۱۵۱۹

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

کتاب منیة اللبیب

۱۵۶۱

مؤلف

جلد (۹۹۵) از کتب (چاپی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی

شماره ثبت کتاب
۲۹۹۹۵

۱۵۱۹

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

کتاب منیة اللبیب

۱۵۹۱

مؤلف

جلد (۹۹۵) از کتب (۴۰۴) اهدائی

آقای سید محمدصادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی

شماره ثبت کتاب

۲۹۹۶۵

عليكم بالقاء الاصول وعليكم بالتفريع

هذا كتاب المستطاب المشتمل على علم الاصول العلم المعظم تصنيف العلامة والمحقق الفهامة
الفقيه الحجة الورع الاصولي والاستاذ الكامل السيد عبد الله ابن السيد عبد المطلب الاعرجي الحسيني
قدس الله روحه ونور ضريحه

البيان المستبين

شرح التهذيب

وبسعي الفاضل الكريم والحبر الخبير المهذب المجد العالم السيد محمد ابن السيد حسين
وبسعي السيد السيد يد الله السنية والمكارم الجلية المولى السيد رضا صاحب العز والاحترام
قد طبع في مطبع الرضا الواقع في الكهنو

مجلس شورای ملی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله اللهم لك الحمد حمدا لا يقدر حصره ولا يحصر قدره ولا ينتهي ذكره ولا يبلغ شكره ولا ينتهي عده ولا ينقضي امده واشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة لجميل الاجر سالمة لثقيل الوزر حاصلة لغزير الثواب خالصة من الشك والارتياب وصلى الله على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد المصطفى وعلى آله الطاهرين صلوة دائمة الى يوم الدين وبعد فان الالتفات الى علم اصول الفقه وصرف الهمة الى عرفانه وامعان النظر فيه والبحث عن اقسامه واقسائه وبذل الوسع الطاقي في ايضاحه وبيانه من الامور التي هي اهم والفرض اللازمة اذ يتعذر بدونه امتثال الاوامر الالهية واستعمال القوانين الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل العلماء على الاطلاق واكمل الفضلاء في الآفاق قد تصدى ارباب التدقيق مرجع اولي التنقيب في التحقيق اعلم المتاخرين بين الناس المتقدمين بحجة الله على العالمين جمال الملة والحق والدين سيد الاسلام والمسلمين ابو منصور الحسن بن مطهر الحلي قدس الله نفسه ونور رمسه ثاب الله برهانه واعلى شانه ورفع في الجنان مكانه فصنف في هذا العلم كتبا كثيرة مختصرات ومطولا وكان اقلها حجما واكثرها علما واحسنها ترتيبا ونظما كتابه المسمى **بتهذيب الاصول** فانه قد اشتمل على الحاصل من المحصول واحتوى على المهمات من علم الاصول لكنه لغزارة علمه وبرازة حجمه يحتاج الناظر فيه الى الشرح والتنبيه لاجيبت ان املي عليه شرحا موضحا لمسائله مقربا لدلائله مهدا لقواعده مشيدا لمقاصده من غير تطويل يفضي الى الملل وتقليل يوجب الاهمال والخلل فوضعت هذا الكتاب المسمى **بمنية اللبيب** في شرح التهذيب اجابة لمن لله حسن التوفيق والهداية الى سواء الطريق وهو حسبنا الله ونعم الوكيل **قال** المصنف رفع الله درجته بعد الخطبة وترتيب هذا الكتاب على مقالات **المقالة الاولى** في المقدمات وفيه فصول **الفصل الاول** في مباحث مهمة تصور المركب يستلزم تصور مفرداته الا مطلقا بل من حيث هي صالحة للتركيب **اقول** المقالات جمع مقالة والمقاصد جمع مقصد وهو موضع القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة عبارة عن قضية جعلت جزء قياس او حجة والمراد بها ههنا ما يجب تقديمه من المباحث قبل الخوض في مسائل الكتاب والفصول جمع فصل وهو لغة القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد

ههنا ما يفصل المركب بعضها عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب من الامور يجب ان يكون متصورا له طلبا عنادا فان طالب ما ليس متصورا اصلا يمتنع ان يكون متصور الغاية والا لكان طلبه عبثا وهذا ابن المصنف بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته اعني الغرض المطلوب منه وانما قدم الاول على الثاني لتقدم الغاية عليها في الوجود الخارجي وان كانت الغاية متقدمة على ذي الغاية في الوجود الذهني ولان العلم بالغاية من حيث انها غاية معين انما يتحقق بعد العلم بذي الغاية ولما كان اصول الفقه مركبا من الاصول والفقه وهما جزءا المادي وكل منهما ذا اجزاء شرع اولا في تصور اجزائه الاول الى الثاني وهو جزءه الصوري ثم ذكر عدة كلية لكل مركب وان تصورها اي حصول صورتها في العقل يستلزم تصور اجزائه لا مطلقا بل من كل وجه بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالانجام مثلا فانا تصور الكرسي وجب ان يتصور اجزاءه من الخشب والحديد لا من كل وجه بل من حيث يعلم كونها مركبين من المادة والصورة والجواهر المفردة او كونها قابلين او حاوين بل من حيث صلاحيتها للتركيب والتاليف وهذا المدعى اعني استلزام تصور المركب تصور اجزائه ظاهر لان حصول المركب في العقل منفكا عن اجزائه مما يستحيل لان تحقق الكل بدون جزئه بالضرورة قيل عليه ان اردت بتصور المركب التصور التام استلزم تصور اجزائه كذلك فلم يكف تصورها من الوجه المذكور وحده وان اردت التصور امطلقا ولو بوجه ما لا يستلزم تصور شيء من اجزائه فضلا عن تصورها اجمع من الوجه المذكور واجيب بان ههنا قسما اخر هو المراد وهو تصور المركب من حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه من هذه الحيثية **قال** قدس الله روحه الاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وعرفا الادلة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فخرج العلم بالذات والاحكام العقلية وكون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما وعلم المقلد والاصول الفرعية كالصلوة والزكوة **اقول** لما ذكر ان تصور المركب يستلزم تصور مفرداته وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء الثلاثة المذكورة اشار الى تعريف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وعرفا عند الاصوليين عما ذكره الاعلة لابتناء العلم بالمدلولات عليها واما الفقه فهو في الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تعالى فهم سليمان وقال اولكن لا يفقهون تسبيحهم اي لا تفهمونه والفهم قيل هو العلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب ويضعف الاول بصدق الفهم على العالم الظنون وكذب العلم عليه واما عرفا عند الاصوليين فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس يشترك فيه جميع العلوم وتقييده بتعلقه بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذات والصفات الحقيقية وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية

كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح عند من يجعلها عقليين وتقييدها بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية الاصولية كالعلم بكون الاجماع حجة والخبر الواحد ظنيا ونحو ذلك والاستحسان والاستصحاب حجة وتقييدها بكونها مستدلا على اعيانها يخرج علم المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية الفرعية لكن لا بالاستدلال على اعيانها بل حيث ان الثقة افتاه بكذا افتى فهو حكم الله تعالى في حقه فلهذا لا يسمى علمه فقها وتقييدها بكونها بحيث يعلم كونها من الدين ضروري يخرج العلم المتعلق بالامور الغير الضرورية كوجوب الشافعي والزكوة وتحريم الخمر الميتة فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة للثبوت من دين الاسلام بالضرورة ولكنها لا تسمى بذلك لان الاستدلال عليها ليس نظريا ويخرج علم المقلد عما ذكر على القيد الاخير الاحكام المتعلق للمقلد يستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليه الحد المذكور فانها احكام شرعية فرعية يستدل على اعيانها ولكن المستدل غيره ويدخل في هذا الحد علم واجب الوجود تعالى وعلم الملائكة عليهم السلام وعلم النبي صلى الله عليه وآله بالاحكام المتلقاة من الوحي بهذا الوجه المذكور فان هذا الحد غير مطرد ولو قيد فيه حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعله جماعة من المتاخرين اندفع النقض المذكور بعلم واجب الوجود وعلم الملائكة والنبي وعلم المقلد ايضا لان المقلد ايضا يستدل على كل حكم بعمله بقول المفتي فان المفتي كما افتى المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه واكتفاء بعضهم بالاستدلال في الحد لان

قال قدس الله سره ونظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم **اقول** هذا جواب سؤال يرد على الحد المذكور وتقرير السؤال ان يقال ان الفقه من باب المظنونات والاكثر ظنية طرقها كخبر الواحد والقياس والاستصحاب انما تفيد الظن فكيف يجعل جنس العلم مع المناسبة بين العلم والظن الجواز المنع من كونه من باب المظنونات بل هو معلوم والظن واقع في طريقه وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي بواحد الطرق الشرعية حصل عند هم شرعا قطعية الحكم المظنون بالطريق الشرعي فهي مقدمة وجدانية ان حصول الظن بالظان معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه المقدمة اجماعية فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي وهما ينتجان وجوب العمل بذلك الحكم فقد علم ان الحكم معلوم والظن واقع في طريقه لانه من تصورات المقدمتين لا من النتيجة الحكمية قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم قطعا وفي ذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع انما هو في كون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما **قال** قدس الله روحه وليس المراد منه العلم بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه **اقول** هذا جواب سؤال اخر يرد على الحد المذكور ايضا وتقرير السؤال ان يقال المراد بالاحكام في قولكم الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد ولم يصدق الحد بدون المحدود وان كان المراد ان علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على اعيانها فالا يكفي ذلك فيهما مع صدق الحد المذكور عليه والكان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل يصدق المحدود بدون الحد فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية الفرعية حتى ان الكثير

سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين منها لا ادري والجواب انما اختار 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 التفصيلية وهو الجامع فالانعكاس ثابت **قال** واضافته اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه **اقول** لما فرغ من تعريف جزئي اصول الفقه الملاحظين اعني الاصول والفقه شرع في تعريف جزئه الصوري وهو المضاف الاول منهما الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى اسم العين وهو المسمى جثة كرجل وفرس والى اسم المعنى وهو ما ليس لمسماه جثة كعلم وظن وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة كما ذكرناه في المثال فيهما والى اسم صفة كقائم وراكب في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا فنقول المصنف قدس الله روحه اشار الى تعريف الاضافة المذكورة بتعريف مطلق اضافة اسم المعنى الى شيء ما لان اندراج هذه الاضافة التي هي جزء اصول الفقه تحتها لكون الاصول من اسمائه المعاني فهي من افرادها تخصصت باعتبار تخصيص متعلقها اعني المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه وغرضنا بيان غايتها وافادتها تخصيص المضاف بالمضاف اليه وينبغي التقييد بقولنا في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف كما ذكره فخر الدين الرازي في المحصول فانا اذا قلنا مملوك زيد لم يكن الملكي مختصا بزيد لانه كما يكون مملوكا له يكون محبوسا له او منطوقا اليه او غير ذلك مما يظهر مشاركة غيره له فيه وح نقول اضافة الاصول الى الفقه تفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا له **قال** قدس الله سره وخص اصول الفقه بمجموع طرق الفقه على الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها **اقول** لما فرغ من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع في تعريف نفسه ولما كانت الغاية موصوفة للتعقيب كان قوله فاصول الفقه يشعر بلزوم تعريفه لما ذكر له ولا من تعريف الاجزاء وقوله بمجموع طرق الفقه احتراز من الطرق الواحد من طرق الفقه فانه وان كان من اصول الفقه الا انه ليس اياه من تحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق الفقه تشمل الادلة والامارات وقولها على الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة وفي الجملة من غير اعتبار كونها ادلة في المسئلة المخصوصة المعينة فاذا قلنا ان الاجماع حجة مثلا لا نريد انه حجة في المسئلة القذلكية وانه في المسئلة القذلكية فان ذلك ليس من اصول الفقه وقولنا وكيفية الاستدلال بها يريد بها الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك الطرق مثل كون المسئلة من المعارف او راجحة عليه وقوله حال المستدل بها اراد به البحث عن المفتي والمستفتي والاجتهاد والحكام والمجتهدين فان الطالب لحكم الله تعالى ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه الاجتهاد **قال** وسمي بذلك باعتبار العلمية العلم بالقوة القريبة لان المستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية **اقول** لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل واحد من جزئيه قد وضع في اللغة لمعنى واستعمل في المعنى

في معنى خبر كما تقدم بيانه ان مجموع هذين المضافين صار اسما لعلم مخصوص فصار كل واحد من هذين المضافين بحسب
الاضافة والتركيب هو بحيث يتوقف على تصور معاني الاجزاء التي تركب منها الاسم المركب تعريفا احدهما
معرف اجزائه وقد تقدم ذلك والثاني باعتبار كون هذين اللفظين علما على هذا العلم وهذا لا التفات فيه الى الاجزاء من حيث دلالتها
على معانيها وضعا لغة وعرفا واما الاضافة فيه الى المضاف اليه وهو كونه علما على العلم المخصوص اذا عرفت هذا فنقول رسم هذا العلم
هذا الاعتبار اعني باعتبار كونه مجموع لفظي اصول الفقه علما على ما ذكرناه لم يعهد العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية
الفرعية فنقول انا العلم جنس تقييده بالقواعد يخرج العلم المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد الامور الكلية التي ينبني عليها غيرها
وقولنا التي تستنبط منها الاحكام يخرج العلم بالقواعد التي تستنبط منها معرفة المباحث والصفات وتقييدنا الاحكام بالشرعية لتخرج القواعد
التي يستنبط منها الاحكام العقلية وتقييدها بالفرعية تخرج العلوم التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع حجة وجعل اللام
التعريف لسلخ العلم الاشعار بان الجنس والعوارض الخارجة عنه فاقات هذا الرسم ليس باعتبار العلمية تاما دائرا على هذا العلم وان كان بهذا الاعتبار صدقه
لفظ اصول الفقه عليه باعتبار العلمية او غيرها بل في نفس الامر باعتبار ما قلت المراد بقولنا العلمية تسلط الرسم
رسم من غير التفات الى معاني الالفاظ المضاف هي الاخر اعني اصول الفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف بل رسمه من حيث
هو مسمى باصول الفقه وح لا يناسب ذلك كون الرسم باعتبار اللغة قال قدس الله روحه ومعرفته واجب على الكفاية اتفق
العلم بالاحكام الواجبة كذلك عليه اقول معرفة هذا العلم واجبة ووجوبها على الكفاية بمعنى ان الشارع تعلق غرضه بحصوله
لا من مباشرة بعينه لما ذاتي بها بعض المكلفين سقط عن الباقين اما كونها واجبة في الجملة فلما قد ثبت في علم الكلام
وجوب التكليف وجوب العلم المتعلق بما وقع التكليف به اعني الاحكام الشرعية وذلك لانه لا يتم الا بهذا العلم اذ العلم
التصديقي بالاحكام انما يستفاد من ادلتها وبهذا يتبين في هذا العلم ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لزم خروج
الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف الا يطاق وكلاهما محالان ولما كون ما يجب على الكفاية قد يكون واجبا
وجب معرفة هذا العلم هو الفقه ووجب انما هو على الكفاية فيكون هذا الوجه على الكفاية لانه تابع والتابع لا يكون اشد
من متبوعه على البصر قال قدس الله روحه ومرتبته بعد علم الكلام واللغة والنحو اقول اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام
فلان هذا العلم يبحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها ادلة شرعا وذلك متوقف على معرفة الله تعالى وصفاته وان معرفة الحكم الشرعي
بدلالة ومعرفة الشارع محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا مريدا مرسلا للرسل وصدق الرسول وعصمته وذلك انما
يتبين في علم الكلام اذ هو المتكفل ببيان هذه الاصول فلا جرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام تابعا له واما تاخره عن
اللغة والنحو فلان ادلة الاحكام الشرعية التي يبحث عنها في هذا العلم انما يستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان فيتوقف

على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو لاختلاف معاني اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركاته الاعرابية كما
تقول ما احسن زيدا وما احسن بزيد فان الاول تعجب ومعناه شيء احسن زيدا والثاني خبر ومعناه ما صار زيد احسن والثالث
استفهام ومعناه اي شيء من احوال زيد او اي عضو من اعضاء زيد احسن بدلالة هذه اللام كما على هذه المعاني انما تستفاد
من علم النحو فكما ان هذا العلم متاخر عن اللغة والنحو فيه واعلم انا لا نريد بتاخر هذا العلم عن هذه العلوم انه متاخر عن جميع
مسائل كل علم من هذه العلوم بل على ما يتوقف عليه منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض هل هي باقية ام لا وهل اللون
البسيط عبارة عن السواد والبياض خاصة ام عنهما وعن الخضرة والحمرة والصفرة وهل يجوز خلو الجسم من اللون والطعم والرائحة ام لا
ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل وامثالها اصلا فلا يكون متاخرا عنها قال قدس الله روحه وغايته فقه احكام الله تعالى
لتحصيل السعادة الابدية وامتثالها اقول لما ذكر تعريف اصول الفقه ومرجوعه شرع في ذكر غايته لان معرفة الغاية
للمطلوب تعلم ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته بل غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لامر اخر وهكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو الغاية
الذاتية والمتوسط بينه وبين ذي الغاية غاية بالعرض وما كان هذا العلم يبحث عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام
الشرعية منها كان غايته هذا العلم هي الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المطلوب منه تحصيل السعادة
الابدية والخلاص من الشقاوة السرمدية لامتثال اوامر الله تعالى والانزجار عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص من الشقاوة
مقصود لذاته فهو الغاية الذاتية والفقه داخل في الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع في كون بعض المعلوم غاية لعلم اخر
كما لا امتناع في كونه العلة قال قدس الله روحه ومباديه التصديقية من الكلام واللغة والنحو والتصورية من الاحكام اقول
لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومبادئ لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادئ التصورية هي
حدود الاشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما حد موضوع العلم او حد اجزائه او حد جزئياته ان كانت لها جزئيات او حد اعراضه
الذاتية واما المبادئ التصديقية فهي مقدمات يتوقف تلك العلم عليها وهي قد يكون ضرورية وقد يكون كسبية تكفل ببيانها
علم اخر تكون مسائل منه فالمبادئ التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور قال الثاني في هذا العلم انما ينظر
ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها قالوا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام من جملة مسائل هذا العلم
والا لزم الدور لان العلم بتلك الاحكام انما يستفاد من ادلتها فلو توقفت هذه الادلة عليها لزم الدور نظرا للمستفاد
من ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك الاحكام في الصور المعينة المخصوصة على سبيل التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادئ
لما ذكرنا من لزوم الدور واما اثبات الاحكام في صور ما على سبيل الاجمال فانها يستفاد من ادلتها بل هو معلوم بالضرورة الدين وح

لا يلزم من كونه من مبادي هذا العلم دورية والتحقيق للمبادي التصوري يأتي هذا العلم في الاحكام النظرية مما تقدم من تقسيم المبادي
التصورية واما المبادي التصديقية فمن الكلام واللغة والنحو اما الكلام فلان العلم بالاحكام الشرعية موقوف على معرفة الله فان
معرفة الوجوب الشرعي يتوقف على التوقف على معرفة صفاته تعالى كونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة رسوله عليه السلام وعلى ثبوت صدقه المتوقف
على كونه معجزة عليه والبحث عن هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة ملخوذة من الكتاب والسنة وهما
عربيان والاستقامة في الفاظهما انما يكون بعد العلم بموضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاشتراك
والتحدد والاضمار وغير ذلك مما يعرف من علم اللغة والاحكام الاعرابية والصيغ المختلفة والهيئات المتباينة بحسب الوضع وغير ذلك
مما يتبين في علم اللغة والنحو **قال** قدس الله روحه وموضوعه طرق الفقه على الاجمال من حيث الادلة المثبتة فيه **اقول** موضوع
كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية وهي اللاحقة له لذاته او لجزئه او لعرض يساويه ذاته كالتعجب والحركة بالارادة
والضحك للانسان واما كان هذا العلم يبحث عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على
سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والامر والنواهي والمجمل والمبين وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة لا لجزء منها كما موضوع
هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال وانما قال على الاجمال لمعرفة انه لا يبحث عن عوارض الادلة من حيث كلية انطباقها على الصور
المخصوصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة الاحكام الشرعية والجملة كما تقدم وامسائل العلم هي المطالب التي تثبت في ذلك العلم نسبة
محمولها الى موضوعها بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المطالب المثبتة فيها بالبرهان مثل كون الاجماع حجة والنص مقدما على القياس
وما شابه ذلك **قال** قدس الله روحه والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا والامارة ظنه **اقول** لما ذكر ان اصول
الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفية التي المذكورة يجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو في اللغة يطلق على الدال وهو المذكر
والذاكر له ويطلق ايضا على ما يحصل به الدلالة وارشاد وامثاله بحسب العرف فقد عرفه بانه الذي يفيد معرفته العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا وهو
تعريف له بحسب غايته ومراده بالعلم ههنا العلم التصديقي خاصة واشار بذلك بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد بالعلم التصور
او الشامل للتصوري والتصديقي لم يطرد الصدق على الحد فان معرفة يفيد العلم بشيء اخر وهو المحدود وليس بدليل
بل على سائر اللوازم الملزومة لاشياء اخر لزوما بينا فان معرفتها مفيدة للعلم بلوازمها وليست ادلة بحسب العرف وهذا الحد
غير مانع لخروج الدليل الذي يراد الدليل الاول منه لانه لا يفيد معرفة العلم بشيء اخر لاستحالة تحصيل الحاصل والجواب
الاشتمال مع صدق الدليل عليه العلم بالمعرفة مترادفان وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم متعلقا بالبسيطة والمعرفة بالمركبة
بالمحقق البسيطة ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله والحق وجعل المعرفة ما يتعلق بالجزئيات العلم ما تعلق
بالكليات وينقسم الدليل الى العقلي والنقلي فالاول الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط

فهو محموم ينتج زيد محموم فقد استدللنا على الحمى في زيد بتعفن خلاطه وهو علة حمى والثاني الاستدلال بالمعلول على
العلة او بالحاصل على الحاصل لين على الاخر فالاول كقولنا زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فقد استدللنا
على تعفن الاخلاط الذي هو علة حمى والثاني كقولنا زيد يحب الغلب وكل من به حمى الغب فله قشعريرة ينتج زيد له قشعريرة
فقد استدللنا بالحاصل المذكور وهي التي تتوب كل يومين مرة على قشعريرة وهما معا معلولا علة واحدة وهي تعفن الاخلاط و
حصولها خارج عن قوله وهذا القسم اعني الثاني مركب من الاولين فان وجود احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني وجود
علته يدل على وجود معلولها الاخر بالطريق الاولى وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني عن الاستدلال بالمعلول على
العلة فهو اخص من مشترك بينه وبين الاول الشامل لهما وقسميه اشتركا لفظيا وينقسم الدليل الى عقلي وهو ما يكون مقدماته
عقلية محضة كما ذكرناه مما لا مثلة وقد يكون نقليا وهو ما يكون احد مقدمتيه نقلية والاخرى عقلية وذلك كسائر السمعيات
فانا نستدل على وجوب مثلا قلنا الا ترى الى قول رسول الله انه واجب وكلما قال رسول الله انه واجب فالا وسمعية
والثانية عقلية وهل يتركب من النقليات الخفية دليل الا كثرة لا ان النقل عاضد جيء به اذا كان المنقول عنه صادقا مقدمة عقلية و
يمكن ان يقال انه لما ثبت صدق الرسول في جميع الاخبار الممكن ان يتألف من تلك الاخبار مقدمات منتجة مطلوبا ما
والكلام لا بد من انتهاء تلك المقدمات الى اخر الامر الى المقدمات العقلية بالطريق المذكور لا انه لا يلزم من انتهاء تلك المقدمات
العقلية ان لا يتألف منها دليل كما يلزم من انتهاء القضايا النظرية الى القضايا الضرورية الا يتألف من النظريات دليل
وايضا الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات وهو الدليل لنا وهو ما يفيد العلم بالنفي وهو الدليل على الغير وينقسم كل منهما الى
كلي وجزئي والكلي ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات او النفي في جميع الجزئيات التي تحته كقولنا كل صلوة الوتر تؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر تؤدى على الراحلة وقولنا
كل صلوة الوتر تؤدى على الراحلة والاشيء من الصلوة المفروضة تؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر ليست من الصلوة المفروضة
وبعض الفقهاء عرف الدليل بانه الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري بناء على ان الدليل الذي لم ينظر
فيه ولم يتوصل به الى المطلوب فان عدم التفطن له والتوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا على ما دل عليه واحترز بالصحيح عن النظر
الفاسد وتقييد المطلوب بالخبري ليخرج عنه الحد فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب لكنه ليس خبريا واما الامارة فقد
عرفها المصنف بانها الذي تفيد معرفته ظن شيء اخر واشار الى ذلك بقوله والامارة ظنه عطفا على قوله والدليل ما يفيد معرفته
العلم بشيء اخر والهاء في قوله ظنه عائدة الى الشيء الاخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى الظن **قال**
والعلم لا يحد لاجتماع الدور **اقول** اختلف الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف لانه من
الكيفيات الوجدانية التي نجد هاكل عاقل من نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها مما من البديهيات
واستدل فخر الدين الرازي على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا لكان المعرف اما نفسه او غيره والقسمان باطلان

فكون معرفا باطل ببيان الملازمة ظاهر واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلان المعرف للشيء يجب ان يكون مقدما على المعرف في المعرفة واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما على المعرف له في نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لانا انما نعلم العلم لا به فلو كان معرفا للعلم كان كل واحد منهما معرفا للاخر وهو دور صريح ويلزم كون كل منهما اعرف واجلى من الاخر وذلك يلزم كون كل منهما اعرف واجلى من نفسه وانه مح وفيه نظر فان المانع ان يمنع من بطلان القسم الثاني من قسمي التالي قوله لانا لا نعلم ذلك الغير الا بالعلم قلنا ان اردت انه يعلم بالعلم بمعنى كون العلم حدا او رسما ذهو ظاهر الفساد وان اردت ان ذلك الغير لا يكون معلوما حتى يحصل صفة العلم المتعلق به للنفس فهو مسلم لكن الدور غير لازم لان حصول صفة العلم للنفس يتوقف على الحد انما يتوقف على الحد العلم بحقيقة العلم الحاصل للغير من حيث انه صفة للنفس كالارادة والقدرة مثلا والكلي الذي هو الحد او معرفه انما يتوقف على قيام الارادة والقدرة المتعلقين به بالنفس لا على العلم بحقيقتها هذا اذا كان المراد بالعلم المذكور في حد العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصور والتصديق بقسميه والا كان المراد بالعلم المعرف بالفتح هو العلم بالمعنى الاخص عن الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو المراد من كلام المتكلمين من تعريفهم العلم بما تعلم به حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس او سكون النفس الى المعلوم على ما هو به مع ثلج النفس او اعتقاد يقتضي سكون النفس لم يصد قول من قال ان ما يعلم العلم لا يعلم الا بالعلم لان العلم بالماهيات والحقائق وسائر المعاني يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهو مما لا خلاف في ان كل واحد من العلم والظن ليس من قبيل الاعتقادات او فقل انه يجوز ان يكون العلم مع النقيض يخرج به الشك ان جعلنا من قبيل الاعتقادات او فقل انه يجوز ان يكون مع النقيض يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد المقارن للجزم وجواز النقيض لا يريد به الجواز في نفس الامر بل في اعتقاد المعتقد ولا يريد به التجويز الحقيقي 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 او رجوح الظن احد الطرفين المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل انه سلب الاعتقادين لثبوت شيء او نفيه فيه ونظر فان الشك قد يقع على الشيء غير مقتدر على ضده فيمتنع ان يسمى كالا والا وان يقال انشا والاعتقاد مع مخطوطيته بالبال في الجهل يقال على البسيط هو العلم عا من شانه ان يكون عالما للعلم وينقسم الى مجهول التصور ومجهول التصديق وهو المركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فاذن المعنى الاول من الثاني ان يكون من التصور المحض فيدخل فيه مركب بعض المعنى **قال** والاعتقاد الراجح جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم **اقول** الرجحان يكون مع الاعتقاد ذلك بان يكون لدى المعتقد بالوقوع ملاحظ يحصل اكثر اسبابه وجوه وشرائطه كنزول المطر وجود الغيم الرطب في الزمان المعهود بنزوله فيه فان ترجح من عند نزوله اعتقاده الراجح قد يكون علما بان يكون ملازما مطابقا ثابتا وقد يكون ظنا كما اذا تجرد عن الملازمة فانه اخص جنسا لما مادة يكون الراجح الاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر اعتقادا عدم نزوله وكل منهما جائز ولكن اعتقاد نزوله راجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح ظنا لما عرفت ان الظن اعتقاد راجح يجوز ان لا يكون مطابقا ثابتا والاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم اعم من ان يكون جنسا للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحادهما بان يكون متعلق الاعتقاد الراجح ذلك الراجحان للمعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون جازما او غير جازم والثاني اعتقادا مقيدا بالرجحان الخالي عن الجزم **قال** ويستحيل اجتماع العلم الجزم والمطابقة والثبات لا ينتقض بالعادي اذ حصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين **اقول** الاعتقاد اما ان يكون جازما او غير جازم والاول اما ان يكون مطابقا او لا والثاني اما ان يكون ثابتا اي بحيث لو خلي وعقله لم يزل عنه او لا والاول هو العلم والثاني الجهل والاول اما ان يكون لموجب او عقل او مركب منهما او لا والثاني اعتقاد المقلد المحق والاول العلم فقد استجمع العلم ثلثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذلك والمطابقة والثبات قيل عليه ان ذلك منتقض بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر لم ينقلب دما والاواني التي في بيوتنا لم ير عند غيبتنا عنها اشخاصا مدققين في علم المنطق والهندسة فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع امتناع الجزم بها لان الله تعالى قادر على كل مقدور فيجوز ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا عنها اشخاصا

واعتقاد المقلد المتكلمون ينكرون ذلك ويجعلون نوعا منه مغايرا للعلم والظن مسمى بالصواب والصواب هو الاول فالذي الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاعتقاد المذكور وقولنا راجح يخرج به الشك ان جعلناه من قبيل الاعتقادات او قلنا يجوز معه النقيض يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد المقارن للجزم وجواز النقيض لا يريد به الجواز في نفس الامر بل في اعتقاد المعتقد ولا يريد به التجويز الحقيقي 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 او رجوح الظن احد الطرفين المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل انه سلب الاعتقادين لثبوت شيء او نفيه فيه ونظر فان الشك قد يقع على الشيء غير مقتدر على ضده فيمتنع ان يسمى كالا والا وان يقال انشا والاعتقاد مع مخطوطيته بالبال في الجهل يقال على البسيط هو العلم عا من شانه ان يكون عالما للعلم وينقسم الى مجهول التصور ومجهول التصديق وهو المركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فاذن المعنى الاول من الثاني ان يكون من التصور المحض فيدخل فيه مركب بعض المعنى **قال** والاعتقاد الراجح جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم **اقول** الرجحان يكون مع الاعتقاد ذلك بان يكون لدى المعتقد بالوقوع ملاحظ يحصل اكثر اسبابه وجوه وشرائطه كنزول المطر وجود الغيم الرطب في الزمان المعهود بنزوله فيه فان ترجح من عند نزوله اعتقاده الراجح قد يكون علما بان يكون ملازما مطابقا ثابتا وقد يكون ظنا كما اذا تجرد عن الملازمة فانه اخص جنسا لما مادة يكون الراجح الاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر اعتقادا عدم نزوله وكل منهما جائز ولكن اعتقاد نزوله راجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح ظنا لما عرفت ان الظن اعتقاد راجح يجوز ان لا يكون مطابقا ثابتا والاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم اعم من ان يكون جنسا للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحادهما بان يكون متعلق الاعتقاد الراجح ذلك الراجحان للمعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون جازما او غير جازم والثاني اعتقادا مقيدا بالرجحان الخالي عن الجزم **قال** ويستحيل اجتماع العلم الجزم والمطابقة والثبات لا ينتقض بالعادي اذ حصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين **اقول** الاعتقاد اما ان يكون جازما او غير جازم والاول اما ان يكون مطابقا او لا والثاني اما ان يكون ثابتا اي بحيث لو خلي وعقله لم يزل عنه او لا والاول هو العلم والثاني الجهل والاول اما ان يكون لموجب او عقل او مركب منهما او لا والثاني اعتقاد المقلد المحق والاول العلم فقد استجمع العلم ثلثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذلك والمطابقة والثبات قيل عليه ان ذلك منتقض بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر لم ينقلب دما والاواني التي في بيوتنا لم ير عند غيبتنا عنها اشخاصا مدققين في علم المنطق والهندسة فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع امتناع الجزم بها لان الله تعالى قادر على كل مقدور فيجوز ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا عنها اشخاصا

موصوفين بالاوصاف المذكورة والحجى اللبيب من عاجل الجزم بانتفاء هذا الامر بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان هذه
الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جازت وقوعها بالنظر الذاتها الممكنة بقدرة الله تعالى المتعلقة بجميع الممكنات فان
اعتبار آخر غير الاول وقال الفصل الثاني في الحكم الشرعي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
او الوضع فالاقتضاء قد يكون للوجوب مع المنع من النقيض وبدون وجوب او لا فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض
فيكون حراما او لا فيكون مكروها والتخيير الاباحة والوضع كالحكم على الشيء بكونه شرطا او سببا او مانعا او مؤثرا بما يرجع الى نوع من
الاعتبار الاول اقول المختلف الاشارة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال
المكلفين والخطاب هو اللفظ المفيد المقتضى به الافهام فبالفظ اخرج الاشارات والعقود والنصب والخطوط المفيد بها المفهام وبقولنا المقتضى به الافهام خرج
كلام النائم والساهي والمغمى عليه ونقض عليه بقول الله تعالى والله خلقكم وما تعملون وما تاكلون
كلفهم بها والله ما تعملون خير فان الخبر المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما
شرعيا اتفاقا فاجاب بعض المتاخرين في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء او التخيير والاقتضاء الطلب
وقد يكون الوجود مع المنع من نقيضه الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب وقد يكون
للعدم وهو الترك فاما مع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه وهو الكراهة
والتخيير الاباحة او نقيض عكسه يكون الشيء سببا او شرطا او مانعا كما يقول الدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها
والنجاسة
مانع منها فان الدلوك المذكور غير متناول لها لا صادقا عليها مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم لدفع هذا النقض قوله او التوضع بحيث يندرج
هذه الامور فيه فالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانع منها وبوضع شارع وهذا الحد بعد التتمة هو المذكور
للحكم والناس في دفع هذا الايراد على اشياء مع كون هذه الامور احكاما شرعية عندهم اعلم ان الاحكام اخرجوا بها عامة كل نوع من الانواع الى الاوعى الا
اقتضاء
او التخيير فانه لا يكفي الدلوك سبب للصلوة الاوجوب الصلوة عنده ولا مانع لكون الطهارة شرطا لها الا وجوبها لبقاء الصلوة مع انتقاضها ولا معنى
لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة معها واهذا اشار المصنف بقوله ويرجع نوع من الاعتبار الى الاوعى في عبارة المصنف نظر فان ذلك انما
اقتضى العدول الى الحرام والمكروه والاجل تقسيمه الى التحريم والكراهة انما اقتضى الوجوب والندب والوجوب والتخيير الاباحة لم يقل
المباح وذلك لان الحرام والمكروه ومعروضاهما المنوع من الاقتضاء من حيث هو كذلك المفهوم المباح عوارضهما اعني التحريم والكراهة قال
والواجب ما يذم تاركه لا لترك البدل والمخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع والكلي في الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام
الاخر فكان التارك لفاعل واحد لا يذم لاتيانه بالبدل وقد اجاب عن هذا الايراد في الحد بقوله المفروض والمحتوم واللازم اقول لما ذكر بعض الحكم الشرعي وهو
متنوع في ذكر تعريف متعلقاته تلك الاقسام من حيث تعلقها بها وبدا بالواجب لتعلق الطلب المؤكد لوجوده واعلم ان الوجوب في اللغة

يقال على الثبوت والاستقرار كقوله عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي استقر وزال عنه الاضطراب
ويطلق ايضا على السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فاذن الوجوب اما الثبات او السقوط واما عرف الفقهاء فالوجوب عبارة
عما تقدم في تقسيم الحكم وهو الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء الجازم المعبر عنه بالوجوب والوجوب
قد كان هذا القدر كافيا في تعريفه وكذا متعلقاته باقي اقسام الحكم فان تقسيم السامع تقدم على تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس الاحكام كما
في تعريفهما لكن المصنف ركب ذلك بل جرى على عادة اهل هذا العلم في ذكر رسوم المنقولين اولا ثم جرى رسوم الواجب ما لقي عن القاضي
ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا ما يذم احتراز من قولنا ما يثاب الا بالله تعالى فانه يعاقب على بعض تاركه والا يعذب
ذلك وجوبه وخبر من قولنا ما يستحق تاركه لان الميسر يوجب اذ يحتمل العفو على تركه عند الشك وجوبه وقولنا شرعا يخرج الواجب العقلي
الذي يذم تاركه عقلا عند من يقوله وقولنا على بعض الوجوه ليشمل الواجب الموسع والمخير والكفاية فان الموسع يستحق تاركه
على بعض الوجوه وهو اذا ما تركه جميع وقته والواجب المخير اذا ما ترك جميع الخصال والكفاية اذا ترك المكلفون باسرهم وهذا الرسم ارتضاه
فخر الدين الرازي واكثر المتاخرين من الاشاعرة واعترض بانه غير مطرد فان النائم والناسي والمساء وغيرهم من ترك واجبا لا عذر له لا يجب عليهم
الصوم مثلا ويذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء اعذارهم فان جيب بان الوجوب ثابت على ذلك
التقدير وانما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا الواجب على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله في اخر الوقت
وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد فيهما كما لا حاجة في النائم والناسي والمسافر الى قيد في الحد المذكور بهذا القيد اعني قولنا
على بعض الوجوه لذلك واعترض على ما قبله مع حذف قولنا شرعا لان الواجب عندنا قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فذم تاركه عقلا
يرد عليه النقض في عكسه بالواجب المخير والموسع والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع قولنا لهما ان الواجب الامر الكلي المتعلق بالخصال المتفق او فيها
ان المكلف كان متيقظا فلا يتحقق تركه الواجب المخير والموسع الا بتركه لجميع خصاله ما لم يات بخصلة منها وكذا نقول في الموسع فان الواجب عليه ايقاع
العبادة في وقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها اول الوقت ووسطه واخره واما الواجب الكفائي ففعل كل واحد من المكلفين قائم مقام الباقين
في الحصول لغرض الشارع وهو قوله عن مكلف بما فكان التارك للفعل فاعلا له باعتبار وجود ما هو قائم مقامه وهو وقوعه من غيره
واذا اردنا دفع النقض المذكور من غير تكلف في جوابه زدنا في الحد المذكور قولنا لا الى بدل واعلم انه كان ينبغي ان يزيد ايضا الى قوله في الحد
المذكور ما يذم تاركه قوله ترك لا لبدل وغير مطرد لصدقه على المباح بل وعلى الحرام اذا ترك ولا واجب فاعل محرم آخر والحد في
المهم من الحد لفظة شرعا لم يتوجه مطرد لصدقه على كثير من افعال المباحة والتحية والمندوبة وان تاركها قد يذم بان يذمه غير الشارع
على تركها اما لتعلق غرض الذام له باتيانها اما لاعتقاده انها واجبة او لكونه كان قد ايرى ترك ذلك حراما اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم قد يراد
فعل او ترك قول او ترك فعل نبئ عن انتفاع حال الغير والانتفاع اخفاض المنزلة ويراد والواجب اللازم المحتوم والمفروض خلافا

فانهم خصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب بما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض المقدر قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما ثبت بجهة وجوبه بدليل قطعي لانه الذي علم منه تعالى انه قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فانا الوجوب لا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا الكلام يبنى على المناقشة في ضعفه فان الفرض التقدير سواء كان طريق تقديره علما او ظنا كما ان السقوط الوجوب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن لا مشاحة في الاصطلاح

قال والمحظور هو الذي نهى عنه نهي تحريم فاعله يستحق العقاب والمكروه ما نهى عنه نهي تنزيه ولا عقاب على فعله ولا ثواب على تركه والمباح ما خير الشارع بين فعله وتركه من غير اقتضاء ثواب ولا عقاب على فعله ولا على تركه

اقول الحظر في اللغة المنع قال الله تعالى وما كان عطاء ربك محظورا اي ممنوعا وقال الشاعر

وان الذي حانت بفلج دماؤهم ... هم القوم كل القوم يا أم خالد

اي ممنوعة عنه ويطلق ايضا على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المقطعة التي يأوي اليها المواشي ويقال ايضا على ما كثرت افاته كما يقال لابن محظوظ اكثر الله سلامته فقد عرف المصنف بما هو الذي يلزم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال المباحة اذا لزم فاعلها بالشارع من غير استحقاق كما قدمنا في الواجب ولكن ينبغي ان يضم اليه قوله والاثم صادق عن فاعل محرم اذا ترك واجب بإزائه الحرام الخ ليخرج عنه يعني ان الله تعالى اذا زجر عنه والمعصية اي فعل ما كرهه الله تعم على ما اصطلحنا والمعصية اي ما نهى الله تعالى كان نهي تحريم او كراهة عند الاشاعرة ان المعصية فعل ما نهى الله عنه والذنب قولي ينتهي عنه الذي يوقع على العقوبة والمؤاخذة والتقريع ومعناه الذي على صفته موثرة في استحقاق فاعله الذم الذي نهى عنه شرعا ويسمى البحث في ذلك

قال والمندوب وهو الراجح فعله مع جواز تركه وهو المسمى بالنافلة والمستحب والتطوع والسنة والاحسان والمباح فهو نقيضه وعدمه وهو الجائز والحلال والطلق والمكروه هو الراجح تركه ولا عقاب على فعله ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك

اقول هذه تعريفات متعلقات بالمكلف والمندوب في اللغة مأخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قولهم الشاة لا يأكلون اخاسيم بينهم في النائبة على ما قال بعضهم واما في العرف فهو عبارة عما ذكر المصنف وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس وقوله مع جواز تركه فصل يفصله عن الواجب وقيد بقيد بمعنى ان تركه فصل يفصله عن المباح وفيه نظر فان انواع الراجحان كثيرة مختلفة فان اريد حاصل امرها بعينه وهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع وغيره مع عدم التيانه بلفظ دال عليه لم يجز اذ المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اريد مطلق الرجحان لم يطرد فان الفعل الراجح باعتبار كونه مرادا لتحصيل مصلحة دنيوية او دفع مفسدة كذلك او باعتبار كونه منتهى كالاكل والشرب والوقاع قبل الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا ولا واجبا فان لفظ الجواز يصدق على الامكان الخاص وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة يوجب الذم وهذه معان مختلفة وليس في اللفظ ما يدل على احدها فتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحد وايضا فرجحان الفعل قد يكون على الدوام وقد يكون على فعل اخر فلا يجمل المستحق من هذا الوجه ليفرق بقال المندوب والمرغب فيه لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب

والنافلة ومعناه انه طاعة غير واجبة واي المكلف لمن يفعله من غير حتم والمستحب ومعناه عرفا ان الله تعالى يحبه والتطوع ومعناه ان المكلف اتقرب الى الله تعالى بفعله مع كونه غير حتم والسنة وهو ما يعد عرفا وكونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة مختص في العرف بالمندوب والحسن قولهم هذا الفعل واجب او سنة وبعض الناس يقول ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه او ندبه بامر النبي او بادامته واستمراره على فعله فان السنة ما خوذة من السن الطريق ولا يراد به انه غير واجب او حسن وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه واما المباح فهو في اللغة ما خوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح فلان بسره واما في العرف فقد عرفه المصنف بما يساوي وجوده وعدمه فكان ينبغي ان يضم اليه قوله فانه لا صفة له زائدة على حسنه او بالنظر الى خطاب الشارع اذ لا تعيين فيه التساوي ليطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة ويقال للمباح الحلال والطلق والجائز وقد يكره وهو في اللغة ما خوذ من الكره بالضم وهي الشدة وفي العرف فقد عرفه المصنف بانه ما رجح تركه ولا عقاب من الله على فعله فقوله الراجح تركه جنس للحرام والمندوب وقوله ولا عقاب الله على فعله فصل له خرج به الحرام وهو ينتقض طرده بالكفر الذي هو حرام فانه راجح تركه ولا عقاب على فعله لكن يلتقي مكفره وهو لفظ المكروه مشترك بين ثلاثة معان نهي عنه نهي تنزيه وهي علم فاعله دون على ترك خير من فعله وان امر من على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى والنافلة ويسمى تركها مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها

قال الفصل الثالث في تقسيم الفعل وهو على جهة الاولى الفعل قد يوصف بالصحة وقد يوصف بالبطلان في العبادات وفي المعاملات اما وفق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلوه من جلة الطهارة صحيحة على الاولى لخلوصه عن الخلل المقتضي ترتب اثر السبب عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبارين وهو يرادف الفاسد احيانا بحيث يجعلان لفظين مختصا بالمنعقد بامر مندوب ووصفه كالربا بالشرع من حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة

اقول اعتراه الفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا والاول بانه مبدأ التاثير في اخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب وتقسيمه يكون من وجوه متعددة الذي يجب ذكره هنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والتقاسيم التي ذكرها المصنف كلها وهي من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان فانهما اوصاف للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين تلك لا كافعال المعروضة لهما فقد يكون من العبادات وقد يكون من المعاملات والصحة في الفعل الموصوف بها حيث هو موصوف بها اذا كان من العبادات بما عزم به المتكلمون وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء ما اسقط القضاء وفائدة الخلاف يظهر في صلوة من ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على التفسير الاول لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه في الفصل وجب باصر جديد وباطلة على التفسير الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة كالختان مثلا وعلى عكس الثاني ما لا قضاء له من الفرائض

كصلوة العيدين والحدث والطلاق والقضاء نفسه ومن النوافل كغير المؤقتة فانها ليست بصحيحة لكنها تقضى مع القضاء بالصحة
واما اذا كان من العقود فالصحيح عندنا هو ما ترتب عليه اثر اى حصلت منه غايته والغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان
غايته نقل المبيع الى المشترى والثمن الى البائع فما افاد ذلك فهو له صحيح وما لا فالباطل وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله
بتفاير المتكلمين والم يؤثر الشرع ترتيب الغرض المقصود منه كالبيع وقت النداء فهو الفاسد وفى العقود ما لم يترتب عليه اثر اى لم يحصل الغرض المقصود منه
وهذا التعريف اعنى تعريف الصحيح بالعقود غير مطرد لصدقه على ما يكون باطلا بالصحة كترتب اثر السبب الصحيح على عليه مثل ترتب الشبع
على الاكل والروى على الشرب وكترتب اثر بعض الاسباب الشرعية عليه كترتب وجوب الحد على الزنا وترتب القصر على الخوف
ومنه يظهر عدم اطراد التعريف المذكور للباطل منه ولزيادة الباطل الكافى المشمول خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد
ما كان مشروعا باصله ووصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ليس مشروعا
باصله ولا وصفه كبيع الحصاة وهذا كلام لا حاجة اليه لانه لا مجرى له فى الاصطلاح وفى عبارة المصنف ما ينظر فى ذلك لان مفهوم قوله
وهو فى العبادات اما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو الظاهر او الى المصدر بوصف فان كان الاول كان ما قبله بعد ذلك
وفى العقود ترتب اثر السبب عليه يقتضى تعريف للفعل الصحيح فى العقود بترتب اثر السبب عليه وهو فاسد العدم عند عليه
ويجرى صدق المعرف على المعرف ان كان الثانى كان قوله اولا وهو فى العبادات اما وافق الشريعة يقتضى تعريفه بوصف الصحة بذلك
عود الدور الباطل لمثل ما قلنا **قال الثانى الفعل** قد يكون حسنا وهو الفاعل القادر العالم بحاله ان يفعله او الذى لا يكون على صفة
توثر فى استحقاق الذم لفاعله وقد يكون قبيحا وهو الذى ليس فعله او الذى على صفة لفاعله ما تاثير فى استحقاق الذم وهو قول من
اخر الحال او قرر فى شيئ عن ايضاح حال الغير الحق انهما عقليان خلافا للاشاعرة لنا العلم الضرورى بقبح الظلم والكذب الضار والجهل
وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم بهذا يحكم به من لا يتدين بالشرائع ولانه لو لا ذلك لصح اخبارهم للمعجزة على يد الكاذب
فيمتنع العلم بصدق المحق فينتفى فائدة البعثة وايضا لجاز الكذب على الله تعالى فينتفى الوثوق بوعده ووعيده فينتفى فائدة
التكليف كما لا يودى الكلام الانبياء ولانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق لو خير بينه وبين الكذب مع تساويهما من
كل جهة **اقول** هذا هو التقسيم الثانى من تقاسيم الفعل وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له وصف
بهما فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاولى تقديمه على التقسيم الذى قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم لانه
يشمل فعل الله تعالى وافعال المكلفين باسرها وكذلك موضوع التقسيم السابق فلذا تمامية ولى ويقوى على وجهين من افعال
المكلف ولهذا قال فى الاول الفعل قد يوصف بالصحة وقد ليل على القليل التالى الحسن فليس عند المعتزلة تفاير احدهما للقادر
عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما انه لم يكن على صفة موثرة فى استحقاق الذم واما القبح فله تفسيران يقابلان تفسيرى الحسن وهو

ذم اما ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله والذى على صفة موثرة فى استحقاق الذم قولا او فعلا
او تركا. قوله وتركا فصل لبنى عن ايضاح حال الغير والانتفاع اخفاض المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس للمرؤس والثانى
كالضحك منه والتشاغل عنه والثالث كترك السلام عليه والرابع كترك القيام له مع اهليته لذلك قيل على تفسير القبح
المذكور ورد الذى تريدون بقولكم ليس ان يفعله فان ذلك صادق على الفاعل حين الفعل كالزنى بالنسبة الى المشتى وعلى
القادر الممنوع عنه حسبما لا يقدر عليه وعلى القادر المخلى مع النفرة وعلى القادر الممنوع عنه شرعا وعادة وان غيرهم
قطعا وعلى الثالث لانه قد يكون حسنا كثير الدواء المر عند الحاجة، وعلى الاخير يلزم عدوه الى الشرع وانتم لا تقولون به
ولا القدر المشترك بين هذه المعانى لانتفائه كان معنى الاول سلب القدرة وهو عدمى ومعنى الرابع ما يقابل تركه وهو وجودى
والاشتراك بين المتضادين وابينهما اما المراد بقولكم استحقاق الذم فان قد يقال للاثر انه مستحق الموثر بمعنى انه مقتضاه
اليه والمالك ان يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك وعلى الاول ظاهر الفساد والثانى يلزم منه الدور لتوقف
معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة موثرة فى استحقاق الذم وبالعكس فيجب الحصر
فى الاقسام المذكورة وان المراد ليس ان يفعله مرجحا لحكمته ما يبعده من الذم ولا استحقاق بمعنى الاستيجاب وهو استحقاق
الموثر اثره واعلم ان الاول من تفسيرى الحسن اخص من الثانى لصدق الثانى على القبيح لذاته لا لصفته فانه ليس له صفة موثرة
فى استحقاق فاعله الذم وكذا الاول عليه ذلك للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتفسير
القبيح بالعكس فان الاول منهما وهو ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شامل لما كان قبحه لذاته او صفته والثانى هو
ما له صفة موثرة فى استحقاق الذم لا يصدق على ما قبحه لذاته وقد ظهر من هذا انتقاض كل واحد من
التعريف الثانى للحسن والتعريف الاول للقبيح لكن الاول فى طرده والثانى فى عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما
ملاءمة الطبع ومنافرته ويقال لما يلائم الطبع كالشئ اللذيذ انه حسن ولما ينفر منه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشئ
صفة كمال او نقص كما تقول العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح
او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة فالمعتزلة يقولون انه عقلى فان الاشياء اما ان يحسن فى قبيحها كونها
يقع على وجوه مخصوصة تستحق فاعلها باعتبارها المدح والذم وتلك الوجوه قد تعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل بادراكه
فرهوة ولا نظر اما يحتاج الى استدلال الفرع كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذى يكتنفه يوما هذا من هذه الاقسام
من المعتزلة ذهبوا الى ان قبح الاشياء وحسنها انهما الذاتها لا باعتبار صفاتها وجوه باعتبار وجوه يقع عليها وخالف

الاشاعرة في ذلك وزعموا ان الحسن والقبح سمعيان وان الفعل انما يكون حسنا اذا امر الله تعالى به وانما يكون
قبيحا اذا نهى الله تعالى عنه وقالوا لو امر الله بالقبيح لكان قبيحا ولو نهى عن الحسن لكان قبيحا والمقدمات الاول لنا وجوه
ذكر المصنف في هذا الكتاب منها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والاحسان والانصاف والعلم والوديعة
وقبح الكذب الضار والظلم والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق ومثل تكليف الاعمى لقط الحصى واعرابها
وتكليف الملزمن الطيران في الهواء وان من عدد ذلك يطبق العقلاء على ذمه من غير ملاحظة الشرع والا لما حكم به منكر
للشرائع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك بحكم الشرع لجاز تغييره من الاحكام الشرعية بتحريم الربوا وتحريم شرب الخمر وجوب
الصلاة والزكوة ومن المعلوم القطع بانه ليس كذلك الثاني لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شيء ولو لم يقبح من الله
شيء لم يصح منه اظهار المعجز على يد الكاذب وذلك يوجب امتناع العلم بصدق المحق وينتفي المقربين النبي الصادق والنبي الكاذب عند
المكلفين فينتفي فائدة النبوة والغرض المقصود بها اذ المراد منها اتباع الموحى بها وامتثال اوامره بالطاعة وظاهر ذلك
لا يمكن اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة العلم وهو معجزه الذي يشترك فيه
الصادق والكاذب على الخاص هو الصادق وذلك باطل بالاتفاق الثالث انه لو لم يقبح من الله تعالى شيء لم يصح منه وقوع الكذب في
بعض اخباره تعالى وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده وينتفي فائدة الكلام لان الغرض المقصود منه تعريف المكلف الثواب
وذلك انما يتم ان لو كان الثواب مستحقا بالفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز
الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه يجوز ان يكون الطاعة لا توجب الثواب على فعلها او العقاب على تركها وكون المعصية
معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكونها معصية وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك يجوز
للمكلف فيما وعد الله تعالى على فعله الذي ان يكون معصية وفيما توعد على فعله العقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بحسنه وقبحه ان يكون
بخلافه كونه واجبا وممتنع جوزه بعض من لا يحكم العقل بشيء من الاحكام كل ذلك باطل اتفاقا والرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يكن الانبياء والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون مستحقا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي من المكلف شيئا
فله ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك الا بالنظر في معجزتك ولا نظر الى معجزتك الا اذا وجب
علي النظر والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي الخامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما
كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المساوي له في جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والاخر صدقا يختار الصدق والتالي
باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم قطعا اختيار الصدق على الكذب المساوي له
في جميع ما عداه كونه صادقا **قال** احتجوا بان افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان **اقول** قوله وما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا والجواب المنع من عدم القياس وقد كذبناها في كتبنا الكلامية والسمع متناول بما ذكرناه في
نهاية الوصول **اقول** لما ذكر الحجج على مطلق شرعي تي ذكر ما يعارضها وهو حجتان للاشعرية احدهما عقلية و
الاخرى سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان يقال افعال العباد اضطرارية ومني 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 على مرجح والثاني
محال لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا مرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول
محال لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح الا فالمرجح يتجح على تركه استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح فان
ترجح فان كان ذلك المرجح هو الاختيار كان من فعله تسلسل وهو محال والا كان من فعل الله تعالى ابتداء الجبر والاضطرار لان الله تعالى ان فعل المرجح وجب الفعل
وان لم يفعله امتنع الفعل والاقدر على الفعل والعلى الممتنع واما الثاني فلانا قد بينا ان الحجة السمعية تقريرها ان يقال لو كان
الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة التعذيب يكفي في وجوبه على
تقدير تركه والحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف على بعثة الرسل فيتحقق قبل الشرع ويتحقق
لوازمها معها عين التعذيب والذم والمدح واما بيان بطلان التالي فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانتفى
التعذيب مرتبا على بعثة الرسل والجواب عن الحجة الاولى المنع من صغرى القياس وسيكون افعال العباد اضطرارية وما ذكر لبيان
فهو باطل لجواز ترجيح القادر لاحد الطرفين لا عن الفعل والترك على الاخر لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عرض طريقان متساويان
وايضا لو صح هذا الدليل لنفى قدرة الله وهو باطل لاتفاقنا وعن الحجة الثانية بتاويل المقدمة السمعية بما ذكره المصنف وكتابه المسمى
بنهاية الوصول وهو ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية او بجعل الرسول اشارة الى العقل لمناسبة بينهما باعتبار المشاركة
في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان واردان موجبان لخلفهما الاصل من حيث ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما صارا
بانضمام ما دل عليه سمعا الى احكام العقل ارجح من اجراء اللفظ على ظاهره ولقائل ان يمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم
اما العقليات فظاهر اذ العقل لا يقتضي ترتيب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام المجرده وانما يقتضي استحقاق الذم
على كل واحد منهما واما الشرعيات فلانه تعالى قد يعفو عن تارك الواجب فلا يخرجه بذلك عن الوجوب والتحريم
وان قالوا استحقاق التعذيب هو اللازم لهما الا فضل للتعذيب الا على نفي الاستحقاق الذي هو اللازم بزعمكم وهو لا يدل على نفي الجواز
وايضا لا يلزم من نفي التعذيب لغاية معينة وهي بعثة الرسول نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها
قال تنبيه لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم يجب لعدم المعرفة لعدم الفرق بينهما والتالي بطل والا لزم افحام الانبياء
فالمقدم مثله وبيان الملازمة معلوم بالضرورة للعقلاء ولان دافع الخوف احتجب بالاشاعرة بالوجوب لقاعدة اللطف والمقدمة انكانت

عاجلة فهي منتفية لان العاجل التعب والكلفة العاجلة لم يكن ليصالها العابد ونه فكان عبثا والجواب لم لا يجب لكونه شكرا فلا يستلزم فائدة اخرى والا لزم التسلسل اولم لا يكون فائدة ولا يمكن ايصالها على وجه الاستحقاق بدون الشكر **اقول** التذييل التقريع والتنديد المذكوران بحيث لا شاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم قول المعتزلة بالحسن والقبح والوجوب العقليين فيتمان فرعا على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلا وخالف في ذلك جهور الاشاعرة واحتج الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكر المصنف في هذا الكتاب منها ثلاثة الاول انه لو لم يجب شكر المنعم لم يجب المعرفة بالله عقلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان اللزوم ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما فيجب ما يجب منهما في حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب المعرفة ولا لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بيان بطلان التالي فلان الانبياء انما اظهروا المعجزات ليعلم بها صدقهم فلو لم يكن المكلف ان ينظر في معجزهم لما وجب عليه النظر في معجزهم لان الشرع والشرع لا يستقر ولا يجب على اتباعه الا بالنظر في معجزهم فينقطع عن ذلك وهو المراد بقولنا لا فحام واعلم ان في كلام المصنف موضع نظر وذلك انه عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوم لعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل على الملزوم المذكور بعدم الفرق بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا وبالضرورة وهذا اللازم اعم من الاول وغير مستلزم له لعدم امتناع الملزوم الاعم بيسر باطلا حتى يستدل ببطلان الاعم على بطلان الاخص وعدم وجوب الشكر المنعم عقلا بالضرورة يلزم وجوبه شرعا ان حل الامر على حقيقته فان احدا لم يذهب الى ان وجوب المعرفة ضروري ولا يلزم من تحققه في الاعم تحققه في الاخص ويمكن ان يكون قوله بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بيانا للكيفية لا زوم التالي المذكور للمقدم المذكور وجزء من المقدم ولا من التالي التالي الثاني وجوب شكر المنعم معلوم للعقل بالضرورة وبيان التالي الثاني انه دافع للخوف وكلما كان كذلك فهو واجب عقلا بالضرورة اما الصغرى فلان الكلف يجوز له الاخلال بالشكر فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع بالشكر قطعا واما الكبرى وهي ان كل ما كان دافعا للخوف واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا لما كان اما ان لا يكون لفائدة او لفائدة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما اللازمة فظاهر واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا وكيف يكون واجبا واما التالي الثاني فلانه لا يخلو اما ان يكون عائدا الى المنعم او الى الشاكر والاول محال لاستغنائه تعالى عن كل شيء واستحالة عود النفع والضرر والتالي محال لانهما اما ان يحصلا عاجلة او اجلة والاول محال اذ العاجل اما التعب والمشقة باداء الشكر والتالي محال لانه يمكن ايصال تلك الفائدة اجلة فقط بغير واسطة الشكر فيكون توسط عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث يترتب

الوجوب عليه ما ذكر الجواب ان وجوبه لكونه شكرا لا لامر آخر مغاير له كما في طلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لامر آخر ولا يجب في كل ما ان يكون مطلوبا لفائدة مغايرة لانا لا نسلم التسلسل لان تلك الفائدة ربما تكون مطلوبة لفائدة اخرى والاخرى لاخرى وهكذا الى غير نهاية وانه محال او يقول لم لا يجب لفائدة آجلة ولا يكون توسطه عثا لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر ولفائدة عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل في العاجل بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه والحق ان يقال ان اردتم بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فذلك امر لازم له لذاته والصفة اللازمة لذات الشيء لا تحتاج في ثبوتها له الى سبب وفيه الكذب في مقابلة الوجه للعدم وبالعكس فلا يصح ان يقال فيما لا يكون لفائدة انه لا فائدة له كما لا يصح ان يقال في نظائره وان اردتم ببيان انه يكلف به الشارع لتوهم اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا انه لفائدة وهي دفع ضرر الذم الذي يجب تركه ويجب نفع المدح الحاصل بفعله واما التردد في نفس الوجوب فانما يتصور اذا قلنا انه عرض كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث هو مأمور عن الله تعالى فيقال ايجاب الله تعالى اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة وسيأتي الكلام الى آخره **قال** الثاني ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء الخ ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهب معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وقف الاشعري الحكم الثاني انها ليست على الاباحة ولا على الحظر بل الواجب الوقف فيها حتى يرد الشرع بحكمها **اقول** هذا هو الثالث من الاحكام الخمسة التي اقتضاها التكليف الشرعي وهي الوجوب والندب والحظر والكراهة والاباحة والمراد بالاشياء ما يعم الافعال والاعيان والمراد بالحكم الاضطراري ما يدرك بمجرد العقل من غير توقف على ورود الشرع وبالحكم الشرعي ما يتوقف عليه والمراد بالحظر ما يعم الحرمة والكراهة وبالاباحة ما يعم الندب والوجوب والمراد بالوقف التوقف عن الحكم بالاباحة والحظر معا وهو الذي اختاره الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو الحسن الاشعري وابو بكر القفال في جماعة من المتفقهة الى انها محرمة ووافقهم من فقهاء الشافعية القاضي ابو الطيب وطائفة من المعتزلة ثم اختلف القائلون بالتحريم فقال قوم منهم انه لا حكم فيها اصلا وورد هذا التفسير بانه ليس في مقابل قطعا بعدم الحكم واخرون انا نذري هل فيها حكم او لا ولو جوزنا ان فيها حكما لم نعلم انه هل هو تحريم او اباحة واختار المصنف الثاني وهو انها على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسن البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن امارات المفسدة والاضرار على المالك فيه فوجب القطع بكونه

حسنا اما انه صفة فظاهر واما خلوه عن امارات المصدر فلانا انما نتكلم على تقدير ما اذا لم نكن ضرورة على الدلالة فيه فبين واما كونه متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يجوز ان الاستدلال بمحايط الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة لاجل كونه ناقلا خاليا عن اوامر الفساد لا ضرر فيه على ما لكه وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات الدورانية معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود الحكم عند وجود العلة واعترض بمنع الحكم في الاصل الخ وهو باطل لان بحايط الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة والدوران المذكور على العلية على ما بينا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل كونه معللا بالاوصاف المذكورة وتحققها في محل النزاع فثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل وانتفاء المانع وجود مانع منه في الفرع دون الاصل اخرج اهل المذهب الاول على المحرم بيعه بان ذلك التصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد فالجواب المنع من عدم الاذن فان الاذن وجوده معلوم عقلا اى بدليل العقل كالاستظلال بحايط الغير والقرب الشاهد والغائب مستحقر وهو تصرف لمالك الشاهد بالتصرف فيما لم يكن فيه ضرر على المالك في الغائب ومع ظهور الفرق يبطل القياس والغائي قول المعتزلة في جميع ما يرجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن ملفوظا ولو قال احسنه بحيث يرجع الى الاشياء الى المنفعة كان اليق قال الثالث الفعل قد يكون مجزيا بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك اذا فعله المكلف مع جميع ما يعتبر الجميع امور معتبرة فيه شرعا وقد لا يكون كذلك اذا لم يوقعه المكلف على وجه المطلوب منه وانما يتصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقوم على وجهين او على وجوه اما ما لا يمكن وقوعه الا على وجه واحد كالحج فلا يتصف به اقول هذا تقسيم ثالث للفعل باعتبار كونه مجزيا او غير مجز ولما كان موضوع هذا التقسيم خصص من مورد التقسيم المذكورين تقدما واخرا عنهما واعلم ان العبادة يوصف تارة بكونها مجزية كالصلوة للمكلف اذا كان مستجمعا للشرائط وتارة بكونها غير مجزية كالصلوة الخالية عنها وانما يتصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه بكون باعتبار بعضها مشتملا على حكمه باعتبار بعضها لا يكون كذلك ما لا يكون كذلك كالصلوة والحج فانهما لا يتصفان بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يتصور وجه اذا تقرر هذا فنقول معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد اذا اتى المكلف بجميع ما هو المعتبر فيه من حيث وقع التعبد به ومعنى كونه غير مجز ان الاتيان به غير كاف في سقوط التعبد وانما يكون كذلك اذا قام دليل على ان المطلوب شرعا وقتا اقوم الاخر عباده عن سقوط القضاء وتبين بان سقوط القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء فيتأثره بانه ان المكلف اذا اتى بالفعل مجزئا عن بعض شرائطه مات سقط القضاء مع ان ذلك غير مجز فاقاد واجيب بان ما يسقط القضاء هنا انما هو الاتيان بالفعل فلا يصدق حينئذ على الفعل انه مسقط للقضاء مع انه غير مجز قال الرابع الفعل ان اتى به في وقته سمي اداء لاتيان به في وقته والا فان بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة

اقول موضوع هذا التقسيم اخص من الذي قبله فلذلك اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم السابق العبادة مطلقا سواء كانت موقتة او غير موقتة وموضوع هذا التقسيم العبادة الموقتة واعلم ان العبادة الموقتة توصف بكونها من الاداء والقضاء والاعادة لانها ان اتى بها في وقتها المحدود سمي ذلك الاتيان اداء وان اتى بها بعد خروج وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان اتى به مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل كتجرده عن شرط معتبر او اقترانه بما يبطل سمي ذلك الاتيان اعادة فان الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء اتيان العبادة في وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا باتيان اخر وهو الاعادة وغير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت فعلى هذا يكون بينها وبين كل من الاداء والقضاء عموم من وجه لصدق الاعادة مع الاداء وذلك اذا فعلت في الوقت ومع القضاء وذلك اذا فعلت في خارجه وصدق كل منهما بدون الاخر اذا لم يكن مسبوقا باتيان اخر واعلم ان المصنف جعل مورد التقسيم الواجب خاصة ونحن لما رأينا ان بعض المندوبات بامر مفروض للاوصاف المذكورة جعلنا مورد التقسيم العبادة ليكون شاملا للجميع قال وقتها بعد المكلف اذا اخر الموسع عن اول الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعله فات وقته فلو اخره وعاش الى الفاقصير قضاء وليس بمعتمد لظهور بطلانه ولو اخر مع غلبة السلامة فمات فجاة فلم يعص اقول هذان فرعان على ما تقدم لانه لو اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فات فعله في وقته يجب عصيانه بالتاخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعيين اول الوقت للاتيان به فلو اخره وعاش الى وسط الوقت او آخره واتى فيه بما يكون اداء او قضاء قال الفقراء وجماعة من الاصوليين يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده فيبقى الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه ولا لا يوصف بالتاخير عنه هو الاقتفاء فاذا وقعه خارج ذلك الوقت المتعين كان قضاء اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقته المعين وليس كذلك لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده يستطاع دخوله الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله الثاني لو اخر المكلف لاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى الثانية واتفق موته فجاة او قتل قبل دخول الثانية او لم يعص لعدم علمه وظنه بتعيين اول الوقت له قال القضاء انما يثبت عند وجوب الاداء مع عدم الاداء مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة حتى يخرج الوقت ومع عدم الوجوب لا يمتنع عقلا كالنائم او شرعا كالحائض او لا لامتناع كالمسافر اذا علم انه يقدم قبل الزوال والمريض اقول الفعل سمي قضاء الا اذا حصل سبب وجوب اداء ولم يوجد وذلك على قسمين احدهما ان يتحقق موجب الوجوب فلم يفعل الا ان كالصلوة المتروكة عمدا حتى يخرج وقتها فان فعلها انما تجب دون قضاء والثاني ان لا يتحقق موجب الوجوب وهو على قسمين لان عدم تحققه اما ان يكون لامتناع

لامتناع الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلاة من النائم طول وقته تماما فان صدور الصلوة عنه في حال نومه ممتنع امتناعا عقليا او لامتناعه امتناعا شرعيا كالحيض فان صدور الصلوة عنها في حال حيضها ممتنع شرعا اذ ذكر الحيض مانعا انما يستفاد من الشرع او لامتناعه كالمسافر اذا عاد قد وصله الى اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه ممكن عقلا وشرعا وكالمريض اذا علم برؤه قبل الزوال لان مسقط الصوم عن المسافر مستند الى نفسه لان السفر فعلم باختياره وكذلك المريض لعدم استناد المرض اليه وفي جميع هذه الاقسام يسمى قضاء او جواز سبب الوجوب فيها كالدلوك للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصور وهو خطاء فان الحايض مثلا ما امرت بترك الصلوة فكيف يكون واجبا عليها وانما قيد المسافر بعلمه بالقدوم قبل الزوال لان المسافر عادة لا يعلم ذلك فلا يصح منه صوم رمضان اذا قدم اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا وامسك صح صومه ذلك اليوم انما الجهل خلافا لمن يزعم انه شرط صحة صوم المسافر رمضان لم يجب التمثيل به الى القيد المذكور هذا في قضاء الاداء واما قضاء النوافل فلا يتحقق ذلك فيه **قال** الخامس الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه او رخصة وهو ما جاز مع قيام المقتضي للمنع منه لولا الرخصة كالتناول للميتة رخصة وتناول الخمر عزيمة

اقول هذا تقسيم اخر للفعل اعتبارا لقيام المقتضي للمنع منه وعدمه وهو تقسيم الى الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فاذا عزم فلم يجد له عزما وليس بعض الرسل عزم اولي العزم متاكد وقصد تم اظهار الحق والجد فيه واما بحسب الاصطلاح ففي عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه كالصلوة الخمس ونحوها واما الرخصة ففي لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واصطلاحا عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فبالحكم الاصلي ليس رخصة لان جواز فعله لم يقترن بما يقتضي المنع منه وتناول الميتة في حالة المخمصة رخصة لان جوازه مقترن بما يقتضي المنع منه وهو سبب تحريم الميتة وقد ينتهي الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك من الجوع فان استيفاء المهجة وحفظ النفس واجب نعم هو رخصة من حيث هو اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد يكون الرخصة تركا كالصوم المسقط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد المذكور للرخصة في عكسه لان المقصود بالحد هنا انما هو الفعل الذي يعرض تقسيمه الى ما ذكر لا ما يعم الترك ايضا ثم لو اردنا تعميم الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما ابيح للمكلف مع قيام ما يقتضي المنع منه والا فالترك في قولنا الصلوة كالتناول عند خوف الهلاك للميتة المتقدم ذكره **قال** المقصد الثاني في الالفاظ وفيه فصول الاول في الواضع ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه

من غير مرجح وطبق المحققون على بطلانه والمخصص اما ارادة المختار او سبق المعنى حال خطور اللفظ ثم اختلفوا فالاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها وليس المراد المجاز المخصوص للاتفاق وفيما يقابل ما يصدق عنها تسمية المسبب باسم السبب لاشتهار الاصطلاح الى مثله فتسلسل او ينتهي على انها اصطلاحية لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على ما سبق اللغة على الرسل السابق على التوقيف

اقول قد عرفت فيما تقدم ان من جملة مبادي هذا العلم التصديقية ما هو مستفاد من اللغة فلهذا اشار المصنف الى الوجه الكلي واعلم ان لفظة اللغة ماخوذة من لغى اذا هجر بالكلام ومعناها كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما يلفظ الانسان به ويخرج به الاشارات والرقوم وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب وفيه نظر لان المهمل ليس بموضوع فلا يكون مندرجا تحته وهذا الحد مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع اذ يمتنع الوضع خلافا لمن يسميهم وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته واطبق المحققون على بطلانه لاهتدى كل احد على كل لغة وهو باطل بالوجدان اخرج عباد ومن تبعه بانه لو كان كذلك لكان بالطبيعة من اللفظ والمعنى لكان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه محال فالجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من نفي الترجيح استناد الشيء الى اللفظ وذاك المعنى نعم الترجيح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع لقادر المختار الذي هو من شانه ترجيح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه وقت خطور اللفظ بباله والثاني يتاتى في حق غير واجب الوجود تعالى ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان البحث فيما يتعلق اما بالموضوع وهو اللفظ او الموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو الذي يخصص اللفظ بالمعنى والغرض من الوضع والله رحمه الله اشار الى كل ذلك ويدا بالبحث عن تعيين الواضع لانه علة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم بالوضع مستفاد من النقل توقيفي لان العلم بالوحي او بخلق اصوات او حروف يسمعها او احدا او بخلق علم ضروري بان اللفظ للمعنى موضوع للمعنى وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انهما اصطلاحيان اما من واحد او من جماعة اتفقوا على هذه الالفاظ بمعانيها اتفاقا عرف الواضع غيرهم ذلك الوضع بالقرائن والاشارات كالاطفال وكل الوجهين يسمى ان النقل الضروري الذي به يعلم الاصطلاح توقيفي ولبابي اصطلاحي وقيل القاضي ابو بكر والغزالي اكثر تحقيق المتاخرين احتج الاولون على التوقيف بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفي فيكون الافعال والحروف كذلك لانه لا قائل بالفرق وللاحم مشتق من السمة وهي العلامة فجميع اسماء الاشياء علامات لمعانيها وحدها من حد وانضمام الافعال والحروف اليها امتعذر او متعسر الثاني قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد اختلاف السنة الحروف المخصوصة للامم اتفاقا فهو اختلاف في اللغات والتركيب تابع لها فيكون كذلك الثالث قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم وابائكم ما انزل الله بها من سلطان حصر جعل اياه لكون الاختلاف في غيرها من الاسماء

الظهور او وضع فوجب حملها على الالفاظ الصادرة عنها تسمية للسبب باسم المسبب وهو من احسن وجوه المجاز الثالث الجعلي وكون اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية واللازم بطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما بينا من كون استفادتهم من الوضع لاستحالة مذهب عباد الحصار الوضع في الله تم وعباده فاذا انتفى احد قسمي الحصر ثبت الآخر واما بيان بطلان الاصطلاح فلان الاصطلاح انما يتم اذا تكاشف المصطلحين قبل ذلك على تقدير اصحابه بالقصد وذلك لا يمكن الا بالفاظ اخر دالة على تلك المعاني والكلام في تلك الالفاظ وضعها كما في الاول ويتسلسل وانت ترجح واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت اما ان تعرف عن ارسال الرسل فان التوقيف من الله تعالى يكون على لسان رسول من رسله والتالي باطل بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه دال على ان لقوم كل رسول لسانا سابقا على ارساله اليهم سابقا على التوقيف المستفاد منه قلنا المقدم ممنوع لجواز ان المدة المذكورة تحمل والحجج المذكورة كلها ضعيفة لدلالة الآية على المفصود كما بيناه قال والاعتراض بانه لا يمتنع ان يحمل التعليم على الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ والاقتدار على وضعها او حمل الاسماء على الصفات مثل كون الفرس اركوب والثوب ملحرث لانها علامات او علم بها اصطلح عليه غيره وليس حمل الاسنة على الالفاظ اولى من حملها على الآثار عليها مع تساويها في كونها آية والاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالافعال من غير تسلسل فتدفع توقف المتوقف على البعثة لجواز حصولها بالالهام او بخلق اصوات في اجسام قلت اقول اعترض على الحجة الاولى من وجوه القادحين بانها تحقيق في مسلك المتكلمين بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها من وجوه ثلثة الاول انه لا يجوز ان يكون المراد بالتعليم الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ محاورة زوجته وبنيه وبعثه على عزمه على وضعها واقداره على الوضع يخل الغرض الحاج اليها فيه ونسب التعليم اليه تعالى لانه المعلم بالخطاب كلها كما قال الله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم اي لهذه الامة وليس التعليم عبارة عن ايجاد العلم بل هو فعل صالح لان يترتب عليه حصول العلم وقد يقال علمه فلم يتعلم الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والعلامات مثل كون الفرس صالحا للركوب والثوب للحرث والجبل للحمل فان الاسماء علامات كونها مشتقة من السمة وهي العلامة ومن السمو وهو العلو وعلى كلا التقديرين فكلما تعرف ماهية شيء يكشف عن حقيقة وهو اسم وتخصيص لفظ الاسم لهذه الالفاظ مشتقا من المعرف لطارئ الثالث لم لا يجوز ان يكون تلك الاسماء اصطلح عليها قوم خلقهم الله قبل خلق آدم وذريته ولا يلزم من تعليمه الاسماء كلها تعليمه اللغات كلها او كل احتمال تعليمه معرف كل اسم بحيث لغة واحدة ثم ان آدم او غيره وضع كل اسم من تلك الاسماء للمعاني اخر تعد وقد يجب تعدد هذه اللغات الى الحد الذي وقع الاختلاف واستقام اما الاعلم تعيين حمل لفظة الاسنة على اللغات عند تعذر حملها على حقيقتها واما لزم ذلك او لم يكن هناك مجاز او هو ممنوع قلنا الاقتدار على اللغات اخر وليس صرف اللفظ الى المجاز الاول اولى من صرفه الى الثاني مع تساويهما في كون كل منهما آية واجاب المصنف عن هذا في كتابه بان المجاز الاول اولى من الثاني مع تساويهما في كون كل منهما آية واجاب المصنف عن هذا في كتابه بان المجاز الاول ارجح لكونه من باب اطلاق اسم السبب على المسبب

وهو احسن وجوه المجاز اذا التفاوت صادر عنها على الالسنة ولا كذلك الاقتدار على اللغات والتالي زيادة اختصار وهو خلاف الاصل وعلى الثالثة نمنع بطلان تاليهما وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكروه من افتقار الاصطلاح الى سبق اخر ممنوع بجواز ان يعلمه المصطلحون غيرهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم اصطلاح نفسه بالقرائن والتردد كما يعلم الابوان الطفل اغتمامه غير متسلسل وعلى حجة ابي هاشم بالمنع من توقف معرفة الرسول على العلم بالالهام وبخلق اصوات وحروف واجسام جمادية او خلق علم ضروري لشخص معين بها بان وضعها المعاني قال الفصل الثاني في الموضوع له كل معنى يشد الحاجة الى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع اللفظ بازائه لوجود القدرة والداعي وانتفاء المانع وما عداه لا يجب ولا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ وان الانواع الروائح وغيرها مراتب لا تشتد الحاجة الى وضع يخصها بالفظ بخصوصها ولا يجوز وضع الظاهر بازاء الخفي وليس المقصد بوضع المفرد افادة معناه لتقدمه عليه بل التمكن من تركيب الجمل بواسطة تركيب الالفاظ عند تغاير التخيلات لشخص المحل الحقيقة واللفظ دليل على الخاطر الذي بواسطته الالفاظ او معه فقد الوضع مستفاد من النقل المتواتر او الكتب من النقلين كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخراجا قال هذا الفصل مشتمل على مسائل الاولى في الموضوع له اعلم ان احدا لم يمكنه الخوض في التعبير عن الكل ولا يجب في الحكمة ان يقع لفظ بازائها لان كلا منها مقدور الواضع كان الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقودا وجب تحققه منه واما التالي فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز خلو اللغات عن لفظ يدل عليه واستدل المصنف عليه بوجهين الاول انه لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص به لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد وموادها لا يتناهى لا يقف عند حد بل كل مرتبة من مراتبها وراءها اخرى الى غير النهاية او ما كان بعضه غير متناه فجملته كذلك وبيان بطلان التالي ان كل لفظ مختص به كان كذلك لان المركب من المتناهي متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية التالي وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص لزم ان يكون الكل او الجزء المشترك بين المتناهي وغير المتناهي متناهيا وكل مركب من المتناهي متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية التالي ولو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص لزم ان يكون من انواع الروائح ومراتب الاشتداد لفظ يدل عليه والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها الثاني قالوا يجوز ان يكون وضع اللفظ الظاهر المشهور المتداول بين الخاصة والعامة بازاء المعنى الخفي الذي لا يهتدي اليه الا الخواص كما يقول هاشم واضعا ان الحركة معنى يوجب لذات الجواهر كونها متحركا فمفهوم الحركة عند الجهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما ان متحركيته حالة معللة بمعنى الحركة فما غير واقعة بالقادر فذلك امر لو صح القول به لما عرفه الا الاكياس من الناس والمسائل التي هذا شانها لا تليق بالبراهين الغامضة ولفظ الحركة ظاهر متداول بين الجهور من اهل اللغة الذين لا تصور لهم هذا المعنى ولا تصل اليهم اذ هاتيك ان كان كذلك امتنع ان يكون نقل هذا المعنى الى لا يصير الحركة في وضع اللغة لا نفس كون الجسم منتقلا لا غير اذ وضع اللفظ للمعنى متوقف على تصور ذلك المعنى وكذلك لهم وهو واشباهه ايضا لهم ولو سلم ان الواضع كان هو الله تعالى فنسبة المعاني اليه على السوية ولا يجوز

ان يكون بعضهم لخفيا عنه والخفاء عند الناس لا يمنع الوضع منه وان كان هو البشر فكما يحتمل ان يكون بعض البشر قد وقف على المعنى
الذي قصد بوضع اللفظ بازائه فخفي على غيره ذلك المعنى واستعمل فلانا منه وهو كما يحتمل الجسم منتقلا وخفي ذلك المعنى الذي قصد الى وضع
له اللفظ في اصل الوضع واشتهر الخفاء وامكان الاصل فهو كذلك المعنى الذي يمتنع نظرنا فانه ليس الا داخل خفاء المعنى واشتهار اللفظ يمنع من
وضعه ابتداء كيف واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه وبل المراد بعدم اشتهاره الا اللفظ قد اوله بين عامة اهل اللغة من غير نقل لا يجوز دليل على
كون معناه ظاهرا جليا ويمتنع ان يكون دقيقا خفيا لا يعلمه الا الاخص من اهل اللغة واشتهاره انما يكون عند فهم المتداولين معناه وظهوره عندهم
فلو كان معناه خفيا لما تداولوه وما اشتهر بينهم لكنهم قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا. الثالث قولنا انه ليس القصد بوضع
الالفاظ المفردة افادة معانيها والدلالة عليها افادة تلك الالفاظ المفردة لمعانيها اما موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني
للموقوف على العلم بتلك المعاني متاخرة متاخير العلم بالمعاني عن العلم بتلك الالفاظ فالعلم بموضوع المعنى للفلاني عن العلم بتلك اللفظ وذلك المعنى له
استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور والغرض من وضع الالفاظ المفردة لمعانيها ان يصح ان يتكلم الانسان بتفهيم
ما يتركب من تلك المعاني بتوسط تركيب الفاظها الدالة عليها فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات فانها لا تفهم 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 لا نسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا علمنا ان
كلا من تلك الالفاظ المفردة موضوعة لمعناه علمنا ايضا وجود تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المتحققة بتلك فاذا توالت
الالفاظ المفردة بحركاتها المتحققة على السمع ارتسمت تلك المعاني منسوبة بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني المفردة
معينة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة كما هو الحالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا
للمعنى المركب وانما يتوقف على العلم بكون الالفاظ المفردة موضوعة لمعانيها الذهنية وانما انما تدل على المعاني الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا رأينا جسما من
بعيد فظننا انسانا وسميناه باسمه واذا قربنا منه وزال الظن الاول فظننا فرسا سميناه باسمه ثم زال هذا الظن وتجدد العلم بكونه حجرا سميناه باسمه فقد تغايرت الالفاظ عند تغاير التخيلات لاشخاص الواحد المتحد في الحقيقة وفي ذلك
دليل على ان الالفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل الذهنية لدورانها معها البحث الخامس في طرق معرفة الوضع اعلم ان العقل
المحض لا طريق له الى معرفة هذا الامر اصلا مستقلا لامكانه الا على وضعية وحينئذ يكون الطريق اليها اما النقل المحض او المركب من العقل
والنقل والنقل اما متواتر او احادي فالاول كنقل لفظ السماء والارض موضوعين لمعنييهما او كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا
والثاني كنقل لفظ الجمل موضوعا للسحاب لنقطة الخرق موضوعا للشجرة الصغيرة واما المركب من النقل والعقل فهو كما اذا استفاد
منقدمتين مناسبتين نقليتين قد تيمما العقل حتى حصل منهما نتيجة فطرية تلك النتيجة النقل والعقل مثال ذلك انا

اذا استقدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف باللام من نقل آخر كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل
بتوسط هذين النقليين ان الجمع باللام للاستغراق **قال** الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه **الاول** اللفظ بالنظر
على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخول فيما وضع له تضمنا وبتوسط لزومه له ذهنا التزاما **اقول** لما كان المراد من
الالفاظ التي اشتمل هذا الفصل على ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة على المعاني وجب علينا ان نقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ
على معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد يكون عقلية كدلالة الصوت على المصوت وقد يكون طبيعية كدلالة اح اح على وجع
الصدر وقد يكون وضعية اي مستفادة من الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث هنا انما هي الاخيرة والوضع
هنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء بحيث يفهم الثاني عند اطلاق الاول او احد المتلازمين بالبحث هنا انما هي الاخيرة والوضع
تعتبر الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ويرد بان الفهم
معلل بالدلالة فيغايرها وباب الدلالة اعم من صفة اللفظ الدال والفهم صفة للفاهم لا للفظ فيغايران فقيل هي كون اللفظ بحيث
اذا اطلق فهم منه المعنى وهي تنقسم الى الاقسام الثلثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان الفهم المعنى من اللفظ اما بتوسط كونه موضوعا
له كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق وحده او بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كدلالة لفظ الانسان
على الحيوان وحده او على الناطق وحده او بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له اللفظ كدلالة لفظ الانسان على قابل
العلم وصنعة الكتابة وفائدة قيد التوسط في الدلالات الثلث لئلا ينتقض تعريفاتها المذكورة بالالفاظ غير المشتركة بالنسبة الى الشيء وجزئه كلفظ
الانسان المشترك بين الخاص وهو رفع الضرورتين معا عن احد مدلوليه وهو رفع ضرورة العدم والعام هو جزئه لانه رفع
احدهما والمشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الكوكب المضيء فان لفظ الانسان لا يدل على
الانسان العام بالمطابقة والتضمن لكن لا بتوسط وضعه له والثاني بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس يدل
على المضيء بالمطابقة والالتزام لكن لا الاول بتوسط وضع اللفظ والثانية بتوسط لزومه لما وضع له وهو جرم الشمس فظهر انه
لو لا قيد التوسط لنقض تعريف الدلالات المذكورة والمراد في قول المصنف بتوسط وضعه عائد الى اللفظ وفي قوله له عائد
الى المعنى الموضوع له اللفظ والمراد في قوله بتوسط دخوله عائد الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله وضع له عائد الى المعنى الذي
وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عائد الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله ذهنا عائد الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان دلالة
اللفظ على الجزء او اللازم قد تكون وضعية محضة واما بالبداهة بان تكون مشاركة العقل للوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب او الملزوم كان فهم ذلك المركب او
اللازم مستلزما لفهم الجزء او اللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم الذهني لانه لو لم يحصل تحقق الدلالة لا التزامية لكون اللفظ ليس
موضوعا للازم ولا للمعنى هو جزءه فلو لم يكن يحتاج يلزم من حصول موضوع اللفظ في الذهن حصول فيلتفت لا لانه اللفظ علم

مطر ولا يشترط اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الا الالتزامية من دين كما في الاعدام والملكات المتعاندة في الخارج **قال** والدال بالمطابقة
مفرد ان لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معنى حين هو جزؤه ومركب ان قصد **اقول** هذا تقسيم الدال بالمطابقة
الى المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو
جزؤه او يقصد وكلا القسمين الاولين هو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كزيد وما له جزء غير دال اصلا كالجزء الاخير
جعل علما او دال على غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فان الجزء الاخير على غير جزء المعنى ودال على جزء المعنى لكنه غير مقصود
كالحيوان الناطق اذا سمي به انسانا فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء معناه حين هو جزء معناه بالناطق الدلالة على
الجزء الاخر فالحيوان الناطق هو الذي يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزء معناه فهو المركب كان تقييديا كالحيوان الناطق او غير
تقييدي تاما كقولك زيد كاتب او ناقصا كقولك زيد وعمرو او غير تام كما اذا اجرى الجارة وما دل بالجزء معناه هو اعم من المحقق والمقدر ليدخل في المركب مثل
حال كونه تاما فان له جزء مقدرا وهو انت واتما جعل الضمير تابعا للاول الان مورده احد اقسام الاول وهو
الدال المطابقة وانما لم يقسم الدال الى المتضمن والملتزم الى المفرد والمركب اما المتضمن فلان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى
المعنى المتضمن مفردا ومركبا معا فلا يتضمن كالحيوان الناطق مثلا فان هذا المجموع عين الحيوان بالتضمن وكل واحد اجزاء على حدة
معناه المتضمن اعني الحيوان بالمطابقة والناطق بالتضمن لعدم دلالة الماشي على شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة او التضمن فهو يكون مفردا
وايضا ان هذا المجموع بعينه بالتضمن ايضا على الجزء الكلي لكونه جزءا ومع دلالة اجزاء على اجزاء هذا المعنى لدلالة الحيوان الناطق
بالتضمن وكل لفظ اما ان يشتمل عليه بالمطابقة او يكون مركبا والا لزم الدور فلا دلالة الا التزام مع مجموعة لعدم تناهي اللوازم الذهنية مطلقا
اللازم والملزوم للعلاقة البين بنفسه لاختلافهما مختلف بحسب اختلاف الاشخاص فان مساواة الزوايا المثلث الثلث
بقائمتين لازم بين عند المهندسين وغيرين عند غيرهم وقيل انما قيد الدال بالمطابقة لانه تقسيم الدال بالوضع وذلك
انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية محضة ولما الدلالتان الاخيرتان فانهما عقليتان على ما عرفت اذا تقرر هذا فليرجع
الى التعريف المذكور للمفرد والمركب اما المفرد فهو عبارة عن اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء
معناه حين هو جزئه فاللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وتقييد الدلالة بالمطابقة
قد عرفت فائدته وقوله لم يقصد بجزئه الدلالة يخرج المركبات وقوله على جزء معناه الدخل مثل عبد الله علما فانه خرج مفرد
مع انه جزئه يقصد الدلالة لكن لا على جزء معناه وقوله حين هو جزئه ليدخل مثل الحيوان الناطق حال كونه علما على شخص انسان
فانه يقصد بجزئه الدلالة لكن على جزء معناه لكن لا حين هو جزئه فان الجزء كالحيوان في المثال المذكور حين
هو جزء هذا العلم لم يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة على جزء المعنى والمركب في مقابلة المفرد وهو الذي يقصد بجزئه الدلالة

على جزء معناه حين هو جزئه كزيد قائم وعبد الله قائم وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا
ومركبا لكن في حالتين كعبد الله والحيوان الناطق ومثال ذلك مع قيد على ذلك اللفظ الواحد تعريفا للمفرد والمركب فيجب ان يزاد
في التعريف من حيث هو كذلك لئلا ينتقض كل منهما طرد وعكسا بهذا الزيادة ويستغنى على القيدين المذكورين اخيرا **قال** والمفرد جوز
ان منع نفس تصوره من الشركة وكلي ان لم يمنع **اقول** اقول اللفظ المفرد ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة
فيه اي من ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك المعنى صادقا على كل واحد منهما فهو الجزئي كزيد وعمرو فان نفس تصور زيد
مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلي سواء امتنع وقوع الشركة فيه لنفس
المفهوم كواجب الوجود لذاته او لم يمتنع كالانسان الذي يشترك فيه زيد وعمرو سواء تعددت افراده في الخارج كالانسان
او لم يتعدد كالشمس وقد يقال الجزئي على معنى اخر هو اعم من الاول وسيجيء هذا الجزئي اضافيا والاول حقيقيا وقد
هو تحته والاول وهو كل لفظ يقع تحت اعم منه جزئي لا ضافي فثبت ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي اضافي
تحته الماهية المعراة عن الشخصيات فهو اذا لفظ يقع تحت اعم منه جزئي لا ضافي فثبت ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي اضافي
ولا ينعكس ان الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان وليس هذا العموم عموم الجنسية اذ الاعم جنس للاخص لا فكلاهما
التصور واعلم ان الجزئية اللفظية وكلية تابعتان للجزئية والكلية المعنى والمعنى جزئي باعتبار جزئية معناه وكلي باعتبار كلية معناه والمراد بالمعنى
الكلي يعني كليا باعتبار كلية المعنى فالكلي الطبيعي والجزئية الاحقان بالذات للمعاني والعرض الالفاظ والمصنف اضاف التصور المانع من الشركة الى العائدة
الى المفرد فان قصد اللفظ المفرد احتاج الى زيادة لفظة معناه واضافة التصور اليها اذ اللفظ الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة لا تصوره
ويحتمل ان يكون قد حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ويكون تقدير كلامه ومعنى المفرد جوز ان منع نفس تصوره من الشركة والطاء تكون عائدة الى
اللفظ ان قصد المعنى الذي يحتمله هذه الزيادة الا انما يحتاج هنا الى تقسيم الالفاظ وايضا كان يكفي حاجة ان يبين ان المراد من المعنى المفرد واللاكلي المفرد على
التقدير الاول والمعتمد على التقدير الثاني **قال** الكلي اما ان يكون نفس الماهية او داخلا فيها اما جنسا او فصلا او خارجا عنها اما خاصة او عرضا
على ما **اقول** تقسيم الكلي المعنى الذي هو الاعم لا الكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد المشتركة فيه واما ان يزيد عليها بامور عارضة
مشخصة وهو المنوع الحقيقي كالانسان الصادق على زيد وعمرو وبكر وخالد ويسمى بانه كلي متفق على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو
واما الكلي داخلا فيها اجزاء منها فاما ان يكون تمام المشترك بينهما او لا والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان والفرس
وغيرهما من الانواع فانه تمام المشترك بينهما ويسمى بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو
والثاني الفصل كالناطق للانسان ويسمى بانه كلي مقول على الشيء في جواب اي
شيء هو في جوهره والسائل عن الشيء عما هو يطلب كمال حقيقته وباي شيء في جوهره يطلب

المميز من غيره المفهوم وهذه الثلثة يشملها اللازم اما ان يكون خارجا فلا يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهو الخاصة كالضاحك للانسان ورسموها بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا لا يكون مختصا بها بل يشارك غيرها معها والجزء العام كالماشي للانسان ورسموها بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذا القسمان يشملهما العرض فالكليات هي هذه الخمسة لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها واحكامها ونسبة منها الى المباينة بالمشاركة والمباينة كالمليق ذكره هنا وهو باب المنطقية انسب **قال** والخارج اما لازم للماهية او للوجود او مفارق طما فارق لما سيزيل المفارقة تارة وبطيئها او يسهل الزوال اخرى **اقول** الخارج عن الماهية اعني العرض لها سواء كان مختصا بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازما وهو الذي لا ينفك الشيء عنه ابدا او مفارقا وللازم اما ان يكون لازما للماهية او الوجود والذي لا ينفك عنها اما ان يكون لازما للماهية من حيث هي او من حيث الوجود الذهني او الخارجي او من حيث هما او من حيث الوجود مطلقا والاول كالزوجية للاثنين والفردية للثلثة والثاني كالاسود للزنجي والابيض للثلج والثالث كالمتحيز للجسم والرابع كالمتنفس للحيوان والخامس كالمتحيز للجسم ما دام جسما والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كشيب المشايخ او سهل الزوال كغضب الحليم او غيره كغضب المحقور **قال** الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو لا دلالة وان استقل فهو الفعل اذ لا بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم **اقول** هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمة الثلثة اللاتي مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على معناه بان يحتاج في دلالته عليه الى ضم لفظ آخر اليه والاول الاداة على الاطلاق وان استقل بالدلالة على معناه من غير حاجة الى ضم لفظ آخر اليه والاول الاداة على الاطلاق وان استقل بالدلالة على معناه من غير حاجة الى ضم لفظ آخر اليه والاول الاداة على الاطلاق وان استقل بالدلالة على معناه من غير حاجة الى ضم لفظ آخر اليه والاول الاداة على الاطلاق

والمجمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم يعلم بنيه والا فهو المنقول اللغوي والشرعي او العرفي ان غلب كالفعل لسنة والمرتجل ان لم يكن لسنة **اقول** هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم اللفظ وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعاني المعاني المدلول عليها الفاظها دون النفس والالتزام اعلم ان اللفظ المفرد اما ان يتحد معناه او يتكثر اما ان يتحد بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثر اما ان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى اما ان يكون شخصا او غير شخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما او مضمرا لانه اما ان يقترن به دلالة على معناه الى قرينة زائدة على الوضع او لا والثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مستقرا به موضوعا له والاول المضمر كانا وانت فانه انما يدل على شخص معين اذا اقترن بقرينة كمتكلم او مخاطب والثاني هو المعنى غير شخص اما ان يكون نسبته الى الافراد التي تحته على السواء من غير تفاوت وهو المتواطئ اي المتوافق افراده في كلا الانسان التي بينها وفيه الورود كزيد وعمرو وخالد وبكر يسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطئا تبعا للمعنى واما ان لا يكون نسبته كذلك بل يكون افراده متفاوتة فيه بان يكون بعضها اولى من البعض الاخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى ويكون شدته لاحدهما اقدم من شدته للاخر كالوجود بالنظر الى العلة والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الاخر كالبياض في الثلج اشد منه في العاج ويسمى اللفظ على هذا مشككا وانما سمي بذلك لان السامع يشك بين كونه مشتركا وبين كونه متواطئا لان بين افراده اختلافا في المعاني المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار تفاوت السامع للاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة وهو مشترك باعتبار ما هو عند نظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطئا ويكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا يجب تكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المتباينة كالانسان والفرس فانه ما من لفظ الا ومعناه غير معنى الاخر وقلنا يجب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة فانا لو فرضنا وضع لفظ متعدد لمعنى واحد كالعين مثلا تحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كلا من ذينك اللفظين غير متباين للاخر لان تكثر المعنى هنا ليس لتكثر الالفاظ لوجود تلك الكثرة عند وجود اللفظ ضرورة تحققه عند اطلاق احد ذينك اللفظين دون الاخر والمتباين يتحقق بين اللفظين سواء تعاند موضوعاهما كاللفظ الساعي والبياض او المسلوب كالاعمى والعادم او الملكة والعدم كالبصر والعمى او التضايف كالابوة والبنوة او لا سواء امتنع انفكاك احدهما عن الآخر ذهنا باعتبار كونه جزءا منه كالانسان والحيوان او لازمه كالانسان والمتعجب او جزءا كالانسان والماشي بالفعل مجموع هذه الاقسام يسمى متباينة واعلم ان المتباين اما ان يتكثر اللفظ والمعنى او يتحد المعنى فقط او اللفظ فقط والاول هو المتباين بالذات والثاني هو المتباين بالاعتبار لان تكثر اللفظ والمعنى ظاهر وتكثر المعنى فقط باعتبار نسبته الى لفظ آخر ومعناه الى معناه وتحقق التغاير بينهما فهو لا يعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى والثالث ان يتحد المعنى ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس المراد باتحاد المعنى هو ما كان نوعا واحدا فقط بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث يندرج فيها افراد اللفظ المشترك

المميز من غيره المفهوم وهذه الثلثة يشملها اللازم اما ان يكون خارجا فلا يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهو الخاصة كالضاحك للانسان ورسموها بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا لا يكون مختصا بها بل يشارك غيرها معها والجزء العام كالماشي للانسان ورسموها بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذا القسمان يشملهما العرض فالكليات هي هذه الخمسة لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها واحكامها ونسبة منها الى المباينة بالمشاركة والمباينة كالمليق ذكره هنا وهو باب المنطقية انسب **قال** والخارج اما لازم للماهية او للوجود او مفارق طما فارق لما سيزيل المفارقة تارة وبطيئها او يسهل الزوال اخرى **اقول** الخارج عن الماهية اعني العرض لها سواء كان مختصا بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازما وهو الذي لا ينفك الشيء عنه ابدا او مفارقا وللازم اما ان يكون لازما للماهية من حيث هي او من حيث الوجود الذهني او الخارجي او من حيث هما او من حيث الوجود مطلقا والاول كالزوجية للاثنين والفردية للثلثة والثاني كالاسود للزنجي والابيض للثلج والثالث كالمتحيز للجسم ما دام جسما والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كشيب المشايخ او سهل الزوال كغضب الحليم او غيره كغضب المحقور **قال** الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو لا دلالة وان استقل فهو الفعل اذ لا بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم **اقول** هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمة الثلثة اللاتي مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على معناه بان يحتاج في دلالته عليه الى ضم لفظ آخر اليه والاول الاداة على الاطلاق وان استقل بالدلالة على معناه من غير حاجة الى ضم لفظ آخر اليه والاول الاداة على الاطلاق وان استقل بالدلالة على معناه من غير حاجة الى ضم لفظ آخر اليه والاول الاداة على الاطلاق

والمجمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم يعلم بنيه والا فهو المنقول اللغوي والشرعي او العرفي ان غلب كالفعل لسنة والمرتجل ان لم يكن لسنة **اقول** هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم اللفظ وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعاني المعاني المدلول عليها الفاظها دون النفس والالتزام اعلم ان اللفظ المفرد اما ان يتحد معناه او يتكثر اما ان يتحد بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثر اما ان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى اما ان يكون شخصا او غير شخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما او مضمرا لانه اما ان يقترن به دلالة على معناه الى قرينة زائدة على الوضع او لا والثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مستقرا به موضوعا له والاول المضمر كانا وانت فانه انما يدل على شخص معين اذا اقترن بقرينة كمتكلم او مخاطب والثاني هو المعنى غير شخص اما ان يكون نسبته الى الافراد التي تحته على السواء من غير تفاوت وهو المتواطئ اي المتوافق افراده في كلا الانسان التي بينها وفيه الورود كزيد وعمرو وخالد وبكر يسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطئا تبعا للمعنى واما ان لا يكون نسبته كذلك بل يكون افراده متفاوتة فيه بان يكون بعضها اولى من البعض الاخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى ويكون شدته لاحدهما اقدم من شدته للاخر كالوجود بالنظر الى العلة والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الاخر كالبياض في الثلج اشد منه في العاج ويسمى اللفظ على هذا مشككا وانما سمي بذلك لان السامع يشك بين كونه مشتركا وبين كونه متواطئا لان بين افراده اختلافا في المعاني المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار تفاوت السامع للاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة وهو مشترك باعتبار ما هو عند نظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطئا ويكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا يجب تكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المتباينة كالانسان والفرس فانه ما من لفظ الا ومعناه غير معنى الاخر وقلنا يجب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة فانا لو فرضنا وضع لفظ متعدد لمعنى واحد كالعين مثلا تحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كلا من ذينك اللفظين غير متباين للاخر لان تكثر المعنى هنا ليس لتكثر الالفاظ لوجود تلك الكثرة عند وجود اللفظ ضرورة تحققه عند اطلاق احد ذينك اللفظين دون الاخر والمتباين يتحقق بين اللفظين سواء تعاند موضوعاهما كاللفظ الساعي والبياض او المسلوب كالاعمى والعادم او الملكة والعدم كالبصر والعمى او التضايف كالابوة والبنوة او لا سواء امتنع انفكاك احدهما عن الآخر ذهنا باعتبار كونه جزءا منه كالانسان والحيوان او لازمه كالانسان والمتعجب او جزءا كالانسان والماشي بالفعل مجموع هذه الاقسام يسمى متباينة واعلم ان المتباين اما ان يتكثر اللفظ والمعنى او يتحد المعنى فقط او اللفظ فقط والاول هو المتباين بالذات والثاني هو المتباين بالاعتبار لان تكثر اللفظ والمعنى ظاهر وتكثر المعنى فقط باعتبار نسبته الى لفظ آخر ومعناه الى معناه وتحقق التغاير بينهما فهو لا يعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى والثالث ان يتحد المعنى ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس المراد باتحاد المعنى هو ما كان نوعا واحدا فقط بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث يندرج فيها افراد اللفظ المشترك

فان قلت يلزمكم كون اللفظ الواحد المتكثر شخصا كقولنا انسان ان انسان مرادف لصاحبه قلت لا نسلم فان المراد باتحاد اللفظ
وتكثره انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ المتكثرة روح واحدة فليست من هذا القسم وانما يعتبر الوحدة والتخصص
في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع للمعنى فلا يكون من تلك الحيثية دالا دلالة وضعية الرابع ان يتحد
اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام الاول ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اولا والاولى اشتراك الكل
للموضوع للحيض والطهر والحيوان الموضوع للناطق والبهيمة والعين الموضوعة للباصرة والماء والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى
معنييه او معانيه مشترك وبالنسبة الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى حال ولهذا المعنى الاخر حال وحده امر
معلوم وكذا من جهة الحيثية مشترك كما ان المراد منه عند اطلاقه هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان مجملا والمصطلح
شاهد عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منها مشتركا وبالنسبة اليهما مجملا وفيه نظر فان الاشتراك
لا يعقل الا بين الشيئين والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا الا فهو لا بد ان يكون موضوعا
لاحدها ونقل الى غيره ولا يخلو اما ان لا يغلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه او يغلب فان كان الاول
كان بالنسبة الى معناه المنقول منه 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 كالدابة لما نقل لها اهل اللغة
او الشرع او العرف الاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة للوعاء اولا لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الآنية
المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني منقولا شرعيا كالصلوة للموضوع لغة للدعاء ثم نقلها الشارع الى افعال الاركان المخصوصة
والاذكار المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقلها الشارع 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 ان كان النقل لمناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان كان لا لمناسبة يسمى مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر الصغير
المنقول الى الرجل المستثمر به وكطلحة الموضوع للشجرة الواحدة ثم نقل من الطلح المنقول الى الرجل وهذا التغيير للعلم يجعل
مخالفا لما قرر في النحاة فان المرتجل عندهم ما جعل علما للشيء ولم يكن منقولا اليه عن معنى اخر قيل والثلثة الاول
اعني كون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او كونه كثيرا ومعناه كثيرا او معناه واحدا مشتركة في عدم الاشتراك
لاتحاد مصحح كل لفظ منها وفي نصوص وفيه نظر لما بينا من جواز كون المرادف مشتركا وكذا المتباينان كالعين في الفرس يتحقق الاجمال
لتحقق تعدد المعنى واعلم ان لفظة ما في قول المصنف ونعني بالعلم ضمير اللفظ المتحد فالهاء في قوله افراده عائدة الى المعنى
الكلي واشار الى كليته بقوله وان تساوت افراده فانه لا يتحقق الا افراد الا الكلي وكان ينبغي ان يضيف الى ذلك لفظة فيه

لتخصص ما فيه التساوي دلالة لم يتعين كونه متواطيا لجواز تساويها في الافراد في امر ويتفاوت عدمي مع اختلافهما في
المفهوم الكلي الصادق عليهما فيكون اللفظ مشككا اللهم الا ان يقال انه لا يتحقق عليهما انهما متساويتان الا عند وجدانهما
في جميع الاحوال لكن ذلك مما لم ونطلانه ظاهر فان الا ما صدق على شيئين انهما يتساويان اصلا لضرورة ثبوت التغاير بين
كل منهما وبين ولا يتحقق الاشتباه والتعدد والتاء في قوله ان اختلفت عائدة الى الافراد والهاء والالف في قوله
ومقابلتهما عائدان الى الاكاد لوتيرة والاقدمية والاشتدية والمراد بالتقابل ههنا التقابل الاضافي فمقابل الاشتدية متعلا
طلعانى وقوله ينبغي التنبيه اشارة الى الالفاظ الخاصة كالاسد المعنيين فانها وقوعي المترادفة اشارة الى الالفاظ المركبة منطوقا بها الاقوى وان اتحد المعنى خاصة
يفهم منه تعدد اللفظ هنا والضمير في قوله لهما معا عائد الى المعنيين والمتقدم لهما ذكر لدلالة قوله وان اتحد اللفظ خاصة
عليهما مما قلناه وقوله وان اتحد المعنى خاصة تركنا في قوله منهما وقوله اليهما وقوله الى احدهما قال الرابع اللفظ المفيد ان
لم يحتمل غير معناه فهو النص هو الراجح المانع من النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر المشترك بينهما وهو مطلق
الراجح الحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر الماول والمشترك بينه وبين المجمل وهو في الرجحان المتشابه
اقول اقتصر هذا التقسيم اخر اللفظ المفيد على الدال على المعنى بالوضع باعتبار صفة دلالته على ذلك المعنى وذلك ان يقال
اللفظ المفيد المعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب ولا الثاني المنفي هو الراجح
الدلالة على معناه المانع من النقيض وهو ظاهر الظهور ومنه منصة العروس لظهورها وانما قيدنا باللغة التي
وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة التي وقع بها التخاطب
ومجملا بالقياس الى لغة اخرى والاول هو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب اللغة التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه
ارجح من تلك الغير المحتمل لا والاول هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى تلك الغير المحتمل يكون ماولا كلفظ الاسد فانه ظاهر
بالنسبة الى الحيوان المفترس ماول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر ان بين النص
والظاهر شركا وهو مطلق الراجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترك محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر الثاني وهو
الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح من تلك الغير المحتمل الا ارادة منه بل كانا متساويين ينفي دلالته عليهما يسميان مجملا بالنظر الى كل
منهما بالقياس الى كل واحد من معنييه وقد اشترك المجمل والماول في ان كل منهما ليس براجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترك
متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والماول ويتفصل الماول عن المجمل بالمرجحية والمجمل عند بسببها وقول النص ان تساويا
اشارة الى معنى اللفظ وذلك الغير المحتمل والمراد تساويهما في افادة اللفظ لهما وفي جعل الرجحان محكما ونفيه متشابها نظرا الى الحكم
اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة كانفس المرجحان وعدمه قال الخامس اللفظ المركب

إن كان تاما ودل على طلب الفعل دلالة أولية فهو الأمر إن قارنه الاستعلاء والالتماس إن قارن التساوي والدعاء
إن قارن الخضوع وإلا فهو التنبيه إن لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس للتمني والترجي والتعجب والنداء و
وإن احتملهما فهو القضية والخبر والقول الجازم وإن لم يكن تاما فهو تقييدي وهو المركب من الموصوف والصفة أو غير تقييدي و
هو المركب من اسم وأداة أو كلمة وأداة أو من غيرهما **أقول** لما ذكر أقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر أقسام المركب وقدم الأول على الثاني
لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم أن اللفظ المركب إما أن يكون تاما أو غير تام والمراد بالتام ما يصح السكوت عليه وهو إما أن يدل
على طلب الفعل دلالة أولية أي وضعية أو لا والأول هو الأمر إن قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بذلك القول على المخاطب كقوله
لعبده قم وإن قارن التساوي فهو الالتماس كقولك للإنسان المساوي رتبة من غير استعلاء عليه ولا خضوع افعل وإن قارن الخضوع
فهو السؤال والدعاء كقولك اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة أولية فإن لم يكن محتملا للصدق والكذب
فهو التنبيه وهو جنس يندرج تحته أنواع كثيرة كالتمني مثل ليتني كنت معكم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا والتعجب مثل
ما أحسن زيدا والقسم مثل بالله والنداء مثل يا يحيى والعرض مثل ألا تنزل بنا وإن كان محتملا للصدق والكذب على سبيل
كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد كاتب والفعلية مثل قام زيد فهو القضية والقول الجازم والمراد بالصدق والكذب إنما هو من
حيث ذات اللفظ لا بالنظر إلى مادة معينة أو متكلم معين ليدخل في ذلك ما لا يحتمل الكذب أصلا مثل قولنا الاثنان زوج ومثل
خبر الله تعالى وخبر الرسول وما لا يحتمل الصدق كقولنا الإنسان فرس لأن عدم الاحتمال هنا إنما هو باعتبار المادة المخصوصة والمتكلم
المخصوص لا من حيث اللفظ فإن القضية من حيث مفهومها محتملة لهما وأما غير التام فهو إما تقييدي وهو المركب من لفظين
يقصد بأحدهما قيد الآخر مخصص له كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما معا لفظ واحد كهذا المثال فإن لفظ الإنسان
قائم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالإنسان الفاضل والغالب أن يكون مركبا من الموصوف
والصفة وهذا النوع من المركب ينتفع في اكتساب التصورات فإن الحد والرسم إنما يكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا
لا من الموصوف والصفة كأبي الحجارة وغلام زيد وإما غير تقييدي وهو المركب من اسم وأداة مثل زيد في أو كلمة وأداة مثل
على أو غيرهما أعني غير الكلمة والأداة كالمركب من اسمين كزيد عمرو ومن فعلين مثل جلس تكلم ومن حرفين مثل هل في
الضمير في قول المصنف أو غيرهما عائد إلى الكلمة والأداة والمراد بالكلمة الفعل وبالأداة الحرف ولغة الأداة الآلة إذا تقرر هذا فاعلم أنه
يلزم مما ذكره المصنف من التقسيم هنا أن يكون النهي والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه لأن كلا منهما لا يدل على طلب
الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وفي ذلك مخالفة للاصطلاح والأولى أن يقال اللفظ المركب إن دل على الطلب دلالة أولية فإما
على طلب الفهم وهو الاستفهام أو على طلب الفعل وهو الأمر وقسيماه كما ذكر أو على طلب الترك وهو النهي وإن لم يدل على الطلب أصلا

فإن احتمل الصدق والكذب فهو الخبر وإلا فهو التنبيه **قال** السادس اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظا إما
مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على معنى أو غير دال كالحروف المعجمة الدال على كل واحد من الحروف التي
لا تفيد شيئا وإما مركبا كالخبر والقضية **أقول** هذا تقسيم آخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام مدلوله اللفظي
وكان الأليق تقديم هذا التقسيم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب إلحاقا له بباقي تقاسيم المفرد لما علم
من تقدم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على أقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره
بعد أقسام المركب واعلم أن مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر أقسامه والأول إما أن
يكون ذلك اللفظ أعني المدلول مفردا أو مركبا وعلى كلا التقديرين إما أن يكون دالا على معنى أو غير دال فالأقسام أربعة
الأول لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك أنواع الكلمة كلفظ الاسم فإنه يدل على لفظ آخر دال
على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل الدال على لفظ آخر دال على معنى كقام الدال على معناه الثاني اللفظ الدال على لفظ آخر غير دال على معنى وذكر مثاله
الحروف المعجمة فإنها تدل على كل واحد من الحروف المعجمة كالألف والباء والتاء والثاء فإنها لا تدل على شيء أصلا وقد قيل على هذا إن التمثيل به غير
مطابق لأنا لا نعلم أن كلا من الحروف المعجمة لا يدل على معنى فإن الألف تدل على المدة والباء تدل على رقمها المخصوص
بها وكذا باقيها فيكون لفظ الحرف من القسم الأول لا من الثاني وأجيب بأنا لا نعني بعدم الدلالة عدمها على تلك المدة وذلك
الرقم المخصوص وفيه نظر فإن في هذا الجواب اعترافا بأنه دال على معنى فلا يندفع الإيراد المذكور والحق في الجواب أن يقال المراد
بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له ودلالة الألف وغيرها من الحروف لا يدل على الرقوم باعتبار
كونها موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا يكون مهملا إذ المهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى
من لفظ وإن وضع له معنى من لفظ أو رقم كلفظ المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فإنه لفظ دال على لفظ
كدير لا يدل على شيء وأيضا التمثيل بالحروف المعجمة غير مطابق لهذا القسم من وجه آخر وهو أنه لفظ مركب من أقسام اللفظ
المفرد وفخر الدين إنما مثل به لأجل مورد القسمة اللفظ مطلقا من غير تقييد بإفراد ولا تركيب والثالث لفظ يدل على لفظ مركب
دال على معنى وهو كثير كلفظ الخبر فإنه دال على مثل زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الأمر الدال على مثل قم
وهو لفظ مركب دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الدين في المحصل الأشبه عدم وجوده لأن
التركيب إنما يصار إليه لغرض الإفادة فحيث لا إفادة لا تركيب والمصنف تابعه وأهمل هذا القسم لذلك وفيه نظر فإنه لا يلزم
من عدم وجوده ممن يتكلم لغرض الإفادة عدم وجوده مطلقا ولو سلم لكن لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ
بإزائه فإنه قد وضعت الألفاظ للمعدوم والمستحيل وقد ذكر بعض المتأخرين في مثاله الهذيان والحق أن يقال

ان اريد بالمركب ما يدل اجزاؤه على اجزاء معناه المرتبط بعضها ببعض ويقال مركب تام وان اريد به ما لم يفهم لفظ الى آخر حيازة وقد وجد لفظ دال على مثل ذلك كما مر فالاولى ان يقال لفظ دال واحد صادق على قولنا زيد يخرج وهو مركب لا يفيد شيئا واعلم ان اللفظ قد يكون مدلولا لفظا مطلقا اعم من كونه مهملا او مستعملا او مركبا كنفس قولنا لفظ **قال الفصل الرابع في الاسماء** المشتقة الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل بيدور معه تصاريف حروف ذلك الاصل الاصول وهو اما بالزيادة او النقصان او بهما اما في الحروف او الحركة او فيهما فالاقسام خمسة عشر **اقول** المكان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة يدل على الصفة وذكر المصنف الاول واحسنا فيما نواعه وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك وانما قدم الاول على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث هنا يتعلق اما بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق واحكامها الاول فقال المصنف ان يجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فيدخل احدهما الى الآخر وزيف بان الاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور وبانه منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب ويضرب فانهما تناسبا في المعنى والتركيب وليس احدهما مشتقا من الآخر وقال الاخرون في الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريف ذلك الفرع حروف ذلك الاصل الاصول والمراد بالتصاريف نقل الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى مخالفة لها في الدلالة على المعاني المختلفة فان التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر صرف الشيء اذا جعله في جهات مختلفة تشبيها له بتصريف الرياح من جهاتها وحروف الكلمة كالمادة والصيغ المختلفة كالصور التي تتعاقب عليها والمناسبة بينهما الاولى فقط كنسبة الاعراض الى الاجسام كما مر والمراد بالمعاني المختلفة مع اتحاد المادة كالكلمة مثلا فانها حروف ضرب يضرب وهو ضارب ومضروب وضارب ومضروب وضربت وضرب موجوه مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغ فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة الضرب اليه في الزمان الماضي والسادس على طلب الضرب وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصول ليخرج الحروف الزائدة فيه فانه لا يجب بقاؤها عند تصاريفه مع خلو الزيادة عشرة وجمعها وهم يتسألتني وليس المراد انها لا تكون زائدة دائما بل ان كان كلها حروف زائدة فهو منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان اربعة وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ اخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول واشتراك اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل تغير الفرع اما بزيادة حركة او حرف او هما معا او نقصان حركة او حرف او هما معا او الزيادة معا مع احدهما او في احدهما اذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق منه واحدا هذا خلاصة اقسام المشتق خمسة عشر وانما كانت كذلك لان اقسام الزيادة وحدها ثلاثة وهي زيادة حرف وزيادة حركة وزيادة حرف وحركة وكذا اقسام

النقصان فيصير ستة واقسام اجتماع احوال الزيادة الستة مع احوال النقصان الثلاثة تسعة ضرورة كون الحاصل من ضرب ثلاثة في مثلها تسعة فاذا ضممت الى الستة صارت خمسة عشر والستة بسايط اذ ليس فيها الا تغير واحد اما بالزيادة وحدها وهي الثلاثة الاولى او بالنقصان وحده وهي الثلاثة الثانية واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة الاولى في الثانية فمركبة اذ كل واحد منها فيه تغيران تغيير بزيادة وتغيير بنقصان **قال الاول** زيادة الحركة كطلب من الطلب فان حركة البناء كالجزء من الحرف فزيادتها كزيادة الحرف في الاعراب العارضة التأثير زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب بالتاء زيادة معا طالب من الطلب زدت الالف وحركة الباء البنائية الرابع نقصان الحركة فقط احذر من حذر نقصت حركة السين الخامس نقصان الحرف فقط اخف من الخوف السادس نقصانهما معا عد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض من الواو وحركة الدال السابع نقصان الحركة مع زيادة تمكرم من الكرم نقصت الفتحة ووزنت الضمة الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف عليم من علم نقصت حركة الميم وزدت الياء التاسع نقصان الحركة مع زيادتها اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرت الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادته ديان مع الدين نقصت الثاء وزدت الياء ساكنة الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحرف تبت من التبات نقصت الالف وزدت فوقها التاء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادتهما خان من الخوف نقصت الواو وزدت فوقها التاء الثالث عشر نقصانهما معا مع زيادتهما ارم من الكرم نقصت الكاف متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحت الراء الرابع عشر نقصانهما معا مع زيادة الحرف عد من العدة نقصت الواو متحركة وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصانهما مع زيادة الحرف كل من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمتها في الثانية وزدت الفا بعد الكاف **اقول** لما اشار المصنف اجمالا الى الاقسام الخمسة عشر الممكنة على سبيل الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها زيادة في ايضاحها وانما مثل بذكر الاقسام البسيطة على المركبة لتقدم البسيط على المركب طبعا فاذا قدم وضعا تواقق الوضع والطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون اقسام الزيادة وجودية والنقصان عدميا وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو تتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه هي امثلة اقسام كلها الاول زيادة الحركة والمشتق على المشتق منه طلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضي انما زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتحة الباء وهي حركة بناء وانما اعتبرت حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء لازمة للكلمة لا يفارقها واما حركة الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة زائلة عنها عند دخول العامل فلم يكن معتدا بها قيل على هذا لا تتم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس الحركة الشخصية ولا الصنفية كالرفع مثلا او النصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق حركة لا عراب

كان نصبا او رفعا او جرا فتلك لازمة للاسم المعرب المصحيح فان اقتضى اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البناء اقتضى
اعتبار حركة الاعرابية للطلقة فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمامه واصله السكون كما ينافي هذا قولك حسن النحو ان الاصل
في الاسماء الاعراب ان نقل النحوي في الاسم انما هو من حيث عروض التركيب والاعراب اصل في الاسم من هذه الحيثية بخلاف
الاشتقاق فان نظر به يتعلق بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل لما كان بالنظر الى اوضع اصله الوبد فصل
نصبهم على ان الاصل في الافعال للبناء والاصل في البناء السكون فكيف يصير حركته اصلا فيحكم ان يجاب بان حركة الاعراب
سواء كانت شخصية او نوعية فهي انما يلحق الكلمة بسبب الخارج عنها وهو العامل وكما ان الشخصية محتاجة الى عامل
شخصي كذلك النوعي يحتاج الى عامل نوعي فمتى عارض الكلمة قطعا يحتاج حركة البناء قال الجوهري الكلمة لا بسبب خارج عنها فكما
لازمة فاشبهت الجزء من هذه الحيثية وهذا القدر كاف في اعتبار حركة البناء والقاء حركة الاعراب فاذا ارد نا التمثيل الكلمة
مشتق زيد منها لمصدر وهاحركة اصلية قلنا ضرب من الضرب او قتل من القتل فان الراء في المثال الاول والتاء في
المثال الثاني ساكنان في المصدر ويتحركان في الفعل الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب فان اسم الفاعل سواء كان انما
زيد على مصدر المشتق منه وهو الكذب بالف خاصة الثالث زيادة الحركة والحرف معا طالب من الطلب زيد في الطالب الذي هو فاعل
الطالب على الطلب الذي هو المصدر الفاء وحركتها للبناء ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا في مثله هذا القسم ضارب من المضرب
زيدت الالف وكسرة الراء الرابع نقصان الحركة فقط حذر من حذر فان الراء في حذر الذي هو اسم الفاعل ساكنة وفي الفعل الذي
متحركة للبناء وهذا بناء على اعتبار حركة البناء وعلى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضي ولم يعتبر حركة البناء قلنا في مثاله
ضرب من ضرب نقصت حركة الراء فانها متحركة في الفعل المشتق منه وساكنة في المصدر المشتق منه وهذا على راي الكوفيين حيث
ذهبوا الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل توكيده بالمصدر مثل قمت قياما والمؤكد اولى بالاصالة من المؤكد الثاني نقصان
نقصان الحرف فقط خفة من الحرف نقصت الواو فانها من حيث هي في المصدر المشتق منه مفتوحة في فعل الامر المشتق الثاني نقصان
الحرف والحركة معا عند من يجعل نقصت الهاء الذي هو عوض عن الواو واذا الاصل الوعد ونقصت ايضا حركة الدال فانها مفتوحة في الفعل
ساكنة في عد والهاء المذكورة انما هي ههنا في اللفظ وفي النطق عند الوقف وعند الدرج تاء التانيث نقصان الحركة مع زيادتها نحو
كرم من الكرم نقصت فتحة الواو وزدت ضمتها الثالث من نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم الشائعة
وزدت ياء وهذا بناء على الاشتقاق من الفعل المجرد على قول من لا يجعل الفعل الماضي مشتقا عنه فهو في مثاله عالم من العدد
نقصت حركة الدال الاولى المدغمة والثانية وزدت الف بعد العين الرابع نقصان الحركة مع زيادة الحرف والحرف اضرب من
النص نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرة الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادة عيان من الدية نقصت لمثله التي هي

عند الوقف وفي الخط وزدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة قبل على هذا ان حركة النون التي قبل الثاني
المشتق منه مفقودة في المشتق وح لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا القسم بل القسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة
مع زيادة الحرف والمثال المطابق لهذا القسم الف من لوكيف نقصت الياء وزدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة
ثبت من الثبات فقصت الالف ونوت حركة التاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا نحو خاف من
الخوف نقصت الواو وزدت الفا وفتحة الفا للبناء الثالث عشر نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحركة والحرف معا مثل الم
من الرمي زدت الهمزة متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة
فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا مع
زيادة حرف فقط كال من الكلال نقصت الالف الذي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزدت الالف
بعد الكاف **قال** ولا يشترط قيام المعنى به صادق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على خالد والضرب قائم بغيرها
اقول المانع من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر امثلتها مفصلة شرع في ذكر احكام المشتق وهي مسائل اربع الاولى
انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا خلافا
للاشعرية تاتا لان الكاف قيام المعنى الذي منه الاشتقاق الذات التي يصدق عليها المشتق ثم الصدق اللفظ المشتق الماضي
على من عند منه الضرب انه ضارب بالحال اتفاقا فكذلك المقدم وانما بينا ان الملازمة ثابتة لان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق
انما هو ثابت للمضروب لا الضارب وح ينتفي صدق الضارب على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه ولان الله تعالى
متكلم وليس الكلام قائما بالذات لانه عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة المتعاقبة وقيامها بذاته تعالى واعلم يقوم باجسام تعالى
فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو محال وانهم يصدقون عليه تعالى
خالق والمخلوق ليس قائما بذات الله تعالى لانه عبارة عن الخلق اذ لو كان قائما بذات الله تعالى لزم التسلسل وليس المخلوق قائما بذات الله تعالى
فان قلت لم لا يجوز ان يكون الضرب قائما بالمضروب بل المراد تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قائم
بالضارب لا بالمضروب وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار خلقه الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الجمادية باعتبار قيام المعنى
القديم الذي هو اصل الكلام النفساني الذي دلت عليه الحروف والاصوات بل الخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق
والقدرة وهو القدر المشترك الذي يناسب هذا التعلق الى الله تعالى صار قبل لفظ الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق مجازا قلت
لا نسلم ان التاثير ليس امرا مغايرا للاثر ولا نسلم التسلسل الباطل الذي ذكرتموه واستلزام قدم الاثر قدم التاثير لكونهما متضايفين
عليهما الذات والكلام حادثة لانه تابع للحروف والصوت بالكلام النفساني القديم باطل لكونه غير متصور وقد تبين
مما تقدم بيان

في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم ثبت المطلوب ايضا لانه ح ليس قائما بذاته تعالى لكونه حادثا وامتنع قيام
الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان قديما لزم التسلسل وقدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم
قدم المخلوق وانه محال احتجت الاشاعرة بالاستقراء وهو هاهنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة
على ذات مع المعنى المشتق منه قائم بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء وبطلانه بوجود الصور المذكورة **قال** ولا يشترط بقاء المعنى في
الصدق فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل منه الضرب وهو قدر مشترك بين الماضي والحال
وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولصدق المتكلم والمخبر والمؤمن على النائم **اقول** هذه المسئلة الثالثة
من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء معنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة
وابي علي بن سينا خلافا للجمهور من الاشاعرة واحتج الاولون بوجوه ذكر المصنف منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب
هذا المفهوم اعم من حصول الضرب له في الحال او الماضي بدليل انه يقبل التقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين قسميه
لا يقال المحتاج يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب في الحال لان سلب الخاص الذي هو احد قسمي
المفهوم العام لا يستلزم سلبه الثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال
زيد ضارب عمرا امس ولو لم يثبت عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منها الفعل في زمان الماضي في الجملة لما
على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه والثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق المتكلم والمخبر على
احد حقيقة والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام مؤلف من حروف متتالية يعدم السابق منها بطريان اللاحق
وما كان كذلك فماهيته ممتنعة التحقق وما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه اخرى ان يكون ممتنعا لان البقاء عبارة عن استمرار
التحقق فلو كان ذلك البقاء شرط الصدق المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا 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 الصدق لما صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم ضرورة امتناع وجود المشروط عند عدم شرطه قيل على الاول ان
التقسيم الى الحال والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم الى الحال
والمستقبل والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل الفعل كما يقال زيد ضارب
عمرا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان هاهنا كذلك والتالي باطل اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق
منها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع المنع من كون صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة والجواب عن الاول بالفرق فان

الضارب من حصل له الضرب في الماضي او في المستقبل ما يحصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعا بخلاف الماضي
وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث انه لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاؤه وبين ما يجتمع فالقول به
خارق للاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له وخرق الاجماع انما يكون في
الثاني دون الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة **قال** وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي
والمنع الشرعي من اطلاق الكافر على المؤمن بعد الكفر لا يقتضي المنع اللغوي **اقول** لما ذكر الادلة على ما اختاره اشار الى ما عارض
به الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك وجهان الاول ان من انقضى منه الضرب مثلا يصدق انه ليس بضارب الآن من قولنا ليس
من قولنا ليس بضارب الآن وصدق ملزوم لصدق كل جزء حقيقة الآن ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب
حقيقة اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فلانا اذا صدق عليه انه ليس بضارب الآن صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا
لان ليس بضارب مطلقا جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه
ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب فلو صدق معا لزم اجتماع النقيضين والمنع مع والجواب المنع من
استلزام صدق ليس بضارب الآن لصدق ليس بضارب مطلقا فان الضارب الآن اخص من ضارب مطلقا فيكون
سلب ضارب الآن اعم من سلب ضارب مطلقا لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم مطلقا واذا كان ليس بضارب الآن اعم من ليس بضارب مطلقا
لم يكن صدقه مستلزما لصدقه لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق ان ضاربا عبارة عمن حصل له الضرب والضرب ماهية كلية لها جزئيات كثيرة
مختلفة بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحال والآلات كالسيف والسوط والقابل اعني المضروب كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب الآن كان
نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع في الآن واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان نفيا كليا لسائر
الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه وهذا اشار المصنف اليه بقوله وقولنا ليس بضارب الآن لا
يدل على النفي الكلي وقولهم في الدليل وصدق الكلي مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه قلنا هذا انما يتم في جانب الاثبات
اما في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس
بحيوان مطلقا الذي هو جزءه ليس بصادق فان قلت ليس بضارب الآن قضية وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة
اعني ليس بضارب في الجملة مع اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم
لصدق العام بالضرورة قلنا لا نسلم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا والآن ليس وقتا للسلب مطلق الضرب بل للضرب المطلوب
هو الضرب المخصوص المقيد بكونه واقعا في الآن ومعنى قولنا ليس بضارب الآن ليس بضارب بضرب موجود في الآن اي كان
المسلوب هو الآن وقت السلب مطلق الضرب منعنا من صدق وكيف ومن على انه يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب

على سبيل التحقيق 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 بأحدهما مطلقا والمطلقة لا يتناقضان انما يتناقض المطلقة و
الدائمة الثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق اصدق على كل من كان كافرا واسلم من صحابة الرسول
صلى الله عليه وآله انه كافر حالة النطق بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بديهية بنفسها والجواب ان المنع ههنا ليس من حيث
الوضع اللغوي بل هو شائع بالنظر الى ما منع منه الشرع تعظيما لشأن الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث
وضع اللغة كما من حيث الشرع **قال** ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم تشتق لها اسما منها
اقول هذه المسألة المثالية من المسائل الكلامية وان قيام المعنى بالذات لا يوجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا
والمعتزلة خلافا للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد بديهي والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فظاهرة لان العلة التامة يستحيل تخلف معلولها عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروائح كالمسك
والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اسما اتفاقا وفيه نظر فان هذا
الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان
ايجابه للاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القائم بالذات دالا لفظ موضوع بازائه اذ لا اشتقاق الا ممكن من دون
اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه احد اركان الاشتقاق والانواع الروائح والكافور قائمة بالمحال المذكورة
الا انها لخالية عن اللفظ المذكور فانه لم يوضع لشيء منها لفظ بازائه **قال** او مفهوم المشتق شيء مالم المشتق منه
من غير ان يدل على خصوصية الشيء **اقول** هذا رابعة المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على
ما له بياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك عن امر خارج عن مفهوم المشتق بالطابقة
او دل على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام لفظ ابيض لم يوضع لا لشيء ذو بياض وانما خصص ذلك الشيء فلم يوضع لها اللفظ
ولاهي شيء من اجزاء موضوع اللفظ فانتفت دلالته بالمطابقة 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 الجسم جسم قولنا الجسم
الابيض ابيض ولا شك ان هذا هذر غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلا يصح ان يقال لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد اتفاقا
قال الفصل الخامس في الترادف ووقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما ابدل على جوازه وامكانه الصنع قبيلة لفظ المعنى
الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظ الآخر والباعث عليه من واضع واحد الاستسهيل والقدرة على الفصاحة واقتضاء الوزن
احد اللفظين دون الآخر وكذا السجع القلب والتجانس وغيرها **اقول** الكلام في الترادف تارة في ماهيته واخرى في احكامه

اما الاول فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ آخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس
وقيد الموضوع لمعنى يخرج المهمل وقيد الاخير لكونه موضوعا للفظ آخر يخرج اللفظ المباين لغيره من الالفاظ للنوعية وقولنا
من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف ما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك
لا يكون مترادفا والمراد بالنسبة لغة المتابعة وانما اهمل المصنف ذكره هنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المترادفة وغيرها
فان فيه كفاية عن استيفاء ما ذكره واما الحكم في المسألة الاولى فلانه لو لم يكن جائزا لكان ممكنا لما كان واقعا لاستحالة
وقوع المحال لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما انه واقع فاما بالنظر الى اللغتين فهو معلوم بالضرورة واما
بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة تصوا على ان كل واحد من لفظ الاسد والسبع موضوعة للحيوان المفترس وان كل واحد من
لفظ الانسان والبشر موضوعة للحيوان الناطق وان كل واحد من لفظي القعود والجلوس موضوعة للوضع المخصوص وقولهم في ذلك
حجة ولا نعلم بالضرورة انه يمكن ان تضع قبيلة لفظ المعنى ثم تضع قبيلة اخرى لفظا آخر لذلك المعنى بعينه من غير
شعورها للوضع الاول وهذا هو السبب الاعم لتعدد وضع المترادفة ويمكن ان يضع واضع واحد لفظين او ازيد لمعنى واحد
فيكون الباعث له على ذلك والداعي اليه تحصيل فهم من الفوائد مثل اشباع العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن
المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن من اقتضاء البلاغة في النظم والنثر ولقيام وزن الشعر باحد اللفظين دون الآخر
مثل قول الشاعر

بكى فاسفا يوم التوى بدلي الهوى ... وفرق بين الجفن والوسن بعدي

فانه لو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولو قال بدل الهوى الحب لم يستقم وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم يحصل القافية وكذا السجع هو الكلام المقفى والقلب واللجاء
وغيرهما من انواع البدائع فان ذلك انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن اللفظين
متساويين يدل كل منهما على معنى غير معنى الآخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل لحظ العين بالعين لا بسبب الترادف
قلت الاشتراك سبب في التجانس التام في الالفاظ الاصلية واما غير التام في الالفاظ المقترنة كالجمع والتثنية والمركبات والمشتقات
كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين وقد يقع التجانس فيما يسبب المترادف منها مثل وسائل بحمد ومسائل فان الثاني
جمع وسيلة المرادفة للوصلة والذريعة فلو اقتصر الواضع على لفظة واحدة من اللفظين المترادفين للوسيلة او عليهما
لما امكن هذا التجانس وكذا قولك سألت وحللت فيهم سائلا فوجدت جودا سائلا ولو جعلنا هذه الالفاظ مشتركة لانجازها
وتعدد معناها لم ينافي كون السبب الترادف واعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند قوم ويكثر استعمالها في
معناه دون مرادفه وحينئذ تعرف الاخفى بالاظهر وربما انعكس الحال بالنسبة الى قوم آخرين بان يكون ذلك الظاهر خفيا
عندهم والخفي ظاهرا فيصير المعرف في الاول معرفا وبالعكس هذا هو التعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل لفظ

بلفظ آخر اوضح منه فی الدلالة علی المعنی وقد ذهب قوم من المتکلمین الی ان هذا هو معنی التحدید اذ هو
له لا التبدیل لفظ بلفظ اوضح منه دلالة وهو خطأ فان الحد یدل بالتفصیل علی ما یدل علیه الاسم اجمالا
قال ویمکن افراده بحذف التابع والموکد اذ هما یفیدان التقویة لا اصل المعنی والحد یدل علی کل الشیء المغایرة لما یمکن
اقامة کل واحد من المترادفین مقام صاحبه لان الترکیب عن عوارض المعنی **اقول** هاهنا مسئلتان احدیهما من مسائل
الحکام التی ترادف الاولی فی ذکر الفاظ ظن انها مترادفة ولیست کذلک فمنها التابع ومتبوعه کقولهم شیطان لیطان و
حسن لسن قال قوم انهما مترادفان واطبل للمعنیان المترادفین یصح افراده اطلاقا منفکا عن ذکر مرادفه کقولهم هذا رجل
ان الانسان لفی خسر والتابع لیس کذلک لانه لا یقال لیطان ولا لسن وکذا غیرهما من التوابع وانما یقال عقیب ذکر
متبوعها فلا یکون التابع مرادفا ومنها اللفظ والموکد قال قوم بذهبوا الی انهما مترادفان وهو خطأ لان الموکد انما یفید
تقویة دلالة الموکد علی معناه لا اصل معناه والموکد یفید اصل المعنی لا تقویته فاذن معناهما لیس واحدا فلا یکونان
معناهما واحد فالموکد والموکد غیر مترادفین واعلم ان التاکید لغة لا حکم واما فی الاصطلاح فقد فسره
فخر الدین بانه اللفظ الموضوع لتقویة ما یفهم من لفظ اخر وفیه نظر فان هذا التعریف انما یصدق علی الموکد لا علی
التاکید فانه لیس لفظا بل معنی یدل علیه الموکد مع انه غیر جامع لان التاکید قد لا یکون بلفظ موضوع لتقویة ما
یفهم من لفظ اخر کما یؤکد بتکریر اللفظ ویکون المقصود باللفظ الثانی التاکید لا لانه علی انه موضوع له ولان بعض
الالفاظ لا یقبل التقویة مع صحة تاکید الفاظها الموضوعة لها والحق ان یقال التاکید تقویة دلالة اللفظ علی معناه
مغایرة له متضمنا والموکد هو اللفظ المفید لتقویة دلالة لفظ مغایر المتضمنا علی معناه وهو قد یکون للمفرد کالنفس
والعین مثل ما رایت زیدا نفسه او عینه وللمثنی مثل کلا وکلتا مثل جاءنی الرجلان کلاهما او المراتان کلتاهما وللجمع
مثل کل والجمع کلهم اجمعون فسجد الملائکة کلهم اجمعون وقد یکون التاکید بتکریر اللفظ تاما المفرد کقولک یا اسراء اسراء
نفسها بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل او الجملة کقولهم والله لا غزون قریشا والله لا غزون قریشا وجواز التاکید لما علم بالضرورة ویدعی
یستفاد من استقراء اللغات ومنهم من انکر التاکید واسم المحدود کالحیوان الناطق والانسان ذهب بعضهم الی انهما مترادفان
والحق خلافه لان الحد یدل بالمطابقة علی اجزاء الحد اعنی مقومات ما یتحقق به حقیقته والاسم انما یدل بالمطابقة
علی تلک الحقیقة لا غیر علی ما فان معناهما غیر متحد فلا یکونان مترادفین **المسئلة الثانیة** فی صحة اقامة کل من المترادفین
مقام صاحبه ذهب عامة الجوازیة ومنهم فخر الدین وفصل اخرون واجازوا اقامة کل من المترادفین مقام مرادفه من لغته و
من غیر لغته أما الجمهور الاولون بان التوکیب کالاسناد بالفاعلیة والمفعولیة والاضافة وغیرهما انما یعرض بالدلالات للمعانی وبتوسط

عرض منها الی التعرض الالفاظ الدالة علیها فاذا صح ضم معنی الی معنی آخر حال التعبیر عنهما بلفظین لکل منهما مرادف جاز
ان یعبر عنهما بمرادفهما قطعا فانه اذا جاز ان یقال رایت انسانا یضرب یسدا جاز ان یقال رایت بشرا یضرب یسعا وقولنا انسانا
یضرب یسعا ورایت بشرا یضرب یسدا اذا المعنی فی الکل واحد من غیر متفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة کل من
المترادفین مقام صاحبه لصح ان یقال حذاکبیر التالی بطل المقدم مثله والملازمة ظاهرة والحق المنع من الملازمة ان اراد بالصحة
الافتتاح ذلک لان الشارع او المخاطب بهذه الصیغة بعینها تعبدنا شرعیا فلا یخرج المکلف عن العهدة الا بها وان اراد
الدلالة علی مفهوم الله اکبر فلا نسلم بطلان التالی وحقیقته ظاهرة واما القائلون بالتفصیل فقالوا ان المعنی المتحد فی
حالة التعبیر عنه باللفظ ومرادفه من غیته من غیر استلزام مفسدة جاز اقامة کل من المترادفین مقام صاحبه فی تلک
الحالة وما کان اقامة مرادف من غیر لغته مستلزما للمفسدة وهو اختلاط احد اللغتین بالاخری کان ممنوعا منه وانکان المدلول واحدا
والحق الجواز مطلقا بالنظر الی العقل والشرع واما بالنظر الی اللغة فالتفصیل هو الحق وذلک لان اللفظ المرادف للفظ اخر
من غیر لغته کالمهمل بالقیاس الی تلک اللغة ولا یفید ما افاده اللفظ المستعمل فیهما والا فانی قول العرب اشتراه رخیصا فرارا
عائدة الی المترادف **قال** الفصل الثانی والاشتراک فیه مباحث الاول الاشتراک هو اللفظ الموضوع لحقیقتین فما زاد دو
الا من حیث هما کذلک فخرج المترادف بتعدد الحقیقة وخرج بالوضع الاول المجاز ومن حیث هو کذلک وخرج منه
المتواطی المتناول للمختلفین لا من حیث الاختلاف ووجوده دال علی جوازه ولا امکان وقوعه من القبیلتین او من
القبیلة الواحدة ویکون الفائدة الاجمالیة موجودة وان انتفت التفصیل کما فی اسماء الاجناس واحتجاج النفاة
بالاخلال بالفهم علی تقدیره ضعیف لان مع القرینة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالیة موجودة **اقول** لما فرغ من ذکر
المترادف شرع فی ذکر المشترک وانما اخره عنه لان المعنی فی المرادف واحد فی المشترک کثیر والواحد متقدم علی الکثیرة
بالذات ولکون المرادف عنده نصا فی معناه کما عرفت والمشترک مجمل فی معناه قطعا والنص مقدم علی المجمل وقد
عرفه المصطفی بانه اللفظ الموضوع لحقیقتین فما زاد وضعا او لا من حیث هما کذلک فاللفظ جنس وتقییده
بالموضوع یخرج المهمل وتقییده بالحقیقتین یخرج ما لم یوضع الا لحقیقة واحدة سواء وافقه لفظ اخر فی
تلک الحقیقة وهو المترادف او لا وهو المقرون وقولنا فما زاد لیدخل اللفظ الموضوع لحقائق کثیرة کلفظ العین الموضوع
للنابعة والباصرة وعین الشمس والمیزان والذهب والجاسوس وقولنا وضعا او لا یخرج المجاز فانه موضوع لحقیقتین
وهما موضوعه الاصلی ومعناه المجازی لکن لیس ذلک فیهما الا بالوضع المعنی المجازی ثانیا متفرعا علی اللغة الحقیقیة
فتلک العلاقة التی بینهما وقولنا من حیث هما کذلک احترز به عن اللفظ المتواطی کلفظ الحیوان المتناول للانسان والفرس

وهما حقيقتان متعددتان لكن تناولهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث اندراجهما تحت موضوعه
اعني الحيوان وهذا الحد هو المذكور في المحصول الا ان فيه تغييرا يسيرا غير مغير للمعنى تتم المحصول اي في الحقيقتين بالاختلاف
وهنا ايهام خلل واطراف لك تمام الاستحطاط انا استحطنا لان في شرح التنقيح ما يدل على ذكره وايضا في المتعريف من حيث هما كذلك
وفي شرحه من حيث هما كذلك فقوله الضمير اي كلا هو الضمير الحقيقتين وحدتا ثانيا وهما ممكن باسناده الى الناسخين في هذا
التعريف نظرا ما اولا فلان من يبغي ان يفهم اليه ما يدل على ان وضعه في الحقيقتين فما ذا اذا ما هو على سبيل البدل اذ الموضوع
او اتى على سبيل الجمع يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما يصدق على الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين الشيئين
احدهما موجود والاخر عدمي كالقرء المشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمي وقوله من حيث هما كذلك يخرج به
المتواطئ فيه نظر فان المتواطئ يخرج بقولنا الموضوع لحقيقتين لان المتواطئ انما يوضع لا لحقيقة واحدة وانما تتكثر افراد
تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وقد يقال على تلك الافراد المختلفة او المتفقة انما هو باعتبار وجود موضوع
اللفظ اعني المعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد بما هو موضوع اللفظ وقولنا ليخرج المراد بتعدد الحقيقة فيه
نظر اذ قد يتعدد ويتكاثر المرادف كما روف اللفظ المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في ومحل اللفظ المشترك
فقال قوم انه واجب واخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو المختار لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان
القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر على البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يبادر فهمه الى فهم احدهما
ولا الى معنى مشترك بينهما بل يبقى الذهن متردد بينهما الى ان يحصل قرينة يدل على تعيين احدهما وذلك اية الاشتراك
اذ لو كان متواطئا لبادر فهمنا المشترك بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لبادر فهم المعنى الحقيقي دون المجازي عند التجرد
عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الى الاخر لفهمنا المنقول منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى
وكذا الكلام في لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى البياض والسواد واما الثاني فظاهر والعلم بهذا
الدليل ينفي امتناع المشترك لا وجوبه ولا نعلم بالضرورة امكانه ان يضع قبيلة لفظ المعنى ثم تضع قبيلة اخرى ذلك
اللفظ بعينه لمعنى اخر ويشتهر الوضعان وذلك معنى المشترك ويعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين
على سبيل البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل واحد من المعنيين بمجرد اللفظ عند تجرده عن القرينة
ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفائدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن القرينة معينة الظهر امتناع
وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة وفاقا مع عدم دلالة اللفظ منها على شيء من الانواع التي تحتها مفصلة واجتمع المانعون
عن وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام على تقدير جعل اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر يفوت ذلك

الغرض ضرورة تردد السامع بين معاني ذلك اللفظ وعدم حمله على احدها والا لزم الترجيح من غير مرجح
وانه ممتنع اما ان يذكر معه قرينة دالة عليه فيفضي الى المطلوب بغير فائدة او لا بقرينة فلا يفهم منه شيء اصلا فلا يكون الاخلال
عبثا اذ الغرض من ايراد اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول المنع من فوات الغرض فانا نعلم ان يكون غرض المتكلم من
اللفظ على وجه التفصيل وعلى وجه الاجمال الكل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعقلاء والمانع المذكور انما يمنع من
الاول فانا نجوز ان يكون غرض المتكلم من اللفظ المشترك الاجمال فقط لا التفصيل ولا كليهما معا وعن الثاني المنع من استلزام ذكر القرينة فهم المتكلم بالتطويل من غير فائدة فانه قد لا يكون
غرض المتكلم في ذلك كذلك لجواز ان يكون القرينة مفهومة عنده من يطلب المتكلم افهامها بالخطاب بحيث لو عدم غيره من سمعها الذين لا يؤثر افهامهم غرضه
وايضا يسعى في تحصيل القرينة لما في فهم المطلوب من الحظ الشرعي فيه ثانيا وهو تحصيل الثواب وعن ايضا من عدم فهم شيء اصلا
من اللفظ المشترك عند تجرده عن القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه لكن
لم يفهم المراد منه تفصيلا وهل يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود للعقلاء في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي
مقصود في بعضها وعنهما معا ان ما ذكرتموه على تقدير وضعه وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من واحد لا يمنع من
وضعه من قبيلتين وانتفاء احد شقي الشيء لا يدل على انتفائه مطلقا **قال البحث الثاني** في اقسامه مفهوما اللفظ قد يتباينان
كالحيض والطهر والساعي والابيض وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالممكن المشترك بين العام والخاص وبين
احدهما صفة الاخر كالاسود المسمى به نظرا للاطلاق الاسود على هذا الشخص وعلى القائم بالتواطئ ان قصد الثاني وبالاشتراك
ان قصد الاول **اقول** يريد بالاشارة الى اقسام اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهوماته عن معانيه الموضوع
لكل واحد منهما واما حال مفهوم اللفظ فلم يقل مفهومات اللفظ لان المفهوم من ضروري الوجود في المشترك وما دل
عليهما فغير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان لان الاصيد واحدهما على شيء مما صدق عليه الاخر كالحيض
والطهر اللذين هما مفهوما القرء المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض اللذين هما مفهوما اللون المتقابلان بالتضاد
وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالامكان العام عند رفع ضرورة احد الطرفين اللذين هما الوجود والعدم
بخلاف الذات والامكان الخاص وهو رفع الضرورة عن الطرفين معا بخلاف الذات الذين هما مفهوما لفظ الامكان فان الاول جزء من
الثاني ضرورة كون رفع احد القرءين جزءا من رفعهما معا وان صدق لفظ الامكان العام بالاشتراك ايضا لاجتماع
مفهومي الامكانين فيه وهو رفع احد القرءين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للاخر كلفظ الاسود بالنسبة الى الشخص
ذي سواد اذ يصدق انه اسود فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته هو كونه ذا سواد وقد ان الاطلاق اللفظ
الاسود على هذا الشخص المفروض عند ذا السواد المسمى بالاسود وعلى القائم بالتواطئ ان قصد كونه ذا سواد لكون هذا

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 للعلم عليه كان صادقا عليه وعلى القار بالاشتراك اللفظي
لتباين مفهوميهما بالذات **قال** ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان الفائدة مشروطة في الوضع
بحيث اذا اطلق اللفظ استفيد منه معنى والا لكان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين
النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو ممنوع لجواز وقوعه من واضعين **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 لا بد ان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا
والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك
اللفظ الموضوع لكل واحد منهما وبعده والجواب ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره
من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان يضعه احدهما لوجود معنى والآخر لعدم ذلك
المعنى من غير شعور احدهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الغالب لوقوع اللفظ المشترك على ان نمنع عدم صدوره
من واضع واحد وعدم افادته عند الاطلاق لغير التردد المعلوم لكل احد ممنوع فان قولي عندي قرء يفيد السامع ما لم يكن حاصلا
قبل الاطلاق 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 وقد يعرى اطلاق مثل هذا اللفظ عن الفائدة في بعض الصور كما اذا قيل هذه المرأة ذات قرء لكن عدم افادته في بعض
الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا والعبث انما يلزم في الثاني **قال** البحث الثالث انه لا يجوز استعمال المشترك في كل معانيه
الا على سبيل المجاز لانه لم يوضع للمجموع كما هو موضوع للآحاد فان استعمله في المجموع كان مستعملا في البعض وان اريد
المجموع والآحاد لزم التناقض لان ارادة الآحاد يقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء به وان لم يكن
موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا يجب حمله عليه الا لقرينة وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الى جواز حمل
اللفظ عليه عند التجرد عليه لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ولان حمله
على البعض تحكم وعدم حمله على شيء اخراج اللفظ عن الافادة والجواب ان المراد معنى في الاول والمصحح في الثاني الخضوع
والفائدة موجودة وهي الدلالة على الحمل لا بعينه **اقول** اختلف الاصوليون في جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع
معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان ابو بكر وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى وابو علي الجبائي واوجب بعضهم وهو
حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدهما والغاء الباقي وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام

بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسن البصري وفخر الدين الرازي وهو اختيار المص احتج المانعون بما
ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع
لكل واحد منها او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على تقدير الاول فظ لان استعمال
اللفظ المشترك في المجموع يكون ح استعمالا له في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة
تمنع من حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فاما ان يراد به ذلك 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 يقتضي عدم الاكتفاء
به لا بفرد من افراده وارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين التناقض وفيه نظر فان الكلام في استعمال
اللفظ في معنى مجموعي في ذلك المعنى بعينه كما في المجموع من حيث هو مجموع والفرق بينهما ظ فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد
واحد قصدا اوليا وفي الثاني انما يقصد بالذات والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع وقصده لكل واحد
لا بالقصد الاول والذات بل بالقصد الثاني والعرض وايضا في الاول يكون اللفظ دالا على كل واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني
يكون دالا على كل واحد بالتضمن ح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا له في بعض معانيه بل في كلها لكن
لا نم لزوم التناقض على ذلك التقدير قوله لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم
يرد الافراد مع ارادتهم او المجموع مرادا اما على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع يستلزم لارادة
كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد مناقضة لارادة المجموع احتج الاولون بوجهين الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
ومن المعلوم ان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل
فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع
الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود ههنا اما ارادة الخشوع والانقياد فظ لانه المعقول من الدواب واما
ارادة وضع الجبهة على الارض فلانه خص السجود بكثير من الناس والسجود بمعنى عام في الجميع فالتخصيص ببعض معناه شامل
للجميع فظهر استعمال لفظ السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة لان الاصل في الاستعمال ذلك
المطلق الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن القرينة الدالة على ارادة احدها والغاء الباقي لزم احد
الامرين وهو اما التحكم والترجيح بلا مرجح واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة
فلانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة لحمله عليه دون غيره فيلزم الاول واما

ان لا يحمل على شيء منها اصلا فلزم التالي واعلم ان الوجهين الاولين دالا على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من كونه
ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا الوجه فانه مبني على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التي يمكن جمعها بينها عند التجرد
عن القرينة والجواب عن الاول المنع من استعمال اللفظ لصلوة ومعنيين معا في صلوة الله وصلوة ملائكته بالمراد باللفظ
المتعلق هنا صلوة الملائكة بحسب التعلق في قوله يصلون الجمع اليهم وفيه تعالى وخبر ان في الاول محذوف وتقديره ان الله
يصلي والملائكة يصلون وسلمنا الكل لا نسلم ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال انما يكون حقيقة وقد يكون مجازا نعم من
والعام لا يدل على الخاص وعن الثاني بالمنع من ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من كائن بالمذكورة بل المراد السجود
بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع من ينسب اليه السجود والتخصيص الناس بالذكر كما يدل على تخصيصهم بالحكم وعن
الثالث المنع من لزوم المحكم والمرجح من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل على جميع معانيه لجواز حمله على تلك المعاني
لا بعينه وليس في الشحكم لان اللفظ دال عليه لكونه لا زما لكل معنى من معانيه لا ترجيحا من غير مرجح لان هذا المعنى عين
احد تلك المعاني لا بعينه لجواز ان يكون غيره لكونه متيقن الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته دونها متحقق

قال البحث الرابع في انه على خلاف الاصل لان المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم
وهذا يتبعه مراده بالعرض وانما يحصل الغاية الذاتية عند انتخاب الوضع فانه على تقدير تعدده يكون نسبة المعاني
الى اللفظ واحدة فلا يتخصص احدها بالفهم فينتفي الغاية ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق ما اردي
الوضع فيه دون غيره وكان لا يحصل الفهم عند التخاطب **اقول** الاشتراك على خلاف الاصل المراد بذلك ان اللفظ اذا
دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك كان الثاني غالبا على الظن من الاول واستدل المصنف على ذلك بهذا بوجهين الاول
ان المراد بالذات الى المقصود بالقصد والمراد من وضع اللغات انما هو تكلم المتكلم من الافهام السامع في ما في ضمير هم بهذا بالطاق
لفظه ومتى كان كذلك كان الانفراد راجح من الاشتراك لما الاول فظهور والثاني فلان الاشتراك مفوت الغرض من الوضع اذ على تقدير
كون اللفظ مشتركا بين معان متعددة لا يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده منها بالطاق ذلك اللفظ لان نسبته الى تلك المعاني
واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحد منها كنسبته الى غيره منها وح يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا بعينه دون غيره
لاستحالة الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظاهر فكان راجح الثاني لو كان الاشتراك واقعا لكان العدد السابق
ما ادعى وضع اللفظ من المعاني الى الافهام دون غيره منها عند الطلاقة والتالي باطل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من الاسود
والتفحص عن المراد من اللفظ وهو معلوم بالبطلان بالوجدان اذ المقدم مشتمل بين الشرطيتين ان السامع لذلك اللفظ حالي يتردد بين فهم
المعنى المعلق وضع اللفظ له والمعنى الاخر المحتمل ويمتنع سبق احدهما الى الفهم الا لازم ترجيح احد المتساويين على الاخر

دائما محال وفيما نظرا اما الاول فلما بينا من ان الغرض من الوضع قد يكون افهام الشيء على سبيل الاجمال كما قد يكون
على سبيل التفصيل والاشتراك غير مفوت الاول وكلا بالطاق الغرض الشامل للقسمين بحيث لو كان مفوتا للقسم الثاني
وهو لا فهما التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه منافيا للعدد والاتحاد حرو المعاني
يا جمعها كذلك لعدم افادتها بذواتها الافهام غيرها من الالفاظ فالمنع من صدق الشرطية والتردد بين فهم
المعنى المعلوم ووضع اللفظ عند اطلاقه وبين غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي
وجود الاشتراك وعدمه ولا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون المحتمل وضعه له ترجيح
احد المتساويين على الاخر اذ المسألة ليست ثابتة بينهما كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم والاخر مشكوك
فيه نعم المسألة كذلك ثابتة بين وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين عدم وضعه والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعنى لفظ
يتوقف على عدم اعتقاد السامع اشتراكه لا على اعتقاد عدم اشتراكه وح يكون ذلك السبق دالا على عدم الاعتقاد الاعم
الاشتراك الذي هو مدلوله وبسبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع ذلك اللفظ له جاز
ارادته من اللفظ على ارادة ذلك الغير لا بقرينة على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير شوبه وارادة ذلك الغير
منتفية على التقديرين الاول ومحتملة على التقدير الثاني خاصة والاول ان يتوقف في اثبات مرجحية الاشتراك بالنسبة الى الافراد
انه موقوف على وضعين للمعنيين سواء كان الواضع واحدا او متعددا والانفراد موقوف على وضع واحد وثبوت ما يتوقف
على الامرين يرجح بالنسبة الى الا يتوقف الا على احدهما بالضرورة واعلم ان الجاء في قول المصنف وقد يتبعه امور اخر عائدة الى الوضع
وتلك الامور اما نافية لا وضع للمقصود بالعرض هي دلالة اللفظ الموضوع للمعنى على الجزاء ذلك المعنى وهي المسماة بدلالة
التضمن ودلالته على اللوازم القريبة والبعيدة وهي المسماة بدلالة الالتزام وما يترتب على ذلك من البلاغة والفصاحة ومحاسن
الكلام ومزاياه فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى الافهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ واما فهم اجزائه واللوازم القريبة
والبعيدة فليس مقصودا للواضع باللفظ بل تابعا للمقصود الاول وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ وكون ذلك اللفظ
قصد المصنف اظهار بعد الكلام هنا لجواب عما يقال من سؤال يمكن ايراده على ما ذكروهو ان يقال لا نسلم ان الغاية الذاتية تحصل عند اتحاد
الوضع فان اللفظ المشترك يفهم منه عند اطلاقه احد معانيه في الجملة وان لم يفهم مفصلا وهذا القدر كاف في حصول الغرض
من الوضع كما في سائر الاجزاء والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة دلالة التزامية ليست مقصودة
بالقصد الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه في الجملة بل كان لكل واحد من معانيه صار اللفظ
دالا عليه بالالتزام فلم يكن الغرض المقصود من وضعه بالقصد الاول حاصلا بل فاسدا وكذلك اسم الجنس فان اطلاق اللفظ

مثلا يفهم منه مطلق السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض من وضعه سماعه لا ومرجاة ما يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركا يحمل الدلالة على معنى ان كان صادرا عن واضعين

قال البحث الخامس في وقوعه في القرآن

وقد نفى وقوعه في القرآن ودليل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا لانتفاء امر مشترك وعسعس للاقبال والادبار لحجة المانع بان تجرده عن القرينة يناقض الغرض ومجامعته يستلزم التطويل من غير فائدة والجواب للمقدمتين فان الغرض يحصل مع القرينة ويدونها اذا كان القصد البيان الاجمالي وتوسيع العبارة ولقائل ان يقول يجوز ان يدعى اشتراكه وضعا لقد مشترك او لاحدهما وتجوزه في الاخر وخفي لكثرة الاستعمال

اقول اختلف القائلون بوقوعه للفظ المشترك في اللغة في انه هل هو واقع في القرآن ام لا مذهب المحققين الى وقوعه وهو اختيار المصنف والمكرم والباقون احتجوا الاولون بقولهم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع للحيض والطهر على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقولهم والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل وادباره على ما نقله الجوهري في صحاحه من اهل اللغة وقولهم في امثال ذلك حجة احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مجردا عن القرينة المعينة فيلزم نقض الغرض وهو افهام معناه لاستحالة فهم المعنى المعين من لفظ موضوع له ولغيره على البدل من غير ترجيح منفصل او مجامع لها فيلزم التطويل لغير فائدة وهو غير جايز عليه تعالى والجواب المنع من المقدمتين اعني كون التجرد عن القرينة مناقضا للغرض المطلوب من اللفظ لجواز كون المقصود منه البيان الاجمالي وهو افهام احد معنى المشترك من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمشتقات وهو حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلانا نمنع ان مجامعة للقرينة المعينة للمراد يستلزم التطويل لغير فائدة فان في ذلك فائدة ظاهرة وهو توسيع العبارة وايضا التكليف بالنظر في تحصيل القرينة لاعلم بالمراد موجب للتواب وهو من اعظم الفوائد واعترض المصنف على حجج الاولين المنع من اشتراك ما ادعى اشتراكه وضعا لقد مشترك او لاحدهما وتجوزه في الاخر وخفي لكثرة الاستعمال لفظ القرء ولفظ عسعس لجواز كون كل واحد منهما موضوعا لقدر مشترك بين معنيين المذكورين اما على التعاقب بالتشكيك ثم خفي لهجره واشتهر استعمال لفظين فرديه المذكورين حتى ظن اشتراك او كون اللفظ حقيقة في احد المعنيين خاصة فاستعمل المعنى الاخر على سبيل المجاز ثم خفي كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعماله فيه ومع وجود هذين الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين بعيد فعيهما اتفاق اهل اللغة على خلافهما كما تقدم فحجة الجمهور سليمة عنهما وايضا احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة والمجاز وغيرها لا ينتهي الحال فيها الى القطع المانع من تطرق الاحتمال البعيد وما ذكره من الاحتمال فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك

قال الفصل السابع في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثبات كانه مقابل للباطل فان

كانت للفاعل فهي للثابتة والا فهي للثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهما مجازا فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة بينهما

اقول وضع اللفظ لمعناه ان كان في كلام واحد من الحقيقة والمجاز اما في لفظه واما في معناه والكلام معناه اما في تحقيق او بتعيينه او في اثبات احكام الالفاظ له اما الاول فلعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه يقال في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم مقابل للمعدوم الموجود وهو ثابت وفعيل بازاء فاعل بمعنى الفاعل كعليم وقدير وبازاء بمعنى المفعول كقتيل وجريح فانه كما يقال للحقيقة بالمعنى الاول فهي ثابتة والكانت بالمعنى الثاني فهي مثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة لا يقال شاة اكيلة وكاسة نطيحة وامة الطفل المجاز فمفعل من الجواز الذي هو التعدي من قولهم جزت المكان الفلاني اذا تعديته من الجواز الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه يفيد الترديد بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي انتقل عن ذلك الموضوع الى غيره فكانه مجاز من وضعه فسمي مجازا واما الثاني وهو الكلام في احدهما الكاشف عن حقيقتهما فاعلم ان المصحح لحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل وتقييده بالاستعمال يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا في غيره وفي قوله فيما وضع له يخرج المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقعت المخاطبة بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لمعناهما لغة وينبغي ان يزاد في الحد من حيث ذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين فلو لم يعتبر الحيثية لم تميز الحقيقة عن المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبته لما وضع له فيها من حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة هذا التعريف يشمل الشامل للحقيقة والمجاز اللغويين والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منها ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة ومجازا مع كونه موضوعا لمعنى بان لا يستعمل في ذلك المعنى ولا في غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز على مصداقهما المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها مأخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق لانه ثابت بالوجود من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي لانه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما اللفظ المجاز فلانه حقيقة في المقدمة والصور وذلك لانه يحصل في اللفظ اولا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة وهو الاجسام التي يصح عليها الانتقال من خبر الى خبر فكانه استعمل في اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا وايضا المجاز مفعل وبناءه حقيقة ما في المصدر

والوضع فاما الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المستعمل عن موضوع الى غيره لا يكون الا مجازا اذا قلنا
انه ماخوذ من التعدي واما اذا قلنا انه ماخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله في الاعراض
كذلك يمكن حصوله في الالفاظ فيكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع لمحل الجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون
حقيقة من هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ الجواز ان الجواز بهذا المعنى لا يمكن ان يرجع الى المعنى الاول وهو التعدي وانما الخلاف
الذي اشار اليه البعض في الحقيقة والمجاز على البحث عن الاشتراك لا يكون الا شتراك غير متحقق عملي شيء سوى الوضع والحقيقة والمجاز
يتوقفان على الوضع والاستعمال **قال** واقسام الحقيقة ثلاثة اللغوية والعرفية والشرعية ووجه الاولية ظاهر انا هنا الالفاظ
وضعت للمعاني واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة والعلم اصطلاحا لم توضع في اللغة اصطلاحية وضعا يجب ان ذا لفاظ
دون غيرها كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء ثم اللغة قد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل **اقول**
ما بين الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة اولا وقعت به المخاطبة وكان الوضع تارة مستندا الى اهل
اللغة تارة الى اهل العرف وتارة الى الشارع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الواضع الى اللغوية والعرفية والشرعية وجه
الاولية ان عنى الحقيقة اللغوية والعرفية ظاهر اما الاولى فلان الاصل في هذه الالفاظ وضعت في اللغة لمعان والمستعملات بعد
وضعها فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية الا ذلك فقط وربما احتج بعضهم على ذلك بان هذه الالفاظ مستعملة في معانيها
وانكانت موضوعة في لغة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم تكن موضوعة كانت مجازا لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع
مسبوق بوجود اصله فاذن الحقيقة موجودة جزما وهو ضعيف للمنع من كون المجاز متفرعا على الحقيقة نعم المجاز
متفرع على الوضع الشايع بوجه ما على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة
والمجاز جميعا واما الاثنان وهي الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظ الذي انتقلت عن موضعها اللغوي الى غير بعرف الاستعمال
اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم وصناعة او الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص او صناعة
معينة فلان اهل هذا العلم او الصناعة وضعوا تلك الالفاظ في اللغة لمعان واستعملت في العرف في غير تلك المعاني لمناسبة لها واشتهرت بحيث
صارت عند الاطلاق مفهمة لتلك المعاني دون معانيها اللغوية ولا معنى بالحقيقة العرفية الا هذا القدر واعلم ان العرف
الخاص قد يحصل في امرين احدهما اشتهار المجاز بان يصير معه الحقيقة غريبة مستنكرة وحينئذ المجاز معدود مما ياتي بيانه فانه
حد الفصاحة واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة المعلوم ان المحرم منها ليس هو الذات بل الاكل المتعلق
المشبه باسم مجاورة مثل لفظ الراوية الموضوعة لغة للبعير الحامل للماء المنقول الى المزادة التي هي وعاء الماء المحمول
عليه وكتسمية المشبه باسم ما شبه به تعلق كتسمية قضاء الحاجة بالغائط الموضوعة لغة للمكان المطمئن من الارض

والثاني يختص ببعض افراد مسماه اللغوي كالدابة فانها موضوعة لكل ما يدب ثم اختصت ببعض البهائم وهو
كذلك القارورة والحابية فانهما موضوعتان لما يستقر فيه يخ فيه ثم خصصتا بانيتين مخصوصتين وتحقق علامات الحقيقة
في هذين الاخيرين ظاهر فامن يتبادر معناها العرفي الذهن عند الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليه بالقرينة وامتناع
سلبها عنهما معلوم جزما من غير شك واما التعريف الخاص فهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل
عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع لمؤثر ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند الفعل اليه
في قولنا قام زيد والقياس لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم معلوم لاشتراكهما في علة
الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من المعلوم
ان هذه الالفاظ لم توضع في اللغة لما اصطلح العلماء على وضعها من المعاني وهي بحيث اذا اطلقت على لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات
فهم كل عارف لذلك الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح طارئ على وضعها الها دون معانيها اللغوية وعرفا لفظ الاصطلاحات
في قوله والمعلم اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاحات
مجازا تسمية للشيء باسم متعلقه **قال** البحث الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني بها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه
اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا طلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع
الى الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر الخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع
الى المناسك المودات في الشارع قد طال النشاجر بين الاصوليين في ثبوتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول
ونقول هنا ان قصد النافي عدم ارادة اهل اللغة معاني الفاظ الشارع او ثبوت ارادتهم اللغة منها كما وان قصد بها انها مجازات لغوية
فنوعا كما انها لحقائق شرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازا لان التقدير ان العرب وضعها
لغوية لانها لو لم تكن عربية لخرج القرآن عن كونه عربيا والتالي باطل لقوله تعالى بلسان عربي وقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا **اقول**
انما افرد هذا القسم عن الحقيقة الشرعية بحثا لبلهه دون كل واحدة من قسميها لكثرة التشاجر بين الاصوليين
الاختلاف فيها وفي نفيها واعلم ان الكلام اما في تقريرهما واما في امكانهما واما في وقوعهما اما الاول فسياتي تقدم من تعريف الحقيقة ان اطلاقه
الشامل للحقائق الثلاث يعرف معناها اذا ضم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفنا من المقدمة الثانية ان اللفظ المستعمل
شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وقال فخر الدين في المحصول انا نعلم بالضرورة ان اللفظ الذي استفيد من الشرع وضعه
للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى او كان
احدهما معلوما والاخر مجهولا وهو ان التعريف الشامل لاحاد وضع الشارع من الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا

والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره
المصنف هنا حيث قال الاسم اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه اي اتى به مجردا عن القيود
والقرائن فهم منه من يتكلم على اصطلاح الشارع اي من يعرف باصطلاح الشارع ينتقل اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ونقلها الشارع الى
الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو
ونقلها الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع المناسك المؤداة في المشاعر
المخصوصة وانما خص من اسم الحقيقة الشرعية بما ذكر لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم الاول المستغني في تعريفه المذكور
في النهاية وتعريف فخر الدين المحصول واما امكانها فمتفق عليه من الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر
مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية ميقاتية على حالها واثبته المعتزلة مطلقا وزعموا ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لمعاني
معاينها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا الاسماء الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلوة والصوم والحج
والى ما اجتمع على افاعيلي كلهم من الكافر والفاسق فسموا الاسماء الدينية فرقا بينه وبين الاول وقبل الاول كالخلاف
على المختار في هذه المسئلة لابد من تمهيد مقدمة هي ان الارتباب في وجود هذه الالفاظ اعني لفظ الصلوة والزكوة و
الحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان الشارع بها اراد امورا وراء فائدة المعاني التي وضعها لها اللغويون لكن
لما كانت المعاني التي اراد ها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل اللغة فلها احتمال ان يكون الشارع
انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون ح مجازات من الحقائق اللغوية من باب اطلاق
اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاقها تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية خاصة فيكون ح حقائق
لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع تلك الالفاظ تلك المعاني التي وضعها هو لها من غير التفات الى المعاني اللغوية اصلا
ح يكون وضعا جديدا فثبت ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمال القولين اللغوي وجب علينا اعتبار احد
الاحتمالين الاولين ليكون العرف الشرعي جاريا على القائق اللغوية اما حقيقة او مجازا وان لم نوجب امكن تحقق الاجمال
الثالث ايضا لانه لا دليل على كون القرآن عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية لنفي الاحتمال الثالث وتعين
احد الاولين على ما يأتي بيانه والمختار انها حقائق شرعية مجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا
اطلق هذه الالفاظ فهم كل سامع لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك آية كونها
حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات فلانها لو لم تكن كذلك لم تكن عربية فصلا لانها ليست
حقائق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني فلو لم تكن مجازات لغوية

لم تكن لغوية اصلا فلا تكون عربية مطلقا والتالي بطل لانها ليست عربية لما كان القرآن العزيز عربيا وبطلان التالي
ملزوم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القرآن العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعالى الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وكتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت وليس لمراد منها موضوعاتها اللغوية خاصة وقد قال لو لم تكن هذه الالفاظ
عربية لم يكن القرآن المشتمل عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي مبين وقوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واعلم ان ذلك لا يتوقف على تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير
كالالفاظ التي وقف الله تعالى على العرب على انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتبادرون بها وهذا المعنى موجود في الالفاظ الشرعية
فهي عربية وان لم نعلم وضعها لمسمياتها المعهودة اولا واعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه لا يدل على ان هذه
الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب تستعملها فيه بالاتفاق كلا فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء فاذن ما دل عليه هذا الدليل
لا يقولون به وما يقولون به لا يدل هذا الدليل عليه فكان فاسدا لكن لا نسلم انها اذا لم تكن حقائق لغوية ولا مجازات لغوية
لم يكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب في كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية
سلمنا لكن لم قلتم ان تجرد القرآن عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القرآن العزيز فلا يكون قادحة في
عربيته كالشوارد اذا كانت في بيض قليلة فانه يصدق عليها انها سوداء ولكن القصيدة الفارسية المشتملة على الالفاظ
العربية اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها مع ان تلك الالفاظ ليست عربية سلمنا لكن لا نسلم استحالة كون جميع
القرآن ليس بعربي والايات المذكورة لا تدل على ان القرآن بكليته عربيا وذلك لان لفظ القرآن يقال على الكل وعلى
البعض بدليل انه لو حلف على انه لا يقرأ القرآن حيث يقرأ بعضه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان القرآن بجملته
عربي لكن هذا ما يدل على خلو آحاد اوائل السور مثل الم وحم وكهيعص والمر وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية
ولان لفظ المشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس رومية سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ما ذهبتم
لكن هذا ما يدل على مذهب المعتزلة المخاطب له وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت
ان الشارع انما يتمكن من وضع لها لالفاظ العدم وقوفهم عليها ويحتاج الى تقريبها للمتكلفين محلا من الوضع الالفاظ
لها كالولد للحاد والاداة للحادثة واما التفصيل فهو انا نبين ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان
فهي في اصل اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان افعل الواجبات هو الدين هو الاسلام والاسلام هو
الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة اخبر ان الدين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية

لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان الايمان مقبولا من متبعيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه وينتج الدعوى المدعى و
اما لفظ الصلوة فهي في اصل اللغة اما الدعاء كما في قول الشاعر
وصلى على دنها وارتسم واما العظم الذي يتبع الذنب من المصلي كما يقال للطائر الذي يتبع السابق مصليا واما الدعاء كما في قول الشاعر
وصلى على دنها وارتسم واما العظم الذي يتبع الذنب من المصلي كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان المصلين يقفون صفوفا
يحاذي كل واحد منهم برأسه صلا الآخر عند الركوع فزيادتها في الشرع لا يفيد شيئا من ذلك فاذا سمعنا لفظ الصلوة
لم نفهم شيئا من هذه المعاني الثلثة اصلا ولان صلوة الامام وصلوة المنفرد لم يتحقق فيها الثاني ولا الثالث مع ان رأس العظم
غيره وصلوة الآخرس المنفرد ليس فيها شيء من الثلثة واما الزكوة فلانها موضوعة في اللغة للنمو والزيادة والشرع عبارة عن نقص
المال على وجه مخصوص واما الصوم فهو في اللغة مطلق الامساك والشرع عبارة عن امساك عن اشياء مخصوصة في وقت
مخصوص ولا يتبادر الذهن فهم مطلق الامساك عند اطلاقه وكذا الحج والجواب ان لا نسلم ان هذه الدلائل فاسدة الوضع
قوله لان يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب يستعملها فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا
الاعم منهما حقيقة او مجازا الاول ممنوع والثاني مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجازات المشتهرة
ومن المجازات تسمية الكل باسم جزئه كما يقال للذي يحيي الليل بالسوية والدعاء الذي هو موضوع للصلوة لغة احد اجزاء
المجموع المسمى بالصلوة شرعا بل هو الجزء المقصود بدليل قوله تعالى اقم الصلوة للذكرى فان قلت شرط المجاز
تنصيص اهل اللغة على تجويزه وهنا لم يوجد ذلك لما ذكرتموه من انهم ما كانوا يتصورون وهذه المعاني التي جاء
بها الشرع فكيف يقال انهم نصوا على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء هذا المجموع الية قلت
لا نسلم ان شرط المجاز تنصيص اهل اللغة بجوازه سلمنا لكن نص على جواز اطلاق لفظ الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز
فقد دخلت هذه الصور في هذا التصريح قوله هذه الفاظ مستعملة في لسان العرب والكلام في غير هذه المعاني وذلك كاف
في كونها عربية قلنا لا نسلم فان كون اللفظ عربية ليس حكما لها لذاتها بل من حيث دلالتها على المعاني المخصوصة
فاذا لم يكن لتلك الالفاظ الدالة على هذه المعاني لفظ عربي يدل عليها بالقيد الذي ذكرتموه من الالفاظ القرآن العزيز فلم يكن وجوها فيه فاندفع عن
قلنا لا نسلم فان وجد فيه ما لم يعرب وان كان في غاية القلة لا يكون مجموعه عربيا وقد قال الاسنوي على التقدير المفروض القرآن
على القصيل المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من كل
منها كما يقال هذه التوراة سوى الا بعضه وهذه القصيدة فارسية الا قليلا منها او قولك القرآن يقال على الكل وعلى البعض

وهو خرق الاجماع وما ذكره من ان الدليل يخصص القرآن على بعضه معارض بما انه يقال في كل سورة وكل اية انه بعض القرآن
والشيء لا يكون بعض النفسه وفيه نظر فان لفظ القرآن اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كون البعض من حيث هو بعض من حيث هو كذلك
محالا قوله وجد في القرآن ما ليس بعربي كالسين والمسك والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا بل هي عربية القرآن فان اسماء السور
واياتها كلها موضوع علمائه لغة وبالالفاظ المذكورة يجوز اتفاقا واللغات كما التشهد وبين ما قبل هذه المعاني التي
جاء بها الشارع ليس بطريق لفظا موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ اللغوية بازائها كالولد الحادث والاداة الحادثة فلعله يكفي
فيها اللجاج وهو تخصيص الكل لفظ اللغوية المطلقة ببعض موارده فان الايمان والصلوة كما موضوعة لمطلق التصديق والدعاء و
الامساك تخصصت بالشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لا بد ان يكون بلا دليل المقصود
زائدة على الاصل فيكون احدا اسم المطلق على المقيد كما في الصور الثلثة المذكورة من باب اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة
فهي من باب نقل اسم السبب الى السبب لان ذلك النقص سبب في الزيادة بالنمو بدليل قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات
فاطلق عليه اسم السبب وهو الزكوة قوله ان نقل الواجبات هو الدين بدليل قوله وذلك دين القيمة قلنا لا نسلم فان ذلك
لفظ واحد لا يجوز نصرفه الى الاموال الكثيرة وايضا فهو مذكر فلا يجوز نصرفه الى الصلوة وحينئذ لا نسلم ان ضمائر الجمع تعود اليه
الذي امر تعبد دين القيمة واذا كان كذلك فليس بان يضمر اذلك باولى بان يضمر اشيء اخر وهو ان يقول معناه ان ذلك الاخلاص وذلك الدين
القيمة ويكون له مخلصين الا على الاخلاص وفي التعارض الاحتمالات فعليهم الترجيح وهو معنا لان ضمائرهم ترد الى الدين وهو
مخالف للاصل واضمارنا لا يرد الى غير اللفظ فكان اولى واعترض على هذا بجواز عود الضمائر الى المجموع من حيث المجموع وهو واحد
مذكور ولا حاجة الى اضمار الالف الذي هو خلاف الاصل وقول المصنف وتدل انا في الحقيقة الشرعية عدم ارادة الشارع
هذه المعاني التي جاء بها الشارع بهذه الالفاظ اللغوية او ان هذه المعاني الشرعية مرادة من هذه الالفاظ بوضع اللغة فهو كما بين وان
قصد انها مجاز الغوية باستعمال هذه الالفاظ فيما وضعت له لغة فلا يخفى ما فيه من حيث هو وهو معنا ومع ذلك في تحقيق الحقيقة الشرعية
ما عرفت من وجوه خاصة الحقيقة فيها وباكثرها مما ذكره

قال البحث الثالث النقل على خلاف الاصل اعملا بالاستصحاب وان
الفهم تابع معهد ولتوقف على الوضع لا سيما في وضع الفاظ فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول واعلم ان من جملة المنقول
الشرعية صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب او مستبعد فيه كل صيغة باحث وتسلسل

اقول لما ثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه وذكر فرعين الاول ان النقل على خلاف الاصل معنى ان عدمه اغلب على
الظن من وجوه واستدل عليه بوجوه الاول كون اللفظ موضوعا للمعنى غير منقول عنه الى غيره في وقت ما ظن كونه
كذلك فيما علم انه لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك لما سيظهر ان الاستصحاب الحال حجة الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة الى عدمه

انما حصل التفاهم حال التخاطب قبل السؤال عن كل واحد واحد من تلك الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقل عن موضوعه
الى غيره اكلا والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير ذلك النقل وعدم علم المستمع بذلك النقل يتردد
ذهنه في فهم المعنى لاحتماله وللمنقول اليه ولا يتبادر الى فهم احدهما دون الآخر والا لزم الترجيح من غير مرجح وح لا يحصل الفهم المراد
من الخطاب وفيه نظر وان سلم الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن يدل على عدم اعتقاد المستمع نقله كما على اعتقاد علم نقله
الذي هو مدعاكم والمرجح لفهم المعنى الاصلي دون غيره هو وهو علم المستمع بوضع اللفظ وعدم علمه بوضعه لغيره فالمشاركة
اللفظ منتفية ويتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي ونسخه والوضع الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول فان الاصل عدم النقل
الثاني ان صيغ المضي مثل بعت واجرت وزوجت منتفية شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار فنقلها الشارع الى
الانشاء اما الاول فمتفق عليه بيننا والثاني فلانها لو لم يكن منتفيا عن موضوعها لزم احد الامرين وهو باطل لكن الملزوم كذلك
كل صيغة مسبوقة باخرى ويتسلسل الى غير النهاية والتالي يستحيل بالطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانا اذا اعتبرنا
فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة صيغة اخرى فيلزم الاول وهو ان المكلف به لا يتحقق البيع بدون صيغته وفاقا واما ان يكون
فيلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل الكلام الى تلك الصيغة السابقة ونقسمها الى غير النهاية واما ابطال الاول فلان المكلف به عبارة
فلا يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان التالي فتبايتين في علم الكلام والمعاني قول المصنف اينما مع عدم عائدة الى النقل وكذا
في قوله لتوقعه والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بتحقق امر كالاخبار وفيه عنه ومدلول الانشاء نفس ذلك
الثبوت والنفي قال الصنف الرابع الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه والذي ينبغي ان ينص اهل اللغة عليه تبويب وجوه الخواص
التي سبق المعنى الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه للمجاز وتجريده عن القرينة من خواص الحقيقة وتوقفه عليها
دليل المجاز وتعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة دليل المجاز مثل واسئل القرية ونحوه والا طرد دليل الحقيقة قال المصنف
لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم بخلاف اسئل الجدار ويضعف فان عدم الاطراد قد يكون لمانع
الشرعي مثل الفاضل والسخي واللغوي كما مع الاباق في غير الفرس اقول يريد ان الفرق بين الحقيقة والمجاز انما يعرف كون اللفظ
المخصوص حقيقة في المعنى المعين او مجازا فيه لا الفرق بين عمومية الحقيقة وخصوصية المجاز لان ذلك معلوم من حد يهما المتقدم
ذكرهما وقد ذكر المصنف لذلك طرقا ستة منها ما تشترك فيه الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان انص
اهل اللغة على ان اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجاز فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان يقول واضع اللغة وضعت اللفظ
في هذا المعنى هذا اللفظ مجاز فيه ثانيها ان يذكر واحد منهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا
اولا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا بل لما بينا فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة والثاني

مجاز وثالثها ذكر خواصهما بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم بذلك
ان الاول حقيقة والثاني مجاز ب وجود الخواص فاذا وجدنا لفظ مستعملا في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة مثل
عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فاذا تعلم كونه
مجازا فيه كان خواص الشرع لا يوجد لغيره والا لما كانت خواص له واما ما يختص بالحقيقة فاشياء منها ان يستوي المعنى الى
اذهاننا المتخاطبين باللغة عند اطلاق اللفظ مجردا عن القرائن المخصصة بذلك اللفظ بان لا يحتاج فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى
لكونه موضوعا لذلك المعنى بحسب اعتقاد الفهم من غير مرجح واما ما يختص بالمجاز فان لا يطرد استعمال اللفظ في معنى اذا
اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر في فهمه منه الى قرينة زائدة عليه كما مجازا وفيه نظر فانه
منقوض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه مع انه ليس مجازا فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند الاطلاق وقولهم
وعكسه المجاز اراد به العكس عند المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجاز الشاركهما في الاقتضاء ومنها
استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القرائن المبينة للمراد منه قائلين انهم سمعوه شائعا مستفيضا او نحو ذلك بغير ذلك اللفظ
او بذلك اللفظ من غير ذلك المعنى يفتقر واعليه بل ضموا اليه قرينة زائدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في
ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ مستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له مجردا عن القرينة وقف
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 معناه المعين يتوقف على قرينة زائدة اما ما يختص بالمجاز زيادة على ما تقدم ذكره
فيتعلق الكلام بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تعالى واسئل القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي هي
عبارة عن مجتمع الناس حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاورون وهو ساكنوها تسمية للمحل باسم الحال وقيل على
هذا لا يتم نفي المجاز هنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركة بين المساكن واهلها فاذا تعذر حمله على احد معانيه حمل
على الآخر ولم يكن ذلك الآخر مجازا واجيب عنه بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان كان مخالفا للاصل الا انه
راجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى استلزام تعيين المجاز وهو تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها
وعلى تقدير الاشتراك لفظ القرية بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك ولا ينتقض ما قلناه بعدم استلزامه تعيين
المجاز نعم هذا الاعتراض وارد على المثال الذي هو هذه الآية المذكورة وجوابه ما ذكروه انما جعل المصنف استحالة تعليق الكلمة بما
يستحيل تعلقها به كالسؤال بالقرية مستندا الى اللغة وان كان قد يخيل استنادها الى العقل لان الاستحالة تابعة
لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة الى وضع اهل اللغة فلو انهم وضعوا لفظ القرية

لما يصح تعليق السوال لما تحققت هذه الاستحالة واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول
الى المجاز لكون تارة يكون التجوز في نفس الكلمة المتعلقة ويجري ما يستحيل تعلقها به على حقيقته وتارة بالعكس
وتارة يحتمل الامران فلا يتعين العدول عن ظاهر احدهما دون الاخر الا لامر مرجح وتارة يكون التجوز فيهما معا مثال الاول
قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه فقد علق الارادة بالجدار وهو محال والتجوز هنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة
والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه وامالة الجدار من جدار على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من
قوله تعالى واسئل القرية فان لفظ السوال الذي هو المتعلق جدار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد
اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسدا يسجد او يتكلم ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في
المعين اطراده كالعالم فانه اطلق على كل ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف الاسد
فانه لا يطرد اذ لا يلزم من صحة قوله واسئل القرية قوله واسئل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي
كالفاضل والسخي والجواد فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء وهو اصلا ان الله تعالى مع عدم صدقها عليه لوجود
المانع الشرعي او المانع اللغوي كمنع الاباق في غير الفرس فان الاباق عبارة عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض عند اهل اللغة
خصوصا ذلك بالفرس فلا يقال ثور ابلق ولا جمل ابلق وهذا غير وارد على قولهم الاطراد دليل الحقيقة لانا لا
يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز ان يكون المدلول اعم من الدليل نعم لو قيل عدم
الاطراد دليل المجاز كان ورود عليه لتخلف المدلول عن الدليل وانه مع تخلص صاحب الاحكام من هذا الايراد بان
جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع **قال** البحث الخامس في اقسام المجاز وهو
من وجوه اما ان يقع في المفردات كالاسد في المركبات كطلعت الشمس وهو عقلي او فيهما مثل الحياني اكلتني براغيثه
ب المجاز قد يكون بالزيادة والنقصان او النقل ج اطلاق السبب على المسبب وبالعكس وتسمية الشيء باسم شبيهه
وهو المستعارة وبضده وبجزئه وبالعكس وبما يؤول وبما كان عليه وبالمجاور باحد جزئياته وبالمتعلق **اقول**
لما ذكر اقسام الحقيقة وما به يمتاز عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز
وتارة باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم اما الاول فانه تقول التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ واما ان يقع في تركيبها
واما ان يقع فيهما اما الاول فكاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت
الارض اثقالها وقول الشاعر اشاب الصغير افنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان المراد مشكوا من لفظي الطلوع والشمس
حقيقتها وكذا لفظ اخراج والارض والاثقال ومفردات البيت المذكور والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع

الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب الى الغداة والمر الى العشي لان هذه الامور الحقيقية مستندة الى الله تعالى لا غير
فاسنادها الى هذه الاشياء المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لان وضع الاثر الذي هو حكم عقلي ثابت في نفس الامر
يتغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات فنقله عن ذلك المؤثر واسناده الى غيره بحسب الحكم عقلي واما اللفظ فنقول احيانا
اكثر ما يطلعك فان كل واحدة من هذه الالفاظ يريد بها حقيقة اذ المراد من الاحياء السرور ومن الاكثار الزيادة من الطلعة
الصورة والتركيب مجازا ليها لانه اسند الاحياء الذي هو من فعل الله تعالى الى ذوات المجاني فهذه المفردات اوضعت في التركيب على
ما عرفت والثاني وهو التسليم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم وهو اما بالزيادة وهو ان يضيف الكلمة
ما لو لا الاضافة جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم يضف الى المثل لكان الكلام منتظما جاريا على حقيقته اذ المقصود
بيان وحدة ونفي مماثلة ذلك حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراء المثل على حقيقتها لانها موضوعة
للتشبيه فتصير المعنى ليس مثل مثله وهو كفر لانه يكون نفيا لله تعالى لكونه مثلا لمثله لو قدر واما النقصان فهو ان يحذف
عن كلمة ما لو كان مضافا اليها لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسئل القرية فانه لو قيل اهل القرية لجرت الكلمة على
حقيقتها واما مع هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما النقل فهو نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة
بينهما مثل تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم ليس مطلق العلاقة كما في التجوز فان كثيرا من العلاقات بغيره ولا يصح
اطلاق اللفظ عليه لذلك والغيرية بالعكس كالاب والابن للجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبرها نوعها
اهل اللغة وهي احد عشر نوعا اطلاق السبب على المسبب مثل نزل السحاب والقائل استنزل السحاب والقائل استنزل الواد الصوب
كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة تشابه الصوب لليد من حيث ان الاثر لا يصاحبها ليد لا يكون الا بتوسط القدرة
فكانها الجسم الذي لا يؤثر الا بصوب صوبته او حلول القدرة فيها الحلول الصوب في المادة المشهور في الاستعمال تسمية القدرة
يدا كما يقال الامر الفلاني بيدك وفي هذا الامر يد واما الاتحاد كتسمية العنب خمرا والعقد كحاصل ما كاتحاد العلة في
الذهن لمعلولها ومعلوله في الخارج كالهما بذلك علاقة العلية والمعلولية فكان المجاني فيهما اقوى من باقي الاقسام ب
عكسه هو تسمية السبب باسم المسبب كتسمية المرعى الشديد وتاج تسمية الشيء باسم شبيهه كتسمية الشجاع اسدا
او البليد حمارا ويسمى هذا المستعار تسمية الشيء باسم ضده كتسمية خزاعة السيئة سيئة وخزاعة المعدوات اعدوانا كقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم د تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال ب
مجيء انا سوى والمكان بعض احزائه بيض كعينه وعكسه كالاطلاق لفظ القرآن على بعض اجزائه وهذا اولى من عكسه فانه لا يستلزم
الكل الجزء دون العكس ر تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكران ح تسمية الشيء باسم ما كان عليه كتضارب

ان تقضي منه العجب وهذا على راي الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم ان هذا الاطلاق حقيقة كما تقدم من تسمية
الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة الحاوية على البعير راوية وهي اسم لنفس الجمل ى تسمية الشيء باسم احد جزئيه و
الاعتقاد على ما ياتي تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا **قال** البحث السادس لا يشترط فيه النقل للاستظهار
الى النظر في العلاقة وان ادعى عارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى والا لم يحصل للمبالغة والعلم بالحقايق الشرعية والعرفية لم
يستعملها اللغوي ثم في معانيها مطلقا احتجوا بانه يخرج القرآن عن كونه عربيا وبامتناع نحو اكلت الانسان واب الابن و
بالعكس وشبكت الصيد والجواب ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة مع اعطاء القانون
الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة وامتناع الاستعمال فيما ينافيها مما يدل على عدمه **اقول** اختلف الاصوليون
في انه هل يشترط في اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة النقل عن اهل اللغة ام يكفي نوعية العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى
الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو المختار للهم واحتج عليه بوجوه اولها
ان يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما افتقر التجوز في العلاقة من المعنى المجازي الى النظر في العلاقة من المعنى
الحقيقي بل كان النقل كافيا فيه لطلان اللفظ على معناه الحقيقي والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان العارة
اللفظ تابعة لعارة معناه الحاصلة بمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل وحيث كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل
اما الاولى فلانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد عارة اللفظ دون
معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته اصلا وقد يعلم بالبديهة ان عارة اللفظ تابعة لعارة معناه واما الثانية فلانك
بيالغ في ذلك فتقول هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثالث فظاهر
فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل وكل جزء من وثالثها ان يقول لو كان النقل من اهل اللغة شرطا للتجوز
لما وجد التجوز من دون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر لاستحالة وجود المشروط من دون شرطه واما
بيان بطلان التالي فلما بينا فيما تقدم ان المحققين الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها
في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ويمنعون على جواز استعمالها فيها لان ذلك موقوف على
تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتصوروها الحجة المخالف بوجهين الاول لو لم يكن 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 محال لقوله تعالى لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة
يتحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله واما الملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة الثابتة بين الاب والابن

والنخلة والجمل المطويل والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا لغير الانسان من الاشياء المشاركة في الطول
نخلة ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس الجواب الاول ان تلك الالفاظ التي استعمل عليها القرآن العزيز مجازات لغوية
انما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بوجود
وجود العلاقة فان ادعى الشارطون بالنقل هذا القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا فهو وفاق
والا لكان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز انما لم يخرج في الصورة المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم علمهم
على جوازه فقدمه مستند الى سبق المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان علاقة المسوغ للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبرها
اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لا اعلما منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في كلامهم ولم يوجد
نص على تسويغه عند وجود مطلق العلاقة **قال** البحث السابع الحقيقة لا يستلزم المجاز قطعا والعكس ايضا فان
المجاز يتوقف على الوضع الثاني اما على الاستعمال فيه فلا بد حال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وفائدة المجاز اما
لفظا ولغويا لبديع او طلب التعظيم والتحقير او للتشبيه فان رايت اسدا يبلغ من رايت رجلا كالاسد او لتلطيف الكلام احسن
شوق النفس كطلب الكمال بعد العلم بالاهم لي **اقول** هذه مسائل ثلاث متعلق بالحقيقة والمجاز الاولى في انه لا تلازم بينهما
ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا يتوقف
استعماله في غيره مما لعلاقة به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة وهو يستدعي سبق الوضع لمعنى غير
معناه المجازي اما استعماله في ذلك الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا اذ الثابت للفظ الموضوع كالملزم الحقيقة و
لا 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 العلاقة والاستعمال لا ذلك فلا يتحقق ابدا وفي اللفظ في ابتداء وضعه و
قبل استعماله خال عنهما فالواو لا علام كزيد وعمرو لا بوصف يكون حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما يكون عند استعمال
اللفظ فيما وضع له والمجاز في غير ما وضع له او لا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقة والمجاز في موضع اللغة موضوعا
لشيء قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة له اولا ولا في
غيره لانها لم تكن موضوعة فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال اصحاب الاحكام وفيه نظر فان الاعلام منقول عن المجاز الذي وضعها لها اهل اللغة مثل به وهو زيد وعمرو موضوعان في اللغة فان زيدا مصدر زاد
وعمرا مصدر عمر وكونها مستعملة لا فيما وضعها اهل اللغة له ولا في غيره محل سيأتي ثبوت واسطة بين هذين القسمين
والحق ان الاعلام بعد استعمالها لحقائق بالنظر الى وضعها الجديد واما بالنظر الى اللغة فليست حقائق ولا مجازات وان كانت

منقولا عن معان وضعها اهل اللغة لان واضعها اعلامها لم يستعملها فى معانيها اللغوية ولم يلاحظ فى تسمياتها علاقتها بالتسميات اللغوية وقيل استعمالها ليست حقائق ولا مجازات فيجرى اعلام عليه مطلقا الثالثة فى الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره اما به فعلا او الاول الراجح لان المتكلم به مستغن عن ضم قرينة دالة عليه والثانى يفتقر الى ضم قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقى وحكما يتحقق العدول عن الحقيقة الى المجاز اكالة الفائدة عظيمة يصعب ويصعب فى ضمها الافتقار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح ولنع وتلك الفائدة قد يكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد يكون متعلقة بعوارضه وقد يكون متعلقة بمعناه فالاول ان يكون اللفظ المجازى عند فاسلس واعذب على اللسان اما لاجل مفرداته او لتنافر تركيبه كقول الشاعر وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا لا يمكن من ايراد هذا البيت ثلث مرات من غير تقتع ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقى اليه واما الثانى فبان يكون اللفظ المجازى اصلح للشعر لقيام الوزن به والسجع وهو تكلف التفقية من غير تادى الوزن كقولهم تعرفهما ماسرسم وقوعة واكوابى ضوعة وهو ماخوذ من مبحج الجماعة والقلب مثل الشاعر حسام فيه الاجفا فتح بور محاك فيه للاعداء حتف او التجانس كما تقدم او الاطباق كقولهم اكيلة ذئاب سوء على فاكم ولا تفرحوا بما اتاكم او لغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقى ليس كذلك واما الثانى فان يكون اللفظ المجازى مفيدا للتعظيم كقولى سلام على المجلس العالى او التحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذى هو اسم للمكان المطمئن من الارض او للتنبيه على الغباوة كقولهم رايت اسدا تريد الرجل الشجاع فانه ابلغ فى المقصود من قولك رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يكنى عن الشئ بما يفيد الاقرب المعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمه او الخارجية المختصة به فتنتقل النفس الى ادراك ذلك الباقى ويحصل لها لذة بادراك ذلك لوجدانها بفقدان تمام المعرفة وكلما حصل لها علم بوجه يكون حاصلا قبل حصول لها لذة عظيمة لان اكمل احوال اللذة البشرية انما يحصل عقيب الالم وحينئذ يكون هذا المجاز مستبقا بالالم متعقبا بالتجسس حاصل يحصل من ايراد ذلك المعنى فيحصل فى النفس حالة كالداعية فى النفس اولما كان الدلالة اللفظ الحقيقى موجبا لفهم معناه تاما فقد لم يحصل للنفس شوق الى اكماله لاستحالة تحصيل الحاصل فلاجرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة فصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازى اولى لاحتقار تكلف اتحاد القرينة فى ضمن تحصيل هذه الفائدة وقولى المصدر هو حال الوضع ضمير اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الموضوع عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقى الى معناه المجازى قال البحث الثانى فى وقوعه فى اللغة خلافا لابى اسحاق الاستعمال الاسد للشجاع والحمار فى البليد وهو كثير ولا خلاف انه مع القرينة ووقع ايضا فى اكثر اخلافا للظاهرية ويدل عليه قوله تعالى يريد ان ينقض واسئل القرية وجاء ربك

وجاء يريدان ينقض وقوله واسئل القرية وجاء ربك تجرى باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فهم وجه الله تجرى بمحمر نعمتنا الاتهام واستغل الراس شيبا واخضض لهم جناح الذل الحجج اشهر معلوما فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن المعلوم ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقائقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان فى كلام الله تعالى مجاز لاشتق له تعالى منه اسم الفاعل فيصدق عليه انه مجاز والتالى باطل فقد المقدم والملازمة ظهرت عند الكلام فى الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما فى انواع الروائح فانها قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله توقيفية فلعل الشارع فى اطلاق الاسم عليه لم يجز اطلاقا واحكام احاد الحجج اشهر بحسب اللغة كما فى الفاضل والسخى ولم يجز اذن الشارع فيما ادعيتم لزوم الثالثة المعرب وهو اللفظ الذى اهمل من موضوعه اهل اللغة العربية ثم استعمل موجودة فى القرآن العزيز وهو منقول عن ابن عباس رضى الله عنهما والمنقول عن الباقين خلافا لابى عبيدة قوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح والمشكوة لفظ هندية وقوله ترميهم بحجارة من سجيل والسجيل لفظة فارسية وكان الاستبرق وقوله وزنوا بالقسطاس المستقيم والقسطاس لفظة رومية واجاب الباقون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما ذكر تموه انما يدل على انها

موضوعة لغير العرب وكلا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجائز ان يكون هذه الالفاظ مما اشترك اللغات فيه كالتنور والصابون ثم احتجوا على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي فنفى الله كونه اعجميا

قطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي ولو كان بعضه اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهر هذه الآية ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها على وضع هذه الالفاظ

لمعانيها مخالف للاصل والظاهر معا والنقل عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني فلان المراد بالاعجمي الباقي على عجميته التي لم يتداولها العرب ولم يفهم معناه الا ما اشتهر عندهم وفهموا معناه واستعملوه بدليل قوله تعالى لولا فصلت آياته اي بينت بالعربية حتى يفهمها ولو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه توهم المذكور وقوله أأعجمي وعربي معناه أكتاب اعجمي ونبي

عربي وليس معناه ان بعضه اعجمي وبعضه عربي بحيث يكون قطعه لاعتراضهم المذكور بجعله عربيا بكليته والآية الثانية انما تنافي وجود ما ليس بعربي فيه رافع عنه اسم العربية لا وجود مطلق ما ليس بعربي ولكنه نادر اعتبر ح في صدق العربية

عليه كهذه الكلمات والهادي فقول المص وقوع عائد الى المجاز وقوله ووقع اشارة الى المجاز والهادي في قوله ويدل عليه عائد الى مصدر وقع وهو الوقوع **قال البحث التاسع** في انه خلاف الاصل **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع اولى في

ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلثة اوجه اولها انه لو لم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حالة التخاطب بالالفاظ التي لها مجازات يمكن ارادتها والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا اي راجحا على الحقيقة اجماعا

فاذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة وح يتردد السامعون للفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهمون شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على

حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان المجاز

حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال احملوه على هذا او على ذلك كان مشتركا والتقدير خلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء منهما

فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعيين حمله على الاول وهو المطلوب وثالثها ان المجاز يتوقف على نقل لفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي امورا ثلثة وضعه اولا لمعنى ونقله عنه الى آخر

وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكان ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيين احدهما ان اللفظ اذا اطلق وتجرد عن القرائن كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما

ينقلب الحقيقة مجازا عرفيا لقلة استعمالها والمجاز حقيقة عرفية لكثرته

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 ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى آخر يناسبه وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او مناسبا والدليل الاول يدل على الاول والثالث يدل على المعنى الثاني الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة

استعمالها التي لم يبلغ هجرها الى حد المجاز والمجاز الراجح الكثيرة استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية ولو قبل اشتهار المجاز فكذا بعد عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف

المجاز الراجح اولى لظهور رجحانه وقال الآخرون يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الآخر من وجه مرجوح من وجه آخر فيتحقق التعادل وهو اختيار المص وهذه المسئلة فرع على التي قبلها وهو كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك لكان العمل بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا

اما بالنسبة الى معنيين فجوازه ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع كلفظ الصلوة بالنسبة

الى الدعاء فانها حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا نسبنا الى الصلوة الشرعية الرابعة الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير مفتقرا في دلالته عليه على انضمام قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي ويشتهر

بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القرائن الزائدة فينقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية **قال الفصل الثاني** من تعارض الاحوال **اقول** قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القيود والقرائن المعينة للمراد حمل على حقيقته وتلك الحقيقة قد يتحقق ظاهرا او يتعذر حمل اللفظ عليها لوجود قرينة دالة على عدم ارادتها ومع ذلك اللفظ يبقى ذلك اللفظ معطلا ما لم يقترن بالاحتمالات

الخمسة المخالفة للاصل اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولي البحث عن اولويتها ليحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقي وهكذا الى ان يبقى اثنان منهما فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان المقتضي لاختلال فهم المعاني

من اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة لاغير اما الاول فظاهر انه على تقدير احتمال احدها احتمالا متساويا لا يبقى
للمعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم واما الثاني فلان اللفظ انما ينتفي عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة
واحدة فانه انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة فاذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك
الحقيقة فيحصل حينئذ كمال المقصود من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه بتمامه ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان
معارضة هذه الاحتمالات الخمسة مشتركة ان احدها يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض
واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلثة الباقية وذلك ثلث معارضات ثم يعارض واحد من تلك الثلاثة كلا
من الباقين بحيث وذلك معارضتان ثم يعارض احد الباقين صاحبه وهي معارضة واحدة فالمعارضة الاولى
معارضة الاشتراك والمجاز والمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة في
العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون تولية لا تنكحوا ما نكح ابائكم دالا على تحريم من عقد عليها
الاب على ابنه وان فارقها قبل المسيس لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرائن وعلى الثاني لا يدل
لاحتمال ان يكون المراد من النكاح في الآية الوطي اذا لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عند تجرده عن القرينة فيحتاج
المصر على ذلك بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية عرف
ان المجاز اكثر من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان والثاني ان العقل قد حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز حاصلة اما
مع القرينة الدالة عليه في فهم السامع معناه واما مع عدمها يفهم حقيقته ذلك اللفظ فلا كذلك الاشتراك
لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا من وجهين
المعارضة وذلك بوجوه الاول ان الاشتراك غير موجب للوقوع في الخطاء وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز
بهذه الثانية تعم الاشتراك اولى بيان ان اللفظ المشترك اما ان يراد مقترنا او ابتداء يدل على تعيين المراد وعجز عن ذلك
الاول فهم السامع المعنى المقصود للمتكلم والكلام الثاني توقف فلم يحمل اللفظ على احد معنييه على التعيين بل فهم ان
المقصود واحد منهما في الجملة وهو امر واقع وكاف في الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن
القرينة المعينة له فيحصل السامع على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على
الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف على الاول منها وهو الوضع فكان اولى الثالث ان كون اللفظ
مشتركا يوجب تكثير الفائدة بكثرة الاشتقاق فيه باعتبار تعدد حقائقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع
كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة المتحول لكل معنى من معانيه بيانا سبب المعنى الآخر وذلك موجب

لاتساع العبارة والتمكن من فوائد البديع وجواب المصر عن هذه الوجوه كلها بشيء واحد وهو ان للمشترك المجاز و
اغلبيته على الاشتراك في المواضع التي يرجحان ولا يقدح ما ذكرتموه في ذلك الرجحان قال الثاني النقل اولى من المشترك
اقول هذه المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك للنقل كقوله الطواف بالبيت صلوة فانه دال على وجوب الطهارة
فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة من المعنى اللغوي الى الشرعي ليوجب حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط
بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين عند اللغوي والشرعي لا يبقى الحديث المذكور دالا على وجوب
الطهارة اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل ان يكون المراد الجزء المعنى اللغوي الذي
ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال الارادة للمعنى الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فقال الرازي
النقل اولى وهو اختيار المصر هنا وقال اخرون الاشتراك اولى وهو اختيار المصر في الثمرة الثانية احتج الاولون بان اللفظ المشترك
متعدد الحقيقة في وقت الواحد وذلك موجب لاختلاف فهم السامع للمعنى المقصد من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة
في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فهو مفهم دائما من غير توقف
فكان اولى واحتج الاخرون بان المشترك اكثر وجودا في اللغات من المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مفاسد
لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثيرا المفسدة على قليلها وانه قليل ولو كانت مساوية لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية
للمشترك ان الرجحان انما يلزم من الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدد واضعه وهو
الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصود الواضعين بالذات بل بالعرض كما تقدم وح
لا يلزم ترجيح الواضع كثيرا المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح قال الثالث الاضمار اولى من الاشتراك اقول
هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون
مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونه للظرفية خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار
شاة والاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار قطعية لا يتحقق الاجمال فيها لا في صورة واحدة وهي ما اذا
كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فح يتحقق الاجمال لا في غير هذه الصورة
كالحاق المضمر او بحجاب بعض ما يصلح للاضمار على السواء فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل
لجميع صوره وجوابه منع كون القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب المجاز والاختصار من محاسن الكلام قال عليه السلام
اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى لا يقال الاضمار محوج الى
ثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج الى واحدة وهي القرينة في

الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكما ان الملكة لا تقول الاضمار انما يحوج الى القرائن الثلث في صورة وندرة كما بيناه والمشترك يحوج في كل صور وجوده فكان الاول اولى **قال** الرابع التخصيص خير من الاشتراك **اقول** هذا ايضا ممنوع لما عارضناه بعشر احدها ما تقدم معارضا للاشتراك والتخصيص كما لو قال النكاح حقيقة في العقد خاصة فانه يقتضي قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم من عقد عليها الاصل ان لا يكون النقل فوق سد الابواب هذه المنكوحة بالعقد الذي اختص عن قبضية النقل فيبقى المملوكة بالعقد الصحيح داخلة تحت النقل فيقول الاخر لا نسلم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطي ايضا وح لا يدل الاية على تحريم من عقد عليها الا على احتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور في الاية الوطي والاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما بيان والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة وثانيهما معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون موضوعا لمن يصلي نافلة وهو الداعي على الصلوة المعهود شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من تسمية الكل باسم جزئه والثاني اولى لان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعذر بخلاف المجاز المتوقف على وجود العلاقة وهو تسير اليقين النقل متوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها معارضة النقل للاضمار كما لو قال لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا لانه ربا فيكون حراما فلو اتم حرم الربوا فيه حتى الكف الربا في الغبن لزيادته وفضله الى العقد المتضمن طعاما خالصا لا الاضمار بل في الكلام اضمار لفظ اخر اي حرم اخذ الربا فالثاني اولى لعين ما ذكرناه في بيان حجة المجاز على النقل من كون النقل موقوفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه كلمة باني الكلام عليه ليتوقف النقل على نسخ الوضع الاول الحادث ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقولنا نعم واحل البيع فانه لفظ البيع موضوع لكل معاوضة ومبادلة يجري بين الناس وخص الشارع ما ليس جامعا للاركان والشرائط الشرعية في حال الاختيار الشارع نقله عن موضوعه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط الشرعية كان الاول اولى لانه تخصيص والمجاز على ما بيان والمجاز اولى من النقل على ما تقدم الاولى من الاولى اولى من الثاني وخامسها معارضة التخصيص للاضمار وقد اختلف اهل القرينة في معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها او الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون من رؤساء الادباء والمحققين الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي تفق اللغويون والنحويون والصرفيون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وقال السيوطي في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق واجابوا عن ذلك بان الواو تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو فيتناطر خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه وكلا الزم الاشتراك المجاز للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل

تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على المراد يحمل اللفظ على حقيقته التي لا يكون مقصودة اصلا ويترك اللفظ المجازي مع كونه مقصودا بها معارضة التخصيص للاضمار كقولك لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فيقول اذا تناول تعميم الفرض والنفل وخص النفل بجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول الاخر بل يجوز التخصيص في الفرض ايضا الى الزوال لانه في الخبر اضمار او تقديره لا صيام كامل او فاضل فالاول اولى بدليل ان التخصيص في الاضمار اولى من التخصيص في المسمى او في شيء اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من منع مساواة الاضمار للمجاز واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه المقامات هو التخصيص في الاعم اما التخصيص في الاخص او في المساوي فهو النسخ وهو مرجوح فكل من الاحتمالين الخمسة المذكورة اولى منه عند معارضتها اياه واحتج الرازي على الاستثناء الاول من النسخ بان النسخ يحتاط فيه الاحتياط في تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العلم بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالهما طرا وغير مقصود بالمعنى المعلوم بان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاستثناء اولى من النسخ الذي هو محل النزاع وربما قيل ان الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمستثنى ليس بمبطل لحكم ثابت بل مفسد الاحتمال الحكم الثابت وهو كالابطال ومثاله ما لو قال الشارع صلوا الله عليه وآله صلوا في 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 اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة والطواف من الصلاة **قال** الفصل التاسع في تفسير حروف يحتاج اليها في فهم الجمع من غير ترتيب **اقول** هذه حروف تشتد حاجة الفقيه الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها او الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون من رؤساء الادباء والمحققين الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي تفق اللغويون والنحويون والصرفيون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وقال السيوطي في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق واجابوا عن ذلك بان الواو تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو فيتناطر خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه وكلا الزم الاشتراك المجازي للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل

قام زيد وعمرو قبله عندنا فقالت الحنفية لو قال ابتداء كان تكرارا والتالي بطل بالاجماع الاداء فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو لم يفد كون عمرو ليس قبل زيد واللفظة قبل تفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظة بعد في القول الثاني تفيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وفي ذلك عين التكرار واذا بطل كونه للترتيب تعين كونه للجمع اتفاقا الرابع قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقضية واحدة فلو كانت الواو للترتيب لزم كون المتقدم متاخرا وبالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز خصوص الامر بعد القول قبل الدخول وبعده وح لا يلزم من كون الواو والترتيب كون المتقدم متاخرا ولا العكس الخامس روى الله تعالى اجعل ما سمعوا قولك اتعلم الصفا والمروة شعائر الله فلولا الذين عن احياء الحج ما نبدأ يا رسول الله فقال ابدؤا بما بدأ الله به ولو كانت الواو للترتيب لكانوا ممن ذكر لكونهم من اهل المسائل كانوا فيهم مائة بالصفا الدليل الثاني الاسماء المختلفة كالحج والتشهد ونحوهما الا ترى ان المسلم يكون حاجا بالحج او بالواو والملك يكون حاجا بالحج او بالواو والعطف للتشريك في الحكم فيكون الحج الواقع للملك حاصلا بالترتيب اجماعا كما في واو العطف الساكن وبهذا الدليل احتجت ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها على ابن عباس في انكاره عليها ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في امرهم بالعمرة قبل الحج وقال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ولعدم وقوع الغاية لمن قال انت طالق وطالق وطالق بخلاف الملتقين ثم اقول هذه الاشارة الى ما احتج به الفراء ومن تابعه على ان الواو والترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه الاول ان خطيبا قام بحضرة النبي صلى الله عليه وآله فقال ومن يطع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس الخطيب انت قل ومن يعص الله ورسوله ولو لم يكن الواو والترتيب ليس بين ما استهجنه منه بين ما لقنه فرق والتالي باطل فالمقدم مثله والثاني ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين عليه بقولهم واتموا الحج والعمرة لله تعالى وذلك يدل على ان الواو للترتيب وهم اخبر بمواقع اللغة العربية وموضوعاتها فوجب كونه كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت طالق الملتقين لوقعتا معا وذلك دليل على انها لم تعد بهم للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما فارق الرابع ان اهل اللغة وضعوا الحروف التي للترتيب للمطلق الفاظا فوضعوا الفاء للترتيب على التعقيب وثم للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه وكلما اشتد الاحتياج الى الشيء اشتد الاحتياج الى الجزئيات وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاقا فتعين وضع الواو له وهو المدعى فان قلت هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو وموضوعا له فتعين الواو قلنا اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا للترتيب المطلق امكن ان يطلق على مطلق الجمع لكونه كذلك والاطلاق الثاني ليس تغييرا للاوضاع فقد طلقت بالاول لتمامه ووضع اللفظ للاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص يستلزم

للترتيب بل هو جوازه فجاز اطلاق لفظ عليه مجازا ولو كان موضوعا لمطلق الجمع لم يكن للترتيب لازما له فلم يصح طلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت في باب استلام المجاز من صحة اطلاق لفظ العام على الخاص وكل من موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي غير مشترط في الاول قد يطلق لفظ القصد على ضده مع تحقق المعاندة التي هي لخص من المباينة التي هي لخص من عدم الملائمة وايضا التعارض غير متحقق لامكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك ومرجوحية الاشتراك لا تمنع من ذلك وما تقدم من الجواب عن الاول ان الانكار انما كان لترك اقراد الله تعالى بالذكر كما انه لم يكن للتعظيم لان الواو والترتيب فان معصية الله تعالى لا تنفك عن معصية رسوله عليه السلام فيستحيل تعميمهما الترتيب ومن ههنا قال فخر الدين في المحصول فهذا يدل على فساد قولكم اولى وذلك لوجوه الواو ومنقوضا عن الترتيب وعن الثاني انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه لو لم يكن الواو والترتيب لما امرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم فهمه للترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب لجواز ان فهمهم من الواو الجمع المطلق المتناول للتقديم الحج على العمرة وعكسه المرجح للتخيير ولما كان امر ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا للتضييق تقديم العمرة لاجرم انكروا عليه على ان عليا عليه السلام فهم من انكر عليه ذلك بدلالة الالفاظ واعلم بموقعها فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال في حقه كنيف ملئ علما وعن الثالث ان المعطوف في الطلاق المعطوف عليه بل كلامهم اخيرا بعد تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفة الزوجية التي هي شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاول بخلاف ملتقتين فانه لتقرير ما بينا قوله طالق فكانت الجزء منه اذ الكلام لا يتم الا باخره وعن الرابع بالمنع من بجحان وضع اللفظ للترتيب المطلق على الجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى العام اكثر وان العكس قد يحتاج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه بجحان وضع اللفظ للعام اذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول المصنف من غير ترتيب عقيب قوله الجمع ليس تقييدا له بنفي الترتيب بل نفيا للتقييد بالترتيب وكذا في القول الذي نقله عن ابي علي والهاء في قوله ولو ردوده عائدة الى الواو **قال ومنها الفاء أقول** من الحروف التي يحتاج الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة لغة للتعقيب على حسب ما يمكن بحسب كون المعطوف عليه والمعطوف عليه كما قالوا دخلت البصرة فالكوفة لم يريدوا دخول الكوفة عقيب دخول البصرة بلا فصل لان ذلك ممتنع بل يفيد دخول الكوفة بعد دخول البصرة بزمان اقل ما يمكن وقد يكون التعقيب في الاخبار كما في قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انما هو عقيب التلقي لا عقيب الكلمات وقد يكون في الاخبار عن الاسباب كما في قوله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه فان الوكز سبب القضاء لا نفسه وقد يكون في الاخبار عن الاحكام كما في قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة فلا اثم عليه فان الاثم حكم الاضطرار لا نفسه وقد يكون في الاخبار عن المسببات كما في قوله تعالى ثم علقة فخلقنا المضغة فالعظام فكسونا العظام لحما فان العلقة مسببة عن النطفة والمضغة عن العلقة والعظام عن المضغة واللحم عن العظام وقد يكون في الاخبار عن الاسباب والمسببات كما في قوله تعالى فانبجست منه اثنتا عشرة عينا فان الانبجاس سبب الانفجار والانفجار سبب الاثنتي عشرة عينا وقد يكون في الاخبار عن الاحكام والاسباب كما في قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم فان التوبة سبب العفو والعفو حكم التوبة وقد يكون في الاخبار عن الاسباب والاحكام كما في قوله تعالى فتاب عليكم فاقرؤا ما تيسر منه فان التوبة سبب التيسير والتيسير حكم التوبة وقد يكون في الاخبار عن المسببات والاحكام كما في قوله تعالى فتاب عليكم فالآن باشروهن فان الآن مسبب عن التوبة والمباشرة حكم التوبة وقد يكون في الاخبار عن الاسباب والمسببات والاحكام كما في قوله تعالى فتاب عليكم فتاب عليهما فان التوبة سبب التوبة والتوبة مسببة عن التوبة وقد يكون في الاخبار عن الاسباب والمسببات والاحكام كما في قوله تعالى فتاب عليكم فتاب عليهما فان التوبة سبب التوبة والتوبة مسببة عن التوبة وقد يكون في الاخبار عن الاسباب والمسببات والاحكام كما في قوله تعالى فتاب عليكم فتاب عليهما فان التوبة سبب التوبة والتوبة مسببة عن التوبة

بل يتراخى عنا الى يوم القيامة واما الثانى فلانها ح يكون لغير التعقيب لكون الاصل فى الاستعمال الحقيقة على ما عرف فلا يكون حقيقة فيليهم والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من صدق الشرطية فان استعمال الفاء هنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة فى غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه ويجب المصير اليه ووجه العلاقة وعيدة ثم بمنع الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره تعو به فاشبه الواقع فى الحال **قال** ومنها فى **اقول** لفظ فى من الحروف التى يحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهى موضوعة للظرفية اما تحقيقا كقوله تعالى وقرن فى بيوتكن واما تقديرا كقوله تعو ولاصلبنكم فى جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن فى مكانه والظرف منه حقيقى وهو ما لا يزيد على المظروف كالماء فى الكوز حال امتلائه وغير حقيقى وهو ما يزيد على المظروف كزيد فى الدار وفى البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله عليه السلام فى النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه فخر الدين بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع فى هذا الباب اليهم وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود **قال** ومنها من **اقول** هذه بقية الحروف التى يحتاج الى تفسيرها منها من وهى موضوعة على سبيل الاشتراك لابتداء الغاية والتبعيض والتبيين فالاول كقوله تعو فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان افضل من فلان اى ابتداء الفضل منه ابتداء فضله والثانى كقوله تعو خذ من اموالهم صدقة والثالث كقوله تعو يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد يكون زائدة كقوله تعو وما للظالمين من حميم وقوله تعو وما للظالمين من انصار وقيل انها هاهنا لعموم النفى وقد يكون بمعنى على كقوله تعو ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اى على الكافرين قال فخر الدين انها حقيقة موضوعة للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلثة المذكورة فكان وضع اللفظ له متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لاحدها وهما خلاف الاصل ففى الاول تبيين مبدء الخروج عن غيره وفى الثانى تبيين المأخوذ منه عن غيره وفى الثالث تبيين جنس الصحاف التى يطاف بها ومنها الى وهى موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله تعو واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة فى دلالتها على دخول ما بعدها فى ذى الغاية او خروجها عنه لاستعمالها فيهما كما فى هاتين الايتين فان الغاية داخلة فى الاولى وخارجة فى الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال وهى موضوعة للانتهاء ودخول المرافق فى الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية الشئ نهايته واخره بل باعتبار عدم انفصالها من ذى الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير فى الغسل عن غيره واما عند انفصالها عن ذى الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الدين ضعف هذا ايضا بان

انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وغير جائز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشئ وعدمه وفيه نظر للمنع من المتقدمين معا فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما يأتى وامتناع اشتراك اللفظ بين وجود الشئ وعدمه ممنوع وقد تقدم وزعم قوم ان الى فى الاية الاولى بمعنى مع فانها قد يرد كذلك كما فى قوله تعو من انصارى الى الله اى مع الله وقوله ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اى مع اموالكم ومنها الباء وهى موضوعة للالصاق والاستعانة 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 تعو وامسحوا برؤسكم افادت التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثانى فاحتج عليه بان الفرق واقع بين مسحت يدى بالمنديل وبالحائط وقوله مسحت المنديل والحائط وهو افادة التبعيض فى الاول والشمول فى الثانى والمص لم يرتض هذا القول واشار الى ضعفه بانكار سيبويه فى سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء مفيدة له لغة لما خفى عن مثل سيبويه مع تقدمه فى علم الادب ومعرفته بلغة العرب ويؤكد ذلك قول ابن جنى ان الذى يقال من ان الباء للتبعيض شئ لا يعرفه اهل اللغة ثم اشار الى جواب حجة فخر الدين بان الفرق بين القولين كون المنديل والحائط فى القول الاول الة فى مسح اليد وفى الثانى كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثانى الشمول فان الاول نفس النزاع واما الثانى فممنوع وايض فان الفعل مع ذكر المفعول وهو يدى لا يتعدى بنفسه الى المنديل فهو خارج عن المتنازع ولو حذفت لفظة يدى وجعل المنديل نفس الممسوح منعنا الفرق وقد يرد الباء بمعنى على كقوله تعو ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اى على قنطار وبمعنى فى كقوله تعو ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل معناها هنا السببية ومنها لفظ انما وهى موضوعة للحصر واستدل المص على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها فيه كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامى الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلى ولا يحصل غرضهما من هذا الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا على الفارسى نقل ذلك عن النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه من اعاظم علماء العربية وثانيهما ان ان لفظة موضوعة للاثبات وما لفظة موضوعة للنفى فبعد تركيب هذه الكلمة منهما يجب بقاء كل منهما على حاله لاصالة عدم النقل وح نقول لا يمكن توارد هما على النفى والاثبات على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفى على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع على انتفائه فتعين العكس وهو ورود الاثبات على المذكور والنفى على غيره وهو معنى الحصر وضع لفظ انما له فان قلت قد ورد لفظة انما فى مواضع من كتاب الله تعو لغير الحصر كما فى قوله تعو انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا فى الموصوفين

بهذه الصفة وقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وظاهر ان ارادته تعالى ليست
منحصرة في ذلك وقوله انما انت منذر من يخشاها وانذاره عليه السلام ليس منحصرا في من يخشى الساعة بل هو شامل
له ولغيره فيكون موضوعا لتعم الحصر فلا يكون موضوعا له والا لزم كشترك الكلام وردها لغير الحصر في
الكتاب العزيز والحصر في الايات المذكورة متحقق اذ المراد من المؤمنين في الآية الاولى الكاملون في الايمان وفي الثانية
اعمار وتقدير الآية والله اعلم انما يريد الله ليخلق العلوم والالطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت اذهاب
الرجس عنكم وتطهيركم وفي الثالثة ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر في التقريب الى الطاعة لا مطلق
الانذار وليس لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان الاستعمال لا يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون
بمجرده دالا على احدهما عينا بل لا يمكن ان يكون هنا حقيقة البتة بما اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر
فلو كانت حقيقة في غيره يلزم الاشتراك المخالف للاصل ضعفين ان يكون مجازا واعلم ان الحصر بانما قد يكون
الوصف المذكور للموصوف المذكور لنفيه عن غيره وقد يكون بثبوته للموصوف لا ونفيه عن غيره عنه فالاول كقولك انما
وليكم الله ورسوله والذين امنوا فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى انما
بشر مثلكم يوحى الى فانه يفيد اثبات هذا الوصف اعني البشرية للمماثلة والوحي له عليه السلام ونفي غير ذلك
من الصفات المتوهمة من كونه ملكا او غير ذلك عنه **قال الفصل العاشر في الخطاب اقول** لما عرفت في صدر
الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمصرح فهمنا بانه الكلام المقصود به الافهام فالكلام
كالجنس وبه يخرج الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي والنائم والعامل كذلك وان كان
كلاما الا انه ليس خطابا والمراد بما يقصد به الافهام ما يقصد به الافهام بخصوص نوعه والا لانتقض بكلام النائم وانما اخذ في
لفظة المفيد لانه لا اشكال عليه فانه بدون الافادة لا يكون كلاما بخلاف لفظة المقصود فانها صادقة على المفيد والمهمل فانه التعريف به يحوج
الى التقييد بالمفيد واعلم ان غرض المصنف من هذا الفصل معرفة تكيفية الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام فبدأ بتعريفه
لان المقصد يتوقف بالخطاب الشرعي والحكم مسبوق بتصوره ذلك الخطاب وذكر تعريف مطلق الخطاب ليكون عند
اضافة الشارع مفيد المغزى خطابه مع افادته مغزى الخطاب المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب المشروع على الحكم يتوقف
على امرين احدهما استحالة خطابه تعالى بما لا يعني به شيئا البتة سواء كان ذلك اللفظ مما لا غير موضوع لمعنى
اصلا او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد منه ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما استحالة خطابه بما يدل
على معنى خلاف الظاهر الراجح ويقصد منه غير ذلك المعنى الراجح مع تجريده عن القرينة الدالة على المقصود ادرج على

اذ على تقدير جواز احد الامرين لا يبقى لنا وسيلة الى معرفة شيء من معاني الالفاظ الشرعية لجواز ان لا يعني بما شيئا او يعني بما
خلاف ما هو المدلول لها فلم هذا ابداء المصنف بذكر هذين الامرين وجعل كلا منهما في بحث منفرد الاول في استحالة خطابه
تعالى بالمهمل والمراد بالمهمل هنا ما لا يفيد شيئا بحسب شخصه سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا لمعنى لكن
ليس ذكره بحسب شخصه فائدة لفهم معناه بدونه واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على استحالة خطابه تعالى
بما لا معنى له في نفسه وخالف في ذلك الحشوية اعني اصحاب الحديث وجوزوا ذلك واحتج المصنف على الاستحالة بان
الخطاب بالمهمل بالتفسير المذكور نقض والنقض على الله تعالى محال اما المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية
فبالاجماع واحتج الحشوية على نقيض ذلك بوجهين الاول انه قد ورد في القرآن العزيز من الكلام ما لا معنى له كالحروف
المقطعة في اول السورة كقوله تعالى كهيعص طسم ويس وحم وما اشبه ذلك وكقوله تعالى كانه رؤس الشياطين
وما لا فائدة في ذكره كقوله تعالى ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة لا يفيد اكثر مما
افاده الاول على تقدير صحته الثاني ان الوقف على الله من قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند
ربنا واجب ومتى كان كذلك لزم كونه تعالى مخاطبا بكلام لا يفهم منه شيء اما الاول فلانه لو لا لزم كون الواو في قوله تعالى والراسخون
واو عطف ويكون قوله يقولون امنا به واقعا موقع الحال كانه قال قائلين امنا به كل من عند ربنا ويصير ذلك
عائدا الى المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعالى لوجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعالى من جملة
القائلين امنا به كل من عند ربنا ومن المعلوم خلاف ذلك وايضا فكونها عاطفة يستلزم زيادة الاستثناء واضمار حرف
وهما خلاف الاصل وذلك ان التقدير والا الراسخون في العلم فنعين كونها للاستيناف واما الثاني فلانه يكون علم
تاويل المتشابهات مختصا بالله تعالى مع كونه مخاطبا بها وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا لمعناه بحسب
حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة
اللفظية لا تفيد للعلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا يعلمه لا هو ولا غيره فانما يحصل له الظن والجواب
على الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان للمفسرين ذكر والها معاني كثيرة واحسنها كونها اسماء السور واما رؤس
الشياطين فان العرب كانوا يستقبحون ذلك ويستنكرونه ويضربون به المثل في القبح فهو اذن مما لا يفهم مطلقا
واما ثلثة عشرة كاملة فهو كلام مفيد والغرض منه التاكيد وهو معنى مقصود ذائد على المعنى المؤكد وعن
الثاني المنع من كون الواو والراسخون للاستيناف بل يجب حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة
عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وان كان هذا القول واقعا موقع الحال الجواز اختصاصه بما بالواو ويجب القول

لثبوت القرينة الحالية وهي الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف
كما تقول لهم ووهبنا له سعيد بن بقول نافلة **قال** البحث الثاني يتفرع ان ظاهر الامر المجرد عن القرائن
الاخراء ما يجهل كما النسبة الى غير ظاهره مجمل **اقول** هذا بحث الامر الثاني الذي يتفرع عليه الحكم بكذا الشارع على الحكم
بعينه ان يخاطب شيء ويريد غيره ظاهرا من غير بيان اعلم ان الاصوليين تفحصوا على خلاف ظاهرية واستدلوا على ذلك بوجهين الاول ان
ملزوم الاغراء بالجهل باللازم بطل بيان الملازمة ان خلاف اللفظ الذي هو معنى ولم يجعل قرينة لسامع العاقل ظاهره ذلك
المعنى وذلك معلوما بالوجدان او اذا لم يكن ذلك المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا وكل ما يكون اطلاق اللفظ
المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء السامع بذلك الاعتقاد 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 كل ما يلزم من الخطاب باللفظ مع عدم
ارادة ظاهره وظلم جعلا لازما لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر اللفظ خلاف ظاهره منه ولم يتحقق الاغراء
بذلك الجهل الثاني ان اللفظ الظاهر المراد لا نسبة الى غير ظاهره بما هو غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة
خطابه تعالى بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم انما هو استحالة خطابه بالمهمل مطلقا اعني الذي لا يفيد شيئا البتة بكونه
نقصا وكمالا ما نحن فيه فانه يفيد السامع فهم ظاهره سواء كان مراد المتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس
الى معنى كونه مهملا مطلقا **قال** البحث الثالث **اقول** اختلفوا انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا
فمنع منه جماعة وهو الذي رجحه فخر الدين في المحصول وجزم به الخوئي واحتج الاول بان افادة الدليل النقلي لذلك
يتوقف على مقدمات عشر غير يقينية والموقوف على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو
والتصريف وهي ظنية اما اللغة فظاهر لان المرجع في كون اللفظ موضوعا لمعنى انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع
على عدم عصمتهم وعدم تواترهم مع ان يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف
فلاختلاف المحاة في اختلافهما والمرجع فيهما انما هو الى اشعار القدماء وذلك موقوف على مقدمات ظنية احدها كون هذا الشعر صادرا
عن الشاعر المسمى بهذا الاسم وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد ونقل الاحاد غير مفيد للعلم وايضا قال الرواة عنه مرسلة
والمراسيل فرد وودة عند الاكثر وثانيها حقيقة قول الشاعر هو غير معلوم لعدم عصمته وجواز غلطه ولحنه وقد
لحن المتاخر والكثير من المتقدمين الثالثة عدم الاشتراك او على تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم
وضعه له وبين غيره لا يبقى وثوق بارادة ذلك المعنى من اللفظ وعدم الاشارة الى القرينة الرابعة عدم المجاز فان حمل اللفظ
على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني فالرأي بعدم النقل فاحمال اللفظ هذه الامور
يتحقق

عند عدم نقلنا الى معنى اخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظني الخامسة عدم الاضمار
فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار ما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظني السادسة عدم
ظهور ما يصلح ان يكون مخصصا او مقيدا او مبينا او معارضا للظاهر وعدم الظفر بالشيء لا يفيد القطع بعدمه
وذلك ظاهر السابعة عدم الناسخ اذ على تقدير وجوده لا يبقى الحكم المعمول عليه الدليل السابق ثابتا وعدم الظفر بالشيء لا يفيد القطع بعدمه
وذلك ظاهر الثامنة عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به والمعارض من الدليل العقلي ظني وعلى تقدير
لم يتعرض لها المصنف هنا واشار اليه في النهاية ولا بد منها العاشرة عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجود دليل عقلي يدل
على نقيض مدلول الدليل المنقول يجب العمل به وتاويل الدليل النقلي اذ لو رجح النقلي عليه لزم ابطال العقلي فان الدليل
العقلي اصل الدليل النقلي فلو ابطل الدليل العقلي لمعارضة الدليل النقلي لابطل النقلي ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل
بطلان فرعه فتعين ما قلناه من تاويل النقلي والعمل بالعقلي والمصادرة على هذا القول واما دعوى ان الخوض في
بعض اللغات كاللغة التي لفظ السماء والارض موضوعتين لمعنيهما وكذا في النحو والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول
منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواترا وكذا زيادة حروف المضارعة وابنية الهمزة الفاء واو واو اخر راس وبئر وموس وما شابه
ذلك وبالجملة العلم بان المراد من محكمات القرآن الغير المتشابهات مثل قوله تعالى قل هو الله احد الله الصمد لا اله الا هو امثال ذلك
ظواهرها وان رجع هذه القوادح منتفية فمنها علما قطعيا لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف من امثال تلك المحكمات يقينيا
قال البحث الرابع خطابه تعالى **اقول** يريد الاشارة الى ما هو المشهور من ان الخطاب لله تعالى على الاحكام الشرعية فهو
لذلك قاعدة وهي ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية او لا فان كان الاول وجب حمله عليها
سواء كان له حقيقة لغوية او عرفية او لغوية يمكن حمله عليها او لا لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم على وضعه فان لم يكن له
حقيقة شرعية وقد تعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية فالغالبة على اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفي
هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوي فان تعذرت العرفية بان كان اللفظ مشتركا عند العرفي بين معنى وعند غيرهم في غيره
حمل كل واحد من الطائفتين ذلك اللفظ على ما هو متعارف عندها ويجب ان يكون الله تعالى اراد ذلك اذ لو لم يرد خطابه تعالى
بما له ظاهر من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وقد تقدم بطلانه واذا لم تغلب العرفية على اللغوية بل كانتا
متساويتين كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية او
كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر وفقد المجاز تردد الحال بين ان يكون متحدا او مشتركا فان كان
الاول تعين الارادة وان كان الثاني فان ترجح احدهما وجب الحمل عليه وان لم يترجح احدهما او كان الراجح متعددا متساويا
كان اللفظ المشترك بينهما يفتقر في حمله على احدهما على التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الحفاظ الشرعي

اما ان يدل على الحكم الشرعي بمفهمه او بعضه والاول اما ان يستغني بدلالته عن غيره او يفتقر
الى الضميمة فالاول الكفوا تقم واحل الله البيع وحرم الربا فان كلا من الخطابين مستقل في دلالته على الحكم المذكور فيه من غير
الى ضميمة ائم والثاني وهو المحتاج في دلالته الى الضميمة بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير المفهم دالا على
الحكم فينقسم الى اربعة اقسام على تقسيم ذلك المفهم فانه قد يكون خطابا واحدا وقد يكون اجماعا وقد يكون قياسا عند من
يقول بكونه حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم والاول اما ان يكون كل واحد من جزئي ذلك الخطاب بيانا دالا على مقدمة مناسبة
للمقدمة الاخرى يدل عليها الاخر بحيث ينتظم منهما قياس ينتج الحكم مثل قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الى قوله ان كنتم مرضى
عاص مع قوله ومن يعص الله ورسوله فان لكل واحد من جزئيه دلالة على ان كل عاص يستحق العقاب فانهما ينتجان ان تارك المامور
يستحق العقاب وهو معنى كون الامر للوجوب واما ان يكون احدهما دالا على تعيين مدة الامر والاخر دالا على تعيين بعض
تلك المدة لاحدهما فانهما بانضمام كل على تعيين باقي المدة الاخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله
في عامين فانهما بانضمام كل على قول الحمل ستة اشهر واما الثاني كما اذا دل الخطاب على ان المال يرث ودل الاجماع
على ان الخالة بمثابة في الارث فانهما بانضمام كل على ان الخالة ترث لاستلزامهما مقدمة موجبة تستثني فيها عين
مقدمها فانتجت عن تاليها هكذا كلما كان المال موروثا كانت الخالة وارثة لكن المال موروث فالخالة وارثة فالمقدمة
دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب واما الثالث كما اذا دل الخطاب على تحريم الربا في البر ودل
القياس على مساواة التفاح له فانهما بانضمام كل على تحريم الربا في التفاح لاستلزامهما مقدمة موجبة دل عليها القياس ودل على
مقدمة الاستثنائية واستثناء عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة فانه متردد بين كونه بيانا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه بيانا للحكم الشرعي وهو كونه بمثابة السفر
حيث كان قد نهى عليه السلام عن السفر الا في جماعة فان شهادة حاله عليه السلام من حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية
ترجح الاحتمال الثاني على الاول واما ما يدل عليه الخطاب بمعناه وهي الدلالة التزامية فنقول ذلك المعنى المدلول
عليه بالالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول اقسامه احدها ان يكون المعنى
الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي ويسمى هذه الدلالة دلالة الاقتضاء ثم شرطيته قد يكون مستفادة من العقل
كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المؤاخذة
الحكم الشرعي والا لزم الكذب على الشارع لوقوع الخطاء والنسيان من الامة وهو ممتنع هكذا قيل وفيه نظر اما
اولا فلان المنع من عدم صحة هذا الكلام من دون انضمام هذا المضمر وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين

والخطاء والنسيان مرتفعا عنهم وان جاز على احادهم لما بيناه في الاجماع واما ثانيا فلانا لا نسلم ان هذا المعنى مستفاد
من اللفظ المفرد بل الظاهر هو انه انما لزم من التركيب وقد يكون شرطيته مستفادة من الشرع كعدم العتق فانه
يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق واستفيد ذلك من قوله عليه السلام لا عتق الا في ملك والثاني اما
يكون شرطا كذلك لاباحة الضرب على اباحة الايلام واما اذا كان تابعا للتركيب فاما ان يكون من ضرورة كلام المعنى المقتضي
او لا يكون فالاول كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب لان المعنى من تحريم التأفيف ان الله تعالى حرم ايلام الوالدين وانما يكمل ذلك بتحريم الضرب وهذه تسمى دلالة التنبيه
وفهم هذا المعنى موقوفا على التأمل في الفرق بين الاولوية والمساواة وكذا دلالة التأكيد لانه التخصيص بالحكم مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وبيان التخصيص بالحكم في العام مستوفى في مباحث الخاص وكذا دلالة التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به قال المقصد الثاني الامر وفيه فروع الفرع الاول في مباحث
المتعلقة بلفظة الامر الذي هو جنس الامر والنهي وغيرهما شرع في المباحث المتعلقة بانواعه مخصوصيتها واولى بالمباحث الامر
لدلالته تماما على الاقتضاء دون غيرهما واولى بالامر لتعلقه بجانب الوجود واخر النهي عنه لتعلقه بجانب العدم واعلم ان
لفظة الامر حقيقة في القول المخصوص عند المحققين وفاقا للشافعي في اهل هي 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 الشان والطريق والحق لنا انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع كونها
حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على خلاف الاصل واحتج القائلون بانه حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة
استعملوا لفظة الامر في الفعل ومتى كان كذلك كانت حقيقة فيه اما الاول فدل عليه القرآن العزيز والشعر والعرف
اما القرآن فكقوله تعالى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التي فعلها الله تعالى في ذلك الوقت
وقوله تعالى التعجبين من امر الله وارادة الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح البصر تجري في البحر مسخرات بامره وما
امر فرعون برشيد والمراد فعله واما الشعر فكقول الشاعر

امرتك امرا جازما فعصيتني ... وكنت على ما قال فيك مطاعا

واما العرف فكقول الرجل لامر ما جدع قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقه وفعله ويقولون هذا امر عظيم ورايت امرا هالني 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 فلا يكون دالا على احدهما على التعيين لان العام
لا يدل على الخاص المعين من جزئياته باحد الدلالات الثلث هذا اذا كانت نسبة العام الى جزئياته على السواء اما
مع كونه ظاهرا في احدهما كما في مسئلتنا هذه فان كون الاستعمال مجازا اولى من كونه حقيقة لاستلزام الثاني الاشتراك وهو مرجوح
فاولى ان لا يدل عليه واجيب ايضا بالمنع من استعمال لفظة الامر في الفعل ويجوز ان يكون المراد بالاية الاولى القول او الشان

والنهي وفيه فصول الاول في حقيقة الامر وما يصلح له
الاول الامر حقيقة في القول المخصوص
وفاقا للاشعري في القول سواء تعلق بالفعل
او بالترك كما يجيء والا لزم الاشتراك
والتالي باطل فالمقدم مثله احتج
الاشعري بقوله تعالى
بعضه الاستعمال فيه
على الحقيقة كما في قوله
تعالى وما امر فرعون برشيد
والمراد بالامر هنا
الفعل والجواب
وفاقا للاكثرين
ان الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز
وكما يقال ان هذا
مستقيم وهذا
غير مستقيم
والمراد
الافعال المعيبة
ولا يجوز الاستدلال
به على خصوص
الحقيقة

ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نسلم انه اطلق عليه لفظة الامر لخصوص مركونه مقابلا للعموم كونه مقابلا للاباحة وقوله وما امر فرعون الخ
برشيد يحتمل ان يكون المراد بالقول القول بالظن ذلك هو دليل قوله قبل ذلك فما تابعوا امر فرعون الى اطاعوه فيما امرهم واما قوله وما
امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيتبع احداها على ظاهره للاستدلال به وحدة فعلهم وانه كلمح بالبصر في السرعة ومن المعلوم
ليس كذلك وح يكون المراد والله اعلم انه تعالى يسئله الله دار اخرى او مع لمح البصر وقوله مسخرات بامره المراد الثاني المجرى
المسخر ليس بفعله بل بقدرة الله تعالى ويمكن ان يجاب بالبناء على الاستدلال الدال على الحقيقة انما هو المجرد عن القرائن وهذا ليس كذلك
فان ادعى في هذه الصورة التجرد عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منه لم يكن الفعل مرادا وبطل احتجاجهم على الطلبة والحجة او ادعى ذلك
من قال هذا امر لسمع السامع اي هذه الامور اراد ولو قال هذا امر بالفعل او امر فلان بالمستقيم او بحركة الجسم لا مراء في جواز
كلامهم فهم السامع من الاول القول ومن الثاني الشان ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض وترد الدلالة
بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكها بينها او لكانت حقيقة في احدها تبادر الى الفهم وكذا الكلام
حقيقة في امر مشترك بينها والجواب المنع من التجرد عند اطلاق لفظة الامر بل المدعى انه يتبادر القول الى الفهم والحاصل قوله
عليه في الحقيقة عليه الى الفعل وعلى يتعلق بما حتجاوا لهاء في قوله فلا يجوز لا نسلم ان به عائدة الى الاستدلال
وفي قوله عليه عائدة الى الكون حقيقة **قال البحث الثاني** في حده وهو الطلب بلفظ افعل على جهة الاستعلاء وهذا الطلب
معلوم لكل عاقل وهو غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف اللغات ولوجودها من الساهي والغافل والنائم مع انتفائه
وهل هو الارادة او غيرها الحق الاول فانا نعلم التفرقة على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول للاشعرية
تثبت الطلب مغايرا للارادة لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه عالم بعدم اتيانه عنها مع انه يكون تكليفه
بها تكليفا بالمحال ولصحة اريد منك الفعل ولا امر السيد عبده بفعل لا يريد اتيانه منه طلبا لا ظهار
عذره والجواب المنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يوثر في المعلوم وتمام الاستقصاء في هذه المسئلة
مذكور في كتبنا الكلامية ونفي الكلام معناه نفي الالزام وان كان مريدا لايقاع الفعل اختيارا والطلب ولا ارادة متساويان
في امر طالك العبد ومولاه والجواب بالمعارضة وهو انه وجد منه صورة الامر وان لم يرده ولم يطلبه **اقول** الما بين ان لفظة الامر
موضوعة للقول الخصوصي شرع في تعريف ذلك القول فقال طلب جنس شامل لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي
وبه يخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتهديد وغيرهما واضافة الفعل فصل يميزه عن النهي والمراد
بالفعل هنا ما يعم القول اليفعل ليندرج فيه الامر بالامر والنهي وبالجزء غير ذلك من انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء
ليخرج الدعاء والالتماس ولم يقيد بالعلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجوه الاول بدليل قوله تعالى حكاية

من فرعون ما اخذ امرك وقول عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا حازما فعصيتني كان من التوفيق مثل ابن هاشم وهذا الحد
هو الذي ذكره فخر الدين في المحصول واختاره المصنف رحمه الله في النهاية وفيه نظر فان الامر عندنا ليس هو الطلب المدلول عليه
بالقول بل هو القول الدال على الطلب وقد اشار فخر الدين ايضا في بعض كتبه انه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فانا
جنس وتقييده بالدال اخرج المهمل وقولنا على طلب الفعل اخرج ما لا يدل على طلب اصلا كالخبر والتعجب وغيرهما وما يدل على
طلب الترك كالنهي وقولنا على سبيل الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس وقولنا بالكلام للمطابقة لا الالتزامية والا لانتقض في طرده
بمثل قولك الاستفهام مستعملا فيه لاستقر في هذا المكان اياك اشك فانه يدل على طلب الفعل وهو الخروج من المكان وقد
المثال الاول والكلام في المثال الثاني وهو على قول الاشاعرة ان الطلب بالنهي غير ضد الفعل ينتقض الحد في طرده ايضا ويرد
على عكسه الحدين المذكورين مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجز من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقولهم وما انهاكم عنه
فانتهوا ومثل اسكتوا اهم الله عنه فانها الامر لا يصدق لحد الحدين على شيء منها كما يرد على طردهما مثل اطلبك
الفعل لانه انما يدل بالوضوح على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب فيمكن ان يقال على الثاني انه منقوض بمثل
طلب الفعل فان قلت المراد بقولنا الدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب على ما هو به صناعة قلت فينتقض
بقولنا وجود طلب الفعل والجواب بالحمل ان المراد باللفظ الدال اللفظ المفيد فائدة تامة لان الامر من جملتها تمام الحد
التام وح يندفع النقض والقول المذكور وقد نقل عن اوائل الاصوليين حدود ردية مثل قول القاضي ابي بكر انه
القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو دوري باعتبار كون كل من المامور والمطلوب به مشتقا من الامر فيتوقف
معرفتهما عليه فتعريفه بهما يكون دورا بل تعريف الطاعة بانها موافقة الامر متوقف على معرفة الامر معرفة لها فلو كانت
معرفته دارية وكقولك المقترن الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة ليدخل فيه
الامر بغير العربية فانه منقوض طردا وعكسا واما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من المعاني
الانشائية مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى لغير الاعلى
حال استعلائه مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه لفظة او وهي موضوعة للشك والابهام وهما ينافيان
التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يامر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ويميز بين طلب
الفعل وطلب الترك وبين الطالب الخبر وهذه اثبات كونه معلوما وهو مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة
الدليل المدلول وكان الصيغة مختلفة بحسب اختلاف اللغات والامر الطلب ليس مختلفا شيء مرجح لذلك فتغايرا اه لو جوز
الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورها من الساهي والنائم والغافل فلا يكون هو اياه والا لانفك الشيء عن نفسه وهو محال

للارادة قالت الاشاعرة نعم ونكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو الحق لنا ان الزائد على الارادة غير معقول لنا واثبت لكان امرا خفيا في الغاية لايدركه الا الامر ومن البعد لاوحى بوضع لفظ يختص الا المتداولة بين الخواص والعام بازائه لاستحالة وضع اللفظ الظاهر المشهور لامر غير معقول اصلا او غاية الخفاء بل الواجب ان يقال موضوعه في اللغة للمعنى المتعارف بينهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه لو لم يكن الامر الكاشف عن عدم الطاعة بما ولم يرد بها منه لكونها ممتنعة والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وانه محال والممتنع لايكون مرادا لله تعالى اتفاقا فقد ثبت وجود الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب دون الارادة لكون الطلب اما نفس الامر او لازما له لما تقدم ان من يقول لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به ولو كان الامر عبارة عن الارادة لصح ذلك لكونه متناقضا وفيه نظر لانا نمنع دلالة ما ذكر على مغايرة الارادة للامر وما اطن احدا يدعي اتحادهما وليس دليلا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلب المهم لان يقال ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا الا انه ممنوع ولو عكس لقال الامر بالفعل ولا اريد منك لزم المغايرة المطلوبة ولو صح هذا القول الثالث ان السيد قد يامر عبده بما لا يريد كما لو فعله لما توعد الملك بالمؤاخذة اذا كان لا لموجب فاعتذر بانه لا يمتثل امره فطلب الملك امتحانه بان يامره في حضرته بامر فان السيد حينئذ يامره بفعل وكلا يريده منه فقد وجد الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دون ما تقدم فغايته اوجاب المهم من الاول بالجمع من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه استمرار العدم بما وعن ايسقط النهما على تقدير تعلق علمه تعالى وعدمها اذ العلم لا يوثر في المعلوم لكونه حكاية وللاستقصاء في هذه المسئلة عن عدم اقتضاء علم العدم الامتناع والوجوب مذكور في كتبه الكلامية وضعف التالي لان المراد بالامر المعنى الازلي مع كونه مريدا لايقاع الفعل اختيارا فكانه قال اريد منك الفعل والزمك به مع انه يعارض بانه يحسن ان يقول الطلب منك الفعل ولا امرك به ولهذا يستقبح الناس ان يقول السائل للملك امرك بكذا او لا يستقبحون ان يقول الطلب منك كذا والتحقيق ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب ولا الارادة بل عن جملة جزوها الطلب والارادة وح لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة لانها اعم منه بل يلزم عكسه وعن الثالث ان السيد في تلك الحالة كما لا يريد الفعل المامور به كذا لا يطلبه والارادة والطلب متساويان في الانتفاء عن ذلك الفعل المامور به والجواب عنهما واحد وهو انا نمنع وجد صورة الامر من غيرهم واعلم ان الدليل الاول المذكور للاشاعرة موضع نظر وذلك ان قوله فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ليس له

لان يدخل تحت تكليفهم لان تكليفهم بما وقع اتفاقا وكان وقوعها محالا عندهم والتكليف بمثل هذا المحال غير واقع وان قال بدله فيكون ايقاعها محالا لا لانه لا يكون مرادا له تعالى فكان اجود **قال** البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب الوضع فلا تفتقر الى القرائن كغيرها من الالفاظ احتج الجبائيان بان المميز بين الامر والتهديد هو الارادة والجواب انا نمنع ذلك في الطلب الحقيقي بل هو مجاز في غير الارادة لما مر ولا اثر للارادة المامور به في صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما لانا نمنع دلالة الوضع على الارادة فلا يفيد الصيغة الدالة عليها صفة كالمستميت مع الاسماء وقد تقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن اولادهن لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وكذا الذهني مثل لا تنكح المراة على عمتها وخالتها **قول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل ثلث الاولى في ان دلالة صيغة الامر على الطلب بكفي في تحققها الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي وخالف في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان وعما انه لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المصنف الاول واحتج عليه بان هذه الصيغة موضوعة لمعنى هو الطلب فلا يفتقر في دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل من لفظي الانسان والفرس على مدلولهما احتج الجبائيان بانا نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينهما اذا كانت تهديدا ولا يميز بينهما الا الارادة فنقول لا نسلم انها لا يتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما تفتقر في دلالتها على الطلب الى امر اخر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد وغيره اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت مفيدة للطلب عند التجرد عن القرائن كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها المتحدة ولو سلم كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانها تفتقر في دلالتها على الامر الى قرينة زائدة على الوضع لم يخرجوا تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها مغايرة لها لان الارادة من امر الباطن خفي لا يطلع عليه السامع فلا يفيد بيانا اصلا والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القرائن فلا يفهم منها الا الطلب الفعل المسئلة الثانية ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به موثرة في صيرورة الصيغة امرا وانكره المحققون واستدل المصطاب تراه على بطلان مذهبهما بان الصيغة موضوعة لتلك الارادة ودالة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا تكون مفيدة لها صفة لامرية قياسا على غيرها من المسميات مع اسمائها وفيه نظر لانشاوه ضعف القياس والحق ان يقال ان اراد مدعي تاثير الارادة في كون الصيغة امرا انها موثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة عن تلك الارادة تدل وضعا حقيقة فممنوع بل يكون اللافظ مستعملا لها في غير موضوعها كاستعمالنا اياها

في الخبر وغيره وقد اعترف انهم بذلك حيث قال ان امر السيد عبده التهديد عندنا ليس امرا لحقيقته بل هو صورته
الامر وذلك لعدم الارادة المأمور به وصحح الدين اعتراضهم بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة
للارادة وقد ابى في ذلك من قبل وزعم انها موضوعة للطلب المتعارف للارادة المستلزمة للترجيح او انه كل من لفظ الامر
والنهي مقام الخبر وبالعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم من ان اللفظين اذا تشابه معناهما او كان بينهما علاقة
معتبرة في اللغة جاز اطلاق كل واحد منهما على معنى الآخر بها كان الخبر مشابها للامر من حيث دلالته على الفعل المأمور به
وطلب تحصيله ومشاركة الخبر اياه في ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الآخر ووقع ذلك في الكتاب
العزيز والسنة المقدسة اما اطلاق لفظ الخبر على الامر نحو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
وقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وامثال ذلك مما امر الله تعالى عباده المسلمين اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت وكذا الكلام في النهي فان الخبر شيء كثير في مدلوله فان قول القائل اطلب منك ترك القيام دال على
ما يدل عليه قوله لا تقم فصح اطلاق كل منهما على الآخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة الانشاء كثير كقوله تعالى لا يمسه
الا المطهرون وقوله لا يشكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا تنكح اليتيمة حتى تستأمر معناه ولا تنكحوا الى غاية الآية
قال قدس الله سره الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث الاول في ان الامر للوجوب بصيغته افعل
تستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول
وقيل مشترك بين الاول والثاني وقيل القدر المشترك لنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه
على ترك السجود عقيب الامر ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك وقوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع عقيب الامر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره امر مخالف الامر
بالحذر ولو لا العقاب لما حسن التحذير لان ترك المأمور به عاص والعاصي يستحق العقاب لقوله عليه السلام
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفى الامر مع ثبوت الندبية ونفي الامر اثبت الشفاعة المندوبة
قيل اني خبر بريرة ولتحسن خدمة العبد على الترك وكان حمله على الوجوب احترازا عن الخبر المطلق اقول
لما ذكر ان لفظة الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول ذلك القول مفصلا واعلم
ان صيغة افعل يستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا 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 الاولين اخروية وفي الثالث دنيوية اذ الثواب

لا ينتفض لا يزداد بالاشهاد ولا بعدمه الرابع التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم الخامس الاهانة
كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم السادس الدعاء مثل ربنا اغفر لنا السابع الاباحة كقوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا الثامن الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله التاسع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام
امنين العاشر التسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين الحادي عشر التعجيز كقوله فاتوا بسورة من مثله
الثاني عشر التسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا الثالث عشر التمني كالايتها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك
بامثل الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون والمصنف اقتصر على
ذكر الستة الاول والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه المعاني الا الكثير منها
كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية لا يفهم من مجرد الصيغة بل انما يفهم منها عند اقترانها بقرائن دالة
على خصوصياتها واما الخلاف فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين
كابي علي الجبائي في احد قوليه والحسن البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الاول اعني الوجوب وهو
اختيار المصنف وقال في النهاية انها موضوعة لغة للطلب الشامل للوجوب والندب من حيث الشرع للوجوب
وذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي ايضا وعن ابي هاشم
ورجح بعضهم انها حقيقة في الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب الفعل
المأمور به والوجوب دلالة الامر على ان المأمور به صفة الوجوب وهذا الفرق يتم على راي المعتزلة لذهاب الاشاعرة
وقال السيد رحمه الله انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصهما بالوجوب
وقال اخرون انها مشتركة بينهما مطلقا وقال اخرون انها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل
وقال قوم انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة وزعم اخرون انها مشتركة بين الثلثة الاولى وبعضهم جعلها من صيغ العموم لاقل المراتب
وهي الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون سائر ما عدا هذه الصيغة مجاز في الباقي بقرينة منها
والا لكان حقيقة فيه خاصة لما كان كذلك اذ كونها حقيقة في خمسة عشر يوجب فهم ذلك الغير وكونها حقيقة في
غيره وفيه على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينهما وانتفاء هذين اللازمين دليل على انتفاء ملزومهما وتوقف المدعي
وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك لعدم الوجدان على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب العزيز
واثنان من السنة واثنان من طريق العقل الاول قوله تعالى مما منعك الا تسجد اذ امرتك
وليس المراد الاستفهام لاستحالته الى الله تعالى فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس بمجرد

ترك السجود المامور به وكان له ان يقول انما توجه علي وفيه نظر فانما يدل على ان الامر للوجوب و
لا 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 وشيء يعتذر لذلك واجيب ان النظم يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه
خاص عارض خلاف النظم وفيه نظر اليه فانه لو كان مفيدا في تلك اللغة دون الحقيقة لزم النقل المخالف للاصل الثاني في
قوله تعم واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم الله تعالى على تركهم الركوع حين قيل لهم اركعوا ولو لا كون قوله افعلوا للوجوب
لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم على تركهم الركوع لاجل امره اياهم به تحقيقا لمخالفته وبما نقله
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 الامر قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون
قد اقترن بذلك قرينة دالة على الوجوب كما اجيب عن الاول بان المكذبين انما ان يكونوا ممن امروا بالركوع
عقيب امرهم او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار
عندنا معذبون على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب
تكذيبهم منافيا للذم قوم اخر بتركهم ما امروا به وعن الثاني ان الذم رتب على تركهم الركوع عقيب الامر به
مطلقا فكان ذلك الترك سببا للذم من غير اعتبار القرينة الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى مخالف الامر بالحذر ومن العذاب وتارك المامور به مخالف
للامر بدليل ان المخالفة ضد الموافقة وموافقة الامر العمل بمقتضاه فيضادها ترك العمل بمقتضاه
والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه فثبت ان تارك المامور به يستحق
في حقه ما يقتضي نزول العذاب به وترتب هذا الحكم على هذا الوصف مودن مكونه علة له ولا نعني بكون الامر
للوجوب الا هذا وفيه نظر فانا لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك لاجل الامر على
سبيل المعاندة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة الامر بهذا المعنى و
عليه ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالفا للامر لانا لم نسلم كون موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه
مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى به المكلف على وجه الندب وكان المراد اتيانه به على وجه الوجوب
او العكس لم يكن موافقا للامر بل مخالفا له فان المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي
اقتضاه الامر او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته فالمخالفة اذن عبارة عن عدم اعتقاد

حقيقته او اعتقاد عدم حقيقته سلمنا ان مخالفة الامر موجبة للعقاب فلم قلتم ان مخالفة الامر تمنع دلالة الآية على امس
لم لا يجوز ان يكون الامر بالحذر عن مخالفي الامر مستلزما لتحذر المخالف عن مخالفة الامر بالحذر عن مخالفة الامر وهلم جرا
ذلك بتقدير كون الامر للوجوب لكن نقض المتنازع قلنا لانه انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول
العذاب قلت لانم انه لا يحسن عند احتمال نزول العذاب اليم وهذا احتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية
لا قطعية سلمنا لكن ذلك يدل على كون امر الوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فالهاء في امره يحتمل عود ها الى الله
تعالى والى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يدل على ان امر احدهما على التعيين للوجوب والجواب ان العبد اذا
امتثل امر سيده حسن عرفا ولغة ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم يمتثل امره قيل انه ما وافق امره بل
خالفه وقوله الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه قلنا مسلم ولكن لا نسلم انحصار مخالفة
الامر في الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر بل تدعي ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان
بمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه وذلك شامل للمخالفة بالتقسيرين واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد
حقيقته فليس بشيء لان ذلك لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال عليه كونه حقا اذ موافقة الشيء عبارة عن
تقدير مقتضاه ومقتضى الدليل كونه حقا واما منع دلالة الآية على تحقق المخالفة للامر بالحذر ودعوى انها تدل
على الحذر عن مخالفي الامر فيبطلها عدم تعيين المامور بالحذر عنه قيل المامور بالحذر هو من تقدم ذكرهم
وهم الذين يتسللون منكم لواذا قلنا التسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم على
تقدير تسليم له يبقى قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضائعا لان يحذر لا يتعدى الى مفعولين
وقوله الآية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا ندعي وجوب الحذر الا ان ولكنه لا اقل من ان يدل على
جوازه وذلك كاف في غرضنا او نحمل الحذر هنا على وجوبه بما يقتضيه وقوعه لانه لو لم يقتضه لوقوعه لكان الحذر عنه جائزا عاريا
والمجرد المقتضي لوقوعه ذلك سفه وعبث فيمتنع ورود الامر به قوله انما تدل الآية على كون المامور به موجبا فلم قلتم ان كل الامر الذي
هو المعلوم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني ولانه تعالى رتب
العقاب على مخالفة الامر ترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم وح يتحقق الحكم في جميع
صور وجود الوصف واما قوله انه يدل على ان احد مسمى لفظ الله تعالى ورسوله في الجملة واجب وذلك غير مستلزم
لكون امر احدهما على التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق الرابع تارك ما امر الله ورسوله به عاص وكل عاص
فهو مستحق للعقاب ينتج تارك ما امر الله ورسوله به مستحق للعقاب ولا نعني بكون الامر للوجوب الا هذا والصغرى

فلقوله نعم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله انعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد بالعصيان هنا ترك المامور به وأما الكبرى فلقوله نعم ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها واعترض بالمنع من المقدمتين أما الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المامور به لكان قوله نعم يفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا عن الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بناء على اللازمة ان عدم العصيان على تقدير التنزل دليل على علمهم بما امروا به فلو كرره بعد ذلك يكون تكرارا من غير فائدة وايضا فالمستحق قد يكون مامورا به مع كونه تاركا غير عاص واما الكبرى فيمنع كليتها بل هي جزئية اذ المراد بهم بعقل العصيان تقييد عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار والنهي عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان الفعلان حراما والحرام ليس كذلك فان الاول ما فر والثاني مستقبل والله اعلم لا نسلم ان الله ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل سلمنا لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة ودلالة تزامن لا يفيد الا الظن فلا يكون احد طرفي التاكيد يفيد احد الدلالتين بالاخص وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل مجازا لكونه لازما للوجوب والكبرى كلية لا من لفظ موضوع للعموم على ما يأتي والاصل استلزامها في موضوع ومنع من كون الخلود مختصا بالكفار تقديرا به الزمان المتطاول ولان الحكم رتب على العصيان فيتحقق حيث يتحقق الخامس قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى امره اياهم لمشقة عليهم وانما يكون كذلك لو كان للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن زائدا عليهم حرج من تركه فلم تتحقق المشقة ولان الندبية ثابتة اتفاقا فلو كان الامر للندب لم يستلزم مشقة يمتنع لاجلها فخرج الدليل استدل بهذه الجزء بما يدل على كون المندوب مامورا به قال لان لفظ لولا مفيد لامتناع الشيء لوجود غيره فيكون هذا مفيدا لامتناع الامر لوجود غيره وهو المشقة والامتناع انما يتم عند بقاء الامر بالسواك غير متحقق وذلك ببينة محققة لزم كون المندوب غير مامور به فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب وفيه نظر لان الخبرين انما دلا على ان بعض المندوب غير مامور به لان نتيجة الشكل الثالث لا يكون الا جزئية ح لا يتعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا قال قولنا بعض المندوب غير مامور به صادق قولنا كل مامور به مندوب كاذب قوله السادس خبر بريرة وهي انما عتقت تحت عبد فكرهته فقال لها عليه السلام راجعيه فقالت اتامرني يا رسول فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد نفى عليه السلام الامر واثبت الشفاعة الدال على الندبة وذلك دليل على ان المندوب غير مامور به فتعين كون المامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه موضوعا لغير طلب الفعل ولانما علمت بيانه لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا واقرها النبي صلى الله

عليه وآله وسلم فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت الندبية وانتفاء الامر لا يدل على عدم كون المامور به مندوبا واما الثاني فلان المسلم انما علمت بانه لو كان امرا لكان واجبا مع انه يحتمل ان يكون مرادها من امره عليه الزامه السابع 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 الثامن حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب يقتضي الشك فيه ومتى كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب أما الاول فلان المامور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب موجبا للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي في تحصيله بما يبلغ الوجوب فلم تتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فانه يحصل معه القطع بعدم مخالفة الامر على تقدير كونه مندوبا واما على تقدير كونه واجبا فتتحقق مخالفة الامر معه كما يريبك أما لا يريبك فلانا اذا تعارض طريقان احدهما من والاخر محرم تعين سلوك الامن وذلك من مقتضيات العقول وكان في مخالفة الامر ضرر ما 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 ورود 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 والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك والجواب المجاز قد يصار اليه للدليل وقد بيناه **اقول** المانع من ذكر الادلة على مطلوبه اشارة الى ما احتج به الخصم لقايل بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل مع جوابه وتقرير الدليل ان يقال الامر تستعمل تارة في الوجوب وقتا في الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله تم اتم الصلوة وقوله وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه لو كان امرا لكان اما حقيقة في كل واحد منهما لخصوصية او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والاول باطل لزوم الاشتراك والثاني المجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المطلوب والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بينا ما هو من الادلة الدال على كون الامر حقيقة في الوجوب خاصة دون الندب فيجب القول به مجازا فيه كالندب وكالقدر المشترك بينهما واما لزوم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز عند التعارض وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك البتة وقد بينا وضعه للقدر المشترك بينهما او للوجوب وحده لا ذا على تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله في كل واحد بخصوصه على سبيل المجاز

لانه لم يوضع له اللفظ لكن احتياجه ز دلالة اللفظ اليه الى قرينة وح يكون احتمال كونه مجازا في احدهما وارجح من كونه موضوعا للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز **قال** لتذنيب الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب لوجود المقتضى وانتفاء ما يصلح للمانعية وهو الانتقال من الحظر لتساوي الاحكام في التضاد وقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا معارض بمثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين **اقول** القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر او الاستيذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتداء وهو اختيار المصنف وقال الاخرون بانه للاباحة احتج الاولون بان المقتضى للوجوب متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فتعين القول بالوجوب اما الاول فلان المقتضى للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحيته ما يدعى معارضة للمعارضة وهو تقدم الحظر المتضاد فلكون الاحكام كلها متضادة وكما لا يمنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذا لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب والعلم بجواز ذلك ضروري وايضا فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد الوجوب اجماعا والحائض والنفساء للصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر المنع من تحقق المقتضى فانا لا نسلم ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر المبتداء وتساوي الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب انما يضاد الحظر اما غيره فلا يسلم ضده الا ان استحالة ارتفاع معه وافادة امر العبد الوجوب للقرينة والحائض والنفساء مامورتان بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر السابق لا من امر اخر واحتج الخصم بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا اذا للظهران فاقتلوهن من حيث امركم الله مفيد الوجوب للصيد والوطي والتالي بطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة واجاب المصباني عن ذلك معارض بمقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه عقيب الحظر وهذا ارجح مما ذكره لا ولان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول جائز غير قادح في كونه مقتضيا ووجود الامر بغير مقتضيه محال في بداية العقول ويجاب عما ذكروه ايضا بان عدم افادة الامرين المذكورين للوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر **قال** قدس سره البحث الثاني في ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار لاستعماله فيهما والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل ولاستلزام كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها ولقبوله التقييد بقيد ان افعل مرة ودائما من غير تكرار ولا نقض احتج ابن الذهبي بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب المنع من المتضايفين والفرق فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف الفعل احتج السيد المرتضى على الاشتراك اما بحسب الاستعمال والاستعمال وهما غيران على مطلوب بحسب ما سيأتي **اقول** اختلف الاصوليون في الامر المجرد

المجرد عن القرائن فقال ابو اسحق الاسفرائني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار استوعب بمدة العمر مع الامكان وقال الاخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلوب وهو تحصيل الماهية هو الذي حصل بالمرة الواحدة اكتفي بها وهذا هو مذهب المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي واختاره المصنف تارة وقال قوم اخر يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون اما الاولون فاستدلوا بان الامر للطلب والتكرار هو المعلوم بانه حقيقة في الوحدة او التكرار والجزم الحكم على ما افاده بوجوه ثلثة ثانيها ان الامر قد استعمل في كل واحد من قسمي الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فظاهر اذ الامر بالحج والصرة للوحدة والامر بالصلوة والصيام للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم نصيدا او حبة وقوله لخادمه احفظ ثيابي يفيد التكرار لتبادر العقل الى ذلك واما الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والقسمان باطلان اللازم للاول على تقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني وهما على خلاف الاصل فتعين المطلوب وهو كونه حقيقة في القدر المشترك ح لا يدل بمجرده على وحدة ولا تكرار لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص الثاني لو كان مفيد للتكرار لكان الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمها من العبادات من الصلاة والصيام والتالي بطل فالمقدم مثله وبيان 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 الثالث ان الامر يصح تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير نكير ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني مرة واحدة ويصح ان يقول له افعله مرة واحدة وليس في احد هذين القولين تكرار ولا نقض واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده به تكرارا عاريا عن الفائدة لافادة اصل الامر ما افاده التقييد وتقييده بالاخر يفقضا لافادة اصل الامر ضد ما افاده القيد والتالي بطل بتسميه فكذا المقدم وفي كلوا حد من هذه الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلان المراد بما استعمال اللفظ في كل من الوحدة والتكرار ان كان بخصوصيته كان الاشتراك او المجاز لازما قطعا سواء كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم وضعه فلما ذكروه واما على تقديره فلان استعماله في كل واحد منهما بخصوصيته ان كان باعتبار وضعه له ثبت الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع لجزئه وهو ذلك المشترك لا له ولانه يفتقر في افادته اياه الى قرينة وذلك ينافي الحمل على تقدير انتفاء الاشتراك وان كان اعم من كونه بخصوصه او كونه لاحدهما صادقا عليه فلا نسلم

لزوم المجاز والاشتراك على تقدير كونه موضوعا لاحدهما دون الاخر وانما يلزم ذلك لو لم يكن لاحدهما مزية
للاخر اما على هذا التقدير فلا والحال هنا كذلك لان الوحدة كازمة للتكرار واما الثاني فعلى تقدير صحته
انما يدل على عدم اقتضائه التكرار وذلك غير مستلزم للمطلوب وهو كونه موضوعا للقدر المشترك لاحتمال
وضعه للوحدة واما الثالث فلانه لزوم التناقض او التكرار غير فائدة على تقدير التقييد بالوحدة او التكرار لارادة
التاكيد ورفع احتمال المجاز عند تقييد به بمقتضاه والمجاز عند تقييد به بضده كما في قولك تعز تلك عشرة
كاملة وقول القائل رايت اسدا يرمي سلمنا لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما خاصة اما اذا كان
موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا كان التفصيل بكون تعيينا لاحد معنى اللفظ المشترك وتبيينا لارادته
واحتج القائلون بالتكرار بان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب فان كان المطلوب بالامر الفعل فالمطلوب
بالنهي الترك الا ان مقتضى المطلق الطلب فيشتركان بينهما واما كان النهي يقتضي التكرار كان الامر كذلك والجامع صنع الحكم والاصل هو اقتضاء
لنهي التكرار وعليه اطباقهم عنه بالفعل ولئن سلمنا استغنا الحقيقي الى الاستغراق في النفي فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك
دائما ممكن والاتيان بالفعل انما يمكن ويتحقق فيه مرة واحدة اعني الطلب المطلق الحكم واحتج القائلون بالاشتراك
بانه يحسن استفهام الامر بان يقال اكرر دتمرة او التكرار كما روي ان سراقة قال للنبي الحجنا هذا العامنا او للابد
وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا لاحدهما او القدر المشترك بينهما لما احتاج السامع
فلم يحتج الى الاستفهام وبانه قد ورد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال الحقيقة
والمصنف جعل هذا القول مذهب المرتضى هنا وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر
المشترك بينهما كما ذكرناه اولا والحق ان الكلام ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام
عن افراد المتواطي فان من قال لغيره اعتق عبدا وله عبيد يحسن ان يقال اي عبد بل قد يحسن الاستفهام
لتقاعد احتمال المجاز كما لو قيل قتلت اسدا يقال له يعني الحيوان المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال
في الحقيقة والمجاز فلا يكون دالا على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة معارض
باصالة عدم الاشتراك فوجب حمله على القدر المشترك وقول المصنف على ما سيذكره في ان
للعلوم صيغة تخصه **قال البحث الثالث** الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكرر هما لان مع العلية
يحسن اذا دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وكذا اعط مدرهما ان دخل الدار والا لكان التعليق ثم
منه تبعيدي الوحدة والتكرار ولا دلالة العام على شيء من جزئياته ومع العلية يثبت العموم لوجوب وجود

المعلول عند وجود العلة **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 تكراره واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فاطبق القائلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على
القول بتكرار الامر بتكرر الشرط والصفة واما القائلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من
الفقهاء والسيد المرتضى الى عدم تكراره بتكررهما مطلقا وقال اخرون بتكرره مطلقا وقال فخر الدين وجماعة
من المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده من حيث الامر بالعمل بالقياس ويقرب من هذا
اختيار المصنف وهو ان الشرط والوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج المصنف 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 بتكررهما عرفا فكذا لغة وشرعا اما الاول فلان من قال لغلامه
ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعطه احدهما ان دخل الدار لم يحسن منه شرعا اللحم كلما دخل السوق
واعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل ذلك لذمه العقلاء ولاموه عليه وذلك دليل على عدم
افادته التكرار واما الثاني فلانه لو لا لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد
من القرينة ولهذا لم يطرد في غيره من الصور فان من قال بعبده اذا شبعت فاحمد الله واذا صمت فانظر
على مباح فهم منه التكرار والثاني ان تعليق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون في
في بعضها فمطلق التعليق اعم من كلي احد من القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته بشيء
من الدلالات الثلث وفيه نظر فان انتفاء دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون عند تساوي نسبته اليهما اما
مع كونه في احدهما ارجح فلا ومدعى التكرار زيادة عم انه موضوع اللفظ فيقرب العام اليه لا عرى ان اللفظ الموضوع
لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقة تارة يراد به مجاز فالاطلاق مطلقا اعم من كلي احد من القسمين مع وجوب
حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادته التكرار على تقدير كون الشرط او الوصف علة الحكم فان العلة
تستصحب معلولها في جميع صور وجودها والا لم تكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة العلة التامة و
اما القائلون بافادته التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول بان
ترتب الحكم على الشرط او الوصف مشعر بكونه علة لذلك الحكم واذا كان علة تحقق الحكم
حيث يتحقق وا والثاني فظاهر واما الاول فلان من قال ان كان هذا عالما فاكرمه وكل به وان كان جاهلا

فاكرمه واحسن اليه ذمه العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال استخف العلماء وعظم الجهال فمذ
الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف والجهل علة للاكرام و
الاحسان والتعظيم واما ان يكون لسبب كون العلم بناء في الاستخفاف والجهل بناء في التعظيم والتالي بط فانه
لا امتناع في استحقاق العالم القتل والاستخفاف بسبب تعاطيه اوزنا او غير ذلك من الامور القبيحة لذلك واستحقاق
الجاهل الاكرام والتعظيم لسخافة وشجاعة فلا يجوز استناد الاستقباح اليه وصف اخر لان الحكمية يتحقق
مع الزهو عن سائر الاوصاف ومع فرض عدمها متعينين الاول وح يتكرر الحكم بتكرر الضرورة وجود المعلول
في جميع صور وجود علته كما في نظائره لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للعقوبات المذكورة
وجعل الجهل شرطا لضدها والشرط غير ملزوم المشروط وجودا **قال** البحث الرابع الحق ان الامر لا يفيد الفور
ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما اعني
التقييد بكل منهما من غير تكرار ولا نقض ولكان المراد من الامر احضار المصدر في الوجود وهو شامل
المقيدين كالخبر **اقول** اختلف الناس ههنا فقالت الحنفية والحنابلة والمذاهبون الى ان مطلق الامر يفيد
ان الامر يفيد الفور وقال الصاحبي الكرخي وابو الحسن البصري المعتزلي وابو بكر وجماعة من الشافعية والاشعرية انه
انه يفيد التراخي بمعنى جواز تاخير الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه وقال الواقفية انه مشترك بينهما
واتفق المتاخرون على انه يدل على الطلب المطلق المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من
امر خارج وهو اختيار المصنف طاب ثراه واختاره فخر الدين ومتابعوه واحتجوا على ذلك بوجوه ذكره المصنف ههنا
ثلثة الاول ان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كما في الحج عندنا فانه واجب على الفور والنذر
المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة على التراخي بالمعنى المذكور فتعين كونه حقيقة للقدر
المشترك بينهما لما عرفت وح لا يتحقق دلالته على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح
تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه يحسن ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني في
الحال ويحسن ان يقول له افعله غدا او متى شئت ومن المعلوم ان كلا من هذين القولين
غير مشتمل على نقض ولا تكرار وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث
قال اهل اللغة لا فرق بين قولنا افعل وافعل الامر ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما
في جميع ما عدا ذلك ولما كان بدل الخبر داخل الماهية في الوجوه الشامل لكل من الفور والتراخي

كان الامر كذلك في كل واحد من هذا الوجوه نظرا اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث فلان المراد بالفرق
ان الاول يدل بمادته من مباديه الامر والخبر مع خواصه لم يلزم مساواتهما في عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان
لم يكن من خواص الامر وهو ممنوع اذ هو المتنازع وان كان لا مع خواصه بل مجرد ماهيته لزم مساواة الخبر للامر
في لوازمها معا فيكون الخبر للوجوب والامر محتملا للصدق والكذب وهو باطل اتفاقا **قال** المجتهد ادام
الله تعالى علوه السجود في الحال وبقوله سارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات وكان المتاخير ان جاز
الى غاية معينة او غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا وان كان الى غاية غير
معينة بينه وجب معرفة المبين والجواب ان ابليس استحق الذم بترك الفعل ولان الامر للفور لقوله
تعالى فاستبقوا الخيرات والمسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد وما يقتضيه ليست الاية دالة على الفورية ولو دلت لا تفيد الفور
من خارج والتاخير يجوز الى غاية يغلب معها الظن التلف عقيب الفعل كما لو قال افعل اي وقت شئت كان مقتضاه
الواجب الى الموت بالاطلاق **اقول** احتج القائلون باقتضاء الامر الفور بوجوه الاول ان الله تعالى ذم ابليس
على ترك السجود عقيب الامر به بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه
عليه الذم وكان له ان يقول انك لم توجب علي في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها
كعرض السموات والارض والمراد به سببه 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 الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما ان
يكون معينة او غير معينة وان كان الاول وجب كونها عند حصول ظن التلف بانه لو لم يشتغل بالفعل
المامور به لفاته اذ الاجماع منعقد على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن الظن ان لم يكن امارة موجبة للامر
يعتد به وجرى ذلك مجرى الظنون السوداوية وان كان امارة فليست الا المرض او على الاصح اذ لا قائل
بغيرهما لكن ذلك بط لان كثيرا من الناس من يموت فجاة من غير كبر سن ولا مرض وهو يقتضي كونه غير مكلف
بالفعل في نفس الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب على كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة او كانت معينة
غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير من وقت معين في نفسه غير معلوم له
او عن وقت غير معين له اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير مقدور له واما الثاني وهو جواز
التاخير لا الى غاية فلانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم **قال** المجيب

عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل على مقترنا بالعزم على عدم الامتثال في ثانيه وما بعده واستكباره بدليل قوله ابى واستكبر والتحيرة على دم عليه السلام وافتخاره عليه بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولان امر ابليس السجود كان مقترنا بما يدل على الفور بقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والقاء التعقيب عليه كما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل الله تعالى بل المراد سببها المقتضي لها وليس في الاية ما يدل على انها مشتركة بين الامرين على سبيل الفور وقد حملها بعضهم على التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على جواز الاتيان بالمامور به على الفور لكان مستفادا من خارج لا من مجرد الامر وليس لك محل النزاع وعن الثالث ان التاخير يجوز الى غاية وهو وقت غلبة الظن بالفوات لو لم يفعل فيه وقد ذكروا على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل الى وقت شئت وبما وقع الاتفاق على جوازه مع جواز تاخيره كمقتضاء الواجب الموسع والنذور المطلقة والكفارات وسائر الواجبات الموسعة فهذا هو جوابكم من ذلك فهو جوابنا **قال البحث الخامس** الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط لانه ليس علة في وجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم لخرج عن كونه شرطا ولا حاجة الى كون كل شئ شرط الكل شئ وهو كما ان يعلى بن امية سال عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن سبب القصر مع الامن وقد قرا النبي صلى الله عليه وآله وقوله عليه السلام والله لاريدن على السبعين عقيبا ان نستغفرهم سبعين مرة **اقول** اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شئ مقترن بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشئ المقترن ام لا فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب ابو الحسين البصري وابن شريح وجماعة من الشافعية وابو الحسين الكرخي الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازي واتباعه والمصنف واحتج المانعون بوجوه الاول ان الشئ المقترن بحرف ان شرط المعلق عليه فمتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط ويعنون بذلك ان ما يقترن به شئ يكون الجزاء المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما الثاني فلان شرط الشئ ما ينتفي ذلك الشئ عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة الصلوة والحول شرطا لوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام الشرط وجود مشروطه وتاثيره فيه متى لم يستلزم عدم مشروطه خرج عن كونه شرطا لم مع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شئ شرط الكل شئ وهو ظاهر الفساد واما الثالث فلان لفظ الشرط قد استعمل في المعلق وجميع ما يقترن به حرف وهو ان حتى ان اكثر المستدلين بهذا الدليل من الحنفية كفخر الدين

واتباعه وان حروف الشرط يدل على علية ما اقترن به الحكم المعلق عليه وكان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجود الاعدما ولهذا حكم بان استثناء نقيض الى الشرطية منتج لنقيض مقدمها واستثناء نقيض مقدمها غير منتج شيئا وح نقول لو كان الشرط حقيقة فيما ينبغي هي الحكم المعلق عليه بانتفائه لحقيقته لزم الاشتراك ان كان حقيقة في هذه المعاني ايضا وفي شئ منها والمجاز ان لم يكن وهما خلاف الاصل متعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو اللازم لما علق عليه في وجوده وعدمه وعلى هذا لا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه لازما له وجودا لا عدما وقولهم لو كان شرطا مع عدم التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شئ شرطا لكل شئ ممنوع فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرط له في عدم اللازم وجود او عدم المشاركة له في كونه شرطا اذ المختلفات قد تشترك في اللوازم على ان ما ذكره يندرج تحته لزوم كون الشئ شرطا لنفسه ولمعانده وذلك ظاهر الفساد الثاني ان يعلى بن امية وهم من تعليق القصر على الخوف بكلمة ان عدم القصر عنه عند عدم الخوف حين سال عمر بن الخطاب وقال له ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ذلك فقد قال له لقد عجبت مما عجبت منه فسال النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم المعلق عليه هما من اهل اللسان مع تقرير الرسول عليه السلام اياهما على ذلك دليل ظاهر على ذلك واعترض بالمنع من فهمهما ذلك والتعجب لم يكن من بقاء المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما عقلا من الايات الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فيقيت ما عداها ثابتا على اصله وهو الاتمام ثم ان ذلك حجة عليكم لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر في السفر مع الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة الايات على وجوب الاتمام فانه قد روي عائشة ان كل ما من صلوة الحضر والسفر كانتا ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وفيه نظر لو كان كذلك لم يطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولم يكن تعلها قصرا كما في صلوة الصبح اذ المقصور ضدها جوز الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظة القصر لنفس الاقتصار على اتيان الركعتين فاطلاق لفظ القصر في الاية دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا لو لم يكن القصر لدليل اقوى دلالة من عدم الشرط على عدم المشروط واما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم التعارض بين

الذي يليه بين وهو خلاف الاصل الثالث قوله أم لم تستغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فقال النبي صلى الله عليه وآله والله لازيدن على السبعين وهذا يدل على انه عليه السلم فهم ان عدم الشرط اعني الاستغفار على السبعين مقتض لعدم الشرط اعني عدم الغفران وهو المدعى واجيب بالمنع من صحة الخبر لانه عليه السلم لم يستغفر للكفار وفاقا وكان عليه السلم اعرف بالخلق ومعاني الكلام وذكر السبعين جرى مبالغة في الياس وقطع الطمع من الغفران كقولك القائل اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك سلمنا لكن لانم انه فهم ما ذكرتم اخا ليس في كلامه عليه السلم ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء منهم ورتر غيبهم في الدين او لمصلحة راسا في ذلك وفيه نظر فانه عليه السلم لم يفهم انتفاء المشروط اذ لا يجب الغفران لهم على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه وليس هو المدعى ولا ملزومه واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الخبر المعلق على الشرط عدم عند عدمه والمصر حصص في دعواه بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا على مطلوبه **قال** احتجوا بامكان قيام غيره مقامه وبقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي باحة الاكراه مع عدم ارادة التحصن والجواب ان الشرط احد امرين لا بعينه كما فرض شرطا والاية تقتضي تحريم الاكراه مع ارادة التحصن فينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم قد يكون للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك هنا فان مع ارادة البغاء الحاصلة من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء **اقول** هذه اشارة الى جهتي الحصم مع الجواب عنها وهي من وجهين احدهما انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء اخر وح لا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز وجود ذلك الشيء القائم مقام الشرط والثاني المعارضة وتقريرها ان يقال لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط به لزم اباحة الاكراه الفتيات على البغاء عند عدم ارادة من التحصن والتالي بطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم الاية فانه تعالى شرط في تحريم اكراههن على البغاء ارادتهن التحصن فاذا عدم الشرط موجبا لعدم المشروط كان عدم ارادة من التحصن موجبا لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول ان قيام غير الشرط مقامه لا يوجب كون الشرط احد الامرين احتراما فرض شرطا والقائم مقامه لا بعينه وح لا يتحقق عدم الشرط على تقدير

عدم احدهما ووجود الاخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني المنع من الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل لجواز ان يكون انتفاء التحريم بكل واحد منهما او هو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادة التحصن يرد البغاء فيمتنع الاكراه منه عليه لانه عبارة عن حمل الغير على البغاء كرها وهو غير ممكن بدون كراهتن له والمانع ان يمنع الملازمة بين عدم ارادتهن التحصن وارادتهن البغاء لجواز عدم تعلق ارادتهن بشيء منه كما في حالة الذهول عنهما وايضا لما خصص المصطاب دعواه الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم لانه نفي معلق على الشرط وكلامه في كلام في المنهي **قال** البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به مثل زكوا عن المغنم السائمة لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلان ثبوت الحكم المعلق على الوصف في صورة مع ثبوته عند عدم الوصف مع عدم لا يستلزم العام الخاص **اقول** اختلفوا في الخطاب الدال على حكم معلق باسم عام مفيد بصفة خاصة كقوله عليه السلم في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة من كفف الزكوة عن المعلوفة من الغنم ضمنا كما اثبته الشافعي واحمد ومالك والاشعري ونفاه ابو حنيفة وجماهير المعتزلة وقاضي ابو بكر والقفال وابن شريح وهو اختيار فخر الدين والمصنف واحتجوا عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل ذلك الوصف لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه بطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة واما بطلان الاول والثاني من اقسام التالي فلان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف ليس موضوعا للنفي عن غير محل ذلك الوصف ولا الكلام اللفظ دالا عليه بمنطوقه لا بمفهومه وليس الكلام فيه ولا المعنى مشتملا على جزئه هو انتفاء الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين الموضوع اللفظ والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكوة في السائمة وانتفائها عن المعلوفة ليسا متلازمين في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الاخر ولتجويز العقل شمول وجوب الزكوة لهما وعدمه عنهما كما لو قال زكوا عن كل الغنم او قال لا زكوة في شيء من الغنم ولان ثبوت الحكم في محل الوصف تحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من خشية املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المنهي عن القتل ثابت مع انتفاء خشية املاق والجزاء ثابت مع القتل خطاء واما الثاني كالمثال المذكور وهو قوله عليه السلم في الغنم السائمة زكوة وح يكون ثبوت الحكم في محل الوصف اعم منها والعام لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات الثلث انتفت الدلالة اللفظية مطلقا **قال** قول ابي عبيدة في قوله عليه السلم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لغير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه

مبني على اجتهاده لانه نقل عن اهل اللغة وقائدة التخصيص اما الاهتمام بالمذكور او لسبق بيانه او لسبق خطوره في حق غير الله تعالى او لحاجة السامع او ليستدل الساكت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او كان بيان المسكوت عنده غير واجب او ليبينه بالنصوصية او تحميله على الاهل كما قال لا زكوة في السائمة وخص المنطوق لاشتباه فيه **اقول** لما ذكر الحجة على مختاره اشار الى ما احتجه الخصم ووجه الانتقاض عنه وقد حقق ابو الحسين الاول ان ابا عبيدة القاسم بن سلام قال في قوله عليه السلم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه على ان غيره لو لم يحل عقوبته ولا عرضه وبكلمة قوله عليه السلم مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد الغني وليه مطله ومعنى احلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه الثاني ان الحكم لو لم يكن تحت قيد الوصف لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا بلا مرجح والتالي باطل اتفاقا فالمقدم وهذا الوجه لم يذكره المصنف يحال اشارات اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول ان ابا عبيدة لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده وليس مما تقتضيه اجتهاده حجة على غيره ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نقلوا القول بدليل الخطاب كالاخفش وغيره والعام لما خصص دعواه بالاسم المعلق على الصفة كما فعله فخر الدين لم يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيدة لكونه خبرا وعن الثاني المنع من الملازمة فان هنا امورا ظاهرة تمنع من افادة التخصيص وهي اما شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لتحقق حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لكونه مسئولا عنه دون غيره او لانه بين حكم غير محل الوصف من قبل او لسبق خطور محل الوصف ببال المتكلم وهذا ات في حق غيره تعالى اما في حقه فلا استحالة التجدد في علمه تعم او ليستدل الناس به على حكم المسكوت عنه اذ قد يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهي حالة الغنى بالطريق الاولى او آخر بيان حكم غير محل الوصف اما لكونه غير واجب او ليبينه بمتصل اخر مختص به لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ العام الشامل له والمتصل الاخر ولهذا كان الثاني محتملا للتخصيص دون الاول والوجه ان يقال ان ليس عند من يقول بكونه دليلا ان يجتهد المكلف في استخراج بيان يستنبط من التنصيص على العلة كون علية الوصف المشترك بينه وبين غير المسكوت عنه فيعطيه مثل حكمه فيحصل له ثواب المجتهدين او ليحمل حكم المسكوت عنه على الاصل وبين حكم غيره لكونه محل الاشتباه كما لو قال لا زكوة في السائمة فانها لما كانت حقيقة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح **قال** تذنيب

ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلية ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص في الحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا لان التخصيص هنا للعادة وايضا تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس **اقول** هذه فروع على ما تقدم الاول الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علة لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية فان علة الشيء ما يفيد وجوده بوجودها وعدمه بعدمها ولان للحاكم لو كان ثابتا لحال عدم ذلك الوصف لكان اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو محال اذ التقدير كونه معللا لذلك الوصف او يستند الى علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصيته علة له بل العلة احد الامرين اعني الوصف او العلة المغايرة وقد فرض الوصف علته هذا خلف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا موثرات فيها ولا يلزم من عدم علامة الحكم ومعرفه عدمه مسلما لكن لا نسلم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة لها وكذا في علل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا لا يرفع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم بتخصيص استعمال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كان العلة بمعنى الموثر وهو ظاهر الثاني فالقائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان التقييد لوصف 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 تعم ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذلك القيد رفع ما يتوهم من اباحة قتلهم عند الخشية لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقوة الدلالة على تحريم قتلهم عند عدم خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد عند خوف الفقر ومع ظهور هذا الباعث لم يمنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه كما في قوله تعم فان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق ومع ظهور هذا الباعث لم يمنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكذا لو كان التقييد لسوال سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكوة فقال عليه السلام مجيبا له في سائمة الغنم زكوة ففي هذه الصورة امثالها لم يمنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد الثالث الحكم المعلق على وصف في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غير محل الوصف في غير ذلك الجنس كما في قوله عليه السلم في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القايلين بدليل الخطاب نفي الزكوة عن معلوفة الغنم

وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر والابل لم اقال به بعض فقهاء الشافعية وانكره
المحققون وهو الحق واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب تقييد المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم
كان تقييده مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه
وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن علية له وح يلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور انتفاء
السوم لان عدم العلة مستلزم لعدم الحكم ظاهرا لاحتمال تعدد العلة والجواب ان الوصف المذكور هو سوم الغنم لا
السوم فيكون ح علة جنسية لا شخصية لاستحالة تعليل الحكم الشخصي بالامر الكلي على مخالفة ما بعد الغاية له
اتفاقا فانه لا يصح صوموا الليل صوموا صوما اخره الليل ثانيا وجب بعدها لم يكن اخرا اما مفهوم اللقب فليس
حجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي
زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاخص عن الاعم واذا كان العدد علة لحكم كان المزال عليه علة لاشتماله
على العلة ولا يلزم من القصاص الناقص بامر اتصاف الزائد به فان وجوب دفعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلثة و
اباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزائد واذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان وجب دخوله كاباحة الخمسين عند الجنابة
بخلد مائة وان لم يدخل لم يجب كالحكم بالشاهدين لا يستلزم الحكم بالشاهد الواحد لان الحكم بشهادة
الواحد ان دخل تحت الحكم بشاهدين واذا خرج فقد يكون تحريم الاقل او مثل تحريم استعمال نصف الكر المتنجس تحريم الاقل او وقف
لا يكون فان تحريم جعله كالكر من مائة لا يستلزم تحريم الاقل فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه **اقول**
قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقوله لهم
ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله 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 وابي الحسن البصري اليه واختاره فخر الدين والمصنف وهو الحق
خلافا لابي حنيفة وجماعة من الفقهاء واحتج الاولون بان كلمة حتى والى للانتهاء فالغاية ح يكون قوله
صوموا الى الليل حاديا يجري صوم موصوما اخره وهذا ينتج الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل اذا لو كان
الصوم ثابتا بعد مجئ الليل لم يكن الليل اخرا ونهاية الصوم وقد فرض كذلك هذا خلف احتج المخالف بان
تقييد الحكم بالغاية تدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية اما بالمطابقة او المتضمن او الالتزام والتالي
باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة تلاعرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة
المذكورة واما بطلان الاولين من اقسام التالي فظاهر اذا انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس موضوع اللفظ

ولا جزأه منه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي للموضوع
اللفظ ذهنا وهو مفقود هنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل وامكان
شمول الوجوب لهما فانه لا مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق وفاقا والجواب المنع عن عدم اللزوم
فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب
لهما لو ورد الخطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعد هما لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة
الغاية من لفظها لو صح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع
حكم شرعي ومن لا يجوز يدعي استحالة وقوع هذا المفروض او يقول الحكم المستند الى الخطاب الاول
مغاير الحكم المستند الى الخطاب الثاني وان مأداه فمنوع وجود حال عدم الاول المسئلة الثانية مفهوم اللقب
ليس حجة والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي
الوجوب عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك
ابو بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد موجود وعيسى
رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان قولنا زيد موجود على التقدير
يقتضي الاخبار بان من عدا زيد غير موجود ويندرج في ذلك الله سبحانه وتعالى والاخبار بكونه سبحانه وتعالى
غير موجود كفر اجماعا وكذا قولنا عيسى رسول الله فانه يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله نعم يدخل
في ذلك محمد صلى الله عليه وآله وسلم والقول بان محمدا صلى الله عليه وآله ليس رسول الله كفر قطعا وايضا لو كان
حجة لم يجز الاخبار بالاعم من الاخص لكونه كذبا والتالي باطل اتفاقا واحتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر يدل
على نفي الحكم عن غيره اما ظاهر يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو ان المطلوب وبيان
الملازمة انا لو لم نقل بالغيرية استوى ذكرنا واوليت اخرى ثانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب واخطأ بالزنا بهذا او بهذا
احمد عليه فحمد بذلك وهو المجتنى على الاول ان المخصص بتعلق غرض المخبر بالاجتماع عما اخبر عنه دون غيره
وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ بل منه مع اقترانه بالقرائن الحالية ولهذا كان مختصا بقصد
المخاطب وان غيره عند من يقول به وليس هذا الاختصاص مستندا الى مجرد اللفظ وهو ظاهر بل اليه
منضما الى القرينة المسئلة الثالثة اختلفوا في مفهوم الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم عمرو
وهل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقة زيد والعلم لعمرو وانتفائهما عن غيرهما ام لا فذهب

جماعة من الفقهاء والمعتزلة الى انه كفر ليس بكفر وخالف فيه الحنفية
والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين واختار اللهم الاول وهو المختار
لتبيخ في ذيد وعمرو كاذبا مع انه يعلم منهما انهما يصدقان فالعالم بزيد وعمرو ولم يخبر بالاخص عن الاعم وذلك كذب بخلاف قولنا
الحيوان انسان او ليس اللون سوادا قيل عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الواحد المتناول للعموم اما لا لانه للام للعموم وهو
ثم بل احدهما ظاهر ان في البعض مع يكون التقدير بعض صدق بعض العالم عمرو وذلك صادق ولو سلم كونهما
للعموم وكان مقصود المتكلم التزما لكن نقول باعلى تقدير فقد العلماء واصدقائه واحتج المخالف بان هذا
التركيب لو كان مفيد اللحصر لكان عكسه كذلك والتالي باطل اتفاقا والمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول
في الاصل والعكس متحدان افادا كانا متساويين في الاصل كانا في العكس كذلك والجواب بالمنع من الملازمة والفرق بين الاصل
والعكس ظاهر وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على حالة في احتماله العموم مالم يمنع مانع والمانع متحقق في الاصل
وهو استلزامه كون المبتدأ اعم من الخبر وذلك غير جايز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم من المبتدأ فيبقى
على حاله المسئلة الرابعة الحكم المتعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه او ما نقص عنه قال قوم نعم
وزعموا ان حكم ما عدا ذلك العدد مخالف لحكمه والكل واحد من مطلقا بمعنى انه يدل على حكم سلبي منافي المثبت
فصلوا فقالوا ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب ان الزائد عليه علة لذلك العدم لاشتماله على الناقص
الذي هو علة ذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة لا يكون علة ولو قالوا لما لزم من ذلك لعدم
علة علته لكان اولى ومثال ذلك قوله عليه السلام اذا بلغ الماء كذا لم يحمل خبثا فانه دال على حمل ما زاد عليه بالخبث
لوجود علة عدم حمل الخبث وهو الكرية في الزائد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف وجودي لم يجب كون الزائد
عليه موصوفا بذلك الوصف فان اقتضاء كما هو الصحيح بالوجوب لا يقتضي انتفاء ما زاد عليه بما يباينه واباحة نكاح الاربع
لا يستلزم نكاح ما زاد عليه من هذا حكم العدد الزائد عما علق الحكم عليه واما الناقص عنه فلا يخلو اما ان يكون
ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان كان الاول فاما ان يكون الناقص واجب الدخول في الزايد او لا فان كان
الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة جلد خمسين وبنحو ان يراد بالاباحة هنا ما اذن
في فعله مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب والا لم يستقم فانه لو حل ايجاب جلد الزاني في المسجد مائة وعشرين تغليظا
لا يلزم منه كون ما دونه وهو المائة مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفاء العدد واجب وان كان الثاني غير مباح
الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد كان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين

وان كان ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه وان كان حظرا فتبوت تحريم
العدد قد يكون فيما نقص عنه اولا وقد لا يكون والاول كما اذا حظر علينا استعمال نصف الكر مع وقوع النجاسة
فيه فتحريم الاقل منه اولى ومثال الثاني 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 ان اتم كان او ناقصا والضابط في ذلك ما ذكرناه قال
البحث الثامن الامر اذا نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه والا فلا ويمكن ان يقول
الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر ولا يحسن ايضا لان فائدة الامر الاعلام و
فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه اقول الامر بالشيء هل يدخل تحت امره بذلك الشيء ام لا فصل ابو الحسين
في ذلك تفصيلا استحسنه فخر الدين والمصنف وهو ان هذا الباب يتضمن مسائل الاولى انه هل يمكن ان يقال الانسان
لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه الثانية هل يسمى هذا القول امرا ام لا والحق لا
لان الاستعلاء معتبر في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين لحد سما آمر والاخر مامور ومن لا يعتبر الاستعلاء يقول
الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر اذن مطلقا الثالثة هل يحسن ذلك امرا والحق
انه لا يحسن لان فائدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه الرابعة اذا خاطب الانسان
غيره بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير اما
الاول فلا كان يبتدأ وله دخل والا لم يدخل مثال الاول ان يقول فلان يامرنا بكذا ومثال الثاني ان قال
يامرنا بكذا واما الثاني وهو ان ينقل غيره بكلام ذلك الغير كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل
الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين فيتناولهم باجمعهم الا ما خصه الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره
فلا يختص بامر الواحد لنفسه على حدته وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر عن واحد لجماعة هو من
جملتهم هل يكون مندرجا معهم في ذلك الامر امرا لا وما ذكره في الثاني والثالث من انه لا يحسن ولا يسمى امرا
امر او عدم حسنه عند انتفاء الامر الى غيره فانه قد يقول كبير القوم عند اجتماعهم عنده ليقم كل هذه الجماعة و
من في هذه الدار الى الفلاني ويسمى هذا القول امرا والامثلة المذكورة غير مطابقة لما نحن فيه فان القائل ان فلانا
يامرنا بكذا او يامركم بكذا ليس آمرا بل مخبرا بامر فلان وكذا قوله يوصيكم الله في اولادكم
فان النبي صلى الله عليه وآله ليس آمرا بل تاليا لامر الله تعالى قال البحث التاسع امر الشيء مع احد اضداده ان كان
ناسخا فالامر بهما معا وان تساويا فان كان هناك عطف تخيير او لا فالاقدام ان امتنع الزايد عقلا كالقتل او شرعا

كالعتق او عادة كصنف الماء وحمل على التاكيد ان كان الثاني معرفا باللام العهد والا فالتاسيس
كالضرب للتغاير مثل صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين لوجوب الاول بالامر الاول وفائدة
التاسيس اولى من فائدة التاكيد وكذا الوكان الثاني
معرفا مع العطف لاحتمال كون اللام لتعريف
الطبيعة كما يحتمل تعريف المعهود مع ان العطف يقتضي التغاير فلا معارضة حينئذ اقول اختلف الامران
عنابان
وتضادهما وتماثلهما بالمعنى المذكور باختلاف متعلقهما او تضاده وتماثله واعلم ان الامرين ان تخالفا بان كان مقتضى احدهما
مخالفا لمقتضى الاخر وتضادا كان الثاني ناسخا للاول سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه في حال الصلوة
الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه في تلك الحال الى البيت المقدس او سمعية كالامر بالصلوة في وقت معين
والامر بالصدقة المفتقرة الى الفعل الكثير فيه فان الثاني يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا وجبا معا كالامر
والامر بالصيام ثم ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين ومتفرقين الا
ان يدل دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود الثاني مجرورا
عطف او غيره وان تماثلا ان كان مجرورا عطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين تقارنا لاقتضاء
العطف المغايرة وان عطف خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه التزائد عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا فانه
يستحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك اعتق عبدك فلانا العتق للشخص الواحد
لا يتكرر شرعا فان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا ان وقف ارتفاع الروح بتمامه على العتق مرتين او ثلاثة
كما في الطلاق او عادة كقوله استعذ الماء استعذ الماء فان العادة تمتنع من تكرار استعذ في حالة واحدة فكانا
عبارة عن شيء واحد وان كان مما يمكن فيه التزائد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل غدا ركعتين صل
غدا الركعتين فيكون الثاني مؤكدا للاول الظاهر كون اللام للعهد واما ان لا يكون معرفا باللام فقال القاضي
عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المصنف وفخر الدين ايضا وتوقف ابو الحسين واحتج المصنف
على ما اختاره بوجهين احدهما ان الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني ان لم يجب بشيء عما تقدم
المعلول عن علته وهو محال وان وجب به الفعل المامور به اولا لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فقط
وجب غيره وهو المطلوب وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الموجب كونه علة موثرة فيه منعنا ذلك مع انه
مخالف لمذهب اصحابنا والمعتزلة كافة لان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به

دلالة على كون متعلقه واجبا فهو حاصل هنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلا يخالف الثاني ان
صرف 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 فيحمل كلام الشارع عليه ولان اللفظ ليس
موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا وهو على خلاف الاصل فكان الثاني اولى وفيه نظر لانا لا نسلم لزوم كونه
للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم ذلك لو امكن الامر بايجاد الامر بالفعل
فلا نسلم ان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل المامور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل يدل
على طلب الشارع في زمانه المغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل سلمنا لكن هذا الرجحان معارض باصالة براءة الذمة
من الفعل المغاير المامور به اولا وان كان الثاني معرفا باللام وكان مجرورا عطف مثل صل غدا ركعتين وصل غدا الركعتين
وقد توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايضا لكون العطف مقتضيا للمغايرة والتعريف مقتضيا للاتحاد ولا اولوية
لاحدهما قال فخر الدين والحق اولوية المغايرة لان اللام كما يكون لتعريف المعهود فقد يكون لتعريف الماهية وان
كما يحتمل ان يكون المعهود وهو الصلوة المذكورة او يحتمل ان يكون غيرها مما تقدم وح يبقى دلالة العطف على
المغايرة سليمة عن المعارضة واعترضه شيخنا باحتمال كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو
احتمل التاكيد وايضا فيه نظر فان احتمال كون اللام للعهد ح ارجح لسبق فهمه ولعدم فائدته اعلى تقدير كونها
لتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولاصالة براءة الذمة من غيرها واحتمال كون المعهود صلوة اخرى تقدم
ذكرها مرجوح لاصالة عدمها ولان الكلام في الامرين لا في الاوامر واحتمال كون الواو للابتداء كما قاله شيخنا مرجوح
ايضا لكونه موضوعا للعطف دونه ولعدم الفائدة فيه ح وحمل المعطوف بغير الواو من حروف العطف على التاكيد
ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير اللفظ مع حروف العطف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير دون حرف العطف
فيكون ذكره ح لغوا وهو غير جايز وايضا فان كلامه مشعر بانه اذا احمل الواو على الاستيناف لا يكون ما بعدها موكدا
ولا لما خصص ذلك بغير المعطوف من حروف العطف فاذا كان مدلوله بيانا والمامور اولا كان تكريرا محضا عاريا عن الفائدة

قال الفصل الثاني في الوجوب وفيه مباحث الاول في الواجب المخير لا ريب في وقوعه كخصال الكفارة واختلف في تعدده فقيل الجميع
واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل انه معين عند الله تعالى وغير معين عندنا والحق ان كلا من
سبعة
منها واجب مخيرا فيه بمعنى انه لا يجب فعل الجميع ولا يجزئ الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة لانه
فاعل
في ان يقول السيد لعبده اوجب عليك احد هذين بحيث لا يحل لك تركهما ولا اوجبتهما عليك وايهما شئت

وظاهر انه لا يستلزم ذلك وجوب الجميع والا لعصى بتركه ولا الايجاب واحد معين عند الله تعالى لانه تعالى
يعلم الاشياء على ما هي عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين في احدها عينا وانما قال بالايجاب واحدا لا بعينه اي قصد
منا قلناه صح ولا بطل لان التخيير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع فيما فوته منه وهو يجوز تركه والواجب والا كان
مخيرا والتقدير خلافه **اقول** لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر
يدل على الوجوب والكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه ولما تقدم الكلام في ماهيته في صدر الكتاب
اخذ الكلام هنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لكونها عارضة لها اعلم ان الوجوب
يتعلق بالفعل وللمباشر في الوقت وله بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات قسمة فبالاعتبار الاول ينقسم
الى المعين والمخير وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى الموسع
والمضيق وله قسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب الصلوة ومشروط كوجوب الحج والكلام
المقدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقين لانا ناخذ الفاعل من حيث كونه فاعلا اي موصوفا
بالفاعلية التي هي نسبته بينه وبين الفعل متاخرة عنه والزمان من حيث كونه ظرفا للفعل فيتاخر عنه
والاشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير وقد وقع التعبد به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة
وهي العتق والصيام والاطعام واختلف في تقديره فقال بعض الاصوليين الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل
البعض وقال اصحابنا وجمهور 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 وبايها اتى خرج من العهدة وكان
اتيانا بالواجب بالاصالة لا بدل له وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقالت الاشاعرة والفقهاء الواجب واحد لا بعينه
قال فخر الدين لا خلاف بين هذه الاقوال في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه
ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة ولهذا اتى المصنف عقيب اختياره وجوب الجميع على التخيير بالمثال الذي ذكره الاشاعرة
والفقهاء لوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بالوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكروه وهذا غير مستبعد ثم قال ان قائل
بايجاب الواحد لا بعينه ان قصد بهذا القول بما قلنا اي من كون المكلف لا يحل له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى
كان واجبا بالاصالة فهو حق والا كان باطلا فالفقهاء ان كان هو الواقع فقد وقع هذا القسم فيما فرضناه انما فرض القول بوجوب
الجميع لكونه لم يعلم الواقع اذ الاجماع واقع على جواز ترك بعض خصال الكفارة مع ما يليه الغير وهذا بعينه يتم على تقدير وجوب واحد
لا بعينه اذ غير ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول عنه الى غيره وان لم يخير لم يكن واجبا على التخيير والمقدر خلافه

وقال الاخرون الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا المذهب ينسب كل واحد من الاشاعرة
الى الاخر ويتبرء منه واتفق الفريقان على فساد هذا القول لان 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 تعالى يقتضي المنع من تركه سواء اتى
ببدله او لم يات بالجميع بينما محال **قال احتج المخالف** بان المكلف اذا فعل الجميع فان سقط الفرض به كان واجبا
وان سقط بواحد لا بعينه كان المعين مستندا الى المطلق هذا خلف وان سقط بكل واحد لزم اجتماع العلل
على معلول واحد فتعين ما قلناه **والجواب** ان هذه معارضة **اقول** هذه اشارة الى حجة من زعم ان
الواجب واحد معين مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا اتى بالخصال
الثلثة دفعة فاما ان يسقط الفرض منه بالجميع وهو محال او لا يكون شيء منها واجبا على الجميع وهو باطل
اتفاقا واما بواحد منها غير معين فيكون المعين وهو سقوط الفرض مستندا الى معلولا بالمطلق اعني احد
الخصال من غير تعيين وهو محال لان المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معين فما
لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الا لمعين اليه واما بكل واحد واحد منها وهو ايضا محال
والا لزم اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد بالشخص وهو ايضا محال فتعين وجوب واحد معين وهو المطلوب
والجواب اختيار القسم الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد ولا نسلم لزوم اجتماع العلل الكثيرة على المعلول
الواحد بالشخص انما يكون محالا لو كانت العلة بمعنى المؤثر اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه
وعلل الشرع معرفات للاحكام لا موثرات فيها ويمكن جواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على
سبيل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك ان لو سقط الفرض فيها الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به
عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد وهو الامر المطلق الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع
او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا بمجرد خصوصية **قال احتج الاخر** وبان محل الوجوب
انكاهل الجميع لم يبرء عنه وان كان غير معين لزم حلول المعين في المطلق وهو محال فتعين المعين وليس عندنا
هو عند الله **والجواب** ان محل الوجوب المخير كل واحد والخطاء لما نشاء من اهمال الخصوصيات **اقول** هذه
اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال الوجوب
وصف وجودي متعين في نفسه فمحله ان كان جميع الخصال لزم حلول المعين في المطلق بدونه وهو باطل اجماعا وان كان
بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا

وانه محال لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للوجوب فتعين حلوله في واحد معين وليس عندنا اى في علمنا وهو ظاهر فتعين كونه معينا عند الله وهو المطلوب والجواب بان محل الوجوب هو كل واحد من الخصال اى لا من حيث خصوصيته بل من حيث اشتماله على الامر الكلي الصادق على كل واحد منها وهو كونها احدى الخصال الثلث فح لا يلزم وجوب الجميع بل الملزوم من ذلك وجوب كل واحد من حيث خصوصيته وتعينها والخطاء نشاء هنا من عدم التفطن لاختلاف الحيثيات على ان هذا الايراد على الاشاعرة لان الوجوب عندهم لا يكون حالا في الواجب لانه خطاب الله تعالى القائم بذاته بل متعلقا به ومتعلق الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا قال التذنيب يجب الامر بالشيئين على الترتيب وعلى البدل اما مع تحريم الجمع كالمباح والميتة والتزويج من كفوين او مع اباحة كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوبين او مع ندبه كخصال الظهار وخصال الكفارة المخيرة اقول هذا التقريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على الجمع واعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني فرضا يسقط بالفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الاخر في سقوط الفرض به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا كالجمع بين الضدين او شرعا كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا او الاهتمام ستة اشار المصنف اليها واذكر 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 بعدم المأكول المباح الثاني تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المرأة من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الاخر فالجمع بينهما محرم الثالث اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على عدم الوضوء والجمع مباح الرابع اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين فكل منهما ساتر لها تاما الخامس ندبية الجمع بين ما وجب على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار السادس ندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الخنث فان الجمع بين الخصلة الثلث منها وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب قال النحث الثاني في الواجب الموسع

مساواة الوقت للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره عنه ممتنع لا على ارادة القضاء وكون الوقت افضل امر جائز واقع لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يفضل عنه بحيث لا يخل الاتيان بالفعل في ذلك الوقت وتخيير في ايقاعه في كل جزء منه فاذا تضيق تعين ووقوعه ظاهر في الصلوة وما وقته العمر تخصيص لوجوب الاول كما يقول البعض الاشاعرة وبالاخر كمذهب بعض الحنفية وبالمراعاة كمذهب الكرخي تحكم اقول قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك ان كان الوقت المطلق للفعل الواجب اما ان يكون مساويا له او زائدا عليه او ناقصا عنه والثالث غير جائز الا عند مجوزي التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف به القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحائض وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى بالموسع فهو محل الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا واقع شرعا اما الاول فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده حط هذا الشيء في هذا النهار اذا شئت في اوله او اوسطه او اخره فاى وقت من هذه الاوقات الثلث حطت امتثلت امره ولا نعني بالواجب 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 فتعين ان يكون ايجابا موسعا ولامكان 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 الموحى للفعل المأمور به على الوجه المذكور في اى جزء كان من اجزاء الوقت يكون موديا للغرض وذلك موذن بان ايقاع الفعل في اى جزء كان مساويا لايقاعه في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم لوجوبه فيه اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة الواجب لكان اما ممتنع الوقوع فيها فيكون حراما او لا يمنع ايقاع الفعل مرة اخرى في جزء اخر غير تلك المصلحة وهما خلاف الاجماع واما الثالث فمنهم من زعم ان وجوب العبادة مختص باول الوقت وبعده يصير قضاء وهو مذهب الجماعة من الاشاعرة ومنهم من خصه باخره وزعم ان الاتي به في اوله يكون معجلا واحرى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال بان الفعل الموحى في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا

بل يراعى فيما خارج الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا وهو منقول عن ابى الحسن الكرخى وهذه المذاهب الثلثة لا دليل على شيء منها فالقول به تحكم اذا الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء الوقت على السواء لا يترجح شيء منها الى غيره اذ لو اختص بعض اجزاء الوقت بدليل لكان ذلك الامر على ايقاع الفعل فيه دون الباقى لكان خروجا عن هذه المسئلة **قال** ولا حاجة الى العزم الذى هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى والجبائيان لانه ان ساوى الصلوة فى جميع الامور المعتبرة سقط التكليف به والا لم يكن بدلا ولانه ان وجب فى الوسط لزم مخالفة البدل للمبدل والا لزم سقوط الاول والاتى بالبدل دل على ان الصلوة مخاصة فلا يجاب البدل بغير دليل تكليف بما لا يطاق **اقول** ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المأمور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها فى اول الوقت الا بايجاد بدل لها وهو العزم على الاتيان بها فى غيره من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها فى اول الوقت لا الى بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة فى اول الوقت على تقدير عدم ايجاب البدل يهذه المثابة واذا وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على تقدير وجوب به وذهب ابو الحسين وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المصنف وهو الحق والفصل ايقاع الصلوة فى اول الوقت عن المندوب بكونه امتثالا لامر الجازم اذ الامر ايقاع الصلوة فى الوقت مطلقا وايقاعها فى اوله ووسطه واخره جزئيات له يشتمل كل واحد منها عليه مشاركة للمندوب فى جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح فى وجوبه مع انفصاله عنه بما ذكرناه واستدل المصنف على امتناع كون العزم بدلا بوجوه الاول ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة فى اول وقتها كان امتثالا مساويا لها فى جميع الامور المقصودة منها فيسقط فرض الصلوة به لان الامر اقتضى فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذى هو البدل قائم مقامها فى المقصود منها كما اذا اتى الصلوة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان بالشيء وبين الاتيان ببدله المساوى له فى المقصود منه وامتثالا غير مساو لها فى المقصود منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان بدل الشيء ما يقوم مقامه وتسد مسده فى جميع الامور المطلوب به منه الثانى ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة لكان ذا عزم فى اول الوقت على الصلوة فى ثانية ثم حضر فى الثانى اتيانا بالمبدوء له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث وهلم الخ باطل اجماعا واذا لا اول اما ان يكون الى بدل او لا الى بدل ولا اول باطل لاستلزامه تعدد البدل مع اتحاد المبدل وهو محال لان وجوب البدل على حد وجوب المبدل والثانى هو المطلوب لانه اذا جاز ترك الصلوة فى اول الوقت لا الى بدل جاز تركها

فى الاول لا الى بدل لانتفاء ما ذكرتموه من الامور فى ذلك الثالث ان دليل وجوب العزم مبدلا منتف فيكون محل وله منتفيا اما الاول فلانه لم يرد دليل لا لازم سوى الامر بالصلوة وذلك الامر لا يدل الا على تقدير وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة باحد قسمى الدلالات قطعا وظاهرا واما الثانى فلانه لو دل لدل اما بطريق تكليف ما لا يطاق او لا بطريق فلا يكون واجبا فاجاب المرتضى بان الفاصل بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب العزم من احكام الايمان وان رجح هذا الواجب الى المخيرة فكما لا يسقط الوجوب عن كل واحد بتخييره تركه الى الاخر كذا اول الوقت ووسطه واخره **اقول** هذا اشارة الى حجة اصحاب ابى حنيفة الذاهبين الى اختصاص الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلوة فيهما نفل وتقريرها ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا فلا تكون واجبة فى شيء منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه فيجوز تركه لا يكون واجبا لانه يقتضى ايقاع الصلوة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى بان الفاصل بينهما ايجاب الله تعالى الموسع فى اول الوقت ووسطه بين النفل وبين الواجب المضيق عند التردد الى الموسع عزما وجزما فى المستقبل فالاعلى السيد وجوب العزم اثباتا لكونه بدلا من الصلوة فى اول الوقت ووسطه بين ما تقدم من اقسامه وان عنى انه يثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلف عن هذين العزمين الا حال غفلته وهو حينئذ غير مكلف فهو حق على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرق الامدى بين المندوب وبين الواجب الموسع فى اول الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده فى الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز الترك فى اول الوقت متحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل فى اول الوقت او وسطه او اخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل فيه موكولا الى اختياره كما كان الحال فى خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونه نافلة وكذا هنا ويعارض بانه لو كان نفلا فى اول الوقت ووسطه لجاز ايقاعه فيهما بنية النفل وهذه باطلة اتفاقا واعلم ان الاقسام التى للواجب باعتبار المكلف والفعل والوقت ينقسم اليها المندوب ايضا **قال البحث الثالث** فى الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع كالجهاد وهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستقلتهم باجمع اللازم والعقاب لو تركوه ولا استبعاد فى اسقاط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها وان ظنت كل طائفة عدم الوقوع وجب على كل طائفة **اقول** اعلم ان غرض الشارع قد تعلق بتحصيل الفعل من كل واحد

من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا
كالامر مباشر معين ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذى قصد به حراسة المسلمين واخذ
الكفار فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو واجب على جميع المكلفين
المخاطبين به بدليل توجيه الذم اليهم وخصولى العقاب بهم عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه
لا يستحق ذما ولا عقابا بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يستحقهما على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب
عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع من كون ان اريد بالواجب ما ذكر وان اريد به الواجب على الاعيان
كان اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك مدعاهم ولا ملزوما له فلا يلزم
من سلب الوجوب على الاعيان سلب مطلق الوجوب وعن الثانى بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد وقع
مثله فى قضاء المتبرع دين الموسر للطالب به قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان
غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب على الجميع
اى وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك
الطوائف وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيرى هل يفعل هذا الفعل ام لا غير
ممكن وانما الممكن تحصيل الظن وفى هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن بسقط
عند حصول الشك فى القيام الغير به وهو باطل اتفاقا وبسقط الفعل عن المكلف لحصول ظنه الغالب بان غيره
يقوم ممنوع والا لما جاز له ان يتعلم بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول
السقوط الذى هو معلوله 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 الظان ايضا لان تكليفه بالفعل
المعلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام الغير به
بشرط استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كتهمة العدلين دون غيره كالظن المستند الى خبر الفاسق والكافر
واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذى قبله لكان اولى لان الكلام هناك فى احد الاقسام اللاحقة للامر باعتبار المأمور بالفعل
وهو ضرورى فى الامر وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار تعيين وقت الفعل المأمور به وهو غير ضرورى
فى الامر **قال البحث** الرابع ما يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا واجب وخصص المرتضى رحمه الله
بالسبب لنا لولم يجب لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله

وبيان الشرطية انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثانى اجاب السيد بان السبب عند وجود
السبب واجب لا عند وجوب الشرط واذا جاز الترك عند حصول الشرط جاز التكليف بخلاف السبب المستمر عند وجود السبب
فانه يكون واجبا فلا يقع التكليف به والجواب انه خارج عن محل النزاع **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع
فى البحث عن احكامه اللازمة له تحققا وارتفاعا وقدم الاول على الثانى لتقدم التحقق على الارتفاع وبدأ باللازم
الوجوبى وهو الوجوب على اللازم العدمى وهو التحريم وجعل بازاء كل واحد من هذه الاقسام بحثا الاول فى ان وجوب
الشئ مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على
الامور المعتبرة فى التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما
ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة ومحالة الطهارة والحدث على ان وقوعها مشروطا بالطهارة
والاول لا نزاع فى عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف فى الثانى فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب
ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى قدس سره فقال ان كان
ما يتوقف عليه الوجوب سببا لوجوبه كالنصاب فان لم يكن شرطا لم يكن واجبا والا فهو واجب والمختار المصنف ما اختاره
لو لم يكن واجبا لزم احد الامرين وهو اما التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالى بقسميه باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق ان لم يكن واجبا جاز تركه وحينما ان يبقى
ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصول حال عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا
او لا يبقى واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان كلا احد من قسمى التالى فظاهر وقد نظر
فان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه
حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول لازما للثانى فانه لا يلزم
من عدم ايجاب الشئ عدم ذلك الشئ فى نفسه وايضا فقد ذكرتموه
بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف الواجب عليه فان ايجابه شرعا
لا يستلزم وجوبه بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه ان بقى التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق وهو
الاخر الواجب عن كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم
ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع فى ذلك الحال بل فى الحال التى بعده او اعنى حال وجود ما يتوقف عليه الفعل
وح لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق وفيكل هذا على قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند صارفه

لا قبيحا اختج السيد المرتضى على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام ايجاب الشيء ايجاب
سببه فبان عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب السبب عند اتفاق وجوب المسبب نعم غير قد يوز
ر الوجوب به بسببه واما على الثاني وهو عدم ايجاب الشيء ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة
للصلوة بل يمكن ان يقع وان لا يقع فلم يزل التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط لبقاء القدرة عليه و
الجواب ان هذا التفصيل خرج الآية خارج عن محل النزاع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان
التكليف بهذا شرطا بوجود ذلك الشرط مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيء مطلقا ثم لقول الدليل على
ما ذكرناه ان السيد اذا قال لعبده استقم الماء وهو على مسافة ان استلزم ايجاب استقائه ايجاب قطع المسافة التي هي شرطه فهو المطلوب
وان لم يستلزم جاز له ترك السقي فعلى ذلك التقدير ان بقي ايجاب السقي في ذلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق وان لم
يبق لم يستحق ذما ولا عقابا والعرف يكذبه **قال** ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين
وامتناع نكاح المشتبهة بالاخت ولو لم يعين الطلاق وقلنا بصحة احتمال تحريم الجميع والاباحة في الموجود له
صلاحية التاثير في الطلاق والزايد على الاقل ليس بواجب كما في الطمانينة تجوز تركه وصوم اول جزء من الليل واجب
بالتبعية لا باصالة **اقول** وبطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة للعينة امر ايجازيا التي من جملتها
الكون المخصوص احتج المخالف بان المامور به الصلوة والمنهي عنه الغصب فتغاير المتعلق كما في الصلوة في الاماكنة
المكروهة والجواب النهي عن الاماكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كما قلنا لا بل في المعصوب والتعرض
للسيل في الوادي ومنع المارة في الجادة **اقول** هذه فروع على المسئلة المقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء ايجاب
ما لا يتم ذلك الشيء الا به واعلم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف عليها صحته كما يتوقف عليها العلم
بوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها
من دون قطع المسافة التي بين مكان المكلف وبينها وقد يكون شرعيا كتوقف العتق على الملك المستفاد من قوله
عليه السلام لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم لاتيان الصلوة
على القبلة عند اشتباهها بجهة معاشة لها على الاتيان بصلوتين الى كل واحد منهما صلوة فان المكلف لا يعلم انه صلى
الى القبلة الا اذا اتى بهما وكذلك الصلوة في كل واحد من الثوبين النجس والطاهر المشتبه به لقاء غيرهما فانه لما
كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر فعل مع التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة
الواحدة في كل واحد منهما مرة كانتا واجبتين وكذا في جانب الملاقي فانه قد يجب عليه صحة ثوب شيء 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 لا يتحقق العلم به الا باجتناب نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة من تحته جاز
من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع منه فان قلنا احتمال تحريم الجميع لان
اجتناب من وقع طلاقها منهن واجب لا يتم العلم بذلك الا باجتناب الجميع فكان واجبا وحينئذ فكل
واحدة منهن يحتمل ان تكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة
الطلاق معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل بهم غير معين التعيين لكون الطلاق موجودا بل الموجود هو متعلق التاثير في الطلاق احدهما
بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والفروع الثلثة المتقدمة عليه ان الواجب هناك في كل فرع شيء واحد
متعين متميز عن الاخر وحصول الوجوب في الاخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عنه عندنا واما هنا فليس كذلك
فان الذي يجب اجتنابه هاهنا فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عند المكلف ووجوب اجتناب متساوي النسبة
الى الجميع من غير ترجيح الواحدة منهن على غيرها واما الزائد على الاول فما يكفي في امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بهذا
ذلك كالطمانينة في الركوع وسمر بعض الراس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض الاجزاء
من البعض فالكل امتثال الامر فكان واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقا
فان الخصال الواجبة على التخيير هذه الثلثة نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص هو الوجوب المعين
لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب ولا امتناع في التخيير بين الشيء وجزئه وقد وقع التعبد بذلك كما في
الصلوة الرباعية في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر كما في قراءة السورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوات هذا
ان امكن الاتيان بالاقل من دون الزائد فاما اذا لم يمكن كان الزائد واجبا لانه مما لا يتم الواجب الا به واما صيام جزء
من الليل وغسل جزء من الراس فانهما بعان لوجوب صوم النهار وغسل الوجه بينهما من التقارن وتوقف العلم
بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه بجمعه عليهما فهما مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة فهي
باطلة ولا يسقط به الفرض عند اصحابنا والى هذا ذهب الجبائي واحمد بن حنبل وهو مروي عن مالك وواقف على ذلك
القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الا في سقوط الفرض بها فانهما قالا بصحتها مع قولهما بان الصلوة ماهية
مركبة من امور احدها الحركات والسكنات وهما هيئتان مشتركتان في نوع واحد هو شغل الحيز اذ الحركة عبارة
عن شغل الحيز بعد شغل حيز اخر قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء من
من ماهية الصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة هي المامور بها لكان ذلك الشغل

مامورا به لان الامر بالشئ يلزم النهي عن ضده العام على ما تقدم تقريره والنهي عن الضد العام مامور به منهيا عنه في حالة واحدة وانفكاك وجهيه ذكرنا فان الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة غير مامور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك لو لم تشتمل على الصلوة الماتي بها واما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان المامور به هو الصلوة مطلقا وهي جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل يستلزم لوجود الجزء فان حصول الصلوة في الدار المغصوبة يستلزم لحصول الصلوة المامور بها اعني مطلق الصلوة وايضا فالامر ان شغل الجميع مامورا منهيا عنه اذ لو كان كل لكان الخروج اثناء الصلوة منهيا عنه مقدورة لكون ذلك الشغل جزءا منه فيكون الشغل به منهيا عنه في حال واحد وما ادعيتم استحالة ذلك والحق ان يقال ان الصلوة في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها مضادة للخروج المامور به والامر بالشئ مستلزم للنهي عن ضده على ما بانى والنهي في العبادات يدل على الفساد واجمع المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة لها اعتباران يغاير كل منهما الاخر ويصح انفكاكه عنه وهما كونها صلوة مطلقا وكونها تصرفا في المغصوب واذا تقررت بالاعتبارات جاز وجود المنهي عنها بالجهة التي لاجلها لا مامور به بالاعتبار الاخر كما في الصلوة في الامكنة المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل وجواز الطرق وجواب 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 منه ذمه على الخياطة وذمه على الدخول والجواب ان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر وقد عرفت ان الامر بالشئ امر بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا مع كونه منهيا عنه هذا خلف وليست كذلك الصلوة في الامكنة المكروهة فان المنهي هناك انما هو من امور مفارقة للصلوة غير لازمة كنفار البعير عند الصلوة في المعطن والتعرض للسيل عند الصلوة في الوادي ومنع المالوة عند الصلوة في جادة الطريق فكان الشارع قال لا تنفر البعير بالصلوة في المعطن لانه يمنع المالوة بصلاتك في الجادة وكذا باقيها وهذه الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على ان بعض الناس ذهب الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق فان دخول الدار ليس جزءا من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب الكراهة ان كان لازما للصلوة في الامكنة المكروهة كالغصب بالنسبة الى الصلوة في الدار المغصوبة وان كان مفارقا لم يكن الكراهية لازمة للصلوة في تلك المواضع وهو يطرد اتفاقا ولا تاثقل الكلام الى الصلوة حال حصول

سبب الكراهية فانه قد اجتمع فيه الوصفان كالصلوة والكراهة في حالة واحدة وهما متضادان على انا نمنع من كون ما ذكرته سببا للكراهية **قال** البحث الخامس الامر بالشئ يستلزم النهي عن الضد العام لانه يمنع من كونه ماذكرته سببا للكراهية **قال** البحث الخامس الامر بالشئ يستلزم النهي عن الضد العام لانه لو لم يكن منهيا عنه لجاز فعله وتركه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الامر بالشئ يستلزم المنع من الترك لما الضد الوجودي فلازم بالعرض ويجوز تركه لا لكون فعله واجبا وقول الكعبي بوجوب المباح بعيد وكونه يترك به الحرام ليس حاصلا به وقول البعض انقضاء بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر خطأ فان جواز الترك ينافي الوجوب ويجاب بالقضاء لوجود سبب الوجوب **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى ان الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده العام والامر بالضد العام ترك ذلك الشئ الذي يشتمل عليه كل واحد من الاضداد الوجودية احتج على الاول المنافية لذلك الشئ كالقيام مثلا فانه يضاد تركه بالذات وما اشتمل على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه المحققون الفريقين من المتاخرين وهذا الختار المصنف واحتج عليه بان الامر بالشئ دال على جواز وجوبه وهو مركب من الاذن في فعله والمنع في تركه والدال على المركب دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فالامر دال على منع من تركه بالتضمن ولا نعني باستلزام الامر بالشئ النهي عن ضده الا هذا القدر وايضا تحصيل الواجب عند المامور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا نعني بالنهي عن الضد الا وجوب تركه حجة المخالف من وجهين الاول ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جايز فيجوز ان يامر الشارع بالشئ وضده معا ولا يكون الضد منهيا عنه فبطل الاستلزام الثاني بما احتج به السيد المرتضى وبعض متاخري الاشاعرة وهو ان الامر بالشئ قد يكون غافلا عن ضده فلا يتحقق فيه عنه لاستدعاء النهي عن الشئ كونه متصورا للناهي والجواب عن الاول المنع من جواز التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما ذكروه من جواز الامر بالشئ وضده معا لا يدل على انتفاء الاستلزام نعم يدل على كون كل شئ وضده مامورا به مطابقة منهيا عنه تضمنا وليس ذلك محالا على التقدير ومن الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشئ عن ضده العام الذي هو الترك لما تقدم من كون الامر بالشئ دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع في تركه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة يمنة بالنسبة الى الحركة يسرة وما شابه ذلك فقد يتحقق غفلة الامر عنها حالة الامر بضدها لكن ذلك لا ينافي المامور به لماهيته بل لكونه مستلزما لعدمه فللمنافاة الذاتية

ليست الا بين وجود المامور به وبين عدم المنافاة معه بين اصنداده الوجودية
وغير عرضيته فكان الامر به مستازما للنهي عنها بالعرض لاشتمالها على الضد بالذات المسئلة الثانية
في ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا خالف في ذلك ابو القاسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم
المباح واجب وامما الفقهاء فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول
لنا اما الواجب فلا يجوز تركه فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين وانه مح احتج الكعبي بان
المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب ينتج ان 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 اذ الترك قد يحصل
بسبب الفعل مطلقا عند من يجوز خلو المكلف عن الاخذ والترك ويفعل غير المباح كالواجبات والمندوبات
والمحرمات وهذا ظاهر الجواز عما اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد هذه الافعال فيكون
احدها لا بعينه واجبا ويلزم الكعبي كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها حرام اخر واجبة وانتفاء اللازم
الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع في كون الشيء واجبا وحراما او مندوبا
وواجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة وتاول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة للفعل بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه واحتج الفقهاء على قولهم وهو وجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض
بان ما ياتون به بعد زوال العذر هم يكون قضاء لما سبق ووجب به عليهم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وهؤلاء قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صوم وان كلا من هؤلاء ينوي بصومه فيما بعد قضاء رمضان ويسميه
بذلك وهو يعلم وجوبه عليه لانه متقدر بقدره فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب ما تقدم من المنافاة بين
وجوب الشيء وجواز تركه فلو تحقق في شيء يلزم اجتماع المتنافيين وهو محال والان الترك هنا واجب فلو كان الفعل
واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ويمنع شمول الاية لهم بل الاية دالة على وجوب العدة من الايام الاخر والقضاء
لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء بل على تحقق سبب الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وموافقة الشيء
لغيره في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نفرق بالتخيير الاجمالي اما ذكرناه من ثبوت التنافي بين الوجوب
وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بامثال هذه الامارات المفيدة للظن الضعيف عند عدم المعارض قال
البحث السادس اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان المقتضي للجواز وهو الامر موجود والمعارض وهو النسخ لا يصلح
ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص مناف لمعنى

الاعم لا يوجد الا باحد القيدين وهما يجوزان لا اخلال كما في المندوب او عدمه كما في الواجب فلا يبقى بدونهما
والجواب ان الناسخ يرفع احد القيدين فيبقى الاخر اقول لما فرغ من البحث عن الاحكام اللازمة للوجوب
حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حال رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشيء ان نسخ هل يبقى
جوازه ام لا ذهب فخر الدين واتباعه اليه ومنعه الغزالي والمصنف اختار هنا مذهب فخر الدين وفي
النهاية مذهب الغزالي واحتج المختار 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 هي نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان
الموانع كلها منتفية بحكم الاصل ما عدا النسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية لانما يقتضي رفع الوجوب المركب
من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد لا يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والاعم لا يدل على الخاص
مطلقا فاذن لا دلالة للنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه هو المطلوب واما الثاني فاظهر واعترض المصنف التهمة المنع
من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للواجب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان التقدير
منسوخ فلا يبقى مقتضيا قطعا وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر بجواز ان يرفع المركب
برفع ذلك الاخر او برفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجنس بظاهر يقتضي اولا والاصل استمراره والظاهر يرفع بالمحتمل قوله
انه محدث انه منسوخ فلا يبقى مقتضيا قطعا قلنا التقدير انما هو لنسخ الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز وح لا يتحقق القطع ببقاء
ذلك المعنى الجواز لاحتمال رفع الوجوب برفع الجزء الاخير عنه المنع من الترك وقولكم كون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا
منه القطع ببقاء الاخر الجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا قلنا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهوره بقاء وهو ظاهر
غير مناف لتطرق الاحتمال اليه لذكرتم فان ثبت رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر يستلزم رفع الامر ضرورة استلزم ارتفاع الملزوم ارتفاع
علته ح يرتفع الجواز لا يقال ارتفاع مقتضيه وهي الحكم كما قبل ورود الامر من تحريم واباحة او غيرهما لانا نقول الاستلزام انما يتحقق
اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا بغير شرط وليس كذلك فان اقتضاءه الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه ولا يستلزم ارتفاع
الوجوب ارتفاع مقتضيه عن الجواز ارتفاع شرط تحققه بل الظاهر اذ لم يحدث واحتج الغزالي بان الجواز الذي جعل
جزء من الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني الجنس الواجب والمندوب والمباح
وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول مح لانه مناف للموجب ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو مناف

لرفع الحرج عنه الذى هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثانى لا يمكن تحققه الا بفصل يقوم به وهو لحاق الحرج بالترك كما فى الوجوب او برفعه كما فى المندوب والمباح وهو هنا مقيد بفصل يثبت الحرج فى الترك فاذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع هذا الجنس وانما يلزم ذلك لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الاخر اما مع تحقق الفصل الاخر فلا لان الجنس محتاج الى فصل ما من غير تعين ولا يبعد ان رفع لحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدمه وهو الفصل الاخر والمراد بالاخر فى قوله رحمه الله فيبقى الاخر الثبوتى اى فيثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من قبل وانما ابتداء ثبوته عند ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذى هو جنس له والحدث والتحقق ونحو التجلى هنا امارات لطلاق اسم الكل على الجزء وتسميته الشئ باسم ما يؤول اليه

**قال الفصل الرابع فى المأمور به وفيه مسائل الاول يمتنع تكليف ما لا يطاق ولا زاده قبيح والله منزه عنه احتج الاشاعرة بان الكافر مكلف بالايمان وهو ممتنع منه اما اولا فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وامّا ثانيا فلان لا فعال مستندة الى الله تعالى والا لزم ترجيح من غير مرجح والله تعالى كلف بالهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء النبى صلى الله عليه وآله وسلم ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بالجمع بين النقيضين وكان التكليف ان وجد حال استواء الداعى يمتنع معه الفعل لزم التكليف بما لا يطاق وكذا ان وجد حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع المرجوح فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق والجواب بالنقض بالعلم فرض المعلوم لان شرط المطابقة ولا امتناع لاحد وهو شئ فى الامكان الذاتى الذى هو شرط التكليف ولو تم هذا الدليل لزم نفى قدرته تعالى واتفاقا يرجح احد مقدوريه لا لمرجح ويعارض بتعلق التكليف بالتصديق من حيثية صدوره لا اخبار من النبى صلى الله عليه وآله وسلم لا ينافى الامر بالايمان لا من هذه الحيثية يمتنع تكليف الفاسقين فى الاخبار عن المكلفين بالايمان مجازا وورود الاخبار حقيقة والتكليف ثابت حال الاستواء بايقاع الفعل فى ثانى الحال وضعف يرد فى حقه تعالى والعلم لله خالص للمتشرع لحمى المعارف بالله ثم اقول المانع من مباحث الامر شرع فى مباحث متعلقه وهو الفعل المأمور به والمأمور وقدم البحث عن المأمور به على البحث عن المأمور لان الامر عليه بمجرد ذكره من غير احتياج الى قرينة وافتقاره فى دلالته على المأمور الى انضمام قرينة كما مر جهته بالخطاب او ذكر لفظ اخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضارب المأمور به بمجرد ذكره ولا يدل على المأمور بالقرينة فرض بالخطاب كذا قولك ليضرب زيد فانه انما يدل على زيد بلفظه المرضوع ولو كان لا يفهم من مجرد قولك ليضرب واعلم ان الناس اختلفوا فى تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة

الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا فى نفسه كالطيران فى الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا فى وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعرى تارة ومنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه فى الوقوع ومنهم من وافقه فى العدم وفصل الاخرون فقال ابو بكر التكليف بالممتنع بالغير ممنوع من التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالى وصاحب الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله تعالى ينتج تكليف ما لا يطاق غير واقع من الله تعالى اما الصغرى فمعلومة بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران فى الهواء والعاجز نقل الكتب عن مواضعها وجعل القار ابيض والثلج اسود ويقطع بنسبة من صدر ذلك عنا الى السفه والجهل واما الكبرى فقد برهنا عليها فى علم الكلام فمن اراد عاقل يرتضى بنفسه تنزيه الخالق عن هذه الامور فليفهمها وينسبها الى الخالق تعالى مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتج الاشاعرة بوجوه الاول لو لم يكلف الكافر الذى علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالى بطل لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال لذاته فكذا المقدم والملازمة بينة بنفسها الثانى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكل ما كان كذلك كان تكليف العبد اياه فعل كان تكليف بما لا يطاق اما الاول فلانها لو لم تكن مخلوقة لله تعالى كانت من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل الا من فاعل والحصار فى الله تعالى وعباده والتالى بطل لان العبد ان لم يتمكن من الترك كما تمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفى الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل بذلك المرجح فذاك الكلام من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثالث فظاهر لان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبى صلى الله عليه وآله وسلم اى اعتقاد صدقه فى جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان متضادان لاستحالة الجمع بينهما ولا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند علم اعتقاد صدقه وهو عين اعتقاد صدقه فالتكليف بما ذكر تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق الرابع التكليف انما يتوجه على المكلف حال استوائى الداعى الى الفعل والترك او حال رجحان احد الجانبين على الاخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين اعنى الفعل والترك يكون تكليفا بما لا يطاق اما على التقدير الاول فلان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به تكليف بالممتنع

وهو غير مقدور واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف
باحدهما يكون تكليفا بما لا يطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان غرض العلم بعدم الايمان هو بعينه غرض العلم
الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم وح يكون امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا لاحق بالسبب المفروض
وهو لا يوثر في ايمان الامكان الثابت له الذي بمعنى انه غير رافع له لان ما بالذات لا يتصور ارتفاعه عنها بسبب عارض من
فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق وايضا فبهذا الدليل ايضا يصح لزم نفي
قدرة الله تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور
لم يبق له تعالى قدرة اصلا وذلك باطل بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر يدل
ان الجائع اذا حضره رغيفان متساويان لا بد ان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا حضره اناءان متساويان فانه
لا بد ان يتناول احدهما لامرجح وايضا يعارض برباه تعالى انه يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا
وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح يرجح احد مقدوريه على الاخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح
لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال كما جوابكم عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فانه
تكليفه باعتقاد دوام ايمانه من حيث اخباره عليه السلام به وتكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية فلا تضاد فيه
ايضا بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه وان كان عليه السلام اخبر به اما لورود ذلك بعد موت ابي لهب كما
قاله بعضهم او حال غفلته او لانه عليه السلام لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي
عليه السلام في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال ولا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة كلما اخبر به عليه السلام
ليمكنه اعتقاد صدقه فيه وهو باطل اتفاقا فقوله ومنع تكليف المفصل في الاخبار عن المكلفين بالايمان اشارة الى جواب
حجة اخص له تقريبه من الوجه الثالث لم يذكرها اللهم في هذا الكتاب وتقريرها ان يقال ان الله تعالى اخبر عن قوم
معينين بانهم لا يومنون كقوله تعالى وسواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون مع انه تعالى كلفهم بالايمان
اتفاقا وح يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما مر تقريره في الوجه الثالث او نقول ايمانهم ممتنع لاخبار الله تعالى عنه
اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا واجاب طب عنه بالمنع من لزوم تكليف
الضدين لجواز ورود هذا الخبر لحال غفلتهم وخروجهم عن قاعدة التكليف او نقول انما يلزم التكليف بالضدين
ان كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به مفصلا وهو هم كما تقدم وعلى التقدير لا اخبر يجاب بعدم استحالة
ايمانهم واخباره تعالى بعدمه لا يوثر في امكانه الذاتي ولان اخباره تعالى تابع لعلمه التابع لعدم ايمانهم فلا يكون

موثرا فيه ولو كان اخباره تعالى مقتضيا الوجوب المخبر به وامتناع نقيضه لزم امتناء قدرته تعالى على ما اخبر به
نفيا واثباتا مما يتعلق وجوده وعدمه ووعيده وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل
ثابت حال استوائه الداعي الى الطرفين ومتعلقه ايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيما بعد مع ان هذا الوجه عائد
فيحق الله تعالى وجوابكم عنه هو جوابنا عنه واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى في هذا الوجه كما قد بان
لك من كونه ملزوما باحد الامرين اما كون الله تعالى غير قادر او القدح في حجة على كون العبد غير قادر والباقي
قوله طاب ثراه بالايمان من قوله وتمنع تكليف الضدين في الاخبار عن التكليف بالايمان يتعلق بالمكلف لا
بالاخبار لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان قال البحث الثاني في فروع الشريعة لا يتوقف على الايمان لانه عام
فيدخل فيه الكافر ولقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو واضح
والجواب المنع عدم القدرة لامكان صدورها منه مع تقدير عدم الايمان كالصلوة على الميت والاضحية والمراد بالوجوب
هنا العقاب عليه اذا لم يات به في الاخرة كما يعاقب على ترك الايمان اقول اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة
على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة والزكوة والحج كما انهم مامورون بالايمان وخالف في ذلك
جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرائني من فقهاء الشافعية ومن الناس من قال يتناولهم 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 لا يجب عليهم قضاء ما فاتهم في الكفر وهو انهم هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون
على ترك الايمان ام لا اعتج اصحابنا ومواقفوهم على مختارهم بوجوه ذكر المصنف هنا ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب
هذه العبادات عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلانه تعالى امرهم بها كما امر المعترفة
بالعبادات كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله وان اعبدوني هذا صراط مستقيم وهو خطاب لبني ادم وقوله
لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله فويل للمشركين الذين لا يوتون الزكوة واما انتفاء
المانع فلانه ليس الا الكفر اذ التقدير ورد ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد ايمانهم
وايقاع الصلوة بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر للمنع من وجود
المقتضي وكونه دلالة لا يتبين الا ولين عليه لاحتمال كون العبادة المامور بها فيها عبارة عن الايمان لصدق

العبادة عليه فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخشوع وهما موجودان فيهما والآيتان الاخيرتان
غير جارتين على عمومهما لخروج الصبي والصبية المتمكنين من الحج من الآية الاولى ومن لم يتحقق شرائط ايتاء
الزكوة فيه من الآية الثانية فاذن لا حجة فيهما على المطلوب اي من كون العام المخصوص ليس حجة الثاني ان الله
تعالى ذمهم على ترك هذا الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه اياك الاولى
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 ومن جملتها ترك الصلوة وطعام المسكين قيل
عليه انه حكاية قول الكفار وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كما في قولهم حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نقول من
سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم بسلمنا لكن يجوز ان يكون 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 علموا بالجميع الذي من جملته تكذيبهم يوم
الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون كل واحد من افراده كذلك واجيب بانه لو كان كذلك لبينهم الله تعالى
كذبهم فيه ولا لم يكن في حكايته عنهم فايدة مع ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فائدة والمواضع التي
لم يحكم منهم قد بين الله تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب ذلك انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقولهم بلى والثالثة
بقولهم لا تعم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لا كان حمل نظم
المسكين عليهم غير ممكن ولو لا كون كل واحد من الافراد له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى
جملة خبر من المبتدأ وهي فظرنا المقصود انما يتم بكون مؤثرا لا بكونه جزء من المؤثر وتمام الكلام حمل نظم المسكين على المسلمين الآية
الثانية فنقول ذلك لا يكون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا جعل الله العذاب المضاعف جزاءهم على الافعال المذكورة
ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا لا يرد على القائلين بالتفصيل بل هو دليل لهم على جزء مدعاهم و
انما يرد على الحنفية وابي حامد ومن هي نظرا اما اولا فلانا لا نسلم ان ذلك كناية عن المجموع بل الظاهر انه
كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك انما يشار به الى البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع
ترتبه على كل واحد من افراده الآية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وجه الدلالة
ومن جملته الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر لانه لم يمنع من الملازمة اذ لا يلزم من ذمه على المجموع ذمه الذم

على كل واحد من افراده كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان بالطنا ظاهرا فعبر عن الاول بقوله
فلا صدق وعن الثاني بقوله ولكن كذب وعن الثاني بقوله ولكن كذب وعن الثاني بقوله
ولتولى والله اعلم واما الثاني فظاهر اذ لا معنى للواجب عليهم الا ما يعاقبون او يذمون على تركه الثالث ان
الكفار يتناولهم النهي عن الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما الاول فلا جماع على انهم يحدون
على الزنا ويقطعون على السرقة ولو لا تناول النهي لهم لما كان كذلك واما الثاني فلان النهي انما يتناولهم ليكونوا
متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الانتهاء عن المنهي عنه لكان المناسبة ولا اقتران وهذا المعنى
بعينه حاصل في الامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاتيان بالمامور به
نظر المنع من كون الوصف المذكور علة وعلى تقدير تسليمه لا نسلم تحققه في الفرع فان مسالك المصلحة
بعينها خبيثة المسالك المصلحة الحاصلة بسبب الاتيان بالمامور به حاصلة في الامر بالعبادة كالصلوة مثلا وجب على الكافر لكانت لما ان يجب
حالة الكفر او حالة الايمان والثاني يسميه بلم فالمقدم مثله والشرطية ممنوعة بنفسها واما ابطلان الاول وظاهر
لان الصلوة الشرطية ممتنعة عنه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع التكليف به لان التكليف منوط بالقدرة
واما بطلان الثاني فللاجماع على سقوطها عنه بالايمان ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع
من امتناع الصلوة حال الكفر انما الممتنع ايقاعها حال الكفر بخيث انه حال الكفر ولسنا نقول انه مكلف بذلك
بل نقول انه مكلف في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او في ثاني الحال باي تقديم الايمان عليها كما في المحدث فانه مكلف
بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا فان المراد
بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها في الآخرة كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم
سقوط العقاب بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق والتناقض لان مطلوب
الشارع الكافر ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط لطلبها لزم الثاني
لانه يكون قد طلب الفعل حال لا طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك الحدث بالشبه الى الصلوة لان الطهارة فيها
الحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة
من الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها في حالة وجوده وعدمها ملزوم لعدم الشرط وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط والمتعذيب على تركها متفرع على التكليف بها واذا امتنع امتنع والحق في
الجواب ان نمنع من كون الايمان مسقطا للعبادة فانه لو امن مع بقاء الوقت العبادة وجبت عليه اجماعا بل هو

بل هو مسقط لقضائه بعد فواته وقتها ان كانت مما يقضى والا فلا ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء
وهو مسلم واعلم ان المصنف اجاب المنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم القدرة لكونه لازما
للامتناع والمنع منه يكون منعا من ملزومه واما القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث
ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية المتنع حصولها من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات
فانه ممكن اذ لا يحتاج فيه الى النية فتعين القول به لما تقدم من الايات واجيب عنه بوجهين احدهما نقل عن المرتضى
وهو ان هذا القول قول ثالث خارق للاجماع لافتراق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا والثاني
ان هذا الفرق باطل لانه اعني بتمكنه من احتناب المنهيات من غير اعتبار امتثال خطاب الشارع فهو ممتنع من الاتيان
بالامر كذلك وان عنى تركها الغرض نهي الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال الامر والحاصل ان الفرق بين
المنهيات والمامور به ان الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع ممتنع دون الايمان والامر هذه الحيثية ممكن فيبطل
الفرق **قال** البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء على معنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به على وجهه
والا لكان اما ممكلفا بالمأتي به فيلزم تكليف ما لا يطاق او بغيره فلا يكون المأتي به تمام ما كلف به ولانه لو اكتفى
بامثال الماهية في الوجود تحقيقا للمطلوب والا لزم اقتضاء الامر التكرار واحتج ابو جعفر بوجوب اتمام الحج الفاسد في العام الثاني
بالنسبة الى الامر الاول لانه لم يات على وجهه **اقول** المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه
المطلوب مقتض للخروج من عهدة ذلك الامر وسقط للقضاء على ما عرفت من تفسيري الاجزاء واعلم ان الناس اختلفوا
في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنيين وذهب ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه
الاجزاء بالمعنى الثاني واختاره الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج المامور عن عهدة التكليف بالاتيان
بالمامور به على وجهه كان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والثاني يقتضيه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون
من جملة المامور به والا لما كان الامر الاول يقتضي وجوبه وحينئذ يكون المأتي به لا كل ليس تمام المامور به بل بعضه وقد فرضنا
تمام المامور به هذا خلف الثاني ان الامر ان اقتضى خروج المكلف عن العهدة بادخال ماهية المامور به في الوجود
مطلقا تحقق المطلوب لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى الاتيان بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا
للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيما نظر لانا نمنع توقف الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور به على الخروج عن العهدة بالاتيان
بالمامور به مفصلا والاجزاء هو الثاني دون الاول وهذا قال المصنف تفسيره له الامر يقتضي الاجزاء بمعنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان

ولم يقل بالاتيان بالمأمور به لكون الباء موضوعة للسببية فمع المصاحبة احترز الخصم بان الاتيان بالمامور به
لو كان مجزيا اذا كان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والجواب بان اتمام الحج الفاسد
مجزيا بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج كما ان الاتي بالحج الفاسد غير آت
بالحج المامور به اولا على وجهه ولا حرم لم يخرج عن عهدة التكليف به وان خرج عن عهدة التكليف باتمام المستفاد
من الامر الثاني **قال** البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي التكرار واذا ورد مطلقا لم يفعل الا مرة واحدة لان الامكان مخرج عن
التكليف لعدم تعرضه بوقت دون اخر والمكان مقيدا بوقت ولم يفعل فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء لانه ما اعاد ذلك الوقت
لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات فلا يدل على وجوب فعله فيما بعد ولان الامر بالاداء يستتبع القضاء واحتج الآمدي بانه يستتبعه **اقول** المأتي
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 ام لا وهذه المسألة لها اصولان احدهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت
كقوله صل وصم فاذا لم ياتي المكلف به في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول ام لا بد من امر ثان لاجل الاخلال
به او يحتاج الى دليل مستانف قال نفاة القول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن
العهدة الا به واما القائلون باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كالي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا
بدليل منفصل وقال فخر الدين بنشاء الخلاف ان قول القائل افعل هل معناه افعل في زمان الثاني فان عصيت في الثاني
فان عصيت في الثالث وان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان لحال الزمان الثالث والرابع فان
قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في سائر الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فصار المسألة لغوية وفيه نظر فان لقائل ان يقول
لو كان النزاع في اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة او التضمن اما اذا كان في اقتضائه اياه مطلقا اي سواء كان بطريق المطابقة او التضمن
او الالتزام وهل الظاهر فلا والصحيح الثاني **اقول** الوقت اما ان يكون مقيدا بوقت كقوله صم وصل يوم الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم هل يقتضي
ايقاعه في غيره قال المحقق الاصوليين لا وخالفه بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول
ان الامر المقيد بوقت كما يتناول اعنيه فلا يدل عليه نفيا او اثباتا فالاول فظاهر فان قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة
اللهم الا ان يريد ان معنى قولنا افعل يوم الجمعة والا فيما بعده ولكنه يخرج عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب
الفعل فيما بعد يوم الجمعة وليس لمجرد طلب الفعل يوم الجمعة بان يكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة
وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثاني فظاهر وفيه نظر يعرف مما تقدم الثاني
ان الامر المطلق تارة يستتبع القضاء كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان

وثانية لا يستتبعه كما في صلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق الامر اعم من المستتبع للمقضاء وغيره
وح لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص اجيب بمنع المخالف بوجهين الاول ان الواجب المقيد بالوقت
امران الفعل المطلق والواقع في ذلك واما قاله الثاني لم يفت الاول واما الاول فلان المطلق جزء من المقيد و
ايجاب الكل يستلزم ايجاب كل واحد من اجزائه واما الثاني فظاهر الثاني ان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين فكما
لا يسقط الدين بتاخيره عن اجله فكذا العبادة لا يسقط بتاخيرها عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان ايجاب
المقيد يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اي في اي جزء كان بل في ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك
الوجوب واما الثاني فلان القياس على الدين للوجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث ان
ايجاب الفعل في وقت بعينه لا بد ان يكون مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير
مرجح فاذا زال ذلك الوقت وتجدد اخر يبقى تلك الحكمة فلم يقع الطلب بالصلاة عدم غيرها بخلاف الدليل الدين
حيث ارفاقا بالمديون فان الغرض من ايصاله الى صاحبه في اجله تمكنه من الانتفاع به وهو امر لا يختص بالاجل بل يثبت لكل
وقت الذي بعده **قال** البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بجزئياته معينين وان امتنع وجوده بدون احد الجزئيات نعم انه يستلزم
وجوب احدهما لا بعينه لان الواجب لا يتم الا به والامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء لقوله عم مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع سنين **اقول** في هذا البحث مسئلتان الاولى في المطلوب بالامر بالكلي ذهب قوم الى ان الامر بالماهية
الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها على التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بمثل المثل ولا بالغبن
الفاحش لاشتراكهما في مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما عن صاحبه بخصوصيته وما به الاشتراك مغاير
لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لعدم دلالة العام على
الخاص بشيء من الدلالات الثلث وانما سوغنا البيع بمثل المثل ومنعنا من البيع بالغبن الفاحش لدلالة القرينة
عليه وقال الاخرون المطلوب بالامر بالكلي احد جزئياته لان المشترك بينهما امر كلي لا تصور لوجوده عينا فيستحيل
تعلق الامر به لاستدعاء الطلب امكان الفعل وابطل بان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان وكالا انتفت
لتحققه عينا وكونه لا يوجد الا في ضمن لا يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان اردوا بان المطلوب الجزئيات
ان للمطلوب احد معين منها فهو باطل بالاجماع وان اراد وا به غير معين كان كليا فيقعون فيما فروا منه المسئلة
الثانية ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا بالمامور ثانيا بذلك الشيء عند المحققون اليه ومنعه قوم لحجة الاولين
اذ لو كان الامر بالامر بالشيء امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء لزم تكليف الصبيان الثاني بطلانه اجماعا ولقوله عليه السلام

من الصبي حتى يبلغ الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امر البالغين ان يامروا
صبيانهم بالصلوة بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين وايضا لو كان كذلك لزم صحة كون الواحد منا
امر نفسه في صورة ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالي بطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اجيب الاخرون بان
ذلك مفهوم من قول الملك لوزيره قل لفلان بالفعل الفلاني واجيب بان ذلك مفهوم من قرينة حالية وبهي كون الوزير
مبلغا عن الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر **قال** البحث السادس المندوب غير مامور به لان الامر للوجوب وهو ينافي
الندب نعم هو تكليف والا لما خلص من تكليف الانتفاء الطلبية ولا يقع التكليف الا بفعل والمطلوب بالنهي كف النفس
عن الفعل والفعل حال وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا للاشعري **اقول** في هذا البحث مسائل الاولى ذهب
المحققون الى ان 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 والثانية هل هو تكليف قال الاستاذ ابو اسحق نعم لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه سبب الثواب وان
فعل كانت المشقة والكلفة في فعله وان ترك كانت في فوات ذلك الثواب ربما كان ذلك عليه اشق من
الفعل وقال الباقون لا لانا لم نكن في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح ورد وا قول الاستاذ بانه يلزم
كون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب من غير الطلب تكليفا لانه ان فعل فالمشقة في فعله والا ففي
فوات الثواب المترتب عليه وهو باطل اتفاقا اجيب المشقة نعم الاستاد ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه الباقون
لان التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح لجانب المطلوب على الاخر ولا ترجيح لجانب المطلوب
على الاخر ولا ترجيح لاحدهما في المباح على الاخر احتج الاستاد بانه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا
والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر الرابعة ذهب الاشاعرة
الى ان المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل المنهي عنه
واختار المصنف هنا الاول واحتج عليه بما احتج عليه فخر الدين في المحصول بان المنهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون
مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا لانه اما ان يكون مقدورا قبل العدم او بعده لا قبله لان المعدوم لا شر له فلا قدرة له
ولا بعده لان العدم الاصلي يمتنع زواله لان ما بالذات لا يزول وما بالغير فهو ممتنع لكونه مقدورا للقديم وما ثانيا فلان العدم
الاصلي حاصل فيمتنع التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل واذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي ثبت ان المطلوب
به امر وجودي بيانا لمنهي عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعى الى الزنا فامتنع مدحه العقلاء على ذلك لامتناع
ذهولهم عن فعل ضد الزنا وذلك يؤذن بصحة تعلق التكليف به اذ لا مدح الا نسان على ما ليس في وسعه والجواب

ان العقلاء انما يمدحون على ما يكون من مقدور للمعدوم المطلق ليس مقدورا على ما تقدم فيكون الامتناع
امرا وجوديا وهو فصل الخامسة اختلفوا في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف له او حال
مباشرته اياه فذهب اصحابنا والمعتزلة والحجي من الاشاعرة الى الاول والطيق باقي الاشاعرة على الثاني حجة الاولين
ان الفعل حال وجوده غير مقدور والا لزم تحصيل الحاصل وكلما 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
غير مكلف به حجة الاخرين انه لو امتنع كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه امتنع كونه مكلفا مطلقا اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الفعل
اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان السابق على زمان وجوده الفعل او لا يكون فان كان ممكنا فليفرض وقوعه من
غير لزوم المحال فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وان لم يكن ممكنا كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو محل الجماع
للمنع من الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع 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 ممتنعا مطلقا وتكليفا به ح ليس تكليفا بما لا يطاق
وانما يلزم ذلك لو كان تكليفا بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان تكليفا في الزمان الثاني او مطلقا فلا والتحقيق ان
الفعل ممكن في كلوا من الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه وممتنع او واجب من
حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والاخر نفس زمان الفعل **قال** الفصل الخامس في المامور وفيه مباحث الاول
المعدوم ليس بمامور كان امرا غير الموجود سفسقة والله تعم منه عنه احتج الاشعري بانا مكلفون بالشرايع بامر الرسول عليه السلام
والجواب المنع من استناد التكليف الى الرسول عليه السلام بل الرسول اخبر ان كل من يأتي يوم القيمة فيكلفه الله تعالى بما جاء
ولا يكون هذا الخبار للمعدوم لئلا يلزم الخلف **قول** اكثر العقلاء هو على امتناع توجه الامر على المعدوم وخالف
الاشاعرة في ذلك وزعموا ان المكلف من المامورون يا لا تدل يا مر الله تعالى مع كونهم معدومين حالتا ان صريح العقل
قاض بقبح امر المعدوم فان من جلس في بيته وامر ونهى من غير حضور مامور ومنهي عده العقلاء سفيها ومجنونا والله تعالى
منزه عن ذلك ومن العجب موافقة الاشاعرة ايانا في امتناع امر الغافل مع وجود العلة عدم فهمه ومجوزهم امر المعدوم
واحتجوا بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع كوننا معدومين حالة امره بان الشاعة انما يوجب
علينا لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يجوز وجوده في الحال ثم ان الشخص
الذي يوجد فيما بعد يصير مامورا وهذا معلوم بالضرورة والمجوز للمنع من كوننا مامورين بامر الرسول عليه السلام بل تكليفنا

بالشريعة وامرنا بها من الله تعالى حال وجودنا واطلاعنا عن شرايط التكليف والنبي صلى الله عليه وآله اخبر من حضر بان الله
بان قال لهم ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فان الله تم يكلفه بما كلفكم به وليس هذا الخبار للمعدوم حتى
يلزم المحذور وهو السفه والنقص اللازم لامر المعدوم ومن يلزم الموجودين الحاضرين عند الالهام من خطابه ولا خلاف
لهم من الشناعة بما ذكروه لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وبكونه سفها ونقصا معلل بمجرد كونه امر المعدوم والا لما
تحقق الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه وهو معلوم البطلان **قال** البحث الثاني العلم شرط التكليف فالقول
ليس مامورا لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة ولان الفعل مشروط بالعلم والتكليف به حال عدم تكليف الا يطاق
احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المطلوب لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة الامر
ولان الغرامة تجب على المحبوس والصبي ولقوله تم لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بامر
وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المحبوس لانه من باب الاسباب والدليل دليلا يته **قول** اتفق العقلاء على ان التكليف
مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به اذ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جايز لانه حرج مجرى خطاب البهيمة
سواء كان الخطاب امرا او نهيا فالغافل غير مامور واستدل المتم على ذلك بوجهين سمع وعقل اما السمع قوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء
التكليف عن هؤلاء الثلثة والمدعى اعم من ذلك وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى
عليه وغيرهما قلت كما نسلم فلنه وان لم يدل بمجرده الا عن انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء التكليف عن
غيرهم عن الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم منهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق
ذلك في كل غافل فيثبت له هذا الحكم واما العقل فلان المامور مشروط بعلمه بالضرورة اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا
عن قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لو كان ذلك لما صح الاستدلال باحكام الله تعالى على علمه وهو باطل
اتفاقا ولان المامر بالتكليف ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة والاهتمال القول عليه السلام انما الاعمال بالنيات وامتناع
ذلك من دون العلم بالامر المامور به ظاهر وح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف بوجهين
الاول ان كل امر مرجو معرفة الله تم بقوله فاعلم انه لا اله الا الله وحده فللمامور بها ان كان عارفا لزم امر بتحصيل
الحاصل او الجمع بين المتنافيين وهما محالان وان لم يكن له عارفا امتنع منه معرفة امر الله اياه بالمعرفة لاستحالة
معرفة الامر من دون معرفة الامر فقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالعلم
الثاني لو كان التكليف مشروطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والنائم والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والتالي باطل

فاتهم ضاعفوا ما تلفوه فى تلك الاحوال اتفاقا وكذلك يجب الزكوة فى اموالهم والصبى المميز مامور بالصلوة
وذلك موذن بتكليفهم الثالث لولم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه تعالى مخاطبة السكران والتالى بطل لقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا 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 ينافى ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام ثبتت بالعقل والشرع معا والحق ان هذا الامر
لم يرد لمعرفة الله بل لمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر لا تتوقف على معرفة الوحدانية ونفس وجود الباقى تعالى معلوم للمكلفين
بحجة التصور والمامور به العلم التصديقى بها فلم يكن المامور غافلا عن الامر ولا عن الامر المامور به وعن الثانى المنع من
الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة فى اموالهم لا يتعلقان بافعالهم ليشملك تكليفهم بل هو من
باب الاسباب والمكلف باخراجها الولى وصلوة المميز غير مامور بها من حجة الشارع بل من حجة الولى وخطابه مفهوما
للصبى مجاز فى خطاب الشارع وعن الثالث ان المراد بالسكارى هنا من ظهر منه مبادى الطرب ولم يزل عقله وهو
الثمل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون اى يتكامل فيكم الفهم والفتنة وقيل الاية وردت قبل تحريم الشرب والمراد
منها لا تسكروا وقت الصلوة مثل قوله لا تنهجر ولبن شبعان اى لا تشبع وقت تهجدك ولفظة حتى على التاويل
الاول بمعنى الغاية وعلى الثانى بمعنى كى قال البحث الثالث تكليف المكره قبيح لانه غير قادر ويجب على المامور ايقاع الفعل
على وجه الطاعة لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ويخرج
عنه شيئان لنظر المعرف الموجب لارادة الطاعة والامر المشروط اذا علم الامر عدم الشرط المقارنة على منعه
لان الصوم عند مشروط بنيته فاذا علم موته استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوابه قوم لا نشترط له
مصلحة توطين النفس على الفعل فشاب قد يكون التوطين لطفا فى الاخرة ونافعا فى الدنيا بان يمنع من الفساد
والاصل فيه ان الامر قد يحسن لمصلحة تنشا من نفس الامر المامور به وقد يحسن لمصلحة تنشا منهما وتتوقف
على ذلك وجوب الكفارة على من افطر ثم حصل المسقط من الاغماء او الجنون او الحيض او الموت ولا خلاف فى جواز
التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط وعدمه اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اختلفوا فى المكره على
فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا يجوز والتكليف ما لا يطاق وهم رووه واما المانعون منه فقالوا الواجب يسقط
الاكراه الى بدل او لا لجاء صح تكليفه به لبقاء القوة المصححة له وان يلجئ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا و
عدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما لعدم قدرته على احد الطرفين ثم تكليفه باحدهما تكليف

ك وهو الحق على ما مر
ل لصحة العلم بحصول الشرط

بما لا يطاق ولقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المواخذة لامتناع
حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على اقرب مجازاته وهو عدم المواخذة
ورفع المواخذة على الشىء يستلزم رفع التكليف به وهو انما يدل على
عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته الثانية يجب على المامور ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة
للامر او الامتثال وهو المراد بالنية والدليل عليه قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعنى وجوب النية التى هى القصد المذكور
احد هما النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه لكونه مامورا به
عندنا الاهجد اتيانه به وهذا لا يتاتى على راى الاشاعرة القائلين بوجوب النظر شرعا اما المخالف والمعتزلة فلان وجوب النظر
عقلى غير مستفاد من الامر الثانى ارادة الطاعة فانها واجبة لما مر ولا يجب فيها النية الا لزم التسلسل الثالثة
الامر المشروط اذا علم الامر انتفاء شرطه فى الحال لم يكن متعلقا به ويجوز ان يتعلق به مشروطا بشىء على ان يصير متعلقا عند حصول
شرطه كامره تعالى زيدا بصوم غد مع علمه بموته او جنونه فى الغد او قتله منعت المعتزلة كافة منه وجوزه الباقون على
ابى بكر والغزالى واكثر الاصوليين وخالفهم فى ذلك غير العالم بفوات الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب فى غد مع
جهله بموته قبيله حجة الاولين ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شىء من الممتنع بمامور به فلا شىء من
الفعل مع عدم شرطه بمامور به اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف ما لا يطاق
وهو محال لما تقدم وبانه لو صح مع علم الامر بانتفاء الشرط والتالى بطل اتفاقا فكذا المقدم قال الاخرون
لا نزاع فى انه لا يجوز ان يقال فى الميت حال موته افعل لكن لا يجوز ان يقال لمن هو موجود مستجمع لشرائط
التكليف مع علم الامر بانه يموت فى الغد صم غدا ان عشت بل الحق ذلك لما يتضمن من المصالح الكثيرة فان
المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطين لطفا فى المعاد ونافعا فى الدنيا كما ان زجاره عن
المعاصى المنافية والخرائه عن طرق الفساد احيانا ولا يحسن ان يستصلح السيد عبده باوامر يخبرها عليه مع عزمه
على منعه عنها ممتنعا له وان يقول لانسان لغيره وكلتك على بيع عبدى مع علمه بعزله اذا كان غرضه استماله الوكيل
وامتحانى امر العبد والاصل فى ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح ينشا من فعل المامور به فقد يحسن لمصالح تنشا من غير
توجه الى المامور به هذا يظهر الجواب عن الاول فان تكليفه لا يطاق انما يلزم لو كان الغرض من الامر ارادة متعلقه
اعنى الفعل المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا والجواب عن الثانى يمنع الملازمة وثبوت الفرق بين الوصل والفرع

وهو انتفاء ما ذكرناه من الفوائد على تقدير علم المامور بعدم
الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق ان ذلك غير جار لما يتضمن من
الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور ارادة الآمر الفعل المامور به منه والواقع خلافه ولان الامر لو كان
لا يتعلقه لم يبق في الامر بما لم يتم الا به دلالة على الامر بما لم يتم الا به دلالة على كون المامور به حسنا وما ذكروه من
المثالين لو سلم حسنهما لكان وجهه التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممنوع فيحق تعالى يتفرع على
ذلك وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم عرض له في بقية ذلك النهار ما يسقط فرض الصوم عنه من الاغماء
والجنون والحيض والمرض ممن قال بالاول وقال لا كفارة لظهور عدم امره بصوم ذلك النهار وهو مذهب الامامية
واحد قولي الشافعي ومن قال بالثاني لوجوب الاقدام على ما ثبت كونه مامورا به قبل طريان المانع منه **قال البحث**
الرابع الامر يتعلق بالمكلف والمكلف والفعل اما المكلف فيشترط في حسن الامر منه تمكين العبد من المامور به بخلق
القدرة والآلات من العلوم وغيرها وكون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم
الله تعالى سيفعله بان يقصد الله تعالى ايصال الثواب اليه ان يكون تفضلا فان الغرض من التكليف التعريض للمنافع وانما يتم بذلك
تقدم واما المكلف فيشترط تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب منه فان كان مما يتوقف عليه فعله وجب فعله كالقدرة
والعقل وامكان العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه تعم فعلهما لكن يجب ان يلزمه فعلهما والامكان مما يصح استناده
اليه تعالى والى العبد بخلاف كثير من العلوم والآلات احيانا ان يفعله الله تعالى وان يلزمه بفعله اما الفعل فشرطه الامكان وصحته
من المكلف اذ لا تاثير لصحة من الغير صحة منه فانه يجري مجرى المستحيل وصحته منه على جهة الاختيار وان يكون حسنا
ومن يجعل الصفة زائدة على الحسن يشترط كونه فرضا او نفلا ويشترط في الواجب زيادة حصول وجه يقتضي وجوبه اذ الاوجه يجوز تعريه عنه و
يجوز مجيئه تحسين القبيح وتقبيح الحسن لجواز التوافق كذلك فلم يصر واجبا لا محالة فيشترط تقدمه على وقت الفعل بحيث يتم الغرض على المريد
التقدم من الامر به على وجوب الفعل وجوبه وفيه وبحث عليه ما زاد على ذلك من المتقدم فلا بد من مصلحة زائدة وهل يشترط تمكين المامور
من الفعل وازاحة علته من حين الامر المتقدم الى حين الفعل المحتوي عدمه اذا تضمن التقدم مصلحة لبعض المكلفين
فيصح امر الغائب اذا علم الله تعالى انه سيمكن حال الحاجة **اقول** الماذكر ماهية الامر واقسامه وجملة من احكامه اشار هنا
الى شرائط حسنه الحالة مع تحققها يكون حسنا ومع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا والمكان الامر فيها الكان ثلثة
امر ومامور به وفعل مامور به امكن ان يرجع شرط حسنه اليه فنقسمه الى كل واحد من هذه الاركان الثلثة والمقسم الكلي واحد من
هذه الاقسام الاربعة الاول ما يرجع الى الامر وهو المكلف ويشترط في حسن الامر منه تمكين العبد المامور من الفعل

المامور به بان يخلق له القدرة عليه والآلات التي يفتقر في امتثال اليها من العلوم وغيرها وكون الفعل المامور
به مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم
الله تعالى سيفعله بان يمتثل ولم يحبط طاعته بكفر وان يقصد الله تعالى بفعله ايصال الثواب الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف
تعريضا للاستحقاق المكلف بالثواب اذ الغرض من التكليف انما هو التعريض للمنافع وانما يتم بذلك وفيه نظر فان الشرط الثاني
مما يتعلق الفعل المامور به والثالث هو الثاني بعينه واعلم ان ما ذكره رحمه الله انما يتصور في امر الله تعالى وهو المقصد بالبحث هنا
اما امر غيره فانما يشترط في حسنه علم الآمر او ظنه بحسن الفعل المامور به وتمكين المامور منه وثبوت غرض فيه اما له او لغيره
ما يتعلق بالمامور لعين المكلف وهو شرط واحد هو كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به على الوجه المطلوب منه فالمكان ما يتوقف
عليه تمكن من ذلك الفعل غير داخل تحت قدرته وجب على الله تعم فعله كالقدرة والعقل والمكان داخلا تحت قدرته
كالارادة والكراهة لم يجب على الله تعالى فعلهما لكن يجب ان يلزمه فعلهما ان كان ايجاب الفعل المامور به مطلقا غير مشروط
بحصولهما لما عرفت من وجوب الامر الواجب المطلق لا به وان كان مما يصح حصوله من الله تعم ومن العبد بخوكثير من الجائز
والا لامكن جاز ان يفعله الله تعم وان يلزمه فعلها ان لم يكن الوجوب مشروط بحصولهما فان قلت ظاهر هذا التقسيم دال على
ان الله تعم لا يصح منه فعل ارادة العبد وكراهته مع صحة فعل العبد اياهما والا لامكان هذا التقسيم وما بعده واحد
وذلك باطل لشمول قدرة الله تعالى جميع المقدورات قلت عدم صحة فعل الله تعم اياهما ليس لعدم قدرته تعلقهما
بل لان ذلك موجب الالجاء باعتبار وجوب حصول الفعل عند وجوب القدرة والارادة وانتفائه عند الكراهة
وعدم صحة الفعل منه تعم غير ملزوم لعدم قدرته عليه كما في القبائح الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به وشرطه
ان يكون ممكنا في نفسه ان يصح حصوله من المامور به ولا يكفي الامن عدم امكان الفعل في نفسه عن الثالث اعني صحة
حصوله من المامور به اذ لا تاثير لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف غيره به مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة
الى من لا يصح صدوره جار مجرى المستحيل كالطيران بالنسبة الى الانسان ولا يكفي ايضا صحته من المامور به مطلقا
بل لا بد من وجه صدور منه على وجه الاختيار فان الامر انما يحسن في التكليف ان يكون حسنا وان يختص بوصف زائد
على حسنه يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا او نفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة الوجوب اختصاص الفعل بوجه
يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن كذلك لقبح ايجابه كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران نعمة لم يتصور ذلك
الكفران واجبا واعلم ان الامر المشروط حسنه بهذه الامور ليس المراد منه حقيقته وهو الوجوب حسب بل ما هو اعم
من ذلك بحيث يندرج فيه الندب على ما ذكرناه في الدليل على اشتراط كون الواجب مختصا بوجه يقتضي وجوبه دال على اشتراط

كون المندوب مخصصا بوصف يقتضي ندبيته الرابع ما يتعلق بالامر نفسه وفيشترط فيه ان يكون مقدما على الفعل بزمان يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المطلوب علمه بوجوبه عليه ورغبته فيه وبعثه عليه والقيام بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على مقدمة والمجبرة يزعمون ان الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما وتعريفا للمكلف بما يكلف به والامر بالحقيقة انما يتم بوجدان الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم في هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل بزمان ذلك على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب ان يكون في ذلك المتقدم مصلحة زائدة على المصلحة الحاصلة في الامر حين وهل يشترط تعيين المامور به من الفعل واذا حضر عليه منذ توجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط اذا تضمن ذلك الامر مصلحة للمامور او لبعض المكلفين تفعل هذا يعجز الامر العالم عن فعل في وقت بذلك الفعل في وقت اخر اذا علم الله تعالى انه يمكنه منه حال الحاجة اليه عند حضور ذلك الوقت الاخر **قال** الفصل السادس في النهي وفيه مباحث الاول النهي يقتضي التحريم كما قلناه في الامر والدليل المتقدم وما ذكره عنه فانهم وافوا وجب الانتهاء عند النهي **اقول** لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فالحق انه القول المدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء فالقول جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وقولنا على طلب خرج الخبر باضافة الطلب الى الترك خرج الامر وبقولنا على جهة الاستعلاء خرج الالتماس والدعاء ويلزم من هذا التعريف كون ترك الفعل القلاني مستعليا فيا وكف تركه غير ذهني واما الثاني ففيه مباحث الاول انه دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان سبعة التحريم مثل ولا تقتل النفس التي حرم الله الا بالحق والكراهة مثله ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير مثل ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا واليأس مثل ولا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وليست حقيقة في الجميع اجماعا وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما الحق الاول لما قلناه في ان الامر للوجوب فانه لما لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر كذلك على الطلب الجازم المانع من نقيض المطلوب كان النهي كذلك وهو معنى اقتضاء التحريم ولان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه مستحق للعقاب وهو معنى كونه للتحريم ولان السيد لو قال لعبده لا تركب الدابة فركب استحق الذم عرفا وكذا الغلام لا صالة عدم النقل وكان الصحابة تمسكوا في تحريم الاشياء بمجرد النهي عنها ولم يخالف عنهم احد فكان اجماعا واجماعهم حجة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وجب الله تعالى

الانتهاء عن المنهي عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي التحريم فيه نظر لان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني واذ لم يلزم من كونه مقتضيا للتحريم لدليل كون مطلق النهي كذلك وقول المعلم كما قلناه في الامر يريد به ما ذكره من انه دال على الطلب الجازم **قال** ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تاكل وقول السيد لا تشتر اللحم لا يقتضيه ويصح تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرار ولانقض احتج المخالف بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما فتتحقق بعدم الادخال في كل وقت والجواب المنع فان المنع من ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما ووقتا ما وكلية لما به الاشتراك على ما به الامتياز ولا دليل على الفور **اقول** اختلفوا في ان النهي هل يقتضي التكرار ام لا فقال الاكثر به ومنعه الاقل وهو اختيار المصنف هنا واحتج عليه بوجهين الاول ان النهي قد استعمل في التكرار فقط وفي المرة كقول الطبيب للمريض لا تاكل الغذاء الفلاني اي في هذه الساعة وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم في هذا الوقت وقول المنجم لا تسافر اي في هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما دون الاخر والا لزم الاشتراك في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في قدر المشترك بينهما الثاني ان النهي يصح تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرير 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 ولا تشرب اللبن في هذه الساعة وما بعدها فكل واشرب ولا يفيد هذا الكلام تكرارا ولا نقضا واما الثاني فلانه لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام تكريرا لما علم بالفائدة وتقييده بالمرة الواحدة نقضا واحتج المخالف بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق ذلك من المنهي اذا لم يدخل فردا من افرادها في الوجود ولو في وقت ما وهو معنى اقتضائه التكرار اذ لو ادخل فردا واحدا من افراد تلك الماهية ولو في وقت ما لكان قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها فلم يكن منهيا والجواب بالمنع من عدم تحققه لا بذلك فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام وقيد الدوام لانه عام والعام لا يدل على الخاص والمصنف اجاب بانه للتكرار وهو الحق لانه للاستيعاب الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن وكان الصحابة استدلوا بمجرد النهي على تحريم كثير من المنهيات على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وذلك دليل على كونه حقيقة فيه اذ المقرر هذا

واعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار قالوا بدلالته على الفور ومخالفوهم في ذلك منعوا منه كما تقدم في باب الامر. قال البحث الثاني المنهي يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلان الآتي بالعبادة المنهي عنها غير آت بالمأمور به لاستحالة كون الشيء مأمورا به منهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلانه لا يستعقب في ان تقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل اما بمنطوقه او بمفهومه والقسمان باطلان اما الاول فلان المنهي يدل على الزجر لا غير واما الثاني فلانا نفرضه كما عنه في المنصوص ولا يأتي مثله في العبادات لان الفساد فيها عدم موافقتها لامر الشارع وفي المعاملات لا عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على الفساد كذا لا يدل على الصحة فيما لو قال عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك. اقول ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي يدل على فساد المنهي عنه مطلقا وقال آخرون يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين البصري يدل على الفساد في العبادات والمعاملات واختاره فخر الدين الرازي واحتج على المقال الاول اعني دلالته على الفساد في العبادات بان الآتي بالمنهي عنه لم يأت بالمأمور به فيكون باقيا في عهدة التكليف اما الاول فلان المنهي عنه ليس هو المأمور به اذ لو كان اياه لزم تكليف بالجمع بين النقيضين وهما فعله وتركه والتالي باطل فالاول مثله واما الثاني فلان تارك المأمور به عاص وكل عاص مستحق للعقاب على ما تقدم وفيما نظر فانا لا نسلم ان المراد بقولكم النهي عنه يأبى المأمور به شيء علم يأبى به منعناه لم لا يجوز ان يكون غير مأمور به شيء كما في صوم العيد وصلوة الحائض ولم لا يكون المراد هو من ذلك بحيث يصدق على من لم يأت شيء اصلا لم يصل قوله تارك المأمور به عاص سلمنا لكن لا يلزم من كون المأمور به مغايرا للمنهي عنه كون الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمأمور به اما فخر الدين فادعى الحصول المغائرة المذكورة مستلزمة لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان بالآخر وهو مسلم لانا نمنع ادعاءه من ان الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمأمور به نعم لو كان بين المأمور به والمنهي عنه منافاة بحيث لا يمكن اتيان المكلف بهما معا ثبت المدعى لكن ذلك ممنوع لاحتمال كون المأمور به جزء من المنهي عنه كما في صوم الوصال واشباهه سلمنا لكن نتيجة الحجة المذكورة تكون الآتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على ترك المأمور وذلك لا يوجب كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب وباقيا في عهدة التكليف فان تارك الصلوة الموقتة التي لا قضاء لها كالصيد ين مستحق للعقاب غير باق في عهدة التكليف ثم قال الآتي بالمنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب حصلت النتيجة المذكورة ولم يحتج الى مقدمة من المقدمات المذكورة والحق ان يقال المراد بالفساد في العبادات كونها مغايرة للشريعة وح نقول كل منهي عنه من العبادات هو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة فهو باطل ينتج كل منهي عنه من العبادات فهو باطل وهو المدعى واعترض عليه بجواز كون الاتيان بالمنهي عنه

سببا للخروج عن عهدة الامر المتناقض في قوله لا تفعل في الشيء بالمخصوص فان فعلت سقط عنك الفرض واجيب بانه لما دلت الادلة على ان المأمور به يقتضي الطلب كان وجوب الاتيان به ولا تحقق العقاب بالدليل المذكور وفيه نظر لما منع من تعلق الطلب وتحقق العقاب على تقدير الاتيان بالمنهي عنه القائم مقام المأمور به في اسقاط الفرض فان قلت المأمور به لا بد من اشتماله على حكمة باعثة على الامر به وهي متفقودة في المنهي عنه والا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه وح يستحيل قيام معنى به وسقوط الفرض به قلت لانه وجد فقد تلك الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولا يلزم كونه غير منهي عنه على تقدير وجودها فيه لاستحالة اشتماله على مفسدة تمنع من الامر به واما على المقام الثاني وهو عدم دلالته في المعاملات على الفساد فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي في المعاملات دالا على الفساد كان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة دالا على بعت ملكت الثمن متناقضا والتالي باطل بالبطلان قامة لا استبعاد في ذلك بل لو وقع ذلك لكان متلقى عند العقلاء بالقبول والملازمة ظاهرة الثاني انه لو دل النهي في المعاملات على الفساد كان دلالته عليه اما بلفظه او بمعناه والثاني يتصور بطرق المقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه واما الثاني فلما عرفت من اشتراط دلالة المعنوية بالزوم الذهني وهو مفقود هنا فانه لا يلزم من تصور الامر بالشيء تصور النهي عن البيع فساده مع ان عدم ترتب اثره عليه لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد اجمعتم على دلالته على الفساد لانا نقول لا نسلم فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهرة اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم ترتب اثره عليه مطلقا فان النهي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين ذهب الى ان النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او للازمة كان دالا على فساده وان كان لعارض كالبيع وقت النداء لم يدل. تذنيب القائلون بعدم دلالة النهي على الفساد اختلفوا في انه هل دل على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا به واطبق الجمهور على المنع منه والاشاعرة على خلافه وهل الحق انه لو كان النهي لا على صحة المنهي عنه لزم احد الامرين وهل هما متغايران او متفاوتان على عدم صحة كصلوة الحائض ونكاح المحرم المنهي عنهما وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك اما تخلف الدلول عن دليله والثاني بتسميه بطلا فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي هو المصحح المذكورة متحقق لقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله لا تنكح ايامى ونكحي ايامك ونهيه عليه السلام عن باقي الصور المذكورة فاما ان يتحقق الصحة معها فيلزم الاول او لا يتحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان لما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة بينه وكذا ابطال كل من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا

الصحة المنهي عنه ولا نسلم لزومه احتجابان المنهي عنه اما الشرعي وغيره والثاني بطل لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضعه له والشارع غيره من وضع اللغة والعرف كما في غير النهي ولا نسلم النهي عن صيغة العاقد ليس عن البيع بما وكذا باقي الالفاظ في الصور المذكورة وتح نقول ذلك المعنى الشرعي لما لا يمكن تحققه اولا والثاني بطل والا لما صح النهي عنه فان المحال كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا فانه لا يحسن ان يقال للزمن لا تنظر الا عمى نظرك تثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب والجواب النقض بما ذكرناه من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضاء ليلكم صحتها سلمنا ولكن يجوز حمل النهي هنا على النسخ كما يقول الموكل لوكيله في البيع لا تبع فانه وان كان فيا في الصيغة الا انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي لا امور اللغوية وهي ممكنة وانما الامور الشرعية ولا نسلم كونها ممكنة ولا نسلم تناول النهي والحجران يقال ان الصلوة مثلا تصدق على الصحيح والفاسد لصحة تقسيمها اليهما وهي اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما وتمنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك وحمله على المجاز خلاف الاصل **قال** البحث الثالث للمكلف ان لم يمكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي على القول ببقاء الاكوان واستغناء الباقي لم يمكن قبح الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وان لم يمكن خلوه عن الجميع امتنع قبح الجميع والا كان معذورا في فعل الجميع لعدم تمكنه من تركه ويصح قبح جميع افعاله على وجه وحسنها على اخر فالخارج من الدار لمغصوبة ان قصد التصرف كان قبيحا وان قصد التخلص كان حسنا وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم اخر وكذا الاخر كما في بيع الكلم دون ولدها الصغير بالعكس فيصح النهي عن احدهما عند عدم الاخر على سبيل التخيير والبدل ولا يمكن القول بقبحهما معا لان التقدير قبح احدهما عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الاخر وما يجب لا يكون شرطا في قبحه **اقول** المكلف اذا لم يمكن ان يخلو عن كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان فان الباقي مستغن عن المؤثر والشرط استغناء الباقي بالاكوان الاولى كالمستلقي فاعلا لسكونها محالا لا يمكن خاليا عن الفعل ولو كان الباقي كالساكن حافظا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما استدل بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل وهذا لجعله الشارع لخرم اتب العجز عن الصلوة كالمومي بالركوع والسجود والقاعد وغيرهما لان القادر مثلا لم يأت في القيام حال حدوثه اما حال بقائه فلا فعل هذا يمكن قبح جميع افعاله فيصح النهي عنها اجمع اما اذا قلنا انه لا يمكن خلوه من الافعال فانه لا يمكن قبح جميع افعاله لوجوب الواجب والا لكان معذورا في فعل المنهي

لعدم تمكنه من تركه فيصح النهي عنه والا لزم تكليف المحال ويمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح النهي عنها اجمع من ذلك الوجه الذي تعلق القبح به دون الخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب وحسن ان قصد به التخلص من الغصب ثم كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا له مطلقا غير متوقف على شرط فيحسن النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم اخر او بوجوده او بالعكس وقد يكون مفسدة ذلك الاخر مشروطة بعدم الاول او بوجوده فيحسن النهي عنه كذلك ايضا مشروطا بعدم ذلك الاخر او وجوده وكذلك الاخر فالاول كبيع المملوكة 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 فلنكاح احد الاختين فانه مفسدة عند نكاح الاخرى فيصح النهي عن كل منهما عند وجود الاخر هو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم الاخر او عند وجوده انما يصح في المختلفين اللذين يمكن اجتماعهما واما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر فاستحالة الجمع بين الضدين وما يجب للشيء لم لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط واشار المصالي ذلك بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الاخر فلان المصلح لم تكن مستحيلة التوقف عليها على المستحيل وصور اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي الى احدهما والمراد من قوله وقد يكون الشيء المفسدة عند عدم الاخر ان يكون المفسدة مشروطة بذلك العدم لا مجرد اقترانه به والا لتناول ذلك المفاسد المطلقة كالظلم والكذب فان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر كما هو مفسدة عند وجوده **قال** المقصد الرابع في العام والخاص وفيه فصول الاول في الالفاظ العموم وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرج النكرات سواء كانت لواحد او الاثنين او الجماعة واسم عدد وبالثاني الاسم المشترك الحقيقة والمجاز ومحو ضرب في يدي عمرو او فرق بينه وبين المطلق لان المطلق دال على الماهية من حيث هي هي لا يفيد وحدة ولا تعدد والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها والعموم من عوارض الالفاظ فان المستعمل في المعاني كنعم الجرب في الخصب والخير والمطر فمجاز بدليل السبق الى الاذهان **اقول** لما فرغ من مباحث الاوامر والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون العام اصلا للتخصيص ولكون وصف العام وجوديا وهو المستغرق وصف الخاص عدميا وهو عدم بعض ما يصلح له العام وقد اشتمل هذا المبحث على مسائل ثلاث الاولى في تعريفه واعلم ان المعرف للعام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول لكونه احسن ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس للعام وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني

بحث العموم والخصوص

وبقيد به بالقيد الاول اعم المستغرق لجميع ما يصلح له يخرج به جميع النكرات سواء كانت للواحد كرجل والاثنين
كرجلين او الجماعة كرجال فان رجلا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا
رجلان ورجال ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة
لآحادها وبقيد به بالقيد الثاني وهو قولنا بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين معنيين كلفظ القرء
او معان كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه فانه يكون مستغرقا لها لكن ليست
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 مستغرقا وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج ايضا الجمل بحو جاء
زيد عمرا فانه مستغرق لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واعترضه المتوفى في النهاية بان اللفظ
المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له من جزئيات المعاني وان استغرق معانيه كلها لانه صالح لكل واحد واحد
من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا
لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لها فهما لخارجان 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 وكان عاما ذلك المقصود مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا
لانه غير شامل لجزئيات الاحناء التي الحيض مع كونه صالحا لها في الجملة وان كان لا بحسب الوضع الاول
فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا حتما
قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان يتناول ما فوضيه ولو كان مراده اخراجه من العموم لقال فان تناوله
لها موضيه لا يقتضي عمومه وايضا القيد المفيد للاخراج من التعريف لا بد ان يكون مختصا له بحيث يكون وضعه
احد صنه بدونه وهذا على العكس فان المستغرق 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
الجمع جزئيات لا عموم الاجزاء حتما بجملة ليس لها جزئيات يستغرقها وان كانت ذات اجزاء
والباء في قوله بحسب وضع واحد يتعلق بقوله ما يصلح له المسئلة الثانية في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان
لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهو مع قطع النظر عما عداها ليست الا تلك الحقيقة فهي ليست من حيث
هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا مسلوبة عنها شيء من ذلك مع انها صالحة لان تقترن بكل واحد

من هذه المعاني بما على سبيل البدل فان اخذت باعتبار اقترانها بالوحدة هي كانت وباعتبار اقترانها
بالكثرة هي كثيرة وباعتبار اقترانها بالعموم هي عامة وكذا في العارض اذا تقرر هذا فاعلم ان
اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن جميع ما عداها مطلق كالانسان الدال
عليها وباعتبار اقترانها بالكثرة الشاملة التي لا ينحصر بما عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد كخمسة رجال
وهو في الحقيقة معدودة والعدد عارضة وبالكثرة غير المحصورة ولا الشاملة المنكر الجمع كرجال فان اخذت مقترنة بوحدة
معينة هي النكرة كالرجل وسمي الشخص المنتشرة فقد ظهر هذا التقسيم الفرق بين المطلق والاعم فان المطلق اعم من العام لكون مدلوله
الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة فالفرق المحصور ومنه يعلم الفرق بين
النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة ونظر لحظه من قال ان المطلق هو الدال
على واحد لا بعينه فان كونه واحدا او غير معين قيدان زائدان على الماهية المسئلة الثالثة في معروض العموم
اعلم ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض المعاني بعد التقائهم على عروضه للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون
كالسيد المرتضى وابو الحسين البصري والغزالي وقال آخرون انه حقيقة في المعاني ايضا لنا اولا انه حقيقة في شيء
من المعاني لا طراد والتالي بطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من 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 معنى بل قال انه يعرض لمعان كلية لها جزئيات متعددة وما ذكرتموه من المثال بزيد وعمرو
ليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد المسلم لنا لكن كون الاطراد دالا على الحقيقة
لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم الحقيقة ليجوز كونه لخصوص كالعلاقة احتج المخالف بان اهل اللغة اطلوا العموم على المعاني
اطلاقا ظاهرا شايعا كقوله عم العطاء وعم الجدب وعم الخصب وصطر عام وخير عام والاستعمال الجلي الحقيقة والجواب
ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى او في القدر المشترك
بينهما لما تحقق ذلك السبق قال البحث الثاني الحق ان للعموم صيغة تدل عليه وهي اما ان يتناول العقلاء وغيرهم
مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازات او يختص العقلاء كمن في المجازات والاستفهام او غيرهم كما متى وحيث
واين وقد يفترق في الدلالة على الاستغراق على انضمام لفظ الجزء كلام الجنس مع الجمع او الاضافة كعبيدي
وحرف السلب مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او من العقل كدليل الخطاب ومفهوم الموافقة
المرتضى من دلالة التقسيم على العموم وهو مذهب الواقفية لنا لو كان قول من دخل داري مثلا المخصوص من الحجاج

ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قيل السؤال عن كل معقول ولو كان من خمل وتربى اكرمه مشتركا لما حسن الاستفهام
قبل السؤال عن كل فرد فرد ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ولو لم يكن كل للعموم لما ناقض قام كل انسان ما قام كل انسان الا زيد
على الجزئي ولا نهم اذا عبروا عن العموم الواجب بالصيغة وكذا جميع النكرة المنفية تفيض المشيئة الجزئية وتفيض الجزئي
كلي اجتج السيد على الاشتراك بوجهين حسن الاستعمال ولا ستفهام وصحة الاستثناء يدل على عموم كل اذ عينا
تعميم والجاياتي الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يفيد الاستدلال به على الحقيقة ولا ستفهام قد يحسن لاجل ثبوت اللفظ
مشتركا بل لتحقق ارادة الحقيقة دون المجاز **اقول** اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع
في اللغة العربية فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا تدل عليه بحقيقة
وان استعمالها في الخصوص مجاز وسيأتي تفصيلها ونفاه المرجية والسيد المرتضى رحمه الله والواقفية وذهب اخرون
الى ان الالفاظ المدعى وضعها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري في احد قوليه
انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني التوقف واليه ذهب القاضي ابو بكر في الثاني احتجاجا والوقف على صحة ما ذهبنا
اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع الالفاظ للعموم موجود والمانع منه
مفقود والقدرة عليه ثابتة ومتى كان كذلك وجب تحققه اما الاول فظاهر فان العموم معنى يشتد الحاجة الى
التعبير عنه وافهام المستمع اياه ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ لافادته ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم عنده
فكان باعثا له عليه وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب الثبوت عند تحقق القدرة والداعي
وانتفاء المانع واما الثاني وهو اقامة الحجة على ان كل واحد من الالفاظ المدعى وضع العموم لغة كما ذهبنا اليه قد
علم بيان اقسامها 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 فالاول مثل كل و
جميع واي في الاستفهام والجازات كقولك اي عبد رايت واي ثوب لبست واي عبد اكرمك وهو حر واي ثوب
اعجبك فهو لك والثاني كمن في المجازات والاستفهام تخرج من يتوكل على الله فهو حسبه وتحو من انزل هذا والثالث
اما ان يتناول جميع ما عدا العقلاء كلفظة ما تحو قوله تعالى وما انا قد الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا او
ما سنك اذ رايتهم ضلوا ان تتبعني افعصيت امري والبعض كلفظة من فانها تعم الزمان كقولك من متى هذا الوقوف الشاة حتى تاتي
الراعي وزاده مقيد خيرا رعندها خير هو قد ولفظ اي بعيم للمكان كقولك من اين هبوت وتحو اين تجد العالم فاحسن بهم واما الثاني وهم
المصاحبة انما مم بالعموم الى اقترن لفظ اخر فكالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس اليه كالفقراء وباضافة كعبيدي وكالنكرة في

تكذيب الاخير فاما وكذا للغة ولا لازم النقل المخالف للاصل فالملازمة فلان التناقض لا يتحقق الا اذا كان الكل معينا للعموم لكان النفي عن الكل لا يناقض الاثبات في البعض واعترض المحقق بان تناقض القولين المذكورين يكفي فيه كون كل للعموم فانه على تقدير كونه علما سوى ايجاب جزئي يكون سلبه سور سلب كلي كما في قولنا واحد من الناس كل ليس واحد من الناس كل فيكفي في التناقض اتحاد الموضوع والمحمول وفيه نظر لان ليس كل غير موضوع للعموم قطعا ولاستعمال اهل اللغة اياه في غير العموم كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا للبعض وهو ظاهر فيكون نقيضه وهو كل فيه للعموم وهو المطلوب وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض مسلم لكن لا نسلم ان تواردهما على شيء واحد انما يعلم اذا كان احدهما كليا لعدم دلالة احدهما على جزئي معين وهذا الدليل بعينه دال على ان لفظة جميع للعموم واما النكرة المنفية فلانها نقيض الموجبة الجزئية اذ قولنا في الدار رجل تناقض قولنا لا رجل في الدار لا على غير التعيين على العموم وفاقا فيكون الثاني دالا على العموم والا لما تناقضا لان ايجاب الجزئي انما ينافيه قضية السلب الكلي اخذ السيد المرتضى على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسب الاستعمال في كل منهما وذلك دليل على كونه حقيقة فيهما لما تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم من اللافظ مراده بكل واحدة من هذه الصيغ هل هو العموم او غيره ويمنع من كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كانت حقيقة في احدهما تبادر فهمه فطلب الفهم بعد ذلك يكون عبثا واجاب المصنف عن ذلك بالمعارضة والنقض اما الاول فان كلا من احد المدعى كونها للعموم يصح ان يستثنى اي فرد شيئا من الافراد التي يصدق عليه اتفاقا والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك مستلزم للعموم واما الثاني فالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه موجب مع القرينة ايضا فيكون اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك لانه قد يراد التحقق ارادة حقيقة اللفظ دون مجاز مع انتفاء الاشتراك ولهذا يجاب تارة بنعم واخرى بلا كما لو قال ضربت القاضي فيحسن ان يقال ضرب القاضي فيقول لهم ضربت واحدا لكن لا نسلم ان الاستفهام لا يحسن الا عند كون اللفظ مشتركا لما مر في الجواب الاول لاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة اذ القائل يكون اللفظ موضوعا للعموم والخصوص لم يقل انه مختص برتبة من مراتب الخصوص فلعل هذا يجاب بان يستفهم ايكما اراد العموم او الخصوص فان قيل الخصوص سائل عن كل واحد من المراتب وذلك يطول بالاتفاق قال المبحث الثالث في مسائل اختلفوا فيها فمنها المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم خلافا للجبائي لعدم كلية الكلمة لتجز وشربت الماء عليه وعدم تاكيده بالجمع وعدم وصفه به وقولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز لعدم اطراده كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا **اقول** اختلف قول احد المعرف بلام الجنس كالانسان والفرس هل هو للعموم او لا فذهب

ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع من المتاخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا انه لو كان للعموم لما حسن ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي بطل وفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة وفيه نظر للمنع من الملازمة لان التجوز وهو استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة شايع وبالخصوص مع تحقق قرينة دالة عليه كما هو في هذا القول فان عدم تمكن القائل من اكل جميع اخباز العالم وشرب مياه البحار وانهار والعيون معلوم لكل احد عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم الثاني انه لو كان للعموم لصح تاكيده بالجمع والتالي بطل فانه لا يقال جاءني الفقيه انفسهم ولا اعلم اعينهم فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثالث انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي بطل لانه لا يحسن ان يقال جاءني الفقيه العلماء والفضلاء واعترضنا باحتمال استناد عدم جواز تاكيده ووصفه بالجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط في التاكيد والوصف وفيه نظر فان التاكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه وطفل الوسمي رجل بالعلماء لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سمينا جماعة من الناس بالعالم قيل جاء العالم الفاضل ولم يجز ان يقال جاء العالم الفاضل احتجوا بقولهم في الامثال اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا لما استثنى منه الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب ان هذا لا طلاق مجاز بدليل انه يطرد فانه لا يقال اهلك الناس الفرس السوابق والجارية الحسان والطعام الطيبة وكذا لا يقال رايت الرجل الا الثلثين ولان الخصم ملزم جميع ما قرر لان الاستثناء عندهم حجة الاستثناء المذكور **قال** ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا لابي حنيفة جاء رجال ثلثة او اربعة او خمسة ومورد التقسيم مشترك واقل الجمع ثلثة المفرق لغة بين صيغة الجمع والتثنية و امتناع ان يقال احدهما يميل على الاخر واختلافهما في الصفات اجمع القائلون بالعموم على ان معلم مستعمل فان كالداخرة ولقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب انه مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول محكوم كما ان موسى وهارون وفرعون وحجر الاخيرين مستفاد من السنة ولا مانع ولا الية منه فالحديث لم ارجه ادراك فضيلة الجماعة **اقول** ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون وهو الحق لنا انه لو كان للعموم لما صح نعته بما لا يقبل العموم والتالي بطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ النعت تابع المنعوت في التنكير والتعريف وعدمه واما بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلثة او اربعة او خمسة وهكذا والا لم يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جاءني رجال اما ثلثة او اربعة او خمسة ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومغايرها فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من مساواة النعت المنعوت

في الشمول وظاهر انه ليس كذلك فان التعميم انما يقصد به في اعلب التخصيص كما في المركبات التقييدية و لو كان مساويا للمتفق في العموم لما افاد تخصيصا واما الثاني فلانهم انه بتقسيم بارات هو توحيد والمراد كما هو مجاب الله بين جميع الاجزاء المرجعية تما تفق لشاهد هذا الشخص لما مات او فرس وهذا العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه الصيغة الموضوعة للجمع كرجال وفقهاء فذهب المحققون الى انه ثلثة اختاره ابو حنيفة والشافعي ومشائخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره فخر الدين وقال مالك وداود القاضي ابو بكر وابو اسحق والغزالي وبعض اصحاب الشافعي انه اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت واختاره المقدم الاول والحجة عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقهاء وفي التثنية رجلان وفقيهان ولو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان هذا الفرق معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع يصح وصفه به بحيث يقال الرجلان العالمان والزيدان الفاضلون وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظاهرة ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لم يكن بين ضميرهما تفاوت فيقال الرجلان قاموا والرجال قاموا وقد اللازم انتفاء معنى الفرق على تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية فانه يمكن ثبوت الفرق بين الصيغتين ضلا صيغة الجمع لما زاد على الاثنين وعدم حقيقة الصيغة التثنية لذلك مع اشتراكهما في صدقهما على الامرين واما الثاني والثالث فقد قيل عليهما انه الصفة لغة المعنى في لغة الا مضمحل وله الفضاء بانه بالفظ وان المعنى وفيه نظر فقد احتج المخالف بوجوه الاولى قوله تعالى داود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم في لحكمهم عائدة الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى قد صغت قلوبكما بالتثنية انا معكم مستمعون والكاف والميم في معكم عائدة الى موسى وهرون فان قال بضمير الجمع في المثنى ولو لم يكن اسم الجمع صادقا على الاثنين لما صدق عليهما ضمير الثالث قلنا لم فان كان لها خوة فلا مه السدس مع الحجب يتحقق ناجنبين اجماعا فلو لا تناول الاخوة للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله عليه السلم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الحكم مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول وهنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والى المفعول وهما المتخاصمان وكانوا ثلثة والهاء والميم عائدة اليهم وعن الثاني ان الكاف والميم في قوله معكم عائدة الى موسى وهرون وفرعون وهم ثلثة وعن الثالث ان حجب الاخوين يستفاد من السنة لا من الآية المذكورة وهي غير مانعة منه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون الاخوان حاجبين وعن الرابع ان المراد بها ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة وليس المراد منها ما يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع بحسب اللغة للاجتماع المتحقق بالاثنين فصاعدا بل في لفظ المسلمين الجمع لغة كرجال مثلا قال ومنها مثل لا يستوي قيل انه للعموم نفي

دخل على نكرة تعم وقيل انه ليس للعموم نفي الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه او بعضها ولا دلالة له للتعام على الخاص والتحقيق ان النفي فرع الاثبات فاذا حملنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا مع مساواتهما من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان حملنا الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما ولو في امر لم يكن عاما فيكون سلبه عاما ولكن قيل انه في اثبات العموم والاصدق التساوي على المتباينين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما وقيل المنع والاسلم تقييد مطلقاو ذي الميزات مختلفة والاقرب الاتباع في ذلك العرف **قول** اختلفوا في ان نفي الاستواء كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر الفقهاء الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه يقتضي ان لا يتساويا في شيء اصلا وهو منع ابو حنيفة واختاره فخر الدين والمم وفائدة الخلاف يظهر في القصاص للمسلم من الذمي فعند الشافعية لا يتحقق والا تساوي المسلم في هذا الحكم وعند ابي حنيفة يتحقق احتج الاولون ان الحالة المنكرة 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 يلزم اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي العموم لان المطلق لا ينفك الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الاخرون بان نفي المساواة تابل للقسمة الى نفيها من كل وجه ونفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منهما فلا يدل على نفيهما من كل وجه كالعام لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان المنفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء في جانب الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان اقتضى تساويهما من كل الوجوه كان نفي الاستواء نفيا للعموم فلا يكون عاما كان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه يكفي في صدق التساوي على الشيئين تساويهما في بعض الوجوه كان سلبا عاما كان نقيض الجزئي كلي وقد قال الفريق الثاني انه في جانب الاثبات يفيد العموم لا لكن في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه ما وهو بطلان واللازم صدق على كل معهودين حتى التفاحتين متساويان لان كل معهودين لا بد ان يتساويا في كونهما معهودين وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب بل المساواة عن اي معهودين فرضا والتالي بطلانه لاية المذكورة ونظائرها كقولك لا تتم لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل لا يستوي القاعدون من المومنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بامولهم وانفسهم لا يستوي اصحاب الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الحصر لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها على الشيئين باعتبار تساويهما في امر ما لجواز اشتراط صدقها عليهما بتساويهما في امور متعددة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها واما الفريق الاول فمنعوا من اشتراط صدق المساواة على شيئين بتساويهما من كل وجه والا لما صدقت المساواة على شيئين مطلقا لان كل شيئين لا بد ان

تيه ايز لحدهما عن الاخر ويخالفه بامر ما وبيانه كلمة تعينه وتشخصه لا لكانا واحدا لان التعدد فرع التميز
ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كل شيئين مطلقا وهو باطل والا لصدق الذكر ما سلب عنهما المساواة
في الآيات المذكورة فائدة وح يكفي في صدق المساواة عليهما تساويهما في امر ما فيكون سلب المساواة المعلوم نقيضه
ما تقدم ولما بطل كون التساوي من كل وجه تعين في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء فيه بالتساوي
في امر ما ولم يكن ما بين هذين القسمين مضبوطا بحسب اللغة وجب الرجوع في ذلك على العرف ويمكن الاستدلال على
الاكتفاء في صدق المساواة على الشيئين المتساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر ومتى
كان كذلك صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد يوجب صدق المطلق فيه نظر فان صدق المقيد انما يستلزم
صدق المطلق اذا كان في جانب الاثبات اما في جانب النفي فلا وهنا كذلك فان معنى قولنا هذان متساويان في الشيء
الفلاني انه لا تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظاهر **قال** ومنها الخطاب المصدر بالنبي
صلى الله عليه واله وسلم مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه موضوع للخاص لغة ولان اخراج الغير
ليس تخصيصا اجتج ابو حنيفة واحمد بالعادة الدالة على ان العوام يتصدون لامور الكبير والجواب انا نمنع ارادة الجميع
من ذلك قضاء للعرف **اقول** الخطاب المصدر بالرسول صلى الله عليه واله وسلم مثل يا ايها النبي وقوله
يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا لا يعم امته الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد
بن حنبل واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا انه خطاب يخص
واحدا معينا بحسب الوضع فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا نوامر السيد بعض عبيده بخطاب يخص
ذلك 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 وغيرهما من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك والاوامر الشرعية تابعة للمصالح
التي تختلف فيها الاشخاص بان من الجايز كون المامور به مصلحة للنبي صلى الله عليه واله وسلم ومفسدة لغيره
ولانه لو كان الخطاب المصدر به عليه السلم متناولا لكانا واخراج ذلك الغير من حكم الخطاب تخصيصا لانه ح يكون
اخراج بعض ما تناوله الخطاب ولا معنى للتخصيص الا هذا والتالي بطل اتفاقا فكذا المقدم قال فخر الدين هولاء
يعني المخالفين في ذلك ان زعموا ان ذلك اي تناول الخطاب المذكور للامة مستفاد من هذه اللفظة فهو ممنوع
وان زعموا انه مستفاد من دليل اخر وهو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما ينهاكم عنه فانتهوا فهو خروج عن هذه
المسئلة لان الحكم ح لا يكون واجبا على الكافة بمجرد الخطاب المصدر للنبي صلى الله عليه واله وسلم بل بالدليل الخاص

وليس للكلام فيه اجتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان كل من كان مقدما على قوم فان امره يكون
امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى مناجزة العدو والعدة اهل اللغة امر الاتباعه وكذا عند اكثر
بان الامير فتح القلعة القلاني واخذ البلد للقلاني والجواب المنع من كون الامر المقدم امرا لمتبعه ولهذا يصح ان يقال لغة وعرفا امر المقدم
ولم يامر اتباعه من غير تناقض لانه لو خالف ان لا يامر الاتباع لم يحنث باوامر المتبوع اجماعا وما ذكروه انما هو من
القرائن وهي ان المقدم من لا مر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا لو امر بما لا يحتاج في تحصيله الى اتباعه لم يفهم منه
دخولهم فيه كما لو قال له استخدم فلانا او اشتره او تصدق عليه ولهم قال ان عرف ارادة تمام الجميع
من امر المقدم وجب العمل بذلك قضاء للعرف ولكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضعه اللغوي
والكلام انما هو في هذا **قال** ومنها اللفظ الموضوع لخطاب الذكور مع شموله الاناث لو اردن ان تناول الخطاب
الاناث نحو المسلمين وفعلوا وقيل بالدخول لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو المتذكر اجتج ابن اصحابنا اهل اللغة على
تغليب التذكير اجتماعا والجواب ليس محل النزاع **اقول** اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور كالرجال والاناث
كالنساء والاتفاق واقع على عدم تناول احدهما للاخر واما ان لا يكون كذلك واما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا
تانيث كلفظ من او يظهر فالاول يتناول لهما جميعا على ما تقرر في العلوم والثاني كالمسلمين وفعلوا والمسلمات
وفعلن فالموت لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك بدليل ان الجميع تكرير الواحد فالمسلمون
وفعلوا تكرير مسلم وفعل ولما لم يكن الثاني متناولا للاناث كان الاول كذلك والا لم يكن تكريرا له ولان هذه الصيغة
اما ان يكون موضوعة للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر المشترك بينهما او لاحد الشيء من
هذه الاقسام والاخير محال اتفاقا وكذا الثاني والثالث باطل لانه ان كان على الجميع لم يصدق على الذكور عند
انفرادهم على الاناث وهو بطل اتفاقا وان كان على البدل لزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل والرابع بطل
والا لجاز استعماله في المونث وحده كما جاز استعماله في المذكر وحده وهو متفق على بطلانه ولانه يلزم المطر
وهو على دلالة ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فقيل الاول وهو المطر ولقوله تعالى قل للمومنين
يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمومنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله
ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات الاية اجتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب التذكير
على التانيث عند الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق لفظ الذكور وارادة الذكور والاناث وانه اصل فيه الحقيقة
والجواب ان ذلك ليس محل النزاع اذ مرادهم بذلك ان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد

وجب ايقاعه بعبارة التذكير لكونه اصلا ولكون التانيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لان الصيغة موضوعة لمجموع الفريقين والنزاع انما هو في هذا **قال** ومنها المقتضى لاعمومه ويراد به ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الاعم الصالحة للاضمار معه مثل حرمت عليكم الميتة وجوه الانتفاعات متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من الزيادة المخالفة للاصل الدال على نفي الاضمار ويعارض بان اضمار البعض ليس اولى فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر شيء والثاني باطل قطعا فتعين الاول **اقول** اللفظ الدال اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء وهناك امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار اي واحد كان لا يقتضي اضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضى لاعمومه كما مثاله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يتم الا باضمار شيء اذ التحريم يعارض لافعال المكلفين لا لنفس العين وجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما فنقول لا يجوز اضمار جميع تلك الامور لما فيه من زيادة اضمارها المخالف للاصل واثبتنا اضمار واحد منها للضرورة الناشية من عدم استقامة الكلام من دونه لا ضرورة في اضمار ما زاد على واحد فيجب نفيه لاصالة عدمه ويعارض بان اضمار البعض لمعين او اضمار بعض غير لاستقامة الكلام باضمار ايهما كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء وهو باطل او يضمر واحد منهما فيلزم الترجيح من غير مرجح هو المطلوب والجواب انا لم نلتزم الترجيح من غير مرجح لو كان البعض المضمر معينا وكان مساويا للغير في القرب الى الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد من الاعواض على البدل او معينا اقرب من باقي الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا **قال** منها مثل لا اكل عام في جميع المأكولات فيقبل التخصيص خلافا لابي حنيفة لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل المأكولات وهو معنى العام احتج ابو حنيفة بان المنفي الماهية من حيث هي هي والقابل للتخصيص متعدد والجواب ان المراد نفي الافراد المطابقة للماهية **اقول** اختلفوا في فعل التعدي الى مفعولي كقوله والله لا اكل هل هو عام في جميع المفعولات كالمأكولات ام لا فاثبته اصحابنا الامام والشافعية والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لنا في نذر المخالف لاكلا معينا هل يقبل التخصيص بحيث لا يحنث باكل غيره ام لا والحق كما قال لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى المأكولات لانه نفي حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت بالنسبة الى كل شيء من جزئياتها عند بعض اهل هذا اللغط واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل بالنسبة الى كل ماكولات تحقق العموم وقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم وايضا فالاتفاق واقع على انه لو قال والله

لا اكل اكلا صحت نية التخصيص ليكون يدونه قوله اكلا كذلك لانه للفظ الفعل وهو اكل عليه لكونه مشتقا منه لانه مصدره احتج ابو حنيفة بان المنفي في قوله لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي هي وهي مجردة عن قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكرار والتعدد والجواب لا نسلم ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المخلوق عليه وهو باطل اتفاقا بل المنفي مجموع الافراد المطابقة لتلك الماهية الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص هكذا قيل وفيه نظر فان المنفي الكل الطبيعي وهو نفس حقيقة الاكل الصالح للتقييد وهو يوجد في الخارج في ضمن جزئياته فالاولى بالمقيد يكون اتيانه فيحنث **قال** ومنها ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله عليه السلم لابن غيلان لمسك اربعا وفارق سائرهن من غير سؤال الجمع والترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه عليه السلم بالحال **اقول** نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله عليه السلم لابن غيلان قد اسلم على عشر نسوة لمسك اربعا وفارق سائرهن ولا يسأله عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجمع 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 المتعاقب واعترضه فخر الدين في المحصول باستمالة عليه السلام خصوص الحال فاجاب على ما هو معلوم له وترك الاستفصال لعدم فائدة رجح والجواب انا مخاطبون بظاهر قوله وافعاله **قال** ومنها العطف على العام لا يقتضي العموم لما لا على الجمع الصادق في العام والخاص مثل والمطلقات يتربصن بانفسهن من قوله وبعولتهن احق بردهن الخاص بالرجعية **اقول** اختلفوا في العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فمنعه الشافعية واثبته ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه والحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه بالعموم او اخص منه كما في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله وبعولتهن احق بردهن فانه خاص في بعض المطلقات انما يثبت الرجعيات دون البائنات وفيه نظر لمنع العطف في ذلك ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف مستفادا من دليل خارج لانه لو كان لاثبت هذا الحكم **قال** ومنه الخطاب بالصيغة الدالة على المخاطبة بالمعدوم كقوله تعالى يا ايها الناس اذا النداء يقتضي الحضور عند اهل العربية فلا يتحقق في المعدوم فخص الخطاب في عصره عليه السلام بالموجودين ثم من بعدهم بالاجماع فانه معلوم بالضرورة عن دينه عليه السلم ان يتجه الخطاب بالمعدوم **اقول** اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة الخطاب مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هل يختص

الموجودين في عصره عليه السلام او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب
الشافعي وابو حنيفة والمعتزلة الى الاول فانه لا يتناول من يوجد بعد يوم الابد ليل مفصل وذهبت الحنابلة وطائفة
من الفقهاء الى الثاني ان الخطاب يستدعي كون المخاطب موجودا مهيئا للفهم خطاب الشارع على ما تقدم ولا شيء
من المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم غير مندرج تحت الذين امنوا لانتفاء التناسل لانه حال عدمه ليس شيء فضلا
عن كونه انسانا وانه مؤمن واحتج المخالف بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت
الى الاحمر والاسود ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بشريعته عليه السلام والتالي بطل اجماعا
فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الآية على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكافة
كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق لتقرير الشريعة التي يجيء من عند الله ليتعبد
بها كل مكلف موجود في زمانه عليه السلام ومن يأتي بعده الى يوم القيمة ولا تتوقف ذلك على مشافهته
بالخطاب للناس والاحمر والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطابه المعدومين عدم تكليفهم
بشريعته عند وجودهم واجتماع شرايط التكليف فيهم قال ومنها قول الصحابي نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
عن بيع الغرر لا يفيد العموم لانه حجة في الحكي وكذا قوله قضى بالشاهد واليمين وكذا اسمعناه يقول
قضيت بالشفعة للجار لاحتمال حكايته عن قضاء خاص او لجار خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلاتين في السفر
لانه لفظة كان يدل على تقدم الفعل اما دوامه فلا وقيل يفيد العموم لانه المتعارف من تحولنا كان فلان يصلي
بالليل وقوله صلى الله عليه وآله بعد الشفق لا يصح الاستدلال على بعدية الشفقين الاحمر والابيض لان المشترك
لا يعمهما على ما مر وقوله صلى الله عليه وآله في الكعبة لا يستدل به على جواز الفرض لان تلك الصلوة واحدة فلو كانت
فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم ومنها المفهوم وهو عام بقسميه والغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ
وهذا نزاع لفظي اقول هذا مسلك اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر
لا يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في الحكي اعني نهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم
لا في الحكاية وهو قول الصحابي والنهي المتلو له الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل ان يكون عاما
شاملا لكل الصور وح لا يمكن القول بدلالته على العموم اذ العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله
صلى الله عليه وآله بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما من كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية
عن قضاء خاص في حكم مخصوص اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور وح لا يكون دالا على العموم وكذا قوله

رسول الله صلى الله عليه وآله يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضاء الجار مخصوص معروف ويكون اللام للعهد
كما يقوله الامامية من ثبوت الشفعة للجار المشارك في الطريق او الشرب وحمل اللام على تعريف الجنس المفيد للعموم
علم تعريف الجنس جانبك اثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت الفرد المعين يستلزم ثبوت الجنس وان العكس ونفي
الجنس مستلزم لنفي المعين من غير عكس الثانية في قول الصحابي كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجمع بين الصلاتين
في السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه يجمع بينهما في كل سفر لان لفظة كان لا يقتضي الا تقدم الفعل اما تكراره فلا وقال
اخرون يفيد العموم من حيث العرف فانه لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان معتادا ومداوما على التهجد
وتقييم اذا كان قد فعل ذلك مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوي صلى النبي صلى الله عليه وآله بعد الشفق فلفظ الشفق مقول
على الحمرة والبياض بالاشتراك فلا يجوز حمله على كونه صلى بعد الشفقين لما بينا من انه لا يجوز حمل لفظ
المشترك على كلا معنيه الا مجازا وهو خلاف الاصل وكذا قول الراوي صلى النبي صلى الله عليه وآله في الكعبة
لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة فيها لان مجرد لفظ الصلوة المتواطى محتمل لكل من الفريضة
والنافلة على السواء فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المخبر عنها واحدة اذ هي كانت
في صدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد عنها وح لو كانت تلك الصلوة فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل
على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق
وكلاهما حجة عاما بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني منتف عنه وقال الغزالي لا عموم
له لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك بالمفهوم والمعنى لا يتمسك بلفظ بل يسكون
واجيب عنه بان المنع من قسميه عام اكثر لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان
لانه لا يدل على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول كان باطلا لما تقدم وكان البحث عن عموم المفهوم
فرع على كونه حجة وايضا في قوله العموم لفظ يتشابه دلالته نظر لان العموم معنى عارض للفظ لا نفس اللفظ واعلم ان المطلق
طاب ثراه اختار فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم عن غير محله وان العموم انما يصدق حقيقة على الالفاظ
وح يكون حكمه بالعموم المفهوم انما هو على تقدير حجية واطلاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز المقابل للحقيقة في الخصوص
وفيه مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وعند المرتضى اخراج بعض ما يصح ان يتناوله وهو جنس
للنسخ لانه تخصيص في الازمان وقد يعكس لاعتبار ما قال التخصيص انما يصح في الملفوظ والنسخ قد يكون في غيره وهو جنس
الاستثناء والشرط والغاية والصفة وغيرها وانما يجوز فيما يدل على الكثرة بشرط انتفاء الانقاض كما في مفهوم الموافقة

كقتل الولد اذا ارتد ويجوز ارادة الخاص من العام في الخبر مثل الله خالق كل شيء وكالكذب فيصح التخصيص حتى ينتهي الى الواحد في الالفاظ الاستفهام والمحاورات وجوز بعضهم ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين بقاء الكثرة بقيتها كانت كل الزمان وقد اكل واحدة او ثلثة من الف احتجابانه استعمال في غير موضوعه وكالاولوية للبعض والجواب المنع من عدم الاولوية اقول لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص والكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقد عرف لما عرفه هنا ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه الا انه حذف لفظة عنه للشحرز بمعناها والمراد ما يتناوله الخطاب بحسب صنعه او ما يتبع وضعه ليدخل ما يريد الخطاب عليه تضمنا او التزاما لا بحسب ارادة المخاطب لان المخرج مراد غير لما في حالة واحدة وهو تناقض اما السيد المرتضى والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج بعض ما يصح ان يتناوله الخطاب عنه سواء كان الذي خرج واقعا او لم يكن وبنوا ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ المدعى كونها للعموم غير مختصة به بل موضوعة لمثله والخصوص على سبيل الاشتراك والخصوص للعموم يقارنه التحقيقة على ارادة المخاطب اذ هي المؤثرة في ايقاع ذلك الخطاب لا ارادة بعض مدلوله ويقارنه المجاز على من قام الدلالة على كون العام مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان ذلك اعتقادا حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص والتخصيص جنس له ولان النسخ يقتضي الرفع والتخصيص لا يقتضي ذلك فيه وقيل ويتعكس اي يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار اخر وهو ان التخصيص لا يصح اطلاقه الا على ما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره فاذن كل منهما اعم من الاخر من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعني التخصيص جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها من المخصصات المنفصلة عقلية كانت او نقلية واعلم ان الخطاب يتعلق بالمخاطب بالفعل المخاطب به فان اتحدا امتنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وانما يصح ذلك اذا كان ما يتناوله ذا كثرة وابعاض فان تكثرا او تكثر احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل لا يصوم كل مكلف هذه السنة فيه تخصص بقوله لا يصوم منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصوم احد منكم يوم الفطر او يوم الاضحى والثاني ليصم كل مكلف هذا اليوم الا المريض والمسافر مثل ليصم زيد هذه السنة الا القيد والدال على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو ثلثة الحالة الشرعية وفي جواز تخصيصها خلاف ياتي ذكره في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى في جواز

تخصيصه اذا لم يعد النقض على الملفق مثل قتل الولد اذا ارتد وضرب الام اذا زنت ومفهوم المخالفة فانه دال على انتفاء الحكم في جميع الصور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض تلك الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه تكون كل المرادات بلفظ العام انه اريد بالدلالة الوضعية كما يكون مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون في الامر فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء والثاني قوله الله على كل شيء قدير وهو تعم شيء وليس مخلوقا له مقدورا له فالمراد بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا الله والثاني مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين والمراد به من عدا اهل الذمة وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمراد به من ليس بحصن قيل عليه انه في الخبر يوهم الكذب وفي الامر يوهم البداء واجيب بانه لا ايهام مع تقرر احتمال اللفظ العام والتخصيص قبل الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ المجازاة والاستفهام وفاقا وكهاؤلاء من دخل داري فله درهم ومن عندك ويريد بهما شخصا واحدا وفي غيرها من الفاظ العموم خلاف فمنهم من الحق بالاول ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغة الجمع بقاء اقل من ثلثة وفي غيرها يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن القفال ومنع ابو الحسين البصري مطلقا واوجب بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ العام وان لم يكن تلك الكثرة محدودة الان يستعمل في حق الواحد لتعظيمه واختاره محققو المتاخرين بدليل انه تقبح قول القائل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة كقبحه لغيرها احتج من جوز 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 بجواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي 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 الجموع وفيه نظر فان علة جواز اطلاق العام على بعض افراده كون ذلك البعض جزءا من موضوع اللفظ وهل المعنى ثابت في كل بعض منه فكان اطلاق لفظ العام عليه مجازيا والاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار جهان ارادته من اللفظ لكونه لازما لموضوعه وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع خاصة على ان الاولوية انما يفيد رجحان الاولى عند التعارض لا المنع مما ليس باولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضي عدم جواز اطلاقه عليه قال الثاني العام المخصوص بالمتصل ليس مجازا لانه غير مفيد للبعض والا لم يفد المتصل شيئا وفيه نظر لانه لا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة ولان افهام غير المستقل

لو افاد التجوز لكان مسلمون والمسلم مجازا واما المخصص المتصل العقلي واللفظي فانه مجاز لانه موضوع للعموم وقد
استعمل في الخصوص ويجوز التمسك به مطلقا الا بالمجمل لكان كونه حجة في بعض موارده لا يبقى وقف على كونه حجة
في الاخر والا لزم الدور او الترجيح من غير مرجح ولان للمقتضي في غير محل التخصيص ثابت والمعارض هو رفع الحكم عن محل
التخصيص لا يصلح للمانعية كما ان رفع الحكم عن محل التخصيص يجامع ثبوته في صورة النزاع احتج ابو ثور وابن بابان بانه ليس بحجة
عن حقيقة وليس بعض المجازات اولى بالجواز بالمنع من عدم الاولوية فان كل الباقي قرب الجميع من بعضه ولا يجب
في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة لاحتمال وجود المجاز
احتج ابن جرير بانه على تقدير وجوده لا يصير التمسك بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط
يقتضي الجهل بالمشروط فالجواب يكفي في العلم الظن اقول اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز
ام لا فقال المجابيان به مطلقا ومنع منه بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو الحسين البصري فقال ان خص بمتصل
اي بما لا يستقل بالدلالة على معناه ومن دون انضمامه الى العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص
بمنفصل اي بما يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص او قبليا وهو اختيار فخر الدين
والمصنف هنا الدليل على الاول ان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص دونه
لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص فيخرجه عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا هذا خلف بيان الحجب كونه
مفيدا للكل والمخصص اخرج بعض مدلول عنه وح يكون حقيقة لانه مفيد للاستغراق وهو حقيقة فيه
والمجموع من العام ومن المخصص دال على البعض الباقي بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة
على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون في الاول
والالف واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وفيه نظر اما الاول فللمنع من كونه ليس مفيدا لذلك البعض
خاصة بحسب ارادة اللافظ بل الواجب ذلك الدلالة المخصص عليه والمخصص ح يفيد اخراج بعض ما تناوله اللفظ
وضع لا يجب ارادة اللافظ واما الثاني فلان من زعم انه مجاز الا يدعي ان العلة في ذلك انضمام غير المستقل اليه لكونه
غير مستقل حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار دلالة على ان اللافظ لم يرده بالعام المقترن به
حقيقة اعني الاستغراق وعلى الثاني اعني كون المخصص بالمنفصل مجازا بانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في
بعض مسماه بقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصص اي يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع
ما عدا محل التخصيص من مدلول العام امر لا فقال به الفقهاء مطلقا ومنعه عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا

وفصل الحرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال الحرون ان خص مجملا كما
لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم او المراد بهم البعض لم يبق حجة ما لم يبين ذلك المجمل والا كان حجة مطلقا وهو اختيار
فخر الدين والمصنف واحتجا 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 لزم الدور وان لم يتعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة
العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى الاخر من غير تفاوت ولا على كونه حجة في المجموع لان كونه حجة في المجموع المذكور
يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد قلوا العكس لزم الدور ح 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 الا عليه ودلالته على كل واحد من افراده انما يكون ثابتة على تقدير ان يراد به الاستغراق
اما على تقدير عدم ارادة فلا يبقى يكون متناولا لما اراد اللافظ وهو غير معلوم قبل بيانه وقوله يكون حجة في كل واحد
من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ممنوع وهذا ظاهر فان دلالة لفظ العام على كل واحد من افراده
انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا عاما 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 يستلزم
كونه حجة في الافراد بطريق التضمن لا انه يتوقف عليه واعلم ان المجمل الذي يختصر به العام قد يكون مجملا مطلقا
من كل وجه وقد يكون من وجه مبينا مما اخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرناه من المثال والثاني كقولنا
بعض اليهود المراد من عدا بعض اليهود فانه يكون حجة في قتل اعلى اليهود لانتفاء الاجمال فيه وهو غير حجة في قتل اليهودي
لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب العمل به اما الاول فلان اللفظ
الموضوع للعموم وجود وهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان المعارض
لا يصلح للمعارضة فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه معه كما لو دل
بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه محل التخصيص واما الثاني وظاهر وفيه نظر للمنع من وجوب المقتضي فان
اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به موضوعه وهو لا يستغرق اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور
وابن ابان بان العام المخصوص لا يمكن احتجاجه على ظاهره اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقة لانه ابطال للتخصيص
وخروج عن كونه مخصصا فيجب صرفه الى غيره وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون حجة واجيب بالمنع من عدم الاولوية
فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص من غير قرينة احق من حمله على حقيقة اللفظ وبعد كل واحد مما غايره منهما وفيه نظر لتقدم ولان الاصل عند حكم

ان ابن شريح قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء وسمعته الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصصه واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب المجاز والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز وجود المخصص المتصل الصانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ اذ بتقدير وجوده المخصص يكون المفسدة في ثبوت الحكم محل التخصيص ويحصل فائدة تحقق الحكم في غير ما يقتضيه اللفظ وبتقدير وجوده المجاز قد يكون الحقيقة غير مرادة فيحصل مفسدتان احداهما ثبوت نقيض الحكم الحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاء عن المجاز وهو المراد احتج ابن شريح بان العلم بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام 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 يتناوله اللفظ بالا او ما ساواها او ما يقوم مقامها مع وجوب دخول المخرج لولاه ولانه كذلك في الاعداد فكذا في غيرها وهذا للاحتراز والمجاز وهو حقيقة في المتصل مجازا في المنفصل لانه لو كان لاخراج متحققا فيه لكان اما من اللفظ وهو باطل والا كان مشتركا او من المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شيء من كل شيء بتقدير معنى يشتركان فيه وقوله تعالى ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ لا يكون تجارة عن تراض الا قليلا اسلاما سلاما لا يسقط كونه حقيقة ومطلوا لاستعمال حلاف فيه ويشترط فيه الاتصال عادة والا لم يستقر شيء من الاقارير والاقاعات وقول ابن عباس محمول على جنس طلاق البتة وجواز تاخير اللفظ ظاهر **اقول** لما بحث عن التخصيص مطلقا شرع في البحث عن احكامه وقدم البحث عن المتصل على البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم دلالته على مسماه مع دون انضمامه اليه وقدم البحث عن الاستثناء على باقي الانواع المتصل لكثرة احكامه واحكامه واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في ماهيته او اقسامه او شرائطه او احكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفها فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصور متى دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول ونقض في طرده بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد جاهل ورايت القوم وزيدا لم اره فانه دال على المذكور صادق عليها وليست باستثناء وفي عكسه باحاد الاستثناء مثل جاءني القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس بتخصيص

بل صيغة واحدة وايضا فالاستثناء معنى يدل عليها القول وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به بحرف الا واحدى اخواتها واعترض بان الاستثناء ليس لفظا بل معنى مدلولا عليه اللفظ واللهم عرفه بانه اخراج بعض ما يتناوله بلا او ما ساواها فالاول وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ جنس للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا واما ما ساواها فصل يميز به الاستثناء عما عداه والمراد بما تناوله اللفظ فعلا لا صلاحيته والا لم يتحقق الاخراج فلهذا لم يجز الاستثناء من الجمع المنكر فلا يقال رايت رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد اخراج ما لولاه لوجب دخوله اتفاقا ويجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا او مجازا وهما خلاف الاصل واما اقسامه فمنه ينقسم الى متصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه كقوله علي عشرة دراهم الا درهما ومنفصل به وهو ما كان المستثنى من غير جنس المستثنى منه كقوله علي عشرة دراهم الا ثوبا وهو اعني الاستثناء حقيقة في الاول وفاقا ومجاز في الثاني اعني المنفصل على الاصح لانتفاء الاخراج عنه الموجب لانتفاء حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج متحققا كان اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان اللفظ الدراهم مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل لما تقدم وبتقدير الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف المقدر وان كان من المعنى فلانه يمتنع الاخراج منه والثاني باطل ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معظم وبين معنى المستثنى منه ليصح الاستثناء بتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل مفهومين كما يدل ان يشتركا في مفهوم واحد لو من بعض الوجوه ولما كان التالي باطلا اتفاقا من اهل اللسان كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد ورد الاستثناء من غير جنس في القرآن العزيز في عدة آيات فيكون حقيقة فيه اما الاول فلقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ استثنى الخطاء 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 والملك مخلوق من نور وقوله تعالى ما لكم لا تاكلوا امر الكم بتيكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو والتاثيم واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة والمنع من كون الاستثناء في الايات المذكورة من غير الجنس مما لا دليل عليه فليست الا مبينة لعدم الاستثناء بل بمعنى لكن يقال ربما يظن ان قتل مومنا الا خطأ بان يغلب على ظنه انه ليس من المؤمنين اما بان يكون مخالط للكفار لا يظن انهم امرأة من بعيد فيظنه هبيدا او حجرا وهذا التاويل منقول عن السيد المرتضى رحمه الله واما الاية الثانية فلانهم لم

ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان
من الملائكة من قبيلة يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمنع من الاشتراك في الجنسية
سلمنا انه ابليس من الملائكة لكن لا نم ان الاستثناء من غير جنس وذلك لانه مشارك للملائكة في الامر بالسجود فاستثناه
من المامورين به فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس واما الآية الثالثة فقد اتفق النحاة على ان الا ليست
للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين هل الجواب عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستعمال
لا يدل على الحقيقة وكيف هو يوجد مع كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط
في الاستثناء مطلق الاتصال عادة بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء ما يعد فاصلا بينهما في العادة
وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما يحصل بينهما فاصل في الحقيقة ولا يسمى في العادة فاصلا كالتنفس
السعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يقدح في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن
عباس صحة الاستثناء الى شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر شيء من الايقاعات كالطلاق والعتاق وغيرهما
وان لا يتحقق الحنث في الايمان اصلا لجواز ورود الاستثناء عليه فيعتبر حكمه والجواب عن الرواية ان صحت
وكان قوله حجة في ذلك ان الجواز محمول على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين وان تاخر لفظه توفيقا بينهما
وبين ما ذكرناه من الدليل **قال** البحث الرابع في احكام الاستثناء لا يجوز الاستثناء المستوعب ويجوز الاكثر على الاجماع ان من قال له
عندي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقول القاضي باشتراط الاقل باطل لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واحتجاجه بان الاصل بطلان الاستثناء
خرج عنه القليل لانه في معرض النسيان فيبقى الاكثر والمساوي ضعيف لان الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد
اقول لما فرغ من ذكر الاستثناء واقسامه وشرائطه شرع في ذكر احكامه وهي مسائل المسئلة الاولى اتفقوا على بطلان
الاستثناء المستوعب كقوله له علي عشرة دراهم الا عشرة وهل يجوز استثناء المساوي لما بقي بعد الاستثناء او الاكثر
منع القاضي ابو بكر والحنابلة منهما وقصروا الجواز على الاقل ووافقهم على المنع من جواز استثناء الاكثر بعض النحاة والاكثرون
على جوازهما وهو المختار لنا اجماع الفقهاء على انه من قال له علي عشرة دراهم الا تسعة لا يلزمه الا الواحد
ولولا صحة استثناء الاكثر لما كان كذلك ويبطل قول القاضي وموافقيه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثنى من العباد
تارة الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار العباد فيهما بمقتضى الآية الثانية فان تساويا فقد بطل قوله ببطلان

المساوي لتحققه في الاثنين وان تفاوتا بطل قوله ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احد الاثنين وفيه نظر لمنع من انحصار
العباد في المخلصين والغاوين اذ لا يلزم من الآية الثانية الدالة على ذلك لانه ليس كلما لم يفعل ابليس فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل دال على ان غير المكلف
من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين سلمنا لكن لم لا يكون المستثنى في الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم
فجاز ان يكون بعض الغواة غير متبع لابليس كابليس نفسه وح لا يبقى في الاثنين دلالة على بطلان شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين
لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الاثنين جميعا اقل من الباقي على انه يحتمل ان يكون الاستثناء من
السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي ليس لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد
كما يقال ان صحابي ليس لك عليهم ظهير ولا مساعد الا غيرتك احتج القاضي بان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار
خالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه فوجب تبقية الا لزم الضرر بهذا المعنى
غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل وكونه انكارا
بعد اقرار ممنوع لان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما لو قال لا دين لك علي الا دينار
وتعليل قبول الاستثناء الاقل بكونه في معرض النسيان ممنوع ايضا والا لقبل غيره كما لو قال له علي عشرة ينقص ثلثة و
وانما يجعل المص عدم الاستيعاب من شرائط الاستثناء كالاتصال لصدق اسم الاستثناء على المستوعب و
عدم صدقه على المنفصل عادة فكان الاتصال شرطا لتحققه وعدم الاستيعاب شرطا لصحته والصحة و
عدها من الاحكام على انه في كتاب النهاية جعل عدم الاستيعاب شرطا من الشرائط كالاتصال **قال**
والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا وكذا العكس خلافا لابي حنيفة والا لم يكف في الاسلام قولنا لا اله الا الله احتج بعدم الثبوت
في قوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي وبان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعم من الحكم بالنفي والاثبات وبان
اللفظ يدل على الصورة الذهنية المطابقة للخارجية فصرف الاستثناء الى الحكم يقتضي زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت
وصرفه الى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم وهو يستلزم الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية
بالذات وبالخارجية بتوسط الذهنية والجواب عن الاول ان الاخراج ليس من الصلوة والنكاح فلا بد من تقدير
لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي فبطل النقض وعن الثاني والثالث انهما واردان في طرف الاثبات
ايضا **اقول** هذه ثانية المسائل التي في احكام الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات
نفي وانما الخلاف في الاستثناء من النفي هل هو اثبات ام لا فذهب اليه المحققون وانكره ابو حنيفة واحتج الاولون
بان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم

الاسلام به من حدوث اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تعالى والتكلم بخلافه مثله بيان الاول ان الاستثناء ح يفيد نفي الالهية عن غير الله تعالى اما مثبته له وايضا فان قائلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد لسبق الى ذهن كل سامع 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 وكان ذلك منقولا عن واضع اللغة اخرج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات لثبت النكاح بمجرد الولي والصلوة بمجرد الطهر لقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي بطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت المستثنى منه عن المستثنى وذلك غير مستلزم للحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء قد لا يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم البتة وقد يكون مع الحكم عليه بشيء اصلا فانها اقسام منها ما لا يستلزم الخاص الثاني الاستثناء المستعقب للنفي يمكن ان يكون مستلزما بالحكم بالمتفي ويمكن ان لا يكون كذلك نفسه فانك الاول اقتضى والى الحكم بالمتفي صح ولا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشيء لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع العدم وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والمتفي خارجي تعلق 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 يصح استثناء هما منهما حقيقة الا بتقدير مثل لا صلوة كاملة الا بطهور ولا نكاح الا نكاح ولي وح يكون مفيدا للاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام لبيان كون الطهور شرط الصلوة والولي شرط النكاح والشرط يعدم بعدمه المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده فلا يتم الجواب عن الثاني والثالث انهما واردان في جانب الاثبات قلنا الاستثناء من الاثبات انما يخرج المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكر تموه وكذلك تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات اولى من تعلقه بنفس الاثبات لعين ما ذكر تموه وهو لا يستلزم جوابكم عن هذا هو جوابنا عن حجتكم واعترض للمصنف 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 ولمنع كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاصل كما قال الفقهاء باتفاق الا زيدا خلاف في تقدير الاستثناء فقيل المراد بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء دليل عليه ويضعف بانتقاء الاخراج منه ح وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي فالله صيغتان ح ويرد

ويرد ما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه قبل اخراج بالاستثناء بعضه واسند بعد الاخراج **اقول** اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثرون المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة وحروف الاستثناء كالا في المثال القرينة دالة عليه كما لو خص بغير الاستثناء وقال القاضي عشرة الا ثلثة يازاء سبعة فكان السبعة اسمين احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة واستضعف المة القولين جميعا بان الاخراج على تقديرهما لا يكون متحققا فلا يتحقق الاستثناء هذا خلف وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيرهما خلاف الاصل والحق ما اختاره المة وهو ان المراد بالعشرة معناها الذي خرج بالاستثناء منها ثلثة والاسناد بعد الاخراج كان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في غيرها وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى **قال** اذا تعدد الاستثناء يرجع الجميع الى المستثنى منه مع العطف او مع الواو الثاني او ذي الحكم الاخير الثاني الى ما يليه لا الى المجموع ولا الى المستثنى منه خاصة والا ان التناقض او ترجيح العرف الى الابعد مع الصلاحية الى الاقرب **اقول** التعدد قد يكون في الاستثناء خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون بهما اما الاستثناء باعتبار التعدد وعدمه الاربعة نقدمها واتحادهما ونقدم الاستثناء خاصة ونقدم المستثنى منه خاصة والمتكلم بكل من الاخيرين اخر يعلم منه حكم الباقي في الاول اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان الاول جميعا راجعين الى المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حروف الاستثناء كقوله علي عشرة الا ثلثة الا اثنين او لا كقوله عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني فاما ان لا يعود الثاني الى الاول اما لكونه مساويا او اقل على عشرة الا ثلثة الا ثلثة واما بزيادة الثاني على الاول كقوله عشرة الا ثلثة لا يجب عود الجميع الى المستثنى منه كالعشرة وهذا ظاهر في الحدية والحدية واما ان يمكن عوده الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا اثنين الا واحدا يجب رجوع الثاني الى المستثنى الاول وهو الواحد هنا الى متلوه وهو الاثنان لانه لو لا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول او الى مستثنى منه خاصة ولا الى شيء منهما والتالي باقسامه بطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان الاول فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع الثاني اليهما كان اثباتا باعتبار كونه مستثنى من جملة النفي ومنفيا باعتبار كونه مستثنى من جملة الاثبات وهو ظاهر واما بطلان الثاني فلان المستثنى اولا اقرب من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل بالاتفاق واما بطلان الثالث

فظاهر كلامه لخروج الكلام الى الهذيان قال واذا تعقب الجمل فعند الشافعي يعود الى الجميع قياسا على الشرط وعلى قوله تلك عشرة كاملة وخمسة الاستة ولاقتضاء العطف التسوية وقال ابو حنيفة يرجع الى الاخيرة لانه خلاف الاصل فيصار اليه لدفع محذور الهذيانية فيما يرفع الضرورة وهو الواحدة واختصت الاخيرة للقرب ولانه يرجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء فكذا في غيره فالاستثناء المجاز لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه وقال السيد المرتضى بالاشتراك لكان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما والحسن الاستفهام والصحة عمل كل الجمل او بعضها في الحال والقرائن فكذا في الاستثناء وقال ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كالقذف لاكلا بقوله اكرم ربيعة والعلماء وهم الفقهاء اسما وحكما ويختلف النوع مثل اطعم ربيعة واكرم مضرا لا الطوال او اتحدهما او تختلف النوع وليس الثاني ضميرا مثل اطعم ربيعة واطعم مضرا واطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الاستثناء يرجع الى الاخيرة وان تعلقت احدهما بالاخرى بان اضمر حكم الاول في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضرا الا الطوال او اسم الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال عادا الى الجميع وهذا التفصيل حسن وقد اخترضنا على ما تقدم من الادلة في النهاية اقول هذا هو التقسيم الثاني وهو تقدم المستثنى منه حاصة راعلم ان الاصوليين اختلفوا في الاستثناء المتعقب الجمل المتعددة المعطوف بعضها على بعض الواو مع صحة عوده الى الجميع والى كل واحد اسما فقال الشافعي يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة خاصة وقال السيد المرتضى رحمه الله بالاشتراك بين عوده الى الجميع والى البعض فيجب التوقف عنده اذا لم يوجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل آخرون فقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب عن الاولى عند الشروع في الثانية ولا يضر فيما استثنى عما في الاولى كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاول الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها وذلك بان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كالاية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والقضية واحدة اولا مع كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضرا لان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في الاسم لان المامور به في الاولى ربيعة والثانية مضر وفي الحكم لان المامور به اولا الاطعام وثانيا الاكرام ولم يختلف في الاسم والحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضرا الا الطوال او بالعكس مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال فان الاستثناء لا يرجع الى الاخيرة لان الاضراب لم يظهر عن الاولى وبان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كالاية القذف ومضرا الا الطوال

او اسما مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم معناها الا بالاولى فكان كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واستحسنه فخر الدين والمحققون نظر فان تعلق احد الجملتين بالاخرى بمجرده ليس موجبا لعود الاستثناء اليهما معا بل قد يفهم في بعض الصور اختصاصه باحديهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء وقال آخرون ان ظهر كون الواو للاستيناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان في محل التوقف واختيار الشافعي على مذهبه يرجع الاول القياس على الشرط المتعقب الجمل المتعاطفة فانه يعود اليها الجميع وفاقا فكذا الاستثناء والجامع كون كل واحد منهما مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله في اية القذف واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا اجاز بحيث لو تابوا الثاني اذا قال له على خمسة الا ثلاثة وكان الاستثناء راجعا الى الجملتين وفاقا والاصل في استعمال الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك المخالف للاصل الثالث مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران كالجملة الواحدة اذ لا فرق بين تحمل القائل رايت بخاة الكوفة وبخاة البصرة وبين قوله رايت بخاة المصرين ولما كان الاستثناء من الثانية راجعا الى الجميع من غير اختصاص باحدها فكذا ما هو مساو له واجيب عن الاول بمنع الحكم في الاصل وهو كون الشرط متعلقا بالجميع بل الاخيرة يتعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه ان لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان قياس احدهما على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان كان بينهما فارق جاز استناد الحكم اليه فلا يتعدى الى الاخر وابو حنيفة انما سلم تعلق الشرط بالجميع فلم يسمع منهم الجواب بمنع الحكم بالاصل واجابوا بالفرق حيث ان الشرط له صدر الكلام فهو وان تاخر لفظا فهو مقدم معنى بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون له صدر الكلام المتعلق به لا مطلق الكلام وح انما يعلم كونه مقدما على الجميع معنى ان علمنا تعلقه بها فلو استدللنا على تعلقه بها بجمع يتقدم عليها معنى اورد علينا لزوم تقدمه على الجميع معنى تعلقه بها جميع وعن الثاني ان الاستثناء هنا انما يرجع الى الجملتين رفعا لمحذور الهذيانية لاستحالة رجوعه الى احديهما ونحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام قرينة تدل عليه والكلام ليس في ذلك انما الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث ان ادعيتم عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض امتساما على بعض ابطل القياس لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان سلمتم جاز استناد الحكم في الاصل الى علة فارق الفرع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير جائز عند اكثر الادباء احتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول علمنا به في جملة

واحدة صونا للكلام العاقل عن الهذرية فيتفق الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارضة وخصصت الاخيرة بتعلق
الاستثناء بها لانها اقرب والقرب يوجب الرجحان كما اختص الاقرب بالفاعلية في مثل ضرب موسى عيسى
الا لم يوجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الكل تجوز متفق عليه والخلاف انما هو في خصاصه بالاخيرة
او مشاركة غيرها لها فيه وباقه اي الاستثناء راجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء كما تقدم فكذا في غيره
رفعا للاشتراك الناشئ من كونه حقيقة في عوده الى الاخيرة خاصة والبها والى غيرها والمجاز الناشئ من كونه حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر وبان الظاهر ان المتكلم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وفيه نظر لما مر
وللمنع من كونه على خلاف الاصل واما ان يكون كذلك لو لم يكن الاصل المستثنى منه مخالفا للاصل اما على تقدير ان لا يكون
الاستثناء موافقا للاصل واما الثاني فلان رجوعه الى الاخيرة انما كان كذلك لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف
الحكم بالنفي والاثبات الموجب للاختلاف في المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما الموجب للتناقض وعلى غيرهما ترجيح للبعيد على القريب فيتعين رجوعه
الى الاخيرة لا رجوعه الى الاستثناء او مرجوع عن الاصل من حيث انه كذلك قالوا التخصيص الخ الاصل فلانا كثرته وهذا المعنى
غير موجود في الجمل المتعددة فيبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع واما ان كذلك اذا لم يكن مراد اللافظ
الاستثناء عنها الرجع اما على هذا التقدير فلا خلل لان تاخر الاستثناء الى انتهاء الجمل يوجب جازة اللفظ
لاختصاره وكونه ادخل في باب البلاغة فان من قال اكرم العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق وجالس
الفقراء الا الفساق عد مطولا وكلامه ركيكا بخلاف ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس
الفقراء الا الفساق واحتج السيد المرتضى على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل تارة راجع الى الجميع كما في قوله
خمسة وخمسة الا ستة والى ما يرجح الى الاخيرة كما في الاستثناء من الاستثناء واستعمال اللفظ في المعنى دليل على
كونه حقيقة فيه ولانه يصح استفهام المستثنى في كل صوره يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض ورد بانه لو كان اللفظ
مشتركا لانه يصح عمل كل الجمل وبعضها في الحال وظن في الزمان والمكان كما تقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء
قياما او يوم الجمعة او في المسجد فكذا في الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة باقي بعد تمام الكلام والجواب عن
الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة في الحقيقة وتارة في المجاز هو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص بشيء
من الدلالات الثلث وعن الثاني انه يصح الاستفهام عن افراد المتواطي عند اطلاق لفظه وذلك لا يبطل دلالته
صحة الاستفهام على الاشتراك وعن الثالث منع الحكم في الاصل وعلى المشترك على انه قياس في اللغة وايضا لا يلزم
من صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما ولا صالة عدم الاشتراك **قال** البحث الخامس في الشرط

وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وصيغته ان ويختص بالمحتمل واذا ويشترك بينه وبين المحقق ومن ومهما
واي واين ومتى ومتى ما واني وحيثما واذما وشرطه الاتصال والاولى تقديمه لفظا لتقدمه طبعا وقد يتجرد
الشرط والمشروط وقد يتعددان واحدهما اما على الجميع او على البدل وحكمه في الرجوع الى الجميع في الجمل المتعددة
او الى ما يليه حكم الاستثناء سواء تقدم او تاخر ووافق ابو حنيفة الشافعي هنا والشرط اما عقلي كالحياة او شرعي كالطهارة
او لغوي مثل ان دخلت الدار فانت طالق والمشروط يحصل عند وجود المؤثر في اول زمان وجود الشرط ان امكن وجوده
دفعة والا تاخر جزء منه **اقول** الشرط احد الخصائص المتصلة والكلام اما في ماهيته او الالفاظ الموضوعة له او في احكامه
اما الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده ورد بان المشروط
مشتق من الشرط فتعريفه به تعريف الشيء بما لا يعرف الا به وبانتقاضه طردا بجزء السبب عكسا بالشرط للساوي وقال
بعض الاشاعرة ما يتوقف عليه المؤثر في تاثيره وكالمؤثر في ذاته وردا بانتقاضه عكسا بالحياة القديمة فانها شرط للعالم
القادر عندهم والا تاثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام الشرط ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه لا يكون سببا
لوجوده ولا داخلا في السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء الشرط ويخرج ماهية المشروط فانه يلزم من نفيه نفي الشرط
وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود اذ علل الوجود هي معرفة لعلل الوجود وباحد المتناقضين فان نفيه
ملزوم لنفي الاخر وليس سببا ولا داخلا في السبب مع كونه شرطا للمناقضة والمعرفة بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منقوض طردا
بوجود المؤثر وبداته وعلته فان تاثير المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا بنفس تاثير المؤثر
فانه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه مع تقدم عليه طبعا ومغايرته بسببه مطلقا فالاول وهو
قولنا ما ينتفي الشيء عند انتفائه يندرج فيه الشرط والعلة واجزاؤهما واجزاء الشرط والخامس بالنسبة الى الاخر وخرج
بقولنا مع تقدمه عليه طبعا اللفاظ يقولها ومغايرته بسببه مطلقا خرج التابع واما الثالث عن الالفاظ الموضوعة بحسب اللغة العربية ان المكسورة
الخفيفة مثل قولهم ان احد من المشركين استجارك فاجره ويختص المحتمل واذا كقولهم اذا زالت الشمس امتثل اذا القيم فاقعد وشرك
فيه المحتمل كما قلنا والمحقق مثل اذا رايت زيدا فاكرمه وما كقولهم ما تاكل اكل وما تشرب اشرب ومن كقولهم من يتوكل على الله فهو حسبه ومالا يذكرها مثل انا اصاحبك
من نفسك وباقي الادوات تقدم ذكرها في العموم وان هي ام الباب لانها حروف ما عداها من ادوات الشرط اسماء والاصل في
الاسماء الافادة للمعاني للاسماء لانها هو الحروف قيل ولانها استعمل في جميع الصور الشرط بخلاف باقي الادوات فان من لم يعقل
خاصة وما لغيرهم وابنما للمكان خاصة ومتى للزمان واذا ما لا يدرى ما وقوعه مثل انك اذا احترم اليسير منع المحترم من استيفائها
في جميع صور الشرط وذلك لانها انما يدخل على المحتمل مثل ما اشك ان جاء زيد ولا يدخل على المحقق فلا يقال انيك

اذا طلع الشمس وفيه نظر فانه انما لم يحسن قول القائل اتيك ان طلعت الشمس ويحسن اذا قيل اتيك اذا طلعت الشمس
كان للمراد الظرفية اى اتيك وقت طلوع الشمس لا تعليق المجئ على الطلوع فان ليست ظرفا بل شرط محضا واذا ظهر
مع تفهيم معنى الشرط وهذا يدخل ان على المتحقق اذا وقد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا
كان جسما وان كانت الاربعة زوجا انقسمت بمساويين وشرطه اى وشرط تعليق الشرط اللغوى الكلام ان يكون متصلا
به عادة كما مر فى الاستثناء فلو تراخى بما لا يعد معه متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم يخصص العام به وكان لغوا ولما كان الشرط
متقدما طبعا على مشروطه كان الاولى تقديمه وضعا ليتوافق الطبع والوضع واما اقسامه فاعلم ان كلا واحد من الشرط
ومشروطه اما ان يتحدا او يتعددا واما المتعدد اما على المجموع او على المبدل فالاقسام ستة أ ان يتحد الشرط والمشروط
مثل ان صلى فاعطه درهما ب ان يتعدد الشرط على المجموع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة
فاعطه درهما فالاعطاء موقوف عليهما ج ان يتعدد الشرط على المبدل ويتحد المشروط مثل ان صلى فريضة او صام
يوما فاعطه درهما والشرط فى كل احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الاول ويصير كون الشرط واحدا منقسما الى
معين والى غير معين وانما يرجح جعله فى المتعدد لتعدد لفظا ويكفى احدهما فى وجوب الاعطاء د اتحاد الشرط مع تعدد
المشروط على المجموع مثل ان صام يوما فاعطه درهما واكسه ثوبا هـ اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على المبدل مثل ان صام
يوما فاعطه درهما او صاعا من تمر فالواجب اعطاء واحدهما لا هما ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما قلناه فى الشرط و
تعدد الشرط على المجموع مع تعدد المشروط على المبدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما واكسه ثوبا ز تعدد الشرط على المجموع مع
تعدد المشروط على المبدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا ح تعدد الشرط على المبدل مع تعدد المشروط
كذلك مثل ان صام يوما او صلى فريضة فاعطه درهما او اكسه ثوبا ط تعدد الشرط على المبدل مع تعدد المشروط على المجموع
مثل ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها ان رجوعه عند تعقيبه الجمل المتعددة المتعاطفة
الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه فى الاستثناء الا ان اباحنيفة وافق الشافعى هنا فى رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال
بعضهم انه يتعلق بما يليه من الجمل حتى لو تعقب الجملة الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشئ شرطا لغيره
قد يكون مستفادا من العقل مثل كون الحياة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطه بها وقد يكون مستفادا
من الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما يستفاد من الشرع اذ ليس فى العقل ما يدل على ذلك و
قد يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ موضوعا لاشتراط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة
وضعوا لفظة ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه فى اول زمان وجود الشرط ان كان المؤثر موجودا

بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط
بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام قبل وجود الشرط وكان وجود المشروط
عقيب وجود اخر جزء منه هذا انما يتاتى على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والاصح ان يقال المشروط انما يحصل عند اول
زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا الا ان ما يوجد بالتدريج لا
يدخل فى الوجود الا عند وجود اخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه فى الوجود لا اجتماعها فيه قال البخت
السادس فى الصفة وهى تقتضى تخصيص الموصوف بها مثل اكرم بنى تميم الطوال وحكمها فى الرجوع الى المجميع والى المتعدد
او الى الاخيرة كالاستثناء اقول الصفة يقتضى تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم
بنى قريش العاشميين او من وجه مثل اكرم بنى قريش الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام
كل قرشى سواء كان هاشميا او غير هاشمى والاول وسواء كان طويلا او قصيرا فالثانى وبانعتبار الصفة خرج وجوب
اكرام من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا من الثانى وهى اذن مخرجة بعض ما تناوله الخطاب عنه ثم الصفة قد يتعقب جملا
واحدة كما مثلنا او قد يتعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الطوال الزهاد فان الوصف يمكن
عوده الى الجملة الاخيرة خاصة وليها والى باقى الجمل والبحث فيها كالاستثناء على حد واحد وقد عرفته والباقى
قوله بها متعلقة بالموصوف قال البحث السابع فى الغاية وهى طرف الشئ والفاظها حتى والى ولا بد من مخالفة ما بعدها
لما قبلها اما لا لم يكن غاية لكانت منفصلة بمفصل محسوس كصيام النهار والا فلا كالمرافق ولا يصح تعددها والا لكانت
الاخيرة هى الطرف ان ترتبت او المجموع هى الغاية ان اتفقت اقول غاية الشئ يطلق على معنيين احدهما الغرض
المطلوب منه والثانى نهايته واخره وطرفه ومنقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الثانى واللفظ الموضوع لها حتى والى كقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله ثم فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ويجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا
قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا ونهاية له بل كانت وسطا هذا خلف وفصل فخر الدين فى المحصول
فقال ان كانت الغاية منفصلة عن ذى الغاية بمفصل معلوم حسا كالليل فى قوله تم اتموا الصيام الى الليل وجب
كون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها كما تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق فى قوله تم فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق لم يجب المخالفة لان المرافق منفصل عن اليد بمفصل محسوس وليس تعيين بعض المفاصل
لذلك اولى من بعض فوجب هنا دخول ما بعدها فيما قبلها واختاره المصنف وفيه نظر فان الدليل المتقدم ذكره يوجب
كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافى ذلك وجوب غسل المرافق وما يجرى مجراه فان الاختلاف

حاصل فى ذلك ايضا لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدى من حيث انه لا يتم الواجب الا به والوجوب بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة ومطلق المخالفة كافية فى ذلك وهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفى الحقيقة الغاية هنا هى الاخيرة وعبر عن الاول بالغاية لقربها منها واعترضها شيخنا بان الغايات قد لا يترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لما ذكر اخيرا وفيه نظر فانه لم يدع ان الاخيرة فى الذكر مطلقا هى الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر منا قد لا يترتب على ما فى المثال الذى ذكره ولهذا قيده بقوله هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها ترتيب او لم يكن سواء أمكن وقوعها دفعة او لم يمكن فالغاية فى 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 قال اكرم زيدا دائما الى ان يكفر او يفسق فالغاية احدهما لا بعينه وقيل لا يصح التعدد فى الغاية واختاره المصنف لان النوع الواحد لا يقبل له طرفان وغايتان من جهة واحدة فاللفظ وان تعدد فالغاية فى الحقيقة واحدة لان تلك الاشياء المتعددة لفظا تصير بمنزلة شىء واحد تنتهى منها غاية او ترتب فى الوقوع كان الاخير منها هو الغاية لان الظرف وان انقفت فيه كان المجموع هو غاية واعلم ان حتى كما يكون مختصة للعموم وقد تاتى للتاكيد مثل اعتق عبيدى حتى الاصاغر وتصدق باموالى حتى ثيابى وجب ان يعلم ان وجوب مخالفة حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية اما مطلقا فلا يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم فى ما قبلها بالنظر الى خطاب اخر كما الحرم فان تحريم وطى امراته غاية بعد الطهر ثابت مادام مطهرا لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطى فى الحيض بل من دليل اخر وهو الدال على تحريم الوقاع على المحرم **قال** الفصل الثامن فى الخصوص من المنفصل وفيه مباحث الاول يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة كاخراجه تعالى بقول قل الله خالق كل شىء فان الضرورة تقتضى امتناع خالقة لذاته او نظرا كاخراج المصنبى والمجنون من ادلة الحج حتى ابان المخصص متاخر وبالقياس على امتناع النسخ به والمجوز المنع من الصغرى ويبطل اصل القياس بمقطوع اليد فان غسلها منسوخ عنه عقلا **اقول** لما فرغ من البحث عن المخصصات المتصلة شرع فى البحث عن المخصصات المنفصلة وبدا بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه متحققا قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل اما ان يكون مخصصا للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا والاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شىء فان الضرورة قاضية باستثناء خالقيته تعالى لذاته والثانى مثل قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخول الصبى والمجنون فى ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشارع المستلزم لعدم توجههما اليهما ومنع قوم من

المتكلمين من تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان المخصص للعام متاخر عنه فلا شىء من حكم العقل بمخصص للعام اما الاول فلان المخصص للعام مبين له ومبين الشىء يجب ان يكون متاخرا عنه واما الثانى فظاهر لانه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به قياسا عليه لجامع كون كل منهما منافيا لظاهر العموم واستحالة التالى يوجب استحالة المقدم والجواب عن الاول ان المراد بتاخر المخصص ان كانت بحسب ذاته متغناه وان كانت بحسب صفة اعنى كونه مخصصا وبينا للعام سلمنا الاول لكن لا نسلم ان حكم العقل غير متاخر عن العام بهذا المعنى فانه لا يتصور كون دليل العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثانى المنع من بطلان التالى فانا نقول بجواز النسخ بالعقل كما فى مقطوع اليد فان غسلها كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعها عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمنا الاول لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق بين النسخ والتخصيص من حيث ان النسخ معرف لانتهاء مدة الحكم المقضوة للشارع وذلك مما لا يطلع عليه عقول البشر بخلاف التخصيص فان العقل قاض بالضرورة بامتناع كونه تعالى خالقا لنفسه سلمنا لكن نمنع عليه الجامع وقوله رحمه الله حتى الاشارة الى ما مر فى التخصيص بالعقل وان لم يذكرهم او كالا بالقصد والنية **قال** البحث الثانى يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب عطف على قوله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله واولات الاحمال وفى قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وهو مستحيل لعدم العمل بهما واهما العام فى جميع الصور فتعين العمل به فى غير صورة الخاص احتجت الظاهرية بقوله تعم المطلقين للناس فلا يحصل التخصيص لا بقوله والجواب المعارضة بقوله تعالى تبيانا لكل شىء وكل تلاوته بيان ولا اختصاص للشىء به ولا اشتباه مع ورود التخصيص **اقول** اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب كبعض ايات الكتاب باية اخرى منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام فى كل مطلقة سواء كانت حاملا او حايلا وخصص ذلك بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يومن فانه عام فى كل مشركة وخصص ذلك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثانى فلان الخاص والعام دليلان متعارضان فى لا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض ولا اهمالهما مطلقا لما فيه من ابطال الدليلين المخالى عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا للاستلزامه ابطال الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على مورده فتعين العمل بالعام فيما عداه صورة التخصيص لخلوه عن المعارض وبالخاص فى مورده لكونه اقوى دلالة من العام عليه وهو معنى التخصيص احتجت الطاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبى صلى الله عليه وسلم

نسخة المخصوص المنفصل

اما الاول فظ واما الثاني فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله عليه السلام الخ والجواب
من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يقتضي الحاجة الى السنة من الكتاب لانه
شيء وثانيهما ان تلاوة الاية المخصصة بيان والسنة مستندة اليه عليه السلام فلا يحصل بيانه عليه السلام
بالمشتبه من المنزل الا كالمشتبه فيه غير مفتقر الى بيانه عليه السلام ومع وجود الاية المخصصة للعام لا يكون
مشتبها فلا يندرج تحت ما فوض اليه بيانه قال البحث الثاني في تخصيص السنة المتواترة بمثلها كالتخصيص فيما سبقت اليه الاشارة
عليه السلام ليس فيما ذكرته من حجة وقد اصلنا ذلك بقوله تعالى تبيانا لكل شيء والقرآن ايما كتخصيص عموم يوصيكم الله في اولادكم بقوله
القاتل لا يرث وآية الجلد يوجب التخصيص وتخصيصهما بالاجماع كتخصيص آية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث ولا يجوز تخصيصه بهما لانا
نوصي مع ستة احدهما خطأ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل سبع الاولى يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقرر من
ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اخص من الآخر يتعين العمل بالخاص في مدلوله عليه العام فيما وراءه ولانه واقع فيكون جائزا اما
الكبرى فلما مر في قوله فيما سبقت اليه الاشارة الخ بقوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واما الثاني فظاهر لان حجة المانع بقوله تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانا مفتقرا ايضا والجواب الايراد من عدم افتقاره الى البيان ممنوع بل هو مفتقر اليه افتقار بعض ما يحكم به الى ساقطه لا
يلزم من كونه مبينا انحصار كلامه في البيان الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم ولقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء والسنة شيء احتج المانع بانه قد جعله مبينا للكتاب بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون
بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للآخر وهو دور ممتنع والجواب
انه انما يلزم الدور لو كان المبين عن الكتاب بنفسه والسنة مبين لذلك الشيء واما اذا كان المبين
الكتاب العزيز بنفسه مبينا لما يحتاج الى البيان من السنة فلا دور والمدعى انما هو هذا القدر وايضا فان السنة
منزلة اليه بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان منها الثالثة يجوز
تخصيص القرآن بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم بقوله عليه السلام القاتل لا يرث وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه
عليه السلام من رجم المحصن واما الثاني فظاهر وعليه نظر فان الرجم ليس مخصصا للآية المذكورة لانها لم تتعرض
عدمه انما المخصص عدم الجلد ولا انتفاء بالرجم عنه الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة
المتواترة بالاجماع وهو متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم بالاجماع ان الكافر لا يرث وتخصيص الجلد بالاجماع على ان العبد اذا زنى يجلد نصف ما يجلد الحر والحق ان الاجماع بنفسه ليس مخصصا لانه لا يكون

عن دليل وامارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة والسابع لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب ولا
بالسنة وهو ظاهر لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول فلو كان في الكتاب العزيز او السنة
المقدسة شرع بنافيه لكان مقدما عليه فيكون الاجماع خطاء او قوعه على خلاف مقتضى الكتاب والسنة وانه
محال على ما يأتي قال البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عليه السلام الخ تناوله حكم الخطاب
في حقه ثم ان عم غيره وثبت وجوب التأسي امر مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقنا ايضا لكن المخصص في الحقيقة
انما هو الفعل مع دليل التأسي وان انتفى بنا وثبت التأسي كان الفعل مع دليل التأسي تخصيصا في حقنا احتج
الخامس بان دليل التأسي علم والجواب المخصص الدليل مع الفعل اقول المعتمد في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة
بفعله عليه السلام فانه ذهب الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في
ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول عليه السلام دون امته او لامته دونه او يكون شاملا للجميع
وعلى التقادير الثلثة اما ان يدل على وجوب متابعته في كل فعله مطلقا اي في كل واقعة او في هذه الواقعة
او لا يدل فالاقسام ستة الاول والثاني ان يكون متناولا له خاصة كما اذا قال الوصال حرام علي دائما ثم واصل كان
ذلك تخصيصا في حقه عليه السلم سواء قلنا بوجوب التأسي به او لا في الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم بنسخ
الحكم المذكور عنه ليس مستفادا من مجرد فعله بل بانضمام دليل عصمته عليه السلام اليه الثالث ان يكون
متناولا لامته دونه ويجب التأسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما لو قال عليه السلم الوصال محرم عليكم ثم واصل
فهو غير مخصص له لعدم اندراجه عليه السلم في الخطاب المذكور واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في
الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام الكلية والناسخ او المخصص ليس هو مجرد فعله بل هو مع دليل التأسي الرابع
ان يكون متناولا لنا خاصة ولا يجب التأسي وحينئذ لا يكون فعله عليه السلم مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة الينا فلعدم تناول
حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عليه السلم على رفعه عنا الخامس ان يكون متناولا له و
لامته ويجب التأسي كما لو قال الوصال محرم علي وعليكم فاذا واصل عليه السلم كان ذلك مباحا له ومخرجا
عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون ذلك نسخا لارتفاع
حكم العام عن الجميع والمخصص والناسخ ليس مجرد فعله عليه السلام بل هو مع دليل التأسي والحق الاقتصار على خبره
عليه السلام عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان فيه جمع بين العمومين اعني عموم
اللفظ الدال على الحكم ودليل التأسي وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام

اما اذا كان مقارنا له او متاخرا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله
فالحكم كما تقدم والا تعين تخصيصه عليه السلم من العموم يبقى حكم العام ثابتا في حق الامة السادسة ان يكون بيانا
ولا الجميع ولا يجب التاسي في هذا ايدل على جزء وجه عليه السلام وتخصيصه من العموم باعتبار انضمامه الى دليل
عليه السلم ويبقى العام معمولا به في حقنا احترازا عن تخصيص العام بفعله عليه السلم اي في حقنا بان دليل التاسي به
اعم من العام المقترض به عملا بالاول وجوبا متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها والخصائص الثابتة بعضها او تقديم الخاص
على العام متعين لما مر في الجواب المخصص للعام ليس هو دليل التاسي بجزء به بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي
لحكمه رهذ المجموع ليس لازم منه قال البحث الخامس لو فعل واحد بحضرته عليه السلام ما ينافي العام ينكر عليه لحكمه وكان مخصصا
به فان ثبت ان حكمه عليه السلم في الواحد حكم على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع اقول اذا فعل
بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا ينافيه بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه مع علمه بذلك
كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه عن العموم اذ لو لا ذلك لكان اما سكوتا منكرا او كان حكم العام منسوخا
مطلقا او عن ذلك المكلف بالكل بدليل الاول فلاستلزامه اخلاله عليه السلم بالكتمان المنكر مع علمه به واما الثاني
والثالث فلامتناع عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند المعارض ثم ان ثبت ان حكمه على الواحد حكم على الجميع
كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص ولا فلا يقتصر على خروج ذلك الكامل من العموم
دون الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه عليه السلم على الواحد حكم على الجميع فقط وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به
مطلقا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية هو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على النسخ هذا اذا
كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة نسخ
الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن الحكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول
قال البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان ولا يجوز تقديمهما ولا العمل بهما ولا باحدهما
ولا بالعام في جميع موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين وقد وقع كتخصيص اجلكم بقوله عليه السلام
لا نكاح الا في عدة ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا ابنة الاخ تخصيص عموم قوله عليه السلم لا يرث الكافر المسلم والسيد المرتضى رحمه الله
منع من ذلك لان خبر الواحد ليس حجة عنده فكيف يعارض القرآن وسياتي جوابه وتوقف القاضي ومنع غيره
لان العام قطعي والجواب ان متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس اقول اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد فقال به الفقهاء والاربعة مطلقا ومنعه السيد المرتضى رح وجماعة مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان

قد خص قبل فالدليل 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 احوط ومتى كان كذلك وجب العمل به
مطلقا او بالعام في ما عدا صورة التخصيص اما الاول فلانا نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لو لا لزم اما بطلان الدليلين
مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل محال اما 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 دليل الخاص
اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في
صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزام ابطال الدليل الخالي عن المعارض امكان المعمول به الخاص والملقى العام
او تقديم المرجوح على الراجح الامكان بالعكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص خبر الواحد
للكتاب واقع فيكون جايزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا اموالكم تخصيصه
غير مسلمين بقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين بقوله عليه السلم لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات
المذكورة اما كون المخصص ما ذكر وامن الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير معلوم والحجة لا تتم من دونهما
اما السيد المرتضى رح فاخبار الواحد ليس حجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف تكون حجة معارضة للقران العزيز
والجواب المنع من عدم حجيته وسياتي ذلك في باب الاخبار واحتج من سلم كونه حجة ومنع من التخصيص به مطلقا بان
عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطع مرجح على الظن عند التعارض وفاقا والجواب بان عموم الكتاب مقطوع المتن
مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعية واما خبر الواحد فعلى العكس فانه مظنون المتن
لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بما له ظاهر و
يريد به خلاف ظاهره من غير قرينة يدل على ذلك وح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعين 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 ياتي فلا يكون مخصصا نعم لو نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة ح يجوز ان يكون مخصصا لكتاب
واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر بالرطب المنصوص عليه السلم في قوله انه ينقص اذا جف فانهما
دليلان وقد تعارضا فلا يجوز استعمالهما ولا العمل باحدهما دون الاخر فتعين العمل بهما وانما يصح مع التخصيص وكذا

البحث في المفهوم مثل سائمة الغنم زكوة تخصص لقوله في الغنم زكوة ان قلنا انه حجة والا فلا اقول اذا شتمل هذا البحث على
مسئلة بين الحنفية تخصيص الكتاب بالقياس وقد اختلف القائلون بالقياس في جوازه فذهب الشافعي وابو حنيفة الى جوازه ومنعه الجبائي مطلقا
اخرون وقال بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا وقال اخرون ان خص بمتصل جاز والا فلا وهو المختار لنا ان
القياس المنصوص على علة حجة عند الجواز التخصيص عموم قولنا في وجوب الزكوة بالبيع بالبيع من بيع الزبيب بالعنب
مستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهي النقصان عند الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب قاطع في القياس
دليل لا يقبل التعارض احدهما وهو القياس ليس اولى من الآخر بالعمل به وبعموم الكتاب فيجب اما العمل بهما عرفت من استحالة اجتماع
الدليلين مطلقا واما العمل بهما كذلك واما العمل باحدهما مطلقا فتحكم بين ما قلناه وهو معنى التخصيص به واجيب بان العمل
بالقياس مشروط بعدم النص بمعنى تقديره وجوده لا كيكون القياس حينئذ اصلا مستقلا عن كونه متقدما عليه احتج المانع
بان الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون ورفعا قلنا لان القياس فرع النص
قلو تقدم عليه لتقدم الفرع على الاصل وانه محال والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني ان القياس
فرع النص الذي هو اصله على كل نص والعموم المعاوض ليس اصلا له فلا يلزم من تقديمه عليه تقديم الفرع على الاصل
الثانية اختلف القائلون بجواز تخصيص العموم بالقياس في جواز تخصيص عموم الكتاب فقال الاكثرون قالوا به لان فيه جمعا بين
الدليلين فكان اولى من اهمال احدهما اذ اهمال احدهما بالكلية كما تقدم وقال الاخرون لا تخصيص به لان تقديم الخاص على
العام كان لقوة دلالته على مدلوله وضعف دلالة العام على ذلك متفرع في المفهوم فكانت دلالة العام حينئذ اقوى من دلالة المفهوم فانها
جدا فلو وجب عند التعارض تقديم الاضعف على الاقوى وهو غير جائز ومثاله ما ورد نص عام على ايجاب الزكوة
في المغنم كما لو قال عليه السلام الزكوة واجبة في المغنم ثم قال عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء
الزكوة عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيها قال البحث السابع العام والخاص المتعارضان اما ان اقترنا
كان الخاص مخصصا له لقوة دلالته ولكان فيه جمع بين الادلة وكذا ان تأخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام
ان جوزنا تأخير البيان عن وقت الخطاب بان ورد بعد الوقت كان ناسخا وان تقدم بنى العام على الخاص المتقدم حتى
ابو حنيفة على ان العام ناسخ بانه متأخر منا كما لو تأخر الخاص ولقول ابن عباس كان الاخذ بالاحدث فالاحدث
ولان العام كالناسخ على الجزئيات لما كان الاصل تأسيا فكذا العام والجواب التخصيص اولى من النسخ ويخص قول ابن
عباس بالخاص المتأخر والتخصيص على الجزئيات لا يجعل التخصيص بخلاف العام فلا يسادي به وان جعل التاريخ مبنيا على الخاص
لما تقدم لان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العام بالخاص مع علمهم بالتاريخ فابو حنيفة توقف لتردده بين كونه

مخصصا ناسخا ومنسوخا اقول اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خبران وكانا كالمتساويين مثل ان
يقول في الخيل زكوة ويقول ايضا ليس في الخيل زكوة فاما ان يكون تاريخهما معلوما او لا والمراد بعلم التاريخ العلم
بنسبة احدهما على الآخر بالاقتران او المتقدم زمانا والاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام
اربعة الاول ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للحكم العام وهو اختيار المحققين لان دلالة الخاص على مورده اقوى
من دلالة العام عليه فيكون ارجح والعمل بالراجح واجب اما العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص فلتحقق
الدليلين لان العمل بالراجح يحقق اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال شاذان العام يكون معمولا به فيما عدا مورده الخاص تحلوه عن
المعارض وبقي التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف لما بينا من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الرجحان والعمل
بالراجح واجب والثاني ان يعلم تأخير الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان ذلك بيانا و
تخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تأخير بيان العام عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري وموافقيه
والثاني ان كان ذلك التخاطب بيانا للمراد للمكلف فيما يعتبرون ما قبل لانه لو كان تخصيصا بيانا للمراد للمكلف فيما تبين تم
تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا الثالث ان يعلم تأخير العام فيبنى العام على الخاص عند العمل بالعام فيما عدا مورد
الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والمصنف تقدم قال ابو حنيفة والقاضي
محمد يعمل بالعام لانه ناسخ للخاص المتقدم واحتجا على ذلك بوجوه الاول العام متأخر فيجب كونه ناسخا كما لو كان الخاص هو المتأخر والتالي
عباس رضي الله عنه قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث من العام المتأخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المتأخر والثالث
العام في تناوله لافراده جار مجرى التنصيص على كل واحد منها بلفظ يخصه فيكون ذكره لكل فرد بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتلوا
زيدا المشرك وخالد المشرك وهكذا لكن التنصيص على الافراد بالحكم المنافي لحكم الفرد المتقدم عليه يكون ناسخا فكذا العام
والجواب عن الاول المنع من البلازمة والقياس على تأخير الخاص باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى
من دلالة العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص على العام ولان تسمية العام بالخاص المتأخر لا يوجب رفع الحكم العام بالكلية
بل يبقى معمولا به في ما عدا مورد الخاص بخلاف العكس فان فيه ابطالا للخاص بالكلية والمصنف اجاب عن ذلك بان تقدم
الخاص المتأخر على العام المتقدم تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما نسخ ان كان ورد
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا من غير مستلزم لابطال العام بالكلية كما قلناه وعن التالي
تسليم حجية قوله انه محمول على ما تأخر الخاص والعاشر ان العامين اذا تعارضا فاما ان يكونا خاصا مساويا لا ان كانا خاصا مساويا لا يقع
بالعام على تقدير كون احدهما اعم من العمل به في جميع موارده او بعضها يوجب حمله على الثاني عند معارضة

الخاص جمعا بين الدليلين وعن الثالث بالمنع من مساواة العلم للنص على الخبر وثبوت الفرق بينهما لما قام العام قبل التخصيص اجماعا لانه ظن والنص قطعي والظن المتطرق الى الخبر لا يمنع من جعل تاريخه ما هو بين العمل الخاص ووروده وايضا فيما عدا الاول قياس في اللغة وهو على جميع التقادير المحتملة وهي اقتران العام وعدمه سيجيء ما فيهما ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العمومات بما عارضها من الاخبار مع عدم علمهم بتواريخها اي كل بعضهم فانا ابو حنيفة فتوقف لاترد المخاص بين كونه منسوخا او استثناء مخصصا متصلا بينا حتى كلامه منفصلا مع تساويهما في القوة والضعف او كون العام اضعف اما على تقدير عكسه كما لو كان العام متواتر الخاص خبر الواحد فانه مع الاقتران يكون العام متاخرا يعمل بهما كما تقدم ولو كان الخاص متاخرا كان ناسخا وسيجيء الكلام في تاخر الخاص وعدمه قال الفصل الرابع فيما ان قيل انه مخصص فيه مباحث الاول الجواب اذا كان مستقلا بنفسه اذ لو كان مقترنا عليه السلام بما ينقض ذا جاز فلو عرف مثل الاكل في جواب من قال كل عندي مخصص بالسؤال وان استقل لاحتمال ان في السائل او الاهم في غير محل السؤال والاخص لكان في الجواب تنبيه على الباقي وكان السائل مجتهدا وكان يتوهم المصلحة بالاجتهاد والا لم يجز لما مر الاهم في محل السؤال فالحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع له السالم عن كونه خصوصية السبب فما نقل عن الراوي اعملوا بالعام ولا تخصوه بالسبب لان اكثر الوقائع ورد ت على اسباب خاصة احتج الشافعي على احد قوليه بان المراد ان كان وقع السؤال عنه يخصص به والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل لانه في محل السؤال اقوى اقول الماخوذ من البحث عن تخصيص العموم شرعي في الجملة فما قد يقال انه مهمل ليس كذلك واعلم ان الخطاب الواقع جوابا عن سؤال السائل اما ان يحتاج في الدلالة على معناه والى انضمامه الى السؤال او لا والاول اما ان يكون لاحتياج مستندا الى ذاته اي يكون بحسب وضعه كذلك او الى العرف فالاول كقوله عليه السلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قيل نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معنى بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال وكذلك قول القائل والله لا اكل في جواب قول قائل كل عندي فان هذا القول اعني لا اكل لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه الا انه بحسب العرف صار صريحا في السؤال بحيث صار كانه قال والله لا اكل عندي فهذا نحو من ان يكون الجواب مخصصا بالمسؤل لانه غير مستقل من دونه فيكون موجودا في كلام المجيب تقديرا واما الثاني وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه من غير احتياج في انضمامه الى السؤال اعني ما يكون مساويا للسؤال في العموم والخصوص او يكون اخص من السؤال او اعم في غير محل السؤال او اعم في محله ولا اشكال في الثلثة الاول اما المساوي فلما مر واما الاخص فلان الجواب لا يصير عن افادة حكم جزئيات المسؤول عنه بمعنى انه شامل لها ولا يتجاوز عنها اي لا يدل على حكم غيرها كما انه قيل على الجامع في نظائره مضافا اليه فتوى على الجوامع في نظائره مضافا اليه فتوى وامام الاخص

فينبغي ان يكون في حكم المذكور دلالة على حكم غيره كما او قيل في الخيل زكوة فيقول في ذكور الخيل زكوة وليس في اناث الخيل زكوة فان في ثبوت الزكوة في الذكور تنبيها على ثبوتها في الاناث التي هي محل للمنن والزيادة وكذا في انتفاء الزكوة عن الاناث تنبيها على انتفائها عن الذكور وان يكون للمسائل من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت له بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال اما لا كلام في محل السؤال وهو ما يكون الجواب لحكم الصورة المسئول عنها ومبينا لحكم صورة اخرى مغايرة لتلك الصورة مثل قوله عليه السلام وقد سئل عن الطهارة بماء البحر انه الطهور ماءه الحل ميتته فالسؤال كان محققا لحكم الماء في الطهارة والجواب دال على ذلك وعلى حكم اخر وهو حل ميتته فلا اشكال فيه بل يجب اجراؤه على عمومه لان ما به صار اعم لم يكن مسئولا عنه فهو حكم مبتداء لا معارض له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السؤال في محل كان يذكر حكم جنس الصورة المسئول عنها بحيث يندرج حكم المسئول عنها فيه مثل قوله عليه السلام وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمحققون على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال الكرخي وطائفة من اصحابنا العبرة بخصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ به قال الجويني وهو الذي صح عن الشافعي واختيار الاولون بوجهين الاول ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح للعلية لامكان اجتماعه مع العموم كما قوله اعملوا بعموم اللفظ لا بخصوص السبب مع وجود المقتضي وانتفاء المانع يجب وجود المقتضى وبه نظر اما الاول ان خصوص السبب لا يصلح للسببية لانه لا كلام ان ورود العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسؤال وذلك يمنع من ظن تناول اللفظ لما عدا محل السبب واجتماعه معه في صورة التصريح غير ما ذكرنا لا يزال ظن المطابقة بين السؤال والجواب بالتصريح بعمومه واما الثاني ان اكثر العمومات ورد ت على اسباب خاصة فان اية 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 الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها عدم وقوفها على مورد ت عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اعني الواضح جوابا اما بيان ما وقع عنه السؤال او غيره والاول يقتضي ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ بالسبب والثاني يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه محال والجواب المنع من الحصر لجواز كون مراده بيان ما وقع السؤال عنه وبيان غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما وح لا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كانت دلالته على المسئول عنه اقوى لان لا دلالته من العام معلومة ولا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة واراده غيره منظونة قال البحث الثاني مذهب الراوي ليس مخصصا لجواز توهمه ما ليس بدليل اما دليلا ولا ظن ح وذكر المعتزلي ليس مخصصا لعدم التنافي بين ايما

اهاب دبغ فقد طهر ودباغ اطهور وهما نظاهر العموم اولى من المفهوم لوكان حجة والعادة لا تبيت تخصيصه لان
افعال العباد ليست حجة على الشرع الا ان يعضدها الاجماع او تقريره عليه السلام عليها او كونه مخاطبا الا يقتضي خروج
عن عموم اللفظ فلو هو بكل شيء عليم بخلاف الحكم وعلى سقيه لا يخرجه عن عموم المخاطب والعبد فيه والكفر لا يخرج
المتصف بهما عن العموم الا تيم اشترط فيه الملك والاسلام ووجوب الخدمة اعم من ليل العبادة فلا يتحدد عليه
وقصد المدح والذم ليس تخصيصا اذ لا منافاة وارادة الخصوص من الخبر المخاطب من المعطوف لا يقتضي تخصيص
الخبر المذكور في المعطوف عليه بمثل لا يقام ومن يكافر ولا ذو عهد في عهد لان العدم اقتضاء العطف التشريك
العلم ولاحتمال قيامه المعطوف وليس محل النزاع والاكثر بقول الحنفية لان العطف على الباقي لا يقتضي الاشتراك
في الخبر فلو كان خبرا عنها ثبت التخصيص لا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع ووجوب رد
الاستثناء او الصفة او الحكم الى بعض العموم لا يخصصه عند المخالفين عبد الجبار مثل ان يعتق المخاطب بالكلمات
لا يتخصص لا جناح عليكم ان طلقتم النساء والصفة مثل يا ايها النبي اذا طلقتم النساء على قوله لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا يعني الرغبة في الرجعة وانما يأتي في الرجعي والحكم وبعولتهن احق بردهن المختص بالرجعيات لا يختص بالرجعيات لا يخصص المطلقات
يتربصن فالمتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا فانه كان حمل الرجال على الذين يصح عقود
الاستثناء اليهم وهم الاحرار مجازا وحمله على العموم يقتضي المجازية والاستثناء اذ يصير تقديره الا ان يتشدد
بعضهم بماله والكناية في الاستثناء يجب رجوعه الى المذكور والمتقدم اجمع لا يعضده واذا تعارض المجازان وجب
التوقف **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى مذهب الراوي لا العام ورد به سواء كان مجابا
او غيره به قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى ابن ابان وذكر ذلك في مثاله رواية ابي هريرة ان الاماء
من نوع الكلب بيعا وذهب الى اجزاء المثلث لنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له ثابت والمعارض ليس الا
مذهب الراوي وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه الى ما توجبه دليلا يوجب التخصيص وليس ذلك اولى
الاول ان مخالفة الراوي غير صالح للمعارضة ظاهرا فلهم كان للدليل تقتضيه كان ذلك قول الشارع وايضا ان كان الدليل يقتضيه فقد تابعه فيه
والجواب المنع من كون المخالفة لا لدليل يقدح وروايته انما يكون كذلك لو لم يعتقد كونه دليلا اما اذا ذلك اعتقد فلا
الثاني لا يخصص العام ذكر بعضه خلافا لابي ثور كما روي عنه عليه السلام انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال
في الشاة يموت ولا منافاة بين الكل وبعضه لان الكل محتاج الى بعض ما يتم وجوده بدونه وكل شيئين هذا شانهما
يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا يختص به احتج الخاص بان تخصيص ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك

موجب لتخصيص العام والجواب المنع من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس حجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته
لكنها لا يكون ثابتة عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف فالتمسك بظاهر العموم اولى الثالثة اختلفوا
في التخصيص بالعادة والحق ان العادة اذا كانت حاصلة في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم واقرهم عليها مع مشاهدة
العام لها افادة التخصيص لكانت متقدما على التقدير او مقارنا لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي وان لم يكن
حاصلة في زمانه او كانت حاصلة ولم نعلمها او نعلمها ولم يظن احد هذه الامتام على التعيين فان وقع الاجماع على
مقتضى العادة خصصت العام في الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة وان لم يتحقق الاجماع لم يحكم بالتخصيص
لعدم العلم المقتضي للعموم وهو لفظه وعدم ما يدل على تخصيصه اذا العادة بمجردها ليست حجة
فان افعال العباد ليست حجة على الشرع الرابعة كون المندرج تحت اللفظ اوامر مخاطبا لا يقتضي خروجه
عن عموم خطابه سواء كان الخطاب 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 نوجب القول به لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال السيد لعبده سلم على
من تراه غدا فان ذلك يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رويته في الغد واما النهي فكما لو قال لا تخاطب غدا
احدا فانه يقتضي تحريم خطابه سيده في الغد لوجود المقتضي وهو لفظ الاستغراق وعدم المانع اذ لا يمكن
كونه مخاطبا وهو غير صالح للمنافاة لتحققه فيما لو صرح بدخوله وكان الخطاب مختصا به كما لو قال اذا اتى
غدا فسلم علي ولا تخاطبني غدا وقال فخر الدين الامر الذي حمل جزاء كقوله ادخل من شئت محل داري فاكرمه يشبه ان يكون
كونه امرا قرينة مخصصة وهو بعيد وقول المصنف بخلاف الامر ان اراد به ان الامر لا يجوز تعلق امره بفعله لانه يكون امرا
لغيره مع جواز تعلق امره بفعله لا يكون امرا لغيره مع جواز تعلق خبره بفعله نحو هو يقوم وقد تقدم القول في ذلك وان اراد به انه لا يدخل تحت تعلق
بان كان للامر غير اذا كان بلفظ عام كما مثلناه فهو ممنوع اذ لا مانع منه مع تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا
الخطاب باللفظ المتناول للنبي عليه السلام لا متنه مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا فقال المحققون وهو جار على
عمومه وقال مشائخنا انه مختص بالامة لان على منصبه عليه السلام يوجب افراده بالذكر وهو ممنوع للاتفاق على وجوب
الحج على النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والعبادة بقوله تعالى تعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من
بقوله تعالى يا ايها الناس امنوا اذا القيتم فئة فاثبتوا وقال الشيرازي في مثل خطاب لم يكن مصدرا بامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم
بتبليغه كالآيات المذكورة هو مندرج فيها وما ليس كذلك كقوله قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل
وهذا حسن لان مواجهة المخاطب نفسه بالخطاب ترجح على ما تقدم والسادسة اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة

الشاملة للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار وضعا مثل قولك اطعم الناس اعبيدك وذكرك وقولهم يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وغير ذلك هل يكون منتظما العبيد والكفار اكثرون على ذلك اما الكفار فقدم تقدم البحث فيهم من انهم عبيد ايضا لكونهم مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد فلان المتبادر من الخطاب بالعبيد قولا هو المتبادر من الخطاب بالاحرار وجودا فالتقدير شمول الخطاب للعبيد والمانع منه ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية لما تقدم ولانهم جنس المضروب بعدهم فيدخلهم فيه ولو كان الخطاب بتقديم بعض العبادات المترتبة على الملكية كالزكوة على ارادة العبيد منها لعدم صلاحيته دليلا كما لا يخفى الا عن قوله تعالى للسوء منين يقضوا من ابصارهم قيل المانع من اندراج العبيد في العموم متحقق وهو كونهم مملوكين الدال على وجوب خدمة سيدانى كل وقت يستخدمه فلو عنع من الاتيان بالعبادات في ذلك الوقت فان خصصت وجوب خدمته بما عدا وقت العبادات كان ذلك تخصيصا للوجوب الخمسة بدليل وجوب العبادة وليس ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى لان دليل الخدمة اخص لان خصائصه بالرق والعموم متناول للاحرار المتعبيد والوجوب دليل الخدمة وان كان اخص لانه في حكم العام من حيث تناوله مستمرا لافعال والاوقات دليل العبادات وان كان اعم لانه في حكم الخاص لاقتضائه اوقاتا لا تخصوصة كالصلوة والصوم في اوقات معينة فكان تقديمه على الدليل المتناول للاوقات كلها اولى المسايحة فقد المتكلم بخطاب المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قولهم تعالى الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح او الذم غير منافي فوجب القول به وجواب الشافعي على التخصيص بان اللفظ انما سيق لقصد المدح او الذم مبالغة في الحث على الفعل والزجر على الترك فيه ضعيف لعدم المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره في الاستغراق المنافاة لم يختلفوا في ارادة التخصيص من الخبر المحذوف وعن المعطوف هل يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله عليه السلام لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده اي بكافر فالكافر الثاني اعني المحذوف مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي فان المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور اولا اعني المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حربيا فهل يقتضي ذلك تخصيصه بحيث يكون المراد منه الكافر الحربي ام لا قد ذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه واستدلوا على ذلك بانه لا يقتضي الكافر الذي من المسلم وقالت الحنفية يقتضي التخصيص واحتجوا عليه ان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر والجواب المنع من اقتضاء الدليل ذلك بل مقتضاه الاشتراك بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغيرهما وايضا بالمنع من ارجاع الخبر المذكور في المعطوف عليه في المعطوف لاحتمال تمامية الكلام دونه فان قوله لا يقتل مومن بكافر تام والاصل عدم اضمار شيء آخر

واعترضه المصنف بان ذلك خروج عن محل النزاع اذ لا يبقى هنا خبر محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايضا يلزم ان لا يقتل المعاهد بمسلم ولا كافر فيكون اكمل من المسلم وانه محال وان المرجح قول الحنفية بان العطف على المبتدء مقتض للاشتراك في خبره كما لو قيل زيد عالم وعمرو فالملفوظ اعني الكافر المذكور في المعطوف عليه ان كان خبرا في المعطوف ثبت المطلوب لكونه خاصا في حقيقة كونه خاصا في المعطوف عليه لانه شيء واحد وان كان خبرا في المعطوف عليه خاصة والمعطوف خبرا مجذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر فان العطف على المبتدء لا يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا بمعنى انه يقدر لفظه في المعطوف عليه فيصير الخبر خبرا بما جرى قولنا لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قيل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا ما اضافاه الثانية واختلفوا في العام اذا يعقبه تقييد بما فيه ضمير من استثناء او صفة او حكم عايد الى بعض ما تناوله اللفظ العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى اقتضاء التخصيص به ومنهم من جوزه وتوقف السيد المرتضى رحمه الله وابو الحسين البصري والجويني امتا الاستثناء فكما في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فالمراد تسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف وحقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تسوهن فقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ومن المعلوم ان المعفو لا يصح الا من الكاملات المالكات امورهن دون المحجور عليه كالصبية والمجنونة واما التقييد بالصفة كقوله تعالى وان طلقتموهن بعد ان تمسوهن واحصنتم الصداق واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وذلك انما يتاتى في الرجعيات دون البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يومن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك لا يصح الا في الرجعيات خاصة وللمصنف ان يختار الوقف لان اجراء العام على ظاهره يقتضي التحيل في الكناية وتخصيصه وتخصيصه بالبعض يقتضي عود الضمير اليه يقتضي التحيل فيه وليس احد المحذورين الاولى من الاخر فوجب الوقف وفيه نظر لان المنع من عود الضمير اليه فان التحيل في الكناية اولى لكون دلالتها تابعة ودلالة العام على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى من مخالفة المتبوع ودلالة المضمر اقوى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال المذكور في المتن وهو اضمار الرجال الامر اقتدى بماله نظرا فلم يتعقب العام فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق

المقصود به اصناف الرجال الا ان يفتدوا باموالهم **قال** الفصل الخامس في المطلق والمقيد ان اختلفا فلا تقييد مثل فتوالزكوة واعتقوا رقبة مومنة وان تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين في حمل التقييد على الاستحباب مجازا وان اختلف السبب يجب لامكان التخصيص على بقاء المطلق على اطلاقه واحتجاج بعض الاشعرية على التقييد لفظا بان القرآن كالكلمة الواحدة والقياس على الشهادة ضعيف لان المراد بالوحدة عدم التناقض والتقييد والشهادة بالعدالة في كل الصور تحقق بالاجماع لا بالتقييد في الطلاق ومنع الحنفية منه بالقياس مناف لمذهبهم وقوله انه نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد **اقول** الكلام في المطلق والمقيد اما في ماهيتهما او في احكامهما او في اقسامهما اما الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء من القيود والمراد هنا ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المنتشرة للتبتة لها في الامر مثل اعتق رقبة او المعرف مثل فحرير رقبة او في الخبر عن غير المستقبل نحو ساعتق رقبة ويرسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس وتقييد الدال يخرج المهمل فقولنا على مدلول يعم الوجود والعدم وقولنا شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف للعموم الاستغراقي وقال المصنف رحمه الله في النهاية وفي اخراجها به نظر اما الاول زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شايعا في جنسه وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس والعام ليس كذلك اذ ليس وجود اني في كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد فقد فسر بامرين احدهما ما افاد معينا كزيد وهذا الرجل وانا وانت وثانيهما ما كان من الالفاظ دالا على موصوف مدلوله بصفة زائدة مثل رقبة مومنة وهذا والمكان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد من الشايعين المصرية الا مقيدا بالنسبة الى مطلق آخر فهو مطلق ومقيد باعتبارين واما الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا فالاول مثل انوا الزكوة واعتقوا رقبة مومنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة وعرفا الا في صورة واحدة وهي ما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم قال لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد قيد المقيد مع اختلافهما حكما واما الثاني وهو ان يتفقا حكما فنقول سبب المطلق والمقيد اما ان يتحدا ويتعددا مع التماثل او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلثة فالحكم الواجب اما امر او نهي والاقسام ستة الاولان يتحد سببهما كالظهار فان الاعتاق في الاول مطلق وفي الظهار اعتق رقبة ثم قال لا تعتق رقبة كافرة مومنة فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة للمعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من ان تكرار الامر يقتضي تكرار المامور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين

واعتنا الا للامرين جميعا اذ المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل يستلزم الاتيان بالجزء ولو لم يات بالمقيد لم يكن ممتثلا للامرين لا عاملا بالدليلين بل كان تاركا لاحدهما وذلك موجب لبقائه في عهدة التكليف فاعترض بان حكم المطلق يمكن البكلف من جهة وعن العمل بالاتيان بالمقيد من جهة اخرى فرجحناه على فرد الحقيقة والمقيد يمنع من ذلك فقضاه كما هو الحق يقول ليس العدول عن مقتضى المطلق من العمل بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب وايجاب العمل بالمقيد على الاستحباب مجاز وخلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا لهذا الوجه بل المقيد قبل الامر به كان ممتثلا لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب مجازا وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا لهذا الوجه بل المقيد قبل الامر به كان ممتثلا للامر المطلق على ما مر فمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد اصلا فضلا عن التخيير فيهما الثاني ان يتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار كتابا لا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا او لا خلاف في العمل بعد لوليهما الثالث ان يتعدد سببهما مختلفا مثل قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة مومنة وقوله تعالى في القتل خطاء ومن قتل مومنا خطاء فتحرير رقبة مومنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد فيحمل بعض اصحابه كلامه هذا على اطلاقه واخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة نفوا ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضي تقييد مطلقا ان لم يقل بان القياس حجة والا فيتمسك بالحاق فيه لنا الوجدان التقييد في احدى الصورتين تقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذا انتفاء الاول بالمطابقة والتضمن واما الثاني فلان الالتزام انما يتحقق عند الجزم بالملزوم الذهني وهو مفقود هنا فان المقيد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد بها في كفارة الظهار ذهنا لكل احد وجدانا ولان الشارع لو نص على بقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مومنة لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف بان القرآن المجيد كالكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف والتناقض في الوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت في باقي الصور حمل المطلق على المقيد نكتفي في غيرها وبالجواب ان اردتم بوحدة القرآن عدم مناقضة بعضه بعضا فمنوع ومسلم ولا طلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضان او اردتم اتحاده في كل شيء فممنوع باطل فان فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل لاجماع على اعتبار العدالة فيهما مطلقا اما الحنفية فانهم يقولون تقييد المطلق بالقياس يحمل المقيد لان ذلك نسخ فان مقتضى المطلق تخيير المكلف الاتيان باي فرد شاء من افراده وتقييده يمنع ذلك ونسخ النص القياس غير جايز ولان التقييد انما وقع على النص نسخ فلا يثبت بالقياس والجواب المنع من كونه نسخا

فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق وليس ذلك بمتحقق هنا لان الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بوجه الا فراد ذلك المطلق على افراده وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس كشافعي رحمه الله ومنهم من لم يحمل ومنهم من اعتبر في المعلق سلامة الرقبة من كثير من الحنفيين وليس لهم على ذلك دليل من كتاب الله ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس فان كان صحيحا بطل قولهم بان النسخ لا يكون بالقياس وان لم يكن صحيحا بطل قولهم بان رفع الحكم المطلق بالقياس يكون نسخا وقد عرفت مما ذكرنا حكم الاقسام الثلثة الباقية وهي تعتمد السبب مختلفان النهي وتعتمد هشتم في الامر والنهي وهذا لم يتعرض له المصنف رحمه الله واشتهر الخلاف فيه

اقول المقصد الخامس في المجمل والمبين وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مباحث

الاول الاجمال قد يكون في اللفظ اما لاستعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطئ المحتمل لكل فرد من افراده جزئيا له عند الامر باحدها مثل واقوا حقه يوم حصاده او لاستعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل وبمثل واحل لكم ما وراء ذلكم حيث قيد بالاحصان المجهول مثل واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين ثم ورد قول الرسول عليه السلام المراد به البعض لا ان كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد يكون في الفعل اذا لوقوع لا يدل على الوجه

اقول لما فرغ من بحثه عن عوارض الادلة باعتبار مدلولها من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان الدليل متقدما على الدلالة لكونها منسوبة بينه وبين الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة ولهذا قدم البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا مساويا على ما عرفت في اوائل الكتاب وقال بعض الافاضل الاجمال هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو منتقض طردا بالمهمل وبقولنا مع تمنع ومستحيل بمعنى فان المفهوم منه ليس شيئا معينا مثل قوله واتوا حقه يوم حصاده وهو اعني الاجمال قد يكون في الفعل والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله على جميع معانيه بكون متقابلة كالقرء للحيض والطهر والمتواطئ المحتمل لكل واحد من افراده عند الامر باحدهما على التعيين مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل اذا نسبته الى كل واحد من البعاضة التي لا تتبعض منسوبة الى غيرها او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم

محصنين غير مسافحين فقيد الحل بالاحصان وهو غير معلوم او لاستعماله في بعض موضوعه كقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم بجهالة الباقي هذا الاستثناء مثل قوله اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول عليه السلام المراد به البعض لم يبينه فانه قد يكون مجملا والمثال الاول يحمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل لاعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول وهو تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول صلى الله عليه وآله وهو تخصيص بالمنفصل من السنة او مجاز استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قول الله تعالى واقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فان المراد به الشرعي والحج الافعال المخصوصة المغائرة لموضوع اللفظ ومجازيته لغة وهي قبل بيانه غير معلوم فتحقق الاجمال هذا اذا علم بالنقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو علم بالنقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه الاصلي والثاني كما لو دار الدليل على عدم ارادته حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها فانه يتحقق الاجمال وقد لا يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى عليه السلام ولم يعلم على اي وجه اوقع الصلوة من وجوب وندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة ما يدل على الوجه كما لو صلى بايات دالة فانه قرينة الوجوب

قال البحث الثاني الجمل جايز في الحكمة وواقع كالايات المتقدمة احتج المخالف بان القصد الافهام ولا يلزم العبث فان ذكر معه البيان طال بغير فائدة والا لزم التكليف بالمحال والجواب المنع من الملازمة الاولى لجواز اقتران الخطاب بما يصلح قرينة ظاهرة في الاستعداد للاشتمال على البيان فيحصل الثواب

اقول اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل في كلام الله تعالى ومنعه شذوذ لنا ان المصلحة قد يكون متعلقة بالتعبير عن الشيء على الجملة دون التفصيل فيقبح تحصيلا لتلك المصلحة ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكما في الايات المتقدمة من قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وما بعدها واما الثاني فظاهر احتج المانع بانه لو كان في كلام الله تعالى المجمل لكان اما ان يقصد الافهام فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او لا يقصد الافهام فاما ان ينضم اليه ما يفيد الافهام او لا فان كان الاول لزم التطويل بغير فائدة ولان التخصيص على المعنى اسهل وادخل في باب الفصاحة من المجمل المتعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه محال غير مقدور والجواب ان مراده بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم العبث على تقدير استثنائه فانه لا يلزم من انتفاء التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا او انتفاء القصد مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المصنف بقوله امتنع من الملازمة الاولى او كان المطلوب الافهام التفصيلي وان كان الاعم الافهام مطلقا او الاجمالي

لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير تجريده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير قرائنه لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على فائدة خفية يعلمها الله تعالى ولا نهتدي عقولنا الى ادراكها أو على فائدة ظاهرة وهي استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب فالبيان مشار اليه للعلم بقوله والمنع من الملازمة الثانية **قال** البحث الثالث التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان ليس مجملا لسبق الفهم الى تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الآية والوطي في حرمت عليكم امهاتكم الآية الزكي بان متعلقهما غير مقدور فلا بد من اضمار ولا اختصاص والحجاج التالي عرفت الاختصاص **اقول** قد اشتمل هذا البحث على ثلاث شاء ظن انها بمجملة وليست كذلك فنها التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وحلت لكم بهيمة الانعام وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم امهاتكم فذهب المحقق المعتزلي والاشاعرة الى انها ليست بمجملة خلافا لابي عبد الله البصري وابي الحسين البصري الكرخي فانا نسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطي وتحريمه في قولنا انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم وسبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر الى العرف الطاري حقيقة فيسلمنا لكنه مجاز راجح على غيره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ على حقيقة فتعين حمله عليه على التقديرين فلا يتم احتجاج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب فلما ان يضمر جميع ما يمكن اضمارها فيها او بعضها والاول يبطل لاستلزامه عدم الاضمار الموجب لتقييده بما يرفع الضرورة فتعين الثاني وليس اضمار بعض معين منها اولى من غيره يوجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق ان لو يكن اللفظ ظاهرا في المعين في العرف في الفعل المقصود غالبا من ذلك المعين وليس كذلك فان كل واحد من الالفاظ العربية يبادر الى فهمه عند قول القائل احللت لكم التي حرمت عليكم الميتة تحليل الاكل وتحريمه وسلمنا لكن لا نسلم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بان اضمار البعض مفض الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب لتعيين البراءة والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نسلم عدم الاولوية اضمار بعض معين فان اضمار المنفعة المقصودة من العين غالبا كالاستمتاع من النساء والاكل من البهيمة اولى لكونه مفهوما عند الاطلاق في اللفظ دون غيره مما يمكن اضماره **قال** وارادة المس ليست مجملة لان الباء اذا كانت للتبعيض

ثبت التواطي والا وجب الاستيعاب احتجت الحنفية باحتمال الجميع والبعض فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه **اقول** المحققون على انه لا اجمال في اية المسح وهي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية لنا ان الباء اما ان يكون مفيدة للتبعيض كما هو مذهب الشافعية او للالصاق كما ذهب اليه اكثر الاباء وعلى التقديرين فلا اجمال اما على التقدير الاول فلان البعض صادق على كل واحد من الابعاض والتواطي فالامر به يوجب تحصيل الكلي في ضمن بعض شاء منه لان المأمور به كلي وهو موجود في كل واحد منها فلا اجمال واما على التقدير الثاني فلانه يجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت على المسوح به والآلة هو اسم لجميع ما به يحصل المسح لا لبعضه فيجب مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال الآخرون المصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك بينهما اعني مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما اما الكل فبالاطراد واما في البعض كما يقال مسح باس اليتيم والكاف قد تمسح والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما فلا يتحقق الاجمال ويتخير المكلف فيما شاء من الجميع والبعض **قال** احتجت الحنفية بانه يحتمل ان يكون المراد مسح جميع الرأس او مسح بعضه لا اولوية لاحدهما والكل منهما هو المجمل من عدم الاولوية قلنا الباء للتبعيض فيحمل عليه ما لم تقم دلالة على ارادة مسح البعض او عملا بظاهر اللفظ ولا يتحقق الا ذلك لان مسح الكل ليس مسحا بالبعض ولان لم يكن للتبعيض كان حملها على الالصاق اولى لانه يحصل تعميم البراءة والاحتياط **قال** الاجمال في الفعل المنفي اذا قرن بحكم كما في الحقيقة المستلزم لنفي جميع الصفات فانه صحيح المشتركة في العموم ولا نسلم انتفاءها وانتفت لا يلزم انتفاء دلالة الا لان الا للفظ بعد استقرار الدلالة صار كالعام فاد اخص المراد وهي الذات بقي الباقي مندرجا تحت الارادة احتج ابو عبد الله البصري بان الفعل موجود فلا بد من مضمر منفي اليه ولا تخصيص لبعض المضمرات دون بعض والجواب قد بينا الاولوية **اقول** الكثير الناس على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بالنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ونحوها خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام حمل عليه ظاهرا من نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت النية في الصيام وهو يقتضي كونها اجزاء من تلك الافعال المنفية اذ شرائطها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل الا بالنية حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار حكم او صفة له ليضاف النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي الذات من نفي باقي الصفات لمشاركة الصحة الحقيقة في ان نفي كل منهما ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي غيرها كالفضيلة والكمالية ليس كذلك فكان 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 الصفات لاستحالة بقاء الصفات عند عدم الذات وح يكون قوله لا اعمل لا
بنية مثلا دالا على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال لان ترك العمل به في نفي الذات لتحققها فوجب ان يبقى
معمولا به في البواقي لان اللفظ ليس دالا على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة عليه لانه المطابقة تابعة
ودلالة اللفظ على نفي الذات واذا انتفت وجب انتفاء لان الالتزام لاستحالة بقاء المتبوع عند ارتفاع متبوعه لانا
نقول ان اللفظ بعد استقرار دلالته وتحقق الوضع بصيرا بالنسبة الى معانيه الالتزامية والمطابقة كالعام بالنسبة
الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض الخ
بيان الصلوة والعمل مثلا موجودان فاذا منع من الحكم اليهما ووجب نفي الحكم من احكامها وليس بعض الاحكام
اولى من البعض الاخر فاما ان يحمل اللفظ على الجميع فيلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فتعين
اضمار بعض معين ومعلوم الاجمالي والمجهول البالغ من وجوده الى مسمى شرعي كالصلوة والصيام عند عدم قرينة القائمة
وتبيت النية فلا فضاء انما يصدق ان حقيقة على التصحيح منها وما ليس له مسمى شرعيا كالعمل المتحقق فلا نم انه
لا اولوية لبعض ما يمكن اضمارا على البعض الاخر فان اضمار اسم الاحكام اي تقدير النفي للمتعلق عن الفعل كالصوم مثلا اولى لكونها الحقيقة
من الوجه الذي ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة عليها مجازا واعلم انه قد يرد النفي للمتعلق عن الفعل للنفي مثل قوله
تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون لنفي وجوبه كقوله عليه السلام لا هجرة بعد الفتح قال
ولا اجمال في آية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة قلت في العضو من المنكب قول ذهب السيد المرتضى واتباعه
الى ان آية السرقة منها وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها
من اصول الاصابع ومن الكوع ومن المرفق ومن المنكب والاصل لا هلا في الحقيقة فيكون مشتركا بينهما
والاشتراك ملزوم للاجمال عند التجرد عما يبين المراد وقال الجزوي انها مجملة في القطع ايضا لانه يصدق
على الابانة كما يقال قطعت القضيب وعلى الشق كما يقال قطعت يده عند برئ القلم ويريد الجرح دالا صل في
الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولفظ اليد
موضوع لها من المنكب وصدقه على الاجزاء المذكورة انما هو على سبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل
وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة في الابانة والتجوز في قوله قطعت يدي عند برئ
القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها متحققة قال و في قوله
عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان لان المفهوم نفي الواحدة **اقول** الكل في الاصوليين على انه

على انه لا اجمال في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين ابي عبد الله البصريين
حيث زعما انه مجمل لان الخطأ والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم قد يكون
الكلام فاما ان يعتبر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفة الاضمار الاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو
البعض لان الاجماع وقع على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض اما
اضمارا اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين 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 يبادر الى ذهنه فهم رفع المؤاخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان في التصرف
الفلاني وفيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ للرأي ان يقول رفع عن جميع المسلمين الخطاء والنسيان مرتفعات عنهم
لا يتأتى في ذلك وقوعهما من بعض الامة وقول المصولا في قوله عليه السلام معطوف على ما تقدم وهو قوله
الاجمال في آية السرقة **قال** ولا اجمال في الامر بالعدد المنكر للخروج عن العهدة بما قل مراتبه وهو الثلاثة وقال
السيد المرتضى ان اراد الحاكم بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلاثة فنوحق وان اراد عدم تناوله الثلثة
فهو خطأ **اقول** ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العدد المنكر مثل قوله اعطه درهما وعشرين عبيدا
لانه كما يصدق على الثلاثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطأ لان اللفظ دال على الثلاثة قطعا اذ
هو موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلاثة لازمة لذلك المشترك
فهي متيقنة الارادة بخلاف ما عداها من المراتب وح لا اجمال وقال السيد المرتضى اذا اراد الحاكم بالاجمال
ذلك عدم قصر اللفظ على الثلاثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة فنوحق المشاركة غيرها من
مراتب الجمع اياها في صدقها وان اراد عدم تناوله الثلاثة فهو خطأ لما بينا **قال** الفصل الثاني في المبين و
فيه مباحث الاول البيان قد يكون بالقول وهو ظاهر والفعل كما بين عليه السلام الحج والصلوة ويعلم كونه
بيانا اما بالضرورة من قصده او بقوله هذا بيان ونحوه مثل صلوا وخذوا وبالنظر كما في ذكر المجمل وقت الحاجة
وفعل ما يصلح للبيان فانه يكون بيانا دالا لتأخر البيان عن وقت الحاجة والترك كما لو ترك في الثانية بغير قنوت فيعلم
نفي وجوبه او يسكت عن بيان الخادثة فيعلم انتفاء الحكم او يستمر فعلا بتناوله وامته خطابه فيدل
على تخصيصه ان كان قبل فعله او نسخه عنه ان كان بعد فعله ومن قال الفعل يطول فلا يقع بيانا حال لان
القول قد يكون اطول **اقول** لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه واحكامه شرع في ذكر المبين واعلم ان البيان

المجمل والمبين

لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين تبيينا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في
الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي يدل على المراد بالخطاب لا يستقل بتفهيمه في الدلالة على المراد فقولنا
المقيد بقوله من حيث هو كذلك اي المعهد ذلك الخطاب فالدلالة لا تنفض طردا بالوخاطب بلفظ مشترك في معنيه
احد معانيه ثم خاطب هو او غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى الخاص كما لو قال رايت ذهبا بعد قوله رايت فاضلا
يذهب فانه ليس ببيان مع صدق الحد عليه لان الزيادة وبقيتي تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة
الى المخاطب والا انتقض عكسا بالترجمة كمن خوطب بلغة لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة
بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسا ببيان المراد من 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 انما دل على عدم ارادة اهل الذمة ولكن يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة
ودلالة العام على بعض المقصود انما هي بالتضمن وينتقض في عكسه ايضا ببيان وجوه افعال الرسول عليه السلم
فانه بيان مع انه ليس دالا على المراد بنفسه والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر مهم من
امور او امور محتملة الارادة من قول او فعل من حيث هو وكان اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان نسبة بين المبين
والمبين يقوم على المبين بنفسه ويطلق عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق اذا ورد عليه المقيد و
المجمل اذا ورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه واما المبين فقد يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون
لغيرها والمقصود هنا انما هو الاول وقد يكون قولا كما قال المراد من القرء في العدة الاطهار والمراد من المشركين
في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا اما بان يكون دلالة على البيان بموضعه كالكتابة وعقد
الاصابع وقد وقع البيان به كما كان النبي صلى الله عليه وآله يكتب بالاحكام الى عماله وكما بموضعه كالاشارة
مثل قوله عليه السلم الشهر هكذا وهكذا واشار باصابعه وكما بين عليه السلم الصلوة والحج بفعله و
قد يكون تركا كما لو ترك عليه السلام الثانية بغير قنوت فانه يدل على انتفاء وجوبه كما لو ترك الركوع او سكت عن
بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم الشرعي فيها وقد يكون مدلول ظاهر الامر المتناول له ولامته فيعلم انه مخصوص
وان حكم العلم مختص بامتثاله ولو كان تركه لبعد ان فعله مرة او مرارا علم انه منسوخ عنه ثم ان ثبت
مساواة امته له فيه كان مستفادا منهم ايضا ثم العلم يكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو لم يفعل
تعالى به مقترنا بما افاد العلم ضرورة كونه بيانا للمامور به وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال عليه السلام

هذا بيان للجملة شبهه كما يبين عليه السلام الصلوة والحج والوضوء بقوله عليه السلم صلوا كما رايتموني اصلي
وقوله خذوا عني مناسككم وقوله عليه السلم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي
كما لو امر بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعل عليه السلام فعلا صالحا لبيانه ولم يبين بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم
بيانا بالدليل العقل وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي بط والا لزم تكليف
ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ المقتضي لعدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور
واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو بط لما بينا من بيانه عليه السلام الصلوة والحج والوضوء بالفعل
ولانه قد يكون اولى من القول احتج المخالف بان الفعل قد يطول فيقتضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو بط والجواب ان القول قد يكون
ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما وكان احدهما اطول بحيث يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة والاخر ليس كذلك
وجب ترجيح البيان بالاول قوة كان او فعلا وتعين البيان بالثاني ان تساوى بالامكان البيانيين في الطول المفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة
جاز منهما والتخيير للمكلف وبعلم كونه عائدا الى الفعل والتخيير قوله وتقريره عائدة الى النبي صلى الله عليه وآله وقوله او
بالنظر عطف على قوله بالفعل وقوله وبالترك معطوف على قوله وبالفعل **قال** البحث الثاني الفعل اما ان
ان اتفقا فالاول بيان والثاني تاكيد وان تنافيا كما لو طاف طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين المتقدم بيان وقيل القول لا
بيان بنائه ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل يحتمل انه من خواصه **اقول** القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما للبيان
خطاب متقدم عليهما محتاج الى البيان فايهما اولى بكونه بيانا الحق ان هما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا لم تتنافى
منهما بيان بالاخر تاكيد له لان الكشف بعد زوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد فان علم تاخر احدهما
بقي نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم والتاخر فالبيان هو الاول والثاني مؤكد له وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني
مؤكد له هذا اذا كان متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا فيه لم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم
تقدم الاضعف كان الاقوى مؤكدا وكذا ان جهل لانه يمكن تقدم الاقوى وتاخر الاضعف والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف وهكذا قيل نظرا للمنع من عدم
تاكيد الاقوى بالاضعف فان المعلوم بالظن المحتمل بشهادة الشاهد بتاكيد بانضمام الثاني اليهما ويترجح بسببه على شاهد غيرهما عند التعارض
سلمنا لكن لا يسلم ان الاضعف لا يصلح مؤكدا للاقوى بالمجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما والكان اقوى من الاخر وان تنافيا فايهما كان
عليه السلام انه قال من قرن الحج والعمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلم انه قرن بينهما وطاف
لهما طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما على الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين فان كان القول كان
الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال ضياء الحكام ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل النبي صلى الله

عليه السلام يجب له على الندب والاكثر يتخير عادل عليه بقول او بالجمع بين الدليلين او بالمرجح من تخيير احدهما
وفعله الطواف ماشيا يكون تاكيدا للقول والكان الفعل متقدما بمثنوات دل على وجوب الطواف الثاني اما ان القول بعده
يدل على عدم وجوبه القول باهمال دلالة القول المتاخر فلم يبق الا ان يكون ناسخا للوجوب الطواف الثاني في حقه
دون امته وان يحمل قوله على وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه واما ان جهل المتقدم منهما فالاولى تقديم
تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه
بيانا له ولانه على تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على تبيينه الطواف الثاني ولو تقدر تقدم الفعل لزم تعطيل
دلالة القول وكونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حقه عليه السلام دون امته والقول
دليل على عدم وجوبه في حق امته دونه والاجمال والنسخ خلاف الاصل والاقتران بين النبي صلى الله عليه وسلم
وبين امته في وجوب الطواف الثاني يرجح بالنسبة الى الاشتراك انه هو الغالب في الاحكام وقال آخرون يكون القول
بيانا سواء كان متقدما او متاخرا لان بيانه بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا الى قرينة حالية او مقالية
لكونه محتملا بين الدليلين لاحتمال كون فعله عليه السلم من خواصه ولو جهل التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان
القول كما ذكرناه ولان غرض تاخر القول مفض الى كونه ناسخا او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه من خواصه فلا
نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكرتموه من المثال غير مطابق اذ ليس القول واردا على محل ليكون بيانا له
بل هو حكم مبتداء وفعله عليه السلم لا ينافي قوله الا بتقدير ان يقال فليطف لها طوافا واحدا الا زيدا ويخص
وقت التكليف بالحج الثاني ما خر البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير عدم هذه الزيادة او عدم حضور وقت
العمل بمدلول القول فلا منافاة اذ يجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يوجب نسخا الا عند من يزعم ان الزيادة
في العبادة نسخ **قال** البحث الثالث البيان قد يساوي المبين في القوة والضعف وقد يكون معلوما والمبين مظنونا او
بالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق بين الواجب وغيره في وجوب بيانهما **اقول** مساواة البيان للمبين
في القوة والضعف او عدمها تارة يكون في عرف الشارع وتارة في دلالة انها على معناها
اما الاول فذهب ابو الحسين والكرخي ان وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق
وهو قوله عليه السلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وهو عام بعموم قوله عليه السلم فيما سقت السماء العشر
والمحققون على خلافه وجواز كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة في ذلك اعني كونهما معلومين ومظنونين
وكون البيان معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر واحد وقد صرح

مما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى ما
يفيد ترجيحه على الآخر ليحكم بالراجح وان كان ظاهرا في احد معنييه كالعام والمطلق تعين المخصص اقوى دلالة للعام على
صورته وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق فان لو تساويا لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا استحال
الراجح بل يتعين عكسه اما مساويا فالحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان اراد ان بيانه على الرسول
واجب بيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان كان مجملا فمنوع فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء
تضمن فعلا واجبا او غيره من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر للمانع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب بفعله او تركه
من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقال شيخنا
طاب ثراه بان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والآخر مطلوب الترك
فيجب فيهم البيان كان طلب الفعل والترك يستدعي افهامهم وكان الخطاب بهما والمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا
للغرض من الخطاب وهو الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فانه نقض الغرض واستدعاء الطلب
المفهم ممنوع سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من وجه والبيان
وهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيلي **قال** البحث الرابع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان
من وقت الحاجة الا عند من يجوز التكليف المحال ومنع ابو الحسين البصري من تاخيره الى وقت الحاجة في كل خطاب
له ظاهر يراد منه غير مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين المشترك والكتفي بالاجمالي وجوز في مثل المتواطئة
والمشتركة جوازا كاشارة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع في الجميع الا النسخ احتج
ابو الحسين بان ارادة ما يعلم من الخطاب خلافه مع علم الاشعار اغراء بالجهل فيكون قبيحا اجيب بالاشارة
بقوله تعم فاذا قرنا بالتبع قرائن دلت علينا بيانه وبانه مر بذبح بقرة معينة بقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها
لا ذلول ولا بين وقت الخطاب ووقت الحاجة كما لو سالوا ويقول ابن الزبعرى لما نزل انكم وما تعبدون لاخصمن محمدا فقد عبد
الملائكة والمسيح وبانه يجوز تخصيص الميت قبل الفعل اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم
تقدير البيان والجواب عن الاول انما يلزم الاغراء لو لم يتقارن بالفعل ما يخصصه كما في المتشابه وعن الثاني انه
بتقدير تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث عن الرابع انه جهل عن السائل فان ما لا يتناول العقلاء حقيقة
وعن الخامس ان التكليف مشروط بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن نكلفون باعتقاد عموم التكليف
قبل التنبيه **اقول** الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوه

التكليف بما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجماعة من الاشاعرة والحنفيه مطلقا ومنعه
اخرون كابي اسحاق المروزي والصيرفي مطلقا وفصل اخرون فقال السيد المرتضى وابو الحسين البصري يجوز تاخير بيان
المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة والجبائيان والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز تاخير
بيان ما ليس ظاهره مجملا ما لم يكن اللفظ مشتركا بين معان متعددة او متواطئا بان يكون موضوعا لمعنى يشترك فيه كثيرون على السواء وقال
الظاهر قد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ عنه الحكم الذي يتعقبه ما ينسخه فالحقيقة
المراد بها المجاز والمشترك المراد منه المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب اما
يجوز تاخير بيانه للتفصيل ويكفي فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الخطابة كما قالوا في هذا العام المخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا
الحكم سينسخ فالمراد من هذه الالفاظ مجازه دون حقيقته والمراد بالمشترك معين فاذن له ثلث دعاوى احدها امتناع تاخير
البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب وتاييدها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثانيها جواز تاخير البيان فيما لا ظاهر له
كالمشترك والمتواطئ وللمقدمة اقتصر على ذكر حجته على الدعوى الاولى وتقريرها ان يقال لو خاطب الشارع بما له ظاهر
غير مراد دون القرينة لزم احد الامور الثلثة وهي لما خرج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف بما لا يطاق
واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لم يقصد بها الافهام اصلا لزم الاول اذ الخطاب الكلام
المقصود به الافهام فما لم يقصد به الافهام لا يكون خطابا وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادة لزم الثاني
لايوجب اعتقاد المكلف ارادة الشارع ذلك الظاهر وهو جهل وان قصد به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فان فهم
غير موضوع اللفظ وما يتبعه من غير قرينة يدل عليه محال غير مقدور فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما بطلان
اللازم باقسامه فقط واما الدعوى الثانية فظاهرة فان المفسدة وهي الاغراء بالجهل يرتفع بالبيان الاجمالي كالبيان
بالتفصيل واما الثالثة فلامكان تعلق الغرض بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا يوجد في غيره والمفسدة وهي
الاغراء بالجهل وانما تحقق الاول لم يتقرر في العقل منافية عنه واجاب المصنف عن الاول بالمنع من الاغراء بالجهل
وانما يتحقق الاول لو لم يتقرر في العقل جواز ارادة خلاف ظاهر الخطاب مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في
المتشابهات مثل يد الله فوق ايديهم فتشم وجه الله تجري باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع كون
ظاهرها غير مراد هو الذي يمنع من اعتقاد مدلول ظواهر الايات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عندنا دليل عقلي
على امتناع ارادة الظاهر لا يمنع من اعتقاد ارادته الظاهر نعم يكون ذلك اغراء بالجهل لو اعتقد عقلا او نقلا
ظن الخلو عن الحزم لحجة الاشاعرة على جواز تاخير البيان مطلقا اي فيما له ظاهر وما لا ظاهر له بان ذلك واقع فيكون جائزا

اما الثاني فقط واما الاول فمن وجوه الاول قوله تعالى فاذا قرانا فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ولفظ ثم
موضوعة للتراخي على ما تقدم ومعنى قرانا انزلناه وهو صريح في تاخير البيان الجميع وفيه نظر فان هذه الاية انما يدل
على تاخير البيان عن الاتصال والمتابعة في القراءة وذلك لا يدل على تاخيره عن الخطاب فان القراءة وتلقين القرآن
ليس خطابا لانه قد لا يقصد به الافهام الثاني انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة
لم يعينها لهم الا بعد سوالهم البيان ما امروا بذلك فلقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها
معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة
لا شية فيها وهذه الكناية عدة الى امور واذبحه ولانهم سالوا تعيينها لقوله فع قالوا ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي وما لونها ولو كانت منكرة لما احتاجوا الى ذلك ولخرجهم عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واما انهم لم يعينها
لهم لا بعد السؤال المكرر فظاهر هذا المختصر بجواز تاخير بيان تعيين النكرة الثالث لما نزل قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا فقد عبدت الملائكة والمسيح فهؤلاء
حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا
صلح جواز تاخير بيان تخصيص العام في الجزء الرابع الاجماع واقع على جواز امر الله تعالى المكلفين بالافعال مع جواز موت
كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى تقدير وقوع ذلك الجائز يكون تخصيصا لم يتقدم
بيانه والجواب عن الاول والثاني ان ظاهرهما يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من التاويل
والعدول عن الظاهر فيهما فنقول ان الاولى فالمراد بالبيان هنا الاظهار والاشتهار وهو على وفق اللغة كما يقال
بان لنا الكواكب لقلا اذا ظهر وكذا بان سور المدينة وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل والعام والمقيد
لان الهاء في قوله ثم ان علينا بيانه عائدة الى مجموع القرآن ومن المعلوم ان مجموع القرآن ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ
عليه لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فتعين حمله على ما قلناه ولايضا فان البيان في الاية
مضاف الى القرآن والبيان بالمعنى الثاني انما هو بيان المراد من القرآن لا له واما بيان المعنى الاول فهو مضاف الى القرآن
لا الى المراد منه فكان اولى وفي الثانية المنع من ارهم بذبح بقرة معينة بل الماموربه ذبح بقرة منكرة
عملا بظاهر الاية ولانهم لو كانوا بالماموربن بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسوال والبحث عن التعيين
التوبيخ والتعنيف بل كان استحقاقهم للمدح والثناء اخص وح لا يحتاج الى بيان الامكان لامتثال بذبح انه
بقرة شاء واوسواهم البيان واما الغلط فهم حيث حملوا لفظ النكرة على المعينة او يحتمل في الاخبار بالمغيب الاتهم وان

كانوا مكلفين بذبح اى بقرة شاءوا الا انهم لما ذبحوا بقرة معينة فانه تعالى كلفهم بذبح بقرة معينة
بعد سؤالهم كما روى عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اية بقرة اراد وا لاجزأتهم لكنهم شددوا
على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثالث انا لا نسلم ان نية تخصيص العام المذكور لما عرفت من ان لفظة ما يتناول
العقلاء دون الملائكة والمسيح داخلين فيما يعبدون ولا نسلم ان الخطاب العربي لا يتناول الملائكة والمسيح وانما
كانوا يعبدون الاصنام والاوثان فان ابن الزبعرى غلط وقال ما قال لسوء فهمه وعدم تفطنه لذلك وعن الرابع ان
التكليف مشروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف
بشرط بقاء المكلف وسلامته مما يزيل التكليف كما نجزم بما اشبه ذلك مع امكان تاخير البيان مطلقا بالنسبة
من لحظ بالافهام لما عرفت وهو غير مستحق في الجملة لحصول التردد بين معانيه والجواز المبني عدم الافهام فان
المكلف يفهم منه انه مكلف بايجاد الامرين او الامور فيحصل التردد على العزم على الامتثال عن حصول وقت الفعل
للمامور به وتحقق بيانه واعترض المصطاب ثم اراه على ذلك بان النزاع فيما لو كان صيغة الامر مشتركة كما في صورة المامور
وفيه نظر فان المانع يمنع ذلك فكيف كلا والاسئلة المنقولة عن الاصوليين مصرحة بان النزاع انما هو في الاجمال في المامور
لا في الامر وكذا جميع مسلمنا الكبرى على ان القدر يفهم المكلف انه مجوز ان يكون مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال
ويحصل التردد قال تنبيه يجوز السيد المرتضى تاخير التبليغ الى وقت الحاجة لامكان اقتضاء المصلحة ذلك قلنا لا نسلم التبليغ لا يقتضي الفور
ولا العموم لانه يمكن المنع بالنسبة الى القرائن عرفا اقول ذهب السيد المرتضى الى جواز تاخير تبليغ النبي صلعم بعقوله اوحي الله تعالى اليه
من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنعه منه قوم احتج السيد المرتضى رحمه الله بان تاخير التبليغ الى
وقت الحاجة قد يتضمن مصلحة لا تحصل في تقديمه فيجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد يتساوى التقديم والتاخير
في المصلحة فلا يتعين احدهما وح لا يكون تقديم التبليغ منفيا على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله تعالى يا ايها
الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للفور والجواب المنع من تعين الاقتضاء بالامر للفور وقد تقدم سلمنا لكن المراد بما انزل
انما هو القرآن عرفا وهو لا يعم الاحكام المدعى وجوب تبليغها سلمنا لكن ذلك انما يتناول ما انزل الله عليه
من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه فيما ان اللفظ انزل ماض فلا يتناول الحال و
الاستقبال قال تنبيه يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون مكلفا له بطلب الخاص
فان وجده عمل به والا عمل بظاهر العموم لانهم سمعوا قتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب
الا بعد حين والجواز اسماع العام المخصص بالعقل وان افتقر الى نظر احتج ابو هذيل وابو علي بان فيه اغراء بالجهل

ومنعا عن العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص في اقطار الارض والجواب لا اغراء مع ظن التخصيص وعدم
التيقن بالعموم وظن الاستغراق كاف في الاحتجاج والعمل بالعموم فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث
عن المخصص اجماعا اقول القائلون باشتراط تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام
دون اسماعه الدليل المخصص فيكون مكلفا له بذلك الدليل المخصص فان وجد عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم
مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز ومنعا ابو علي
الجبائي وابو هذيل بل العلاف واختار المصطاب شرائط الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع فيكون جائزا
اما الاول فلان الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك يوجب قتل الجميع بشمول المشركين لهم ولم يسمعوا
مخصص ذلك العام وهو قوله تعالى سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حول واختلافهم في حكم من لم يقع له العلم بذلك
فظاهر الثاني انه يجوز اسماع العام المخصوص بدليل العقل والنظر وهو كذلك اذ جاز اسماع العام المخصوص بدليل السمعي
اسماع لا لعلة في الجواز هنا انما هو تمكن المكلف من فهم المراد بحيث لا يخطئ العام وهو بعينه ما تحقق في مسئلتنا
احتج ابو علي وابو هذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل وهو كذلك امتنع ورود الشارع اما الاول فلان المكلف
العام من دون سماعه المخصص يوجب اعتقاده ارادة الاستغراق منه وذلك جهل كان الواقع خلافه واما الثاني
فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه الثاني لو جاز ذلك لما جاز لمجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد
في اقطار الارضين وسوالهل العام مخصص ولم وبطلان التالي ظاهر وبيان الملازمة ظاهر واجيب عن الاول بالمنع من ايجابه الاغراء بالجهل كيف والمخصص مظنون التحقق باعتبار كون
اكثر العمومات الشرعية مخصوصا والعموم غير متيقن الارادة للفظ الموضوع له وعن الثاني المنع من الملازمة اعني
توقف العمل بالعام على طواف اقطار الارضين للتحفظ من عن المخصص وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق ظن الاستغراق
عند البحث عن المخصص الذي لا يعلم معه المكلف مقصرا وعدم الظفر به امارة مع تحققه وهو الواقع فلا ورود ذلك
لان عدم الظفر المخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق
فحصل ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا اى على تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصص من
دون تخصيصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا قال البحث الخاص كل من يريد الله
تعالى افهامه بالخطاب وجب بيانه له اما الان يعمل به كالعام للصلوة او لا لذلك كالعام المكلف بمعرفة احكام
الحيض وشبهه ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له تقديرا دمنه العمل كالعام فانه يراد منه التكليف

بما يفتيه للحقة **اقول** الما ذكران البيان واجب في الجملة اما عند الخطاب او الحاجة على ما مر من الخلاف اشار
الى بيان من يجب البيان له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه الخطاب المحتاج الى البيان يجب عليه ان يبينه له
ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما الاول فانه لو لم يبينه له لزم التكليف بالمحال اذ فهم من لا يفهم الا
بالبيان من دونه محال واما الثاني فظاهر فانه لا تعلق له بالخطاب اصلا ان الذي اراد الله تعالى افهامه منه فهم خطابه قدر ما
منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك
كالعالم في مسائل الحيض مما يشتهيه من الرجال التي لا تعترض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع
واما الذي لا يريد منه افهامه فحكمه حكم من لا خطاب له اصلا كالعالم بالنسبة الى مسائل الحيض وما
جرى مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالعامي بالنسبة الى العبادات وكالنساء
في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي به وليسوا مكلفين بسماع الآيات الالهية والاخبار
النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها **قال** الفصل الثالث في الظاهر والمأول
وقد مضى تعريفهما ومن التأويل قريب وبعيد فمن البعيد تأويل الحنفية قوله عليه السلام لابن غيلان
وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سائرهن بابتداء النكاح او امساك المتقدمات لقرب عهده بالاسلام
وابعد منه في قوله صلى الله عليه وآله لفيروز الديلمي عند اسلامه على اختين امسك ايتهما شئت وفارق
الاخرى بالمتقدم فانه اقتفى التحذير من غير تفصيل ومنه فطعام ستين مسكينا باطعام الستين في دفع الحاجة
بين ستين يوما وبين واحد وستين يوما لامكان قصد تفضل الحاجة وحصول مستجاب الدعوة فيهم وليس ببعيد
حمل اية الزكوة على بيان المصرف لان سياق الاية للرد على المعطين في المعطين ورضاهم ان اخذ واسخطهم ان منعوا
اقول قد مر 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 مفيدا للتحديد التام وذلك عند ما يكون
المقسوم جنسا قريبا للاقسام والمنتهى فصلا لها فاذا لا حاجة الى اعادة تعريف الظاهر والمأول ولما كان الرجحان تارة
للشدة والضعف بحيث لا يكون تاركه مخالفا من النقيض واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ بذلك لا عتبار الى النص
والظاهر كان مقابله وهو المرجوحية كذلك فلهذا كان من التأويل ما هو قريب وما هو بعيد وينبغي ان يعلم انه
لا يصار الى التأويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح عليه فحينئذ يتعين التأويل ولا بد ان يكون اللفظ
محتملا لما صرف اليه وان كان بعيدا ولا بد وان يكون المأول ذا فطنة وعلم بمدلولات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها

في احتمال ارادتها منها فمن التأويلات البعيدة تأويل اصحابنا الحنفية قوله عليه السلام لابن غيلان وقد
غيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر امسك وفارق سائرهن
وقد اولوه بثلاثة تأويلات الاول حمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح فيعني
قوله امسك اربعا انكح اربعا منهن ومعنى قوله وفارق سائرهن اي لا يتزوجهن
الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح واقعا في ابتداء الاسلام بل حصر عدد النساء في اربع فكان ذلك صحيحا لان نكاح
الكفار لا يبطل منه الا ما كان محالفا لشرع الاسلام حال وقوعه الثالث انه يحتمل انه امر الزوج باختيار اوائل النسا
وهذه التأويلات بعيدة لانه ما اقترن باللفظ من القرائن ما تمنع من حمله عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ
الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول عليه السلام فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما غير متعينين
باختياره عند هم لوقوع الفراق بنفس اسلامه وتوقف ابتداء النكاح على رضا الزوجات ولانه لما امر الزوج بامساك اربع
من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او للندب على ما مر وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا هو مندوبا وان
كان النكاح في الجملة مندوبا بالجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون مأمورا بها والثاني ايضا ضعيف
لان الحصر كان في ابتداء الاسلام فلو لم يكن ثابتا في استدامة المسلم ما جمعهم من الزيادة على الاربع عادة وقد
كان ذلك واقعا بالنقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتداء الاسلام
والثالث ضعيف ايضا لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام بحيث يعرف وجوب اختيار الاسابق
لقرب عهده بالاسلام ولما روي من ان واحدا اسلم على خمس فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم امسك منهن اربعا
وفارق واحدة قال الامام وتعدى الى الامة من غير فارق فتبين ان ما ذكروه من التأويلات المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا البعد من الاول لانه هنا
صريح يتخير حيث امره بامساك من تعلقت مشيته بها منهما من غير تفصيل بخلاف الاول ومنها تأويل اصحابنا الحنفية
قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا من الملة من الطعام ستين مسكينا اعني اللقصوى انما هو دفع الحاجة اولا من ذلك بين دفع الحاجة
مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف اما اولا فلانه لا حاجة الى هذا
الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة وما ذكروه من المقصوى وان سلم فليس مقصورا على وحده بل هو وفضل الاجتماع
واغتنام بركة الجماعة وحصول مستجاب الدعوة فيهم فانه قال ان يخلو هذا العدد المذكور من المسلمين من ولي من
اولياء الله تعالى فيحصل به البركة ويكون دعاؤه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر وليس من التأويلات البعيدة

حمل علم انما ايه الزكوة وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية على بيان المصرف دون تملك كل صنف
من الاصناف الثمانية المقصوص بها انما هو لبيان مصارف الصدقات وشرط الاستحقاق ورفع الحاجة عن صنف من اصناف المذكورة
لا نوع الحاجة عن الكل وحينئذ يحوز صرف الكل الى واحد من الاصناف واستبعد الشافعي صحتها بانه تعالى اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف
البعض على البعض وكون الآية لبيان المصرف وشرط الاستحقاق لا ينافي ما قلنا لجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق بوصف السير تابعا
مقصودا ايضا وهو ظاهر الاضافة والعطف اقصى ما يحتمل ان يدل على خلاف ما قلنا وهو لا يجوز وهو ضعيف لان سياق الآية يدل على
ما قالوه وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات الآية ويقولون ان محمدا صلى الله عليه واله وسلم يعطي الصدقات
من احب ثم قال تعالى ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون واشار الى محمد صلى الله عليه واله يعطيهما
ومستحقا وهو حصلت فيه شرائط الاستحقاق وعند ذلك يقوله انما الصدقات الآية واجراء اللفظ على ظاهره و
انما يتعين عند عدم العارض من القرائن وغيرها وقد بينا القرينة الصارفة لنا عن الظاهر الى ما قلناه على ان لقائل ان يمنع كون
اللام مستعملا في حقيقة التمليك لانها مستعملة في غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز خلاف متعين كونها للقدر المشترك
بينهما وهو مطلق الاختصاص وقوله سنا فاته بين ما قلناه وبين كون الآية لبيان المصرف باطل لان ما قال له
يقتضي الاشتراك ولا كذلك ما قلناه لانها للبيان المصرف **قال المقصد السادس** في الافعال وفيه مباحث الاول ذهبت الامامية
الى امتناع صدور الذنب عن الانبياء سواء كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق بين العمد والنسيان قبل النبوة ولا بعدها
ولا يجب اتباعهم لعموم الامر الا تباع مع الجهل بكونه معصية ولا ارتفع الامان عن اخبارهم فيتنفي فائدة البعثة وبطل
الانقياد الى طاعتهم مع العلم بسقوط محلهم وهو نقض الغرض واتفق العقلاء على امتناع وقوع الكفر منهم الا لفضيلة
حيث جوز وا الذنب وكل ذنب عندهم كفر واجوز بعض الجمهور صدور الخطاء في الاعتقاد الذي لا يوجب كفرا كما
يجوز هم ابقاء الاغراض مثلا واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم فيه وما يتعلق الفتوى كذلك الا الخطاء سهوا
فقد جوزه بعضهم والحشوية يجوزون الكبائر منهم عمدا وانه وقع وابو بكر جوزه عقلا ومنعه سمعا واليهما ذهب المرتضى
والكبيرة الا لعن سبيل التاويل وبعضهم منع من العمد والتاويل وجوز سهوا لانهم لقوة عقولهم مطالبون بالتحفظ
من ذلك فاكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة وجوز والصغيرة سهوا وخطأ وعمدا وتاويلا الا المنفر والحق ما ذكرناه اولا
اقول الواقف كون بعض افعال الرسل عليه السلام من مبادئ الاحكام الشرعية على عصمتهم عليهم السلام يحث عما هو اعم
من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء عليهم السلام واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة كل نبي من كل ذنب صغيرا كان او

وعصمة الانبياء

عمدا كان او سهوا وخطاء في التاويل قبل النبوة وبعدها لانه وجب اتباعهم فيه مع جهل المكلف
بكونه معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعالى فاتبعوه لكنكم تحبون الله فاتبعوني والتالي بط والا لزم
وجوب الحرام ولان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو لم يكن معصوما لجاز اخباره بالكذب وح ينتفي الوثوق باخباره ويلزم
من الانتفاء فائدة البعثة والغرض منها تعريف المكلفين ما لم يستقل عقولهم بادراكه من التسبيح والحسن و
الوجوب باخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك بحيث يثابون على فعل الواجب ويحتنبون الحرام مع جواز الامة الكذب
في اخباره بحيث يجوز كون ما اخبر بحسنه قبيحا وما اخبر بقبحه حسنا وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس اصلا يتبعه احد
منهم ولم ينقاد والى امتثال اوامره ونواهيه ولكان حينئذ الخطاء عليهم ليسقط منهم من قلوب امتهم ويوجب الاستخفاف
بهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم وذلك ينقض الغرض من النبوة والفرد الامامية بهذا التدريج
عن جميع الفرق اما المعتزلة فلتجويزهم وقوع الصغائر منهم واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية
عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر وواقعهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما
يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح العقليين ووجوب عناية الحكيم في افعاله تعالى وهم
لا يقولون واختلف الجمهور منهم بعد النبوة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء لحدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد
اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر لا لفضيلة من الخوارج حيث قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب عندهم كفر واتفقوا
على امتناع الكفر من الاعتقاد التام مثل كون الاعراض باقية وغير باقية فجوزه قوم منع اخرون ولكونه نفرا وتابعهما ما يتعلق بالتبليغ
اتفقوا على امتناع تعمد الكذب فيما يتعلق الاول الوثوق عما يخبرون به من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم سهوا لا عمدا وثانيها ما يتعلق به
بالفتوى والاكثر على امتناع خطائه وجوزه قوم سهوا وزيادة ما يتعلق بافعالهم منهم جوز عليهم الكبائر عمدا والحشوية قالوا بوقوع
هذا الجائز والقاضي جوزه عقلا لا سمعا ومنع الجبائي من الكبائر منهم الكبائر والصغائر عمدا وجوزه منهم على سبيل الخطاء في التاويل وبعضهم منع
من ذلك عمدا وخطاء والتاويل سهوا لكنهم مؤاخذون بما يقع منهم على جهة السهو وكان موضوعا عن امتهم تقوية معرفتهم وتمكينهم من
التحفظ والكثرة المعتزلة معفوون من وقوع الكبائر وجوزوا عليهم الصغائر عمدا وسهوا او خطاء في التاويل الا المنفر فالكذب والتطفيف سرقة
القليل كبائر من يقل منهم من ذلك لم يقع منهم من غير تصغير ولا كبير اعمدا واما سهوا فيقع لكن يشترط ان يذكروا فورا والحال ويعرفوا
غيرهم انه عنه واحتمل الاول المتقدم والاستقصاء في ذلك مذكور في الكتب المطولات **قال** البحث الثاني الحق عندي ان يقال عام اذا
يظهر فيه قصد التعليم يدل على حكمه قطعا لاحتمال الامر بما ذكر حجتهم الموجبون بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وقال لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فاتبعوني وما اتاكم الرسول فخذوه واطيعوا الرسول ونحن بها كلها الكبائر يكون على الموصوفين بخروج ولا باطن

والجواب الامر حقيقة فى القول سلمنا الاشتراك لكن لا بد ل على الفعل خصوصا مع سبق ذكر الدعاء والاسوة انما تتحقق
مع علم وجوه الفعل كذا الاتباع والمراد بالاتباع القبول بقرينة وعاقبتكم فى الطاعة موافقة الامر ونفى الحرج يدل على الاباحة
لان على مطلوبيته الاحتياط انما يصير فيما علم رجحانه ويلحق بذلك الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل وما ثبت
تخصيصه عليه السلام به كالوصال والزيادة على اربع زوجات فما ما وقع بيانا فانه يتبع فيه اجماعا كقطع السارق
والفصل من الموفق وما عدا ذلك ما علمت صفته وجب التاسى به فانكان واجبا كذلك متعبدين باتباعه واجبا و
ان كان ندبا فندبا والمندوب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاده اباحته لقوله تعم لقد كان لكم فى رسول الله
اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخرة والاشارة الاتيان بالفعل المغيا لانه فعله وقوله لمن كان يرجو الله تخصيف
على الترك والاجماع على الرجوع فى الاحكام الى افعاله عليه السلم كقبلة لصيا قول افعال الرسول عطف عن
طبيعية كالاكل والشرب والقيام والقعود وما يجرى مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ والفزاع فى كونها مباحة بالنسبة
اليه والى امته ايضا او غير طبيعية فاما ان ثبت كونها من خواصه عليه السلام كوجوب الوتر والتهجد بالليل واباحة الوصال
فى الصوم والزيادة على اربع فى النكاح الدائم وذلك كايدل على مشاركتنا اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا
اياه فيه والا لم يكن مختصا به او لا يثبت فان عرف ان فعله بيانا لما هو دليل بغير خلاف والا صح انه لا يدل على
وجوب الفعل بمجرده بل يتابع للمبين وح يكون بيانا لصفة الفعل لا لوجهه كقطع يد السارق وغسل اليدين فى الوضوء
من الموقفين وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان الرسول قصد بايقاعه التقرب الى الله تعم كان دالا على الوجوب
فى حقه وحوامته عند جماعة الاصوليين كابن شريح وابن ابى هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة والقاضى
الشافعى انه للندب وهو المذهب الجوينى وعزاه الى انه للاباحة ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى
رحمه الله والصيرفى والقفال وجماعة من اصحاب الشافعى والاولى انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب لان التقرب الى
الله تعم بالفعل يرفع كونه مباحا ومحظورا ومكروها وخصوصية كل واحد من الوجوب والندب لا يعلم قصدها
على التعيين وكذلك فى حرامته وان علم قصده بالقربة وهذا هو القسم الذى ذكره القاضى ابو يعلى عنه
فقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة والاصح انه يدل على القدر المشترك بين الواجب
والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لان عصمته عليه السلم تمنع من وقوع المحظور وتدرء وقوع المكروه
منه لاعلى انه الواجب والمندوب والمباح فى افعاله تقتضى اطراحه ايضا هذا فى حقه واما فى حقنا فكذلك ايضا لانه
عليه السلم وان كان اختص بحكم لكن مشاركة امته اياه فى الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركته وادراج النادر

تحت الغالب اولى وقد يحتج القائلون بالوجوب بوجوه ذكر للمة منها ثمانية الاول قوله تعم فليحذر الذين
يخالفون عن امره وله ظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على القول على ما مر والتحذير على مخالفة فعله دليل على
وجوب موافقته وهو الاتيان بمثله الثانى قوله تعم لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو
الله واليوم الاخر فله فيه عليه السلام اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض انه من لم يكن له فيه اسوة حسنة
لم يكن راجيا لله واليوم الاخر وهذا توعد وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث قوله تعم فاتبعوه ام الله تعم بعينه
هى الاتيان بمثل فعله والامر الوجوب على ما تقدم الرابع قوله تعم ان كنتم تحبون الله فاتبعونى دل على ان اتباعه لازم
لمحبة الله تعم الواجبة اتفاقا والازم الواجب واجب وفيه نظر للمنع من ح لالة الاية على اللزوم المدعى فان الامر بالاتباع فيها
مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم المشروط سلمنا لكن لا نم ان لازم الواجب واجب وان بعض اللوازم الواجب قد لا يكون مطلوبا
للوجوب فضلا عن كونه مطلوبا بطلبا جازما الخامس قوله تعم واما اتيكم الرسول فخذوه الاية اذا فعل فعلا فقد اتانا
به فيجب علينا الخذ به وهو المحل به وذلك يفيد الوجوب كما مر السادس قوله تعم واطيعوا الله واطيعوا الرسول امر
بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لان فعله طاعة له فيكون مامورا بايجاد عين ما ظهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر بحصيل
طاعته فى القول وان لم يتابعه فى الفعل السابع قوله تعم فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج
فى ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب لانه
لو لم يكن واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام به وان لم يكن له واجبا لم يكن عليه حرج فى فعله لما لو ترك
امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فيلحقه الذم والحرج والجواب المنع من كون الاحد حقيقة فى الفعل خاصة بل
الحق انه حقيقة فى القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل
لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه بعينه حضوصا مع وجود القرينة الدالة على ارادة القول وهى
سبق ذكر الدعاء فى الاية وهى قوله تعم لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين
يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان يصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وعن الثانى ان
الاسوة انما يتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسى عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقا وفعل
الرسول عليه السلام قد يكون واجبا وقد لا يكون فهو بمجرده لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص وهذا
بعينه جواب عن الثالث وايضا فظاهر الامر انما وجوب اتباع شخصه عليه السلام وليس مرادا قطعا فلا بد من
اضمار شئ يتبع فيه وهو اما قوله او فعله او هما معا والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف للاصل

اقتضيين حد هما ويجب ان يكون هو القول اذ وقوع الاجماع على وجوب اتباعه فيه خلاف المقل وفيه نظر
فان المتابعة انما يتحقق في الفعل اما القول فان المتابعة فيه غير متصورة وقوله المتابعة في القول واجبة
بالاجماع ان اراد فيها الفعل بموافقة القول فمسلم لكن ذلك يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول مثل
قوله كان ممنوعا وله يقل به احد لكونه غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الوابع بغض
وعن الخامس ان المراد بالمأتي به القول دون الفعل للدلالة القرينية وهي قوله تعالى في مقابلته وما نهاكم عنه
فانتهوا عليه اذ النهي لا يكون الا بالقول والنقيض حال لانهم انه اذا فعل فعلا فقد اتى بالمأمور به فان العرف
ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول دون الفعل على ما سبق وعن السابع ان غاية ما دلت الدلالة على ان حكم امته
مساو لحكمه في انتفاء الحرج عنده تزويجهم باز واج ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب والا لزم من
ذلك كون كل ما فعله واجبا بحيث يكون مثله واجب علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق اذا علمنا وجه
الفعل اما اذا لم نعلم ذلك فلا احتمال لكونه حراما علينا كما في الوصال ومجاوزة الاربع وان يكون مندوبا او مباحا
فكون اعتقاد كونه واجبا جهلا وبالجملة فالاحتياط انما يتحقق فيما نخلو عن احتمال الضرر ونحن فيه ليس كذلك
واما ما علم وجه من افعاله عليه السلام مما ليس من خصائصه فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة
والفقهاء بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان ندبا متعبدين به على
وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه واوجب بعضهم التاسي به
في العبادات دون المناكحات والمعاملات وانكر آخرون ذلك كله لنا ما تقدم من قوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وغيرها 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 ولولم يجب اتباعه فما فائدة لما كان لسؤالها معنى ولان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين
فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم واغتسلنا فاتفقا بذلك على وجوبه وخلع عليه السلام
نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقبلك لما قبلتك وقوله اصحابه تأكيد لم يدل على حكم في حقنا اي من وجوب او ندب لا استدلالا
عليه بما تمال الاباحة والاشارة بذلك في قوله وتلحق بذلك الخ الى افعال الطبيعية التي لا يظهر فيها القصد
القربة مراعاة له عليه السلام في عدم الدلالة على حكم في حقنا **قال البحث الثالث** يعلم الوجه بالنص

ويوقوعه امتثالا وبيانا والاباحة بالفعل الخالي عن البيان مع الحكم بامتناع الذنب عليه والندب بقصد
القربة مع اصالة عدم الوجوب وبفعله على وجه القربة او دائما او تركه من غير نسخ وبان تخيير بينه وبين
مندوب ويوقوعه قضاء المندوب والوجوب بالتخيير بينه وبين واجب طبقه مع امارة الوجوب كالاذان و
بوقوعه قضاء للواجب اخرج المشترط موجب كالنذر وبتخييره لولا الواجب كالجمع بين الركعتين في الكسوف **قال**
لما بين كون التاسي بالنبي صلى الله عليه وآله واجبا وان ذلك متوقف على معرفة وجه فعله عليه السلام اشار الى ما
به يعرف وجه افعاله وهي منحصرة في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته عليه السلام تمنع من
دخول المحظور فيها ووقوع المكروه منه عليه السلام واغلبية الاقسام الثلثة المذكورة تفيد الحاق
ما لم يعلم وجهه بما علم وجهه فلذلك طرق منها ما يتعرف ذلك منه بعينه انه يصلح لبيان كل واحد منها على التعيين
ومنها ما يختص ببيان واحد منها دون غيره والاول ثلثة احدها النص على وجه الفعل مثل قوله عليه السلام
هذا الفعل واجب هذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا لآية دالة على احد الوجوه الثلثة كما لو وصلى
امتثالا لقوله اتموا الصلوة الدال على الوجوب وتاركا كاتب عصيانه امتثالا لقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم
خيرا المقصود به الندبية او اصطادا بعد احلاله عقيب قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا والمقصود به الاباحة
فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة والندبية الكتابة واباحة الصيد وثالثها ان يقع فعله عليه السلام بيانا
لما علم وجهه فان ذلك الفعل موافق للمبين في وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا
وان كان مباحا كان مباحا واما الثاني فهو اباحة الفعل بتجويزه عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع استحالة
وقوع الذنب منه واصالة عدم ما زاد على حسنه من كيفية وجوب وندب وكراهية يعرف ندبيته بوجوه الاول
يقصد الرسول عليه السلام به التقرب الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك انتفاء الوجوب بحكم البقاء
على اصل العدم فيتعين ندبيته الثاني ان يوقعه على وجه القربة ثم يتركه من غير نسخ فلا عذر فان التقرب
الى الله يوجب رجحانه وتركه من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار عصمته مع ذلك
والا لجاز كونه واجبا وكون حكمه مستمرا والا لجاز كونه مكروها او مرادا محظورا او مدة محصورة فيترك عند انقضائها
الثالث ان يداوم عليه ثم يتركه عن غير عذر ولا نسخ فان المداومة بنوذن برجحان الفعل والترك من غير عذر
ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار العصمة والعلم باستمرار الحكم كما تقدم الرابع
ان يخير بينه وبين مندوب آخر لامتناع التخيير بين المندوب وبين غيره الخامس كونه قضاء العبادة

مستدرية لاستحالة ترجيح الفرع وهو القضاء على أصله ويعرف وجوبه
بوجوه ١ الأول نصه عليه السلام على انه مخير بينه وبين فعل ثبت
وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب وما ليس بواجب الثاني اقترانه
اقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة الثالث معرفة
كونه قضاء لعبادة واجبة وجوب موافقة القضاء الاداء وفيه
نظر للمنع من المساواة بينهما فان كثيرا من الفقهاء يقولون باستحباب
الصوم في رمضان مع وجوب قضاءه عليه اتفاقا وبعضهم باستحباب قضاء زكوة الفطرة مع وجوبه ايضا اجماعا ٢ لا يبقى في معرفته وجه المقتضد لا لة على وجه القضاء الرابع وقوعه جزاء لشرط موجب الفعل كما لو نذر ان يزورني فلما
تصدق فرقت فتصدق عليه فيعلم وجوبه الخامس ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف
واعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله طالبا اياه يعلم الوجه حقيقة اعني الجازم المطابق الثابت بل هو اعم من ذلك بحيث
يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة قال البحث الرابع الفعل اذا تعارض كما لو نام الرسول عليه السلام
علم ان السابق منسوخ اذا علم تقدمه عليه السلام مالم ينسخ ولو كان احد بامته والاخر من غيره واقره عليه السلام
عليه علم خروج الفاعل من التاسي وان علم بنى فعله عليه السلام توليه وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل والمختص القول
به جاز عند من يجوز النسخ قبل الوقت لا عند من يمنعه فان اختص بامته عمل من يا القول بلا بقية بالكلية فان
اشترك فكذلك عند الاكثر خلافا لابي الحسين البصري وان تراخى الفعل وكان القول عاما كان منسوخا عنا وعنهم وان خص فان كان منسوخا
عنا وان المختص به كان ناسخا عنهم يصح عندنا مثل دخله للتاسي والتعليل بعدم الفعل وتقدم القول والمختص به دل على تخصيص العموم الدال على
الوجوب لكلوان اختص هيئة دل الخصم بالفعل وان اشترك دل على متنوع حكم الفعل عنه وان تراخى القول كما تاسخا فيمن يدل عليه
وان جهل تقدم الفعل على القول قدم القول لقوة دلالته لاستغنائه على الفعل دون العكس والعلم يتناول القول لتناوله
الفعل الجواز تاخره فيكون متنا ولا لاقتقدمه فلا يتناولنا اقول الفعلان لا يتعارضان اذا التعارض لا يتم
الا مع تنافي المتعارضين وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما او من المعلوم استحالة وجود فعل
واحد في محلين وفي وقتين والمتضادان المتحد محلهما دون وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان بانفسهما
لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عرض ما يوجب شمول حكم احدهما لاخر او لزومه انه كما لو فعل
فعلا بعد ان فعل ضده الذي دل الدليل على تعبده به دائما مالم ينسخ عنه فانه يدل على ان الحكم السابق منسوخ

عنه والا لاحق ناسخ وكما لو فعل فعلا وعلم بالدليل ان من عداه متعبد به على وجه الوجوب دائما مالم
يرد الناسخ له ثم يفعل بعض المكلفين ما يضاد ذلك الفعل فواهره عليه السلام عليه فيعلم انه خارج
عن التاسي بالرسول عليه السلام في ذلك الفعل ويكون تخصيصا له ان كان مقارنا ونسخا عنه ان كان متراخيا
اذا تقرر هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والفعل قد يكون من الرسول عليه السلام
وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين واما القول فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا عنه
وعلى التقديرين فاما ان يكون المتاخر متراخيا او غير متراخ فهي الاقسام الاربعة اما ان يكون القول مختصا
له عليه السلام بامته او شاملا لهم وما فالاقسام اثنى عشر ان يتقدم القول المختص ويتاخر عنه الفعل من
غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت وهذا جائز عند من يجوز النسخ الشيء قبل
وقت فعله بمحال غيره ثم يجب على امته مثل ذلك الفعل اذا علمنا انه اوقعه على وجه الوجوب لما ثبت ان حكم
التاسي ب ان يكون الفعل المتاخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزمهم
مثل دخل الناسخ مع علمهم بايقاعه اياه بالفعل على وجه الوجوب ج ان يقدم فعله على قوله المختص به
ويتاخر عنه من غير تراخ كما لو قال الطواف واجب من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن العموم المستفاد
من الفعل المقترن بما يدل على لزومه مثله لكل من كلف بما بعد عن الاوقات ما لم يرد الناسخ د ان يكون
يتراخى قوله المختص به من بعده فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته ه ان يكون القول مختصا بامته
ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو تاخر في الفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول
لم يبق الفعل لبقاء حكمه في حقه عليه السلام وكان فيه جمع بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية
و ان يتاخر الفعل عن القول المختص بنا متراخيا فيكون منسوخا عنا ويلزمنا حكم الفعل المتاسى ان تاخر القول
المختص بنا من غير تراخ فيكون دالا على ان حكم الفعل مختص به ز ان يتاخر القول المختص بنا متراخيا فيكون
حكم الفعل منسوخا عنا دونه ح ان يتقدم المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه من
عموم ذلك القول ط ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكم القول منسوخا عنه وعنهم
ى ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه لامته يا ان يتاخر القول
العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما على الاخر قدم القول لقوته دلالته
على الفعل والاقوى ايج اما الاول فلان دلالة الفعل محتملة والقول من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج

المحتاج بالضرورة واما الثاني فظاهر وكان لتناول القول لتناوله معلوم كانه مقدور وتناول الفعل لتناوله غير معلوم
لانه كما يحتمل تأخره فيكون متناولا لانتفائه يحتمل تقدمه فلا يكون تناوله لانتفائه معلوما والمعلوم مقدم على ما ليس
بمعلوم اتفاقا **قال** البحث الخامس الاقرب انه ع قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد ولا لاستقرار تحريمه ابدا بعد
وتمنع عموم دعوة من بعثته اليه عليه السلام لوصول شرعه اليه بالتواتر وركوب الدابة حسن عقلا وكذا اكل اللحم
المذكى اذ لا ضرر فيه وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه واما بعد النبوة فالحق انه كذلك واخطأ من زعم انه
متعبد ليشرع ابراهيم عليه السلام او موسى او عيسى لانه عليه السلام اوحي اليه كما اوحي اليهم فتشريعه اصل و
لم يجد رجوعه اليهم في الحوادث بل كان ينتظر الوحي وغضب ع على عمر حيث اطلع في التوراة ولو كان مرجعا
حيا لما وسعه الا اتباعه ولانه لو كان يجب علينا البحث عما وقائع للناس به في خطاب الانبياء وقولهم
بنهدا هم اقتداء امر بالاقتداء بالعدم المشترك التوحيد ونحوه وقوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى
نوح شبه الوحي بالوحي لا الموحى بالموحى ولا تفهيم به النبيون يريد بعضهما والا لزم الكذب اذ جميع الانبياء
لم يحكموا بالجميع **اقول** هذا من جملة فروع الناسي واعلم ان الناس اختلفوا في ان الانبياء عليهم السلام هل كان
متعبدا بشريعة احد ممن سواه من الانبياء عليهم السلام ام لا فاما قبل النبوة فمنعه الاكثر واثبته قوم وتوقف
اخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو كان متعبدا بشريعة احدهم لوجب عليه الرجوع الى
علماء تلك الشريعة واستفتاؤهم والعمل بقولهم لو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله واللازم باطل الملازمة
عليه واله لم ينقل علمنا انتفاؤه وفيه نظر اللهم في الملازمة والاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة
بطريق الوحي من الله تعالى كما علم قصصهم واحوالهم الثاني انه لو كان متعبدا بشريعة احد لا فتخر اهل تلك الشريعة بذلك
ولنسبوه الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل على بطلان المقدم احتج الاخرون بوجهين ان
دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه عليه السلام كان يركب البهيمة ويأكل اللحم المذكى ويطوف
بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نسلم وصول تلك الدعوة اليه بطريق
تفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب البهيمة حسن
عقلا ولانه طريق الى حفظها وتفعها بالاكل والسقي والحراسة من السباع الضارية ففعله لذلك لا للاقتداء فيه
شرعا وكذا اكله اللحم المذكى فانه حسن في العقل ايضا لانه نافع خال عن الضرر واما طوافه بالبيت على تقدير تسليمه
لا يدل على الوجوب شرعا على انه ما دل فيه شرعا فصلا عن الكلية على انه معارض بما فيه من شرع من تقدمه واما بعد نبوته عليه السلم

فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه واثبته بعض الفقهاء الا فيما يرفعه الدليل الناسخ ثم اختلف
هؤلاء فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم ع وقال الاخرون بشرع موسى وقيل عيسى ع والكل باطل لما بينا
والحق ان يقال اما ان يكون مراد القائل بتعبده عليه السلم بشرع من قبله انه كان يوحى الى نبينا عليه السلام مثل
ما يوحى الى غيره من الاحكام او انه كان مأمورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم وكتبهم فان كان الاول فاما
في كل شريعة او بعضه الاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا لما تقدم من الشرائع في كثير من الاحكام وان كان البعض
فهو مسلم لكن لا يستلزم اطلاقا كونه عليه السلام متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية بالغير في الشرع مع انه اصل في
نفسه لانه تعالى اوحى اليه كما اوحى الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مأمورا باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمائهم
فهو باطل قطعا لانه عليه السلم لم يرجع اليهم في شيء من الوقائع والحوادث والا لنقل بل كان ينتظر الوحي ولانه لو كان
يراجع كتبهم وعلمائهم في شيء من الاحكام لما غضب على عمر لما رآه يطالع في التوراة وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا
اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب السابقة والتفكر في معانيها والرجوع اليها عند وقوع الحوادث وخفاء
احكامها الوجوب التأسي به ع والتالي باطل بالاجماع احتجوا بقوله تعالى فبهداهم اقتده امر نبينا عليه السلم
بالاقتداء بهداهم عموما ولقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين وقوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
والجواب عن الآية الاولى انه امره بالاقتداء بالهدى المضاف الى كلهم وهو الهدى الذي اشتركوا فيه وذلك انما هو ما يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل دون الاحكام الفرعية التي هي معرضة للنسخ
والتغيير وعن الثانية ان مقتضاها تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الموحى به بالحكم الموحى به وعن الثالثة ان
ان قوله يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره من حكم كل الانبياء عليهم السلام بكل ما في التوراة لما علم من مخالفة
اكثرهم لكثير مما فيها فوجب التخصيص اما في التوراة بان يكون المراد يحكم ببعضها النبيون وهو مسلم لاشتمالها
على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما يشترك فيها الشرائع او في الانبياء بان يكون المراد بحكم
بعض النبيين وح لا يدل على دخول نبينا عليه السلام في ذلك البعض وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع
في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين وكان شريعة ابراهيم ع كانت مندرسة فكيف يكون
مأمورا بها وعن الخامسة انما تدل على انه وصى محمدا صلى الله عليه واله بما وصى به نوحا والنبيين من امرهم باقامة الدين
وعدم التفرقة فيه وغيره ذلك مما وافق كليات الشرائع كما تقدم **قال** المقصد السابع النسخ وفيه مسائل الاول النسخ لغة

لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا الان مقتضاه صيام يوم الجمعة لا بعينه
كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار كما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز لا يجزم بعدم جواز النسخ الا اذا لم يكن
نسخا وهو ممنوع وقد اعترف المصطاب بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يسرح
بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا تمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وقيد التاخر لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية لانها ليست متاخرة لكنها ليس مستراخية
ومطلق التاخر لا يدل على التراخي ولان هذا المخصصات الآتية من رفع الحكم الشرعي بل يدل على ان المخرج
بها غير مراد من الخطاب وح لا يحتاج الى قيد يخرجها منه وقوله رحمه الله ثم خرج بقولنا على وجه لولاه لكان
ثابتا نفي الله تعالى عن مثل فعل ما مورد به ممنوع لانه ليس في رفع حكم شرعي اذا لامر الشرعي 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 بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم يناقض الاول كما ورد قوله عند
غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا
عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب الاول منتهيا بالغروب وضعف هذا ابين مما ذكره وايضا كان ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله لا لعذر
ولا ينتقض الحد طرده برفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر المريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة لانه ليس
نسخا مع صدق الحد المذكور عليه وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تعالى بالفعل يحيث
طريان الناسخ لبقي وانه زال بطريان الناسخ او بيان انتهاء مدة الحكم وبمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في
وقت ذلك الوقت وحصل بعده حكم القاضي ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل
فلا يعدم لذاته والا لما وجد فلا بد ان يكون منعدما بطريان الناسخ
لمضادته اياه وايو اسحق الاسفرائي على الثاني واحتج عليه بوجوه الاول لو لم يكن
الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه ح لا يكون الا بطريان الضد فنقيض لان المضادة ثابتة من
الجانبين فكما ان الطاري ضد الباقي فكذلك الباقي ضد الطاري فلو عدم الطاري الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح
وانه قبح قال قلت لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري الباقي وانما يكون كذلك ان
لم يكن الطاري اقوى من الباقي واما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطاري متعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة
موجبة للرجحان والجواز الكلي الطاري اكثر افرادا من الباقي فيترجح عليه من هذا الوجه قلت يمنع من قوة الطاري

الاستصحاب وعرفا رفع حكم الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالحكم شامل للوجودي
والعدمي وخرج بالشرعي المبتداء الرافع لحكم عقلي والعجز لارتفاع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج بالمتاخر
الاستثناء والشرط والصفة وبقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نفي الله عن مثل فعل ما مورد به لانه لو لم يكن هذا النهي
لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وهل هو رفع او بيان انتهاء مدة الحكم القاضي ابو بكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل والا يعدم
لذاته قالمعدم هو الناسخ وايو اسحق على الثاني اذ ليس انتفاء الشيء بطريان الحادث اولى من العكس وكون الطاري متعلق
السبب اقوى ممنوع ويجوز كثرته ما يبطل بامتناع اجتماع الامثال ولان خطابه تعالى كلامه وهو قديم ولانه تعالى علم
الدوام فلا نسخ والا لانتهى الحكم لذاته والجواب يجوز ان يكون اولى من غير عدم السبب والخطاب عندنا حادث
وما يتعلق به تعالى يوصف بالتاخر اقول لما فرغ من البحث عما يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي بحث عما يفيد معرفة
زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور بدا بذكر قرائن النسخ وعقبه
بذكر اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال عن الاعدام يقال نسخت الريح اثار
القدم اذا ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم انتقاله من موضع الى اخر ويستعمل ايضا في
النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب الى اخر عند نقل ما فيه اليه وحكايته ومنه تناسخ الارواح الذي هو
عبارة عن انتقالها من بدن الى اخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث الى اخر فقال القاضي والغزالي
مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وعكسه قال القفال والمصطاب ثالثة
واقف بابا الحسين وهو الحق لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن ان الازالة اعم
من النقل لانه عبارة عن عدم صفته ومحدد اخرى والازالة عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع
اللفظ للاعم اولى لما تقدم ولما يجب عرفا في الاصوليين فقد عرفه المصطاب بثالثة بانه رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس ويا ضافته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحقيقية
والحكم شامل للوجودي كالوجوب والندب والعدمي كالتحريم والكراهة وتقييد الحكم بالشرعي يخرج المشروع
المبتداء الرافع لحكم العقل من البراءة الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع منطوقه
ومفهومه وصريحه ومحتواه وما استفيد من فعل الرسول عليه السلم وتقييده بالمتاخر عنه يخرج ارتفاع
الحكم بما يقارن الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية
وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا نفي الله تعالى عن مثل فعل ما مورد به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال

لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا الان مقتضاه صيام يوم الجمعة لا بعينه
كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار كما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز لا يجزم بعدم جواز النسخ الا اذا لم يكن
نسخا وهو ممنوع وقد اعترف المصطاب بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يسرح
بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا تمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وقيد التاخر لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية لانها ليست متاخرة لكنها ليس مستراخية
ومطلق التاخر لا يدل على التراخي ولان هذا المخصصات الآتية من رفع الحكم الشرعي بل يدل على ان المخرج
بها غير مراد من الخطاب وح لا يحتاج الى قيد يخرجها منه وقوله رحمه الله ثم خرج بقولنا على وجه لولاه لكان
ثابتا نفي الله تعالى عن مثل فعل ما مورد به ممنوع لانه ليس في رفع حكم شرعي اذا لامر الشرعي 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 بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم يناقض الاول كما ورد قوله عند
غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا
عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب الاول منتهيا بالغروب وضعف هذا ابين مما ذكره وايضا كان ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله لا لعذر
ولا ينتقض الحد طرده برفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر المريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة لانه ليس
نسخا مع صدق الحد المذكور عليه وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تعالى بالفعل بحيث
طريان الناسخ لبقي وانه زال بطريان الناسخ او بيان انتهاء مدة الحكم وبمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في
وقت ذلك الوقت وحصل بعده حكم القاضي ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل
فلا يعدم لذاته والا لما وجد فلا بد ان يكون منعدما بطريان الناسخ
لمضادته اياه وايو اسحق الاسفرائي على الثاني واحتج عليه بوجوه الاول لو لم يكن
الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه ح لا يكون الا بطريان الضد فنقيض لان المضادة ثابتة من
الجانبين فكما ان الطاري ضد الباقي فكذلك الباقي ضد الطاري فلو عدم الطاري الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح
وانه قبح قال قلت لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري الباقي وانما يكون كذلك ان
لم يكن الطاري اقوى من الباقي واما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطاري متعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة
موجبة للرجحان والجواز الكلي الطاري اكثر افرادا من الباقي فيترجح عليه من هذا الوجه قلت يمنع من قوة الطاري

يا ولتقييد الشارع الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية

على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما اظهرنا في قلنا والباقي ايضا متعلق على كلام
من ان علة يحتاج الاثر الى المؤثر اعم الامكان وهو وصف يشترك فيه الطائر والباقي قوله ويجاز كون الطائر
اكثر افرادا من الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال **الثاني** ان حكم الله تعالى حظابه على المتقدم وخطابه كلامه وهو قديم
فلا يتصور 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 انتفى لحكم لذاته لانطباق الحد هو المطلوب والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون
الحكم قويا من الباقي وان لم يعلم سبب قوته رجح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استناد قوته
الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام
وعن الثاني ان خطاب الله تعالى عندنا حادث وليس هو نفس الحكم بل دليلا عليه وعن الثالث ان المخارج انه تعالى
علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع
الناسخ اياه **قال** البحث الثاني النسخ جائز عقلا وواقع سمعا لامكان اشتمال الفعل على المصلحتين وقت دون الاخر
وانقطع بنبوت نبوة محمد صلى الله عليه وآله والاجماع على كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتج اليهود بان موسى عليه السلام
ان بين دوام شرعه بطل النسخ ولا اقتضى الفعل مرة ان لم يبين انقطاعه وجب تقليل المدة بين وبقوله تمسكوا بالسبت ابدا وبان الفعل انكان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا فيمتنع الامر به وهو ضعيف لاحتمال ذكر المدة اجمالا او تفصيلا
لانقطاع تواتر اليهود حيث استاصلهم بختنصر الامر بشذ وقول موسى عليه السلام لكن الابدية قد يراد بها الزمان المتطاول
كما في التوراة يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان اباه فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي
موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق وكون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الازمان والاحوال
المتجددة وهو معارض بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امرا بذبحها فانه جعلها موبدا عليهم ثم نسخه و
امرهم ابتقريب جرو فين كل يوم مرة وعشية ثم نسخوا قول اكثر المتكلمين انه السمع يمكن عقلا وواقع سمعا خلافا
لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود في الاول والدليل على الاول ان الاحكام الشرعية اما ان تكون معللة بمصالح
والاغراض كما هو قول اصحابنا والمعتزلة او لا كما يقوله الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على قولنا فان المصالح
تختلف باختلاف المكلفين واوقاتهم واحوالهم ممكن الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيامر به ومفسدة لبعضهم فينهاه عنه
او لمصلحة المكلف في وقت معين مفسدة في وقت اخر فيامر به في الاول وينهى عنه في الثاني واما على قول البصري فظاهر لان الله تعالى لما علم
وتبدل ما يحتاج مشيته وارادته فلا يسئل عما يفعل وهم يسئلون على الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة محمد صلى الله عليه

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 بالتوجه الى الكعبة ولا التفات الى قول من انكر الحول بالاعتداد
باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد صلى الله عليه وآله ناسخة لما تقدمها من الشرايع احتجت اليهود بوجهين الاول
ان موسى عليه السلام بين دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال نسخه اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين
انقطاعه ولا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما تتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا علم
انتفاؤه والثاني بطل ايضا والا لكفى من شرعه بلازمه الواحد مما تقدم من ان كلامه يدل على التكرار وهو باطل اجماعا
ولعدم قبوله النسخ واما الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه للدوام مع عدمه تلبيس فلا يجوز عليه الثاني وقوا موسى
تمسكوا بالسبت ابدا وقوله حجته والابد عبارة عما لا يتناهى في جواب المستقبل فيستحيل نسخه الثالث ان الفعل المامور به
شرعا ان كان حسنا امتنع المنهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مأمورا به وهو خلاف
المقدر والجواب عن الاول المنع من بيانه عدم دوام شرعه والمدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما الاول فلان تو
اليهود انقطع فان بختنصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شذاذ لا يلتفت عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع
على سبيل الاحاد الى متواتر العدم توفر الدواعي على نقله وعن الثاني المنع من صحة الملزوم لما ذكر ولا يمكن دعوى
تواتر هذا بيانا من انقطاع تواتر اليهود وسلمنا لكن لا يدل على الزمان المتطاول وقد مر في التوراة وكما في قوله يستخدم العبد ست
سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم خمسين سنة
ثم يعتق فانكان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى والا كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب وعن الثالث ان الفعل
المامور به حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين
يختلفان بحسب اختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغيير في الشرائع من قبيل القسم
الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه محال لما ذكره المحسن والمصدق والعدل وقبح الكذب والجور وهو حق
عند اصحابنا والمعتزلة والا الاشاعرة فلا يقولون بكونها ذاتيين لشيء من الافعال فنسخ عندهم انقلاب كل حسن
قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ذلك بهذا المعنى الثاني ان المامور به في وقت منهيا عنه في اخر ثم يعارض اليهود بان النسخ قد وقع
في شرعهم كما في البقرة التي امروا بذبحها حيث قال يكون ذلك ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر الثاني
من التوراة قولوا في كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقابكم فنسخه عنهم واعلم ان حجة
الاولى على تقدير صحتها انما تدل على استحالة نسخ شرع موسى عليه السلام والثانية على امتناع نسخ التعبد بالسبت وهما لا يوجبان

استحالة النسخ مطلقا **قال** البحث الثالث في القرآن ما هو نسخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني كاية العدة وتقديم الصدقة على المناجات وثبات الواحد للعشرة والمقابلة والحجة له قوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واعتذاره ببقاء حكم القذف في الحامل وكان الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المومنين والمنافقين فلما حصل زال التعبد وبقاء الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه باطل لان المراد لم تقدم من كتب الله تعالى ما يبطله ولا ياتيه المبطل من بعده وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كان في سنة او اقل فجعل السنة عدة زال بالكلية وكون الصدقة للتمييز يقتضي كون الصحابة باسرهم منافقين غير علي عليه السلام فانه لم يتصدق سواه وهو باطل والاستقبال الى البيت المقدس كيفما عند الاشتباه فالخصوصية التي تقيد بها زالت بالكلية **اقول** اتفق الامة على وقوع النسخ في القرآن العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه الاول انه تعالى لما توفى عنها زوجها حولا حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الثاني انه تعالى امر بثبات الواحد العشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك الثالث قوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الرابع انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله جل من قائل قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه الى البيت المقدس لم يكن واجبا بالقرآن اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة ناسخا على كون نسخ القرآن مستندا بخبر الواحد على ما اختاره ابو مسلم بقوله تعالى في صفة كتابه العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قرآنا وهو خلاف مدلول الاية واعتذر عن الوجوه المذكورة اما عن الاول فبان حكم الاعتداد بالحول لم يبدل بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملا ومدة حملها حول اعتد 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 المومنين عن المنافقين بالامتثال وقد حصل ذلك الامتياز فارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه واما عن الثالث فيمكن ان يقال ان حكمه باق اذ لو كانوا غلبوا الاولى المائتين في غاية الجبن والضعف بحيث تعلم بحسب العادة عجزهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات ليكون تخصيصا وعن الرابع بان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يبدل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه

والعذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب عن حجته ان المراد بالاية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولا ياتيه من بعده منها ما يبطله الا ما توهمه ابو مسلم من عدم تطرق النسخ الى المعاني

وعن اعتذاره الاول بان عدة الحامل تنقضي بابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من الحول فيه ان امكن فالاعتداد بخصوصية الحول زال بالكلية وعن الثاني بانه لو كان الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة كعمر امير المومنين عليه السلام منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليمه ان خصوصية العدد زال بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء على المائتين والحال كما ذكره وعن الرابع بان التوجه الى بيت المقدس بحال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل لتحقق المصلي التوجه الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وما كان مختصا ببيت المقدس حال الاشتباه كان غيره من الجهات زال بالكلية **قال** البحث الرابع في شرايط النسخ وهي الاستمرار فان المنقطع لا ينسخ وصحته في غيره كالقيام والقعود ووجوه التصرف والنفع والضر الما وجب استمراره اما لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة او لكونه على صفة هو عليها كوجوب الاكل والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع وتاخر الناسخ وعدم توقيت الفعل بغاية معلومة كامرنا الصيام الى الليل لا بالمجهول لكذا وامرنا عليه الى ان انسخه عنكم ووقوعه في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للناسخ لتساقطهما علم استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب او بقرينة ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على الزوال وقد يكون الى بدل مضادة فيكفي ثبوت المضاد وقد يكون الى مخالف كنسخ عاشوراء برمضان وساير الحقوق بالزكوة فيشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافي بين الحكمين **اقول** شرايط النسخ ثلاثة يتعلق الاول بالمنسوخ والثاني بالناسخ والثالث بهما فاما الاول فامور احدها ان يكون الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن قابلا للنسخ او ان يكون مما يصح تغييره كالقيام والقعود الذين كل واحد منهما في حالة واجبا وفي حالة حراما وفي حالة مباحا كما في الصلوة والخروج منها ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره وكالنفع والضر فان الشرع قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند الشبع ضارا في غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لازمة له كوجوب الاكل فان معلل بصفة لازمة لا تفارق وكالجهل بالكذب والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما لمتعلقهما وهي صفة لازمة لهما ولا فيما يكون موقتا بغاية معلومة مثل وامتوا الصيام الى الليل اما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه

امتثال ان يقول دوموا على الفعل للدلالة على ان النسخه عنكم وكقول الله تعالى فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت
او يحمل الله طهرن على سبيل المنسوخ بقراءة قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب بتشديد عام والثيب بالثيب جلد بالفاء مع الرجم
الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها ودون العقلية فان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها
لم يرتفع بالناسخ لامكان وقوعها وانما ارتفع وجوبها وارتفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة ونحو تحريم الخمر الايسع
نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للحكم الذى دل الناسخ على رفعه بمعنى ان يكون موضوعا على انه هو جزء
الدليل ومدلوله بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب لتساوى ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب فى
صحة ورود النسخ عليه الا ترى ان الامر بقول المتكرر مع انه لو دلت على ارادة التكرار
منه لم يدل دليل على رفع الحكم عن بعض المرات فكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له واما الثانى فيشترط
فى الناسخ ان يكون دليلا شرعيا فان ارتفاع الحكم بموت المكلف ونحوه لا يسمى نسخا لان الحكم مترامى عن المنسوخ ولا
لكان تخصيصا للاعراف شرحى وسرح احد السهم وان يراد بالناسخ فيما يريد المنسوخ كما لا يلزم الابتداء فى نحو حرمت عليكم
الى بدل كان مضادا للحكم الاول كمى ودليل ثبوته رفع مضادة كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة
كان مخالفا غير مضاد كنسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان او كنسخ سائر الحقوق بالزكوة لم يكف فى نسخ الحكم
الاول لعدم التناقض بينهما بل يشترط دليل متراخ دليل على رفعه قوله كان او فعلا او تركا قال البحث الخامس يجوز نسخ الشئ
قبل فعله اجماعا كان العاصى والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزلة على
المنع خلافا للاشعرية لنا لو لم يجز لذلك لزم البداء اذ شرط البداء اربعة وهى اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف
وهى ثابتة هنا والان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت لكان حسنا استحال النهى عنه او قبيحا فسيستحيل الامر به لما
يمنع اتحاد المتعلق لمتناول النهى مثل متناول الامر بالاعتقاد والنهى بالفعل لانا نقول احدهما ملازم
يستحيل كون احدهما مصلحة فى وقت والآخر مفسدة فيه والامر الاول بيناه ولما كان النهى والاشتمال التمييز بينهم
فيستحيل الامر باحدهما والنهى عن الآخر واما تناول الامر بالاعتقاد فليس كذلك لان الامر بيناه تناول الفعل ولو سلم فلا نزاع
لتغاير متعلق الامر والنهى احتجوا بان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولم يفعل للفداء ولان السيد قد يأمر عبده بفعل
ويشرط ان لا يمتثله ولاحتمال كون الفعل والامر مصلحة قبل النسخ ثم تغير مصلحتا الامر خاصة والجواب بالمنع من
امر ابراهيم عليه السلام بالذبح لقوله تعالى قد صدقت الرؤيا نعم امر بمقدماته وهو مع ظن الاتمام به بلاء عظيم والفداء
عن ظنه انه يؤمر بالذبح سلمنا لكن قد ورد انه ذبح لكن الله كان يوصل ما يقطعه والسيد انما يحسن منه مجازاة

المنسوخ

البداء عليه بخلاف تقبح وحسن الامر تابع لحسن الفعل اقول اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشئ
بعد التمكن من فعله وحضور وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز ان يكون الفعل مصلحة فى وقت فيأمر به ومفسدة
فى الآخر فينهى عنه والمطيع والعاصى متساويان فى تناول الخطاب الناسخ والمنسوخ لهما وسواء كان العاصى كافرا
او فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا فى جواز نسخه قبل حضور وقته كما قال الشارع
فى اول النهار صلوا عند غروب الشمس شيئا فنسخ منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفى من اصحاب الشافعى
وبعض الحنابلة وجوزه الاشعرية والاكثر الشافعية واختار للمصطاب الاول هو الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك لزم البداء
اعنى ظهور حال الشئ بعد خفائه على الله تعالى والتالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شرط البداء التى يتحقق بها
اربعة اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف به وهى متحققة فى صورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان التالى فلاستحالة
الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع اتحاد جميع شخصاته استغنى عن ذكر اتحاد الوقت
والا لم يحصل الادراك المكان لانه لا فعل بانتفاء الفعل الماموربه بان كان مصلحة استحالة النهى عنه لما
يتضمنه من تلك المصلحة الباعثة على الماموربه وكذا على طلبه تلك المصلحة وهى ثابتة فيجب استمرار الطلب فح
يستحيل النهى عنه والكان مفسدة استحال الامر لما مر وكذا الوجه لما مر من المصلحة والمفسدة لا ستحالة ايجاب الامر والوجه به
تقتضى وجوبه اعتراض المنع من اتحاد متعلق الامر والنهى عن الفعل لجواز ان يكون متعلق النهى مثل متعلق الامر لا
وان متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل او العزم عليه ومتعلق النهى نفس الفعل واجيب عن الاول بان حكم المثلين
المتحدة عند فى الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والآخر مفسدة فيكون الامر الاول متناولا لهما على
سبيل البدل لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يتميز احدهما عن الآخر فكونه مامورا باحدهما ومنهيا
عن الآخر فى وقت يوجب تكليف ما لا يطاق وعن الثانى ان لفظ الماموربه كالصلوة مثلا ظاهر فى نفس الصلوة واستعماله
فى اعتقاد وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر من دون القرينة وقد تقدم بيان استحالته سلمنا لكن نمنع خروج
عن محل النزاع لان تعلق الامر حينئذ امر مغاير لتعلق النهى والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما فى الامور الاربعة
المذكورة احتج الخصم بوجوه الاول انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلان ابراهيم عليه السلام ماموربذبح
ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى انى ارى فى المنام انى اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تومر وقوله ان
هذا لهو البلاء المبين ولم يذبح بقوله تعم وفديناه بذبح عظيم ولكان قد ذبح لما اقتضى الفداء وذلك دليل النسخ لا سيما
اخلاله عليه السلام بالواجب واما الثانى فقط الثانى انه يحسن ان يقول السيد لعبده احفظ هذا الثوب بشرط

لا تنسخ غروب الشمس فنسخ من غير الزوال

الا انها لا يعن خياطته وكذا يحسن عن الشارع الثالث ان الفعل المامور به في الوقت المعين وقد يكون مصلحة
والامر به كذلك فيأمر به ثم يزول مصلحة الامر خاصة في وقت اخر فيه فمن مفسدة تحسن المنهي عنه وان كان الفعل
المامور به مصلحة في وقت الامر والنهي وان كان الفعل المامور به مصلحة في وقت الامر من المفسدة والجواب عن
الاول بالمنع من امر ابراهيم عليه السلام بالذبح بل انما كان مامورا بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية وذلك مع حصول
الظن الغالب بانه مامور بالذبح بدلائل وتصديق قوله تعم قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض امره يقال قد
بعض الرؤيا والفداء لا يدل على انه كان مامورا بالذبح حقيقة بل جاز عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا لكن لا نسلم
انه لم يرد بحقيقة ذبحه عليه السلام ذبحه وكما كان قطعه عنه عقوا وصله الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبح لما احتاج
الى الفداء قلت كلا ثم وذلك لان الفداء ليس عن نفس الذبح بل عن ازهاق الروح وابطال الحياة المترتبين عليه وعن
الثاني بالمنع من الملازمة وظاهر ان علم حسن الظن ذلك من السيد للعبد جواز البداء عليه وتجويز ظهور مفسدة
في المامور به وذلك ممتنع في حقه تعالى لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث ان الامر يحسن باعتبار حسن الفعل المامور
واذا فرضت مصلحة الفعل باقية كان حسنه باقيا وايضا فاستدامة الامر المفسد مع بقاء مصلحة الفعل يوجب رفع
الامر لا النهي عن الفعل لان فيه تفويتا تلك المصلحة والصورة المذكورة يتضمن النهي عما امر به وان كان المتناول
من ذلك رفع الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او بابلحة تركه والجواب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان
الامر انما يتوجه على المامور عند مباشرته الفعل المامور به وتضمنا صرحوا بان الامر كان وجوده قبل الفعل ومصلحة
ثم صار مفسدة قبل الفعل ايضا قالوا وان الامر السابق على الفعل اعلام واخبار المكلف بانه مكلف بالفعل في وقته
فيلزم عدم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت **قال البحث السادس** يجوز نسخ الشيء لا الى بدل
تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تعم يأت بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبية لجواز كون العدم خيرا من ثبوت الحكم
في وقت نسخه لان المراد بخير منها في اللفظ انه هو المفهوم هنا ويجوز النسخ الى الثقل كما في الصوم الناسخ لتخيير بينه وبين
الفدية والحبس منسوخ بالجلد والرجم وصوم عاشوراء بصوم رمضان قالوا الخبر اخف وجوابه بل الاكثر
ثوابا ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجد في الاعداد
بالحول والرجم للشيخين ويجوز نسخ الامر بالمقيد بالتابيد لانه كالعموم القابل للتخصيص لان شرط النسخ
الدوام ولا تعاند المشروع وشرطه والخبر ان امتنع بغير نسخ بعد وقوع العالم امتنع نسخه والا جاز مثل
عمرت نوحا الف سنة تربين من بعد الف سنة الا خمسين عاما والكذب غير لازم لان الناسخ دل على ان المراد بالامر

البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض وامتنع مثل اهلك الله عادا ولم يهلكهم لانتفاء
المخبر عنه ويجوز نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استبعاد في ان يزيل الله تعالى عنا التكليف بالاخبار عن
الشيء حتى الخبر عند التوحيد كما منع الجنب القراءة وصدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على
مفسدة ولا يجوز نسخ الاخبار بتفيضه مع امتناع تغيره والعلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لا لتغير
كالمعرفة لا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا اشتمل على وجه مسيح **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى
يجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا للقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه واذا
يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة
امام مناجاة الرسول عليه السلام المستفاد من قوله تعم يا ايها الذين اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي
نجواكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من ايه او
ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون خيرا لانه لا يوصف من شوبه في وقت
اذا اريد بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد بنسخ لفظ الاية ولهذا قال نات بخير منها او مثلها اليس الحكم ذكر فيكون المراد ما هو خير
منها او مثلها في القضاء في الاول اظهر من حيث ان العدم شر فلا يكون خيرا لانه لا يوصف بكونه مأمورا به فلا يحصل الامتثال
ولعدم الفائدة في ذلك لانا كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق تقضيه ولانه رتب الاتيان على المنسوخ الذي
هو رفع الحكم فيجب مغايرته الثانية يجوز نسخ المنهي الى ما فعل منه خلافا للبعض الشافعي وجوزه موهما مسغولا
من وقوعه لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلانه تعم في ابتداء الاسلام خير المكلفين بين صوم شهر رمضان
والفدية بالمال ثم نسخ ذلك التخيير بتعين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعنيف جدا
على الزنا ونسخ ذلك بالضرب بالشياط والجلد والتغريب في حق المكرر والرجم بالحجارة في حق المحصن وهو اشق
ونسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني فقد احتجوا بقوله تعم ما ننسخ من ايه او ننسها
نات بخير منها اي اخف او مثلها اي مساو لها والا فضل ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد الخير والمثل
ما ذكرتموه بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا او بالمثل المساوي فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه
وهو نسخ الحكم دون التلاوة خلافا للشاذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز
انفكاكهما عن الاخر فان قراءة الجنب مما موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله عم من قرأ القرآن فاعلم به فله
بكل حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتمل عليها القرآن موجب لحصول الثواب وان تجرد

ما دل عليهما منه كالصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احدهما موجبا لرفع الاخرى ولانه
لا مانع فيكون جائزا اما الاول فكنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم نسخ تلاوة الآية المتضمنة له ونسخ
التلاوة مع بقاء الحكم وامثلته اذا تبين لك فاعلم ايدك الله ان بقاء التلاوة مع نسخ الحكم يوهم بقاءه فيؤدي ذلك
الى الجهل القبيح والخلو القرآن عن الفائدة وبنسخ التلاوة دون الحكم يشعر بزواله لكون الآية وسيلة الى معرفة
حكمه فارتفاعها يوهم زوال الحكم فيؤدي الى الجهل ايضا والجواب انما يتوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يقم دليل على
نسخه اما على تقدير قيام دليل عليه فلا ولا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع فائدة التلاوة كما في تلاوة ما نسخ
عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز استدلاله على حكم يعلمه الله تعالى وهي خفية على البشر فكذا لا
يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد
بالتابيد خلافا للقوم لنا ان لفظ التابيد يقتضي استغراق الزمان المستقبل كما يقتضيه اللفظ العام استغراق
الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ
ما يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية هو التخصيص ولان تطرق النسخ الى الحكم شرط بدا واما له
لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معنية لا ينسخ والتبع لا يعاند شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد
مساو للتخصيص على الدوام وهو في كل وقت من الاوقات وكما ان النسخ الثاني ممتنع فكذا الاول والجواب المنع من
المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره ليس كذلك الخامسة في جواز نسخ الخبر منع منه ابو علي و
ابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد مرتضى وابو الحسين البصري وفصل
اخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشيء اما فعل او ترك او واجب او مندوب او مباح ومن وعمر كافر
جاز نسخه عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به او بالاخبار بنقيضه لو كان قابلا وفي الوقت والمكان مما يتنع تغيره مثل
قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لا يكون كذبا والله تعالى منزه عنه
هذا اذا اريد به الاخبار به او ندبه او اباحته جائز مطلقا لانه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في
بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب والحائض قراءة بعض القرآن العزيز وكون الخبر صدقا
لا يمنع من زوال المفسدة بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند المنسخ لكن لا يجوز نسخ الاخبار بنقيضه
لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه وبيان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا الف سنة ثم شيبين بعد ذلك اعني عمر الف
سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس المرفوع به حكما شرعيا واما هو

بيان ارادة الحاكم من قوله الف سنة وتعيين المراد به احتج المجيزون بان نقل النسخ الى الجملة يوهم كونه كذبا ولا
لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلكتم عادا وثمود ويهلكهم ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا والجواب انه معارض بعدم
النسخ في ثم البداء فانه لما لم ينسخ من طرق نسخ اليه ذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد غير متكرر لاستحالة انعدام
في هلاكهم قوله اهلكت عادا اثنا يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكتهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا واما
ان قال المراد اهلاك البعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان والتحقيق
ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت وفرضه اخبار اما الحكم الشرعي متعلق به او بعد لوله او بهما جميعا وعلى التقادير
فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه او لا بل ايهام فاما ان يكون مدلول الخبر مما يصح تغيره او لا فالنسخ في كل قرن
جائز لا يستلزم الكذب فانه محال عندنا وعند المعتزلة الا ان علم ان وجب لكن انه مصلحة وكانت مصلحة له
لا يتغير بتغير الازمان والمكلفين والاحوال كان وجوبه دائما واستحال نسخه لان فيه تفويتا لتلك المصلحة و
ذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته والا جاز نسخه عند اشتماله على نوع قبيح وعند خلوه من المصلحة
الباعثة على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام الشريعة المتقدمة قال البحث السابع يجوز نسخ الكتاب
ايماعا كالعدة وبالسنة المتواترة لانهما قطعيان متعارضان ولا يجوز العمل بهما ولا اهما ولا العمل بالمتقدم فيتعين
المتاخر احتج الشافعي بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها السنة لا تبيان الذي هو الناسخ اليه ووصفه بالخيرية
والمساواة وانما يتحقق في القرآن والجواب بمنع الحصر وبقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ يبين ويقوله قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان ح ما يوحى الي والجواب لا يلزم ان يكون المأتي به ناسخا لما صح وقد ثبت علم النسخ وان
السنة سنة والنسخ من البيان لانه تخصيص بالازمان ثم نقول بيان ثم العبادة او المراد بالبيان التبليغ وهو اعم لا نقتضيه
العموم بخلاف ما قصد الاختصاص به لجواز ان يدل على ان يوحى من الله تعالى بقرآن او سنة واما نسخه بخبر الواحد
فلا لاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب احتج الظاهرية بقياس النسخ على التخصيص
ولانه دليل عارض المتواتر وهو متاخر ولو قوعه في تحريم كل ذي ناب ورد النسخ لقوله قل لا اجد وكذا نسخ قوله واحل لكم
ما وراء ذلكم بالاجماع المتفق على عدم تواتره لانه على عدم تواتره اما اهل قبا فقبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة والجواب الاجماع فرق بين
النسخ والتخصيص والمتواتر مقطوع به في متنه بخلاف الخبر الا مساواة فلا معارضة ونفي الوجدان الى تلك الغاية لا يدل
على عدم فيما بعد وتحريم نكاح المعتدة والخالة مخصص ناسخ واهل قبا جاز ان يكونوا قد سمعوا منه عليه السلام انه
ينسخ حكم القبلة او سمعوا السباع في المسجد فلم يسمعه منه ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال ناسخ للتوجه

ما دل عليهما منه كالصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احدهما موجبا لرفع الاخرى ولانه
لا مانع فيكون جائزا اما الاول فكنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم نسخ تلاوة الآية المتضمنة له ونسخ
التلاوة مع بقاء الحكم وامثلته اذا تبين لك فاعلم ايدك الله ان بقاء التلاوة مع نسخ الحكم يوهم بقاءه فيؤدي ذلك
الى الجهل القبيح والخلو القرآن عن الفائدة وبنسخ التلاوة دون الحكم يشعر بزواله لكون الآية وسيلة الى معرفة
حكمه فارتفاعها يوهم زوال الحكم فيؤدي الى الجهل ايضا والجواب انما يتوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يقم دليل على
نسخه اما على تقدير قيام دليل عليه فلا ولا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع فائدة التلاوة كما في تلاوة ما نسخ
عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز استدلاله على حكم يعلمه الله تعالى وهي خفية على البشر فكذا لا
يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد
بالتابيد خلافا للقوم لنا ان لفظ التابيد يقتضي استغراق الزمان المستقبل كما يقتضيه اللفظ العام استغراق
الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ
ما يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية هو التخصيص ولان تطرق النسخ الى الحكم شرط بدا واما له
لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معنية لا ينسخ والتبع لا يعاند شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد
مساو للتخصيص على الدوام وهو في كل وقت من الاوقات وكما ان النسخ الثاني ممتنع فكذا الاول والجواب المنع من
المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره ليس كذلك الخامسة في جواز نسخ الخبر منع منه ابو علي و
ابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد مرتضى وابو الحسين البصري وفصل
اخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشيء اما فعل او ترك او واجب او مندوب او مباح ومن وعمر كافر
جاز نسخه عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به او بالاخبار بنقيضه لو كان قابلا وفي الوقت والمكان مما يتنع تغيره مثل
قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لا يكون كذبا والله تعالى منزه عنه
هذا اذا اريد به الاخبار به او ندبه او اباحته جائز مطلقا لانه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في
بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب والحائض قراءة بعض القرآن العزيز وكون الخبر صدقا
لا يمنع من زوال المفسدة بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند المنسخ لكن لا يجوز نسخ الاخبار بنقيضه
لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه وبيان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا الف سنة ثم شيبين بعد ذلك اعني عمر الف
سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس المرفوع به حكما شرعيا واما هو

ح ينسخ الخبر الاخبار بنقيضه

ح اعني الاخبار به رفع حكم الخبر اعني وجوب

الى بيت المقدس الثابت بالسنة وقوله فالآن باشروهن ناسخ لتحريمه لمباشرة ليست في القرآن وصوم رمضان
ناسخ لعاشوراء وصلوة الخوف ناسخة لما خيرهم لحقه بيقضي القتال احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
بيان فيكون كل واحد بيانا للآخر والجواب لا يدل على حصر كلامه في البيان وما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة والآحاد
كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وخبر الاحاد المتواتر والمحسوس عقلا لاسمعا اقول المانع
من البحث عن المنسوخ باعتبار مقدمته اعني الفصل وعوارضه شرعي في البحث عن الناسخ وقد عرفت في حد النسخ
انه الدليل الشرعي الرافع للحكم الشرعي السابق عليه على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن النسخ الحكم
منحصرا في الكتاب والسنة المتفقة تارة تواترا وتارة احادا على ما يأتي لان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ
ودليل ارتفاعه اعني الناسخ لا يخلو اما ان كلا القسمين ما ثلثة فكانت اقسامه تسعة وقد ذكرها طاب ثراه مفصلا الا في
نسخ الكتاب بمثله اي نسخ الحكم المستفاد من الكتاب المغرز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جائز اتفاقا الا ما نقل عن
سلم وقد تقدم ما له في اثبات وقوع النسخ في القرآن العزيز الثاني نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا عند
جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية من الفقهاء كمالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح وبعض
الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الظاهرية احتج الاولون بانهما اعني الكتاب والسنة دليلان قطعيان
تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين ولا احدهما لان المانع من العمل بكل منهما
انما هو العمل بالآخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما وانه محال واما ان يعمل بالمتقدم خاصة وهو باطل لاستلزامه الغاء المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر وهو المطلوب احتج الشافعي بوجوه الاول
قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان الذي هو الناسخ اليه تعالى وذلك انما يتحقق
في القرآن لا السنة كما نا كلام الرسول عليه السلام ولانه وصف الماتي به بكونه خيرا من الآية المنسوخة او مماثلا
لها وليس متحيل في غير القرآن ان يكون خيرا منه ومماثلا له لان ذلك يقتضي ان يكون المأتي به من جنس المنسوخ
كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب اتيتك بخير منه او مثله فانه يقتضي منه عرفا اتيانه بثوب خير منه او
مماثل له وجنس القرآن قوله الثاني ان السنة مبينة للقرآن والناسخ ليس مبينا 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 الصدق الثالث قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان
ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك دليل على ان السنة لا تكون ناسخة للقرآن والجواب عن الاول ان النسخ

على كون الماتي به هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين ذلك لانه تعالى رتبة على النسخ وجعله
مشروطا به فيكون متاخرا عن النسخ المتاخر عن الناسخ الاتيان لا الماتي به قلت الاتيان مقدم على الماتي به
لانه عبارة عن المجاءة فترتبه على النسخ يوجب ترتب الماتي به على النسخ وهو المدعى واسناد الاتيان اليه تعالى لا
على كونه ليس من السنة ولا منها منه تعالى قوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد يكون الماتي به خيرا عاما
في كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون القديم بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من المنسوخ و
صلح لهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور من وجوب كون الماتي به من جنس منسوخ ضعيف مع انه معارض
بقول الملك لرعيته من يلقني منكم بمجد وشكر وثناء القه بخير منه فانه لا يفهم منه كون الجزاء من جنس الحمد والشكر
والثناء بل من العطاء والانعام 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 وبيان الانتهاء مدته لكون الشارع
لازما للاول سلمنا لكن لانه انحصار السنة في البيان فجاز كون بعضها مبينا لبعض القرآن وبعضها ناسخا لبعض اخر
منه سلمنا لكن لانه ان اريد بالبيان هنا بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر فلان ذلك مختص ببعض القرآن العزيز
اذ فيه ما لا يحتاج الى بيان اصلا كالمحكمات فلو كان مراد الزمه خلاف ظاهر العموم وهو قوله تعالى نزل اليهم وح يجب
حمله على التبليغ والا لم نزل اليكم شاملا لجميع القرآن على ما تقدم وعن الثالث ان الآية تما يدل على ان ما يسن الرسول عليه السلام
تبديل القرآن من تلقاء نفسه وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحي من الله تعالى من كتاب او سنة بل الحق انها
دالة على ان الله ذلك من حيث المفهوم الرابع 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
ليس في العقل ما يمنع من يتعبد الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا من اخبار الاحاد واحتكموا الى وقوعه فنسخ
المحققون منهما وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز او السنة
قال علي عليه السلام لا تدع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة
سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان عليا عليه السلام وصف الراوي بما يدل على فسقه
وعدم قبول خبره مثل هذا الرد لا يدل على عدم قبول خبر العدل المتفقة كما لو عمل بذلك ورد شهادته ولان السنة عليها السلام
عمل بالخبر بعوارضه وهو يفيد كونه غير مردود لذاته وهو على الرد يكون المخبر امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت
ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج اهل الظاهر بوجوه الاول يجوز انه تخصيص المتواتر

من الكتاب والسنة بخبر الواحد على ما تقدم فلا تنسخهما بل قياسا عليه والجامع كون كل منهما رافعا لضرر مظنون او كون الجمع بين الدليلين الثاني ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متأخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره من الادلة الشرعية الثالث انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلانه لو لم ينسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه عليه السلام بعد بقي الآحاد من نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع ونسخ قوله واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام المنقول آحادا كذلك لما ثبت ذلك على ابيحيته دلالة على خلافهما لان اهل قباء قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم في ذلك واما الثاني فجوابه ما مر والجواب عن الاول ان الاجماع من المتكلمين فرق بين النسخ والتخصيص فجعل قياسه عليه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا له وقع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يتحقق المعارضة وفيه نظر لان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر بالعكس فتساويا ان كما قلناه في التخصيص وعن الثالث المنع من النسخ المدعى بما ذكرتم من الآية الاولى فان عدم وجدانه عليه السلام فيما اوحي اليه الى وقت الغاية محرمة غير الاشياء المذكورة لا يدل على انه لا يجد فيما اوحي الى فيما بعد محرما غيرها وايضا لا يلزم من عدم تحريم ما عدا الاربعة المذكورة باحد سوى هذا جايز كونه مباحا بالاصل لتحريمه فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا واوضح لا يكون النهي عن الاكل كل ذي ناب نسخا واما الآية الثانية فليست منسوخة بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها بل مختصة به لان الامة تلقته بالقبول واما اهل قباء فلانهم لما سلموا نسخ القبلة بخبر الواحد جاز ان يكون النبي عليه السلام قد سمعهم من قبل ما يدل على تحويل القبلة الى الكعبة او انه انضم الى اخبارهم بذلك من القرائن ما افاد لهم افادة تلك الاخبار العلم حيث انهم قريبون من المسجد فيسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحجرة الرسول عليه السلام بان القبلة قد استدارت الرابع الخامس يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء كانت منقولة بالتواتر او بالآحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي رضي الله عنه لنا انه واقع فيكون جايزا اما الثاني فقد مر والاول فلان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا ابتداء بالاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة فليس في القرآن العزيز ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت سلمنا انه لا يجوز نسخ السنة المتواترة بالآحاد لكن لا نسلم انه لا يجوز نسخها بالكتاب لانا نقول هذا ينافي ما ذكرتموه في نسخ الكتاب بخبر الواحد **قال** البحث الثامن الاجماع لا ينسخ لان دلالته متوقفة على وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنة لانهما دليلان عليه فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافهما خطأ ولا بالاجماع لان الثاني اما ان يكون عن دليل فيكون الاول خطأ او عن غيره فيكون الثاني خطأ ولكن لا ينسخ به لانه ان نسخ نصا كان خطأ او اجماعا لزم تخطئة احدهما والاجماع عقيب الخلاف المستقر له ليس بناسخ لتخيير العامي في الاخذ بما شاء ابن زوال شرط الاول والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لانه ليس حجة عندنا وما نسخ التحق به دون الاصل فتمتنع ولا يتقض الغرض ولكن العكس لان يقال الرابع مع ارتفاع المقتضي المحال يجوز نسخهما معا **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو الحق اكثر الاصوليين خلافا

الاسود من الفجر الثالث ان صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة لما ذكرنا ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير منافي لصوم عاشوراء فكيف يكون ناسخا بل التناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه 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 واحتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كل آية بيان للقرآن العزيز فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان بيانا لها فالناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للآخر وانه محال والجواب ليس في الآية ما يدل على انحصار كلامه في البيان او على كون المنزل مجملا حال البيان مع ان كلا منهما معلوم البطلان والمراد بالبيان الاعم فيجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم ينسخه الله تعالى بآية من الكتاب العزيز وبالعكس لا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للآخر وايضا محل البيان هو المجمل لا ما تقدم من تعيين حمل البيان على التبليغ والاظهار وايضا فالآية انما دلت على انه مبين لما نزل الله تعالى اليه الى حين نزول الآية المذكورة ولا يدل على كونه مبينا لما سيتنزل الله تعالى بعد وانما بعد والعلم ان الشافعي ذكر في استدلاله على امتناع نسخ القرآن بالسنة ان الناسخ ليس مبينا وفي استدلاله على عكسه ان مبينا وهو السنة امتنع السادس يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان فتساويا فيجب العمل بالناسخ حينما انما المتقدم السابع يجوز نسخ السنة المنقولة بالآحاد بمثلها لما قلناه ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلما تقرر عليه السلام المنقول آحادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس بمنقول بالتواتر وقوله في شارب الخمر فان شرب الرابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شرب الرابعة فلم يقتله وهما منقولان آحادا واما الثاني فظاهر الثامن نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جايز قطعا لما سبق في نسخ الكتاب بخبر الواحد **قال** البحث الثامن الاجماع لا ينسخ لان دلالته متوقفة على وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنة لانهما دليلان عليه فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافهما خطأ ولا بالاجماع لان الثاني اما ان يكون عن دليل فيكون الاول خطأ او عن غيره فيكون الثاني خطأ ولكن لا ينسخ به لانه ان نسخ نصا كان خطأ او اجماعا لزم تخطئة احدهما والاجماع عقيب الخلاف المستقر له ليس بناسخ لتخيير العامي في الاخذ بما شاء ابن زوال شرط الاول والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لانه ليس حجة عندنا وما نسخ التحق به دون الاصل فتمتنع ولا يتقض الغرض ولكن العكس لان يقال الرابع مع ارتفاع المقتضي المحال يجوز نسخهما معا **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو الحق اكثر الاصوليين خلافا

لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول عليه السلام لانه ما دام موجودا لا ينعقد الاجماع من دونه
لانه سيد المومنين ومتى وجد قوله عليه السلام لم يكن يقول غيره وح نقول لو تطرق النسخ الى الاجماع كان الناسخ له اما
من الكتاب او السنة او الاجماع او القياس والقياس ليس بحجة على ما ياتي والكل محال اما الكتاب والسنة فلانهما لا بد ان يكونا
موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجدد الكتاب والسنة بعد وفات الرسول ح يكون خلافا مقتضاها خطاء فالاجماع
عليه يكون اجماعا على الخطاء وهو محال لما ياتي واما الاجماع فمحال لانه ان كان الثاني لاعن دليل كان الاجماع الثاني خطاء وهو محال و
بتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه ح ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطاء لان ذلك الدليل
لا بد ان يكون من الكتاب والسنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومتى فيان لانه لا يقبل نسخ الاجماع الاجماع واقع فيكون
جائزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فان اجتمعت على ان العامي مخير في الاخذ باحدهما شاء فاذا اتفقت بعد
ذلك على احدهما فقد اجتمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فقط لانا نقول اجماع الامة على تخيير العامي مشروط ببقاء
الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف ارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم الشرط لان الاجماع الثاني
رفعه ولقائل ان يقول لا نم توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول فانه صلى الله عليه وسلم اخبر بان امته لا يجتمع على الخطاء وعلى
ضلالة وح يتحقق الاجماع من دون الموت لما ذكرتموه في قولهم لان لفظ الامة لا تتناوله وما ذكروه من كون التخيير
مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا يتاتى في كونه منسوخا لانا لا نسلم ان الاجماع الثاني ناسخا لان حكم
الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا لان المرتفع يلزم من ارتفاع الشيء مرتفع بذلك الشيء
على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المشروط
لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك مسوغا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا لو كان
ناسخا كان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول محال لان خلاف النص خطاء والاجماع عليه يكون اجماعا على الخطاء
والثاني محال ايضا لما تقدم من لزوم كون احدهما خطاء الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا
كما سياتي هذا اذا لم يكن منصوص العلة واما ان كان الحكم في الفرع اقوى من الاصل كتحريم الضرب على تحريم
التافيف واما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند الخصم وموافقيه واما عند الجمهور والقائلين بانه
حجة مطلقا فيجوز ان ينسخ بالنص في حياة الرسول عليه السلام وبعد وفاته بالاجماع لجواز ان يقفا على خلاف
الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجمعت على احدهما كما كان نسخا للدليل
واما كون القياس ناسخا فلا يجوز نسخ النص لان الاجماع اتفاقا لا يجوز نسخه بقياس آخر كما لو اتفقا في القياس حكما

مخصوصا تعرض الشارع على صورة مشاركة لمحل ذلك الحكم في وصف بما ينافض ذلك الحكم ويدل على علية
ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كما لو حكم باباحة النبيذ قياسا على الدبس مثلا ثم نص الشارع على تحريم
الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ حكم بتحريم وكان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابعة اتفقوا على
جواز نسخ النحوي مع اصله كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف له ولا تنهرهما فانه دال بفحواه على تحريم الضرب مع تحريم
والضرب معا وهل يجوز نسخ النحوي دون اصله او بالعكس منع منهما للمعارضة ظاهرا اما الاول فلانه نقض للغرض
من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين ورفع تحريم ضربهما ينافي ذلك ولان النحوي
لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما واما الرقمي هو منا ابي الحسين البصري وتردد القاضي عبد الجبار فمنع منه تارة لما قلناه وجوزه
اخرى لان ذلك يجري مجرى التنصيص على تحريم الضرب كانه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع
احدهما تحريم رفع الاخر واما الثاني وهو نسخ الاصل دون نحوه وكان النحوي تابعا لاصله فاذا ارتفع الاصل
ارتفع النحوي لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع المتبوع فعند الحنفية نسخ وليست نسخا عند الشافعية
والحق ما قيل هنا تفصيل ابي الحسين وهو ان البحث هنا يتعلق بامور ثلثة الاول كون الزيادة هل تقتضي زوال
شيوع ام لا والحق ذلك لانها اقل ما يقتضي زوال عدمها الثاني ان هذا الزوال هل يسمى نسخا ام لا والحق ان
الزائل ان كان حكما شرعيا وكان المزيل مرتفعا فهو نسخ والا فلا الثالث هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس
فالحق ان الزائل ان كان حكم العقل جاز والا فلا الا ان يجوز نسخ الزائل بالظني فزيادة التغريب على عشرين
لا يزيل الا ما يفهمها اثنيت عقلا لان ايجاب الثمانين مشتركا بين نفي الزائد وعدمه فليس نسخا فجاز ثبوته
بخبر الواحد واجزاء الثمانين وكونها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها تابع لنفي وجوب الزيادة كما لو زيد
على الفرائض الخمس لم توقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على فعله مع جوازه بخبر الواحد اما لو قال الثمانون
كمال الحد لم يقبل في الزيادة خبر الواحد وتقييد الرقبة بالايمان ان تاخر كان نسخا لعموم الكتاب الدال على
جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد وان قارن كان تخصيصا بقبل خبر الواحد فيه واباحة قطع
رجل السارق ثانية رافعة لحظر قطعها الثابت بالعقل فيجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب معين
وغيره يرفع لحكم عقل لان قولنا وجب هذه الايمان من قيام غيره مقامه وانما علم عدم قيام غيره مقامه بان
الاصل عدم جوازه اما لو دل على عدم وجوب قيام غيره مقامه كان اثبات البدل ناسخا فالحكم باثبات احد اليمين
زيادة التخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد واليمين فيقبل فيه خبر الواحد زيادة ركعة على الصبح قيل التشهد

منبوعه قال الصنف التاسع زيادة عبادة على العبادات اسم نسخا ان رفع النص

ليس نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ الافعال ولا وجوبهما ولا لاجزائهما لبقاء وجوبهما واجزائهما بها
لنفي الركعة بالمعلومية بالعقل نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل
التحلل لنسخت وجوب التحلل بالتسليم او كونه ندبا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عضو
في الطهارة ترفع نفي وجوبه العقلي وايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله الى الليل الثابت بالشرع فلا يقبل فيه
خبر الواحد اما صوموا النهار ثم يوجب الصوم بعض الليل فانه يرفع حكما عقليا فجاز اثباته بخبر الواحد واثبات
بدل النسخ يرفع نفي كون المبدل شرطا وهو حكم عقلي **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في البحث فيما
ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل الاول اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس
نسخا للمزيد عليه كانت تلك العبادة او غيرها الا ما يحكى عن ابي حنيفة واصحابه العراقيين من ان زيادة صلاة على الصلوات
الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير وسطى وقد قال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فخافهم الباقون
من حيث ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والا لتوهم كون زيادة عبادة على
اخر العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لهم لان الشارع لم يرتب عليه حكما بخلاف
الوسطى المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوة المفروضة
مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فيزول الحكم المعلق عليه فلو كان لكن نا وسطى الخمس لم يزل
الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة اخرى التالية لما تقدم في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب
ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقال الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال بعضهم ان افادة النص المذكور
من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كان نسخا مثل قوله في سائمة الغنم وقال القاضي عبد الجبار
ان كانت الزيادة وقد غيرت المزيد عليه فيه يستدرك بها بحيث لو فعل هذه الزيادة على حدها كان يفعل نجما
كان وجودها كعدمها ووجب استيناف كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة
التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين البصري تفصيلا استحسنه المصطاب قال
يعود النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص هل تقتضي زوال شيء ام لا
والحق انها لا تقتضيه لان اثبات اي شيء اقل ما يقتضي زوال عدمه الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة
هل تسمى نسخا والحق ان الذي يزول بها انكار احدهما حكما شرعيا وكانت الزيادة تراخيه سميت نسخا والا فلا حكما عقليا وهو البراءة
لم يسم ذلك الا زالة نسخا وثالثها ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان حكم الاصلية حالا ان لا يمتنع

مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى او ان القياس ليس بحجة وان الكفار او الحدود غير الزنا
الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ وان كان الزايل حكما شرعيا فينظر في ليل الزيادة فان كان بحيث يتجرد
نسخ الدليل الحكم الزائل جاز والا فلا هذا كما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسائل فمنها مسئلة التغريب على احد
الزاني البكر او زيادة عشرين على جلد ثمانين في حد القذف ليس نسخا لانها ان رفعت نفي المتغرب او ما زاد على الثمانين
وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها نوعا منه تماما والعام
كالدليل على الخاص وكذا الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخا وحينئذ اشباه
بخبر الواحد ما لم يمنع من ذلك مانع واما كون الثمانين كمال الحد وتعليق رد الشهادة عليها فانما تدل لمفهوم
المستفاد بالعقل فلا يفيد رفعه نسخا كما لو زيد على الفرائض الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا مقبلا فيه خبر الواحد مع ان
قبول الشهادة والخروج عن عهدة الامر بالصلوة كان متوقفا على اداء الخمس لم يرتفع بتوقفه على اداء المجموع بخلاف
كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين رافعة لما صار اليه القائلون بكمال الحد اورد الشهادة معلقة عليهما
خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها خبر الواحد والقياس اذا كان حكم المزيد عليه متواترا التالية لو قبل الزيادة
المامور بضمها مطلقا او الكتاب العزيز بالايمان وكان التقييد متراخيا بالاطلاق كان نسخا لعموم الكتاب الدال على
اجزاء عتق الكافرة ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان متواترا كان تخصيصا فقبل
فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق الكافرة تابع لنية التقييد بالايمان
المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم اذ التراخي التقييد عن وقت العمل بالخطاب دليل على الخروج عنه اطلاقا
واقتضى التقييد ح والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات التقييد نسخا بعد ذلك كما اذا قطعت يد
السارق ورجله ثم سرق فانه يقطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا لان تلك الاباحة رافعة لخطر قطعها الثابت
بالعقل وحال ثبوته بخبر الواحد المفيد اذا الوجوب الذي نقطع علينا خلافه طارئ حين حينئذ وبين فعل الحر كان ذلك التخيير رافعا
لحكم عقلي وهو اصالة عدم ايجاب ذلك الفعل او عدم قيامه مقام الفعل المامور به اولا ولسير الامر الاول دالا
على نفي ما سواه فان قول الشارع اذا جئت هذا الفعل لم يسر فيه الا لفعل عدم ايجاب غيره واقامته مقامه ح لا يكون نسخا وفيه نظر فان ايجاب
الفعل مستلزم للمنع من تركه وايجاب غيره واقامته مقامه يرفع ذلك وهو حكم شرعي لان الوجوب كان متعلقا بالخصوصية
المعقل الاول بالدلالة بالتقييد بينه وبين غيره صار متعلقا بالاعم الكلي المشترك بينهما وان خصوصية الاول انكان وجوبها على
سبيل التقييد بينها وبين خصوصية الاخر ثابتا على انها بالعرض من حيث ان القيام في ذلك الكلي لا يتم الا بخصوصية احد الفصلين وذلك غير الوجوب

كان اثبات التخيير نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النسخ متواترا خامسة زيادة التخيير كالحكم بالشاهد واليمين ليس نسخا لتخيير الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين للمستفاد من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لانه انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في الآية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بهما فاخبار اثبات هما بخبر الواحد السادسة لو زيد على ركعتي صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت ثلاثا لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما للركعتين وهو باطل لان النسخ لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما للوجوب بهما وهو باطل ايضا لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة وانما لا جزيهما وهو باطل لانهما مجزيتان غير انهما كانتا مجزيتين عند عدم الركعة الزائدة والان لا مجزيان الا معها وذلك تابع لوجوب ضم الركعة الزائدة اليهما وذلك الوجوب انما يرفع عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا نعم يكون ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع بايتاء الركعة الزائدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي وكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد السابعة زيادة غسل عضو في الطهارة ليس بنسخ لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا لاحدهما 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 فيها رافعة للحدث ومبيحة للدخول في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا الثامنة قوله تم واتموا الصيام الى الليل مفيد لكون الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلا يرفع كون الليل غاية وطرفا وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم شيء من الليل ولا على عدمه فلا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان مفيدا لكون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر اخر بحيث 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 كونها غير واجبة عند عدمها وتحقق امر اخر لم يكن بدلا عنها اذ لا يدل بدلالة المفهوم وفيه نظر مما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط وح يكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرط اخر يرفعه فيكون نسخا والفرق متحقق بين قوله

صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول شرط للوجوب دون الثاني **قال** البحث العاشر نقص العبادة نسخ المنقوص وليس نسخا الا يتوقف العبادة عليه وهل يكون نسخا للعبادة فصل السيد المرتضى تفصيلا اجيدا فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجز فعله قبل النقصان كنقصان الركعتين فهذا النقصان نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد عشرين فنسخ الركعتين يغير حكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت بعد النسخ من الحد الذي كانت تفعل عليه قبل لم تجز فجملة الصلوة منسوخة وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان ولو نسخ القبلة بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة كما في بيت المقدس فان الصلوة لو وقعت اليه لم تجز اما لو اسقط التوجه بالتحريم للاستقبال الى ما كان والا فنسخ للصلوة ايضا اذ لو وجب اما كان اولا لاجزاؤه وانما نسخ التعيين **اقول** اتفق الاصوليون على ان نقصان من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا كما لو وجبت الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون موجبا لنسخ العبادة سواء كان جزءا لها كالركعة من الصلوة او شرطا لخارج عنها كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا للعبادة مطلقا وهو احتيار الغزالي وفصل السيد المرتضى رحمه الله تعالى حسنا اختاره المصنف قال اذا كانت العبادة المنقوص منها لو فعل بعد النقصان بتمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة ولم يجز فعلها قبل النقصان كنقصان ركعة من الصلوة كان نسخا والا فلا كما لو نقص من حد الزاني عشرين والحق على ذلك بان نقص على ركعة من الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة لانه نسخ البعض وابقاء الباقي فان الركعتين الباقيتين ليستا بعض الصلوة بل هي عبادة اخرى والكان من صلى الصبح ثلاثا اتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين مع انه خلاف التقدير ويتفرع على ذلك فروع الاول لو نسخ ركعتين من الاربع بغير حكم الصلوة الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت تفعل قبله لم يجز وجرى وجودها مجرى عدمها فجملة الصلوة منسوخة الثاني نسخ الوضوء ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على ما كانت عليه قبل النسخ كانت مجزية الثالث نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت تفعل عليه قبل النسخ لم تكن مجزية كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة لو نسخ استقبال بيت المقدس بتحريم التوجه اليه وتسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا للصلوة ايضا لما ذكرناه من انه لو فعلها متوجها الى تلك الجهة لم يكن مجزيا لو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا لاجزاء واتما

نسخ المقيدين فقد تقدم ان اثبات التخيير ليس نسخا وقيده بما تقدم واختار الملم في النهاية مذهب ابي الحسين
واستدل عليه بان المقتضي للكل ان كان متناولا للجزءين معا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الاخر كسائر ادلة
التخيير ويجاب عن حجة السيد بالمنع من استلزام نقص اركعة نسخا صل الصلوة والكل نسخ الوجوب الكل من حيث هو
كل وكون الركعتين الباقيتين غير جزء من الثلث ممنوع والا لافتقر وجوبها الى امر جديد وهو خلاف الاجماع وعدم
صحة صلوة المصبح اذا زيد فيها ركعة لغير العدم وجوبها مع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها قال
البيضاوي الحادث خبر يحتمل كون المخاطب نسخا بالتنصيص عليه وبالتقادم مع معرفة المتاخر وتقبل قول المسحاق ان هذا
الخبر متاخر ولا يقبل قوله في انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء عين الناسخ او ابهمه خلافا للكرخي
في الثاني اقول لا يشترط كون الخطاب ناسخا لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول عليه السلام او من الامام المعصوم
او من جميع الامة بان يوجد لفظ المنسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذلك او ينسخ كذا بكذا
وبالجملة في مدلوليهما مع علم المتاخر وتحقق باقي شرايط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما
بالخطابين ممكنا اما بان يكونا متناقضين مثل قوله تعالى الان خفف الله عنكم فان التخفيف ينفي الثقيل او متضادين
كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتاخر يعلم كون احدهما ناسخا للاخر في الجملة وعلم التاريخ
يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها والان خفف الله عنكم فانتبعلم منه ان النهي قبل الامر والثقيل قبل التخفيف او يقال هذا
الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة كذا او تعلق احدهما على زمان معلوم المتاخر كقول هذا قاله في غزاة تبوك
وهذا في غزاة احد ونزلت هذه الاية قبل الهجرة وهذا بعدها وغير ذلك مما يذكر في باب التراجيح انشاء الله تعالى
ولو قال النسخ هذا الخبر متاخر عن ذلك قبل مثل قولهم ان خبر انما الماء من الماء متقدم على قوله اذا التقى الختانان
وجب الغسل الخ ليس في ذلك مستند الا الى اجتهاده وحده يقع فيه الغلط بخلاف قول هذا الخبر ناسخ او هذا الخبر منسوخ
لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاده ولا يكون صوابا سواء علم كما قاله او عين الناسخ والمنسوخ كما لو قال هذا منسوخ لكن
وهذا ناسخ لذلك ! وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاده فلا يجب الرجوع
اليه وان ابهمه وقال هذا منسوخ قبل لانه لو لا ظهور النسخ فيه لما اطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره في طائفة لا في نفس الامر

بسم الله الرحمن الرحيم قال قدس سره المقصد الثامن في الاجماع وفيه مباحث
الاول في تحققه وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلام على امر من الامور وهو حجة
اما عندنا فظاهر لان المعصوم سيد امة محمد صلى الله عليه واله فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام عليه السلام فيهم
فيكون حجة واما الجمهور فلقوله تعالى وبتبع غير سبيل المومنين وكذا قوله صلعم امتي وسطا لكنه خيارا لخ وقوله
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم ولقوله عم لا يجتمع امتي على خطا او هو متواتر المعنى
وبان العادة تحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطا اقول الكلام في الاجماع تارة في تحققه اي ثبوته وتارة
في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال عليه السلام لا صيام لمن لم
يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويقال على الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا تفقوا واجمع عليه ويقال اجمع الرجل
اذا صار ذا اجمع كما يقال ألبن الرجل واتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا على كذا اذا اخاصار وقد يجمع عليه و
اما في الاصطلاح فقد عرفه العلامة بما ذكره فخر الدين في المحصول وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد
صلى الله عليه واله على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل الدال عليه او
بعضهم على الاعتقاد والبعض الاخر على القول او الفعل الدالين عليه وباهل العقد والحل المجتهدون
في الاحكام الشرعية واما قوله على امر من الامور الدينية والشرعيات واللغويات فاخراج ما يتفق عليه الكافة كالجزم بالصانع
الى اهل الحل والعقد فيخرج اتفاق غيرهم من العقلاء وغير المكلفين وتقييدهم بكونهم من امة محمد صلى الله عليه واله يخرج
اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود والنصارى في تقريبه اهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام
الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي
ليس اجماعا لانحصاره اذ لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فاذن الحد منقوض عكسا وطردا
واما الثاني وهو تحققه فقد منع منه جماعة قالوا لان ما لا يكون معلوما بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم
في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة او المأكول الواحد وربان امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي
الاحتمال فيه وهو متفق فيما نحن فيه بتحقق الرجحان المستند الى دليل الحكم والاتفاق على مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق
العظيم على نبوة محمد صلى الله عليه والد الخارقين سلما امكان وقوعه وسمعوا من العلم به لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما
بالوجدان الحسي لنا ولا منا ولا بالحس الموصل اليه ولا بالنظر العقلي القاطع بانتفاء طريق عقلي يعلم انه ان فلان افتى بكذا فلم
يبق الا الخبر وهو موقوف على معرفة المجتهد المخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المنتشرين

لا نظر الامة اجماع المكلفين على حكم عقلي كون اجماعهم حجة وان امكن وقوعه لعدم الطريق الى العلم به

شرقا وغربا في الوقت الواحد متعذر وبتقدير حصوله لجواز ان يكتم بعضهم مذهبهم ويبدي خلافه تقية او
خوف ومن هنا قال فخر الدين الاولى يقتضي انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون
قليلين لا يتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر لان ذلك يدفع الامتناع الناشئ من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع
الامتناع الناشئ من الجهل بمذاهبهم للاحتمال المذكور واما الثالث هو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام
اما على رأي اصحابنا الامامية فقط لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد فقوله الا بد من
اعتباره في تحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام اقوال غيره الى قوله بل قوله وحده حجة سواء وافقه الباقون او
خالفوه 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 انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
وذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن ان يترتب الوعيد عليهما 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
هو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان كون اتباع قول اي مجتهد كان اما واجبا او حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير
سبيلهم الثاني في قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا
والوسط العدل وكل ما رتب عليه الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجماعهم على الخطاء الثالث قوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يوذن بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل
منكر كما تقدم من ان اللام للاستغراق فلو اجتمعوا على الخطاء لكانوا امرين بالمنكر غير ناهين
وفيه نظر اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف قيامهم به ولا من نهيهم عن المنكر امتناعهم عنه كيف وقد قال تعالى تامرون
الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل
منكر مرة واحدة في حياة الرسول ٣ وهو ينافي ذلك ركونهم المنكر فيما بعد الرابع قوله لا يجتمع امتي على الخطاء هذا
وان لم يكن متواتر اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه عليه السلام هذا المعنى بـ ٤ بيع مختلفة مشتركة
في الدلالة عليه مثل لا يجتمع امتي على ضلالة ويد الله على الجماعة سالت ربي ان لا يجتمع امتي على الضلالة فاعطاني
ذلك ولا خطاء عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر بحسب المعنى يفيد العلم على ما يأتي التخلص من طريق المعقول
وهو الذي عول عليه الجويني وتقريره ان اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد سيتحيل عادة ان لا يكون عن دلالة ولا

امارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون خلاف تلك الدلالة فيكون خطاء
فالاجماع حق والكلام الثاني فكذلك كما ذكرنا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع عن الصادر عن امارة
ولولا اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع من مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر للمنع من استناد قطعهم بذلك الى دلالة
قاطعة لاحتمال استنادهم فيه الى ما اعتقدوا انه دليل وليس كذلك **قال** وتتكمل الاول باشتراط تبين الهدى
كالمعطوف عليه ومن جملة الدليل الدال على الحكم ولان السبيل ليس للعموم ولكن اللفظة غير ولا مفهومه فيما به صاروا
مومنين ولان السبيل الدليل لمشاركة الطريق في الايصال فالتعيين اولى فيه من الاتفاق على الحكم اذ لا مناسبة فيه
ولان الآية تدل على تفخيم المطلوب اذ سبيل المومنين وجوب التمسك بالدليل لا بالاجماع ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع
غير سبيل المومنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع ولاستقراء العموم اذ لو اتفقوا على
المباح فان وجب اتباعهم نقض الكلية والمطلوب قال المرتضى انها تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف
ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم **اقول** لما ذكر ادلة المجوزين على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاسئلة عليه فصل
اما على الاول فلان الآية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل المومنين مطلقا بل ان دلت فيشترط بتبين الهدى لكونه
شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول عليه السلام والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما
في الشرط واللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيها تبين 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 يجزم بمخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المومنين
مطلقا ولكن عن متابعة كلما كان غير سبيل المومنين او متابعة بعض ما كان كذلك والاول ممنوع لان كلا من يقتفي غير
سبيل المفرد فلا يفيد العموم وبتقدير تسليمه يسقط الاستدلال على المدعى لان معنى الآية ح ان كل من اتبع
كلما كان معلوما انه كلما كان سبيل المومنين استحق العقاب فنقول ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المومنين يستحق
العقاب والتالي مسلم ونمنع الملازمة وهي تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل المومنين ويسقط غير سبيل الكل المومنين وهو ما به صاروا مومنين
ذلك الذي يغائره هو الكفر بالله ورسوله ويتعين حمل الآية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا تتبع
غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا في كل شيء حتى في الاكل والشرب
وغير ذلك مما لا مدخل له في الصلاح ولان الآية نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض ههنا المنع من الكفر

لكن لفظة السبيل حقيقة فى الطريق الذى هو موضع المرور والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى
المجاز وليس بعض المجازات اولى من غيره فيبقى الاية مجملة واليه اشار بقوله لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما
التى هى شرط التجوز ولو سلم لا كان يمكن حمله على دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة بينهما وهى اشتراكهما فى كون كل منهما
مفضى الى المطلوب فيكون الاية دالة على وجوب متابعة المومنين فى اخذ الحكم بالجميع عليه من دليله وح لا يكون الاجماع
حجة سلمنا لكن الاية تدل على نفيض المدعى وهو كون الاجماع ليس بحجة لان سبيل المومنين وجوب التمسك بما
الدليل واخذ الحكم منه فالمتبع لسبيلهم يكون اخذا للحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير
سبيل المومنين وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك ان لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة هو ترك
الاتباع مطلقا سلمنا لكن الاية ليست عامة بمعنى اقتضاءها وجوب اتباع سبيل المومنين فى كل شىء والا لكانوا
اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم فيه يناقض الخبر وجوه عن كونه مباحا وان لم يجب ثبت المطلوب وهو انتفاء
العصمة وقال السيد المرتضى رحمه الله هذه الاية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المومنين اعنى الذين علم منهم الايمان وهو من
يكون بالطنه موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا فى المعصوم امانى غيره فلا نعلم القطع بموافقة باطنه لظاهره وهو حى
قال والثانى بان وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد بها وهو باطل اجماعا بيان الملازمة ان العدالة ليكون الشاهد
لا يوثر فيها الصغائر ولان شهادتهم فى الاخرة والعدالة يحققان هناك والثالث بان الظن ببعض الامة فيجتمع على
المعصوم ولان المفرد المحلى بلام التعريف لا يدل على العموم والحق من باب الاحاد والمعنى يقتضى اشتراط التواتر
اقول لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع فى ذكر الاشكالات الواردة على باقى الوجوه اما على
الوجه الثانى فان هذه الاية لا تقتضى وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان وح اما ان يقال ان المراد
بالوسط غير العدل فيسقط دلالتها على المدعى او ان المراد بالامة البعض ونحن نقول بموجبه ونحملها على المعصوم
معلوم العدالة ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة لا يقدح فيها الصغائر وح يجوز
وقوع الصغائر منهم وهو خطأ فتحقق جواز اجماعهم على الخطأ ولان شهادتهم انما تتم فى الغاية فى العدالة التامة ليكون فى
الاخرة فيكون اعتبار العدالة ح اذا العدالة غير معتبرة فى التحمل بل فى الاداء ولا يلزم من كونهم عدولا فى الاخرة كونهم
عدولا فى الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث فلان الاية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد من الامة
بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم سلمنا لكن نمنع العموم
بمعنى كونهم آمرين بكل معروف وناهين عن كل منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى بلام الجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو

وهو الخبر المذكور فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع ومن الادلة القطعية عندهم
والتواتر المعنوى شرط بلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر فى الطرفين والواسطة واشتمال كل واحد منها على ذلك
المعنى وكلاهما ممنوعة نعم نمنع فيه اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه لا يحتاج الى بيان كون كل واحد من هذه الاجماعات الا
على ان الاجماع حجة دلالة قطعية لانها وان كانت ظنية ولو فى بعض الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كونه من التعديل
وما عداه كذب او يكون المراد منه خلاف ظاهره والخامس ضعيف جدا للمنع من قضاء العادة باستحالة اجماع الخلق
الكثير على الخطاء كيف وخصوم المسلمين اصناف الكفار وارباب الملل والمنتسبون خفية مجمعون على الطعن فى الاسلام
وهو سر اعظم الخطاء وهو اضعاف المسلمين واعلم ان المهم حل هذا البحث فى تحقق الاجماع واما البحث عن
حجيته وكونه حجة وقوله الثانى معطوف على قوله وبشكل الاول اى يشكل الثانى وكذا الثالث وانما اورد على
الخامس شيئا من الاشكالات لظهور ضعفه **قال** البحث الثانى قال السيد المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث
للعلم بان احد القولين الاولين حق اذ التقدير بيان الامام قائل باحدهما فانا فرضنا انقسام الامة باجمعها على القولين
فيكون الثانى باطلا واما الثالث فالمجمعون قد جوز بعضهم تخصيصه وبعضهم نسخه واما سنة الراوى وضعه
احرون الاجماع من كل منهما على وجوب الاخذ بقولهم او بالقول الاخر واذا اختلفت الامة بعدم الفصل بين
المسئلتين بجميع الاحكام فمتبع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم فيهما او اختلف بان يحكم البعض
بالتحليل فيهما والاخر بالتحريم فيهما اذ لا يفترق احد ولم ينقل الحكم عنهم بعدم الفصل
والتخيير طريق الحكم كالعمة والخالة المتزوجين تحت ذوى الارحام وان اختلفوا طريق جاز الفرق لانتفاء
الاجماع ولزوم ان من يوافق مجتهدا فى حكم يوافقه فى الجميع **اقول** كل مسئلة اشتملت على موضوع كل واحد من الحكم
فيهما اما بالايجاب الكلى او السلب الكلى او الايجاب فى البعض والسلب فى الباقى فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد
عليها فاذا اختلفت الامة على قولين فيهما بان قال بعضهم بالايجاب الكلى والباقون بالسلب الكلى او الاشتمال
او قال بعضهم بالسلب الكلى والباقون بالاثبات فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث امر قال السيد المرتضى
لا يجوز ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية كافة وحجتهم عليه ظنية وهى ان المعصوم لا بد وان يكون قائلا
باحد ذينك القولين اذ التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منهما قائل باحد هذين القولين فيكون
ذلك القول حقا والثانى هو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعنى القول المحدث بعدهم فان كان الحق فى احد
ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع الامة على الخطاء وهو اعتقاد

بطلان الثالث اما الجمهور باختلاف ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية والطاهرية مطلقا وقال الاخرون

ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز مثال الاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة

باختصاص الجد بالارث واخرون بمشاركته اخ اياه فيه فالقول باختصاص الاخ بالارث يرفع ما وقع

الاجماع عليه وهو ان للجد نصف المال من الميراث ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه

من الاصل وللام ثلث الاصل ايضا وللاب الباقي وقال اخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه من

جعل لهما ثلث الاصل مع الزوج جعله لهما مع الزوجة فالقول باعطاء هما ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع

الزوجة هو ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان جائزا احتج المانعون بان الامة اما اختلفت على القولين اوجب

كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر وذلك الاجماع منهما على التخيير واحداث القول الثالث يرفعه فكان

باطلا وهذه الحجة منقول عن القاضي عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف في عدم

ظهور قول ثالث للمجتهد اخر فعلى تقدير ظهور ذلك يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم يفصل الامة بين

المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما بان قالوا الافصل بين هاتين المسئلتين في حكم الفلاني او في شيء من

الاحكام امتنع الفصل لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام ثلثة احدها ان يقولوا في المسئلتين بالتعليل

او بالتحريم الثاني ان يقول البعض بهم بالتعليل فيهما والبعض الاخر في التحريم فيهما والثالث ان لا يكون منقولا الينا عنهم

حكم معين فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم احدى المسئلتين ثبت للاخرى والا لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم

الفصل وان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما اجري ذلك مجرى النص

على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم يفصل بينهما بل كل من ورث احدهما ورث الاخرى

وطريقة توريثهما واحدة معلومة فهي كونهما من ذوات الارحام المذكورين تحت اولي الارحام الذين عناهم الله بقوله و

اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم يعتقد طريق الحكم كما في منع الشافعي من شرب النبيذ وسيع

الفائتة واباحتهما عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول

بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز تسييع الفائتة عملا

بالاصل السالم معارضة مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا

لدليل اذا يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان كل حكم

قال الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة فيه او يخالفه فان كان الاول وجب عليه موافقة القول الشافعي فيه لكونه اجماعا

والكان الثاني فكذلك والا لزم الفصل وهو خلاف المقدر وهو بناء على ان المجتهدين فيهما واعلم

ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل المذكور اجماع فلا فرق في رافع له فلا يجوز مطلقا سواء نصوا على

عدم الفصل او لم ينصوا ولا يجوز ايضا مخالفة بغير الفصل والقسم الثاني يمتنع الفرق بينهما على قولنا وان لم

على عدمه لان المعصوم قائل باحد المجموعين فالفرق رافع له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل

بينهما اذا لم ينصوا على عدم الجواز كونهم متوقفين فيهما او قائلين بحكم احد المسئلتين دون الاخرى وقول المصر

طلب شراءه كرجحان الجيد مثال المشتمل على رفع ما اجمعوا عليه لا لما ليس بمشتمل على ذلك واما البحث الثالث يجوز

الاجماع بعد الخلاف وهو كثير كاتفاق التابعين على منع تتبع لمات الاولاد بعد اتفاقا الصحابة والاجماع على

تسويغ الاخذ باي القولين شاء مع الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما مع منعه واذا جمع اهل العصر

الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان اجماعا واحتجاج اكثر الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين بقوله

تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله والرد الى الرسول يرتفع الاجماعين وبالمعارضة بالموت ولانه ان كان الدليل حجة لم

على المعصوم ولان الاجماع يستلزم القطع وهو قول ثالث باطل لعدم التنازع ولان العمل بالاجماع رد الى الله تعالى والاجماع

على تسويغ الاخذ باي القولين مشروط بعدم الاتفاق وهو يقدح في الاجماع والحق في الجواب المنع من الاجماع على التخيير

فان كل طائفة تعتقد ان الحق في قولها والموت ليس حجة بل هو كاشف عن كون قول الاخرى حجة لانهم كل الامة

ولا يلزم انقلاب الخطأ منع فرض موت المصيبين وقيل المصيب الى قولهم من الاحياء ويجوز خفاء الدليل على بعضهم

والقول الثالث هنا حائر لان الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق اقول في هذا البحث

مسئلتان الاولى اذا اختلف الامة على قولين فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع من الباقي

ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع ام لا الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفي من اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر لان

المعصوم قائل باحد ذينك القولين فيصير الباقون الى قوله واجب ويكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد احتجوا عليه بان

ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند وفاة الرسول عليه السلام في موضع دفنه ثم اتفقوا

على قول امير المومنين عليه السلام على دفنه في موضع قبره صلوات الله عليه واله واختلفوا في وجوب الغسل من التقاء

الختانين ثم اتفقوا على وجوبه وفي بيع امهات الاولاد ثم اتفقوا التابعون على منعه وفي قتال مانعي الزكوة ثم اتفقوا

على جوازه واما الثاني فظاهر ولانه سبيل المومنين فيجب اتباعه لما تقدم احتج المانع بان الطائفتين جميعا اجمعوا

على جواز اخذ المجتهد باي القولين شاء اذا داه اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماع

حقين فيكون الثاني باطلا ومر تقدم استحالته او لانه يلزم الاجماع على الخطاء وانه محال والجواب ان الاجماع
على جواز احد هذين القولين شاع مشرع طريقهم الاتفاق على احدهما دون على غيرهما عند من يجوزه فاذا حصل زال الجواز
ذلك الاجماع فيزول هو وان زال شرطه على انا نمنع من الاجماع على التخيير كيف وكل واحد من الطائفتين يوجب الاخذ بقولها
ويزعم ان الاخرى على الخطاء الثانية اذا اختلف اهل العصر الاول على القولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد
ذينك القولين وذلك يكون لجماع المحرم مخالفته منع منه احمد بن حنبل والقفيه والاسفرايني والبيضاوي والغزالي في
اختار اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي والحنفية لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم عدم امتناع
وجود احد المجتهدين الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله وان اجاز ذلك في الواحد جاز في الجميع والعلم بذلك ضروري
ولا يكون حجة لما تناول ادلة الاجماع اجيب بالمنع من الاكل وقوله ثم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول امر بالرد الى كتاب الله ثم عند التنازع وبه حاصل الاتفاق فلا تنازع فيما اتفق عليه الثاني اختلف
اهل العصر الاول على قولين فمن الاتفاق على جواز الاخذ بايهما شاء ثم تفق الاجماع في العصر الثاني على احدهما يدفع الاجماع عان وانه مع
الثالث لو كان قول اهل العصر الثاني حجة لكان قول احدى الطائفتين حجة عند الاخرى والثاني يبطل الان
لا يصير بالاستحالة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع اهل العصر الثاني حجة كونهم كل المومنين ح و
هو ثابت هنا الرابع لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان اما لدليل فيكون حظلم والدليل وهو صحيح واما لا دليل
عن اهل العصر الاول لما اختلفوا على القولين لم يكن القطع بالحكم المفروض وقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما
فيكون القطع به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه ومنع نظرا لاحتمال كون القائلين به من اهل العصر الاول قائلين
والجواب عن الاول ان الشرط في الرد الى الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم للتنازع والتقدير ان تنازعتم وارتفاع
الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الى الله والرسول لان وجوب اتباعه
مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم من ان الاجماع على التخيير مشروطة ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف
زال الاجماع والحكم طار بزواله لم يرتض هذا الجواب وقال ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال وجوب اتباع
ذلك الاجماع لجواز شيء فان قلت هذا وان كان جائزا عقلا الا انه غير جائز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء
الاشتراط لجواز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول قلت لجاب بالمنع من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك
لان كل طائفة تزعم ان الحق معها فانه يتعين العمل بقولها ويجوز العمل بقول مخالفها كما تقدم وعن
الثالث انا نبين موت احد الطائفتين وبقاء الاخرى حقيقة قول الباقين كاندراجهم بحيث بدلة الاجماع فالموت

اذن كاسقط عن حجية قول الطائفة الباقية لانه مقتض لذلك فان قلت يجوز موت المصيبين فيقلب قول
المخطئين صوابا قلت الامم تجوز موت المصيبين باجمعهم قبل ظهور بعض المخطئين الى قولهم وعن الرابع ان اجماعهم لما كان جائز
خفاوه عن بعض اهل العصر الاول عن الكل وعن الخامس ان الحادث اقوال ثالث لا يتضمن رفع ما اجمعوا عليه بطل جاز كما تقدم
وهنا كذلك واجماعهم على احد ذينك القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال هو كما تقدم قال
البحث الرابع اذا مات احد المتسمين صار القسم الثاني كل الامة وكان اذا كفر احدهما او رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا
ويجوز تفاكس الطائفتين في القولين في اقراض العصر غير شرط للعصمة ولا لانعقاد الاجماع او شروط ابحث الماهل انما يصير
مع الخلاف الاجماع ونقل الاجماع عن نجرد الواحد جائز نوجب العمل لحصول الظن به اقول اذا تامل هذا البحث على سائر
الاول اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما يقول في المسئلة قولا مخالفا للاخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقي
الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما على قولنا فظ لوجوب كون المعصوم في القسم الثاني واما على القول الجمهور
فلان القسم الثاني كل المومنين فيندرج تحت عموم الادلة الدالة على ذلك اذا كفر احدهما كان قول الثاني هو الحجة
اما عندنا فلاستحالة الكفر على المعصوم فيجب كونه في القسم الاخر واما على رأي الجمهور فلان القسم الباقي صار كل المومنين فتناوله
ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان ذلك اجماعا ايضا لما تقدم الثانية هل يجوز تفاكس طائفتين اللتين
انقسم جميع المومنين اليهما في المسئلة الواحدة بان يقول الاولى منهما بقول الثانية والثانية بقول الاولى منع منه اصحابنا
وهو ظاهر لان المعصوم في احدهما لم يحتمعا وقول الاخرى بطل فيستحيل قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه الاكثرون
كلا منهما انما اخذ بقول بعض المومنين وهو غير ممنوع منه ويرد بتضمنهم في ذلك وهو مبني على انه هل يجوز تخطية على الامة في
المسئلة الواحدة على القولين قبل اجازة جواز التفاكس في القول ومن منع منه الثالثة انقراض اهل العصر عن المجتمعين عند
شرطنا في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا فظ لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في قول
اقوال المجتمعين سواء انقرضوا ولم ينقرضوا واما على قول الجمهور
فلان السوجودين هم كل المومنين فيكون قولهم
اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم في تحت عموم ادلة الاجماع ولا انقراض المجمعين لو كان شرطا في كون اجماعهم
حجة لم تتحقق الاجماع لانه قد حدث في زمن الصحابة من التابعين جماعة مجتهدة وهو جائز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم
فلا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة فانه لم ينقرض التابعون حتى تجدد من تابعي
التابعين مجتهد ولا يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهم جرا احتج المخالف بان المجتهد ما دام حيا يكون قوله محتملا

تاويلا جاز لمن جوزهم الاستدلال باخرا وذكر تاويل لا يستلزم عدم التاويل الاول فلو تاول الاولون
المشترك باحد معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر **اقول** هذا البحث مشتمل على مسائل شتى
في نفسها البيت اجمالا وادخلت فيه كما ان البحث السابق مشتمل على مسائل مشتركة في انها اجماع واخرجت عنه
بعض ثلث الاول الخ اقال بعض اهل العصر نعم ولا كان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا اهل يكون ذلك
اجماعا وقال الشافعي لا وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وزعم ابو هاشم انه ليس اجماعا
لكنه حجة وابن ابي هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة وطلا كان اجماعا وحجة والحق
ان القائل ان كان معصوما كان حجة ولا فلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون
الرضا وان يكون لغيره ومتى كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت
يحتمل ان يكون لعدم اجتهاده في المسئلة او انه اجتهد واداه اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت
عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة وانه حصل مانع منه ومن اظهار مذهبه
من خوف او تقية او كان ينتظر فيه التمكن من الانكار ولا يرى المبادرة اليه مصلحة او اعتقد عدم
تاثير انكاره او غلب على ظنه فيام غيره مقامه في الانكار وبسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان
ذلك القول خطاء لكنه من الصغائر وهي تقع مكفرة فلا يجب الانكار على انها علما واما الثاني فلان السكوت
عن الانكار اعم من عدم المخالفة فلا يحكم الذي لا يقتضي الاجماع الا معها بل الاعم من عدم المخالفة والعلم لا
يدل على الخاص بل على الكلي نعم من ههنا قال الشافعي لا يجب سكوت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين
اذا تكلموا في المسئلة زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول بينهم اظهروه اذا لم يكن هناك خوف
او تقية ولم تحقق الخوف والتقية لظهور وانتشار ما يظهر خلافه القول المذكور ولم نظهر الخوف ولا
التقية علمنا حصول الموافقة والجواب المنع من جريان العادة بذلك وايضا فانا للازم من حجة على تقدير
تسليمها انما هو عدم اعتقادهم خلاف القول المنتشر ولا يلزم من عدم اعتقادهم خلاف الموافقة في
اعتقاده واحتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له
مخالف والجواب المنع من ذلك واحتج ابن ابي هريرة بانا نحضر مجالس الحكام فنجدهم يحكمون بما يخالف مذهبنا
ولا ننكر عليهم واما اذا لم يكونوا حكاما فلا بد وان ينكروا ذلك ولا يسكت الا للرضا فيكون حجة اجماعا ولا يخفى عليك
ضعف هذا الكلام مع تحقق ما تقدم الثانية اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالفا

لم يكن اجماعا ولا حجة اذ لم يكن القائل معصوما لاحتمال ذهول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول
بوافقه فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضة ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل
اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا لاية او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال باخر او ذكر تاويلا
اخر الحق نعم اما الدليل فقط لان المجتهدين في كل عصر يتفكرون ويستنبطون كثيرا من الادلة والجمع
على الاحكام المستدل عليها قيل من غير نكير فكان اجماعا واما التاويل فانه لم يلزم من التاويل الثاني القدح في
الاول جاز عملا بالاصل السالم عن المعارضة ولان الاجماع لا يكاد يتفق في كل وقت بل يتعذر وجوده من التاويل ولم ينكر عليهم
فكان ذلك اجماعا اما اذا كان التاويل الثاني منافيا للاول او اتفقوا على ابطال الاول فانه لا يجوز لاستلزامه
تخطية اجماعهم السابق فلو تاول الاولون اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى الاخر
لان للمعنيين ان تنافيا لزم تخطية التاويل الاول وهو محال وقوع الاجماع عليه وان لم تنافيا فكذلك لما تقدم
من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه ولا يقال انه يجوز ان يكون الشارع قد
تكلم باللفظ المشترك مرتين وعنى به في المرة الاولى احد المعنيين وفي الاخرى الاخر لان الاجماع منعقد على خلافه
قال البحث السادس اجماع العترة حجة لقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
اولما تواتر انه اخذ رسول الله صلى الله عليه واله الكساء ووضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال صلعم انك على خير و
الخطاء رجس فيكون منفيا ولقوله صلى الله عليه واله اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي
كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف بالاحكام لاستفادتها منهم من الوحي وهم عليهم السلام محفوظة
والنبي صلى الله عليه واله عنهم ومنهم والملازم لهم وافعاله غير خفية عنهم وافعالهم كذلك وما
معاشرتهم له اكثر من غيرهم فربما عرف بالاحكام فيهم من الخطاء البعد وحمل الاية على الزوجات باطل
لمخالفة الخبر المتواتر من انه الكساء ولانه لو كان كذلك لقال عنكن ولانه نفى حقيقة الرجس يقتضي
نفي ثبوته لهن جميعا حضورا مع تاكيد التطهير وهو غير ثابت في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن فلم يبق
لها محمل سوى المعصومين وهم من ذكرناه اذ لا قائل بالفرق بينهم ولان نفي الرجس عن اهل البيت يقتضي
نفيه عمن ذكرنا لانهم من اهل البيت اجماعا ولا قائل بقصره على الزوجات **اقول** اجماع العترة اعني
اهل البيت عليهم السلام حجة عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه الاول قوله انما يريد الله

ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطاء رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ازالة
بلفظه انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام المؤكدة في قوله ليذهب والاتيان بلفظ الاذهاب الدالة على ازالة
الرجس بالكلية والاتيان بلفظ الرجس الدال على اقذر حقيقة المستلزم نفيها عن كل فرد من افرادها وتقديم
سنة عنكم على الرجس الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالاضمر الشامل لهم تعظيما
لشانهم والنداء على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على المنزلة من كل
دنس وتاكيد ذلك بمصدره وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت على ما فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام لان
النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الاية اخذ كساءه والقه عليه وعليهم فقال اللهم هؤلاء اهلبيتي
فقالت ام سلمة يا رسول الله الست من اهل البيت فقال لها انك على خير كان لفظة انما للحصر على ما تقدم ونظائره
الاية تدل على انه قصد ان يزيل الرجس عن اهل البيت وليس مراد الا انه قد اراد اذهاب الرجس
عن كل احد فيحمل لفظة اراد على مجازه وهو ازالة الرجس كان الارادة سببه واطلاق لفظ السبب على المسبب من
احسن وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة فهذه الاية دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك
حصر المراد في علي فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فحمل الاية على غيرهم خرق الاجماع والخطاء في الحكم رجس
فيكون منفيا عنهم عليه السلام الثاني النقل المتواتر من قوله عم اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما
لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر المتمسك بهما الذي
يتحقق معه نفي الضلالة الموبد فيهما وليست حجة قولهم مقرونة على انضمام الكتاب اليه كما هو في عكسه ولانه
لو كان كذلك لم يكن مزية لاحد من عدلهم بهذه المثابة فكان قولهم وحدة حجة هو المطلوب الثالث اهل البيت اعرف بغيرهم
بالاحكام لانها مشتقاة من الوحي وهم مهبطه النبي صلى الله عليه وآله منهم وفيهم وهم ملازمون له شاهدوا
افعاله سامعوا اقواله معاينة ومحاورة وهو عليه السلام يشاهدهم ويشاهدهم افعالهم واحوالهم
ويلوحهم بالخطاب على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومع هذه الحالة فنوادر الاحكام
من غيرهم فيمتنع خطاؤهم فيها واعتمد على الاول بان الاية ظاهرة في ازواجه عليه السلام 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 خبر واحد والامامية ثاني حجيته وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات فانهن يخاطبن
في معظم اوقاته والجواب عن الاول ان حمله على الازواج باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان يقول

عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وثانيها بيانه عليه السلام بلف الكساء على امير المؤمنين
وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وعدم اعتراض ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت بلى بل اعدل
عن ذلك وقال لها انك على خير وثالثها ان المراد الكرامة يجب ان يكون معصوما على ما تقدم والزوجات ليس بمعصومات
اتفاقا وقد وقع الخطاء من اكثرهن بجماع او كان نفي الرجس عموما ثابت اتفاقا لانهم اما كل المراد من اهل البيت
كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم او لا قائل بقصره على الزوجات واللازم في الرجس اما الاستغراق
فثبت المطلوب او العهد فلم يسبق ذكر الرجس فتعين انه لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت انتفى كل
جزئياتها اذ لو ثبت شيء من جزئياتها لحال ارتفاعها لزوم وجود الكل بدون جزئه وانه محال عن الثاني
ان الخبر المذكور متواتر فقد اتفقت الامة على نقله اما الاستدلال به على حجية اجماعهم واما على فضيلتهم وعن
الثالث ان الفرق بين اهل البيت عليهم السلام وبين الزوجات ظاهر فان حرص الرسول على تكميلهم بالمعارف
والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته لان من المعلوم ان كل عاقل يواظب على تكميل ذريته واولاده
على ازواجه ايضا فان حرص الرجل على ملابسة وملازمة انماهى لما يحتمل بين من الاستمتاع وما يجري مجراه من الايش
بخلاف اهل البيت عليهم السلام فان حرصهم على ملازمة الرسول عليهم السلام انما هي للعلم والاستكمال بتحصيل المعارف
واقتضاء الفضائل النظرية والعلمية كما قال امير المؤمنين عليه السلام علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم
فانفتح من كل باب الف باب **قال** البحث السابع بجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين لان المعصوم ان لم يكن
فيهم لم يعتد بقولهم الا فيما يجب وفاقا ومحل النزاع وحجة مالك في قوله صلعم ان المدينة تنفي خبثها كما تنفي الكير خبث الحديد
لا تدل على المطلوب اما اولا فلانه معارض بالاحاديث الدالة على ذم اهل المدينة وثانيا لاحتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده
واجماع المشائخ الثلثة والشيخين ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم وبجماع الصحابة مع مخالفة التابعين البالغين رتبة الاجتهاد ليس بحجة لانهم رجعوا
الى اقوالهم فلو كان خطا لما رجعوا اليها ولا يتاتى عندنا لدخول المعصوم فيه **اقول** اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة
بمجرد كونهم اهل المدينة ليس حجة خلافا للمالك لانهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع
لانها بلفظ المؤمنين في لفظة الامة وبعض المؤمنين وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فيبقى اصل عدم كون اجماعهم حجة
سليما عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم لو كان المجتهدين كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة
ولا لما كان اجماعهم عند كونهم في غير حجة وهو باطل اتفاقا احتج المالك بقوله لان المدينة تنفي خبثها كما ينفي
الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عنهم والجواب بالمنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل الينا

من حجة نقول عليها اسلمنا لكنه خبر واحد فلا يفيد الا الظن في العمليات سلمنا لكنه لا يدل على المطلوب لاحتمال ان
يكون مختصا بزمانه ﷺ ويكون المراد بالخبث الكفار ونمنع من كون الخطاء مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطا
خبثا على قراءة من يضوب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا تدل على انتفاء كل خبث سلمنا لكن الخبر
متروك الظاهر اجماعا لانه مما المعلوم بالضرورة بالاستقراء من جماعة من المنافقين في المدينة كعبد الله بن ابي وغيره
والحوان الخبر ان يصح في المدينة والله اعلم بالنية فقط اهل المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه لاستيطانها
لما فيها من البركة والشرف واما اجماع الخلفاء الاربعة فممنوع حجة عندنا لان امير المؤمنين ﷺ فيهم ومعصوم فلا يتطرق
الخطاء الى اجماعهم واما الحيهم فقال بعضهم يكون حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفية وهذا
لم يعتبر خلافا زيدية ثابت في تورياتنا ولان الاجماع حكم بزوال اموال حصلت بزعم المال المعتمد عليهم وقبل الاستقصاء
فتواه وانفرد فقهاء وكتب به الآفاق وهو منقول عن احمد بن حنبل واحتج على ذلك بقوله ﷺ عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي اما اجماع الثلاثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان فلجماع الثقلين الاولين ليس بحجة اما عندنا فظاهر لان الاجماع
انما يكون حجة لو استقل على قول المعصوم ولا واحد من الثلاثة المذكورين بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجة اما الجمهور
فلانه لا كثرة معهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا ينتهض لهم ادلة الاجماع ولان بعضهم انه
حجة لقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه الاولون ونمنع صحة الخبر سلمنا لكن نمنع من العموم المتقدم
ذلك لان الخطاب بالمعارضة ويقوله ﷺ اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة
من لا رأي لهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد وقال قوم بحجيته والاكثرون على خلافه احتج الاولون بقوله
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو اتفق عليهم ملاء الارض ذهبا ما بلغ مدي احدهم واذا كان الاقتداء
بجميعهم بالاهتداء باحدهم فبالجميع اولى والجواب ان الخبر ان صح فانما يدل على فضلهم وعلو منزلتهم وشرفهم بمصاحبته
عليه السلام الى اجماعهم حجة ولجواز ان يكون الاشارة بالحظاء وهو من اهل التقليد وسوغ لهم تقليد من شاؤا من المجتهدين
ولا يمكن حمل الخبر على طائفة معينة من الاكابر لعدم الدليل باحدهم لتحقق اختلافهم وتباين مذاهبهم احتج
الآخرون بان الصحابة رجعوا الى قول التابعين ولو كان باطلا لما رجعوا اليه اما الاول فلما روي ان ابن عمر سئل عن
فريضة فقال استفت سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس بن مالك انه سئل عن شيء فقال سل الحسن فانه سمع وسمعنا ولا غرو
ونحن نسأل عبد الله بن عباس عن الذي ذبح الولد فاشار الى المسيح ثم قال انه كان يقول ذلك وقد روي نظر فان هذه
الحجة لما جماع الصحابة لا يلزمه بطلان قول التابعين مطلقا بل الخلاف الاجماع انما جرى في هذه المسائل لا يكون بعد اجماعهم

على خلاف ما افتى به التابعين بل انهم لم يجتهدوا في تلك المسائل سلمنا لكن لا نسلم رجوع مجموع الصحابة الى
اقوال التابعين والجماعة المذكورة من بعض الصحابة وليسوا معصومين وجاز عليهم الخطاء في رجوعهم الحسين عليه السلام
من سادات اهل التابعين لا يتابعون هذا عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة والقول
الخالف قولا لمعصوم باطلا قال البحث الثامن الاجماع انما يكون حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت
وكان قول الامام جملة اقوالها واجماعها حجة لا لاجل الاجماع انما لتضمنه قول المعصوم فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع
مخالفة الخطيئين من اهل التقية في مسائل الاصول فان كفرهم بالمخالفة لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا
على كفرهم في تلك المسائل لان خروجهم عن الاجماع متوقف على كفرهم في تلك المسائل فلو اثبتناه باجماعنا دار وان لم
يكفر المبتدع انعقد الاجماع بدونهم لان عدمهم بعض المؤمنين فيعتبر عندهم قول البعض لانهم مؤمنون ولا ينعقد
مع مخالفة الواحد والاثنين لا من عداهم بعض المؤمنين احتج ابو بكر الرازي والخياط والطبري بان المؤمنين يعتد
عليهم مع خروج الواحد كالاسوة وانعقد العلم بالاجماع مع الخروج عن الاول انه مجاز والثاني انه معلوم في زمن الصحابة
لغيظهم اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى في ان الاجماع مع مخالفة الخطيئين من اهل التقية في مسائل الاصول هل هو حجة
ام لا الحق عندنا انه ليس بحجة لان المعصوم غير داخل في الخطيئين بل هو ﷺ ممكن معصوما فيكون قولهم
حجة اذ العبرة عندنا انما هي بقول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت وكان قول المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجة
لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو خرج قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة وكان باطلا من الاقوال المخالفة له
باطلا لان الجمهور قالوا الاجماع امان يكون مخالفه موجبه لكفره ومخرجه له عن الايمان او لا فان كان الاول بطل قولهم
وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المؤمنين حينئذ وطلبهم ادلة الاجماع لكن لا يجوز الاستدلال باجماعنا على كفرهم
لان كون اجماعنا حجة ودليلا يتوقف على تخطئة المؤمنين فينا وهو انما يتم بكفرهم فلو استفيد بكفرهم في تلك
المسائل من اجماعنا لزم الدور وان الثاني لم ينعقد الاجماع دونهم لان من عداهم بعض المؤمنين اذ الكفر ينافي الايمان
عن الايمان فلا يبقى لهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة والحق ان يقال ان ما ذكرتم من خطاء كل واحد من شطريهم الا في مسئلة
لا يعتد بهم فكان اجماع من عداهم حجة والا فلا لانا نعلم ان الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي ابو الحسين
البصري المعتزلي محمد بن جرير الطبري نعم ممتنع الباقي احتج الاولون بالفظ المؤمنين والاثنين يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كما
على الرجل استحق مع غائبين لسانا ظلما ولانا لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانا لا يمكننا القطع في شيء
من الاجماعات بانتفاء مخالفة واحد واثنين والجواب ان الاول المنع من صدق المؤمنين والاثنين عليهم على سبيل الحقيقة بل اللفظ الموضوع

واللفظ الموضوع للجميع فلو كان حقيقة في البعض وان كثر لزم الاشتراك المخالف للاصل وصح والاسود
على الزنجي مجاز بدليل صحة قولنا انه ليس اسود كله بل بعضه كما يقال هؤلاء ليسوا كل الامة ولا كل
المؤمنين بل بعضهم ولا نطعن صحة استثناء ذلك الواحد والاثنين فيقال الجمع المؤمنون الا فلانا وفلانا كما يقال هذا الزنجي
اسود الا اظفره والاسنة وعن الثاني ان ذلك غير منعقد الا في الصحابة لقلة المؤمنين ح وانحصارهم وضبطهم **قال**
البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل او امارة والا لكان خطاء والفائدة منع المخالفة وترك البحث عن الدليل
وبيع المراضاة واجرة الحمام ان يسلم الاجماع فيهما فلعله لدليل لم ينقل وعدم العلم لا يدل على العدم والامارة جاز ان يكون
ظاهرة فينعقد الاجماع بها ولا يجب من موافقة الاجماع للخبر صدوره عنه خلافا لابي عبد الله البصري **اقول** اكثر الناس
على انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن البخت والاتفاق احتج الاولون بان
القول في الدين بغير دليل ولا امارة خطاء لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا عليه لكانوا
مجمعين على الخطاء وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض المص في النهاية بان المراد من الخطاء ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله
تعالى فهو ممنوع لجواز كونه الحكم الذي اوجبه الله وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع فيه وفيه
نظر فان المراد من الخطاء المعنى الثاني وليس هو المتنازع فيه للاتفاق عليه بل المتنازع فيه انه هل يمكن وقوع الاجماع
على هذا الوجه ام لا احتج الاخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل او امارة لكان ذلك الدليل او الامارة هو الحجة
فلا يبقى للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا امارة واقع فيكون جائزا اما الاول فلاجماعهم على بيع المراضاة
واجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظ والجواب عن الاول بالمنع من عدم فائدة الاجماع ح فانه يفيد العلم بوجود
الدليل على ذلك الحكم المجمع عليه في الجملة ونخرج به عن عهدة نفيه وقطع النظر والبحث عن كيفية دلالته وتقديمه على ما يعارضه من الادلة [illegible]
لا يلزم من انتفاء فائدة ما انتفاؤه ولانه قد يقع اتفاقا وان كان عن دليل لا يجب الاجماع فقصد المجمعين اليه وعن الثاني
بالمنع من تحقق الاجماع من بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نسلم انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك بل
غايتكم ان تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليهما لكن ذلك لا يوجب نفيهما وان عدم نقلهما الينا لا يدل
على عدمهما لجواز تحققهما والاستغناء عن نقلهما بالاجماع عليهما او نقلهما الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل
على عدمه ثم ان القائلين بانه لا يتحقق الاجماع الا عن مستند اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة من قياس او خبر
فمنع عنه الامامية وداود بن جرير الطبري وجوزه 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 الامة على كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع

يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجماعهم في وقت الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء والنطق
بكلمة الواحدة والجواب ان الامارة جاز ان تكون ظاهرة فيجمع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق
الشافعية على مذهب الشافعي والحنفية على مذهب الحنفي واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع اذا كان
موافقا لخبر دل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق المنع من ذلك لجواز ان يكون صدوره عن دليل غيره نعم يحصل
الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ماخذ والاصل عدم غير هذا الخبر فتعين هو لذلك **قال** البحث
العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل الامة في زمن الرسول عليه السلام الى يوم القيمة والا لانتفت فائدته ولا
قول الكفار لان اية المشاقة تدل على اتباع المؤمنين وكذا الاخرى لان لفظة الامة تنصرف الينا ولا قول العوام
لان قولهم لا لدليل فيكون خطاء فلو كان قول العلماء خطاء لزم الاجماع على الخطاء ولا عبرة بقول المجتهدين في فن
فيما اجمعوا عليه في غير ذلك الفن فلا عبرة بقول متكلم في الفقه وبالعكس ولا بقول الحافظ للمذاهب و
الاحكام اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي ويعتبر بقول الاصولي المتمكن من الاجتهاد وان لم يحفظ الاحكام لتمكنه
من معرفة الخطاء والصواب **اقول** لا يعتبر في الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه واله من زمانه الى يوم القيمة
لان الادلة الدالة على حجية الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك الاستدلال ان كان قبل يوم القيمة
لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين بعض الامة لجواز تجدد اخرين بعد المجمعين وان كان بعده كان
محالا لانقطاع التكليف المقتضي للاستغناء عن الاستدلال ولا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فلان
الاعتبار انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما او كافرا اما الجمهور فلان
اية المشاقة دلت على وجوب اتباع المؤمنين وسائر الادلة دالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة بحسب عرف شرعنا
الذين قبلوا دين النبي صلى الله عليه واله فيجب حمل اللفظ عليه وح لا يعتبر قول الكفار لخروجهم عن المؤمنين
والامة واما العوام من المؤمنين اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي
ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المؤمنين او كل الامة والعوام من جملتهم وقال الباقون
لا لان قول العوام حكم في الدين بغير دليل ولا امارة فيكون خطاء فلو جاز ان يكون قول المجتهدين المخالف لهم
خطاء لزم خطية كل الامة في المسئلة الواحدة وان كان الخطاء من وجهين فان خطاء العوام انما هو في
اقدامهم على القول بالحكم فيها بغير دليل ولا امارة وخطاء المجتهدين في عدم اصابتهم لحكم الله تعالى والحكم فيها
بخلافه والله تعالى اعلم واعلم انه لا يجوز احداث القول الثالث ويزعم انه مصيب من المجتهدين المختلفين واحد

خاصة يمتنع من استدلاله اللازم ويلزمه تخطئة كل الامة في المسئلة 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 ومثلوا بقبول اجماع المتكلمين في علم الكلام في مسائل الكلام هي مختصة باجماعهم مسائل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس لان كل واحد من هؤلاء عالم بالنسبة الى القول الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه قال الكثير على ان قول غيره حجة لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من مآخذها واقفا دون معرفة حجتها من فاسدها كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العلم باصول الفقه الخ رتبة الاجتهاد في الفقه فان ملازمة معرفة المسائل الفقهية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا لقوم لا يتمكن من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز بين الصواب والخطاء من الاقوال فوجب اعتبار قول كثير من المجتهدين

قال الخامس الحادي عشر لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين المتناول الادلة من عداهم وبلوغهم صحابة لان قول التابعين سبيل المؤمنين واحتجاج الطاهرية بان الخطاب بيناولهم وبامكان ضبطهم وبان قول اهل العصر الثاني ان لم يكن دليل فموخطاء والا لم يخف من الصحابة وبان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لم يجمعوا عليه ينافيه لاقتضائه سقوط الاجماع بموت واحد وانتم لا تقولون به وعدم الضبط لا ينافي الفرض لانا فرضنا الاجماع وظفر والتابعين بالدليل لوقوع الواقعة معهم فبحثوا ولم تقع في زمن الصحابة وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق **اقول** لا يشترط في المجمعين انقراض عدد التواتر اما عندنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم وكاعتبار قول غيره سواء قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع تتناول المؤمنين والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المؤمنون والامة والعياذ بالله اثنين او ثلاثة والاثنين لصدق عليهم المؤمنون والامة فيكون قولهم حجة علما مقتضاها اما لو انحصر والحد بل يكون قوله حجة قال قوم نعم لان اسم الامة قد يقيد على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقال اخرون لا لان الاجماع مشعر بالاجماع ومن لا يختص في الواحد وهل يشترط ان يكونوا احياء بحيث لا يمكن اجماع غيرهم حجة قال داود الظاهري وتابعوهم وانكره الباقون وهو الحق اما على قولنا فلانه الحجة في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف واما الجمهور واحتجوا عليه بان اجماع التابعين سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لا مقتضاه اية المشاقة الخ اجيب بان ادلة الاجماع انما تتناول المستخدمين وغيرهم فلا يكون اجماع غيرهم حجة الا ان قولهم تم وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا وقوله كنتم خير امة لخروجه مخرج الامتنان خطابا مواجهة لا تتناول الا الحاضرين المواجهين بالخطاب وهم الصحابة وفي اتباع غير سبيل المؤمنين ذلك لانهم ليسوا من المؤمنين فلم يتناولهم والا لكان الامر كان من وجه حال اخر وهو محال وكذا قوله لا يجتمع امتي على الخطاء وانما اثبتنا عدم حجية اجماعهم الساكت عن معارضة الاجماع بالاجماع لا بالاتفاق بين المجتهدين والعلم بذلك متوقف

على ضبطهم ومعرفتهم وهو انما يكون في زمن الصحابة ان كان لا لدليل كان خطاء وان كان لدليل فانما ان يكون قياسا او نصا والاول يبطل لان القياس ليس حجة عند الكل فلا يكون طريقا لاجماع الكل والثاني يعلم ايضا لانه لو كان هناك نص لما خفي عن الصحابة ولكانوا عاملين بمقتضاه ولما تحقق ذلك علمنا انتفاءه والصحابة اجمعوا على ان محل مسئلة لم يجمعوا عليه حكمها انه ليس محل الاجتهاد فلو اجمع التابعون عليها وكان اجماعهم حجة خرج عن كونه محلا للاجتهاد فيقضي الاجماع وامتنع والجواب عن الاول انه لو صح لزم من موت واحد من اولئك الحاضرين وقت نزول الايات المذكورة ان لا يكون اجماع التابعين حجة وانتم موافقون على بطلانه والا وايضا ان كثيرا من معتبر عن الصحابة لاشتغالهم بالخطاب ما تحيل وفاتهم الرسول عليه السلام والاجماع لا يعتبر الا بدليل على ما تقدم فلا يكون حجة مطلقا وعن الثاني اما ذكره ممنوع بينا في ما فرضنا من حصول الاجماع اذ الكلام في كونه حجة اذا يكون بعد تحققه وعن الثالث بالمنع من الملازمة لجواز اخفاء النص ولا المسئلة على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره للتابعين لخصائصهم بوقوع الواقعة معهم الموجب لبحثهم وتفحصهم عن الدليل دون غيرهم به باعتبار نقل بعض اخر من الصحابة له وعن التابع ما تقدم من ان حكم ذلك الاجماع مشروط بعدم الاتفاق فيزول بزوال شرطه **قال** قدس سره وصحة البحث الثاني عشر كما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التمسك فيه به والا دار ولا يتوقف جايز فيجوز اثباته بحديث الاحاد والاجماع به لامكان الاستدلال على الصانع بحدوث الاعراض فيجوز اثبات القادر والعالم به وهل هو جائز الاداء والحق والاقرب انه حجة لانه غير عن سبيل المؤمنين فيمتنع بحسب خطأ بعض الامة في مسئلة والاخر في الاخرى واما عندنا فلان المعصوم لا يخطئ في شيء وعلى الجبهي فلان الكثرة مع كقول بعضهم القائل لا يرث والعمدي يرث وقول اخرين بالعكس لاستلزامه تخطئة كل الامة وقال اخرون يجوز ان المسنوع تخطئة كل الامة لا الامة والمعتبر هنا وفي كل مسئلة بعض الامة ولا يلزم من بطلان هذا بطلان ما تقدم في الجبهي هل يجوز ان الامة على الكفر اما عندنا فلا لوجوب المعصوم واما الجبهي فقال بعضهم به لخروجهم عن الامة وعن المؤمنين الخ ومنع احتراز لا وجوب اتباع سبيل المؤمنين يستلزم ثبوته ويجوز استقرار الامة في عدم علم الذي كلفوا به اكثر الامة فيه لو لم يكن عدم العلم خطأ **اقول** هذا اضافة 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 مريدا مرسل الرسل صدق الرسول عليه السلام لان كون الاجماع حجة انما استفيد من قول الرسول عليه السلام احكايته لكلام الله تعالى واخباره بكونه كلامه تعالى الايات المتضمنة لوجوب اتباع سبيل المؤمنين ولو لم يعلم ان الله تعالى موجود قادر عالم مريد مرسل الرسول صدق الرسول عليه السلام لم يعلم ان الله تعالى امر باتباع سبيل المؤمنين ولا ان الله تعالى اخبر بكونه كلامه تعالى الايات المتضمنة لوجوب اتباع سبيل المؤمنين ولو لم يعلم ان الله تعالى عالم لم يعلم ان الله تعالى اخبر بكونه كلامه تعالى الايات المتضمنة لوجوب اتباع سبيل المؤمنين لجواز ان يكون اخبر بكونه كلامه تعالى الايات المتضمنة لوجوب اتباع سبيل المؤمنين لا عن علم بل عن جهل وهو ظاهر وكذا القول في سائر ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول عليه السلام فان قيل لم لا يجوز ان يكون الاجماع حجة لا لتوقف العلم بكونه حجة على شيء مما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول عليه السلام بل لتوقف العلم بكونه حجة على العلم بصفة من صفات الله تعالى من علمه وقدرته وارادته وحكمته فلو استفيد العلم بصدقه او بشيء مما يتوقف عليه العلم بصدقه

كالمقدمات المذكورة من الاجماع لزم الدور وامامالا يتوقف العلم بصحته ولم يكن القطع قاضيا بثبوته والافهي
نبصم اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تعالى وصفاته ورسالة الانبياء وصدقهم
لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة ذلك بحدوث الاعراض فتدبر من قول الرسول فكون الاجماع حجة يستدل
ح به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة في الامراء والحروب مثل تدبير الجيوش واختصاص الحرب بموضع معين او وقت
مخصوص قال قوم نعم هو الحق لان المعصوم لابد وان يكون جملة المجمعين فمخالفته محرمة وكان غيره سبيل المؤمنين فيجب
اتباعه للاية وقال الاخرون لا لان حال الائمة لا يكون باعظم من حال الرسول ومع انه كان يراجع في امثال ذلك وهو
ضعيف لان الرعية يتحقق امره فتاكيد طاعته لا لمخالفته وهل يجوز ان يخطئ احد شطري الامة في مسئلة والشطر الاخر
في اخرى مثل ان يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث والاخر الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق
انهما لا يرثان اما عندنا فلان المعصوم في احد الشطرين فلا يتطرق اليه خطاء اصلا واما الجمهور فالاكثر منهم على
ان خطاءهم وان كان في المسئلتين فانه لا يخرج بهم عن كونهم مجمعين حتى الخطاء وهو قولهم فينقض الحق وهو
ممتنع عندهم لما تقدم من الادلة ويجوز بعضهم لان خطاءهم ممتنع على كل الامة بموجب الادلة المذكورة لا على
الخطاء في كل واحد من المسئلتين بعض الامة كلها ولا يلزم من اصابة المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان
يصيب احدهما في منع القاتل ويخطئ في توريث العبد والاخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما
جميعا من الارث والشطران متفقان على نقيضه وهو خطاء لزم اجماع الامة على الخطاء في مسئلة واحدة وانه
ممتنع اما اتفاق الامة على الكفر فهو عندنا لامتناعه على المعصوم وهو موجود في كل عصر لتكليف من لا يجتهد
فيجوز بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم مؤمنين وكونهم من امة محمد صلى الله عليه وآله وانما يثبت
للامة وللمؤمنين ومنعه اخرون لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط
بوجود سبيلهم وهو الاتيم الواجب المطلق الا بدفهو موجود وفيه نظر لمنع ايجابه ثم اتباع سبيل المؤمنين مطلقا
بل الظاهر انه مشروط بوجوده سلمنا لكن لا يتم الواجب لانه انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وليس الاجماع مقدورا للمكلف
باتباعه سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم لجواز اخلالهم به وانكان واجبا عليهم سلمنا
لكن كلواحد من الاجماعات السابقة سبيل المؤمنين فيكفي اتباعها في الامتثال والحق ان ايجاب اتباع سبيلين
عشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع وانه محال واما اشتراك الامة في عدم علم
ما لم يكلفوا به اما لعدم تمكنهم منه مثل عدد الملائكة والكواكب وقت قيام الساعة او لامثل قيام الغرض مثلا

او عدمه وكون البيان لونا حقيقيا او تخييليا فغير جايز ولان عدم العلم بذلك الشيء يستلزم العلم بانه لا يلزم من اجماعهم عليه محذور
وان كان خطاء كانوا مكلفين باجتنابه والتقدير خلافه وقال اخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم قيام العلم
سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم بالامور كذلك
ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه
اجماع الامة على الخطاء وهو محال المركب قال البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان له مدخل في الاسلام كان
كافرا والا فلا والاجماع الصادر عن الاجتهاد حق عند الجمهور وهذا الاتيان على قولنا لان قول المعصوم شرط في الاجماع
يكون عن اجتهاد فهو حجة ابو عبد الله البصري اتفق الاجماع عقيب اجماع على خلافه فيجوز ان يقع مشروطا بانه
لم يقع لان اهل الاجماع اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه كل عصر يلزم تطرق التجويز اليه والاكثرون منعوه لاستلزامه
الخطاء على اصل الاجماعين اقول اختلفوا في حاجز الحد المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنعه
المحزون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة للعلم فما تفرع عليها ولان لا يفيد العلم بالغاية افادة الظن
والكافر الحكم المظنون لا يكون كفرا اجماعا ولهم سلمنا انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة الاسلام التي لا يتحقق
بدونها لانكار ان يجب على الرسول ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان كل اجماع حجة ويعرف هو به ومن المعلوم خلافه
ذلك وفصل اخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في عموم حكم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة
كان جاحده كافرا والا فلا كالعلم بالاجارة والرهن وفي هذا التفصيل نظر فان العبادات من تفاريع الاسلام لا من اصوله
واعتقاد الرسالة ليس طريقة الاجماع وكون جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد
بالنسبة الى كل المجمعين حجة نظرا لهم مخالفته قال الاكثرون نعم لانه 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 فعند تحققه يزول الاجماع على الجواز لزوال
شرطه وهذا الفرع ساقط عندنا لما عرفت من استحالة تحقق الاجماع عن الاجتهاد لان قول المعصوم معتبر فيه
هو لا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد الاجماع عقيب اجماع اخر يخالفه قال ابو عبد الله البصري نعم لانه
لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرأ عليه اجماع اخر وليكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كلما
اجمعوا عليه فاتباعه واجبا في كل الاعصار امتنع وقوع هذا الجائز ومنعه الباقون اما اصحابنا فظاهر لان المعصوم
داخل في المجمعين والخطاء عليه ممتنع واما الجمهور فلا يستلزم خطاء احد الاجماعين وهو محل ما تقدم من الادلة

وقول ابى عبد الله البصرى ضعيف لتطرق الاحتمال فى اجماعهم على وجوب العمل باجماعهم فى كل الاعصار لجواز كونه
مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضى خلافه قال الآمدى الاخبار وفيه فصول الاول فى ماهيته وفيه مباحث الاول اذا
حكمت النفس بامر على اخر ايجابا او سلبا سمى ذلك الحكم خبرا ومعانى هذه المفردات ضرورية ثم تعرض لهذه الماهية اعراض
ذاتية كالصدق والكذب والتصديق والتكذيب فتذكر هذه الاعراض عند اشتباه التركيب الخبرى بغيره من انواع
التركيبات كالاستفهام وشبهه على سبيل التنبيه على ما هو معلوم الماهية ليتميز عن غيره ولو لم نفرق هذه الاشياء على
سبيل التعريف الحقيقى كان دورا وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل للصدق والكذب لذاته على غيره كقوله تعالى فى
الايمان ما القلب كاتم اقول الكلام فى الخبر تارة فى لفظه وتارة فى معناه اما الاول فهو يطلق على القول الدال بالوضع
على حكم النفس امر على خبر ايجابا مثل زيد كاتب او سلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات
والكتابة والاحوال اذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر ومنه قول الشاعر تخبرنى العينان ان الغلب كاتم
قول اخر وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان الصباح نومة تكذب وقول ابن العلاف النحوى من المعتزلة
ليس على شرع تخبرنا ان الشعوب الى صدع وهو حقيقة فى الاول اتفاقا ولمبادرته الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر
كما لو قيل اخبرنى فلان واخبرت فلانا ومجازا فى الثانى لتعلقه عنه عند الاطلاق واحتيج الى القرينة فى الدلالة عليه الى قرينة
ولصحة سلب الخبر عنه كما يقال اخبرت بعزل الملك مثلا بل اعلمت ذلك من اضطرابه وهذا ايات المجاز وقيل
بل هو مشترك بينهما وهو يطلما ذكرناه ولرجحانه على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثانى فالكلام اما فى
ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقال الاكثرون المحققين انه غنى عن التعريف لانه لما كان عبارة عن
حكم الذهن بامر على اخر ايجابا او سلبا وكان ذلك امرا مقررا لامر كوزا فى الفطرة لا يختلف باختلاف الاوضاع والاعصار
والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين غيره من العوارض النفسانية كالالم واللذة والطلب غير ذلك
كان ضروريا التصور والضرورى لا يحتاج الى تعريف هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكورة كما ذكرناه
وان كان عبارة عن اللفظ الدال لما الوضع عليه فكذلك لان مطلق
لفظ معلوم وكذا المقيدان المذكوران فكان المجموع غنيا عن التعريف تمان ماهية الخبر قد تعرض لها
اعراض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا او الكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق
والتكذيب وهما عبارة عن الاخبار بكون الخبر صدقا او كذبا فيذكر فى تعريف التركيب الخبرى عند التنبيه
بغيره من انواع الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهى وغير ذلك كقول القائل زيد عندك ويقصد الاستفهام

او يقول لمن قلت كذا ويريد انك قلت كذا ردا ذلك انما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية لتميزه
عما يلتبس به ولا يجوز اخذ هذه الاشياء اعنى الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انها معرفة لماهية الخبر
تعريفا حقيقيا اما اولا فلما بينا من كونها ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور والمحاذ الصدق
هو الخبر المطابق والكذب هو الخبر الذى ليس بمطابق والمتصدق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه فنى
انواع مطلق الخبر فحيث يتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزء منها لو توقفت معرفة مطلق الخبر
على شئ منها دار هكذا قيل وفيه نظر فان المانع ان يمنع كون التصديق والتكذيب نوعين للخبر بل المخبر بانهما عرضان
اذ ان له كما تقدم ورسم الشئ بعوارضه جائز غير ممتنع ولو سلمنا الكل لم لا يتم توقف معرفتهما على معرفة مطلق الخبر
وانكان اخر منها لاحتمال ان معرفتهما بوجه ما من غير معرفة حينئذ ما يستقل الذهن من الرسم المؤلف منهما الى معرفة وقيل المفرد
ما لا يصدق ولا يكذب لنظر الخبر والمفرد لهما معنا فلا دور وقوله ومعانى هذه المفردات ضرورية يريد بها الحكم والنفس الامور الايجاب
والسلب قال البحث الثانى قال السيد المرتضى لا بد فى كون الصيغة خبرا عن قصد الخبر اصدورها عن الساهى والحاكى والنائم
المتجوز فى الامر كقولهم وكم قد نصحتك فلم تقبل ولا قرب خلافا لنا فى لفظ وضع الخبر لا فى وقف على الارادة الدلالة فى
وزعم الجبائيان ان الصيغة صفة معللة بتلك الارادة وهو خطأ لان تلك الصفة ليست قائمة بجمو
الحروف لعدم الاجتماع لا بالبعض ولا لاستغنى عن الباقى اقول ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى انه لا بد فى كون الصيغة
موضوعة مجازا من ارادة اللافظ كونها خبرا ووافقه على ذلك ابو الحسين البصرى واحتج الى ذلك بان الصيغة المذكورة
قد توجد ولا تكون خبرا اما لصدورها من غير قصد اللافظ بها معنا اصلا كالصيغة الصادرة من الساهى والنائم والحاكى
خبرا غير او عن قصد الخبر على سبيل المجاز كما تسمى الامر مثل رالجروح قصاص وقوله ومن دخله كان آمنا فى الذهن مثل
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج واذا كانت تارة تكون خبرا وتارة غير خبر كانت ارادة اللخبرية دون غيرها
مفتقرة الى مرجح وهو الارادة المذكورة ولا صرف خلافا لانها صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف حالة انها
عليه الى مرجح غير الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا للصيغة
دون باقى الاقسام وذهب ابو على وابو هاشم الجبائيان الى ان الصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة
وهى الخبرية وهو باطل لان الصيغة انما تسمى بجميع الحروف لاجتماعها فى الوجود وهو باطل بالضرورة وامكان قيام بعضها الذ
لزم كون ذلك خبرا واستغنى عن الباقى وبطلانه وقد تقدم القول فى ذلك فى مباحث قال الغزالى اذا قلنا زيد قائم فمدلول الخبر
الحكم بثبوت القيام لزيد لا بثبوت قيامه فى نفس الامر لانه لم يدخل الكذب فى جنس الخبر ثم هذا الحكم ان طابق الخبر

عنه فهو صادق والا فهو كاذب ثبت المدعى بخط واسطة لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ولا بين المجرد عن النظر لا يوصف بالكذب اذ لم يتحقق بعد والحق خلافه والا لما ثبتت النبوة التي كان انتفاء الكذب غيرة ومنع من عدم الوصف في الظن والجانبي ذلك على ما هو بين المعارض وفيه نظر لان الوصف بالكذب يقتضي القدم ومن قال محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان يخلطه احد هما لا كان صادقا في احد الخبرين دون الاخر اقول اذا قلنا زيد قائم لا كان مدلول هذا القول هو ثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان متى وجد هذا القول كان زيد قائما ولما صح دخول الكذب في صحيح الخبر والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وفيه نظر لجواز المنع من الملازمة اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من حصول الدليل تحقق مدلوله وانما هي وضعية يمكن تخلف الدليل بها عن مدلوله كما ان جملة هذه الصيغة مما يسلم قيام زيد فان الحكم به لا يتحقق فيه ثم الحكم به بقيام زيد ان كان مطابقا للمخبر عنه بان يكون زيد قائما في نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا يكون قسمة الخبر الى الصادق والكاذب قسمة حاصرة يتمنع الجمع بينهما والخلو عنهما فالمراد بها بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك بالقرآن والعقل اما الاول فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فجعلوا اخباره عن نبوة نفسه اما كذبا او جنونا مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة وذلك مقتض لكون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب فيكون كذبا لانهم قد اعتقدوا عدمه وهو الثاني تلا من اخبر بان زيدا في الدار بناء على ما قامت له امارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب لانه يستحق بذلك الذم وهو غير لازم لانا نقول لا نسلم انه كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة المدعاة هي الاية وهو اخباره حال الجنون انما هي ثابتة بين الكذب وبين الصدق لا بين نفس الكذب والصدق وذلك لان افتراء الكذب موجب لمطلق الكذب الذي هو نقيض الصدق لكونه اخص منه ومندرجا تحته فان الكاذب اعني غير المطابق ان كان صادرا عن تعمد كان افتراء وان كان لا عن قصد كان عن جنة واجيب ايضا بان الخبر انما قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له كالساهي والنائم اذا صدر عنهما صورة الخبر فانه لا يكون خبرا ولما اعتقد الكفار انتفاء صدقه انحصرت صيغة الخبر الصادر عنه في الكذب وصورة الخبر عن غير مخبر وهي الصادرة عنه حالة الجنة وعن الثاني بالمنع من عدم وصف الكذب في اخبار الانسان 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 بما هو اخص من مفهومه

وكذا الصدق وقد علم من ذلك ان النزاع لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة بين الصدق والكذب على مذهبه من ان المعارف كلها كاسبة وهو يفعلها الله تعالى بالمكلفين وليست مقدورة لهم فغير العارف يكون معذورا في جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب يقتضي ذم المخبر به والصدق لا يدل فيه من المطابقة فاذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف لعدم مطابقته لا يكون صادقا لعدم المطابقة ولا كاذبا والا لكان مذموما والتقدير انه معذور فيه وفيه نظر فان كونه معذورا في عدم العلم للمطابقة لا يقتضي كونه معذورا في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل وقول الانسان ان محمدا ومسيلمة صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة اذ لا يسلب عنه الصدق والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة لكن خبره احدا لا لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمحمد وليس كذلك في الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا صادق دائما فلا يكذب والا لكان خبرين بحيث يجري الاول بحكم قولنا محمد صادق ومسيلمة صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا وبالعكس وفي الثاني قال البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او يظن احدهما او يعتقد احدهما او يشك فيهما او لا يعلم شيء من ذلك والكل حاصر وكلها متواترة وما علم وجوده بحكم بركة الكتاب او خبر الله تعالى او خبر رسوله او خبر الائمة عليهم السلام او خبر الاخبار المتواترة معنى او خبر الخمسة في القرآن والثاني ما علم انتفاؤه للضروري او الكسبي ومنه قول من لم يكذب قط كاذب لان المخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخبارا عن نفسه وكذا الخبر المتناقض لدليل قاطع اقول لما فرغ عن البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه وقد عرفت انه ينقسم الى صادق وكاذب لنفس الامر قسمة حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما وله قسمة اخرى باعتبار تعلق العلم به وعدمه فانه اما ان يكون صادقا او كاذبا على التقديرين او لا يكون كذلك على التقديرين الاقسام ثلاثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما الاول الخبر اما ان يعلم صدقه او لا والثاني اما ان يعلم كذبه او لا ولما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة ممتنعا من دون العلم بالمنتسبين امتنع العلم بصدق مرجوح العلم بالخبر عنه ثم ان العلم بالخبر عند حضوره ربما وقد يكون كسبيا والنظري قد يكون مستفادا من نفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر لكل جيل لمخبري الصين وقد يكون مستفادا من غيره وهو اما ان يحيط العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء والحس اما الظاهر كالتار حار والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بان لنا لذة وألما والعلم بصدق المخبر تابع لهذا كان العلم بالخبر عنه ضروريا او كسبيا كالعلم بصدق المخبر ضروريا وما كان العلم الصدق كسبيا اي لقيام هذا فيتوقف الصادق الخبر الضروري الصدق ما كان مخبره معلوما بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر لما يأتي من افادته العلم الضروري وما ان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر كما تقدم

بخلاف ما عدا ذلك من الكسبيه فقضايا بطلانه كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب او لا يكون الخبر مدخل في اكتساب ذلك العلم
مثل قولنا العالم حادث اليدي تم واحد محمد رسول الله صدق يكون وهو خبر الله عما لا يعلم الا بخبره كالخبر عن امور
الملكوت بالسمع وكذلك خبر رسول الله وخبر الائمة ثم وضع كل امة لما ثبت في الاجماع ومع انه العلم بصدق هذه الاخبار
على سبيل الاجمال مقدم على العلم بالمخبر عنه وفيما تقدم سيلا والعلم الحاصل بالخبر عنه في خبر المتواتر والمحفوف بالقرائن
مكتسب مما كما قلناه في المتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم بعدم تحقق المخبر عنه وفي وجود
موقوف على علم المخبر عنه كما قلنا في العلم بصدق فقد العلم بذلك قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول كعلمنا
علم بالضرورة من منافيات وجوده لانه معلوم عدمه بالاكتساب مثل العالم ليس بمحدث او علم بالاكتساب منافاة كالعلم
بانه معدوم بالضرورة او الاكتساب فالاول مثل ليس كلما الذي يحاذي هو ليس بتيار فان مدلول هذا القول تناقض
قولنا كل الحمار هو المعدوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة قبل من حيث انه منافي لعكس نقيضه الذي هو
له ومنافيات الملازم منافي مستلزمة منافاة الملزوم والثاني مثل ليس كلما ليس بمحدث فليس بجسم ومن هذا القسم
اعني المعلوم كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كاذب قطعا لان المخبر عنه فيه لما الاخبار
الماضية وقد نقض صدقه فيها واخباره عنها بالكذب يكون كذبا قطعا واما نقض قوله انا كاذب هو مع كان المخبر
عن المخبر عنه لكنه ينتقض كما لعالم المتأخر عن المعلوم معلوما كخبرا عن شيء ما تأخر الشيء عن شيء وانتفاء
في اخباره المستقبلة فان اسم الفاعل يكون بمعنى الحال والاستقبال ولو قيل بصيغة الماضي كان اولى
بعدم تناوله المستقبل وكذلك الخبر المنافي لدليل قاطع سمعي لا يحتمل التأويل قوله الزم الكذب على الشارع فان احتماله امكن صدقه
لجواز ان يريد به الاخلاع ذلك المعنى المحتمل كما في القرآن المتشابهات واما ما يحتمل التأويل على بعد قال قوم يحكم بكذبه
او انه قال حل من منه او يريد به ما يفهم الكلام معه دون تأويل البعيد يتحقق هذا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظني
وان اريد القطعي كان ممنوعا هذا التقدير وقبوله للتأويل وان كان البعيد غاية ما في الباب ان هناك ظنا غالبا بالباري
الظاهرة وليس الحكم المستند الى الظن الغالب قطعيا قال البحث الحاصل انكار السمنية افادة التواتر العلم ضروريا والمطلان و
تجويز الكذب على كل واحد لا يستلزم على الجميع الحق ان العلم عقيبه ضروري والا لافتقر الى دليل فلا يحصل للعوام وقال ابو
الحسين البصري والكعبي والجويني والغزالي انه نظري لتوقفه على العلم بعدالة ناظرية كانتفاء المواطات الى الكذب وكون المخبر عنه محسوسا
لا يلبس فيه واستحالة كون الخبر كذبا عمدا وهو ضعيف لان المقتضي لحصول هذه العلوم والسبب المقتضي
توقف في القولين اقول الكلام في الخبر المتواتر اما في مخبره او الحكاية اما الاول فاعلم ان اللفظ المتواتر لغة عبارة

عبارة عن تتابع الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي سوكا بعد رسول بفترة بينهما
واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام ملغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس
للمتواتر والاحاد وباضافته الى اقوام خرج خبر الشخص الواحد وقوله ملغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم
خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور وهو يشعر بان افادته العلم بسبب الكثرة فخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم
معصوم فانه ليس متواترا وان افاد العلم لان افادته العلم ليست بسبب الكثرة والباقي قولنا بقولهم السببية
هي متعلقة بتحصيل لا بالعلم فخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا قطعيا يدل على مدلول الخبر فان حصول العلم ليس
بسبب قولهم بل بالدليل واما الحكامة مسايل الاولى فافادته العلم بحيث لم يخالفه ذلك مما اتفق عليه اكثر العقلاء
وحكى 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 وقبلها كان خبرا عن امور سابقة والحق الاول وبطلان الكلام السمنية معلوم
بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء عليهم السلام مثل
موسى وعيسى ومحمد والملوك الماضية مثل كسرى وقيصر والافضلاء الشاهير كارسطاطاليس وارسطو والانكار العلم بذلك
يقصر عن العلم بالمحسوسات ولا طريق لنا الى ذلك الا الاخبار والمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة وربما
تمسك الخصم بان كلا واحد من المخبرين البالغين حد التواتر يجوز فيه عليه الكذب عند انفراده فعند اجتماعه يكون كذلك
والا لانقلب الجائز ممتنعا وانه ممنوع لجواز ان 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
الجميع كثيرا ما يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذا المحكوم عليه لجواز الكذب خبر الواحد حال
انفراده وبعده خبر المجموع واحد لهما غيرا لاخر وايضا فانا نعلم ان المتواتر بما افاد العلم فما الا يكون مفيدا للعلم
لا يكون متواترا الثانية الذين اقروا بما افادته العلم اختلفوا فقال اكثرهم ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين البصري
وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي توقف السيد رحمه الله في ذلك والحق الاول لانه لو كان مكتسبا لما حصل
لمن لم يسلم سبق النظر والاستدلال والتالي باطل لما نعلمه من حصوله للعوام والصبيان القاصرين عن اهلية النظر فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة احتج الخصم بان حصول هذا العلم متوقف على مقدمات نظرية وهي عدم المواطاة على الكذب وانتفاء دواعي
المخبرين اليه وان يخبروا عن امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كونه كان باعتقادهم يجب كونه صدقا وهو ضعيف لان المقتضي لحصول هذه العلوم والسبب المقتضي
صدقا كما ارتفع التوقف عنها ومتى اختل شيء من هذه المقدمات لم يحصل العلم بعد اول الخبر وكل علم توقف

حصوله على مقدمات مترتبة فهو نظري وهذه حجة ابي الحسين والجواب ان حصول العلم من الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالضرورة فانا نعلم البلاد النائية والقرون الماضية علما ضروريا ولا يخطر ببالنا شيء من المقدمات المذكورة نعم هو متوقف على حصولها في نفس الامر كما على العلم به وحصول العلم لنا بالمخبر به موجب بسبب الاخبار موجب العلم يتحقق هذه المقدمات بشرط التفطن لها وقوله لان المقتضي لحصول هذه الاشياء يعني المقدمات المذكورة والعلم بحصولها في علمنا هي نفس الامر فهو عن باب الانتقال من المعلول الى العلة **قال** الشيخ المفيد يشترط في العلم انتفاء اضطراره عن السامع لاستحالة تحصيل الحاصل وشذوذه وتقوية الفرد وان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليدا في موجب الخبر وهذا شرط اختص به السيد المرتضى وهو جيد وان يستند المخبرون الى الاحساس والسواء الطرفين والواسطة في ذلك ولا يشترط العدد خلافا للقاضي حيث اعتبر التوقف في الخمسة وبعضهم حيث اعتبر واسبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه والاخرين حيث اعتبر ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط في ذلك كله ولا يشترط ان لا يحصرهم عدد ولا يجمعهم بلد ولا عدم ائتلافهم في الدين خلافا للبهوق ولا في النسب ولا وجوه المعاصي خلافا للاوزاعي والمتواتر بمعنى يفيد العلم بامر مشترك يدل عليه اخبار ثبات المتواتر احاد اما المتن من **اصول** من جملة احكام المتواتر كونه مشروطا بما يأتي ذكره والعلم ان شرائط افادة التواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فاعلم ان الاول لا يكون عالما بمدلول الخبر اضطرارا كمن ابتدأ مشاهدة في افادة ذلك الخبر علما لانتفاء العلم الحاصل للمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة او غيرة فيلزم اجتماع المثلين وهو ايضا لا يجوز ان يكون معفيا لقوة العلم الحاصل اولا لانه ان قوضا ضروريا او نظريا يستحيل ان يتقوى بغيره وفيه نظر للمنع من لزوم اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مثل الاول بجواز ان تخالفه اياه بالنوع وان ساواه في التعلق بالمعلوم ومن يستحيل ان تقوية الفرد بغيره تب ان لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد للسامع فيوجب اعتقاده نقيض موجب الخبر اي مدلوله وهذا الشرط اختص بالضرورة السيد المرتضى وتابعه على ذلك محقق الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما قد احتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسل كما تقدم في المقدم حين الجذع وتبيح الحصاء وما يحتج به مخالفونا في انتفاء النص على امير المومنين عليه السلام بالامامة وهو انها لو كانت متواترة لشاركنا كم في العلم بمدلولها كما في الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والتالي بطل فكذا المقدم والملازمة ظاهر فيقال

المخبر ان شرط افادة التواتر العلم وهو عدم السبق بالشبهة او التقليد المذكورين حاصل في الاخبار بالبلاد النائية والقرون الخالية لكل فرد فرد كان العلم شاملا لجميع معجزات الرسل والنص على امير المومنين قال الشارح المذكور موجود عند المسلمين والامامية ومفقود عند خصومهم لان اسلافهم تسببوا لهم شبهما تقرر في الاخبار المذكورة فلهذا حصل الاقرار بحصول العلم للاولين دون الاخرين واما الثاني فلما مر ولا فرق في ذلك بين ان يكون في الكثرة الى حد يمتنع تواطوهم على الكذب او لا ان يكونوا عالمين بما اخبروا به كالطائفتين حج ان يستندوا في علمهم بذلك الى الاحساس فاتفقوا 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 فطانة لكن الطبقة الاولى عالمة بذلك بالمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة الاولى والمشاهدة ومدلول الخبر والطبقة الاخيرة الذاقلون عن الواسطة الى المخبرين خبرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد يتعدد وقد يشترط في كل واحدة منها ان يكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم مما ذكرنا ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما اذا كان بين المخبرين والمشاهدين طبقتان اخريان والا فلا يكون الشرط عاما في كل متواتر ولا في طائفة خبر المتواتر فان ما ينقله المشاهدون الى غيرهم بغير واسطة متواترة وليس له طرفان ولا واسطة وهل يشترط عدد مخصوص في افادة العلم قال الاكثرون نعم لان كثيرا من الاعداد حصل العلم بمخبرها وتوقف فيه اخرى وقال الباقون لا فقال القاضي ابو بكر يشترط ان يكونوا زائدين على اربعة لعدم افادة خبر الاربعة العدول الصادقين العلم لاحتمال كذب كل واحد منهم فيخبر الاربعة عدول صادقين العلم والتالي بطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في بعض الصور دون غيرها كان اما لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بطلان التالي فلاستلزامه استغناء القاضي عن طلب حركي شهوة الزنا لانه ان افاده خبرهم العلم بالزنا حكم به وان لم يفده علم كذبهم فيحدهم القرابة وهو باطل اتفاقا ويتوقف في الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم الظفر بما يدل على افادته العلم ولا على عدمها فوجب الوقف واعتبر المخبرون اثني عشر نقيبا بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا لخصهم بذلك العدد لحصول 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 المخبرون اربعون بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين نزلت في اربعين وقال المخبرون سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما كان كذلك ليحصل اليقين باخبارهم اصحابهم ما يشاهدون عن المعجزات وقال المخبرون ثلثمائة

وثلاثين عشر اهل بدر وانما حصرهم بذلك ليحصل المشركين العلم بما يخبرون به من معجزات الرسول وجد الاحوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم معه وقد يتخلف عنه فلا يكون ضابطا له وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو باطل فان اهل ايلة لو اخبروا بقتل ملكهم وما جرى مجراه لم يمتنع افادة العلم وكذا العدد المحصور وكانه منقوض بما علم من احوال الرسول بتواتر المعجزات مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم ولا يشترط عدم تفاوتهم في الدين خلافا لابي هاشم ولا كان شرط الحصول العلم باخبار اهل ملة واحدة ومن المعلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم التقاوتهم في النسب لحصول العلم باخبار المتفقين مع تحقق ما ذكره من الشرائط وكذا لا يشترط وجود المعصوم في المخبرين خلافا للامامية الذين يدعون تحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوي فقد عرفت انه عبارة عن اخبار جماعة يبلغون في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة مشتركة في معنى كلي بان يكون كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة غير متواتر وان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا لان كل واحد من تلك الاخبار يتضمن ذلك المعنى الكلي كما لو روى واحد ان حاتما اعطى واحدا الف درهم من الابل واخر انه اعطى واحدا مائة من الغنم واخر انه وهب واحدا مائة من العبيد وهلم جرا فان كل هذه الاخبار آحاد والاخبار عن سخاوة حاتم كان مخاوة متواترة

قال الفصل الثاني في الاخبار المعلوم صدقها وكيفية بحثنا فيه يحتاج الى بحثين الاول في خبر الله تعالى وهو صدق عن الشيخ ولا يجوز عنه الكذب واستدل الغزالي بان كلامه قائم بالنفس ويستحيل فيه الكذب لاستحالة الجهل عليه ضعيف لان النزاع في الكلام المسموع ويمنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب وخبر الرسول صدق لان المعجزة دلت على صدقه ولا لازم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي لا تباين شيء من ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا وانكر جماعة افادة المحفوف بالقرائن للعلم للتخالف عند بعض المواضع وهو خطاء لجواز عدم الشرط لخصوص مع الضبط لهذه الجهات بالعيان **اقول** لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر شرع في البحث عن اتمام اقسام الاخبار المعلوم الصدق ومعلومة الكذب بالاكتساب وذلك قسمان الاول الاخبار المعلومة الصدق وهي ثلثة الاول خبر الله تعالى صدق اتفاقا واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا وكل قبيح عقلا منهي عنه ممتنع الوقوع عن الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى فلما برهنوا عليه في علم الكلام واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره المصنف هنا وهو ان كلامه تعالى

قائم بذاته لان الكلام عندهم في المعنى القائم بالنفس الذي يدل عليه العبارات ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال واعترض بان النزاع انما هو في الكلام المسموع اعني المركب من الحروف والاصوات اذ بحث الاصوليين يتعلق بالالفاظ لا بالكلام النفساني ولا يلزم من كون الكلام النفساني صدقا كون الكلام المسموع كذلك سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الكلام النفساني يتحمل فيه الكذب والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة فما الدليل عليها وقال جبرئيل ان الكذب يقع والنقض على الله تعالى محال اجماعا الثاني خبر الرسول صدق لان المعجزة التي ظهرت على يده مطابقة لدعواه دال على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق قطعا الان نصدق الكاذب قبيح تعالى عن ذلك لانه اما ان جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك قبيح والله تعالى منزه عن كل قبيح لما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب اذا الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجزة على يديه فاذا جاز ان يوجد تلك المعجزة مع صدق المدعي وتارة مع كذبه كان العلم من كل واحد منهما والعلم لا يدل على الخاص ولا يتأتى شيء من ذلك المقدمات على قواعد الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح فجاز الكذب في خبره وتصديق الكاذب واغراؤه بالجهل وانما يتم ذلك على مذهب الامامية وموافقيهم في مسائل العدل والغزالي والجويني خالفا المباقين لما ان تعلم علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند اقتران امور خارجة عنه كمن اخبر عن موت انسان واقترن به صياح اهله وشقهم ثيابهم وضربهم عليه واجتماع ورثته وقسمة تركته وهدم ابوابه وتسويد حيطانه ويلحق بهذا القسم ما يجري مجرى ذلك ومنكر ذلك مكابر وحجته التحكم لانا لو افاد العلم لبينا كشف عن البطلان الثاني بيانه انا قد نظن ظنا قويا في الاوقات كالاخبار عن الموت وحصول القرائن المذكورة بان يكون قد اغمي عليه او عرض له سكته والجواب انما يطرد فيه خلاف لو ان الخبر والقرائن يستبان فيه انه لم يحصل شرط افادة العلم من كثرة القرائن واحوالها التي قد يختلف حصول العلم عند تحققها وقلنا مع ان تلك القرائن الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها غير مضبوطة بالعبارات بل التفاوت فيها حاصل العلم عند تحققها واقتنا في التواتر **قال البحث الثاني الخبر اذا نافى مخبره وجود ما علم بالضرورة حسا او وجدانا او بديهة او بالاستدلال كان كاذبا قطعا وكذا اقول من لم يكن بالمكاذب لانه اخبار عن صفة ما تقدم من الاخبار الصادقة لا عن نفسه لوجوب تأخر** الحكاية عن المحكي في الرتبة ومثل هذه الاخبارات يستحيل ورودها عن المتنبي الا ان يقبل تاويلا قريبا ولا يجب كون الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية ولا لتمكن وقوع الكذب في الاخبار المتواترة

سيكذب على فان هذا الخبر ان كان صادقا ثبت المطلوب وان كاذبا فهو خبر واحد فيما يستحيل نسبته
اليه ولا يقع من السلف تعمد رد بل يعمل بما نقل الخبر المعنى فيدل بعاتوهمه مطابقا او نسي البعض او المسند اليه توهما انه
عنه م او اهمال السبب في اله الماخر فاجر ابه ورتيمن دلس **اقول** لما ذكر الاخبار المعلوم الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلوم
الكذب وبشملها امر الحصر وهو اما ان يخبر عما علم وجوده او عدمه بالضرورة او لا يستدل والاول قد يكون
حسا مثل النار باردة والثلج ابيض والعاج ناعم وقد يكون وجدانيا كمن قال لمجانبك انت شيعان الوانت بجايع وانت عالم
شيئا انت جاهل به او بديهة مثل الكل مساو للجزء والثاني مثل العالم قديم وكذا القول من لم يكذب قط انا كاذب فانه
لما كان صادقا لاخباره الآتي اخبر عنها بالكذب فانه فعلي كما في قوله هذا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون
اخبارا عن نفسه كان الخبر حكاية عن الخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه كان حكاية عنها وهو محال ولا يجوز ان يخبر الحاكية عن الحكم
وقد تقدم ذلك كله وما خالفه بالويتي في قوله تاني بخبره وجود ما علم بالضرورة الوقوع سواء كان وجودا او عدما
ومثل هذا الاخبار اعني الكاذبة لا يجوز صدورها عن المعصوم لنعصمته وكذا لا يجوز صدورها عن الامام
لانه معصوم ايضا ولو كان ظاهر الكذب هي قابلة لتاويل قريب يجوز صدورها عن المعصوم ويكون المراد منه خلاف
ظاهرها ولو لم يكن قابلة للتاويل كما على وجه بعيد نقدم تقدم القول فيه والحق انه لا يقتضي تكذيب ملتزمون احتمال صدق
وان بعد اذا الدليل الذي يتوقف الداعي على نقله لم يكن قد وجد ما يقتضي اخفاؤه من تقية وخوف فانه
يكون كاذبا من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اكبر منهما وان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة قتلى الجامع بمشهد من
خلق عظيم وكان متعلقا بتشريع عام كايجاب صلوة سادسة ولو اقترن بذلك ما يوجب اخفاؤه من تقية او نحوها دل
على كونه كذبا لان عدم التواتر هنا ليس لعدم الخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار كما يقوله اصحابنا في النص على امير
المومنين بالامامة مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كما يزعمون وهل في الاخبار المرتبة عن النبي ما هو كذب قال الاكثرون
نعم لما روي عنه من قوله سيكذب علي كما كذب على من كان قبلي وكاذبا فانكا الاول وجب جعله من الاخبار الكاذبة فيتحقق المدعى في غيره وانكان كاذبا
مع انه مشكل اليه تحقق المدعى والحق انه لا مانع من وجوده في الجملة وقد وجد الاخبار المنسوبة الى الرسول مما يستحيل صدورها وتسند الوضع
على ذلك بما تقدم ذكره من قوله سيكذب علي وقد بينا انه غير دال على انه قد وقع الكذب عليه ولو سلم لم
يلزم صدور ما يستحيل صدوره عنه كان احتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول مع كونه صادقا في نفسه
وبعضهم استدل على ذلك بما ورد عنهم مما يدل على كونه تقوية لهم والداعي الى الكذب اما من جهة السلف
وهم منزهون عن تعمد الكذب عند الجمهور وابراهيم النظام جوز ذلك او من احاد الكرامية ويوجب القدح في المصدر والاول

وذكر الاولون لوقوع الغلط عنهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فبدل لفظ الرسول بلفظ اخر
توهما انه بمنزلته وليس كذلك او انه نسي من الخبر لفظة يصح الخبر عند تحققها ويفسد بدونها او روى
الخبر عن بعض اصحاب النبي او نسي ذلك فاسنده اليه توهما انه سمعه عنه لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول
صلى الله عليه وسلم وهو يروي متن الخبر ولم يذكر اسناده الى غيره فظن ان الخبر من جملته م ولهذا كان المنسي م
ليستانف الحديث اذا دخل اليه شخص ليكمل له الرواية ويؤكد ذلك ما روي انه م قال الشوم في ثلثة المراة والدار
والفرس فقالت عائشة انما قال ذلك حكاية عن غيره او ربما كان الحديث وارد اعلى سبب هو مقصور عليه فيصح مع
ذكر سببه ومع اهماله يوهم الخطا كما روي انه م قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قاله في تاجر دلس وما جهة الخلف
فاسباب منها ان الملاحدة وضعوا باطيل ونسبوها الى الرسول م ليتفرد الناس عن اتباعه ومنها بما كان وفي
الراوي جواز الكذب المؤدي الى صلاح الامة كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في الترغيب
اذا صح عندهم ان ذلك يوجب ترجيح الحق او الترغيب كما وضع في ابتداء امره ولد بني العباس اخبارا في النص عليه بالامامة
قال الفصل الثالث في خبر الواحد وفيه مباحث الاول الاكثر على جواز التعبد به وهل وقع منع السيد المرتضى منه واتباعه
ابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي سمعا والحق ثبوت التعبد فيه لقوله تم فلولا نفر في كل فرقة طائفة منهم الوجوب الحذر
لامتناع الوجوب منه تم يقول الطائفة التي لا يفيد قولهم العلم لان البنية فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضهم الى التفقه
وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وهو ترك القبول واعترض لسوال واقع وهو الدلالة على وجوب القبول من
الملحنة ولقوله تم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا عند خبر الفاسق لكونه فاسقا للمناسبة ولاشعاء الفاء
في القول لولا او تعليق الحكم على الذاتي وهو كونه خبر الواحد الولى من تعليقه على العرضي جميع الاشقاء ان وجب التبين
كان العدل اسوء حالا من الفاسق وهذا لخلف فيتعين العمل ولانه م كان يبعث الرسل الى القبائل بالاحكام و
لاشكال الصعب فانه لا حاجة القبائل الغالب عليهم الجهل الى المشقة اشد من حاجتهم الى الراوي ولاجماع الصحابة على العمل به
ولاشتمال العمل به على دفع ضرر مظنون اذ اخبار العدل عن الرسول م الظن فترك العمل يشتمل على الضرر طيا حجج المانعون
بقياس الفرع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق في الاصول العلم وفي الفروع الظن والنهي عن اتباع
الظن ليس بعام للعمل به في الفتوى والشهادة واخبار الصلاة والطهارة **اقول** لما ذكر الاخبار المعلوم صدقها او
المعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احد هما على التعيين وهو على اقسام ثلثة راجح الصدق وهو خبر العدل ورجح الكذب
وهو خبر المكذوب وما يتساوى فيه امران وهو خبر المجهول والاول هو خبر الواحد والمقتضي بالبحث هنا والكلام

والكلام اما في ماهيته واحكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه ما افاد الظن وتنقض طردا بالقياس وغيره من
الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الاحاد كخبر الكذوب وغيره ليرد وبان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى
الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اى يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعماله في الحد ورد وفيه نظر اذ لم يرد احد ما افاد الظن
من الاخبار كما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبرا واحدا لغة الا انه
ليس خبرا واحدا بحسب اصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المحصور واستعمال لفظ الظن في العلم لا يدل على
الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن سهوا والاولى تقييده بقولنا مع افادة الظن
فان زاد رواته على ثلثة سمي مشهورا او مستفيضا واما احكامه فمسائل الاولى اكثر الناس على جواز التعبد به
عقلا ومنعه الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض 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 الشرعي بقول خبر المفتي الشافعي
مع تطرق احتمال الكذب اليهما وهل وقع قال السيد المرتضى رحمه الله لعدم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية وقال
ابو الحسين البصري وجماعة نعم واتفقوا على ان في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا في دلالة الدليل العقلي عليه
وقال القفال وابن سريج وابو الحسن به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي رحمه الله وكثير من المعتزلة وزعموا ان
الذي دل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المصنف واما ان الدليل العقلي غير دال عليه فمعلوم
بتباين وجوه اما قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية اوجب الله تعالى الحذر بانذار الطائفة والطائفة هنا لا تفيد
اخبارهم العلم ومتى كان كذلك وجب العمل بخبر الواحد اما الاولى فلانه اوجب الحذر بانذار الطائفة ثلثة او اوجب الحذر بانذار
الطائفة لان كلمة لعل للترجي المستحيل هنا حقيقة ثم مع تعذر حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان الطلب الجازم المتردد
لكونه ترجي طلبا يحمل لفظ الترجي على الطلب الجازم مجازا راجحا عليه ومسألة طلبية تعم وهو المطلوب على ما تقدم والانذار الاخبار لانه عبارة
عن الخبر المخوف والخبر المطلق وان لم يفد العلم لما ثبت في محله ان الحذر عند خبر الطائفة واما ان الطائفة هنا لا تفيد العلم فلان الطائفة
عند بعض الفرقة والفرقة صادق في الثلثة فما فوق فالطائفة اثنان او واحد او قول الواحد الاثنين غير مفيد للعلم قطعا
واما الثاني فلان قوما لو اقدموا على فعل فرأى لهم او خبر اقتضى المنع منه فاما ان يجب عليهم تركه بهما او لا فان وجب
فهو المطلوب اذ هو المراد من وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل به في هذه الصورة وجب ذلك في كل صور لعدم
القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الآية واعترض على ذلك بالمنع من كون الانذار
هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فيحمل الآية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هو قول لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار

ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين
احدهما انه يلزم اختصاص لفظ القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد اخر وهو غير جائز لان
الآية مطلقة في وجوب انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين والتقييد خلاف الظاهر اما حمله على الرواية فلا يلزم منه
ذلك لان الخبر كما يروى بغير المجتهدين فقد يروى المجتهدين الثاني ان من اقدم على نقل محرم كشرب النبيذ مثلا فقد
اله انسان خبرا دالا على ان شارب النبيذ في النار فقد اخبره بخبر مخوف ولا تعني بالانذار الا ذلك فقصر وقوع لفظ الانذار
على الرواية وحدها لا على ان لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت المطلوب من كون المراد من الآية الرواية
لا الفتوى وان كان الثاني لم يجز جعله حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك والمجاز المخالفين
للاصل فتعين كونه حقيقة في قدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيتناول الانذار متنا ولا للرواية والفتوى جميعا وذلك
لا يضرنا اذ هو مطلوبنا كونه متناولا للرواية في الجملة قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص
لفظ القوم بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الاستدلال بالآية حال
على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التقييدين وهو معنا فان غير المجتهد وكلما قل التقييد اي كان الخارج بالتقييد قل
كان اولى وعن الثاني ان حمل الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالحذر بالاتيان بصورة
واحدة منه فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص وفيه نظر للمنع من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق
الاكتفاء به ان لو كان الامر بالحذر متكررا بتكرر الانذار اما على تقديره وهو الواقع اتفاقا فلا وايضا فلان الامر
من الطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلثة فرقة والخارج منها اثنان او واحد قلنا لا نسلم لانه لا وجه
على الشافعية انها فرقة واحدة ولا يصدق عليها انها فرق لانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلثة للتفقه
وهو باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلثة فرقة صدق عكسها كليا وهو كل فرقة ثلثة كما في الجماعة
وايضا فقوله وليتفقهوا ولينذروا واضمير جمع لا يجوز عوده الى الكل لواحد من الطوائف لما تقدم من ان اقل الجمع ثلثة فوجب عوده
الى مجموع الطوائف فيجاز بالبعض احد النوعين او الخواص او حمله على الافتوى ملزوم لتخصيص القوم بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف الظاهر قوله
حمله على الرواية ملزوم لتخصيصه بالمجتهد وهو خلاف الظاهر قلنا مع ان التخصيص كما يرد على المجتهد فقد يرد على غيره وكون العامي
لا يلزم عنه عدم انتفاعه بها من وجوه اخر كالانزجار من المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك باعثا له على
الرجوع الى المفتي او البحث في النظر الموجبين الاطلاع على معناه وكون كل ثلثة فرقة قطعا من اللغة بل هي حقيقة بلحاظ
في كل واحد من الاشخاص لانها فعلة من فرق او فرق كالقطعة من قطع او قطع وانما خصصنا هاتي الآية بالثلثة

خروج الطائفة منها واتحادها في التسمية بسبب اختصاصهم بمزيد علم او عمل او صلاح او زهد او غير ذلك من غيرهم فانه اطلق عليهم لفظ الفرقة وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج طائفة من كل ثلثة بقي معمولا به في الباقي قوله ضمير ليتفقهوا واولينذروا ضمير جمع فلا يصدق على الواحد والاثنين قلنا يعود الى المجموع الحاصل من المجموع الطوائف المقابل لمجموع القوم المقتضي توزيع البعض على البعض ولا يمكن ارادة المجموع بمعنى انذار الكل واحد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى الموضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم يكن في غير تلك الفرقة فلا يكون رجوعها الى كل الفرق ممكنا بل الى فرقتها الخاصة واعلم انه يمكن ان يكون الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا عائدا الى الباقين كما فهمه اكثر الاصوليين فلا يمكن ان يعود الى المتخلفين من المومنين بعد نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعليه جماعة من المفسرين ويكون تفقههم بما سماعهم يما يتجدد من النصوص الدالة على الاحكام المبتدأة والناسخة لما تقدمها من الرسول او بالاجتهاد والاستخراج الاحكام من ادلتها وصدر الاية دال على هذا وهو ما كان المومنون لينفروا كافة اي الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به الرجوع من السفر كما فهمه الاكثر وان يكون المراد به الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهذا اولى لعمومه الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اوجب الله تعالى التبين عند اخبار الفاسق فقد اجتمع فيه صفتان الاولى الامر وهو كونه خبرا لواحد اعرض عنه وهو كونه خبرا فاسقا والاقتضاء الثبت هو ثبات الشيء في الزمان الثاني فاذا انتفى الثبت عند القبول فح يمتنع كون الاول صالحا للعلية واما لوجب استناد الحكم اليه حصل قبل حصول العلة فيحصل الحكم به قبل حصول المقتضي وذلك يمتنع من التعليل لاستحالة كون المتاخر علة للسابق فاذا اخبر العدل يجب التبين لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو المطلوب وفيه نظر لمنع اذا انتفى وجوب التثبت غير يلزم الاحد الوجهين اعني الوجوب الرد وجوب القبول اذ قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك يجب الجمهور فانه غير مقبول عند الاكثر مع انه قد ذكر تموه من الدليل قبل الثالث ان النبي صلعم كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام الشرعية مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا يعدل التواتر ولا كانوا معصومين ولم يكن خبر الواحد حجة بما كان واعترض ابو الحسين البصري بجواز كون الجماعة فيهم الكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة واحتياجهم الى المفتي اشد من احتياجهم الى الراوي وهما لم يبطل هذا الاحتمال لم يتم هذا الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها ما بالغا رتبة الفتوى ومن المعلوم خلاف ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد وتكون العمل به حجة اما الاول فلما روي ان ابا بكر قضى نقيضه بين اثنين واخبره بلال ان النبي صلعم قضى بخلاف قضائه وهو فسخه وان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية وفصل بينهما فكان يجعل في الخنصر ستة من الابل وفي البنصر تسعة وفي كل واحدة من الوسطى والسبابة عشرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روي ان في

كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة من الابل وقال عمر في الحسبان دم سمع من رسول الله في الجنين شيئا فقال اليه حماد بن مالك فاخبره ان رسول الله صلعم قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم يسمع هذا القضيا فيه بغرة وكان عمر يرى ان المراة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان رسول الله صلعم كتب اليه ان ورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اني سمعت رسول الله صلعم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري لما قال جئت رسول الله استاذنه بعد وفات زوجي في موضع العدة فقال صلعم امكثي في بيتك حتى ينقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها في الحال في ان المتوفى عنها تعتد في منزل الزوج ولا يخرج ليلا ويخرج لنهارا اذا لم يكن لها من يقوم بامرها ورجع اكثر الصحابة الى قول عائشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار قطرة من بحار الاخبار المعمول بها عندهم من غير انكار من بعضهم على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه نظر فان هذه الروايات اخبار احاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد قبولها من ذلك الاول فلان الاجماع لزم الدور والخامس في ليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان اخبار ان رسول الله امر بكذا يحصل ظن انه وجد من رسول الله هذا الامر وعنده علم ان مخالفة الرسول مما سيكب يستحق العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك المامور به مستحق للعقاب والعمل به مقتض الدفع الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا تركهما لذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج المانعون بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول كغير الله تم فكذا لا يجوز العمل به في الفروع بيان الشرطية ان الظن واتباع الظن غير جائز اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان يتبعون الا الظن وانه ذم والجواب عن الاول بالفرق فانا نطلق في الاصول العلم بخبر الواحد ولا نطلقه في الفروع واما الفرق فلان المطلوب فيما احد الامرين اما العلم او الظن بخبر الواحد فيجب الظن قطعا والثاني ان النهي عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل في الفتاوى والشهادات واخبار القبلة والطهارة والامور التي يجب العمل بها اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم انها ليست مندرجة تحت المنهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاجماع وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم فيجب اجتناب الظن فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم قال البحث لم لا يجوز ان يكون الظن الراجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع عدل الراوي وبلوغه وسلامه

والبلوغ والاسلام وعدالته وضبطه وعليه ذكره على لسانه فان الصبي لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان مميزا وعدم المؤاخذة وعلى عدم ترجح عنه وتقبل روايته جنسا عند التحمل بالغا عند الاداء لوجود المقتضي للقبول وانتفاء المانع ولا يقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجود الثابت عند الفاسق والمخالف من المسلمين للسماع ان كفره فذلك وان علم منه تحريم الكذب بخلافا لابي الحسين لاندراجه تحت الاية وعدم علمه لا يخرجه عن الاسم ولان قبول الرواية يفيد حكما على المسلمين فلا يقبل كالكافر الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وحسن وعمر بن عبيد مع علمهم بمذهبهم وانكارهم على من يقول والجواب المنع من المقدمتين ومع التسليم فيمتنع الاجماع عليه وغيره ليس بحجة والمخالف غير الكافر لا يقبل روايته لانه لاندراجه تحت اسم الفاسق **اقول** القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا في حجيته شروط الخمسة يتعلق بتحريره بنظمها شخص واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا فلان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن بخبره لانه بالغا فان الصبي ان لم يكن مميزا لم يكن بقوله اعتبار ولا يحصل ظن وان كان مميزا فعدم مؤاخذة الشارع اياه على الكذب فلم يحصل الترجيح عنه وح لا يحصل الظن بقوله ولان عدم قبول رواية الفاسق يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله تعالى من اقدامه على الكذب والصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عند اداءها قبلت وهو قول الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو اعتقاده عدم المؤاخذة على الكذب المستند الى الصبي حج الاسلام فلا يقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل القبلة كاليهودي والنصراني او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فيجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن والكان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لانه صح بعد عدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية لما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضيان لا يقبل مطلقا وقال ابو الحسين الكرخي ان كان مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا واختاره الاول لانا انه مندرج تحت الاية وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق وليس عذرا لانه صمم جهلا الى الكفر ولان قبول روايته يفيد حكما على المسلمين الى يوم القيامة فيكون ممنوعا منه قياسا على الكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث

اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمر بن عتبة مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر القائل به والجواب المنع من المقدمتين وهما قبول اصحاب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر من يقول به سلمنا هما لكن انكار المجموع اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا منهم ممنوعا كيف وهو محل الخلاف وان كان المراد البعض لم يكن حجة واما الفاسق المتأول الذي لا يبلغ الحد الكفر فلا يقبل روايته عند الاندراجه تحت اسم الفاسق للاية المذكورة

قال البحث الثاني في العدالة انما يقبل رواية العدل لان ايجاب التثبت عقيب الفسق يقتضيه والعدالة كيفية نفسانية راسخة يبعث على ملازمة التقوى والمروة ويقدح فيها فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة ويعود بالتوبة ولا يقدح فيها الصغيرة نادرا وانما يحصل العلم بتهيأ بالاختبار الحاصل بسبب الصحبة المتأكدة او التزكية من العدل والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان فسقه مقطوع به لم يقبل روايته وفي الظنون كذلك على الاقوى والا قبلت روايتهما جميعا وهل تقبل رواية المجهول الاقوى المنع لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد هو الظن ثابت ترك العمل في العدل لقوة الظن ولان عدم الفسق شرط قبول الرواية ومع الجهل بالشرط يتحقق الجهل بالمشروط ولان الصحابي في روايته احتج ابو حنيفة يقول قوله في تذكيته اللحم بطهارة الماء وروايته ولان الفسق شرط المثبت فاذا لم يعلم الوصف لم يجز المثبت والجواب لا يلزم من قبول الرواية في الاشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة والفسق لما كان علة

اقول هذه اشارة الى الشرط الرابع من الشرائط الخمسة المتساوي العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس بعث على ملازمة التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل طمانينة نفس الساسع يصدق المخبر ومعتبر فيها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر المؤبية بتاوة النفس كالتطفيف بالحبة وسرقة ما تافه ونفل ونبس الماجام القادحة في المروة كالاكل في الطريق ومصاحبة الارذال والافراط في المزح والضابط ان كل ما يوهن محمد من الاقدام على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا يقدح في العدالة اذ لم يوذن بدناوة النفس واخذ زال العدالة باقتران شيء من الكبائر والاصرار على الصغائر عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اليها واختلف في الكبائر فقال بعضهم كلما توعد الله عليه بخصوصه كقتل النفس والزنا وقال الاخرون الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم فيه وروى ذلك ابن عمر عن ابيه عن النبي صلعم ورواها ابو هريرة وزاد عليه اكل الربا وعن علي عليه السلام زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ولما كانت العدالة كما مثلته لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظن الافعال الدالة عليها فهي اخذ ان يحصل من الاختبار الحاصلة من الممازجة المتأكدة والصحبة المتأكدة

خلوة وجلوة ومن تزكية العدل المخبر وقوله انما يقبل رواية العدل يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو قبول روايته
والثاني سلبي وهو عدم قبول رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليهما قوله تعالى جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا
لكن دلالته على الثاني بمفهوم الشرط صحيحة على الاول بفحواه واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه او لا والاول مردود الرواية
سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني ان كان فسقه مقطوعا عدم قبول روايته لو كان مظنونا فالاقوى كذلك
لانه يدرج كل منهما تحت اسم الفاسق فوجب التثبت في خبره للآية ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسق آخر واذا كان
احد القسمين كذلك وجب التثبت فيهما عموما اولى وقال الرازي انه مقبول الرواية وبه الاتفاق وكلام صلب الاحكام مؤذن
بان فيه خلافا واقتاريه بقبول رواية من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب الشافعي حيث قال واقبل رواية اهل
الاهواء الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور موافقتهم خلافا للقاضي ابي بكر وقال اقبل شهادة الحنفي وحده
في النبيذ احتج الرازي بان ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب للتعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل والجواب
المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق المانع من القبول وهو الفسق واما الجهل بحاله في العدالة والفسق اذا كان
معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه الاول
الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في خبر ما عرفنا عدالته لقوة الظن في خبره
فيبقى في المجهول حاله على الاصل ب ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما عرفت من وجوب التثبت عند خبر الفاسق
فالمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط يلزم الجهل بالمشروط الثالث
اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا رد خبر الاشجعي في المعونة وكان يخلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس
وقال كيف يقبل قول امراة لا ندري صدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر موسى الاشعري فالاستيذان وهو قوله سمعت
رسول الله يقول اذا استاذن احدكم على مسلم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع حتى رواه سعد ابو سعيد الخدري احتج
ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تزكية اللحم وطهارة الماء ورد الجارية المبيعة وكونه على طهارة و
جهة القبلة الاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في غيره ولان الامر بالتثبت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط
عدم عند عدمه كما تقدم فما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم
من قبول قول المجهول في هذه الامور الثانية قصة الجزئية قبول قوله في المناصب الجليلة والامور الكلية فان الرواية
يستلزم شرعا وحكما كليا لان تلك الامور الجزئية مما يعم به البلوى واعتبار العدالة في المخبر بها حرج ومشقة
فكان منفيا لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا

اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء مما وعن الثاني ان الفسق لما كان علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفسه حتى
يعلم انتفاء وجوب التثبت الذي هو معلوله وقبل العلم وبقي الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر
فان التثبت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق
احتمال فسقه في نفس الامر وفسق المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظاهر عدالته لان اعتقاده دين الاسلام
يزجره عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا فغلبة ذكر الاشياء المعلومة
على نسيانه اياها ولو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا تفرق بين ما يرويه الا الافراد لا يمكن من حفظها بعضهم بالعقل
روايته ولذا لو كان بخيل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول والسهو بان لا يحصل عن خبره ظن غالب بل ولا ينبغي
مطلقا فوجب اطراح خبره قال الشرط الرابع في الجرح والتعديل يشترك المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية لان شرط
الا يزيد على اصله كالاحصان ثبت بشاهدين بادية ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفى بالاطلاق فيهما
منه والا وجب استفساره فيهما ويشترط كون المزكي والجارح عدلا واذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح ان امكن الجمع
والا فالترجيح ان حصل والوقف والا عمل باتب التزكية الحكم بشهادته ثم قول المزكي هو عدل لا اني عرفت منه كذا ولكن
ويطلق مع علمه بالشرائط والرواية ان عرفت انه لا يروي الا عن عدل والا فلا اول العمل برواية ان عرف استناد العمل
عليها ولا يحصل الجرح بترك الحكم بالشهادة لاختصاصها بعد الاشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام
والعدالة بالحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة وان لم يكن بعضها عاما اقول لما بين ان العدالة
شرط في قبول الرواية وانها يعلم تارة بالاختبار وتارة بالاخبار وقد تقدم الاول والثاني هو التزكية والفسق
المانع من قبول الشهادة كذلك والاخبار به يصح جرحا اشار هنا الى مسائل من احكام التزكية والجرح الاولى يشترط
بعضهم العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة معا عملا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر العدد فيهما
غير ان الاحوط اعتباره في الشهادة واعتبره اخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر واما اعتباره في الشهادة
فللاحتياط واحتج ان بعضهم ذهب الى ان مزكي شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بهما يجب العمل
اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقدان ما يدل على توثيقه مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم
وذلك البعض غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد وجرحه منه واما عدم اعتباره في الرواية فلان العمل
شرط امتثال الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق
ثبوت شرطه كما ان في خصائص الذي هو شرط في تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا

لا يثبت الا بأربعة اذا تقرر هذا فاعلم انه يقبل تزكية العبد والمراة كما يقبل روايتهما الثانية اختلفوا في انه هل يجب ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول الاصح الاوفق المذاهب في احكام الشرعية فيما جرح بما ليس جرحا وعكس آخرون وا وجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس على البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب والاول المختار وهو معتبر فيهما اخذا بجامع كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن من اولي البصائر بهذه المسائل يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن للسؤال والاستفسار معنى وهذا حق ان كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار لجواز جرحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم كما لو قال الشافعي هو فاسق لشربه النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قال الحنفي هو عدل مع علمه بشربه للنبيذ ويكون الحاكم شافعيا المسألة الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل بأن يقول احد العدلين هو عدل ويقول الآخر هو فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يمكن كما لو جرح احدهما بامر صريح والآخر اي المعدل نبقيه وجب الترجيح وان كان احدهما اتقى وارع او اشد ضبطا او اختص بغرض لذلك يعتد بترجيحه عملا على الراجح والغي المرجوح والاوجب التوقف الرابعة التزكية مراتب اربعة اعلاها ان يحكم بشهادة من كان كاملا في قبول الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في شهادة الامور الاخر كالحرية والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل او اني عرفت فيه كذا فكذا او لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط العدالة واسبابها كما في على ما تقدم الا انه يكون اخص من ذكر السبب لانه ان يرى فقد يخبره خبرا وقد اختلفوا في انه هل يكون ذلك تعديلا ام لا والحق انه اذا عرف انه لا يرى الا عن ثقة اما من عادته او تصريح قوله كان تعديلا والا فلا لان عادة كثير من اسلف الرواية عن العدل وغيره الرابعة ان يعمل برواية اي بالحكم الذي تضمنه روايته اذا علم انه انما عمل بالحكم المذكور للرواية المذكورة واما كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لما كان هو ناقلا هذا ان قلنا المنع من العمل برواية المجهول حالة الوحي ثمة لم يكن تعديلا ولو احتمل استنادا في العمل بذلك الحكم الى الاجتهاد او وجه آخر لم يكن تعديلا المسألة الثالثة قول الحاكم بشهادة الشاهد ليس حكما بعدالته على الصحيح لانه قد يشترط في اعتبار الشهادة ما لا يشترط في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للاتفاق على قبول رواية العبد والمراة والعدو عن عدوه وغيره والصديق عن صديقه وغيرهم واما البصر فليس شرطا للرواية لان الصحابة رووا عن النبي احاديث كثيرة وهم في حقه من كالفرائس لتحريم نظرهم اليه ولا يكون ذلك حكما بالشهادة ملزوما لعدم

لعدم قبول الرواية بجواز استنادها الى فقد احد امور الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة المعتبرة فيهما في الرواية جميعا واعلم ان كون كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس عاما اي في كل شهادة الا الحرية عند من يرد شهادة العبد مطلقا واما عند من يرى قبول شهادته على غير مولاه او بالعكس فلا يكون عنده شرطا في مطلق الشهادة واما المذكورة فليست شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء كعيوب من دون الفرج ونحو ذلك وغيرها وغير ذلك واما البصر فليس شرطا لشرط بما لا يتفق العلم به الى المشاهدة كالعقود والافعال والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وغيره والانتفاء الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره ولا في شهادة له عند الاكثر قال البحث الخامس فيما عد شرطا وليس كذلك لا يشترط في الرواية بعد الراوي فيقبل الواحد ان لم يقتض بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهادا وانتشارا وان كان في الزنا بعمل المفتي الواحد من دون ذلك العدالة عموما ان جاءكم فاسق بنباء عليه ولا يشترط تصديق الاصل روايته الفرع عم يشترط عدم التكذيب بينهما واسطة ولا يشترط عفة الراوي وان خالفت روايته القياس خلافا لابي حنيفة للعموم ولان الحجة في قول الرسول ولقوله عم نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره ومعنى الحديث ان لم يحفظ في قوله عم ولا تعتد روايته فلو روى خبرا واحد اهمل ان كبر مع مثله المخالط فان امكن ضبط مثله لذلك قبل والا فلا ولا يشترط تشابههما ونسب الراوي بل يقبل روايته مع الشرائط وان جهل نسبه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما لم يقبل لامكان ان يكون هو المجروح اقول هذه امور ذهب قوم الى انها شروط لقبول رواية الراوي وليست كذلك ومنها التعدد قال ابو علي الجبائي لا يقبل في الرواية الا عدلان واما رواية الواحد العدل فهي غير مقبولة الا ان يعضدها ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهادا او يكون الحكم منتشرا فيهم وحملوا الخبر عليه وحملوا الجبائي عنه انه لا يقبل في اثنا الاخبار اربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد المجرد من الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة تام ولان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا دال على قبول خبر الواحد العدل مطلقا كما يسبق تقريره لحجية الخصم بقياس الرواية على الشهادة بل اعتبار العدالة في الرواية اولى لانها تتضمن شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن ولاعتبار الشارع 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 وحينئذ يكون التمسك به معلوما لانه مظنون فلا يندرج تحت ما نهى عن العمل به الظن ومنها التعدد لان الاصل وهو غير شرط في قبول رواية الفرع نعم يشترط عدم تكذيبه الفرع وبين التصديق والتكذيب واسطة وهي السكوت وهو

والتشكيك اما الاول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية من دونه وهو خبر العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فانه
موقوف الاصل وجنونه واما الثاني فلكون تكذيب المفرع ملزوم المكذب لاحدهما اما في التكذيب لعدم في الرؤية وذلك موجب
لعدم قبولها ومنها موافقة الراوي وهو ليس شرطا سواء وافقت روايته القياس او خالفته خلافا لابي حنيفة في الثاني
لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة القياس ومخالفته كان الحجة انما هي في قول الرسول
وح لا فرق بين كون ناقله فقيها او غير فقيه والقول بان قوله صلى الله عليه وآله وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما
سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ٢٩ جامع الجمل البيان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد اذا تقدم حال الفقيه
فيما اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته ٢٩ واثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب ما مر من قيام الدليل
على وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة انما هو
قول الرسول لا في القول الراوي والاعجمي وجاهل معنى الخبر يمكنان يحفظ لفظ الرسول كما يمكنان في حفظ القرآن العزيز
ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرد الا خبر واحد قبل لعموم الدليل الدال على قبول خبر الواحد العدل
اما لو كثر من الحديث مع قلة مخالطة اهله فان كانت بحيث يضبط مثل ما رواه في مثل زمانه ومخالطته ارباب الحديث
قبلت روايته والا توجه الطعن على كل روايته ومنها كون الراوي معروف النسب غير شرط فيقبل روايته مع تحقق
شرائطه القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب قبول خبر الواحد العدل معروف النسب ومجهوله نعم
لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالاخر لم يقبل روايته لاحتمال كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا
بينهما ولو كان باحدهما اشهر من الاخر وهو معدل بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن بعدالته ح وهذا انما يأتي
اذا كان له مشارك في احد الاسمين دون الآخر ولو كان مختصين به او علم انه مراد من كل منهما قدم الجرح على التعديل لو تعارضا
كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم الذي عدل به ولم يعلم ارادته منه لم يثبت عدالته لاحتمال العدل مشاركه
دونه ولو كان له مشارك في الاسم الذي جرح به خاصة لم يقدح في العدالة لاحتمال كون القطعي المجرح مشاركه ولو كان
له مشارك يهما كان مجهول العدل والفسق مع تساوي نسبة اسمين اليه وفي مشاركه قال البحث السادس في التعارض بينه
وبين غيره الدليل القطعي اذا عارض الخبر لان مثل الخبر التأويل على البعد لوجوه حمل عليه والا رد وان عارضه
كتاب او سنة متواترة او اجماع وكذلك الا على جهة التخصيص للعموم الكتاب والسنة فانه جايز ولا امتناع في ان يكلفنا
الله تعالى العمل بالكتاب او السنة المتواترة والاجماع لم يرد احد معارضها الا ان هذا الاحتمال غير واقع لجماعة قد تأيم
القياس عندنا حجة كان العمل مضمون الخبر عند معارضة القياس متعينا نعم قد يكون القياس منصوص العلة والاصل

ح قبوله فتعين الترجيح فان كانت قطعية والثبوت فيهما قدم وان كان الاصل ثابتا بذلك الخبر قدم الخبر
اذا عارضه فعل الرسول وفتاوى حكمه حكمنا او تناوله الخبر وامكن تخصيص احدهما بالاخر خصص به والا فالترجيح
ان لم يكن وعمل اكثر الامة بخلاف مقتضاه لا يجب رده لكنه ترجيح ولو خالف مذهب الراوي روايته لم يقدح
الجواز استناده الى باطنية دليلا وليس ولو امضى الخبر العلم وفي القطعية موافق له قبل والا رد وجواز اتباع البعض الا قتصار
بالقطعي الاخر اما مع عدم الموافقة فانه لما كان التكليف يتضمن العلم وليس له صلاحية لزم التكليف بالامتثال اذا تتقفى العمل و
قوله لان عجب البلوي به لعموم الادلة ولثبوت الاحكام التي والرعاف والقهقهة به ويعارض ! باحنيفة في قوله لو كان
صحيحا لسمعه هدد التواتر لئلا ينقطع عمن كلف ربما لا يعم به البلوى اقول الما ذكر شرايط قبول اخبار الآحاد
الى حال الراوي ذكر ما رجع الى معنى الرواية منها وذلك امور منها عدم المعارض واعلم ان المتعارضين هما اللذان
لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما ينفي ما اثبته الاخر من الجهة التي اثبتها مطابقة كما لو قال صل في الوقت
الفلاني في فرضا ثم قال لا تصل في ذلك الوقت فرضا او التزاما كما لو قال طف في ذلك الوقت او صل فيه نفلا اذا تقرر هذا
فاعلم ان الدليل القاطع المعارض لخبر الواحد اذا كان عقليا فاما ان يقبل خبر التأويل ولو على البعد البعيد او لا فان كان
الاول اولناه ولو تحكم برده وان كان الثاني قطعناه بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد غير
محتمل للنقيض في دلالته وهو محتمل النقيض في متنه لما تفرد من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب القطع بوقوع ذلك
المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وانه محال وان كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل
انه غير ممتنع ان يقول الله تعالى امرتكم بالعمل بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد اخبار احد على
تناقضه فان ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه الدلالة القطعية لكن الاجماع دال على نفي هذا الاحتمال وفيه نظر فان ذلك
يخرج الادلة المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال ورود الخبر الصادق على نقيضها ثابت الا ان يكون
المراد بذلك كونها قطعية فيما لا تتطرق اليه احتمال اما لا فلا تتمايز اما لا يكون احدهما قابلا للتأويل او يكون والاول يتعين فيه
العمل بالقطعي والقطع بكذب خبر الواحد لان فيه جمعا والا لزم الابداء واما الثاني فان كان القابل للتأويل هو
القطعي خاصة او لا وتقدم خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب التخصيص وبالعكس يعمل
بالقطعي وكذا لو كان كل منهما قابلا للتأويل لان كلا احد من الادلة القطعية لما تساوى خبر الواحد في كون دلالته
ظنية واختصت به لمزيد القوة من حيث ان متنها قطعي وجب تقديمها عليه ولو عارضه دليل ظني وان كان خبرا
مثله كان الحكم فيه ما يأتي في باب الترجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس حجة عندنا مع عدم المعارض

مع عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المعم وموافقيه وح اما ان
يكون الخبر مقتضيا التخصيص القياس او بالعكس او تنافيا بالكلية فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند مجوزي
تخصيص العلة وعند غيرهم يجري مجرى المتواتر مع الواحد بينهما الا في تخصيص عموم الكتاب
والسنة المتواترة بالقياس المذكور يجوز تخصيص خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل
القياس ثابتا بان ذلك الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس من
شيوخنا الخ كما في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفروع كلها قطعية قدم على الخبر
لان الحكم الثابت بالقياس المذكور قطعي ولا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن والكائنات باجمعها ظنية قدم الخبر لعلة
ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات ظنية زائدة على مقدمات القياس
ولو عارضه فعل الرسول ﷺ بان روى انه ﷺ فعل فلانيا في مقتضى الخبر وكان الخبر متناولا لذلك له. ثبت التاسي به مطلقا
في تلك الواقعة وان امكن تخصيص احدهما بالاخر خص مطلقا وان لم يكن فان كان احدهما متواترا والاخر احادا قدم
المتواتر لكونه قطعيا لم يتطرق اليه احتمال يوجب التوقف في ذلك ومجرد التوجيه بينهما او العمل بالراجح منهما اما ظنا وفي دلالة على الحكم لم يكن الخبر متناولا لذلك او لم يثبت
التاسي في ذلك بالفعل امر يتحقق التعارض وعمل اكثر الاصحاب على الاول الخبر يوجب ذلك بعض الائمة فلا يكون قولهم حجة نعم مجرد ذلك معارض ودعوى
المعارضة بمعنى انه لو كان هناك خبر واحد لدل على ما عمل عليه ترجح على الاصل لا عند الاكثر عن ذلك الخبر وعلمهم بمقتضى منافيه لا يكون غالبا الا اطلاعهم
على ما يوجب ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق انه لا يقدح فيها الاحتمال الاستناد
في مذهبه الى ما ظنه دليلا وليس فيه دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد مقتضيا للعلم
بشيء فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه ومن لم يسمعه وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح
ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون ﷺ قال واقتصر على سماع احاد الناس واقتصر في غيرهم على الدليل القطعي الدال وان لم
يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجوب رده سواء اقتضى علما او لا بالاضافة الى من يفيد العلم
لغير سامعيه مع تضمنه تكليف الجميع به. لزم تكليف ما لا يطاق اما لو كان التكليف به مقصورا على سامعيه 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 للحنفية لان ادلة وجوب العمل بخبر الواحد
عامة فيما يعم به البلوى وغيره ولاجماع الفقهاء على العمل به فيما يعم به البلوى لرجوعهم الى خبر هشة في القاء الخمانين
وعمل ابي بكر على خبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال لها ما لم اجد ذلك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة

ان رسول الله ﷺ اعطاها السدس ورجوعهم في احكام التقى والرعاف والقهقهة في الصلاة ووجوب الوتر الى اخبار
الاحاد وقبول الحنفية اخبار الاحاد فيما تناقض مذاهبهم احتجابانه لو كان صحيحا لاشاعه الرسول ﷺ ووجب نقله
على جهة التواتر حذرا ان لا يصل الى من كلف به فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل ذلك لنقل متواترا لتوفر
الدواعي على نقله ولما لم ينقل كذلك علم كونه نادرا والجواب المنع في وجوب اشاعة الرسول اياه وانما يلزم ذلك ان لو تضمن العلم
او ايجاب العمل به على كل حال اما اذا لم يتضمن علما كان ايجابه به مشروطا ببلوغه
الى المكلف فلا يجب ولا يستلزم عدم نقله تكليفا بغير المعلوم ورمعارضه بما لا يعم البلوى فان تجويز عدم
وصول الحكم الى المكلف به قائم مع ان ذلك جائز عنده وغير قادح في الخبر فان اعتذر بان التكليف هنا مشروط بان
يبلغ المكلف ذلك قلنا وكذا القول فيما يعم به البلوى قال البحث السابع في كيفية الرواية على المراتب قول الصحابي
سمعت رسول الله ﷺ يقول او اخبرني او حدثني او شافهني ثم قال رسول الله ﷺ كذا او امر النبي بكذا او نهى عن كذا او امر
امرنا بكذا او نهانا عن كذا او من السنة كذا او من النبي ﷺ كذا او كنا نفعل كذا او على المراتب في غيره حدثني فلان او اخبرني او سمعته
ان قصد جمعهما او لم يقصد لا دلالة في شيء منها على التفصيل او الاجمال بل يحتمل الامرين والاول اظهر
بعد القرائن عليه الا ان يكون ممن عرف من عادته الرواية عن الاولين ثم ان يقال للراوي هل سمعت الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول
العمل به مع ظنه انه خطه فيقول اخبرني دون سمعته او حدثني ثم ان يقال له هل سمعت هذا فيشير برأسه نعم فيجب
العمل به ولا يجوز حدثني ولا اخبرني ولا سمعته ثم ان يقرأ عليه حدثك فلان فسكت مع ظن ان السكوت للصدق
فالاولى العمل واختلفوا فيما منع المتكلمون من الرواية وانه وجوزها الفقهاء لان الاخبار لافادة العلم والسكوت يفيده
افاد العلم بان المسموع كلام الرسول ﷺ المناولة بان يشير الشيخ الى كتاب ويعرفه فيقول قد سمعت ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه فانه
يكون محدثا وراويا لغيره وان لم يقل لغيره اروعني ولو قال له حدث عني ما فيه ولم يقل ان سمعته لم يكن محدثا
وانما اجاز له التحديث وليس له ان يحدث له فانه يكون كاذبا الا الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي
ما صح عندك من احاديثي وهذا وان اقتضى ظاهره الكذب لانه اباح لان يتحدث عنه ما لم يحدثه لكنه في العرف
يجري مجرى ان يقول ما صح عندك انه سمعته فارو عني افول الماذكر من الامور الراجحة الى معنى الرواية شرع في ذكر ما يرجع
الى لفظها واعلم ان الراوي عن النبي قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد من الصحابي من راى النبي ﷺ وصحبه ولو ساعة
واحدة سواء اختص به اختصاص المصحبين او لا وسواء روى عنه او لا لانه ماخوذ من الصحبة المشتركة بين طويل المدة
وقصيرها وبين من روى عنه وبين من لم يرو عنه لقبولها القسمة الى هذه الاقسام ولانه لو اطلق انه لا يصح

ثلاثا حتى ممتاجته لحظة واحدة واصدقها مع سلب الفتوى المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على من
رآى النبي اذا اختص به اختصاصا الصحبي وطالت مدته عالما بروعته وشرط آخرون في صدق اخذ العلم عنه والرواية ذلك لفظ ومراتب الفاظ التحمل
سبع الاولى وهي اعلاها ان يقول سمعت رسول الله يقول كذا واخبرني او حدثني وشافهني الثانية ان يقول قال رسول الله كذا وامثالها هذه الخمس
من الاولى والاولى تعبر بالواسطة وفي الثانية يحتمل التوسط لان كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله اعتمادا على ما نقل عنه لكن اذا
صدر ذلك من الصحابي كان في ذلك ظن في سماعه من الرسول ويكون حجة عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك لتردده
بين سماعه من الرسول ومن غيره وبتقدير سماعه من غيره فمن قال بعدالة كل واحد من الصحابة يجعل حكمه حكم ما لو
من الرسول وفيه نظر لجواز رواية الصحابي عن صحابي آخر بواسطة غير صحابي ومن اجرى الصحابي مجرى غيرهم في
احتمال العدالة وعدم ما يجعل حكمه حكم الرسل الثالثة ان يقول امرنا النبي بكذا او نهى عن كذا واما كانت هذه دون
من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا آخر وهو توهم ما ليس بامر ولا نهي امرا ونهيا لاختلاف الناس في
صيغ الامر والنهي وشرايطها واذا اختلفوا في حجيته الاكثر على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة
الا مع تيقنه مراد الرسول من لفظه واعترض بجواز اكتفائه بظن ذلك فان قيل اذا جعلت هذه الصيغة حجة فلو اطلقها الراوي
مع تجويز تحلل ذلك كان ايجابا على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته قلنا هذا دور لا يمكنكم
العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظ الا بعد علمه بمراد الرسول الا اذا علم انها حجة وانما انتهم كونه حجة بذلك
فيدور وايضا فقوله امرنا الرسول بكذا ليس فيه ما يدل على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم وهل امر بذلك الفعل
دائما او غير دائم فلا يكون مجرده حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
وملخص مجراه الرابعة ان يقول الراوي امرنا بكذا او نهينا او اوجب كذا او ابيح كذا او حرم كذا وهذه ادون من الثالثة
لان كل ما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمال اخر وهو كون ذلك الآمر والناهي في المفهوم
والمبيح والمحرم غير الرسول وهل ذلك حجة قال الشافعي نعم لانه يفيد ان الظاهر الناهي هو الرسول الظاهر فان من التزم
طاعة رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا افهم منه امر ذلك
الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ولا على امر جماعة الامة
لان امر الصحابي منهم ولا امر منفه وفيه نظر فان امر الله تعالى انما يكون
ظاهرا للكل اذا كان صحيحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا اما اذا يكون مستفادا من خطاب يفتقر دلالته
على الامر الى بحث وتامل فلا يلزم من كون الامر مجموع الامة الذين يعتبر قولهم في الاجماع كونه امرا لنفسه لاحتمال

منه الا الله تعالى حقيقة قوله في الاجماع وتمنع انحصار غرض الصحابي في تعليمنا الشرع الخامسة ان يقول من السنة كذا او
هي اخص من الرابعة لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول فان السنة لغة الطريقة من غير تخصيص بشخص دون غيره ولقوله
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر العامل بها الى يوم القيامة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست حجة والاكثر
على انها حجة للوجهين المتقدم ذكرهما في الرابعة وما ذكروه وان كان محتملا وموافقا للوضع اللغوي فهو لا يمنع من
كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول لقرينة في العرف الطارئ السادسة ان يقول عن النبي كذا قال قوم هو حجة لان الاظهر انه
سمع منه واخرون جوزوا ان يكون قد اخبره مخبر عن النبي وهو لم يسمعه فلا يكون حجة السابعة ان يقول كنا نفعل كذا وهذا بمجرده ليس حجة لما مر نعم يدل على انه يريد بذلك ان يعلمنا شرعا فيكون ذلك محمولا على
انهم كانوا يفعلون ذلك في عهده مع علمه بذلك ويقررهم عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة دون مما تقدمها
واما غير الصحابي فمراتب الفاظ روايته سبع ايضا الاولى ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او سمعت فلانا فان السامع
يلزمه العمل بهذه الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون فلان امرني او عنه بكذا وقصد اسماعه اياه خاصة
او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لم يكن له ان يقول حدثني ولا اخبرني
لانه لم يحدثه ولم يخبره ولو قال ذلك لكان كذابا بل يقول سمعته يحدث عن فلان كذا الثانية ان يقول الراوي
للشيخ هل سمعت هذا الحديث من فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ
على وهم ما يلزم السامع العمل بالخبر وله ان يقول حدثني واخبرني وسمعت فلانا الا ترى انه لا فرق في الشهادة على
البيع بين قول البايع بعت وبين ان يقرء عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ على الثالثة ان يكتب اليه بما سمعت
كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وانه كتبه فيه عن قصد وتفطن ولو غلب على ظنه
ذلك جاز ايضا لان النبي كان ينفذ الكتب الى البلاد النائية عنه وكذا الائمة ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول
حدثني ولا سمعته ويجوزان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه امرا من الامور يجوز ان يقول لغيره
اخبرني فمن لا يكن الرابعة ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او برأسه اشارة دالة على معنى نعم
فالاشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه
شيئا فان قلت كيف جاز في صورة المكاتبة يقول اخبرني ولم يجز هنا مع انه يتطرق من الاحتمالات في الكتابة
ما لا يتطرق في الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة للالفاظ فهم
الالفاظ الخبر على الكتابة مجازا وليس كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى الخامسة ان يقرء عليه حدثك فلان

بكذا فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن انه لا يسكت الا اذا كان الامر كما ذكر فرئي عليه ولا
ينكره لزم للسامع العمل به لحصول ظن انه قول الرسول والعمل بالظن واجب هل يتسلط بذلك على الرواية عنه
قال علماء الفقهاء نعم والمنكر المتكلمون وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني ويطلق بل يقيده بقوله قرأة عليه
لان الاطلاق يوذن بسطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا لو قال الراوي بعد ان قراء المحدث على الشيخ اروه
عنك فيقول نعم احتج الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم وهذا السكوت افاد الراوي العلم بان المسموع كلام
النبي فوجب ان يكون اخبارا بحقوق المعنى وانما يعلم هذا ما هو اعم من مفهوم بحيث يفيد رجحان الظن وايضا فان كل قوم اصطلاحا
على وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة اما بان يفقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها او بان يستعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم شاع ذلك
التجوز ولفظ اخبرني وحدثني من هذا القبيل والمذكور لما شاع الاخبار في افادة الظن والشبيهة احد وجوه التجوز جاز اطلاق لفظ
الاخبار عليه مجازا ثم استقر عرف المحدثين على ان لفظ اخبرني او حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم
مما تقدم فانه انما يكون كذبا ان لو اراد بالاخبار والتحديث حقيقتهما اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا نسلم انه كذب
وهو ان يشير الشيخ الى كتاب يقر بما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون محدثا ويكون مخبرا ان يرويه عنه
سواء قال اروه عني او لم يقل اما لو قال حدثني هذا الخبر او لم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما جاز له التحديث
فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون حينئذ كاذبا واذا سمع نسخة من كتاب مشهور وله فليس له ان يشير الى غيرها من نسخ
ويقول سمعت هذا لان في النسخ تفاوتا واختلافا اللهم الا ان يعلم انها متفقة تماما لا تفاوت بينها ما في شيء
السابعة الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك الا ان يروي ما صح عندي من احاديثي فظاهره يقتضي
ان الشيخ اباح له التحدث عنه بما لم يحدثه وذلك باطل لكذب الا انه يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اي سمعته
فاروه عني قال البحث الثاني من الرسل الاولى عندي عدم قبوله لان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم اذ الرواية عنه
ليست تعديلا احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة بان الفرع يجوز ان يخبر عن الرسول الا اخبار عنه وانما يكون ذلك
اذا ظن عدالة الاصل ظهرت وان علة التثبت منتفية فيجب القبول ولان للمستند حالتان يكون مرسلا فيقول الراوي عن فلان
حدثني رجل ولا يسميه فلا يقبل الا ان يستفصل والجواب ليس حمل اخبار الراوي عن الرسول على ظن انه قال اولى من
حمله على انه سمع انه قال واما يعلم انتفاء علة التثبت اذا علمت وقول الراوي المصاحب عن فلان يقتضي ظاهر الرواية عنه
بغير واسطة وبواسطة غير قبيل اجماعا ولو اوصل الحديث الى النبي وو قفه غيره فهو متصل اقول اكثر الناس على قبول
الخبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم يرى النبي قال رسول الله كذا او هو قول ابي حنيفة ومالك واحمد في اشهر

الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط
الشافعي في قبوله لحد امور سبعة كون الراوي صحابيا او يسنده مرسله تارة اخرى او يسنده غير مرسله او يرسله غيره
ويكون رجال احد هما غير رجال الاخر او يعضده اقوال صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة
لما نص الا على عدل يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها هذه المثابة ومن هذا
حاله لحريت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة يثبت به كثبوتها بالمتصل ووافقه على ذلك القاضي
ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار المصنف المنع من كونه حجة مالم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل لكراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية
واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول مجهولة لنا ومتى كان كذلك لم يقبل روايته اما
الاول فلان عينه غير معلومة لنا فصفته اعني عدالته اولى ان لا يكون معلومة لنا ولا نالم نعلم من صفات
الاراوية المزع عنه وليست تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل وغيره وعمن لو سئل عنه لتوقف فيه
او جرحه ولو عدله مطلقا اي من غير تعيينه لم يصر عدلا لجواز اختفاء حاله عنه وعدم معرفته بفسق ولو
لعرفانه فسقه واما الثاني فلما تقدم من عدم قبول رواية المجهول حاله من كون العدالة شرطا في قبول الرواية احتج
ابو حنيفة وموافقوه بوجوه الاول ان العدل لا يجوز ان يقول قال رسول الله ص الا وله ذلك وانما يكون له ذلك
اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول ص قاله اذ لو ظن عدم قول الرسول ذلك او تشكك فيه لم يحل له النقل
الجازم لما فيه من التدليس على السامعين وح يكون اطلاق هذا القول مستلزما ظنه او علمه عدالة الواسطة
فيكون تعديلا للصاحب ان علة التثبت لفسق لما تقدم وهي منتفية ظاهرا لعدم علمها واصالة بقاءها على
العدم فينتفي التثبت ولا تحقق الجامع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم ج لو لم يقبل المرسل لم
يجز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة او بواسطة عدل وذلك
يوجب سقوط الاحاديث المتفقة مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة وعلى عدالتها ط والجواب عن
الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله ص فقد اتى بالصيغة المقتضية للجزم بكون القول المذكور قول الرسول فالجزم
بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره فوجب صرف
اللفظ عن ظاهره اضمار ما يزيل المفسدة المذكورة وليس اضمار ان ظن بحيث يصير تقدير الكلام ظن انه قال اولى من
اضمار سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه قال رسول الله ص لم يكن تعديلا وفاقا
فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر لم مع من عدم الاولوية فان الذهن تتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان

المراد سمعت انه قال لمجاز ان يخبر بما يعلم استفاده من الرسول ﷺ اذا سمع الاخبار به عنه وايضا لانه انما يقبل
اخبار الظن يكون تعديلا الان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني ان انتفاء
علة الثبات اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التي هي العدالة فما لم يكن العدالة معلومة للمتحقق لم يكن انتفاء فسقه
معلوما ويمنع كون نفيهما ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارض باصالة عدم افتقائها مما توجه عليه من اوامر الشارع
ونواهيه وعن الثالث ان الراوي اذا كان مصاحبا وعنه غلب الظن انه سمع عنه من غير واسطة ولو لم يعلم صحبته لم يقبل روايته
للتردد بين كونه مسندا ومرسلا من غير ترجيح ويتفرع على ذلك مسائل الاولى اذا ارسل الحديث واسنده عدل اخر قبل ذلك فاذا
اما عند من يقبل المرسل فظاهر واما عند غيره فلان المتحقق لقبوله وهو اسناد العدل موجود والمانع منفود اذ ليس الا
ارسال الاخر وهو غير صالح للمانعية ويجوز ان يكون سمعه مرسلا او متصلا وينبغي شرح نفسه والامكان يعلم في الجملة عدالته
وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه الثانية اذا وصل الراوي الحديث بالنبي مرة واوقفه غيره على الصحابي
فهو متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبي تارة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل منهما لجواز سماعه
وسمعه يرويه عن النبي فنسيه ذاك فظن انه ذكره عن نفسه والجملة فثبوت موجب اتصاله معلوم والمانع منه معدوم
الثالثة اذا وصله بالنبي زيادة واوقفه هو على الصحابي اخرى كان متصلا لما تقدم لما لو ارسله او اوقفه على الصحابي
ساقطا وبالجملة ثم اسنده او وصله بالنبي بعد تلك المدة كان قادحا في اتصاله فان زمان طول تلك المدة بعيد الا ان
يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما يسند فلا يكون قادحا في اتصاله **قال** البحث التاسع يجوز نقل الحديث بالمعنى
خالفنا بعض لفظ الراوي عن المعنى وعدم الزيادة والنقصان والمساواة في الخفاء لان الصحابي لم يكلفوا الالفاظ ولم يكن
فيعلم اقتصارهم على المعنى ولانه يجوز التعبير بالعجمية للاعجمي فالعربية اولى احتج ابن سيرين بقوله ﷺ ما اسمع
سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه لاداءه كما سمع انما هو نقل اللفظ المسموع
ونقل الفقيه الى لا فقه ليستفيد من اللفظ ما لا يستفيد الفقيه ولانه تتداول الازمنة وكثرة الطبقات ربما اسقطت
المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو دخل تحت الاداء كما سمع والاستحالة انما يلزم لو قصر المعنى والتقدير خلافه
اقول في جواز نقل الحديث بالمعنى بغير لفظ الرسول بما يدل على معناه فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري
بشرط احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان
وثالثها تساوي الاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لعلم واسراره
ولا يفصل اليها عقول البشر ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين واختار المصر الاول ويحتج عليه بوجهين

احدهما انا نعلم بالضرورة ان الصحابي الذين رووا عن الرسول ﷺ هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس و
لا كانوا يكررون عليهما بحيث يصير محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان بقاء تلك
الالفاظ التي خاطبهم الرسول ﷺ بها على اذهانهم بحيث لا يشتبه منها شيء متعذر فعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ
المعنى دون لفظة الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الالفاظ العربية بالفاظ عجمية
مفيدة للمعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها العربية اقل مما بينها وبين
العجمية وفيه نظر للمنع من كون الاولوية ذلك لان الترجمة العربية يقتضي اعتقاد مساواتها الفاظ النبي ﷺ وهو
الترجمة العجمية احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فقوله ﷺ رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمع
فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه لا يكون الا
قد يتفطن بفضل معرفته من فوائد اللفظ الذي رواه الى ما لا يتفطن اليه الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه جاز
للراوي تبديل لفظ الرسول ﷺ بلفظ نفسه لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ اخر لكونه اولى اذ جواز تبديل لفظ
الرسول ﷺ لاولويه جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا و
ذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول وسخافته وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم عن لفظه لو عن تركيبه فاختل معناه وكذا
الاخر ومن بعد فان لا نسلم لو حاول ترجمة الالفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن
الاول ان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه والامكان بغير لفظه وهكذا الشاهد والمترجم
ويوصف كل منهما بانه مود كما سمع وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد
المعنى وعن الثاني ان استحالة المعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والمقدر خلافه لانا نشترطها في جواز الرواية
بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتها في الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرائط فمنع
ما ذكروه من المفسدة واعلم ان قوله في الشرط الثاني والنقصان عطف على محل قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط
الاول هو عدم قصوره عن المعنى يتضمن ذلك **قال** البحث العاشر اذا تفرد احد الراويين بزيادة فان تعدد المجلس كما لو كان
ذكر النبي ﷺ احدهما واسقطها اخرى وان اتحد فان كان الذاكي عددا يمتنع ذهولهم عنها لم يقبل وكذا ان كان ضابطا
وان تساويا قبلت ان لم يعتبر الاعراب فان السمع عما سمع اظهر من توهم السماع لما لم يسمع الا ان يقول الباقي انفرد
بعد المتن فلم يأت بغيره قرينة الترجيح وكذا ان عليه الاعراب **اقول** اذا رواه اثنان او جماعة ممن يقبل روايتهم خبرا وانفرد
احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد عليه سواء كانت في افعاله كما روى بعضهم انه دخل البيت وروى اخر انه دخل البيت

وصلى فيه او في فوقه كما لو روى احد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه وقال الاخر هو الطهور ماؤه والحل
ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فان من الجائز ان يدخل عليه تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه او
يعمل الاخر نقل الصلوة وكذا يجوز ان يقول في مجلس عقيب السؤال عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك وفي مجلس
اخر هو الطهور ماؤه والحل ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة وهو عدالة الراوي موجود والمعارض مفقود اذ ليس السكوت
الا خبرا عن الزيادة وذلك غير موجب لنفيها كما قلناه واذا تعدد المجلس فان كان تاركا للزيادة عدة لا يجوز ذهولهم عما يضبطه
الواحد لم يقبل الزيادة وحملت رواية راويها على سهوه وانه قد سمعها من غير الرسول وتوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان
تارك الزيادة اشد ضبطا من راويها هذا ان نفوا الزيادة والا فالاقوى قبولها لوجود المقتضي السالم عن معارضة تكذيب
الباقين وان لم يكونوا كذلك قيل ان لم يغير الاعراب لما ذكرناه وكان سهو الانسان عما سمع اظهر من توهمه فيما
لم يسمعه انه سمعه الان يقول الذي انا متطرقه بعد تلفظه بالمتن اعني الاصل المزيد عليه فلم يات بينة فيحقق
التعارض ويجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل احد واحد عن كل حر واحد وعبد صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة وتحقق التعارض فان احدى الصيغتين مغايرة للاخرى ويجب الترجيح والعمل بالراجح
قال المقصد التاسع في القياس وفيه فصول الاول في مقدماته وفيه مباحث الاول في تعريفه وهو تقدية الحكم المتحد
من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما وقيل حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من
اثبات حكم او صفة او نفيهما عنه قال واعترض بالتكرير في الحمل والاثبات ان اريد بهما معنى واحد والا فلا معنى للحمل
ولا لاثبات الحكم لهما بالقياس فان الحكم في الاصل بدليل اخر لان القياس فرعه وكان القياس اعم منه لان المصنفة قد تثبت
بالقياس كقولنا الله تعالى عالم قد علم كالشاهد فلا يعرف باثبات الحكم خاصة وبان اثبات الحكم والصفة او نفيهما
اقول اشار بقوله ثم قيل الى ما يذكر في التحديد وقال ابو الحسين ان تحصيل حكم الاصل في الفرع كاشتمالها في علة الحكم عند المحتهد
بما فرغ من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل
العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا للكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وسياتي
ذكر اختلافهم مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه واما في شرائطه واحكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة
التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما واما بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه
فقال المص انه عبارة عن تقدية الحكم المتحد عن الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما والتقدية لغة المجاوزة من عدى يتعدى
اي تجاوز والمراد بالاتحاد اي اتحاد النوع اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي الثابت للاصل منه

الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة وفي هذا التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة والقياس
الفاسد ولان تقدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة فلا يجوز اخذها في حده كما قيل تعريف الشيء
بغاية جائز كما يقال الكوز وعاء يشرب به الماء قلت مع امكانه 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 بان يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف من قولك القياس
تقدية الحكم الا ترى انه لا يقال الكوز شرب الماء وايضا لا اصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة
ما يضاف اليه وليس في التعريف ما يدل على ذلك ولو اضيفا الى احدهما الى القياس دار ولان اللفظ اطلق ان العلة للتقدية
وليس فيه اشعار بانها علة الحكم والاولى تقييد الحكم بالاتحاد زائدا مع ان فيه ابهاما لانه يقع على وجود الاتحاد ياسرها
فيجب التعرض في الحد للمقصود بينهما وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم
لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليشمل الموجود والمعدوم فان
القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء لكان صحيحا على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على الاصل
لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث ان وصف احدهما يكونه اصلا والاخر يكونه فرعا وليظن انهما صفة وجودية
وذلك مزور لجواز الموصوف بهما من حيث هو موجود وانكان ذلك الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم اجمع وامنع وابعد عن الوهم الفاسد وانما قال حمل معلوم
على معلوم لان التقدية امر يستدعي بقاء الاثنين شيئين ولانه لو كان اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس بل بحكم التحكم و
التشهي ذلك ولم يتمش وانما قال اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر التشريك بينهما في الحكم وحكم الاعلى المحمول عليه
يقينا وكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع اذ بحمل
الفرع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما لان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون
حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ
مسكر فكان حراما كالخمر وقوله ونفيهما عنهما لان الجامع قد يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم
كما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل مثلا غير طاهر فلا يصح الصلوة فيه كالمغسول بين اللبن والمرق واما في الصفة
كما لو قال الصبي غير عاقل فلا تكليف كالمجنون والضمير في قوله لهما وعنهما عائد الى الاصل والفرع وفي نفيهما عائد الى
الحكم والصفة وفي قوله عنهما اخيرا عائد الى الاصل والفرع والمص قال او نفيهما عنه فوحد الضمير والمذكور في المحصور
والاحكام ضمير المشتغل كما ذكرناه كما اقول اعترض على تعريف القاضي ابو بكر المذكور من وجوه الاول ان المراد بحمل المعلوم على
الاخر ان كان اثبات حكم احدهما للاخر كان قوله بعد ذلك في اثبات حكم او نفيه عنهما تكريرا من غير فائدة والا كان

معنى آخر فلا بد من بيانه وتقديم ظهوره كما يجيء ذكره في تحديد القياس لان محميته يتم من دونه فيكون خارجا
عنه فلا يجوز ذكره في الحد الثاني قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس هو بطلان
القياس متفرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو تفرع على القياس لزم الثالث انه غير جامع لان القياس كما يثبت به الحكم
ونفيه كذلك يثبت به الصفة كما في قولهم الله تعالى عالم فيكون له علما قياسا على الشاهد لان القياس اعم من الشرعي
والعقلي فح لا يكون الحد منعكسا فان اعتذر بان الصفة يندرج في الحكم قلنا فقوله بامر جامع بينهما من حكم
او صفة يكون تكريرا من غير ضرورة لان الصفة ح احد اقسام الحكم فيكون الحد هكذا ما اقتضى او ذلك الجامع معتبر في القياس
انما هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة صفة وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة فذلك اقسامه و
اقسام الجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية الجامع او نبذه بمتازا كل واحد منها عن باقي اخواتها عن
ماهية الجامع لتحققه مع وجودها فلا يذكر في تحديده والا لوجب ذكر اقسام الحكم من تحريم او وجوب او اباحة او غير ذلك
الخامس كلمة او موضوعة للابعاد والتخيير وهو نبا في التحديد المقصد به الايضاح والتبيان وقال ابو الحسين البصري انه
تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض على نفسه بانتقاضه بقياس العكس
فان الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لانه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غير الافتراق فيهما في علة
الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لما كان شرطا للصوم في النذر اعتكافا صائما قياسا على الصلاة فانها
لو لم تكن شرطا في نفس الامر لم تكن شرطا في النذر اعتكافا فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الصلوة
انها ليست شرطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وانما قلنا ان حكم الصلوة
لو علم حكم الصلوة الى لاجلها لم يكن شرطا للاعتكاف في نفسها وهو كونها ليست شرطا لصحة النذر وهو غير موجود
في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر اجماعا واجاب بان تسميتهم 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 حدا له ولا يعرف به واجاب المصنف في التهذيب بان الاول بانه لما كان حكم الاصل مساويا للحكم الفرع جاز اطلاق كل واحد
عليهما ومن الثاني ان الشيء قد يعرف بغايته كما يقال الكوز انية يشرب بها الماء والكرسي ما يجلس عليه وفيه نظر اما
اولا فلان ذلك من الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات على انه لم يات بلفظ الوحدة وانما اضاف
الحكم الى الاصل متصلا في الفرع بحرف او اما الثاني فسياتي تقدم في الكلام على تعريفه وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس
الفاسد قال البحث الثاني في اركانه وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاول فعند الفقهاء عبارة

عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر عند المتكلم النقل الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان لان الاصل ما يتفرع عليه
غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يمكن القياس عليه ولو علمنا تحريم الخمر بالنص
امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص وبقي الاصل الحاكم محل الوفاق فرع في التنازع والعلة بالخلاف وتسمية العلة
في المتنازع اصلا او اخذ من تسمية محل الحكم في المتفق عليه اصلا لان العلة موثرة في الحكم والحكم غير الموثر والفرع عند الفقهاء
محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع وهو اولى لان الاول ليس متفرعا على الاصل بل الثاني والطلاق لفظ الاصل على
محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل الحكم فيه الذي هو فرع القياس فهو
اصل فرع والبحث هنا على مصطلح الفقهاء اقول لما كان القياس عبارة عن تعدية حكم من الاصل المقيس عليه الى
الفرع المقيس لا محالة بل لوجود علة ذلك الحكم في الفرع كان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم
اما الاصل فاعلم انا اذا قسنا النبيذ على الخمر فاما ان يكون الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المطلوب اثباته في الفرع
وهو الامر المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو التحريم او علته اعني الوصف الباعث عليه
كالاسكار والنص الدال على ان الحكم قد ذهب البعض منهم الى الاول والمتكلمون الى الثاني واستضعفهما الرازي في المحصول
والمحاصل اما الفقهاء فلان الاصل الشيء ما يتفرع عليه غيره وكما ينبغي ان يقول ما يتفرع عليه غيره الحكم المطلوب اثباته او نفس الحكم المطلوب اثباته على ما سيجيء

ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم يرد الشارع على تحريم الخمر لم يكن تقريع حرمة النبيذ عليه ولو وجد التحريم
في غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ عليه وينبغي تقييد ذلك بما لم يشاركه النبيذ في علة تحريمه والظاهر
ان الكل واحد من صيغة الحكم وتحريمه النبيذ عن الاخر يستحيل ان يكون تحريم
النبيذ متفرعا على صيغة الخمر وما قول المتكلمين فضعيف ايضا لهذا الوجه وذلك لانا لو قدرنا علمنا تحريم الخمر وورد
دليل عقلي لا يمكننا ان نفرع عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته اياه في علة التحريم ولو قدرنا ان النص ورد على
تحريم الخمر لا بخصوصه بل على ما يشاملها وللنبيذ لم يكن تفريع النبيذ على ذلك النص تفريعا قياسا لان لا يكون النص
صالحا للقياس من وجه والظاهر فساد هذين القسمين تعين كون الاصل اما الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر في المثال
المذكور وعلة ذلك الحكم كالاسكار منه واذا تقرر هذا فاعلم ان الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف والعلة
فيها لعكس فانها اصل في محل الخلاف وفرع في محل الوفاق اما الاول فلانا لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق الا لما نعلم ثبوت علة ذلك الحكم وقد نعلم الحكم
ولا نظلع على علته اصلا فقد توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس وذلك موذن بكون العلة فرعا على الحكم وهي
فان توقف طلب العلة وكونها فرعا على ثبوت الحكم لا يوجب ان تفسر العلة

الى الحكم وكونه نافرعا عليه واستغنائه الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناءه عن نفس العلة وكونه اصلا لها واما الثاني فلانا اذا علمنا تحقق علة الحكم فالتنازع لا يمكننا ان نحكم بثبوت ذلك الحكم فيه قياسا ولا ينعكس اذ يمكننا ان نحكم بتحقق العلة من دون تحقق الحكم فيه فقد لا توقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة فيه من غير عكس وذلك دليل دال على تقدم الحكم على العلة في محل النزاع وينبغي ان يعلم ان تسمية العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى من تسميته محل الحكم المتفق عليه اصلا لان علة الحكم موثرة فيه والموثر في الشيء اصل له لا بتبانه عليه وليس المحل موثرا في الحكم الا ان تعلق الموثر باثره اقوى من تعلق المحل بالحال لان الموثر موجب للاثر والمحل غير موجب للحال لاستحالة كون القابل فاعلا واذا تقرر هذا فاعلم ان لكل من قولي المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل الحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك فقد صار النص اصل الحكم الملطم اثباته واصل اصل الشيء اصل لذلك الشيء فصح اطلاق الاصل عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل محتاج الى محله فكان محل الحكم اصلا للاصل فجاز تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما الاول فلمنع من كون النص اصلا للحكم ما عندنا وعند المعتزلة فظ لانه مبين للحكم والمبين للشيء لا يجب ان يكون اصلا له واما عند الاشاعرة فلان النص عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا لنفسه واما كون المقيس عليه محلا للحكم فممنوع عندهم لذلك واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند الخرين نفس الحكم الملطم اثباته في محل الخلاف كتحريم النبيذ في المثال لان نفس النبيذ ليس متفرعا على تحريم الخمر انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لكون محل الوفاق اصل اصل القياس لانه اصل الحكم الحاصل فيه الذي هو اصل القياس واصل اصل الشيء يجب كونه اصلا واما محل الخلاف فانه اصل الحكم الذي يطلب اثباته وهو فرع القياس فكان اصل الفرع لا يجب كونه فرعا وقد عرفت ما في ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث الاتية انما هي على مصطلحات الفقهاء من ان الاصل محل 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 للحكم وقد يكون امارة عليه وسيأتي تفصيل ذلك واما الحكم فهو الملطم اثباته كتحريم النبيذ في المثال ولا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة التي هي الوجوب ومقابلاته الاربعة والثانية بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما كما لو لم نقل بالقياس في غيرها كالعقليات واللغويات

المبحث الثالث في انه هل هو حجة ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا

وقال ابو الحسين البصري ان العقل دال على التعبد به ودليل السمع على ذلك اقوى سندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما غير هذين فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى قل ءالله اذن لكم ام على الله تفترون ولانا نقطع على بعض ما يسمى قياسا انه ليس مما امر الله تعالى به ولا نهى عنه ولا اخبر عنه ولا دل على شيء من ذلك فوجب القطع بانه ليس من دين الله تعالى لقوله عليه السلام ما سكت عنه فهو مما عفا عنه ولان الظن لا يفيد شيئا في العقليات ولا في اللغويات ولا في الشرعيات لان الظن لا يفيد الا في الفروع الشرعية العملية وقد اتفق على بعضها وتوقف في بعضها فرقة اعظم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ولاجماع اهل البيت فان المعلوم من قول الصادق والباقر والكاظم انكارهم لذلك ولانا مبنيون شرعنا على الخلاف المتوقف فيها وتوافق الختلفات كايجاب الصوم اخر رمضان وتحريمه اول شوال وايجاب الموضوء من البول والنوم ولان اكثر الصحابة منعوا منه قال علي من اراد ان يتبع امرنا فلا يقيسن شيئا بشيء من رايه وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الرايات فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب علماؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم ولم ينكر عليهم احد **اقول** اختلف الناس في التعبد بالقياس عقلا على اقوال ثلاثة فواسطة قاوجبه ابو الحسين البصري والقفال واحاله بعض الشيعة والظاهرية وكثير من المعتزلة ومنهم من حض الاستحالة بشرعنا ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزه اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين ومن الامامية السيد المرتضى رح واختلف مجوزوه في وقوعه فذهبت الظاهرية الجمهور مطلقا والقاساني والنهروالي في صورة واحدة انه ان كانت علة الحكم منصوصا عليها اما بصريح اللفظ او بايمائه وعلم ثبوتها في الفرع والتابية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما في غيرهما فلا لوجود ما يمنع من ذلك سمعا وهو اختيار المصنف رح وجماعة منهم السيد المرتضى رح وجماعة منهم المعتزلة والدليل على وجوده عقلا وشرعا واخرون بوجوه ما يدل على احدهما سمعا والحق ما اختاره المص لنا على المقام الاول وهو الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل عاقل اذا لم يعتبر سوى حكم عقله لا يمتنع عنده ان يقول الشارع حرم الخمر لاسكارها ومتى غلب على ظن الحكم ان علة تحريم الاسكار المفقد الى وقوع القطن والعداوة والبغضاء فقيسوا عليه كل مسكر في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لم تستقبحه العقول بالقبول ولا استحسنه كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا وعلى الثاني وهو انه ممتنع سمعا في غير الصورتين المذكورتين وجوه الاول قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول المتمكن من الحق حكما ليس لك به علم والقول بالقياس كذلك فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول المتمكن من الحق حكما

ع ق ل

من الوحي المفيد للقطع الثالث قوله ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس لم يخرج
عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على النفي الرابع قوله مستقرئ امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم
فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام الحديث وفيه نظر لاختصاص الذم فيه بالقياس المرصوف
بالصفة المذكورة والبضع ما بين الثلث الى التسع الخامس اجماع اهل البيت على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم
من قول الباقر والصادق والكاظم انكاره وذم العمل به السادس ان مبنى شرعنا على اختلاف ملتنا وفاقا والاحكام و
اتفاق المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس اما الاول فظاهر فان الشارع شرع بعض الاشياء شيئا وحرمه غيره منها
مع تساويهما في الحقيقة فقال تم ليلة القدر خير من الف شهر وقال لتم واحد جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب
الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم اخر شهر رمضان وحرم صوم اول شوال ومساوي بين اليوم والبول في ايجاب الوضوء
مع تقارب ما في الحقيقة واسقط الصلوة والصوم عن الحائض واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة
مع كون الاعظم منه قد اوجب المطر الى وجوب التطهر بالتيمم واباح الى وجوب الجارية للعشاء وان الثاني فلان القياس يقتضي
القياس جميع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات فيهما كما في قياس العكس السابع اجماع الصحابة
على المنع من القياس وذم العامل به متحقق فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روي عن علي من قوله من اراد ان يقتحم
جراثيم جهنم فليقل في الحدب اياكم وجراثيم جمع جرثومة وهي جمعة من تراب او طين تعلق الارض والتقحم التقدم و
الوقوع في امر بتهافت كالفراش وهو رميه بنفسه في اهوية او وهدة وقال عم لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره العمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في
القول برأيهم فضلوا واضلوا عنها اياكم والمكايلة فقيل وما المكايلة فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما
في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك بما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل
العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال ابن عباس يذهب علمكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤسا جهالا
يقيسون برأيهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله واحل عليكم في
ذلك الحمق وكان ابن عباس اذا سئل عن شيء فلم يكن في القرآن ولا في السنة قال الجمعة ابوها فاعيروا ابوها والى الاعتبار
ويخبر معاذ ويقوله عم اذا اتيت لو تمضمضت الحديث اذ لو كان على ابيك دين والجواب ان المراد بالاعتبار الالتفات
كما انه حقيقة فيه وسياق الآية تدل عليه وخبر معاذ نقل فان لم تجد فاجتهد برأيك فقال الجمعة ابوها فاعيروا ابوها

المراد التمثيل لا القياس لانه ممنوع منه بقوله تم وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه بين العلة فيتم ما تم اجزء واحد
اما الاول فلان النص على العلة ثم يلزم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لو كان لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو محال
ولا يمكن ان يكون العلة ما يقتضي الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التأفيف
ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى اقول الما بين ان القياس ليس حجة بالادلة المذكورة شرعي وقد ذكرنا ما رد
به الخصم وهو من وجوه الاول قوله تم فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال انه تم فسر الاعتبار وهو ما خوذ
من العبور وهو حقيقة في المرور والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر وتسميتهم السفينة التي تجاوز العبور وصير البكرة
الدمعة التي عبرت من الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان الاعتبار حقيقة في العبور لم يكن حقيقة
في عبرة والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبارا لانه عبور ومجاوزة الحكم من الاصل الى الفرع فيكون امرا
به الثاني قد بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال له بما تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال
فان لم تجد قال اجتهد برأيي فاقره النبي صلى الله عليه وآله على ذلك فقال الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحب الله
ورسوله واجتهاد الرأي لا بد من رده الى الاصل والا كان مرسلا والرأي المرسل غير معين فيكون هو القياس المتنازع
عم النبي عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجته اكنت شاربه شيئا قبلة الصائم من غير الرابح بالمفهوم
من غير اهدار وتجري حكم احدهما على الاخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما ما يفهمه
كل عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين فوجب ان لا يكون حكم
المقدمة حكم للعقم واذا كان ذلك قياسا وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب اتباعي بالرسول واما ثانيا فلان
قولهم ارايت خرج مخرج التقرير فلو لا ان يكون حجة القياس معرفة عند عم لحصل ذلك الا يحسن بخاطبه من لا يعتقد
كون القياس حجة بذلك الرابع قولهم للجابية الخثعمية لما قالت له سألت يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا
ومنا لا يستطيع ان يحج عنه ايقضيه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين تقضينه اكان يقضي ذلك
قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى الحق بين الله وبين الآدمي في دعوى القضاء وهو من اعظم الحجج على الاصوليين
بالاعتبار في الآية انما اشكل لانه حقيقة فيه بدليل صحة السلب عن ذلك لغة فلم يتبادروا الا الاستعمال الحقيقة
بالاعتبار في الآية انما اشكل لانه حقيقة فيه بدليل صحة السلب عن ذلك لغة فلم يتبادروا الا الاستعمال الحقيقة
في غيره فلا يلزم الاشتراك المخالف للاصل ويقدم عليه على الاقوال كما مر صدر الكلام وقوله تعالى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المومنين ولو كان المراد به القياس الشرعي لبقي تقدير الكلام يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المومنين فحسبوا الدلالة على البر هو في غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف

والعرف وعدم المناسبة بكلام الله تم سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة الاقتباط تعين ارادة
القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الاستدلال الاتيان بفرد واحد من افراد الاعتبار يحتمل على قياس منصوص العلة او اذا
كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما هو مذهب القلسانى والشهرزاني وعن الثاني ان خبر معاذ مرسل فلا يكون
حجة على المقدم سلمنا لكن قد روى انه لما قال معاذ اجتهد برأيي قال له النبي ﷺ بالبعث اليك ولا يمكن الجمع بينهما لو ردهما
واقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من
النصوص الحقيقية او المتمسك بالبراءة الاصلية وعن الثالث والرابع الدفع من تحقق القياس فيهما بل انما ذكر ذلك للتمثيل
لانه نوع من العمل بالقياس لقوله تم 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 م قال في الصورة الثانية نذر الله لحق بالقضاء
وذلك يقدح بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى من ثبوته في الاصل فهو من باب دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب
كذلك في الصورة الاولى فان المضمضة والشرب يلزمهما امر واحد لا بد منه منهما مقدمة لهما وهو وضع الماء في
الفم وليس العقلة والجماع لازم يتقدمهما نكحت نسبة المضمضة الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع فذلك الامر
لها حكم المتبوع فيطرد في الاولى الى آخره ويثبت الاقوى بطريق الاولى قوله حكم الجماع هذا لا يقول لها سواء اتيهما قياس او نص فيقبل معلما لكنهما
منقوضان بطريق الاحاد فلا يجدي اشارة الى ان حجية القياس الذي ثبوته اصل من اصول الاحكام او صحيحهما اقول هذا اشارة الى مسئلتين وقع الخلاف
فيهما الاولى اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا في تعدية الحكم بها من محل الحكم المنصوص عليه الى غيره من المحال ام لا وجزم تاج الدين
من وروده ما يدل على البعد بالقياس قال الانتظام نعم وهو من احمد حنبل الى آخره قلت وابو بكر الرازي من الحنفية وانكره
ابو سحق واكثر الشافعية والحنفية وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصري انه كذلك ان كانت العلة المنصوص عليها مما يدرك واما اذا كانت
علة لوجوب واذن لم يكف في تعدية الحكم بها واختار المصنف الاول واحتج عليه بانه لو لم يتعد الحكم من الاصل المنصوص
على علته الى غيره من المحال التي وجدت فيها لزم رفع المقتضى عن العلة التامة انتفاء معلولها والتالي باطل فالمقدم مثله وانما قلنا ان
الاستناد من وروده ما يدل على البعد بالقياس قال الانتظام نعم وهو من احمد حنبل الى آخره قلت وابو بكر الرازي من الحنفية وانكره
ابو سحق واكثر الشافعية والحنفية وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصري انه كذلك ان كانت العلة المنصوص عليها مما يدرك واما اذا كانت
علة لوجوب واذن لم يكف في تعدية الحكم بها واختار المصنف الاول واحتج عليه بانه لو لم يتعد الحكم من الاصل المنصوص
على علته الى غيره من المحال التي وجدت فيها لزم رفع المقتضى عن العلة التامة انتفاء معلولها والتالي باطل فالمقدم مثله وانما قلنا ان
الاستناد

ان العرف يسقط هذا التقييد عن الاهتمار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تأكل هذه الحشيشة
لانه نهاه منعه من اكل كل حشيشة تكون سما فتكون في الشرع كذلك والا لزم النقل ولان علة الحكم لا بد وان يكون مناسبا
للحكمة وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك فيحصل الظن عدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة والاسكار قوة
انما يرد على هذه العبارة فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار ارتفع الاحتمال المذكور الثانية تعدية التحريم من التأفيف الى الضرب
وغيره من انواع الاذى الزائد على اذى التأفيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس ام لا
فقال قوم هو قياس وسمي جليا وقال آخرون انه ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع
الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب اما ان يكون مجملة الصيغة وهو باطل بالضرورة او بحسب
وهو باطل لانه يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي عن عدوه ان ينهى
لمن الاستخفاف به عند امره بقتله والتالي بطل قطعا فكذا المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس وقيه نظر قولك
مراده بالدلالة بحسب اللغة اذ كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية ممنوعا بطلانه لطهور صحته واذ كان ما لا يندرج
فيه لم يلزم من انتفائهما وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بهذا المعنى وهي دلالة الالتزام الخبر الآخر وهو
بابه لو كان قياسا لما قال به ما نفوا القياس التالي بطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظ ولانه تعالى لو منع من العمل
بالقياس لم يتحقق دلالة تحريف التأفيف على تحريم الضرب وذلك مؤد الى ان يكون تلك الدلالة ليست من حجة
القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني مثل هذا وما جرى مجراه وانما منع بعض الناس
من القياس الظني وح يكون اللازم من القول به والمنع من القياس الظني ان لا يكون قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا يفيد يقينا وعن الثاني ان منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظني
اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة الملخص هنا اختيار كون هذه الدلالة من القياس لانه قال وقيل الضرب
على التأفيف وقال قبل هذا البحث عند اختياره كون هذا النوع و منصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب
على تحريم التأفيف وح يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه في الفصل
الثاني في طريق العلة وفيه مباحث الاول لما بينا ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون
الحكم في الفرع اقوى والثاني ان ينص الشارع على العلة بخصوص طريق التعليل والنص واثبت القائس في احدى
الجزئين نحن نبين ضعفهما ان شاء الله تعالى والنص اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل مثل لعلة كذا
كذا او لموجب كذا او لموجب كذا ومن اجل كذا واما ان يكون ظاهرا وهو ثلاثة اللام لكذا او انما يكون كذا وان انه كذا او

وتارة مع التعليل مع الاجتماع مثل لعلة كذا واما بالايماء كما اذا وقع جوابا عن السؤال كما لو قيل يا رسول الله
افطرت فتقول عليك الكفارة فانه يفيد ظن وجوب الكفارة للافطار وكما اذا ذكر وصفا لو لم يكن مؤثرا لم يكن
له فائدة كما روى انه لما تنح من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على بيت فلان وعندهم هرة فقال
صلعم انها ليست بنجسة انما هن من الطوافين عليكم والطوافات فانه لو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في الطهارة لم
يكن لذكره فائدة وكتقرير على وصف الشئ المسئول عنه كقوله لمن يفتي انا جف فقيل نعم فلا اذن وكتقريره على حكم لما يشبهه المسئول عنه
وبينه على وجه الشبهة فيعلم الوجه الشبهة حتى العلة كقوله اذا توضأت فمضمضت بما فانه نبه بالجزاء على عدم نقض الوضوء بالمضمضة والقبلة
لانتفاء احد الطرفين فيهما وكالفرق بوصف صالح للتعليل كقول القائل لا ازن الفارق بينه وبين اولادي كقولها اختلف الجنسان
فسنعرف كيف شئتم مع نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز وكتنبيه على عام وقع الجواب
واعلم ان الايماء يدل على العلية ظاهرا وان لم يكن مناسبا لاستقباح الكرم الجاهل وتستحق العالم اقول اما اختيار
المص كون القياس ليس بحجة في الشرع الا في صورتين احدهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس تحريم
الضرب على تحريم التأفيف وثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من الشارع المحصور طريق التعليل
عنده في النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاسوا عليه الوصف الحكم بطرق اخرى ذكرها وبين
ضعفها اما النص فالمراد به هنا ما كانت دلالته على علية الحكم ظاهرة راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة
فما كان صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت المشئ الفلاني لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لوجب كذا
او لاجل كذا فان كلا واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل على العلية دلالة قاطعة واما ليس قاطعا بل راجحا
ظاهرا في العلية مع احتمال عدمها فثلثة اللام والباء وان اما اللام فقد يكون علة غائية كقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقد يكون موثرة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل
بدليل حسن قولهم حرمت كذا العلة كذا ولو كان اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار او تعليل الحكم العلة الواحدة بعلل
وكقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب ويستحيل كون الموت والخراب غرضا ولانه يقبح اصلا لله ويستحيل كون فاعله غرضا اجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل واستعمالها في غير
لا ينافي النص لان حكم التجوز هو الحمل اذا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز واللام في قولهم
لعلة كذا للتأكيد وفي الشعر يحمل لام العاقبة اي ان مصير الولد الموت وكذا البناء فان مصيره الى الخراب واصله
اي لاسم الله والثواب لله فحذف المضاف واقيم المضاف اليه وهو كثير في اللغة واما الباء فكقوله تعالى فظلم

من الذين هادوا حرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله فهي تقتضي الموثر واما ان فكقوله تعالى ولا تقربوا الزنا
انه كان فاحشة وقوله في قتلى بدر فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى يوم القيمة تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا
تشخب اوداجهم دما ويستحق
قوة الدلالة على العلية عند انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل علة كذا ولعلة كذا او لانه كذا واما ما يدل على التعليل
لا يوصف بل باعتبار كون التعليل لازما للمدلول فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه اربعة الاول ان يشرع
الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة للحكم كما روى جاء اعرابي الى النبي صلعم وهو
جهمة تالف شعره يمرق ويتربه وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي صلعم ما اصنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان
فقال اعتق رقبة فانه يحصل ظن ان العتق انما وجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السوال
يفيد ظن كونه جوابا عنه والسوال معاد في الجواب تقديرا كانه قال واقعت فعليك الكفارة فيلحق بما اذا كان
الجواب بالفاء وب ان يذكر الشارع الحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن لذكره فائدة وهذا يقع على اقسام
احدها ان يقع السوال عن صورة الاشكال كما روى انه لما تنح من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على
بيت بني فلان وعندهم هرة فقال انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من
الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا يلحق بالنص او جوه حروف التعليل
وهو ان في قوله صلعم انها ليست نجسة تقريرا على وصف الشئ المسئول عنه كقوله صلعم حين سئل عن بيع التمر بالرطب
ينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وثانيها تقريره على ما يشبه المسئول عنه وتنبيه على وجه الشبهة ليعلم
ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا فقال ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مجته اكنت شاربه فنبه بهذا على انه كما لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل ما هو الاثر المطلوب
منهما واعترض صاحب الاحكام بان هذا القسم ليس من هذا القبيل لانه ذكر ذلك بطريق النقض على ابي هريرة عمر من كون
القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد فنقض المنع ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد
وليست مفسدة لها ما ان ذلك تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب المفسد فلا وجه
لان القبلة والمضمضة مقدمة الافساد ليس فيه ما يحتمل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا
فكان لا شبه بما ذكره من ان لا يكون نقضا الا تعليلا فان الاصل مطابقة الجواب للسوال من غير زيادة ولا نقصان
الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها والنقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل ولما سئل عن كون القبلة مفسدة
للصوم الا فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على انها مفسدة وعدم كون المضمضة لتنفي الفساد غير مسئول عنه فلا يكون اللفظ الدال عليه جوابا

مطابقا للسؤال ج ان يفرق الشارع بين الامرين في الحكم بذكر وصفه فيعلم انه لو لم يكن ذلك الصفة علة لم يكن لذكرها
معنى وهو مسلم لصحيحا ان يكون حكم احد هما مذكورا في الخطاب كقوله ع القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ان ارث الوريث
فلما قال القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه موثرا في منع الارث علمنا انه العلة
ثانيهما ان يكون حكم هما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله
اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد وبعد هذه عن بيع البر بالبر متفاضلا يدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز
البيع بان يكون التفرقة بالقاف لتم ولا تفرقوا بينهم حتى يظهر ان يكون التفرقة بالاستثناء كقولك قوم فضف ما فرضته الا ان يعفو
وان يقع بلفظ يجري مجرى الاستثناء كقوله تعالى ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله بالله تؤمنون بالله وان يكون
هذا بستانا احد الشيئين بدلا وصفه من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون تلك الصفة موثرة في ان يوثر كقولك للرجل سلم
والفارس سلم ان واعلم ان الحكم بالتعليل في هذا القسمين مبني على ان التفرقة لا بد لها من سبب ولا بد في ذكر الوصف
من فائدة الرابع النهي عن فعل بعد امر بفعل اخر تقدم وجوبه علينا فنعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا عن
ذلك الواجب كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة الاية فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا وما نعا
من السعي لما كان ذكره في هذا الموضع حائزا من حيث العادة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط
في دلالة الوصف للومي اليه على الحكم مناسبته له ام لا فقال جماعة باشتراطها ومنعه الغزالي وجماعة واختاره المصنف
احتج الاولون بان العالم في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد
من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم لقضى كل عاقل على انه لم يامر باكرام الجاهل لجهله ولا بالاستخفاف
العالم بعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي لا يتعدى مسالك الحكمة 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 راي الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة او لم يظهر احتج الاخرون بانه يقبح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف بالعالم ولا
علة سوى الاستقباح الا ما يفهم من كون الجاهل علة للاكرام والعالم علة للاستخفاف والانتفاء غير ذلك من موجبات
القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام بشجاعته وكرمه والعالم قد يستحق الاستخفاف ببخله وفسقه وذلك موذن
بان ترتيب الحكم على الوصف يفيد كونه علة وان لم يكن له مناسبا وهو المطلوب قيل عليه ان علة الاستقباح هنا القرار
الحلم بما بيناه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف ولا يجب الجمع بين المتنافيات بين الجهل
والاكرام والعلم والاستخفاف وقد بينا جواز اجتماعهما في المسالك المذكورة ونحن ان القبح هنا ليس للتعليل

بل لاستلزامه عن اكرام من يستخف الاكرام هو العالم والنهي عن الاستخفاف لمن يستحقه وهو الجاهل في
فحل النزاع لانه لم يذكر لنا من امر باكرام صفة تنافي الجهل ولا لمن امر بالاستخفاف به صفة سوى العلم بالاصل
والاصل عدم صفة اخرى ولشمول الامر المذكور والاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال الذي عن النقائص واكرام الجاهل
الجامع للنواقص ولهذا نجوز للقائل ان يذكر احد الاصلين دون الاخر ثم ان الحكم المنهي عن اكرامهم قال البحث الثاني في المناسبة
العلة المناسبة هي التي يقتضي العقل من موافقة الغرض تحصيلا او بقاء وقيل الملائم لافعال العقلاء في العادات وهو تحقيقي وغيره
والتحقيقان يتعلق بالمصالح الدينوية فان كان محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمسة النفس والمال والنسب
والعقل والدين بشرع القصاص والزنا والحد والقتل والكتان محل الحاجة الملحقة بالاول من التزويج بغير كفو وفوات
الكفو وان لم يكن للضرورة والحاجة فهو ما يجري مجراهما من مكارم الاخلاق وقبل التعزير على مكارم الاخلاق وقبل التعزير
تناول الصادرات وسلك هذه الصفات الجليلة وان تعلق بمصالح الاخروية فهي الحكمة العلمية
وغير التحقيقي وهو الاقناعي وهو ما يظهر سلامته عند البحث يظهر الجواب اذا عرفت هذا فنقول ان المناسبة لا تدل على العلية
لجواز ان العلة غير ذلك الوصف او عدم كون الحكم معللا بالحصول على راي الاشاعرة الذين منعوا من التعليل في
احكام الله تعالى بالاغراض ولا نتاني على راي المعتزلة ايضا لجواز ترجيح احد الطرفين من المرجح لا لمرجح او لمصلحة
يجهلها قال الكلام في المناسب ما في مجيته او في اقسامه او احكامه اما الاول فقد ذكر في تعريفه امران احدهما
انه الذي يقضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا او بقاء وقد يعبر بالتحصيل عن جلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر
لان ما يطلب ابقاؤه فانما انه مضر او ابقاؤه دفع لذلك المضرة وكل واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما
وقد يكون مظنونا وعلى تقدير ين قد يكون دنيويا وقد يكون دنيويا للمنفعة الذاتية او ما يكون وسيلة اليهما والمضرة الاليم
او ما يرد اليه وعرفت ان الذات يدرك الملائم والالم بادراك الثاني والحي انما عنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات
فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيره من الاعراض التفاتا الى ذلك الظاهر من كل واحد
منه وكان ينبغي تقييد ما يفضي الى موافق الغرض تحصيلا او ابقاء بقولنا على اقرب الوجوه الممكنة للعادة بحيث يخرج
من التعريف سلوك احد الطريقين لتحصيل الغرض مثلا مع امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف له لكن
القيد المذكور لم يخرج الاضاع والتفاوت في ذلك الغرض الخارج عن العادة فانه ليس مناسبا مع ان الله لم يلائم لافعال العقلاء
في العادات فقال هذه الاولوية او مناسبة لهذه اللولوية للملائمة جمعهما في مسالك واحدة وهذا الثوب يناسب هذه
العمامة وهذه التعريف لمن لم يقل بتعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك واما اقسامه

فاعلم ان للمناسب قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا والحقيقي قد يكون لمصلحة يتعلق بالدنيا دارة وبالاخرة اخرى فالاول على اقسام ثلثة الاول ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد المقاصل الخمسة وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين وكان النفس محفوظة بشرع القصاص وقد اشار الله تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع القطع والحد في السرقة وحد الحارب والنسب بشرع الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم اذ المراجعة على الايضاع مفضية الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع التعهد الا ولادهم وهي مفضية الى التوثب على الفروج وبالتغلب الجالب للفتن والفساد والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والامر بمقاتلة اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ بتحريم المسكر والحد عليه وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء الثاني ان يكون في محل الحاجة مثل تعليل الولي تزويج الصغيرة فانه وان كانت مصلحة النكاح غير متوردة وغير حاصلة في ذلك الحال لانه محتاج اليه فيما يأتي بخلاف الكفء الذي يجاء فات لم يحصل مثله الثالث ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل التي تجري مجرى التحسينات كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وقد يقع الكلام على معارضة قاعدة معتبرة لتخريج متأول عاذورات مناسب الرفيق باهلية الشهادة لكونه من اعضى المناصب والرفيق نازل المرتبة والعدو والجمع بينهما غير ملائم وقد يقع على معارضة قاعدة صغيرة كعقد الكتابة فانها وان كانت محسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الانسان ماله بماله وهو غير معقول واما ما يكون مناسبا لمصلحة يتعلق بالاخرة فهي الحكم المذكور في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة على العبادات فانها محصلة للمنافع في الاخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر بمناسبة ويكشف البحث والتأمل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير بالنجاسة وقياس الكلب عليها لان كونه نجسا يناسب انتفاله ومقابلته في المال اعزازا له والجمع بينهما باطل فهذا مضبوط المناسبة من اول الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى نجاسته منع الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين بيعه واعلم ان للمناسب اعتبارات اخر ينقسم اليها بالنظر الى اعتبار الشارع بالغائه يأتي ذكرها اذا تقرر هذا فاعلم ان القائلين بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار يدلان على كون ذلك الوصف اعني المناسب المعتبر شرعا علة للحكم المقترن به لانه لو لم يشرع الاحكام لمصالح العباد وهذا الغرض متعلق بعلم هذه المصلحة تحصيلا وتحقيقا ابانة الله تعالى على هذا الحكم فالمقدمة الاولى فانه لو خصص الواقعة المخصوصة بالحكم المعين للزم لا محالة ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وليس عاقلا يفعل

الا لغرض وفائدة وهو عائد الى العبد وليس مفسدة له ولا مما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية وهي استعمال العقل على هذه المصلحة فظاهر لانا انما نحكم بعلية الوصف لما غلب على الظن اشتماله على مصلحة العباد واما الثالثة وهي حصول الظن بحكم الله تعالى عند ثبوت المصلحة فلانا لو قدرنا عدم الحكم لكان ذلك الامر اما مغايرا لها او لا فان كان مغايرا لها كان ذلك الامر اما حاصلا في الازل فيلزم كون الحكم ثابتا فيه وهو محال لان المكلف ارتنا لاستحالة التكليف من دون مكلف واما غير حاصل فيه فيتحقق ذلك استمرارا على العدم لما يأتي في باب التعجب والجواب ان ما ذكرناه لا يبتني على اصولهم اما الاشاعرة فلانهم ذهبوا الى ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات فلم يكن شرع الاحكام لاجل صالح العباد عندهم ولا يحصل ظن كون الشيء مما تتعلق به الامر لجواز ان يكون الامر به لا لغرض ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث والعصيان المنهي عنها للمصلحة فكيف يكون افعاله تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم ان الله تعالى يجب عليه رعاية المصالح فلا يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم المخصوص الا لمخصص من خارج فلا يجوز ولا يحتاج شرع الحكم الى علة اصلا بل يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم المخصوص لا لمخصص اصلا او لمصلحة غير معلومة لنا كما ذكروه المصنف في بيان كون المناسبة غير دالة على العلية من احتمال كون العلة غير وصف المناسب وكونه غير معلل بشيء اصلا او المصلحة مجملة وان اريد بالدلالة الا الدلالة اليقينية اما اذا كان المراد الدلالة الظنية فلا يدل لان قيام الاحتمال المذكور لا يمنع من تحقق الظن بانتفائها خصوصا على رأيه من كون الاحتمال تابعة لمصلحة العباد قال نذنب قسم القائلين بالعلية للمناسبة الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما لم يعتبره والى المجهول والاول قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم واحد وانما اختلفا بهما بالمحال وقد يعتبر تأثير نوعه في الجنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية التقديم في الميراث فيقتضيه في النكاح فالاخوة نوع في الموضعين ولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث في النوع وان اتحد جنسا وقد يعتبر تأثير جنس وصف لنوع الحكم كما يستقام قضاء الصلوة الحائض بالمشقة وتظهر تأثير جنس المشقة استقاط قضاء الصلوة كما تأثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين ولا يعتبر تأثير الجنس في الجنس لتعليل الاحكام بالحكم التي لم يتعهد لها اصل معين كاقامة الشرب مقام القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطي في الحرمة للاشتراك في اقامة مظنة الشيء مقامه لتعريفها الاول ثم مراتب الاجناس متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر وجهل الاول ثم مراتب الاجناس متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر وجهل انما يكون مجرد وصف اخص من كونه مصلحة لان عموم المصلحة معتبر وهذا لا يسمى مصالح ومن المناسب ملائم ليشتمل له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه كقياس المتقل على المحدد فان خصوص الفعل معتبر بخصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في جنس العقوبة ومنه ملائم ولا شهادة له اصل كما ان القاتل

عن الميراث معارضة له بنقيض مقصوده لو فقد النص وهو مردود بالجماع وهذه مناسبة ملائمة لم يشهد له اصل بل اعتبر
جنسه في جنسه لا نوعه كالمصالح المرسلة وهي المناسب الذي لم يشهد له اصل معين لكنه غير ملائم بل يشهد نوعه لنوع جنسه لا جنسه كالاسكار
المناسب لتحريم المتناول عيلا للعقل ومشهد له بالاعتبار ولم يشهد له مسار الاصل وهو مناسب الغرر

اقول هذه اشارة الى اقسام المناسب وهو ما تقتضيه بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك ان المقال
الوصف المناسب ان يعلم ان الشارع اعتبره او لا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه او لا او هو ما لم يعلم اعتبار الشارع له على اربعة
اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالاسكار فانه نوع واحد مشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب
للتحريم وقد اعتبره الشارع في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا وان اشترك فيه الخمر والنبيذ كان الاختلاف بين الاسكار
والتحريمين ليس لاعتبار اختلاف المحال وهو كما يوجب اختلاف المحال فاذا وصف ملائم بالنوع وكذلك الحكم وثانيها ان لا يكون
نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقديم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باقتضاء هما
المتساويين فيقاس عليه التقديم في النكاح لانه وصف مناسب اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين نوع واحد يعيد
اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مختلفة ولاية النكاح لانها لم تشترك في جنس واحد لهما وهو مطلق الولاية وتاثير الوصف في
نوع ما من انواع جنس الحكم يقتضي كونه مؤثرا في ذلك الحكم والمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع الذي
تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في
اسقاط الصلوة كما في تاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الاربعتين الساقطتين فيسقط قضاء الصلوة مطلقا نوع
فيه قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر واختلفا انما اتحدا في اسقاط الاربعتين فقط لان الاسباب البيعة المتروك فيها المشقة اللائقة
للحيض فمجامع المشقة اللائقة للمسافر نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة فهذا الوصف
المشتق اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللائقة للحائض الرابع تاثير جنس الوصف في جنس الحكم كتعليل الاحكام
الثلاثة فيشهد لها اصل معين كما في الشرب مقام القذف في ايجاب الجلد فانه مظنة المشي مفضيا غالبا على الرائحة المحرمة مقام
في الرمي بالزنا الخالي عن مظنة الوطء فانه مشترك في اقامة مظنة المشي مطلقا مقام الحكم والمظنة مختلفان مختلفان
مخالفة حقيقة المظنة الاولى فالوجه التي بينهما جنسية والحكم فيهما مختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مختلف
واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية
الوصف المحكم باعتبار كثرة مآبه لاشتراك الشيئين وصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فهما مشتركان
في الحقيقة وفي مقولتها من الجنس والفصول ولوازمها وخواصها ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجية

العارضة كالمحال وما يجري مجراها وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله واما اثر جنسه في
جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بعلية الوصف المحكم اضعف من الاول لان العلة المشتركة
بينهما انما هي امر مترتب الجنس متفاوت في القرب والبعد فان كان الاشتراك بينهما في جنس قوي ما كان الاشتراك بينهما في
والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك في الابعد حاصل وقيل اعم اوصاف الحكم كونه حكما يقتضي تحريما ويجاب رد وكراهة والثاني
ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة ينقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة ينقسم الى فرض ونفل وظاهر ان كون الصلوة الفرض
اخص من ظاهر تاثير كون الصلوة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا يناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا
مناسبا ثم اثر الغرر وهو ثيمة من حفظ النفس بالجملة فالاوصاف انما تقرب اظن التفات الشارع اليها او كلما كان التفات اكثر كان
الظن الحاصل به اقوى وعلى هذا الكلام موضع نظر فانه قسم الواجب الى سنوة وغيرها ثم قسم الصلوة الى فرض ونفل فيلزم
من ذلك كون النفل قسما من الواجب وقوله الفرض اخص من الصلوة وفيه نظر اصدق الفرض على الصلوة
والحق ان بينهما عموما من وجه اصدق الصلوة على غير الفرض وقول المصنف اقواها الاول يريد به اقوى الاقسام الاربعة
المذكورة لا الاوصاف المناسبة مطلقا لان الوصف المناسب قد يشهد له اصل معين بالاعتبار اقوى من هذا القسم الثاني من القسم
الاول وهو الذي الشارع لصيقت اليه فهو غير متفق او الكان عناسبا وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لجامع
في نهار رمضان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين قياسا على المكره حيث لم يامره بالعتق من امتناع ماله قال لو امره
بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاقه وهو غير مناسب في قضاء وطره كما ان المصلحة يجاب الصوم عليه تضييقا عليه في زجره فهو مناسب
مناسبا غير انه لم يشهد له بالاصل بالاعتبار فهذا اعرض عنه في مواضع من كتابه العزيز الثامن القسم الاول
وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره كما لا يعلم ان الشارع الغاه وهو المجموع وهو ما يكون كذلك يجوز ان يقال الشارع اعتبره
واعتبار يجب او لغا خاص مركبة وصفا مصلحيا بالجملة والا فهو من هذه الحيثية اعم كونه مصلحيا مشتركا له
بالاعتبار اذ الشارع علقت امراء المصالح الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة الثاني
ينقسم باعتبار الملائمة والاعتبار وعدمهما الى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي اشار اليه بقوله
جنسه هذا متفق عليه قبوله بين القياسيين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص فالقتل نوع
وجامع اشتراك فيه القتل بالمحدد والقتل بالمثقل موجب مخصوص وهو القصاص وهو نوع من الحكم وهو ايجاب نوع عموم
الجامع معتبر جنس التفريق وهو معنى جنسه اذ الجامع جنس القتل والقتل من المعاصي الكبائر الاكبر الاصل
فمذاهب مردود بالاجماع مثل احرام القاتل عن الميراث امعارضة بنقيض مقصوده لو قدر ان القاتل يرث من قتيل

بالاعتبار اى اثر نوعه فى نوعه وهو ناظر لمصالح المرسلة الرابع ما لا يكون ملائما اى لم يوثر جنسه فى جنس الحكم
وشهد له اصل معين كذلك اى اثر نوعه فى نوعه كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم صيانة للعقل وقد
شهد له الحكم بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول ويسمى المناسب الغريب وفى قوله خلاف بين القائلين
الاظهر عند اكثرهم قبوله وبين هذه الاقسام الاربعة التى قبلها مداخل **قال** البحث الثالث فى ان الشبه ليس دليلا
على العلية الوصف الذى لا يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب سمى شبها وان لم يكن مستلزما سمى طردا وليس
بحجة لانه ليس مناسبا فيكون مردودا اجماعا وقيل الشبه الوصف الذى لا يناسب الحكم لكن قارن
بالتقرب جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره فى ذلك
الحكم ومن حيث علم بالتقرب جنسه القريب فى جنس القريب الحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يظن استناد
الحكم اليه وليس علة بيقين لما تقدم **اقول** اسم الشبه يطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل لجامع
واختلف فى تعريف الوصف الشبهى فقال القاضى ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم بذاته اولا والاول
هو الشبه والثانى شبه الطرد وقال اخرون الوصف الذى لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه
القريب فى جنس القريب لذلك ولا والا هو الشبهة لانه من حيث عدم مناسبته للحكم يظن انه غير معتبر وان الحكم غير
مستند اليه من حيث تاثير جنسه فى جنسه مع انتفاء ذلك عن غير هذا الوصف يظن استناد الحكم اليه وهل هو حجة الاصح
القاضى ابو بكر لان الوصف الشبهى حال لم يكن مناسبا للحكم كالطرد يلزم الوصف الطردى مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبها
لما تقدم فى تعريفه والمناسب مقبول عند القايسين اجماعا كما تقدم التعويل بالعمل فى القياس وانما هو على عمل الصحابة وقد ثبت التمسك
بالاوصاف الشبهية ولانا قد بينا ان المناسب يفيد ظن العلية فالشبه اولى ان يكون كذلك على انا نمنع ان كل ما لا يناسب لذاته لا يفيد ظن العلية
الاولى بمنع رد الوصف الذى لا يكون مناسبا مطلقا ومنع الاجماع على رد ما ليس مناسبا لذاته فانا نمنع ان الشبه ليس مناسبا لذاته
من حيث تاثير جنسه فى جنس الحكم فلا نسلم انه مردود هو نفس المتنازع وعن الثانى بالمنع من انحصار دليل الحجة
فيما للمستدل ممنوع والذى يثبت تاثير جنسه فى جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو نفس المتنازع وعن الثالث بالمنع من انحصار دليل الحجة
فى القياس فى عمل الصحابة بل التعويل فيه على قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وغيره مما تقدم ثم احتجوا بانه يظن كونه مستلزما
للعلة كان الاشتراك فيه يفيد الاشتراك فى العلة وعلى التقدير الثانى للشبهة انه ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما
هذا الوصف الشبهى او غيره ثم ابطل هذا الوصف فى حق ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى فى غيره من سائر الاوصاف فكان
هذا الوصف الشبهى اولى بان يكون هو العلة من غيره من الاوصاف واذا ثبت انه مفيد للظن العلية
كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول ما ذكرناه من ان المناسبة ليست بعلة

على ما تقدم فلم يوجد لا يكون ملزوما للعلة هكذا قال المصنف فى النهاية وفيه نظر فان ملزوم ما لا يكون علة
لا يمتنع ان يكون ملزوما للعلة وعن الثانى المنع من احتياج كل حكم الى علة والا لزم التسلسل ولمنع الحصر فى
قسمها فجاز تعليل الحكم بوصف لم يظهر ان يكون العلة مجموع الاوصاف بل يجوز ان الوصف ويجوز وجود مانع فى
الفرع وعدم شرطه عنه والحق ان هذه الاحتمالات قادحة فى القطع بكون الوصف علة اما الظن بذلك
فلا يمكن ان ينفى ان يمنع عموم وجوب العمل بالظن لقوله تعالى ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن **قال**
البحث الرابع فى الدوران وهو الاستدلال بوجود الحكم فى الوجود والعدم ويسمى الاول الطرد والثانى العكس وقد يقع فى صورة
كالحرم المستلزم اسكاره التحريم وعدمه عند عدمه وقد يقع فى صورتين وليس حجة لوجوده فى العلة والمعلول للمتساويين واجزاء العلة مشتركة
المعلول المساوى والحد والمحدود والجوهر والعرض والمقارن والحركة والزمان واحد المعلولين المتساويين مع الاخر **اقول** الدوران هو عبارة
عن ثبوت الحكم عند وجود وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك قد يكون فى صورة واحدة كالتحريم مع الاسكار بالعصير
فانه لو لم يكن مسكرا فى الحال لم يكن حراما لما تجدد له الوصف الاسكار تجدد له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان
صار خلا زال التحريم وقد يكون فى صورتين كالكيل والقوت فانه وجد عند وجوبى الربا فى البر ومعدوم عند عدمه فى الشعير الا ان يستدل
من حيث الدوران على الاستناد الى الاول امتنع لجواز كون العلة فى صورة الوجود تغيب المحل او شئ من خواصه
وهى مفقودة فى صورة العدم وهل هو حجة قال قدم نعم لانه ظن الغلبة والعمل بما يظن راجح اما الاول فلان الانسان
لو ادعى غيره باسم تغضب ثم دعاه بغيره لم يغضب وتكرير ذلك منه اغلب على الظن غضبه دعاه وبذلك الاسم
وربما يفيد العلة مع التكرار وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد الظن فى هذه الصورة فى صورة الوجود فقد حققنا الاصل
من صور وانما الثانى فى تمامه من وجوب العمل بالظن وقد مر نظره المنع من عموم وجوب العمل بالظن على ان الحجة
فى احد الوجهين احدهما ان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فوجب ان لا يكون حجة اما الاول فلان العلة اما ان تكون مفيدة الظن العلية
او لا تكون والثانى باطل بالاتفاق فتعين الاول فنقول الدوران يفيد ظن العلية اما الاول فلان المعلولين المتساويين
كالزوجية والفردية للاربعة والخمسة مثلا يدوران مع العلة وجودا وعدما ولا يكون احدهما علة للاخر وكذا اجزاء العلة المساوية لها فى العموم والخصوص كفصل نوعها فانها دائرة
معها مع انتفاء العلة وكذا شرط المعلول المساوى لها فانها دائرة مع ذلك المعلول مع عليته وليست علة
للشرط ولا العلة والحد دائر مع الحد والجوهر مع العرض كالجوهر مع الكون واحد المتجانسين دائر مع الاخر
كالابوة والبنوة والحركة دائرة مع الزمان مع انتفاء العلية فى ذلك كله وقد افاد واما الثانى فلانه لو افاد ظن العلية
فى صورة ما من صور الدوران لكان اما صريحا او دورانا فيلزم الدور او التحقق من غير مرجح لتحقق احد طرفى تلك الصورة

مع عدم افادة ظن العلية وان كان الامر اخر فيكون المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر الاخر او المجموع
المركب منه ومن المجرد وان دعلى كلا التقديرين يمكن ان لا يكون بالمجرد وان المذكور مجردة علة تامة لظن علية الوصف
المذكور وهو المطلوب الذي هو المعلل عليه المتقدمون وذلك لان الاقتران في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا
بخلاف الطرد المجرد وهو غير دال على العلة اتفاقا واعترض بانه لا يلزم من عدم افادة كل من العكس والطرد
المجرد ظن العلية ان يكون مجموعهما مفيدا له قال البحث الخامس في السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد الوصاف
ادعى الاستقراء او الاجتهاد فيها وابطال العلية عن كل واحد الا المدعى ليس طريقا صالحا لجواز الاستغناء عن العلة
فانه لو كان كل حكم مسبوقا بالعلة لزم التسلسل وكون العلة غير هذه الاقسام او جزء احدها او مركبا من بعضها
او جميعها الحكم شرعا في الاصل كالسبب في الفرع او ممنوع في الفرع دون المانع والعلم ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بانتفاء الفارق
كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا او كذا وكل منهما لا تاثير له في الحكم فيشتركان في الحكم وهذا يسمى تنقيح المناط
عرفت في المباحث السابقة وقد يسمى تنقيح المناط اذا كان الجامع الوصف المستنبط لاثبات الحكم في الاصل معللا به يسمى تخريج
المناط واثبات الوصف في الفرع يسمى تحقيق المناط والاول يرجع الى السبر والتقسيم وابطاله يستلزم ابطاله
اقول اصل السبر اعتبار عق البيجاحه والسبار حديدة معدة لذلك والمراد به ههنا اعتبار كل قسم من الاقسام
التي يذكرها القياسي وغيره لانتفاء العلة عنها فما بقي واعلم ان التقسيم اذا كان حاصرا بحيث لا يكون
لهذه الاقسام الا هو منحصرا في احد القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون فاما بهذا الوصف او
بغيره فيبطل الاول والثالث فتعين الثاني وهو طريق مفيد للعلم لتعطل القسمين المتعذرين للمدعي بطريق قطعي
وهو المعول عليه في العلل العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع وان دلالة الاخبار اما بالصغر
او بالكبارة وبطل الاول لاستدلاله ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب وهو منتف بقوله الثيب احق بنفسها من وليها
واما التقسيم المنتشر فكما اذا ادعى الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل المعارف يقتصر على ان يقول مثلا
حرمة الربوا في الربوا اما ان يكون معللة بكذا والثاني وهو الحق خلافا لبعض المعتزلة من تعليل الاحكام الشرعية او الحكم والاول
اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت او المال والكل باطل الا الطعم فتعين للتعليل به وهو حجة عند بعضهم
لانه لما كان الغالب على الاحكام ان يكون معللة بعلل ظنه ولم يظهر للمجتهدين بعد البحث والتفاتش سوى الاوصاف المذكورة
وانتفاء عن كل واحد منها كونه علة سوى الوصف المدعي غلب على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب وعند
الاكثرين انه ليس بحجة لجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل لان الحكم بعلية العلة

ح يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية وهو محال سلمنا لكن لا يجوز ان
يكون العلة امرا مغايرا لما ذكرته من الاوصاف او جزء احدها بان يكون احد تلك الاوصاف سلمنا ان العلة غير تلك الاوصاف
لكن لا يجب ولا يتحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ان
الحكم مانعا على العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات المذكورة لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم
بذلك الوصف متحققا وفيه نظر لما عرفت من ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم ما بعتبرناه لما الظن فلا وان علم
ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالجامع الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع او كذا او
بين كون كل منهما لا تاثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال ويفرقون بينه
وبين القياس وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من موثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل و
الفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني يبطل لان الفارق ملغا فثبت ان المشترك العلة وهو متحقق في الفرع فيحقق
تحقق الحكم فيه وهذا الطريق راجع الى السبر والتقسيم وكلما يرد عليه مما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل فهو وارد
على هذا من جواز كون الحكم غير معلل اصلا وكون الحكم بمجموع ما به الافتراق وما يتركب من بعض اوصافه والمركب ما به الاشتراك
والافتراق وغير ذلك مما ذكرناه واما تنقيح المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص
او الاجماع عليه كالاجتهاد في كون الاسكار علة التحريم الخمر حتى يقاس عليه ما يشاركه في ذلك كالنبيذ واما
تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلوم عليها بنص الشارع او اجماع او استنباط في احاد الصور
كالمائي القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معرفة ذات قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة
هي جهة القبلة حال الاستباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات قال الفصل الثالث في الحد بطلان العلة وهي
مباحث الاول النقض وهو وجود الوصف مع عدم علم الحكم قيل يمنع مطلقا لانه لا مطلقا وقيل يمنع في المستنبط دون المنصوص
وهو الاقرب اما في المستنبط على تقدير التسليم فلان علة الحكم ان اشتبه انتفاء المعارض لم يكن قبله علة تامة
وان لم يشتبه وجد الحكم مع فقد المعارض اما المنصوص فانا نعلم قطعا ان العام فجاز تخصيصه بما وجوابه انا نمنع وجود
العلة في النقض وليس المعترض حينئذ الا الاستدلال على وجودها فهو انتقال الى مسئلة اخرى وقيل الاول والثاني نمنع عدم
الحكم في النقض ان كان انتفاء الحكم ذهبا للمعترض خاصة لانه يجوز في المسئلتين لوسواس المستدل على انتفاءه
بان كان مذهبا له او لعدم الدليل الجواز والاقرب ان الحكم على العلة الا لمانع يقدح في علتيها لان العلة مستلزمة لذاتها
لما ثبت الاستلزام فانكار اللازم من فروض المانع وانكار لا مر قدح في العلة واما النقض المكسور فهو نقض الاوصاف فانه

فانه لا يقدح في العلية كما قلنا في الغائب مع جهول الصفة حال العقد عند بعضهم خلافا لبعضهم كما قال يقتك

فيقول المعترض ينتقض الوضوء بمس امرأة لم يوجد عندنا وان بين عدم تأثيره لانه مبين لانتقاض الانتقض ولا يندفع بذكر كما والكسر يقدح

يرد على الحكم وهو لوجودها مع تخلف الحكم كما في المشقة في السفر هو غير قادح في كونه الحكم منوطا بالوصف الضابط اقول لما فرغ من ذكر الطرق

الذاكرة للفائتين استدلالا على كون الوصف الحكم شرعا في ذكر الطرق التي يدل على النقض وهي اربعة النقض وعدم التأثير

والقلب والقول بالموجب الاول والنقض وهو عبارة عن وجود الوصف المدلل كونه علة الحكم منفكا عن ذلك الحكم وقد اختلف في

ذلك فزعم قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا اي سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اصحاب ابي حنيفة وقال الجرجاني

لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبت بالنص لم يقدح

لم يقدح التخصيص منها وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلفه عنه

عما تم الابوة واختار المصنف انه يقدح في المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق لما الاول كان

ذلك الوصف اما ان يعتبر في اقتضائه ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة

بل يكون جزأها والجزء الاخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صورة وجوده ويتحقق

مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه معارضا فيكون تخلف الحكم عن الوصف المدلل كونه علة دليلا على ان الحكم

الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف او لا واما الثاني وهو جواز تخصيص العلة اما اذا كانت منصوصة فلان

دلالة العلة المنصوصة على وجود الحكم في محالها 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 المحل

المخصص وكذا تخصيص العلة المنصوصة يتخلف الحكم عنها في بعض صور وجوده لا يقدح في كونها علة له في غير ذلك البعض

وجواب النقض لا يتم الا باحد الامرين اما بمنع وجود العلة في صورة النقض كما قال الشافعي في الوضوء بعبارة

حكمية فيشترط فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي فينتقض بازالة النجاسة فيقول الشافعي لا نسلم ان ازالة النجاسة عبارة

حكمية وهل للمعترض ان يستدل على وجود العلة في صورة النقض قال قوم لا لما فيه من قلب المقدمة الدليلية على المستدل

والمعترض مستدل ولكونه انتقالا من مسئلة الى اخرى قبل تكميل الاستدلال على الاولى وهو قبيح سنذكر اهل النظر

فان للمستدل كان يصد دا ثبات الحكم في الفرع وهو اثبات النية في الوضوء في المثال المذكور وصار الان طالبا

اثبات كون تلك العلة التي استدل عليها حكمية وقال آخرون نعم لانه يتحقق انتقاض استدلاله وهو كلام المستدل لكان له ذلك

من الاعتراضات وفصل آخرون فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل لوجب قبوله منه

تحفظا لقانون المناظرة وان امكنه القدح بدليل آخر هو اقوى للنقض قلنا الاعتراض بالمنع بالمكان مسموعا لا يخرج من

عن ذلك بتعدد الطرق كالامران لم يكن لم يفد طريقا لانتفاء غيرها لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في

محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فانا نمنع وجود العلة فيها فيقال المعترض قد انتقض دليلك الذي

استدللت به على وجود العلة لم يكن له مسموعا لانه انتقال من بعض العلة الى بعض دليلها وذلك كما قال

الحنفي في مسئلة تبييت النية وتعيينها اي صوم الصوم نوجبان يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله

ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فيقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بوكذا الليل

او قال المعترض ابتداء لا يسلم حالك من امرين اما ان يقتضي وجود الصوم في صورة النقض وهو اذا نوى بعد الزوال

ولا يصح فان كان الاول فقد انتقضت علته او بوجودها مع انتفاء الحكم وان كان الثاني انتقض دليلك كان منعا

الثاني منع من انتفاء الحكم في صورة النقض اعلم ان النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء

الحكم عن تلك الصورة مذهبا للمستدل والمعترض كما ليقال الشافعي في بيع الرطب بالتمر يصح ربويان متفاضلا فلا يصح كما

باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي هذا نقض على صاحب العرايا فان بيعهما صحيح مع انه بيع ربوي تحقق متفاضلا اما لو كان ذلك

للمستدل خاصة لم يتوجه النقض لان خلافه في صورة التعليل وهو محجوج بالدليل الذي ذكره في المقام المستدل

جميعا كما قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلك لزمك الانقياد اليه وجوابه ان يقول المستدل انما ذكرته حجة

عليك في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في رفع الاحتجاج والا لكان حجة في محل النزاع وانه

صحيح والمحجوج المغلوب اذا الحجة انما هي للغلبة وحينئذ لا يتم الجواب عن النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء

انتفاء الحكم مذهبا للمستدل خاصة او له والمعترض بل يكون الجواب عنه ببيان ثبوت مانع من الحكم في صورة النقض او انتفاء

شرط له وغير ذلك مما تبينه اذا تخلف الحكم عن العلة لمانع هل يقدح في علتها ام لا قال بعض المحققين نعم وهو مذهب

المصنف الرازي لان العلة يستلزم الحكم لذاتها ويوجب ثبوته في جميع صوره بحسب ثبوتها لخالية عن الموانع فاذا وجدت العلة

وفقد الحكم في صورة فاما ان يكون فقده لا لامر او لامر فان كان الاول فقد ذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزام

الحكم وذلك يوجب ان لا يكون علة وقال آخرون لا يقدح لانا لم نوجب لمثل هذه العلة استلزام الحكم فتطابل خاصا

وتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها وهو باطل لان الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع الموانع

يجب وجوده والا لازم من غير مرجح وهو محال فاذا قدرنا وجود المقتضي بتمامه في صورة التخلف فان كان المانع

كان المتخلف مستندا اليه وان كان منتفيا لغير استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي وهو المطلوب فرع النقض

عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة كما قلنا في بيع الغائب مع جهل الوصف عند من لم يشترط العلم به حال العقد ولا يصح

كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امرأة لم يرها فانه يثبت النقض على البيع بل حذف ذ
النقض الباقي وهو مجهول الصفة فقد اختلف في سماعه والاكثرون على رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه
مبيعا وكونه مجهول المعترض عدم تاثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض لكونه مبيعا في المثال المذكور
في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الوصف الاخر المنقض والمستدل ح ان بقي معولا على التعليل بالمجموع بطل التعليل
بعدم التاثير ان فسرناه بانه لا وصف في الدليل لا تاثير له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية لا بالنقض فان زوال الكل
يحل التعليل لا بالوصف المنقوض بطل التعليلية . بالنقض لكونه ح وارد على العلة بتمامها فان قلت الوصف المحذوف ان لم
يكن مؤثرا في الحكم مطلقا لا يمنع عن لحوقه في التعليل لدفع النقض قلت دفع النقض يتوقف على كونه جزء من العلة والا
فالكل حينئذ يكون جزء من العلة كما ان العلة هي جزء الاخر لا كونها علة حتى يندفع النقض مع فقد الحكم فيهما فتحقق النقض ولا يندفع بوجود
ذلك الوصف المحذوف واما الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم عن المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة
من الحكم فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسئلة العاصي بسفره انه مسافر فيوجب ان يرخص في
سفره كالغير العاصي بسفره وبين مناسبة الصفر الرخصة بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي
المشقة منتقضة فانها موجودة في الحال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه
والاكثرون على انه غير وارد لان الحكم على الوصف المضابط الحكمة لا المجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها لانها
تختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال هذا ما شاع ذكره في المطولات وارد الى المظان الظاهرة الجلية
دفعا للحرج عن المناس والتخفيف في الاحكام لقوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج واذا لم يكن الحكمة هي العلة
فلا يمكن لا يراد النقض عليها معنى قال البحث الثاني عدم التاثير وهو بقاء الحكم المذكور بدون
ما فرض العلية وهو يدل على نفي علية الوصف لان بقاء الحكم بعد عدمه ووجوده قبل وجوده يوجب استغناءه عنه
فلا يكون علة واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة غير العلة الاولى والاقرب انه غير
شرط لامكان تعليل المتساويين بالمختلفين اما مع اتحاد المحل فالاقرب جوازه كما ذهب اليه بعضهم لانهما مفرقة
او باعث فجاز كقتل المرء العالي ووجوب الوضوء الثائم المحدث اقول هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون
الوصف ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم التاثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض عليه لانه لو كان الحكم وهو ظاهر
علية الوصف المذكور لما تحقق الحكم لما موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده لعلة استغناءه عنه والمستغني
عن الشيء يمتنع ان يكون معللا به واما المركب في الاستغناء على الوصف ببقاء الحكم بعد عدمه لا المستقل من عمل

ان الباقي مستغن عن المؤثر فعدم مؤثره مع بقائه موجودا غير قادح في غنيته فلم هذا ضم اليه القيد الاخر وهو قوله
وكان موجودا قبل وجوده وهذا حق ان فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا لان العالم معرف العالم قد
وجوده قبل وجوده وبعد عدمه وما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة
للعلة الاولى على الخلاف وغير قادح عليه لان صحة العلة لا تتوقف على عدم العكس لانتقاء الحكم لانتقاء العلة غير جائز
بالعلل المختلفة اما مع تغاير المحل فظاهر متفق عليه كالمستدل على ان الزوجة المعقد عليها والمملوكة بالملك واما مع اتحاده فمنع
منه القاضي ابو حامد المروزي والجرجاني وجوزه اخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة
وهو اختيار الغزالي والحق في الشق الاول فنقول ان القتل العمد العدوان والزنا والردة عن الاسلام قد ثبت كل واحد
مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل بالنص وكذا نواقض الوضوء والغسل كان النوم وكل
واحد من احداث الغائط الخ قد يترجح لواحد مع كون كل واحد منها علة مستقلة في ايجاب الحتم وعدم احدها لا يوجب
عدم الحكم لجواز استناده الى الواحد غير القادح فان من اعطى فقيرا ثم شيئا احتمل ان يكون الداعي في ذلك الفقر خاصة
والفقر خاصة والفقر الية خاصة ومجموع هما ومجموع الاثنين منها وهذه الاحتمالات الاربعة ثابتة لان يكون الباعث الفقر
خاصة ثانيا في كون الباعث غيره او كونه جزء من الباعث فان بقيت مستاوية امتنع حصول الظن بكل واحد منها
على التعيين فلا يمكن الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فاذا ترجح لا بد وان يكون الامر قد علم المناسبة والاقتران
لاشتراكهما بيقينا فاذن الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة وح يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ويكون بحيث
الحكم منتفيا عن الوصف المدعى كونه علة قادحا في علته وهو المدعى واعلم ان الحكم لما افتقر دائما الى الجزء الاول الذي هو
الى الواحد واصالة ليس الغير يخالفه الى فراغه قال البحث الثالث القلب وهو تعليل ينقيض الحكم على نقيض العلة مع اتحاد الاصل
وقد انكره جماعة لان الحكمين ان امكن اجتماعهما في الاصل لم يقدح في العلية لامكان تاثيرهما في مسائل واذا تنافيا
امتنع اجتماعهما في الاصل وهو في الحقيقة معارضة الا انه لا يمكن مع وجود العلة في الفرع والاصل لانها اصلهما وفرعهما
واحد فلا يمكن المستدل منع حكم الغائب في الاصل وقدح تاثير العلة فيه بالنقض وقلب عليه اذ المرتاض قض الحاكم
تعالى الغائب قد يذكر المعلل لاثبات مذهبه كقول الحنفي في الاشتراط الاعتكاف بالصوم يثبت بخصوص فلا يكون
بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول المعترض ليس بمخصوص فلا يصح الصوم في قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان مجتمعان في الاصل متنافيان في الفرع وقد يذكر
الا بطال ما هب خصمه اما بخصوص كقول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء فلا كيفية يا تي ما يقع عليه اسم كالوجه فيقول المعترض فلا يتقدر
بالربع كالوجه واما منعا كما يقال في الغائب عقد معاوضة فيفتقر مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول المعترض

ع لا ان فيما وصفه من الفرع ودون الاصل

فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وهو ايهام من فساد خيار الرؤية فساد البيع **اقول** هذا هو الطريق الثاني من الطرق
الدالة على عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة وردها الى الاصل
المقيس عليه بعينه وانما سماه طردا لاتحاد الاصل لانه لو ورد الى اصل اخر لكان ذلك حكم ذلك الاصل الاخر لكان حاصلا في
الاصل الاول كان ذكره اولى لان المستدل لا يمكنه منع جود العلة فيه لكان قياسه مبنيا على وجودها فيه ويمكنه ان يمنع وجودها في الاصل
الاخر لانه لم يسبق هذه العبارة ابو بكر او كان غيرها حاصل لكان اصل العلة القياسية الاولى اقتضاء لتلك العلة لانها لم توجد
فيه مع عدم حكم الاصل الثاني ووجود العلة بدون الحكم الثاني امتنع لهما في الاصل لانا شرطنا اتحادها واجيب بان الحكمين
غير متنافيين لجواز ان علة كل واحد من الحكمين ان يكون استجماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القائس اولا فانكان الاول لم يكن قد حاصل
لان العلة الواحدة حالات يكون علة الحكمين غير متنافيين لذاتيهما لجواز اجتماعهما في الحاصل والمكان لكن يستحيل اجتماعهما في
الدليل منفصل فاذا بين القالب الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل شاهدا لهما
بالاعتبار لانا بينا ان الحكمين يجتمعان فيه ذلك يقتضي امتناع حصولهما في الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصولهما
دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة اذ المعارضة عبارة عن اقامة دليل على نقيض
مدعى المستدل والقلب كذلك الا انه يتميز من غيره من المعارضات بامرين احدهما انه لا يمكن الزيادة في العلة خلافا
لبعض المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة في الاصل والفرع لان اصل المستدل حاصل القالب والحكم على
ما عرفت وكذا فرعهما لتحقق هذا المستدل الجواب بمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه اما
بالنقض وبعدم التاثير او القول بالموجب ان امكنه بيان ان اللازم عن ذلك القلب لا تنافي حكمه وان يقلب
قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم في القياس الذي اثبته المستدل لكان قلب القالب اذا فسد به القلب
الثاني سلم اصالة القياس من القلب **قال** القالب اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه لو لابطال مذهب خصمه اعني
القائس فالاول مثل ان يستدل الحنفي على ان الصوم شرط صحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة
بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول القالب ليست مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فيقول القالب
فالحكمان المذكوران في القياس وللقلب لا تنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة اذ قد اجتمع فيه انه ليس
قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما متنافيان في الفرع اعني في الاعتكاف بالدليل وهو الاجماع على انه ليس
بكل قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم ولم يكن الحكم كونه غير قربة بنفسه وكلمة قط بالصوم مع الاجماع
الدال على ان كل من ليس قربة بنفسه فالصوم شرط في صحة اعتكافه لعلة ان القائس الى اشتراط الصوم بالاعتكاف
لبس

قد يكون استدلال القالب على فساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون ضمنا بان يقيم الدليل على فساد لازم
من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم ان ارتفاع اى لازم من لوازم مذهبه يوجب ارتفاعه فالاول مثل ان يستدل
الحنفي على وجوب مسح ربع الراس بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول
القالب ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما لانهما حاصلان في الاصل
المقيس عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكتفى فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما متنافيان في الفرع اعني مسح
الراس لاتفاق الشافعي وابي حنيفة على نفي غيرهما من الاقسام المحتملة والثاني مثل قول الحنفي في بيع الغائب عقد
معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب فيلزم عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح
ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل اعني النكاح لانه قد اجتمع فيه
الصحة وعدم خيار الرؤية وتمنع اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان فساد خيار الرؤية يستلزم لفساده المذكور
قال البحث الرابع القول بالموجب هو تسليم الدليل مع بقاء النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يستنتج المستدل ما
يتوهم انه محل النزاع ولزومه كما اذا قال الشافعي في وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجبه ما
ذكرت لكن عدم المنافات لا يلزم منه وجوب القصاص الثاني ان يستنتج ابطال ما خذ الخصم مثل التفاوت في
الوسيلة لا يمنع من وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول اقول بموجبه ولا يلزم المطلوب فانه لا يلزم من انتفاء مانع
جميع الموانع ووجود جميع الشرائط المقتضي الثالث ان يسكت المستدل عن ضعف غير مشهور في مقدمة مثل ما ثبت قربة فصح
النية كالصلوة ويمهل الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجبه وامنع من وجوب النية في الوضوء وهذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على
عدم علية الوصف وهو القول بالموجب وهو صحيح عند تسليم الدليل مع بقاء النزاع وصحة ذلك عند تسليم المستدل كما الدليل وعدم تسليم الحكم
وجهها ترجيحه على الوجه الاول ان المستدل منقطع الظهور لكون ما يتضمنه من الدليل غير متعلق بمحل النزاع وانه
الثالث الاول ان يذكر المستدل دليلا يتوهم انه ينتج محل النزاع او امر ملزوما او الحال بخلافه كما لو قال الشافعي في القتل
بالمثقل قتل عمدا يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت من الدليل وهو ان
القتل لا ينافي وجوب القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك وهو وجوب القصاص اذ عدم المنافي لوجوب القصاص
ليس هو نفس وجوب القصاص ولا ملزوما لتوقفه على وجود
المقتضي وارتفاع سائر الموانع وتحقق جميع الشرائط الثاني ان يذكر دليلا يتوهم انه يبطل ما خذ الخصم
وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل لا يقم التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في المتوسل

اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص
كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص فانه يلزم من انتفاء مانعية
التفاوت في الوسيلة من وجوب القصاص انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع الشرائط التي يتوقف عليها و
تحقق المقتضي له الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر على ايراد كبراه ولا يكون الصغرى مشهورة
كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء بقوله ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الصغرى المعتادة وهي
ثبت الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وامنع ايجاب النية في الوضوء وان سميته قربة غير ملزوم المدعى وهو
وجوب النية في الوضوء الا بتقدير كونه قربة بمعنى قضية غير مشهورة ولو ذكر 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 يبين ان الوصف
محل النزاع المدلول دليله كما لو ساعد المعترض في الاوصاف على وجود ما يقتضيه وارتفاع ما ينافيه غير المذكور فانه
ثبت بالدليل الكوني غرضنا فلم تحققه 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 تحققه وفي الثالث بان يجذف
لاحد مقدمتي الدليل امر متابع ودليل عبارة عن مجموعهما لا عن الكبرى وحدها فلا يسمع منه منع القول
بالموجب مع بقية النزاع في البحث الخامس الفرق وهو مبني على تعليل الحكم بعلتين وقد بينا جوازه في المنصوصة
دون المستنبطة والقول بتعدد الاحكام ولهذا لو سلم زالت اباحة قتل الردة دون الزنا او الحوالة على
السابق او على الاشتراك لو ان لم تستقلا كل واحد مشروط بانفراده ضعيف لان ابطال الخيرة شيء واحد ليس
ذا جهتين بحيث يحل باحدهما ويحرم بالاخرى والسابق منفي لفرض الافتراق والمشترك باطل لان كل واحد
بخصوصيته علة تامة بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة مطلقا من
غير شرط سوال الفرق عند المتاخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا انه عبارة عند بعضهم عن مجرد
الامر بحيث انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رده بعض الناس لكونه جمعا بين اسولة مختلفة وبين المعارضة
في الاصل والمعارضة في الفرع بمنع علية الوصف في الاصل والذين قبلوه اختلفوا في انه سوال واحد او سوالان
فابن شريح ذهب الى الثاني وجوز الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وغيره الى الاول لاتحاد المقصود منهما
هو الفرق ومعنى المعارضة في الاصل ابداء وصف فيه يصلح ان يكون علة للحكم فخارجها عليل بالمستدل

اما مستقلا كمعارضة من علل تحريم الفضل في البر بالطعم ما الكيل او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص
في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابداء ما يقتضي نقيض حكم
المستدل اما بنص او اجماع او بوجود ما يمنع منه او بفوات شرط له ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كون الوصف
المقصود شرطا على تخريج طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به الحكم علة ثم اذا انكره قوم وزعموا انه عبادة عن
وجود معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى انتقاء علة الاصل عن الفرع وبه
ينقطع الجمع بينهما وهو اعني سوال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك
بتفسيريه جميعا اما من جوز تعدد علة الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سوال الفرق ان فسر بانه معارضة في
الاصل لان ما ابداه المعترض من الوصف المناسب للحكم في الاصل المنتفي عن الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف
آخر مناسب اشترك فيه الاصل والفرع كما اذا فسر بالتفسير الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل في التاثير في الاصل
وعدمه في الفرع لا ينافي كون الوصف المنتفي عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم
العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة كلا او بعضا فهو معارضة في الفرع كما تقدم فلم يتوقف
على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظاهر ومنع قوم من اجتماع علل التكثير على الحكم الواحد مع اتحاد المحل مطلقا
كما تقدم واجابوا عن الوجوه المقدم ذكرها بامور احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي متعددة اذ اباحة القتل
بالردة مغائرة لاباحة القتل بالزنا ولهذا لو سلم لم يتد الزاني لسقوط قتل الردة وبقي قتل الزنا ثانيها المنع من اجتماعهما فقد
بل لا بد من حصول بعضها قبل بعض حتى يكون المؤثر في الحكم السابق منها خاصة فلا يكون للاحق فيها اثر البتة
وثالثها انه يجوز اشتراك تلك العلل في امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد
ورابعها انه يجوز اشتراط استقلال كل واحدة منها بالعلية بعدم اقترانها بغيرها فيها فاذا حصل الفرق
زال شرط الاستقلال بالعلية فزال هو وبقي كل واحد منها جزء العلة واستضعف الملخص هذه الاجوبة اما
الاول فان ابطال خيرة الشخص الواحد امر واحد لا يقبل فيه التعدد وليس ذا جهتين بحيث يكون مباحا
باحدهما محرما بالاخرى والرابع بالاسلام ليس الحل لكونه معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون الفعل
جهتين يكون محرما باحدهما مباحا بالاخرى واجابوا في بعض الصور كما في الصلوة في الدار المغصوبة وكما في
الاكل مثلا عند تضيق وقت الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم من جهة استلزامه الاخلال بالصلوة الواجبة
فجاز ان يكون القتل لجهات يكون كل واحدة منها نوعا مفيدا من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا

الا قول الشارع للمكلف مكنتك من هذا الفعل وكالتبعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل واحد
يقتضي قبحه والمنع منه وليس شيء من الحرمة تكون الشيء حراما من جميع جهاته اذ الظلم الحرم مع انه حادث وعرض وحركة مثلا
وحدثه وعرضيته وكونه حركة لا مدخل لها في ذلك وفيه نظر فان المدعى لم يمنع ان للفعل وجهتين احدهما يقتضي
الاباحة والاخرى تقتضي الحرمة بل ادعى انه اشتمل على جهتين يقتضي كل واحدة منهما اباحته فيه هو فان اباحة قتل الكافر
بسبب استلزامه انزجار الناس عن الشرب على الفرح المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب انزجار الناس عن الكفر تأكد الحرمة مستفادة من الادلة
على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف الفرض اذ الفرض اقترانهما واجتماعهما دفعة واحدة فنفرض سبق احدهما على الآخر
بنا فيه وقد ذكر الغزالي لذلك مثالا وهو ما اذا رضعت اخت الرجل ثدي زوجته اخيه رضيعة دفعة واحدة فان لحم البنتين
جميعا وجه في خلقهما فانه يقتضي في الزمان الواحد نباتا وعدما للمرضعة دفعة واحدة وكل واحد منهما سبب مستقل في التحريم
واحسن منه ما لو ادخلت اخته من ابيها بلبن اخيه من ابيه صبية يقتضي عدم العارض دفعة واحدة واما الثالث فلانه خلاف
الاجماع اذا الاجماع واقع على ان كل واحد من الاسباب علة مستقلة بحصول جميع الحكم المذكور والقول بعلية المشترك بينهما
على سبيل الاستقلال باطل لانه لو كان معا لكان معا ان علة لقسامه والا لثبت الحكم من اجتماع العلل المستقلة على ذلك المشترك
واقسامه على الحكم الواحد واما الرابع وهو جواز كون كل منهما علة فيشترط علم غير ان الاجماع واقع على تعليل الحكم الواحد
من هذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور ينافي الاجماع فيكون باطلا. والقرن على ان يقيد
لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وسيأتي في باب الاعتراضات **قال** الفصل الرابع في شرائط الاركان وفيه مباحث
الاول يشترط في الاصل ثبوت حكمه لان تشبيه الفرع به في ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه وان يكون حكمه شرعيا لان البحث
في الشرعي لا العقلي وهو غير لازم لجواز استناد حكم الاصل الى العقل واستناد العلية ووجود العلة في الفرع الى السمع فيكون
سمعيا وان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا لم يكن الجامع معتبرا وان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة الحادث تلتبس حينئذ
التعليل بالمتنافيين بالنسبة الى الاصل البعيد والمتنازع وان لا يكون دليل الاصل متناولا للفرع والا لزم الترجيح من غير
مرجح وان لم يتضمن تعليل الحكم الاصل الجامع اما عندنا فلانا لا نقول بالنص واما عند القائلين به مطلقا فلانه لا حاجة
اليه انما يصح بذلك ان لو كان تأخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالمتيقن المتأخر عن الموضوع لانه ثبت بعد الهجرة وان لا يكون نسخا
معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وتقدير الركعات والحدود والكفارات وكاليمين في القسامة وضرب الدية
على العاقلة وان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يتحقق الخصم خاصة على حكم الاصل فان اختلفا في العلة فهو مركب الاصل
وان اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب الوصف كما يقول من لا يقبل بالمرسل كالحنفي في الاصل غير متفق عليه وانما

اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة فالحنفي يقول العلة في منع قصاص المكاتب جهالة المستحق من السيد والوارث
كالعبد بينة فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به والا منتقب الحكم في الاصل لانه انما ثبت بناء على هذه العلة فاذا انتفت
عن عدم العلة او وضع الحكم في الاصل وكما يقول في ان تزوجت هندا فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال
هند التي تزوجها طالق فيقول الحنفي بمنع وجود التعليق في الاصل فان منع المنع بطل الالحاق والا فهو منع الحكم في الاصل
فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع حكم الاصل او منع العلة **اقول** قد عرفت ان القياس اركانا الاربعة وهي الاصل و
الفرع والعلة والحكم وان غايته اثبات مثل حكم الاصل في الفرع فشرط القياس لا يخرج عن شرائط هذه الاركان
فمنها ما يعود الى الاصل وهو على قسمين احدهما يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلية ذلك الحكم الاول ظهور الاول ان يكون ذلك ثابتا
في الاصل لان القياس من تشبيه الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا حكم الاصل ثابتا الثاني ان يكون حكمه شرعيا وانما كان القياس
الا شرعيا فظاهر لان جميع الحكام الخمسة انما يعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكان معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقليا
يقينيا شرعيا واعترض الرازي بان ثبوت الحكم في الفرع موقوف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين، على حصول ذلك الوصف في الفرع
جاز ان يكون الباقيان سمعيين فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات سمعية واستفاد
من السمع سمع فثبوت الحكم في الفرع سمع مع ان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المصنف بقوله وهو غير لازم الخ
الثالث ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو موقوف
على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم المرتب عليه معتبرا لم يكن الوصف معتبرا وفيه نظر لان
عند الشارع ذلك الوصف في الحكم او لا عني قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا وفي صلاحية ترتيب الحكم عليه ان
قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفرع وسيكون نسخ الاصل مرجحا للرابع ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان
العلة الجامعة بين ذلك وفرعه الثاني هي الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولى من رده الى
الشهادة بالاعتبار انما هو لكون الاصل الثاني متوسطا للاصل الثاني فيكون عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في بيوع الوفاء
في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم قاس التفاح على البرتقالة كونه مطعوما فان العلة الجامعة بينه وبين اصله
غير العلة الجامعة بينه وبين الاصل كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام في مرأة عيب يثبت به الفسخ في النكاح قياسا على القرن
والرتق فالجامع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسوهما على الجب الجامع تفويت الاستمتاع
فلا يصح القياس فيبطل ان الحكم في الفرع المتنازع فيه عن كون الجذام موجبا الفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت
حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى غير محققة فيه كتفويت الاستمتاع فيمتنع

نفى دلالة الحكم بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له ومن ان الحكم الثابت مع شيء بمجرد اتفاقا ما لو ثبت الحكم به
في الفرع مع عدم اعتباره كان اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه والرابع يلزم تعليل
الحكم الواحد بعلتين حكم الاصل المقرب بالشافعيين وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين
فرعه فان العلة الاولى يقتضي ان يكون معرفة لذلك الحكم او باعثة عليه مستقلة بذلك غير محتاجة الى امر آخر فيه
كما انها مستقلة بالنسبة الى حكم اصله وذلك يمنع من كون العلة الثانية جامعة بينه وبين فرعه علة
الحكم وكون الثانية علة لذلك الحكم يوجب استغناءه عن العلة الاولى واستناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما محال هذا
اذا كان حكم الاصل معلولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض ولو انعكس كما لو قال الحنفي في المسئلة
تعين النية عند ما اذا نوى النفل التي بها امر به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فريضة الحج ونوى النفل فان الحكم
في الاصل مما لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه تضمن اعترافه بالخطأ
في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم لما قال للمستدل هذا عندك علة الحكم في الاصل وهو موجود
في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم فيه والا فبلزم التناقض لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من
ابطال التعليل بهما امتناع اثبات الحكم به في الاصل وهو باطل فاسد فان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عند
ثابتا على هذا الوصف الخامس ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل متناولا لا لثبوته في الفرع والا كان
بجعل واحد منهما بعينه اصلا والآخر فرعا دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو ممنوع وفيه نظر لجواز كونه متناولا للفرع
بالتبعية لتناوله للاصل كما لو دل على الاصل المطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام وح لا يكون قياسه عليه
ترجيحا من غير مرجح السادس ان يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يكون بهذا الواسطة
وطريق ذلك عندنا انما هو النص واما عند الجمهور والقايلين بحجية القياس مطلقا فطريقه النص تارة و
الاستنباط اخرى السابع ان لا يتأخر حكم الاصل عن حكم فرعه وذلك كقياسهم الوضوء على التيمم في وجوب النية
فان التيمم في الآية الكريمة انما ورد بعد الهجرة وهو متراخ عن ايجاب الوضوء قال الرازي والحق ان يقال ان لم يوجد على حكم
الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل اما ان يقال كان الحكم
ثابتا من غير دليل وهو مكلف به او لا يطاق او ما كان ثابتا البتة فيكون ذلك كالنسخ ولو وجد دليل على ذلك
على ذلك الحكم حال فان تراوف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وان تر تبت وفيه نظر للمنع من كون متجددا
ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم انما يرفع عدم وجوبها اولا ليس حكما

شرعيا بل عقليا فجاز اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه يرفع حكما ثابتا شرعيا بدليل شرعي الثامن ان
لا يكون معدولا به على سنن القياس واعلم ان المعدول به على سنن القياس اما ان يكون معدولا به لا يعقل معناه اصلا او يعقل على وجه
احدهما ما يكون مستثنى عن قاعدة تامة والثاني ما يكون مستثنى فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه
غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة والثاني باعداد الركعات وتقدير النصب للزكوة ومقادير الحدود والكفارات
فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثاني
فان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجوز في القياس لعدم النظير سواء عرف معناه كالرمل في السعي لاظهار القوة
او كالعدد في اقسامه وضرب الدية على العاقلة التاسع ان لا يكون ذا قياس مركب اي لا يكون حكم الاصل متفقا
عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم في اصله غير
منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل الثاني مركب الوصف الاول ان يعين المستدل
علة في الاصل المذكور ويجمع بينه وبين فرعه بما تعين للمعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت بما دون الاولى
وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص
للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص عليه وانما هو قائله
بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة في المكاتب المتفق على جريان القصاص فيه انما هو جهالة المستحق
من يسيد الورثة او العبد وح ان سلمت له ذلك امتنع التعدية الى الفرع لعدم العلة فيه وان ابطلت التعليل بها منع الحكم في الاصل لانه انما
ثبت عندي بهذه العلة وبي مذكورة نفيا او اثباتا على اذ لم يلزم من نفي الحكم لانتفاء علته نفيه لجواز ثبوته بعلة اخرى ولا يلزم من
القياس ممتنعا الا بانفكاك عن علة في الفرع ومنع حكم الاصل وانما هذا القياس مركب الاصل في نفس المستدل
يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة
وهي المستنبطة له وكلاهما لا طريق الى اثباته سواها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل واما الثاني فهو
مركب الوصف وهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل هو موجود في الاصل ام لا وذلك كما لو قال
الشافعي في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت هذه امرأتي طالق تعليق فلا يقع قبل النكاح كما لو قال
هذه التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا نسلم وجود التعليق في الاصل بل هو سبق لسان فان ثبت انه تعليق
منعت الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من قال هذه التي اتزوجها طالق فقلت لا يصح كما في الفرع ولا يحتاج
على ذلك لعدم النص واجماع الامة عليه ولا يتم القياس لانه لا يفك عن منع وجود العلة في الاصل او

او منع الحكم فيه ويسمى هذا القياس مركب الوصف لانه لاحظ لاحد الوصفين فى الوصف الجامع **قال** البحث الثانى فى شرائط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقتضيانه اما فى جنسهما كالشدة فى الخمر والنى جنسهما كالجناية فى قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل اما فى عينه كوجوب القصاص فى النفس المشترك بين المثقل والمحدد اما فى جنسه كاثبات ولاية النكاح قياسا على اثبات ولاية المال والمشترك هو جنس اولا يتعدد ان لا يكون منصوصا عليه **اقول** لما فرغ من ذكر شرائط الاصل شرع فى شرائط الفرع وهى ثلثة الاول ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما فى عينها كتعليل تحريم النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او فى جنسها كتعليل وجوب القصاص فى الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل الثانى ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم اصله اما فى عينه كوجوب القصاص فى النفس المشتركة بين المثقل والمحدد او فى جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها قياسا على اثبات الولاية فى مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يتوقف اليه من مصالح العباد ومع مماثلة حكم الفرع لحكم اصله يعلم ان ما يحصل من المصلحة مثل الذى يحصل من حكم الاصل ومع مخالفة حكم اصله لا يعلم ذلك وان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع انما يتحقق ذلك مع المماثلة الثالثة 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 مخالفا له فالاول جائز عند الاكثرين فان يرادف الدلالة على المدلول الواحد جائز وعلى هذا لا يكون عدم شرط على ان بعضهم منع منه لان معاذا انما عدل عن الاجتهاد بعد تقدم النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو ضعيف لانه لم يتعرض فى الحجر القياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام انه يكون قياس المنصوص عليه وليس احدهما بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر لمنع عدم الاولوية اذ من الجائز ان يكون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا او اضعف دلالة فسلمنا عدم الاولوية لكن لا نسلم جواز القياس ولم لا يجوز قياس كل منهما على الاخر ويكون الغرض تاكيد الدلالة والترجيح عند وجود معارض كما فى النصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت بيع الحبة بالبر متفاضلا لكونه مطعوما ولو قال حرمت بيع الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا لكان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل فى البر والشعير بالنص والقياس واما الثانى وهو ان يكون النص على الاعلى خلافا لمدلول القياس فمنع منه الاكثرون وجوزه قوم

وقد مر ذلك فى باب التخصيص ولم يذكر الرازى هذا القسم فى المحصول هنا لا شيخنا فى النهاية **قال** البحث الثالث فى شرائط العلة يشترط ان يكون بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا لا يجب عندنا لان العلة يثبت بالنص وان يكون عدمية فى الحكم الثبوتى وهذا عندنا غير واجب ولا قرب بجواز التعليل بعدم الحكم فى الاصل فالفائدة الاطلاع على الحكمة ومنع القياس فلا يشترط تعدية العلة ويجب ان لا يتاخر عن حكم الاصل كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغر المدعى عرضا **اقول** لما فرغ من ذكر شرائط الاصل شرع فى شرائط الفرع وهى ثلثة الاول ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما فى عينها كتعليل تحريم النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او فى جنسها كتعليل وجوب القصاص فى الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل الثانى ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم اصله اما فى عينه كوجوب القصاص فى النفس المشتركة بين المثقل والمحدد او فى جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها قياسا على اثبات الولاية فى مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يتوقف اليه من مصالح العباد ومع مماثلة حكم الفرع لحكم اصله يعلم ان ما يحصل من المصلحة مثل الذى يحصل من حكم الاصل ومع مخالفة حكم اصله لا يعلم ذلك وان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع انما يتحقق ذلك مع المماثلة الثالثة 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 مخالفا له فالاول جائز عند الاكثرين فان يرادف الدلالة على المدلول الواحد جائز وعلى هذا لا يكون عدم شرط على ان بعضهم منع منه لان معاذا انما عدل عن الاجتهاد بعد تقدم النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو ضعيف لانه لم يتعرض فى الحجر القياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام انه يكون قياس المنصوص عليه وليس احدهما بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر لمنع عدم الاولوية اذ من الجائز ان يكون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا او اضعف دلالة فسلمنا عدم الاولوية لكن لا نسلم جواز القياس ولم لا يجوز قياس كل منهما على الاخر ويكون الغرض تاكيد الدلالة والترجيح عند وجود معارض كما فى النصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت بيع الحبة بالبر متفاضلا لكونه مطعوما ولو قال حرمت بيع الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا لكان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل فى البر والشعير بالنص والقياس واما الثانى وهو ان يكون النص على الاعلى خلافا لمدلول القياس فمنع منه الاكثرون وجوزه قوم

٢ وصفا ضابطا للحكمة وقد يجوز ان يكون حكم مجردا فقط انها وعدم ضبطها لا يكون

بالوصف المشتمل عليها وضل الخوارزمي فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة مضبوطة مصونة عن الاختلاف و
الانضباط جاز التعليل بها والا فلا وهو المختار صاحب الحكم الثالث ان لا يكون الوصف معدوما اذا كان الحكم
وجوديا لان المحلية صفة وجودية بدليل امتناع تحقيق اللاعلية التي هي لصحة حمله على المعدوم وتحقيق العدمي
وجودي وفيه نظر فان تحقيق العدمي قد لا يكون عدميا كما في الامتناع والامكان كما ان تحقيق المنفي قد يكون
ثبوتيا كالامتناع والامكان لانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف الذي هو العلة عدميا مطلقا للحكم الوجودي و
العدمي والتزم انما منعتم كونه علة للوجودي والحق ان الامارة ظنية العلة ان يكون وجوديا مطلقا فان كثيرا من
العدميات يكون باعثا على تحقيق الافعال الاترى ان عدم اشتغال العبد ارسيد يكون باعثا له على مواخذته وذلك
امر لا يرتاب فيه الرابع لقائلين في تعليل الحكم بحكمة كتعليل حرمة الخمر بكونه حاملا لخوارزه قوم ومنعه في المتعدية سواء
كانت العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فلانه لا استبعاد ان يقول الشارع حرمت الرقبة في الدار
لكونه برا او يكون السبب استلذاذ الحبر بزالها فان قلت لو كان المحل علة للحكم لكان الشيء الواحد
قابلا وفاعلا وهو محال كان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشيء الواحد لا يكون نسبته
الى الشيء الواحد الا الامكان والوجوب معا لانا نلزم ذلك ما ذكرنا من كون القابل فاعلا لان
العلة ليست بمعنى القابل المؤثر بل بمعنى المعرف على ما سبق سلمنا كونها بمعنى المؤثر لكن لا نسلم ان الحكم حال
في المحل الحقيقة بل هو متحقق به لانه عبارة عن خطاب الشارع وهو ليس بحال فيه سلمنا اللزوم لكن لانه
استحالة اللازم وارتفاع الملزوم والاجتماع النسبتين المتقابلين بين الشيء الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع تغايرها
فلا ولا يبعد في مقابلة جهة القبول لجهة التأثير واما الثاني هو ان استحالة كون العلة المتعدية محلا للحكم فلان العلة
المتعدية هي التي يوجد في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصية ذلك المحل يستحيل وجودها في غيره فالاستحالة كون
الشيء عين غيره واما الثالثون من التعليل فاحتجوا بان الفائدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي
وهي مفقودة ههنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة
عليه على ما تقدم فلا يكون مفيدة له والا دار ولان الفرع لا استحالة في الشيء عن تحقيقه والجواز المنع من انحصار الفائدة
في معرفة الحكم كيف وهنا فوائد اخرى كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك ادعى لانقياد النفوس
اليه بخلاف التعبد المحض فيكون اقرب الى مقصود الشارع والامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم بانتفاء
حصول خصوصية التي هي علة الحكم في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة المتعدية فلا حاجة

ح في ذلك الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف مناسب للحكم متعد فلو لم يعلل بالمحل لكفى الوصف المتعدي فالبيان
عن المعارض منتف الحكم في الفرع لانه لا فائدة اعظم من العلم بالشيء بعد الجهل به واذا قد تضح جواز كون المحل علة
للحكم بطل شرطه كون العلة متعدية وجاز التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل الخامس منع
ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من التعليل بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان
يقول الشارع حرمت الشيء العلاني الوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف خاصا من الموصوف المطلقة ولا الامتناع في عدم
وصف مخصص يجعل الحكم مختصا متعلقا به فغلب على الظن كونه علة والعمل بذلك ضروري واحتج المجوزون بان متعلق
العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة التعدي لزم الدور واجيب بان التعليل الوصف لا يتوقف
على كونه علة في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل فلا دور والحاصل من هذا
ان معنى اشتراط التعدية في التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص ونزاع وهذا لا يتوقف على صحة
كون الوصف علة السادس اكثر الاصوليين على منع تعليل الحكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل
الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا
لان علة الاصل له ان يعني الباعث او المؤثر فان كان الاول لزم اما ثبوت الحكم بلا باعث اصلا او بباعث سوى
العلة المتاخرة عنه لاستحالة تحقق الحكم بباعث لا يتحقق له مع الحكم فلا يكون المتاخر باعثا لاستحالة
تحصيل الحاصل والثاني باطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فائدة الاضافة تعريف
الحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون بها تعريف الشيء وهو محال والثالث ايضا محال لاستحالة تاثير المتاخر في
المتقدم التاسع يجب كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما لا يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه
لانه باطل وذلك كتعليل وجوب الشافعي بالزكوة بدفع حاجة الفقراء عما فيه من دفع وجوب الشاة ضرورة تحقق دفع
حاجتهم بتحقيق اصل الزكوة بل يجب ارتفاع الاصل المستنبط منه بوجوب بطلان العلة المستنبطة فتتوقف على اعتبارها الشارع
مخالفة النص الجامع والاجماع الخاص وهذا ما وقع الاتفاق على اشتراطه وهل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال
الاكثرون نعم وقفاه الاقلون فقالوا انه قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب
ولانا نعلم تحريم بيع كثير من الاعيان النجاسة لنجاستها واما الاخرون فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة يحتمل تعدده
على الحكم المجعول فلا يصح العلة ان تختلفا عن تخلف الحكم عنه وهو نقض والاصل عدمه وان كان متاخرا فلا يصلح
للعلية ما بينا 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 غير العلة فهو على ثلثة تقادير لا يكون علة وعلى تقدير
واحد يكون علة والعبرة فى الشرع انما هى الغالب فى عدم التعليل اغلب على الظن من تيقنها وكلما غلب على الظن عدم
كونه علة امتنع كونه علة واجيب بجواز التاخر اذا المراد بالعلة المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم
المعرف لوجود الصانع نعم ويجوز المتقدم ولا نقض فان الحكم المجعول عليه ليس علة لذاته بل يجعل الشارع اياه
علة بقران الحكم الاخر كما فى تعليل تحريم الخمر بالشدة فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة
لذاته بل باعتبار الشارع بقران الحكم بها ولم يستلزم تخلف الحكم عنها بعضها ويجوز المقارنة وتمنع من عدم الاولوية
لا بالنظر الى الكلام فيها اذا كان احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس التاسع ان يكون العلة مركبة من وصفين فاكثر كتعليل
وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين ونحن بالتخيير والعلة بعض ما شرع وكان من
الجائز ان ينص على التعليل بمجموع امرين لامور بحيث لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك الامور لا جرم جوزنا
ان يكون مركبة واما المجوزون فمن قال بالاستنباط قال انه يمكن ان يقترن الجميعة الاجتماعية علة
الحكم المخصوص اما بالمناسبة او الشبه او السبر او الدوران او غير ذلك فيجب العمل به لوجوب العمل بالظن فى امثال ذلك واما الذين
نفوا حجيتها بان كون الشئ علة صفة الشرع زائدة عليه سواء حصلت له لذاته او بالتاعل
الامكان تصلح مع الجهل بكونه علة ويصح حمل العلة عليها كما يقال هذا علة لكذا فان حصلت بتمامها لكل جزء
كان كل جزء منها علة فلا معنى لكون الشئ علة الا حصول صفة العلة له وهو ممتنع لامتناع حصول الصفة الواحدة بالشخص
فى المحال المتعددة وان حصل فى كل جزء منها جزء من العلة لزم انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف
وثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت فى جزء واحد كان هو العلة بالحقيقة وباقى الاجزاء خارج عنه
هو المطلوب واجيب عنه بان صفة العلية امر اعتبارى لا تحقق له خارجا والا لزم التسلسل وزيادتها على الموصوف بها انما هو فى
الذهن لا فى الخارج وكان معنى كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم عنده وعلمه بما اشتمل عليه من الحكمة وليس ذلك
بحيث يتوهم ان يقال لعل ان يحصل فى كل جزء او بعضها كل تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن نمنع الحصر انما لم لا يجوز
لكن منقوض بكل شئ خبرا واما قضيا واما التعليل بالامور الاضافية فمن قال عند من يجوز التعليل بالامور العدمية والحق ان يمتنع حالة
ان كانت الاضافة عدمية وهو الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه
اضافة اخرى لها الى المحل وتلك الاضافة ايضا يكون وجودية قائمة لان مسمى الاضافة حاصل بهما وهو وجودى وهى
قائمة بالمحل فتثبت لها ايضا اضافة اخرى وهكذا ويتسلسل وان ثبت ان مسمى الاضافة عدمى امتنع ان يكون شئ من الاضافات وجوديا

لان اضافة المخصوصية مهية مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجودى
اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم والثانى باطل ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها
فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودى بالعدمى وانه محال واعترض المصنف بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة
وجوديا ان يكون انواعه وجودية لجواز ان يكون الخصوصيات عدمية وفيه نظر فان المطلق لا وجود الا فى انواعه
فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا ولان الفصول على الجنس فاذا كان موجودا استحال ان يكون
عدمية **قال** البحث الرابع فى شرائط الحكم يشترط فيه ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثر جوزوه فى الاحكام
العقلية والحق خلافه ولانه يفيد الظن لو كان حجة وهو باطل فى اللغات انكره جمهور الاشاعرة والحنفية و
جوزه ابن شريح قال ابن جنى وهو مذهب اكثر اصحابنا وابى على والمازنى لان الخمر قبل حصول الشدة لا يسمى خمرا
ومع حصولها يسمى به فيغلب على الظن ان العلة هى الشدة وهى ثابتة فى النبيذ ولانه يكثر فاعل مرفوع وكما غير
من احكام الاعراب انما ثبت قياسا بجامع التخالف ان اهل اللغة لو نصوا عليه لم يجز كما لا يجوز لهم ان يقولوا اقتست غلاما
لسواد ثم يقول فيتسوا عليه ولان القياس مبنى على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بالكلى يسمى و
المسمى والجواب المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبنية عليه والعقود يقصر
التنصيص فاذا جعلت العلة المعرفة لم يجب المناسبة والحق انه لا يجوز القياس فى الاسباب لانا لو جعلنا اللواط سببا
للحد بالقياس على الزنا فاما ان كان الجامع بطل القياس وان كان الجامع هو المقتضى للحد لم يخرج جعل خصوصية الاصل والفرع
موجبتين لامتناع الاستناد الى المشترك والى الخصوصيات فينبغى الحكم فبطل القياس
ولا يجوز اثبات حكم العدمى بقياس العلة لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع فلا يجوز تاخر العلة عنه
ويجوز بقياس الدلالة ويجوز ان الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر هذا فى النفى الاصلى اما اذا كان الحكم عدميا
فانه يجوز اثباته بهما معا ويجوز الشافعى القياس فى التقديرات والكفارات والحدود والرخص ومنع الحنفية
ومع ذلك حكموا فى مشهور الروايات بوجوب رجم المشهور عليه بقتله لو قاسوا فى الكفارات الافطار بما لا يكال على
الوقاع وقتل الصيد ناسيا عليه عمدا وقاسوا فى المقدرات كما قدروا الدلو الكبيرة قاسوا فى الرخص نزول سائر
النجاسات بالجرة قياسا على الاستنجاء **اقول** المابين شرائط علة الحكم شرع فى ذكر شرائطه وهى خمسة
احدها مختلف فيه والاخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور الاول ان يكون شرعيا وهو مذهب جماعة ولقائل
ما حب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعى انما هو تعريف الحكم الشرعى والاكثرون لما شرطوا ذلك فاحوج

القياس فى الاحكام العقلية واللغوية اما الاول فاخبرنا عنه الكثير من المتكلمين منهم فخر الدين الرازى فى المحصول والآمدى فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر وغيرهم وهو ان القياس لا بد فيه من جامع عقلى وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقولنا الاشتراك اذا كانت العلة فيه كونه معللا بالعلم وجب ان يكون غالبا واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان على الارادة والعلم شاهد فكذا غائب فى هذا الكلام نظر لان العلم الذى هو العلة فى المثال الاول ليس جامعا بل هو المطلوب اثباته فى الفرع والجامع هو المعلول وهو المعالمية والصواب ان يقال اى مثاله الله ثم موجود فيكون مريدا كما فى الشاهد فان الجمع فيهما بالوجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثانى فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد هو العلم صدقه على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه وهو العلم وهو المشروط والحيوة التى هى الشرط لا تقدير هنا بل كذا الله تعالى عالم قادر حى كما فى الشاهد فالحيوة هى المطلوب اثباته فى الفرع والصواب ان يقال مثاله الله تعالى حى فيكون مدركا كما فى الشاهد فان الحيوة هى المطلوب اثباته فى الفرع التى هى شرط الادراك لا هى الجامع هذا ان صح لان الجامع هنا التخصيص والاحكام وهو الدليل على ثبات الحكم المعلم اثباته فى الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احدهما ان الحكم يثبت فى الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة فى الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم فى الفرع لان تاثير ذلك المعنى اعنى العلة فى ذلك الحكم انما يعتبر فيه كونه حاصلا فى الصورة الاولى اعنى الاصل وكونه ليس حاصلا فى الصورة الثانية اعنى الفرع او لا فان كان الاول لم يكن المعنى تمام العلة بل جزءها لان المراد من تمام العلة ما يستتم الحكم بالاضافة اليه فى المؤثرية وهو خلاف الفرض وان كان الثانى لزم تحقق الحكم فى الصورة الثانية والا لم يلزم الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل الحاصل القطعى بمقدمتين عسير جدا لان الوصف الحاصل فى الاصل لا بد وان يكون مغايرا للوصف القطعى الحاصل فى الفرع ولو بالتعيين وح يمكن ان يكون للتعيين اثر فى الحكم وهو مفقود فى الفرع فلا يتم القياس لو كانا ظنيين او احديهما ظنية كان ثبوت الحكم فى الفرع ظنيا واختار المصنف لا يجوز فى الاحكام العقلية كما ان هذا القياس على تقدير كونه حجة انما يفيد الظن او لا يجدى نفعا فى الامور العقلية وهذا لحق اذا كانت المقدمتان من الامور العقلية المفيدة العلم واليقينية لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين مبنى القياس عليهما متعسر بل متعذر وهل يجرى القياس فى اللغات ذكر جمهور الحنفية واكثر الاشاعرة وقال به القاضى ابو بكر وابن شريح منهم وكثير من الفقهاء واختاره ابن جنى وحكى بانه مذهب اكثر الادباء كابى على الفارسى والمازنى واحتجوا على ذلك بوجهين الاول انا رأينا العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة المحرمة للعقل واذا حصلت سمى خمرا فاذا زالت زال ذلك الاسم شاب على الظن

ان علة تسميته خمرا تلك الشدة للدوران فاذا زالت تلك الشدة حاصلة فى النبيذ حصل الظن ان علة تسميته بالخمر موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول الظن بتسميته خمرا واذا دل النص على ان الخمر حرام قاطع على الظن ان النبيذ حرام والظن فى امثال ذلك حجة الثانى ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكذا باقى الانواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا ياء المخاطبين بالرفع واستمروا على ذلك علمنا انها ارتفعت لكونه فاعلا واسقط النصب للمفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين الاول ان اهل اللغة لو صرحوا بالقياس لم يفد جوازه كما لو قال مالك بعبد سود اعتقت غانما السوداء ثم قال قسوا عليه فانا لا نحكم بتعتق باقى عبيده فكيف نحكم بجواز ذلك لم ينقل عنهم النص فيه الثانى ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم فى الاصل والتوقف على المناسبة وهى مفقودة فى الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين شىء من الاسماء ونوع من المسميات اصلا والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس ضرورة وكتب الادب كالنحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر واجتمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فى كل عصر من الامة لم ينازع فى ان تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا بمعرفة استعمالها وهذا الاجماع منقول عنهم بالتواتر ومنع من عدم جواز القياس هنا لتقدير النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان المعتق مرشحى فهو متفق على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الانشاء المخصوص من المالك وجعل السراية علة للعتق لا يوجب ذلك ولا يودى له كذلك وعن الثانى ان المناسبة انما يجب اذا كانت العلة تمعنى الباعث او الداعى اما اذا كانت بمعنى المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا والحاصل ان القياس فى اللغة جائز وهو مذهب الحنفية وجوزه الشافعية كقياس اللواطة على الزنا فى ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط مثلا اما ان يشارك الزنا فى الاسم او لا يشارك والاول ممنوع لانه لو كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما وان كان الثانى بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود هنا ولان شرط القياس ثبوت الحكم فى الاصل والقياس فى الاسماء يأبى ذلك فيجب ان لا يثبت الحكم فى الاصل لانا فى الاحكام فان ثبوت الحكم فى الاصل لا ينافى كونه معللا بالمعنى المشترك بين الاصل والفرع ليس له تاثير فى الحكم بل تاثيره فى علميته وكل منهما كان فى اللواط فى هذا المثال والعلة الحكم وانما يحصل من الوصف لا نا نقول هذا باطل لان ما يصلح لعلية العلمية يكون صالحا لعلية الحكم فلا حاجة الى التوجيه واختلف فى الحكم العدمى كعدم وجوب الموتر مثلا هل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب العقل كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة لما الاول فمن استدلال العدم انه لو شغل الشىء

وخواصه للارفة لوجوه على عدم سواء الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف
متجدد واورد عليه ان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف يجوز تاخير الدليل على المدلول كالعالم
لصانع هذا في العدم الاصلي اما الاعدام المتجددة كعدم وجوب الصدقة امام المناجيات بعد نسخه فهو حكم شرعي
متجدد فجاز اثباته بكل واحد من قياس الدلالة وقياس العدد والعلة واما القياس في المقدرات والكفارات
فالجمهور على عدم جوازه والرخص يجوزه الشافعي بقوله على عموم الادلة السابقة على كون القياس حجة ومنعه ابو حنيفة
واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يكون في الاحكام المعقولة المعنى بحيث يتوصل بوجود علل تلك الاحكام
في غير موارد النص على تحقق مقاديرها وهذا امر متعذر في المقدرات كلها كالنصب الزكوية واعداد الركعات ومواقيت
الصلوة فان عقول البشر تقصر عن ادراك الحكمة فيها ولا تهتدي اليها فكيف يتصور القياس فيها واما الكفارات
فانما علقت على الاهم المستند الى قوله لاعرابي واقعته اهلك وانت صائم اعتق رقبة ولم يرد في الشرع كفارة
او لوسها مكان الكفارة مع ان الوسائط قد تكون مستنبطة وان قطع النظر عن ذلك فالقياس انما يتصور حيث لم يرد
النص فيها انما هو الظن ويجوز خلافه بشهة فمن ذا الذي يجازف بها بقوله مقدار واحد بالتحديد واما الرخص
فلانها من صرائر الله تعالى لا يتعدى بها ما وضعها وفيه نظر فان كون الكفارات على خلاف الاصل يستلزم عدم
اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ويمنع من كون خلاف الظن شبهة تدرأ بها الحدود والا لكان
فلا يثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وشهادة غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ويمنع كون التقديرات غير معقولة
المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها لا لنفسها بل لعدم تعقل معناها وهذا 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 هو منا قضتهم لنفسهم فقال الحدود تدرأ بالشبهات
والعمل فيه بما يوافق العقل اولى واما الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الاقطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا
قياسا على عمده بجامع التعبد بالنص بالهدي حيث قال ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقاسوا الدراهم والدنانير فقالوا نزح
المقدر للمعصوف مثل ذلك وقاسوا تقدير على تقدير فقالوا في الجماهير الدبوقي لانها ضعف الفارة وجعلوا المدلو
التي نزح منها تسع صاعات قالوا لانها تزح على واحدة اذا كانت عظيمة تسع عشرين دلوا من دلائهم بالقياس
على العشرين من الاواني الصغيرة والى هذا اشار المصنف بقوله كما قدر الدلو الكبير في بعض النسخ كما في الدلو والبئر

وهي انهم قاسوا الدلو المذكورة اعني العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة والبئر التي يتعذر نزح
ماءها الغزيرة البئر الغزيرة الماء الباروهي التي يكون فيها من الماء ما لا تنزح خمسون دلوا فقالوا انه يغلب ظنهم بنزح ذلك القدر لان
الغالب من ماء البئر الزيد على ذلك ولما الرخص فاطرادها الامتناع القياس والاستيناس على الاجتهاد وقد قاسوا عليه ان النزل المخصص نادرة كانت
او معتادة قاسوا الغائب سفرة على غيره في الرخص مع ان الرخص اعني المقصية على الاباحة في الفصل الخامس في بقاء ما كان القياس وهي
ثلثة الاول القياس صنعة جلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق امامع لنقض على العلة او بدونه كالحاق الامة بالعبد في تقويم المضيب عند
العتق للعلم بعدم الفارق سوى الانوثة والذكورة والعلم بنظر الشارع اليه ومنه خفي وهو ما عدا ذلك كغيره من الاقيسة والفرض في القياس
قياس علته هو ما صرح فيه بالعلة فيقاس دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع الا انه ليس لباعث بل ملازمه ويقاس في معنى الاصل
وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل يجمع فيه بنفي الفارق اقول القياس ينقسم الى جلي وخفي باعتبار ما كان الفارق بين اصله وفرعه
منتفيا قطعا او ظنا في نظر سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما لعلة كف
الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقدير المضيب حيث عرفنا ان لا فارق
بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق لعلمنا بالحكم وهو
ما يكون فيه الفارق بين الفرع والاصل مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما يجري
مجراه وانما سمي القياس بهذا القسم جليا لان علة وقياس دلالة والى قياس في معنى الاصل ما صرح فيه بالجامع
بين الاصل والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر المنيئة بالشدة المطربة الحاصلة
الشدة المطربة ونحوه وسمي القياس العلة بالتصريح فيه بالعلة والثاني هو المسمى بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع
وان لم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل ملزوما كالجامع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة المزبدة الشدة المطربة
التي هي الباعثة على الحكم ويسمى بقياس الدلالة للتصريح فيه بما له دلالة على العلة وكالجمع بين الاصل والفرع
باحد موجبي العلة في الاصل استدلاله به على الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة اليد الواحدة في قتلهم المتحفظ
الواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير العفو والثالث وهو القياس
في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك
على المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما بذلك لانه مدار التفات الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل قال الثاني هو
القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعقل معناه ولان الاصل لا بد وان يكون منصوصا عليه والا لكان فرعا عليه
قد تقدم بطلانه ويجوز التعبد بالمنصوص في كل الشرع اما عندنا فظاهر لانا نمنع القياس واما عند الخصم فلانا سلمنا ان علته نص على

فيها ولا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض وقوله وكلما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى
صلحا او مثالا **اقول** القياس لا يجوز في الاحكام الشرعية كلها فيما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى
عن قاعدة كلية كقبوله شهادة خزيمة وكاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوة وكان القياس لا بد فيه من الاصل
متصوص على حكمه والا لكان قائسا على اصل اخر وقد تقدم بطلانه في شرائط الاصل وحينئذ لا يمكن اثبات احكام الامور
الغير المنصوص عليها بالقياس ويجوز ان يتعبدنا الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها فما عندنا فظاهر لانه واقع ببطلان
العلل بالقياس وكل حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه لقوله تعالى
واحل الله البيع يستلزم لحلال كل بيع واما على راي المخالفين فلان التنصيص على جملة الاحكام الشرعية امر ممكن وهو
مقدور لله تعالى فيجب وقوعه منه تعالى ويدخل تفاصيل الاحكام تلك الجملة وذهب قوم الى جواز القياس في جميع الاحكام الشرعية
لانها من جنس واحد لشمول احد الحكم الشرعي لها وقد صح على بعضها بالقياس فيصح على الباقي ذلك لان
الجائز على احد المتماثلات جائز على الباقي وهو غلط للمنع من تماثلها بل هو مستفاد واستثرائها في كونها احكاما لا يقوم
تماثلها كاستثراك السواد والبياض في اللون وضع ابو اسحق الشيرازي القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض
واكثره واكثر النفاس والحمل لعدم العلم باسبابها وعدم مظنتها فيجب المصير فيها الى قول الشارع ولا يجوز القياس
فيما لا يتعلق به عمل كعدد اهل المشورة ممكنة لقتال او صلح وكقرائه واقراره في الحج فان مثل هذه يطلب ليعرف
لا ليعمل بها فلا يجوز لانا كلفنا فيها بالظن به **قال الثالث** وهو نوع من القياس الصحيح قياس الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت
الحكم على الفرع لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع لثبت لعلة كذا للتناسب والاقتران وهو موجود في الاصل والحكم وهو نوع من التلازم
ويقرب منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر فالمطلوب في الفرع عدم
الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة ليست شرطا له فيخالف حكم الفرع حكم الاصل في الحقيقة
راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فيقول لو لم يكن الصوم شرطا
مطلقا لم يصر شرطا بالنذر ثم يستثنى النقيض للنقيض ويستدل على اثبات الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس
فيقول ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة **اقول** هذا النوع من القياس يسمى تحمله المتاخرون
ويسمونه قياس الاصل على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم القلاني للفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت في الفرع لكان ثبوته
معللا بالمعنى القلاني لمناسبته اذ ذلك الحكم واقترانه وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه وما لم يثبت
هذا الحكم للاصل لم يثبت للفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة

واستثناء نقيض تاليها وينتج نقيض مقدمها وانما يصح هذا القياس لان الاصل على الفرع لا الحكم يثبت بالفرع الا معللا بتلك
العلة المتحققة في الاصل ثم يتوصل بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه اولانه ثبت علة الحكم المعينة في الفرع او
وبين شيوعها بعد ذلك في الاصل معينا على قرعه ويقرب من هذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض
حكم الاصل للفرع لانتفائها في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا
بالنذر وقياسا على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى
الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس وهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن
متصلة استثنى نقيض تاليها استثناء بعض مقدمها كما يقول لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا
لكنه شرط بالنذر اتفاقا فيكون شرطا بالنذر اتفاقا فيكون شرط الشيء في نفس الامر وبين صدق الشرطيتين يتوسط
انتفاء المقدم بالجزم على الصلوة بان يقول ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن
شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول ظاهر
لانه مركب من متصلة موجبة استثنى نقيض تاليها الانتاج نقيض مقدمها والعلة في
عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه غير شرط له بالنذر وهذه العلة موجودة في الصلوة فيحتمل في الصوم ايضا في الاول لامتناع ان
يكون شرطا في حكم واحد وتنافي الفعلان جاز لكونه مصلحة من جهتين وغلب على ظنه انها جهتا القبلة فالحكم وجوب
التوجه الى احدى الجهتين وتخيير المجتهد وان اتحد الفعل وتنافي الحكم كالامامة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على رجحانه
فانه يمتنع منه قوم شرعا وان جاز عقلا اما الجواز فلامكان اختلاف الجهتين بحكمين متنافيين واما عدم الوقوع
فلانا امرنا بالعمل بها فلو تعارضتا وجب العمل وتعذر بهما على مكلف واحد وتركهما فتفويت للبحث بوصفهما اذ وضع الامارة
لا يمكن العمل بها لتعارضها والعمل باحديهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح وجوزه قوم وهو الاقرب في الحكم هنا التخيير
ايضا ولا يلزم من التخيير بين امارة الوجوب والاباحة الاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه وان
اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه كالمسافر اذا حصل في مكان تغير فيه بين كمه تمام والقصر وان صلى بنية القصر
سقط عنه وجوب الركعتين وان صلى تماما كان صالحا وكمن عليه درهمان اذا قال له المالك ان دفعت الي
قبل الاخذ وان دفعت الى احدهما اسقطت الاخر عنك فاخذ عرف هذا فان عرض التساوي للمجتهد تخير
والا كان المفتي حيرة المستفتي وامكن المحكم عين ما شاء له الحكم باحديهما في وقت وبالاخرى في اخر لتضمين **اقول**
قد مر في صدر الكتاب ان احد اجزاء اصول الفقه كيفية استدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة

عن باب التعادل والترجيح ولما بحث المص عن طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة ولو اخر
البحث فيهما عن البحث في الاستصحاب الذي هو طريق احد الاحكام على ما اختاره المص واكثر المحققين كما فعله في النهاية
كان اولى لتأخر كيفية الاستدلال بالشيء عن ذلك الشيء بالذات واعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما و تعادل
الادلة عبارة عن تساوي اعتقادي مدلولاتها المستفادة منها اما الادلة القطعية عقلية كانت او نقلية فلا يجوز تعادل
دليلين منهما متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عن حصول دليله فلو تحقق دليلان على
النقيضين لزم اجتماعهما وهو ممتنع بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما محالان
واما الامارات المفيدة للظن فقد يكون عقلية وقد يكون شرعية اما الاول فلا شك في جواز تعادل الامارتين
المتقابلتين عنده بالنفي والاثبات لحصول الظن في المتواتر ومن الضعيف فانه عند الالتفات اليه والذهول عن
انما نحصل الظن وقوع المطر عند الالتفات الى الزمان بالخصوص وعدم جريان العادة بوقوع المطر فيه بحسب
نعيد ظن انتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل المتقابلتين فيه فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه
الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين
والعلم بذلك ضروري واختلف المجوزون في حكم التعادل عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير
وقال الاخرون يتساقط الامارتان ويرجع الى حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم و
احد منافي لفعلين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة
هي جهة القبلة ودلت الاخرى على ان جهة القبلة في الصلوة واحدة من الفعلين 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 والمكلف وكلاهما جائزان واستدل على الاول بقوله ع في زكوة الابل
كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فيمن ملك مائتين لانه ايما فعل ادى الواجب لانه والمصلي في الكعبة
مخير في استقبال اي الجدران شاء وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هنا لذاتيهما فان كان هناك دليل من خارج
يدل على عدم الجمع بينهما كان دالا على الوجوب على البدل وحينئذ يكون الواجب حينئذ الفعلين بعينه كما في خصال الكفارة
والامر الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد القصد الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو
العرض لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي
صادق على استقبال اي جدار اريد وانما التعدد متعلق الوجوب انما هو واحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال

فلا يكون المثال به مطابقا والمثال الصحيح ما قدمناه والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني فلانه وان كان جائز
الوقوع عقلا كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعا قال لانه لو تعادلت الامارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما
معا وهو محال لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو ايضا لا يصح ايضا لانا كانا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة
كان وضعهما عبثا وهو غير جائز على الشارع او يعمل باحدهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح و
هو باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي والكل على التخيير لان العمل باحدهما على التعيين لانا اذا خيرناه
بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي
قدم بطلانه وجوزه المص وجعل الحكم فيه التخيير واجاب عن هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيحا لامارة الاباحة
امارة الوجوب ان المجتهد له الاخذ بامارة الوجوب والاخذ بامارة الاباحة في كالمسافر اذا حضر في مواضع التخيير بين التمام والقصر فانه
ان صلى بنية القصر سقط عنه الركعتان وان صلى بنية التمام وجبتا عليه ولا يوصف الركعتان بالاباحة وكذا
له على اخر درهمان فقال له ان دفعت الي درهمين اخذتهما وان دفعت الي احدهما اسقطت عنك الاخر فانه
مخير 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 مترتبا على امر اخر كقصد او فعل لزم التخيير بين الاخذ بامارتي الوجوب و الاباحة
وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر فان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير
بين امارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الترخص كالسفر في شهر رمضان
وغيره ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في فعل نفسه يلزمه في حق نفسه
وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير للمستفتي في العمل ايهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع للحاكم عين احدهما لانه
منصوب للحاكم ان يقضي باحدهما وقت تشخيص و بالاخر لغيره في وقت اخر قال المحققون ثم 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 روي ان النبي
قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين وقد قضى عمر في مسئلة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذلك
على ما قضينا وهذا على ما نقضي لكن يجوز ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده وظهور قوة الامارة
الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول **قال** واذا تعارض دليلان فاما ان يكونا ظنيين
فالحق الترجيح بينهما فيعمل بالراجح والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل وان امكن العمل بكل واحد
منهما من وجه دون وجه تعين واما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا

التاويل الاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله او كان احدهما قطعيا
والاخر ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما يقوى به على معارضتها وهو اما ان يكون في دليلين
نقليين او عقليين او منقول عقلي اقول تعارض الدليلين عبارة عن تساقي مدلوليهما وهو على ثلثة اقسام لانهما اما
يكونان ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والاخر يقينيا فالاول هو ما اذا كان ظنيين يتعين الترجيح بينهما وهو عبارة
عن تقوية احد الطرفين على الاخر ليعمل الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف المرجوحية وخالف في ذلك قوم وزعموا
ان الحكم حينئذ عند التخيير او الوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن اما اولا فلانه يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين
لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة لان رجحان الخصم بان زيادة الظن لو كانت
معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي بطريقة الشافعي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة لان الترجيح في
العمارات على تقدير كان اعتبار رجحان الاكثر على الظاهر وهذا الحد يعينه تأثير في الشهادات واما بطلان التالي فبالاتفاق
والجواب المفتوح من بطلان التالي ومن الاتفاق عليه ان نقول بالترجيح في الشهادات ووجوب العمل بالراجح منهما
بكثرة العدد كالعدل الواحد على الاثنين لوفور المتقي واظهر في الصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق وسلمنا
لكن نمنع الملازمة وعليتها الموصوفة بما ذكرتموه فان نقول ان العلة هي الترجيح الحاصل من الاكثر باعتبار العمل به وهو الثابت
في الاولة المتعارضة ممنوع من وجود الشهادات هذا الحكم لجواز العمل بهما من وجه دون اخر ولو لم يمكن ذلك تعين وكان اولى
من الغاء احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء معناه دلالة تابعة لدلالته على كل معناه ودلالته على كل معناه هو
اصله فاذا علمنا بكذب احدهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا علمنا باحدهما وتركنا
العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية لا شك في ان الاول اولى واعترضه المصنف بانا نعلم
في كل واحد منهما من وجه عملا بالدلالة التابعة من الدليلين معا ولا عمل باحدهما دون الاخر عملا بالدلالة
الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطال لهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل متابع على العمل
بالمتابعين وابطال الاصليين وفيه نظر فان العمل بتابع اصل لا يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين
اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان مرجع دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والقائل بالكلية
ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثاني وهو كونهما يقينيين فلا يتصور الترجيح بينهما لانه فرع على
والتعارض في اليقينيات محال اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون المعدة عامة ضرورية ولازمة عن الضرورية اما ابتداء او بواسطة شيء او اشياء
ذلك المعدة او مستندة الى ما ذلك لا يحصل الا مع تعارف علوم الضروري عبر الذي عامة اي كونه ضروريا عاما في بعض الاعصار ابتداء او بواسطة والعلم الضروري

يلزم اللازم عنهما والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين
المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وقول المصنف في التعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل
بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله فيه نظر لان قابل للتاويل لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون
نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني تعارض الظنيين وانما استثنى من اليقيني من حيث ان كلا من
الدليلين جزء يقيني فالعام نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينيا والاخر ظنيا فتعين العمل
باليقيني ضرورة استلزامه العلم بكذب الظن المقابل لليقين اللازم للدليل فلا يعتد به وقد اتضح ان الترجيح
انما يكون متحققا في الامارات المفيدة للظن فلهذا ذكر المصنف هنا بان اقوى الامارة بما يتقوى به على معارضتها وهو
عبارة عن الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين وذانك الدليلان قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين
وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم او الظن بشيء اخر بحيث يندرج
فيه الامارات قال البحث الثالث اذا تعارض نقليان رجحنا المسند او بوقت الورود او المتن او بالمدلول
او بامر خارجي فالاكثر رواة اراجح والاعلى اسنادا وبحسب رواية الفقيه والافقه والزاهد والازهد
والعالم بالعلم العربية وكونه صاحب الواقعة والاكثر مجالسة العلماء او المحدثين او من طريقه اقوى والذي
ظهرت عدالته بالاختبار وتزكية الاكثر او العالم او مع ذكر سبب العدالة او مع العمل برواياته
والاكثر ضبطا وحفظا للالفاظ والجازم على ودائر سلامة العقل على المختلط في وقت ما والحافظ على الراجح الى كتابه
والافقه وغير المدلس ومعروف النسب وهو الملتبس الاسم بالضعيف والمتفق على كونه مرجوعا على المختلف فيه وذكر السبب
وناقل اللفظ على ناقل المعنى والمعتضد بغيره ومن هو افقه الاصل على من كذبه والمسند على المرسل خلافا للابن
ابان حنيف قدم المرسل ولعبد الجبار حيث حكم بالتساوي والمتاخر على المتقدم كالمدني على المكي وكالذي ورد
بعد فوت الرسول وكمتاخر الاسلام مع علمه بسماعه بعد اسلامه ويرجح العام المبتدا على ذي السبب المخالف في قضائه
على سببه والتنبيه على غيره والاقتضاء على التضمن والخاص على العام والتقييد على المطلق والدال بالوضع الشرعي على العرفي على الدال باللغوي و
الذي لم يدخل التخصيص على صنده والمنطوق للمفهوم والناقل على المقرر والمحرم على المبيح والناسخ على المحتمل
ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما والعلة اقوى والموكد على غيره والموافق لعمل العلماء او الاكثر او الاعلم
واذا تعارض قياسان فما اصله قطعي اولى وكذا الدليل العلة فيه نص قاطع والتعارض قريب من التعارض
في الاخبار لانا نشترط في العلة التنصيص على العلة اقول قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما من

اما من كل وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون فى متنه وفى دلالته اومن وجه دون وجه كعمومات الكتاب العزيز
والسنة المتواترة وكاخبار الآحاد الخاصة الاولى قطعى المتن ظنى الدلالة والثانى بالعكس وقد عرفت ايضا ان المتعارضتين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكونان احدهما عقليا والآخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضة غيرها لهما فقد تقدم فى باب التخصيص واما ما عدا ذلك فاقسام
الاولى فى وجود الترجيح للمنقليين وهى خمسة احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بمحل الراوى
وثالثها ما يتعلق بمتن الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اى الحكم الذى دل عليه فكل خبر خامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه
الامور الاربعة الترجيح الحاصل بالاول ستة وثلاثون تارة يتعلق بلفظ الراوى وتارة بمعناه الاول مع كون الكثرة سببا للرجحان وسببا لافادة
الخبر والخبر عنه واحد فان الخبر الواحد اذا كان رواية عن الرسول بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما
اذا كان رواية خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى وكان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل كان كل
واحدة من الرواة غير المعصومين يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه اخر كان الاحتمالات الاربعة
ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع ستة عشرة فيكون ذلك الخبر حجة فى كل واحد من الاقسام ما عدا القسم الواحد
وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف فى كون ذلك الخبر ومتنه المخبر
ما يكون سببا للمرجوحية وهو اذا كانت الكثرة فى الوسائط المرتبة فانه كلما كانت الوسائط اقل كان
تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسائط اكثر وهو المراد لا على اسناد فان الخبر انما يكون حجة مع
صدق الراوى والواسطة بينه وبين الرسول ص وكل واحد منهم يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فالموجب
لان يكون الخبر حجة فى حال واحد وهو اذا كانا صادقا وباقى الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الواسطة
فان كانت اثنين كان الخبر حجة فى حال واحد من ثمانية وان كانت ثلثة كان واحد من ستة عشر وهكذا
وكونه غير حجة فى باقى الاحوال كلها وح يضعف الظن عند تعدد الوسائط المرتبة وتكثرها حتى انه ربما ادى
الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو موجوح من حيث انه نادر
الا ولى ان يقال ان بلغ فى قلة الوسايط الى حد الشذوذ والندور كان مرجوحا لان الظاهر الخبر على القانون المعتاد
والطريق المالوف الغالب ارجح من الظن من غيره واعترض شيخنا فى النهاية على دليل رجحان الاعلى الاسناد على غيره
بان الاقل انما يكون ارجح اذا تحدثت رواة كل من الخبرين بالشخص وتساووا فى الصفات اما اذا تفاضلت كانت صفات

الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالقلة او بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات
الرواة اومع تساويهم فيها فكذا فى كل واحد منها ارجح من الآخر من جهته ولو كانت فى الاقل اكثر ترجح من جهتين
وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة فى رواة الخبر بلا واسطة وليس فى الكلام اشعار بشئ من ذلك ثم انما
عرفت ان الصفات التى هى مناط الترجيح الحاصلة باحوال الرواة وهى امور الاول ان رواية الفقيه راجحة على رواية غيره كما
الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اخراجه على ظاهره تفحص عنه وبحث عن تاويله وسيال عن معتقد
سببا وشحى يطلع على الامر الذى يزول معه الاشكال والالتباس وكذلك العامى فانه لا فرق بين الجائز وغيره
فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المذكور لعدم الالتفات اليه فينقل ما سمعه خاضعا وربما كان ذلك سببا
للاخلال والوقوع فى مساوى الاشتكال وقال قوم بهذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل المخبر بالمعنى اما عند
نقل الحديث بلفظه فلا وهو باطل لما ذكرنا الثانى رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق بالاخبار
عما ذكره من الخلل فى جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه الثالث رواية الزاهد وهو المعرض عن متاع الدنيا طيبا نفسا
ارجح من رواية غيره لشدة تحوه واعراضه عما يشغل النفس فيمنع عن حفظ الحديث من الدخول فى امور الدنيا ودنى
المباهاة على تحصيلها ويرجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد كما ان جد المتشاغل باعراضه عن العوائق
الكثيرة فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى الرابع رواية العالم بالعربية راجحة على رواية الجاهل بها الا القارئ بالعربية الفاقد لصفات
عن مواقع الزلل وقادر على معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية
وقيل بالعكس لان القارئ بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على مجرد فهمه ولا يبالغ فى حفظ اللفظ بخلاف غيره وذو الالة اعلم بما
ارجح من رواية العالم لما ذكرنا فى الفقيه والافقه والخامس كون احد الراويين صاحب الواقعة والآخر ليس
كذلك هو يرجح رواية الاول على الثانى لاهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عائشة من البقاء
الحنفيين على رواية من روى خلافا لها من ماء ورجح الشافعى رواية ابى رافع من كون النبى تزوج ميمونة وهو حلال
على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذى قبل كلا منهما عن الرسول السادس
رواية الاكثر مجالسة للعالم ارجح من رواية من ليس كذلك لان مجالستهم يفيد 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
السابع رواية من طريقه اقوى فى الادراك والعلم مقدمة على رواية غيره كما روى احدهما انه رأى ذكره فى وقت
الظهيرة مرة وروى الآخر انه رأى فى وقت تخيل ذلك اليوم ببغداد وطريق الاشتباه الى الثانى اكثر من الاول

ع من قبل بالترجيح الاتية فان الراجح من الخبرين بالصدق ارجح من الراجح من طرق الظن بالصدق فى ذلك الخبر بالعمل فى الاكثر كما ان الاكثر كذلك

فكانت روايته راجحة لما التراجيح الحاصلة بالورع فهي امور والاول برواية من ظهرت عدالته بالاختبار راجح
من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته وراجح من رواية من ثبت عدالته بالتزكية ب رواية من ثبت عدالته
بتزكية جمع كثير راجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية بعضهم او تزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل
بعدالته الاول اقوى من ظن عدالة الثاني ج روايته من ثبت عدالته بتزكية الرجل العالم الاورع راجح من
ثبت عدالته بتزكية العالم الورع لقوة ظن عدالة الاول د روايته من ثبت عدالته بتزكية العدل الفاكس
راجح من روايته من ثبت عدالته بتزكية العدل من دون ذكر السبب هـ روايته من ثبت عدالته بتزكية
الراوي بعمله يخرجه راجح من روايته من ثبت عدالته من تزكيه زكاه بان يروي خبره ان قلنا ان كل ذلك تعديل وكذا
روايته من زكاه وعمل برواية راجح من روايته من زكاه ولم يعمل برواية اما التراجيح الحاصلة بسبب الزكاة
فمبنى على وجوه ا روايته لاكثر ضبطا راجحة على روايته من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا روايته لاشد
حفظا لالفاظ الرسول راجحة على روايته غيره ب روايته الجازم بالحديث راجح من روايته الظان ارجحان
الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني ج روايته دائما العقل راجحة على روايته من يعرض
له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف الراوي هذا الحديث حال سلامة عقله او حال اختلاله
د روايته من يحفظ الحديث راجحة على روايته من لم يحفظ ويعتمد على كتاب كانه ابعد من الشبهة و
يحتمل رجحان رواية الثاني على الاول ما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد
على كتاب محفوظ مصحح واما التراجيح الحاصلة بسبب شهرة الراوي فامور ا روايته الكبير من الصحابة
او من غيرهم راجحة على روايته غيره لان دينه كما يمنعه من الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع
منصبه يمنعانه ايضا عن ذلك واذا تعارضت مواضع الكذب كان صدقه مرجحا للظن وقد روي ان
اصيرا الموصلين عم كان يخالف الرواة ولا يخالف ابا بكر لان الكبير من الصحابة يكون اقرب الى الرسول
من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده ب روايته غير المدلس راجح من روايته
المدلس والتدليس لغة اخفاء العيب ج روايته معروفة النسب راجحة على روايته مجهول به
لان احتراز المعروف عن الكذب اكثر والقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والفحص عن خلافه
بخلاف الاول د روايته غير المتدليس اسمه باحد الضعفاء راجحة على روايته المتدليس اسمه باسم
احدهم مع صعوبة تمييزه عنهم لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني واما

التراجيح العائدة الى كيفية الرواية فامور ا ان يقع الخلاف في احد الخبرين هل هو موقوف على
الراوي او مرفوع الى الرسول والاخر متفق على رفعه الى الرسول والثاني راجح لحصول الشك في صدور
الاول عن الرسول وحصول الظن بصدور الثاني عنه ب روايته يتذكر سبب حدوث ذلك الحكم
يرجح من يخبر عن ذلك لشدة اهتمام الاول لمعرفة ذلك الحكم دون الثاني ج الخبر المنقول بلفظ راجح
من الخبر المنقول بمعناه خاصة وما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف
في قبول الثاني ولتطرق الغلط الى الثاني دون الاول فتكون الظن الحاصل في الثاني اضعف د الخبر
المعتضد بحديث سابق راجح مما ليس كذلك هـ الخبر الذي يوافق الاصل اعني المروي عنه
بمعنى انه لم يكن به راجح على الخبر الذي يكنه به الاصل وقد تقدم البحث في ذلك و الخبر المسند
راجح من الخبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على قبول الاول دون الثاني مخالف في ذلك عيسى
بن ابان حيث زعم ان المرسل راجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي لانا ان الراوي اذا ارسل فعدالة
الواسطة معلومة له دون المروي له ولا يمكن احد ممن روى له ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف
حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله
عدالة وجرحا لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم راجح مزورة رجحان خبر من يتمكن
من معرفة عدالة كل احد على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا
مع خفاء العدالة وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار
وا لبحث احتج المخالف بان الخبر الثقة لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول الا مع القطع وذلك
او لا عتقاد المقارب للعلم بان الرسول قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسند واذكر الواسطة
فانه مع لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يتوقف على الحكاية ان قال انا قال ان الرسول قال ذلك فكان الاول
اولى والجواب ان قول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحته بل جزم بعضهم
هو جهل غير جايز وجب امتناع اجراؤه على ظاهره يجب حمله على ارادة الظن ان الرسول قال كذا او سمعت
او رايته وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى لتمكن من معرفة عدالة كل
احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله واعلم ان القائل برجحان المرسل
على المسند انما يريد به اذا قال الراوي قال رسول الله فاما لو قال ارسل الرسول كذا فانه لا يرجح على المسند لانه في

معنى قوله روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل كجميد
بن ابى غيره من الائمة يرجح على خبر من يرسل عن العدل وغيره ويرجح بعضهم بالذكورية والحرية قياسا على الشهادة
قال شيخنا فى النهاية الاياس به الثانى والتراجيح المتعلقة بحال ورود الخبر وهى من وجوه الاول اذا كان احد الحديثين
متقدما على الآخر فقدم المتاخر لكونه ناسخا لحكم المتقدم مع مراعات شرائط النسخ المتقدم مقرر وكذا الحكم فى
ايات المترتبة ويتفرع على ذلك امور اترجيح المدنيات على المكيات لان الاحاديث والايات على المكيات لان غالب حال المكيات المخاطبة
قبل هجرة الرسول والمدنيات بعدها فغلب على الظن تاخر المدنيات فتاخر الحكم على المدنى نادر قليل فيلحق بالغالب
الكثير ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبى وعلو شانه على غيره لان قوة شوكته وعلو شانه كان فى اخر زمانه فيغلب
على الظن تاخره وقال اخرون ان دل لا على الفوق وعلو الشان والثانى على الضعف كان الاول متقدما والا فلا
اذ المرجح الثانى على قوته ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تاخره منه وهو ضعيف للعلم بكون
الاول صدر عنه فى اخر زمانه وفقد ذلك فى الثانى واحتمال صدوره فى اول زمانه وفقد ذلك فى الاول و
احتمال كون الثانى متقدما على الاول انما تحقق على تقدير صدوره فى اول زمانه وهو محتمل للتقديرين فيتساقطان
ويبقى الرجحان السابق بغير معارض ج ان يكون راوى احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد
اسلامه وراوى الاول متقدم الاسلام فيقدم الاول لحصول الظن وبتاخر عن الثانى وقال بعضهم ان كان تقدم
الاسلام باقيا فى كل زمان المتاخر عن الرسول لم يمنع من تاخر روايته عن رواية المتاخر اما اذا علم موت المتقدم قبل
الاسلام للمتاخر او علمنا ان اكثر الروايات المتقدم مستقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان الاخير الثانى ملحق بالغالب
وفيه نظر فان احتمال تاخر روايات المتقدم على رواية المتاخر لا يمنع من رجحان رواية المتاخر اعتبارا ان الرواية قد علم تحققها
فى زمان المتاخر فلا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فكيف يكون رواية
المتاخر متاخرة عنها لجواز ان يكون بعد الاسلام فيحتمل ترجح تاخرها على رواية المتاخر وتقدمها عليها فاذن احتمال تاخر رواية
المتقدم فى حال واحد منهما فيكون الاول اغلب على الظن من تاخر الثانى اذا كان احد الخبرين عاما مبتدأ اى لم يرد على سبب
والاخر خاصا اوعاما اوردا على سبب كان الاول ارجح من الثانى وجماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب يجب
ان يكون مقصورا عليه وهذا واهى كان ضعيفا ولم نقل به الا انه يفيد رجحانا واعلم ان رجحان العام المبتدأ على العام الوارد
على سبب انما يتحقق للسبب فاما فى محله فينبغى ان يرجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه كان خاصا والخاص مقدم
العاشر التراجيح العائدة الى اللفظ اى اللفظ الخبرى سبعة اترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام

بكلام الرسول اذ كان افصح العرب وهل كان قائلا انا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه حتى ان بعضهم
رده متحيا بانه لا يتكلم به والذى قبله حمله على ان رواية نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح
ارجح منه لجماع الثانى ترجيح الافصح اى الاشد فصاحة على الفصيح لانه م كان مختصا من الفصاحة برتبة لا تشاركه
فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق فى الفصيح لمشاركة غيره له فيه وقال الحرث لا ترجح بذلك
لانه كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وجد فى الكتاب العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح كما قلناه
من مشاركة غيره له فى الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى غاية القصوى الثالث الخاص راجح على العام وقد تقدم الرابع الدال
على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة على المجاز ولانتفار المجاز فى دلالته على
المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة عنها ومنعه اخرون لان المجاز الراجح اظهر فى كلامه من الحقيقة المرجوحة ولان
المجاز الذى هو الاستعارة اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخى وفيه نظر لان رجحان
المجاز على الحقيقة بامر خارج كالاستعمال والهجر لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار
او مع اعتبار عدمه الخامس الدال على المقصود بالوضع الشرعى او العرفى اولى من الدال عليه بالوضع اللغوى قال
فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذى صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعى اولى من حمله على المعنى اللغوى و
اما الذى لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعى على حكم واللفظ الثانى بوضعه اللغوى و
ليس الشرع فى هذا اللفظ اللغوى عرف فالترجيح الشرعى على هذا اللغوى كان هذا اللغوى اذا لم ينقله الشرعى
لغوى عرفى شرعى معلوما انه متروك غير معمول به فى المنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوى اولى واختار هذا التفصيل الهم
فى التمام وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام فى ترجيح احد الخبرين على الآخر بحسب كلام الشارع
لنا فلانه عدم دجحان الدال بالوضع الشرعى على الدال بالوضع اللغوى بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه
بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقوله يكون اللغوى لم ينقله الشارع عرفا وشرعا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع اياه عن
موضوعه له ذلك للمعنى والمراد بالشرعى ما وضعه الشارع المعنى لا ما ابقاه على موضوعه او استعمله فيه وكذا
الكلام فى العرفى السادس العام الذى يدخله تخصيص اولى مما لم يدخله التخصيص لان الثانى يصير مجازا بخلاف
الاول المقارنة فى تمام مسمى السابع الدال على المعنى بمنطوقه اولى من الدال عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان
المنطوق اقوى من المفهوم وهذا فى المفهوم المخالفة واما مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك الرابع فى التراجيح العائدة الى
المدلول عليه وهى ستة اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الآخر ناقلا له كان الثانى ارجح من الاول

عند الاكثر وقال بعضهم المقرر او ترجح الاول بان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه مع حكمه معلوم بالعقل وكان الاول اولى
وكان العمل بالناقل يقتضي تاويل الناسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو وجعلنا المقرر متاخرا لكان
الناسخ كالة للناقل حكم العقل ثم ازال المقرر حكم الناقل واحتج الاخرون بان حمل الحديث على ما يستفاد من الشرع
اولى من حمله على الا يستقل العقل بمعرفته اذ قل ان الناسيس اولى من فائدة التاكيد وحمل كلام المبتدئ على ما هو
الكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر معقد ما على الناقل لكنا قد جعلناه وارد احيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك
الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر وارد ا بعد الناقل لكان وارد احيث لا يحتاج اليه فكان الحكم بالعزيمة اولى وفيه نظر
فان فيه اعمال الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكره
انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين والحق ترجيح ما لم يلزم من ترجيحه التعارض اذ كلا يتاتى فيما اذا علم اتحاد
تاريخ الحديثين **ب** اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل الاخر على اباحته قدم الاول على الثاني لقولهم ما اجتمع
الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان العمل بالتحريم لا يتوقع معه عذر لان الفعل المكان محذور وافقد تخلص
بتركه من اللوم والعقاب والمكان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك بالاباحة لان ما تقدم على
فعله ويكون حراما فيقع فيه اللوم والعقاب الثالث اذا كان احد الخبرين يقتضي ثبوت الحد والاخر يقتضي نفيه
قدم الناقي على الاول كان الحد حراما فيكون مشروعيته على خلاف الاصل فكان المقرر والناقي له يكون على وفق الاصل
والمثبت له على خلافه فكان الناقي ارجح وكان الخبر المتضمن لنفي الحد لا يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من
ان يفيده وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله م ادرءوا الحدود بالشبهات وفيه نظر
يعلم مما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر الرابع اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق والاخر نافيا فيهما
قدم المثبت على الناقي وهو قول الكرخي لانه مشروعيته ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون زوالها على وفق
الاصل والخبر المثبت يوافقه الاصل وارجح على الواقع بخلافه وقيل الناقي بهما ارجح لافادته على وفق الدليل المقتضي
لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على الناقي له الخامس اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دالا
على الحكم دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولافضائه الى المقصود بسبب شيء عليه انقيادا
سهوا لتاتي القبول واذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مقرونا بتاكيد والاخر خاليا من التاكيد كان الاول ارجح
مثل قوله م ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل الخامس اذا تراجح بالامور
الخارجية وهي ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة والاكثر من العلماء او الاعلم والاخر ليس كذلك

فالاول ارجح كان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الاخر لابد وان يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني كان
اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل
لان كلا منهما مزية على العالم والفاضل تهمة في تعارض الاقيسة وعرفت ان القياس ليس بحجة عند الائمة الا ان كان منصوصا على علته
كما تقدم وح يكون التعارض فيهما قريبا من التعارض في الاخبار ولان القياس لابد له من اصل منصوص على حكمه ولابد فيه من علة ازالت
الحكم منصوص عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي واصل الاخر ظني كان الاول ارجح كما ترجح الخبر القطعي على الظني
ولو كان في معاطفين واحدهما اغلب على الظن من الاخر مما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا
لو كان دليل علة حكم اصل احدهما نصا قاطعا والاخر ظاهرا قاطعا كان الاول ارجح ولو كان الوكان نصين قاطعين لكن احدهما ارجح من
الاخر لتقدم من ترجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا تطرد في التراجيح التي يحسب الحكم والامور التي اخذ كلها **المقصد الثاني** في
في الاجتهاد وفيه فصول الاول الاجتهاد وفيه مباحث الاول الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا
استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي والاقرب قوله التجزية كان المقتضى لوجوب العمل مع الاجتهاد
في الاحكام موجود مع الاجتماع في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول جيد فعود الفرض **اقول** لما فرغ من القياس
وتعادل الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته او اركانه او اقسامه او احكامه اما الاول
فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع في الطلب في تحقيق امر من الامور ومستلزم المكلفة والمشقة يقال اجتهد في
حمل الثقيل اي استفراغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل القوة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل الظن
بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه يخرج استفراغ الوسع غير والفقيه من ليس
الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل الظن احترز به من استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام
العقلية وقولنا بحكم شرعي احترز 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 الظن بحكم شرعي اصولي
كون الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة اجتهادا واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك وكالاصولي لا يكون اجتهادا
واول الحرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير
واستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده مميز للمعنى الاصطلاحي عن اللغوي
وقولنا في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج
الاجتهاد في امور اللغة ونحوه وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير ليخرج اجتهاد المقصر مع الامكان المزيد عليه فانه

لا يبعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذا سبيل مسائل الفروع ولذلك يسمى هذه المسائل اجتهادية والناظر
فيها مجتهدا وفيه نظر لما تقدم من وجوب تقييد الحكم الشرعي بالفروع لانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه
في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد اعلم 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 حاصلها في الفرائض دون غيرها من المناسك والرهن والاجارة
من احاط بما ورد في الكتاب والاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن
الاجتهاد في غيرها غاية ما في الباب ان يقال فعله يسقط منه شيء ولكنه خلاف الفرض او انه نادر والنادر لا يعتد به
ولانه لما طلب لاجل تلك المسئلة على وجه الاستقصاء صار مساويا للعالم بها وبغيرها من المسائل في العلم
بتلك المسئلة وكما جاز للثاني الافتاء بها فكذا جاز للاول ومن لم يحتج الى ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا
اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منهن لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء
الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولما جاز ان يفتي ولجيب عنه بجواز تعارض الادلة عنده في تلك
المسائل او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر والجيب الاخر وبانه يجوز تعلق الحكم المفروض واجتهاده فيه بما
يعلم من المسائل فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف الفرض اذ المفروض حصول جميع الامارات المتعلقة بتلك
المسائل عنده الثاني الحق انه لم يكن متعبدا بالاجتهاد لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولانه قادر الى العلم
فلا يجوز له العمل بالظن ولان مخالفه كافر ومخالف المجتهد ليس بكافر ولانه كان يتوقف في الاحكام على الوحي
ولانه لو جاز اجتهاده لجاز في الحج اجتهاد جبريل فينتفع القطع بالوحي احتج الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق وبقوله تعالى
عفا الله عنك وبقوله لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها متعة انما يثبت اعتبارها مع النسخ
شرعا او العفو عن الخطأ والاذن شرط في الاباحة فصار العفو معتبرا وعدم سوق الهدي على ان سوقه بالاجتهاد افول اختلف الاصوليون
في ان النبي صلعم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعالى فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف
به ولكوه الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع به قال اصحابنا واجيب القاضي عبد الجبار وابو الحسين
البصري ومنهم من جوز ذلك في امور الحروب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه الاول قوله وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فان الحكم الصادر عنه بالاجتهاد ليس بوحي الثاني
انه كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى فلا يجوز التعويل على الاجتهاد المفيد للظن كمن يقدر على

كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر فحكم النبي ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول فلقوله تعالى فلا
وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثانية فلان المخطئ في الاجتهاد له اجر واحد والمستوجب للاجر لا
يكون كافرا الرابع لو كان متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في شرع الاحكام على الوحي لان حكمه في العقل كان
معلوما وطرق الاجتهاد كذلك فعند وقوع الواقعة التي لم ينزل عليه فيها وحي لو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما جاز
له التوقف لكنه توقف فيهما كما في مسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد الخامس لو جاز للنبي
الاجتهاد لجاز لجبريل والثاني باطل والا لزم الشك في الشرع الذي جاء به محمد هل هو من عند الله تعالى او من اجتهاد
جبريل فالمقدم مثله احتج الشافعي وموافقوه على جواز اجتهاده بوجوه ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص
فيكون اكثر ثوابا لقوله على افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول بالاجتهاد مع عمل الامة به كانت الامة
افضل منه وهو باطل بطعا قوله تعالى مخاطبا للنبي لما استاذنه قوم في التخلف عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم
عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله
فتعين ان يكون عن اجتهاد ج قوله حين امر اصحابه بالتمتع لتخلفه عنهم لو استقبلت من امري ما استدبرت
لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بوحي فتعين كونه عن اجتهاد والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة
لزيادة الثواب انما يكون في الافعال المطلوب به الشارع اما من غيره فلا ونحن فلا نسلم ان اجتهاد الرسول مطلوب لله تعالى بل
نمنع من تسويغه له وما سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن اصحابه سلمنا لكنه لا يدل على العتاب بل الظاهر انه
يقصد به التعظيم والملاطفة في الخطاب فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره ارايت رحمك الله او غفر الله لك او عفا الله عنك
وكان لمن غير ان يخطر بالبال له ذنبا او جرما يسال الله تعالى غفرانه له او عفوه عنه يجوز ان يكون اباحته لاخر
المذكورين عن الخروج الى الجهاد مشروطا باذنه لهم فيه فيكون مخيرا في ذلك غير ان الاولى ترك الاذن فصح اسناد العفو
معه اليه لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت المعاينة عليه محظورا وعن الثالث ان الخبر
لا يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد لان افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها العدم تعقل معانيها بل هي مستفاد من
الوحي نعم لما تلبس بالحج فات فضيلة التمتع لوحي الله تعالى اليه بعد ذلك فضيلة التمتع وانه لا يجوز العدول من القران اليها تاسف
على فوات تلك الفضيلة وهذا لا ينافي ان يكون تلبسه بالقران ان كان بوحي الله تعالى استحال التاسف على فعله والا كان فوق
بان في افعاله ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون الله تعالى خيره فيه وفي غيره فاختاره هو وعدل عن الافضل الذي
هو افضل قلت اختياره ذلك ان كان بوحي من الله تعالى عاد الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي الثالث

لام من الله تع حمل حتى ان لا صح كونه

وانما يتم ذلك له بامور احدها معرفة اللغة وما في الفاظ الشرعية الخ يحتاج اليه في الاستدلال واما راجع
اعلاه صحيحا عند ٥ ومعاني الالفاظ حادث ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشارع عربه لا يتم العلم بقوله
وعلى الاعم الواجب الكفائي هو واجب فيما يتم به ان يكون عارفا بها لله تعالى ومن الحفظ وانما يتم ذلك لو عرف انه لا يخاطب بما لا
يفهم معناه ولا بما اريد به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف انه قد حكيم وهو يتوقف على علمه بقوله
بالصحيح والمستحيل عنه والعلم بصدق الرسول ٥ واصول قواعد الكلام وهذا لا يتأتى على قواعد الاشاعرة و
ثانيها ان يكون عارفا بالاحاديث الدالة على الاحكام اما بالحفظ وبالرجوع الى الاصل صحيح واحوال الرجال ليعرف
صحيح الاحاديث من سقيمها وما يعرض فيها من الكتاب ما يستقاد منه الاحكام وهو خمسمائة بحيث لا يفوتها بما يخالفه وخاصا
ان يكون ادلة العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرهما وسادسها ان يعرف شرائط البرهان وسابعها ان يعرف
الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها من طرق الاحكام وثامنها ان يكون له قوة استنباط الاحكام الفرعية
عن المسائل الاصولية فهذه الشروط التي توقف عليها ان يكون المكلف مجتهدا ترجع جميعها لشيء واحد وهو كونه بحيث يتمكن
من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه الملكة لا يمكن مشروطا بامور احدها ان يكون
عارفا بهم منوعا الالفاظ ومعانيها المتضمنة والا لتعذر عليه ان لو لم يكن كذلك لم يفهم كلام الشارع من الاحكام و
صفاتها وان كان اللفظ المفيد يجب الوضع ينقسم بحسب انقسام واضعه الى اللغوي والعرفي والشرعي ويجب ان يكون
المجتهد عارفا بالالفاظ العرفية واللغوية والشرعية واراد بالعربية لان الشرع عربي لاستفادته من الكتاب والسنة
وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفة ما يتعلقا كالنحو والتصريف ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية
كانت معرفة هذه الاشياء واجبة كذلك ولا يشترط علم المجتهد بذلك كله بل بما يتفرع في الاستدلال على
الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح مشتمل على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة
كالعين والمحكم للصاحب كفاه ولم يحتج الى حفظها عن ظهر قلبه وكذا الكلام في اتباعها من النحو والتصريف وقوله رحمه الله
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اشارة الى ان معرفة ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفا بما راد الشارع بخطابه
وذلك لا يتم الا بمقدمتين احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يامن
في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهامنا وحينئذ لا يبقى في خطابه دلالة على طلب فعل المأمور
وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهرا اذا تجرد عن قرينة صارفة
له عنه لا دائما بقيد مقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لو لا ذلك لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد

عن قرينة تدفع عن معناه ان يريد به ذلك المعنى وكذا في كل خطاب عليل على خلاف ظاهره او يريد بظاهره
او يريد به معنى آخر لم يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وهو لا يليق بالمكلف وسيلة الى معرفة المراد
بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تقيا حكيما بمنزهة عن فعل القبيح والاخلال
بالواجب متوقف على كونه عالما بقبح القبيح ووجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وذلك الوجوب ذلك متوقف
على العلم بوجوده وتعالى وتقدس بالقدرة التامة والعلم والارادة والحي وغير ذلك ووصفات الكمال وتنزيهه عن الجهل الى آخر
لا يتحقق الاسلام والايمان الا بما وكونه تعالى مرسلا للرسل حتى يتصور منه التكليف بالعلم بالرسول وعصمته فيما
به من الشرع المتلقى عنه بظهور عن يلي من المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة الدالة على صدقه قطعا وهذا
لا يتأتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا ينفون من صدور القبائح عن الله تعالى بالاعراض وذلك ينفي دلالة المعجزة على الصدق
ويجوز ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق اعتبار المحق من المبطل ومدعي النبوة وتندم به قواعد الاسلام بسبب ذلك
على قواعد الامامية وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يدل على
الاحكام الشرعية الفرعية اما بان يحفظها عن ظهر قلبه او يكون عنده مدونة في الاصل صحيح ولا يشترط حفظه لعينها
بل معرفة ذلك اما بها او مواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث اذا طلبها وان
يعرف احوال الرجال المعدة رواة تلك الاحاديث من العدالة والامانة والضبط واضداد ذلك وعرفت بذلك انه يعرف صحيح
الاخبار من معللها وكيفية ترجيح بعضها على بعض عند التعارض بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية وذلك نحو من خمسمائة آية ما
عدا ذلك من الآيات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على
طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم قال وكذا الاحاديث لا يجب الاحاطة بها جميعا بل بما يتعلق بالاحكام منها
خاصا على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام الشرعية الفقهية منها وكيفية دلالتها على
ومواضعها بالتفصيل بحيث يجد عند اطلبها الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بماهيته وموقعه اي ما وقع عليه
الاجماع من المسائل اذ لو كان جاهلا بها او بشيء منها لجاز ان يوجد اجتهاده الى خلافها فيقع في الغلط
اذ الاجماع من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم بخلاف المجمع عليه انما هو الامارات الظنية للظن بالحق فانه
لا يلزم حفظ مواقع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع بان يعرف ان له في المسألة اقوالا
يفتي بها موافقة من الفقهاء المتقدمين او تعلم على تجدد هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يجمعوا عليها
ولا عن شيء من ملازمه الخامس ان يعرف ادلة العقل و البراءة الاصلية واما مكلفون بالتمسك بالاجماع

قيام دليل صارف عنه من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما يأتي بيانه وغيرهما كذلك
ايجاب الشرع مطلقا على ايجاب ولا يتم ذلك الشيء الا بعد ان يكون عارفا بشرائط البرهان التي عند تحققها
يكون الضرب منتجا ومع فقدها او بعضها لا يحصل ولا يثوق به والحاجة الى ذلك عامة في جميع الاحالة سواء كانت
عقلية او نقلية او التقرير ولم وسواء كانت من الكتاب العزيز والسنة المقدسة او غيرهما السابع ان يكون عارفا
بما يتضح من الاحكام للاستفادة من الكتاب العزيز او السنة فكل ما يحكم بنسخ عمم منها وان لم يعرف الناسخ فانه دال على رفع
الحكم المنسوخ اما الاول فلان حكم الاية السابقة او الحديث السابق فلا يشترط العلم بمنفصل لا يشترط
ان يعلم ان الاحكام المنسوخة منتفية في الجملة مع انه يتقدر العلم يكون منسوخا جامع الجمل الناسخ مطلقا
وكذا يجب ان يعرف العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيانات والظاهر والمأول و
المحكم والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك كله واما العلم بمسائل الفروع التي
يبحث عنها المجتهدون فليس بشرط لان هذا الفرع استخرجها المجتهد وبعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون ضابطا
في الاجتهاد مع ظاهر هذه الشاهد ان يكون له قوة استخراج مسائل الفرعية من المسائل الاصولية اعني استفادة
من الكتاب والسنة بان يكون قطنا زكيا حسن الادراك صحيح الفهد والحافظة للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجماع
هذا الشرط هو المشهور بين المجتهد المطلق واما المجتهد في مسئلة معينة فلا يشترط العلم بما يتعلق بتلك المسئلة من الاصول المذكورة عند
من يجوز تجزي الاجتهاد كما نقلناه في الفصل الثاني في المجتهد وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فتخرج الشرعي الاحكام
العقلية ويبقى الدليل القاطع علم كونه من الشرع لوجوب الصلاة والزكوة **اقول** لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في
حكم مجتهد فيه او هو احد اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس وهو شامل
للاحكام الخمسة والتقييد بالشرعي يخرج الاحكام العقلي النظري كحدوث العالم ووحدة الصانع وغير ذلك من
مسائل اصول علم الكلام وبالفرعي يخرج الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع ونظائره حجة وما جرى مجراه من
مسائل اصول الفقه وتقييده بعدم الدليل القطعي يخرج ما دلت عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب
الصلاة والزكوة وتحريم الميتة ونحو ذلك وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة بل المعرف هو العلم بالفرعي كما نقله فخر الدين
في المحصول وقرره عليه المتقدمون من اصول المجتهد فيه او هو الحسن البصري عرف المسائل الاجتهادية بما اختلفت
فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية فخر الدين بان جواز اختلاف المجتهدين فيه شرط لكون المسئلة اجتهادية فلو عرف
كونها اجتهادية واختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر لانه اقتضاه بما حدث من المسائل التي لم يبحث عنها المجتهدون

فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد فيها فيكون اجتهادية ولم يحصل اختلاف المجتهدين فيها وكذا
ما اجتمعت عليه الامة من المسائل الشرعية النظرية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسئلة اجتهادية و
لم يقع فيها اختلاف اصلا وانكان بعد الاجتهاد والاجماع قطعية غير اجتهادية واما الدور الذي ذكره غير لازم فان جواز
الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر لا للعلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية موقوف على وقوع الاختلاف
فيها لا على جوازه فلا دور اصلا **قال** الفصل الثالث في الاحكام الاجتهادية وفيه مسائل

الاول اتفق العلماء على ان المصيب في العقليات واحد لا بعينه فكل
مجتهد مصيب على المعنى المطابقة بل بمعنى زوال الاثم والحق الاول لان الله تعالى لم يكلف العلم ونصب عليه دليلا
فالمخطئ المقصر فيبقى في عهدة التكليف واما المسائل الشرعية فالحق ان المصيب فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله تعالى
في الواقعة وذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس لله تعالى في
المسئلة الاجتهادية حكم معين عندهم بغم المخطئ معذور لجهاده الا من بشر المريسي لنا ان احد الحكمين
ان توجهت على الاخرى بغيبت للعمل فالخالف مخطئ وان لم يرجح كان اعتقاد كل واحد من المجتهدين ارجحا بالنسبة
خطأ ايضا ولان المكلف ان كلف به عن طريق كان حكما لدين لم تشهد بنيا ولا ثما لا يطا وان كلف عن طريق فان خلا عن المعارض
تعين ولا فالراجح فان عدم الترجيح فالحكم اما التساقط او التخيير او الوجوب احدهما وعلى كل تقدير فالحكم معين فالمخالف له
مخطئ فالمصيب واحد **اقول** الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف
بها واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطئ قوم بتقصيره للوجوب العلم عند الجاحظ وابي عبد الله البصريين
القبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب ليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات للنفس
الامر فان استحالة ذلك معلومة في بداهة العقل بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطئ باعتقاد خلاف الواقع وخروجه
عن العهدة بذلك بالاجتهاد واحتج الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا هو ونصب
عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عنه علوا كبيرا فمن يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فقد صيب
فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض بالمنع من بعض مقدمات هذه ادلة قاطعة على ذلك المطلب يتمسك العقلاء من معرفتها
والخطاب المذكور بالعلم في الآيتين هو احجة للرسول ومن وفور العقل ودقة النظر كمال الحدة ليس كل احد من امته كذلك حتى
كلفه بالعلم به لتمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به والجواب ان الدليل القاطع الثابت
على وجوب التاسي بالرسول كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوجوب ان لم يكن الامة وسيلة الى ذلك العلم لزم تكليف

وهو يطلب المعرفة واختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على وجه التقسيم ان
يقول المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا يكون الثاني قول من ذهب الى ان
كل مجتهد مصيب وهو المختار لاكثر المتكلمين من الاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابو الهذيل العلاف والجبائي
لئلا يخلو اما ان يقال له وان لم يرد في الواقعة حكم لكنه تعالى في الواقعة بحكم لما احكم الا به واما
ان لا يقال بذلك والاول هو القول بالتصويب وهو منسوب الى كثير من المعتزلة والثاني قول باقيهم اما الاول وهو ان الله تعالى
في كل واقعة حكما معينا قبل ذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة او امارة او يكون عليه دلالة والاول قول جماعة من المتكلمين
والفقهاء والحكم حينئذ مثل دفين بعث عليه الطالب اتفاقا فمن عثر عليه وظفر به لهم وان اجتهد واخطأ
ولم يصب اجر واحد على ما تحمله من المشقة في الطلب الثاني وهو ان ذلك الحكم امارة او دلالة وهو قول جماعة
لكن بعضهم قال المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالة لخفائها وان كان المخطئ معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء
ونسب الى ابي حنيفة والشافعي وقال اخرون انه مامور بطلبه اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء اخر غير المكلف فصار
ماموريا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تحقيقا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة
لكنهم لحنة اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم لم اقف هب بشر المريسي استحقاقا الاثم و
وتبعه الباقون والثاني ان القائل بان المخطئ لا يستحق الاثم هل يستحق الاجر قال الاصم نعم ومنعه الباقون والحق ما ذهب
اليه المذاهب ما اختاره المصنف وهو ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا فمن اخطأ بعد اجتهاده
معذور وربما جمعان الاول ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على المثبوت واعتقد الاخر
رجحان الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطأ والخطأ منهي عنه فاحد هذين الاعتقادين
منهي عنه بيان ذلك ان احد الامارتين اما ان يكون راجحة على الاخرى او لا يكون فان كان الاول كان الاعتقاد
الامارة المرجوحية خطأ لكونه غير مطابقة وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطأ لذلك ايضا فان خطأ
احد المجتهدين المختلفين لا يلزم قطعا فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو مطلوب فيه نظر فان ما ذكر تموه
لا يلزم على تقدير اعتبار كل واحد من المجتهدين امارة غيره ونسبتها الى امارته لانا نمنع اعتقاد رجحان احد الامارتين على الاخرى
بدون ذلك محال وهذا الاعتبار والنسبة غير لازم لمجرد الاجتهاد الذي ينعدم تفطن احدهما الامارة صاحبه اذا لمجتهد
اذا ظفر بدليل خفي على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم وجب عليه العمل به وان تغفل عن الامارة المغيرة لتضعيفه
مسلمنا لكن لا يلزم من خطاء احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطاؤه في الحكم المترتب على ذلك الامارة والنزاع انما هو

انما هو في هذا الثاني ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم عن طريق او لا والثاني يبطل لانه ان كلف بحكم معين
من غير دليل عليه كان تكليفا بما لا يطاق وان كلف بحكم ما لزم القول في الدين بمجرد التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول
فاما ان يكون ذلك الطريق خاليا عن المعارض او لا فان كان الاول تعين المعمول به اجماعا فيكون تاركه مخطئا والثاني
الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر او لا والاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع فالعامل بالمرجوح يكون مخطئا والثاني
وهو عدم رجحان احدهما على الاخر يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على
التعيين خطأ فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان القائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
مكلفا بحكم ما مستفاد من امارة خالية من المعارض او راجحة عليه عقلا لا يؤدي نفس الامر حتى يلزم خطاء المخالف في
ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه في اعتقاد ذلك المجتهد فلا
يخطأ في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاد عدم المعارض او رجحان امارته عليه **قال المبحث الثاني الحادثة**
ان نزلت بالمجتهد لنفسه عمل على ما اداه اجتهاده عليه وان تساوت الامارات تخير او عاد
الى الاجتهاد وان تعلقت بغيره وكان مما يجري فيه الصلح كالمال اصطلحا او تراضيا الى حاكم يفصل بينهما ولا يجوز
الرجوع بعد الصلح وان لم يجز فيه الحكم كالطلاق بصيغة يعتقدها احدهما دون الاخر رجعها الى حاكم غيرهما
سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لا الحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من قبله من
يقضي بينهما وان نزلت بالمقلد رجع الى المفتي فان تعدد رجع الى ما اتفقوا عليه فان اختلفوا عمل بالاعلم الاورع
فان تساووا تخير فان حكم بوقوع الخلع ثلثا فتخاير اعتقد مساواة الطلاق والاقرب بقاء النكاح لان حكم
الحاكم لما اتصل بالنكاح تأكد فلا يقبل التغيير اما لو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه امساكها ولو كان
الزوج عاميا فامسك يقول المفتي ترجح عندي المعنى فالاقرب انه يرجع عن النكاح لان الحكم اقوى من الافتاء
فان الحكم لا يتوقف الا ان يخالف دليلا قطعيا لاظاهرا **اقول** الحادثة التي ليس عليها دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهد
او المقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان يتعلق بنفسه خاصة او يتعلق بنفسه وبغيره فان كان مما يختص به عمل ما
يؤديه اجتهاده اليه فان استوت عنده امارة الثبوت وامارة النفي تخير في العمل بايهما شاء او عاد الى الاجتهاد ان ظهر له
رجحان احدهما على الاخرى فيعمل على الراجحة ويطرح المرجوحة وان تعلقت بغيره فان كان مما يجري فيه
الصلح كالتنازع في الاموال اصطلحا فيه اما بان يقتسماه او يتفرغ فيه احدهما او يرجعا الى حاكم يفصل بينهما ولا يجوز
الرجوع بعد الصلح وان تراضيا بمن يحكم بينهما فمن حكم عليه بينهما بحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري عليه الصلح كما في البضع ورفع

بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها انت بائن ثم راجعها فانه صريح عند الشافعي فيشترط على
رأيهما غير صريح عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات مطلقا فلا سبيل له عندهما الى الحاكم
ليفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن احدهما اذ الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه
على غيره بل حرا لقيه من يفتيه بينهما وان كان الذي نزلت به الحادثة مقلدا لهما يفتيه المجتهدان اتحدا واتفقا
على الحكم تبعا وان تعددا واختلفوا عمل على فتوى الاعلم الاورع فان استووا في العلم والزهد خير من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الآخر وهو ارجح من المقول فالاقوى العمل بفتوى الاعلم
لقوة ظن اصابته الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد وافتاه بخلاف ما افتى به اولا فان كان قد حكم ثم اذا حكم به الى حاكم ثم اذا حكم به
وغيره فالاول مثل ان اداه اجتهاده وترجح عنده بعد ان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل
تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم الملتزم به اكره وقواه فلم تؤثر فيه
تغير الاجتهاد وان لم يحكم حاكم لزمه مفارقتها قضاء وديانة ولم يحل له الاستمرار على نكاحها وفي هذا نظر لان الحكم الحاكم
لا يغير الشيء عما هو عليه فاذا كان الحل ثابتا في نفسه لم يتغير بحكم القاضي والنكاح منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني
محتمل ان تتزوج العامي المختلفة لتا ليفتيها باجتهاد ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه
مفارقتها كما لو تغير اجتهاد متبوعه عن القبلة في اثناء الصلوة فانه يتحول من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي
فانه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص واجماع او قياس
جلي وهو ما فض الشارع عينه على الحكم وعليه بعضا قطعا او ثبت تلك العلة في الفرع قطعا فاترح يقتضي اجماعا الظهور خطاء
قطعا اما لو تغير الاجتهاد المتأيد بالحكم والمقتضاه بالاجتهاد الطارئ عليه فانه لا يؤثر وما ينقض به الحكم اذا لو حاز للحاكم
نقض حكم نفسه او غيره لوجود تغير اجتهاده المفيد الظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا
الى غير النهاية وذلك يقضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لاجلها
والا اجتهد وان خالف فتوى بالمثل وعرف فلا يستفتيه رجوعه ولو لم يجتهد فهل له البناء على الاول او الاقتداء بذلك
الاجتهاد الاقرب ذلك ان المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا في هو ذاكره فهو مجتهد
ويجوز له الفتيا به وان كان قد نسيه لزم ان يستأنف الاجتهاد فان اجتهد فاداه اجتهاده الى خلاف
فتواه والا فتواه اداه اجتهاده ثانيا فتواه والا لما يتوان ان يرجع من استفتاه او كاتبه عن اجتهاده الاول مصيرا الى
الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما يعمل على قوله فتواه فاذا تركه هو تركه وفتواه بقي عمل المستفتي بعد ذلك

موجب كما روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم النكاح لعلم الزوجة فلقي اصحاب رسول الله
فذاكرهم فذكروا ان زوجها فرج ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال سئلت اصحابي فذكروا وان لا يجتهد ثانيا
لم يجز له الفتوى عند قوم لانه لا يستند في حكمه الى دليل او امارة وقيل يجوز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي
تمسك به في الحكم كان طريقا مقضيا اليه موجب الحصول الظن به حصل له الآن ظن ان الذي افتى به حق فجاز له
الفتوى وجوب العمل بالظن قال الفصل الرابع في المفتي والمستفتي وفيه مباحث
الاول يشترط في المفتي والحاكم الايمان والعدالة وغيرهما ليس محلا للامانة والعلم لان الافتاء والحكم
بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله تعالى بما لا يعلم وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكمه عن المجتهد الاقرب
الحكي عن ميت لم يجز العمل بما ذكا هو لو سمعه منه مشافهة حال العمل ولغيره ايضا كذا لو سمعه من مخبر
ثقة عن المجتهد وان كاتبه فالاقرب جواز العمل به بان من الغلط والتزوير قال وقول يشترط في المفتي والحاكم امور الاول
الايمان ولا يعتبر فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه
ولا حكمه لوجوب التثبت عند خبره ويندرج في الايمان البلوغ والعقل الثاني العدالة ولا بد من اعتباره في المفتي و
الحاكم بما تقدم وكان من ليس بعدل يكون محطوطا عن رتبة قبول التشهي فاولى ان يحط عن رتبة قبول الفتوى و
وتقدم الحكم الثالث العلم وهو معتبر في المفتي والحاكم بوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع الجهل قول في الدين بمجرد
التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم 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 وبهذا ظهر الاول فلا منع من الملازمة لجواز استناد المفتي والحاكم
في الفتوى والحكم الى التقليد وليس ذلك محرما في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان الآية لا تدل على غير جائية على ظاهرها
والا لما جاز بناء الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا وح يجب التأويل في لفظ القول بان يحمل القول على
الجازم او في لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من مفهومه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا يبقى الفتوى والحكم اخذا
استنادا الى تقليد قولا على الله تعالى بما لا يعلم والا لكان مشافهته خطاب مع الرسول وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن غيره
من المجتهدين ام لا اختلف الناس في ذلك فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لان الغالب عدم السؤال
انما يسأل عما عنده كما هو عما عند غيره ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل
بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وانما صدم الجواز للعامي يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره وذلك
لان العامي اذا سئل فانما يسأل عما اخذ عن غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون مطابقا خاليا من التدليس
والا غرار

بالجهل فخلا عن العالم المماثل للمجتهد المدّعى فان الغالب ان المسائل التي يسأله عما عندهم فادلتها الدلايل العلمية فيجاب به
ح فيما اخذ من الغير تقليدا فيكون تقليدا ليس اولى والمراد بالجهل وجوده وقوم بشرط ان ثبت ذلك عندنا بنقل
من يثق به سواء قلد حيا او ميتا وفضل الفرق فقالوا ان حكى عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت
لانعقاد الاجماع على الوجوب الاتباع بعد موته مع تخالف حال حيّ ولو كان قوله معتبرا لما كان كذلك فان لا يبقى للميت قول
وفائدة ذكر هذا هو المجتهدين بعدهم تتبع لمستفاد طريق الاجتهاد من يقرّ فهم في الحوادث وكيفية تنبأ بعضهم على
بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه ويحكم عن الحادثة ووقوعها في عهدهم وان حكى عن حيّ مجتهد فان
سمعه منه مشافهة جاز له العمل به وغيره ايضا وان حكى له وكان الحاكي عدلا ولهذا جاز له الرجوع الى من رجحها
في احوال الحبس والتفاس ما يحكيها عن المجتهد وحكم الحاكي له حكم السامع في وجوب العمل به اذا كان الحاكي ثقة
لان المبنى كما مرّ فيه على الرجوع الى المسائل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للافتاء فائدة وان رجع
الى الكتاب فان وثق بما جرى مجرى المكتوب عن جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي يكتب الكتب بالاحكام
وينفذها الى الامصار وان لم يثق به لم يجز العمل به لكثرة ما يتفق في الكتب من الغلط والتزوير وهو لختيار المص

قال البحث الثاني في حكم تقليد المجتهد في فروع الشرع فالمعتزلة بعد وجوه الجبائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها لنا
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى على بعض الفرقة التعلم ليعلم غيرها وجوب التعليم على بعض الفرق يخبر غيرها التقليد ولان الحادثة اذا نزلت
بالعامي فان لم يكن مكلفا بشيء منها يشق وهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا بالاستدلال فاما ان كان بالبراءة الاصلية فهي باطل
بالاجماع وان كان بين حدث والحادثة لزم تكليف ما لا يطاق اما مسائل الاصول فالحق المنع من التقليد فيها وخالف
قوم من الفقهاء لقدامة ٢ صامور العلم يجب علينا ولا تقليد غير معلوم الصدق فتبين لاشتماله على جواز الخطأ وقبول النسخ
من الاعراب الشهادتين لعلمه بحصول العقيدة وان لم يتمكن من التعبير عن الادلة والجواب عن الشبهات اقول
قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على
ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز خلافا
للاربعة يثبت بين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها اجتج الاولون
بوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى على بعض الفرقة التعلم ليعلم غيرها وجوب التعليم على بعض الفرق يخبر غيرها التقليد ولان الحادثة اذا نزلت
بالعامي فان لم يكن مكلفا بشيء منها يشق وهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا بالاستدلال فاما ان كان بالبراءة الاصلية فهي باطل
بالاجماع وان كان بين حدث والحادثة لزم تكليف ما لا يطاق اما مسائل الاصول فالحق المنع من التقليد فيها وخالف
قوم من الفقهاء لقدامة ٢ صامور العلم يجب علينا ولا تقليد غير معلوم الصدق فتبين لاشتماله على جواز الخطأ وقبول النسخ
من الاعراب الشهادتين لعلمه بحصول العقيدة وان لم يتمكن من التعبير عن الادلة والجواب عن الشبهات اقول

لانه يلزم عموم وجوب التعلم لكل المكلفين والمقدر خلافه فتعين
التقليد وهو المطلوب وفيه نظر لجواز ان يكون المراد بالفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي وانذار
القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرق عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون
ذلك مقدورا الثاني في ان العامي اذا نزلت به الحادثة وقع فاما ان لا يكون واموريا فيها بشيء فاما بالاستدلال او
بالتقليد والاول باطل لانه اما ان يكون على التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل
ايضا لانه ان لزمه الاستدلال فاما ممن يمكن استكمال عقله او حين نزول تلك الحادثة والاول باطل لوجهين
احدهما ان الرسول ع والائمة بعده لم يامروا كل من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد
الثاني انه لو اشتغل كل عاقل عند كماله بذلك اختل نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني يلزم
تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المطلوب **الثانية** في انه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول كوجود الباري
وصفاته وقدرته وعلمه وارادته وارسال الرسل وتعيين النبي ع واثبات صدقه وهو مذهب
المحققين سواء كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف في ذلك عبد الله بن الحسن البصري والحشوية والتعليمية
وجوز والتقليد فيه بل ربما اوجبه قوم والمختار الاول لنا ان تحصيل العلم بما يحق لله تعالى على الدين واجب على النبي ع
ومتى كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول فلتوقف ما علم انه لا اله الا الله واما الثاني فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
وغير هذه الآية مما تقدم دلائل وجوب التأسي ولان الاجماع انعقد على تحريم تقليد غير النبي ص اللائق من يمكن الخطأ عليه ومن غير
بالنظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهدا في معرفة الحق امتناع كونه
مقلدا في غير ذلك من المطالب الا صولية الحجج الجبائي لو كان النبي لم يكلف الاعرابي الجاهل باكثر من الشهادتين
وكان يحكم عليه بايمانه وما ذاك الا لاكتفاء بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم اكتفائه منه
فانما كان لعلمه ع بكون الاعرابي المذكور الاصولي من ادلة يقينية وان لم يتمكن من التعبير عنها والجواب عن الشبهات
الواردة عليها على انا نمنع من اكتفائه بالشهادتين كيف والامر بالنظر عام في مثل قوله قل انظروا ماذا في
خلق السموات والارض **قال** البحث الثالث العلامي يجب عليه التقليد فقط اذا لم يمكن من الاجتهاد فان امكن من فعل الاجتهاد بان يسعى
في تحصيل العلوم التي لا تتم الاجتهاد الا بها فهو مخير بينه وبين الاستفتاء وكذا ان كان عالما ببعض رتبة الاجتهاد بحيث
لم يخرجه العدول الى قول المفتي فان لم يكن قد اجتهد قيل يجوز له التقليد مطلقا وانما يقلد الاعلم وقيل يجب عليه
دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه حيث تضيق الوقت والاقرب المنع لانه متمكن من تحصيل الظن بطريق

وهو باطل اجماعا الان الناس يعيبون قائلين احدهما يجب عليه الاجتهاد الثاني فرض عليه الاجتهاد

متعين عليه ووجه القوة جواز تطرق الكذب على المفتي **اقول** الواقعة اذا نزلت بالمكلف فان كان عاميا
وجب عليه الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد قبل فوات الغرض من حكمه تلك الواقعة تخير ان شاء
قلد وان شاء اجتهد كما تقدم والكلام اما فيما اذا كان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد اولا والاول اما ان يكون قد اجتهد
وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة او لا وان كان في خلال ما ادى اليه اجتهاده اجماعا والا لم يكن قد اجتهد فالاكثر
على انه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وسيجيء احمد وسفيان بن السعودي مطلقا عن ابي حنيفة في ذلك
روايتان وجوز الشافعي لمن بعد الصحابة تقليد الصحابي دون غيره ومحمد بن الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما
دون ما يفتي به وابن شريح فيما يخصه اذا خالف الفتوى واستقل بالاجتهاد واختار المصير الاول واحتج عليه
بانه متمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فتعين عليه فعله اما الاول فلانه مقدور واذا التقدير
انه مجتهد قادر على الاجتهاد اجيب بانا قد بينا ان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين
فلان الظن الحاصل من تقليد المجتهد المغائر له يتوقف على صدق ذلك المجتهد في ان ما اخبر به هو الذي
اداه اليه اجتهاده وهو ظني مخالف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلان العمل بما قوي الظنين
للمستفتي بكل واحد من الحكمين شرعيين واجب اجماعا **قال** البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي
لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد فيجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل المستفتي هذا الظن برويته منتصبا للفتوى يعتمد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه
وتعظيمه فاذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم او كان مستندا حرم عليه استفتاؤه اجماعا لانه بمنزلة نظر المجتهد
في الامارة ولو افتاه اثنان فصاعدا فان اتفقوا والا اجتهد في الاعلم والاورع فيقلده فان تساويا تخير وان
ترجح احدهما بالعلم والاخر بالزهد تعين الاعلم ويعلم الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم
اذ ليس على العامي ذلك فلا يجوز للعالم اذا لم يتمكن من اهل الاجتهاد الا قول مجتهد حي او ميت ولا يجوز
تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابته اضعف واذا تساوى المفتيان فقلد العامي احدهما لم يجز له
الرجوع في ذلك الحكم والاقرب جوازه في غيره **اقول** الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق
لان احتمال العامية قائم فيه بل اهو ارجح من حيث اصالة عدم العلم فيكون العامية اغلب على المتخاصمين الناس ولا يشترط
علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة له الى ذلك الا بعد كونه مجتهدا وهو محرم عليه الاستفتاء لفقده
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب الله تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم من غير تقييد بالعلم مطلقا

يكون اجتهادهم حقا بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتهاده اجتماع وصفي العلم والورع
فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه
منتصبا للفتوى يعتمد من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بفتواه
واقبال المسلمين على سؤاله واستر شاده وتعظيمه واكرامه 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 ومع عدم اعتقادها
لقيام معارض لها او لغير ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان اتحد تعين على العامي
تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم
والاورع منهم فان ذلك طريق الى قوة ظنه فهو في حقه مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض الامارات وهو مذهب جماعة
من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن شريح والقفال من الشافعية وقاضي القاضي ابو بكر ومعاذ من الفقهاء
لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شاء منهم كان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين مع تساويهما
ومنع قوم من جواز وقوع هذا الغرض كما منعوا من استواء طرفي الحل والحرمة في شيء واحد تقدم البحث
في ذلك وان ظن رجحان احدهم على الباقين فاما مطلقا اي في صفتي العلم والورع فيه فتعين الاستفتاء
وكذا ان ترجح على غيره في احد الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك كرجحان احد الامارتين
على الاخرى في تعيين العمل عليها واما اذا ترجح في احد الصفتين المذكورتين ويرجح عليه غيره في
الاخرى بان كان احدهما ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع قال قوم يرجح الاعلم لاستفاضة الحكم من علماء الامة
وورعه وقال المحزون بالعكس لقوة الظن لصدق الاشد ورعا في اخباره عن غيره والمكان الغير اعلم وعلما وطريق
علم العامي بالاعلم والازهد او غلبة ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن المفيد للعلم او الظن به لا
بالبحث عن نفس العلم فليس على العامي ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ
رتبة الاجتهاد الا قول مجتهد حي سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكى عنه لان في ذلك تلبيسا
اذ العالم انما يسال عما عنده اما استفتاؤه فيما اجتهاده فيه عما قلده فيه لما لو كان يحكي عن المجتهد فانه ان حكما وسمعه مشافهة
او نقله اليه ثقة وكتب اليه كتابيا من الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي
تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف ومع معارضته اجتهادا لا الافضل الغائب
على الظن اصابته يرتفع ظن اصابة المفضول ويطرأ ظن خطابه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين

ص لان العامي لا يعلم كل عصر بشيء وعلى العلم ترك النظر في احوال العلماء وتفاوتهم في العلم والورع عند تعارض المجتهدين في نظره فيتخير

المتساويين في ظنه بنى حكم حادثة وعمل على فتواه فيجوز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره اجماعا وجوز
بعضهم العدول عنه مساو وذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المصنف والحق انه ان تجدد ظن رجحان غير ذلك المجتهد عليه
في العلم والورع جاز له تقليده في امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تعدد المجتهد
اما تقليد مجتهد اخر في مخالف ذلك الحكم فالاكثر على جوازه لان العلماء في كل عصر سوغوا للعامي استفتاء كل
عالم في مسئلة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامة في ذلك ولو كان محظورا لما سمح لهم اهماله والسكوت
عن انكاره ولان كل مسئلة لها حكم نفسها فكما لا يتعين الاول للاتباع في المسئلة الاولى وكذا في الاخرى
ومنعه قوم ولو عين العامي مذهبا معينا كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل له
الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل قال القوم نعم نظرا الى ان التزامه بالمذهب المعين غير ملتزم في
الحادثة المعينة وفصل اخرون فقالوا ان كل مسئلة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا يجوز له الرجوع بالعدول عنها الى غيره وما
لم يتصل بها عمله فيجوز له الرجوع الى غيره والاصح جواز العدول الى من هو اعلم على تقدير ظهور رجحانه في
العلم والورع او في احدهما على الاخر كما تقدم **قال** الفصل الخامس في طرق اختلاف المجتهد ودليلها الاول
استصحاب الحال وهو خمسة عشر خلافا للاكثر المتكلمين والحنفية الاول وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال
لقضاء العقل بذلك في اكثر الوقايع ولان الاحكام الشرعية بنيت عليه كان الدليل الخاص لو لم ينظر اليه
المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب حتى جاز ان التسوية بين الوقتين في الحكم امكان
اشتراكهما في صفة كان قياسا والا كان مستويتين بينهما من غير دليل وهو باطل اجماعا والجواب التسوية بما قلنا
من الظن لعلم ان جماعة حكموا بالدليل عليه وهو لا يفيد الا الظن وان العدم قد كان ثابتا في الاصل فيستمر الظن وهو
ظن الاستصحاب وقد يبينا صحته وان اراد غيره فممنوع **قول** المانع من ذكر طرق الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق
من الاصوليين او اكثرهم على انها طرق شرعية في كل واقع الخلاف فيها مبدأ حتى الحال هو حجة عند جماعة من الشافعية
كالمزني والصيرفي والغزالي خلافا للسيد الامام والقاضي وابي الحسين البصري واكثر الحنفية وبعض المعتزلة الاول الحق عليه وجوه الاول ان العلم
بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدمه والعلم بالظن واجب وليس معنى كونه حجة الا
يفيضه بذلك من غير ارتياب في اكثر الوقائع اذا لم يحصل المعارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء في امور
معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجار الذين يحملون الاسفار ويتحملون الاخطار والمشاق لقطع المسافات
البعيدة المجهول فيها بعض الامتعة المظنون بقاؤها لحصول كسبهم الى بلاد الهند بطلب الادوية الحارة وسفر اهل العدد

اهل البحر الى البصرة طلبا للربح وما ذاك الا لما عهدوه من وجود الامتعة المذكورة في تلك 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 مرجحا على استمراره وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له
واما التغير بزوال الحال الاولى فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبديل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود
او العدم بذلك الزمان ووجوده ما يتوقف على شيئين حسب غلبة الظن مما يتوقف عليهما وعلى ثالث واما الثاني
فظاهر وهو الاستصحاب لا حاجة اليه في اثبات المطلوب المذكور لكونه اعم من هذه الادلة مقدما وتاخرا ولان
مدركه في عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه القضايا **الثاني** اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب
فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرء عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض الاحوال
كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارضة دليل راجح عليه وكل وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك لا
من الاستصحاب واما الثاني فبين **الثالث** الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من
الدخول في الصلوة ويوجب افرض تجديدها ولو كان 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 وجوب الدخول
في الصلوة من غير تجديد طهارة في الصورتين الاولى وعدمه في الثانية وهما باطلان اجماعا وعن الثاني اما جواز
الدخول في الصلوة في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلاف احتج المخالف
بان التسوية بين الوقتين في الحكم اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضى ذلك الحكم او لا فان كان الاول كان الحكم في الزمان
الثاني ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب وان كان الثاني كان التسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع
والجواب ان التسوية بينهما باعتبار ان العلم بثبوت الحكم في الزمان الاول يقتضي ظن تسويته على ذلك الوجه في الزمان
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 الناقل هل عليه اقامة الدليل على نفي ما ادعاه ام لا فقال قوم لا دليل عليه
لانه قال الفقهاء على البينة الدليل على منكر الدين لكونه نافيا ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال
والتعذر اقامة الدليل على ما لا دليل عليه تكليف بما لا يطاق قال الجمهور الدليل على المدعي لانه لو لم يكن كذلك
لطولب كل احد بالدليل على ما لا دليل عليه وهو باطل وهذا اختيار السيد الامام والمرتضى وابي الحسين
البصري والغزالي واوجب عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات والمختار ان مراد القائل بانه لا دليل
عليه ان النفي قد كان حاصلا من قبل فيغلب على الظن بقاؤه اذا لم نطلع على ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو

عين القول بالاستحسان وقد مر في هذا الكلام فيه وبيان كونه حجة وان كان سواه غير ذلك وان الحكم بالنفي
فيما لا يكون معتادا الضرورة غير محتاج الى دليل وهو باطل لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد له
من طريق يعلم به فيجب ذكره عند الدعوى ليتظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الممكن من حيث
هو هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز ان الحكم باحدهما الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق
على وجوب اقامة الدليل على الوجدانية وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاولى نفي الشريك له والثانية نفي
الحدث والمعية اي نفي وجود الله تعالى والجواب بما تمسك به الاولون ان نفي الدليل على المنكر ليس لكونه باقيا او
لا دلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل لحكم الشرع وقوله البينة على المدعي واليمين على من انكر على انه
ملزم باليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد اسقطوا الحجة في بعض صور الاثبات كما اورد على ردا
الوديعة وتلفها وكما اليمين في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن الثبت فكذا المنكر وانتفاء وجوب الصلوة الساد شه و
صوم شوال معلوم من دين الاسلام ضرورة لولا انه لو كان ثابتا بالاستصحاب لكان ثابتا ونمنع تعذر العلم
بالنفي تكليف والتكليف باقامة الدليل على نفي الشريك عن الصانع تعالى ثابت بالاتفاق وبقوله تعالى فاعلم انه لا اله
الا الله **قال** البحث الثاني الاستحسان وذهب اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقون ولا يحصل
بينهم اختلاف معنوي لان بعضهم منع بانه دليل يقدح في نفس المجتهد بعسر عبارته عنه وبعضهم قال
انه العدول عن قياس الى قياس اقوى وقال الحنفية انه تخصيص قياس باقوى منه وقيل العدول الى خلاف
الظير لدليل اقوى والقول الاول لا حاصل له حيث شك فيه لم يجز العمل بالاجماع والا وجب العمل به اتفاقا والثاني متفق
عليه بين القائلين به وكذا الثالث والرابع **اقول** هذا الطريق الثاني من الطرق المختلف فيها والمسمى بالاستحسان او
الكلام فيه اما في صحته او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ الاستحسان انما استفعال من الحسن ويطلق على اصيل
الانسان على ما يهوى من الصور والمعاني والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلف 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 في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وحاصله راجع الى تفسير
الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طارء عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا
تتحقق من هؤلاء المختلفين نزاع في حجية الاستحسان في المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد بين
كونه دليلا شرعيا وهما فاسد لا يجوز له التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا فلا نزاع في جواز التمسك

به مع عدم التعارض وبالتفسير الثاني متفق 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 عليه
ومحصل النزاع بينهم في الاطلاقات اللفظية وتلقيب كل واحد من هذه المعاني بالاستحسان **قال** البحث الثالث ذهب الشافعي
رحمه الله الى ان الاستصحاب حجة في الدفع والخصومة وعدم الدليل ليس دليلا على العدم والالزم العكس المشكوك فيه بعدم الاولوية
الدفع ومنع المعتزلة ان يقول الله تعالى للرسول والحاكم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب والا بطل التكليف
لان قول المكلف ان اخترت افعله وان لم اختر فلا يفعله حجة ولان المكلف لا ينفك من الفعل والترك فلا يكون مكلفا
بما لا ينفك عنه ولان شرط التكليف تعلقه بالحسن فان تساوى الوجود والعدم فيه سقط التكليف والحسن
لا بد فيه من طريق ولا الزم تكليف ما لا يطاق ولان جواز الخطأ في حق العالم يستلزم جوازه في حق العامي وهو باطل
اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر باقي الطرق المختلف فيها وهي ثلاثة الاول قول الصحابي اعني الذي ليس
من اهل البيت الذين ثبت عصمتهم عن ليس بحجة خلافا للقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقا والاخيرين حيث
قالوا انه حجة ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لان كل واحد من الصحابة يشار اليه يجوز عليه الخطاء
والغلط ومن هذا حاله لا يكون قوله لمجرده حجة ولان المجتهدين اختلفوا في كثير من المسائل كما في مسئلة تورث
الجد مع الاخوة من قال لزوجة انت علي حرام وغيرهما وتناقضت اقوالهم فيها فلو كان قول الصحابي لمجرده حجة على غيره
ولزم وجوب النقيضين وهو محال وفيه نظر فان المانع ان يمنع من لزوم ما ذكرته وذلك لان كون قول الصحابي
حجة في الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوي
لعدوه من الطرق الشرعية فان كل واحد منهما لا يوجب العمل به عند قيام المعارض
الراجح او المساوي ولا يخرج بذلك عن كونه حجة وطريقا شرعيا في الجملة ووجوب النقيضين
انما يلزم على تقدير استواء المختلفين منهم في العلم والزهد والورع ووجوب العمل بهما حينئذ وهو ممنوع بل يتعين
التخيير كما في العامي عند تساوي المجتهدين في طبقة المجتهد عند الامامية الذين ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم
الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه واستدل عليه بان الحكم الشرعي لا بد له من دليل شرعي لما تقدم ولا
لزم التكليف بما لا يطاق وذلك الدليل اما ان يكون اجماع او قياس كقضية معاذ الدالة على انحصار ادلة الحكم الشرعي في الثلثة
المذكورة فاذا لم يظفر المجتهد بدليل فيها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل كان معدوما

عن موضع قياس دليل آخر ... قال ... ان ... ان ... ان ...

في الاول 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 دليل العدم دليلا على عدم العدم لعدم اولوية احد طرفي العلم اعني وجوده
وعدمه في المحل المشكوك في ثبوت الحكم له لكونه ممكنا وعدم العدم وجود فيكون الحكم المشكوك موجودا معدوما
في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة وتعبير المص على الثاني المذكور بالعكس انما هو على سبيل المجاز لان
ذلك عكسا حقيقة الثالث اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبي او للعالم احكم بما شئت فانما تحكم بالصواب
فجزم بجوازه يونس بن عمران وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزلة
على امتناعه واحتجوا عليه بوجوه **الاول** انه موجب لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف ان اخترت
الامر الفلاني فافعله وان لم تختر فلا تفعله فان ذلك عين الاباحة فلا يكون تكليفا وفيه نظر لمنع ما يجابه سقوط التكليف
عنه كيف وهو مامور بالحكم باحد ذينك الطريقين وملزوم بذلك وهو لغو على تركه سلمنا لكن لا يلزم من سقوط
التكليف بذلك سقوط سائر التكاليف عنه بما دل عليه النص اولى بدليل لكن ذلك مما يقبل به احد الثاني ان المكلف
لا ينفك عن احد النقيضين اعني الفعل والترك فيحصل تكليف الانسان بما يختار فكان كذلك عنه لكونه
تحصيلا للحاصل وليس ذلك كالتكليف بخصال الكفارة المخيرة لان المكلف يمكنه الانفكاك عنها بالجمع وفيه
نظر فان التكليف انما هو الحكم بتعيين احد الطرفين وذلك مما ينفك المكلف عنه وليس حاصلا حتى يكون قياسه
تحصيلا للحاصل الثالث القصد الى الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او ظن كونه حسنا وذلك يوجب تمييز
الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل بامارة او دلالة تقتضي ذلك فلو لم تقف فيهم عدم ما يكون
مكلفا بما لا يطاق وفيه نظر لمنع من كون حسن القصد الى الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل حسنا او
ظنه فانه كثيرا من الافعال الصادرة من المكلف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها
بل ومع علمهم بعدم شعوره بذلك الا ترى الى العبد اذا امره سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يمدحونه
على الامتثال ويعتقدون بحسنه وان ذهلوا عن كونه عالما او ظانا بحسن الفعل المامور به بل وان علموا انه ذاهل
عن حسنه الرابع لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي وهو باطل اجماعا وفيه نظر لمنع من الملازمة
قال البحث الرابع في كيفية الاستدلال لان الدليل والمطلوب لا بد ان يتناسبا وانما يحصل المناسبة بالاشتمال فان اشتمل
المطلوب على الجزئي فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون ما لم يستقرئ بخلاف ما استقرئ الا ان يكون
المذكور فيه جميع الجزئيات وان كان بالعكس فهو القياس في عرف اهل النظر وهو المفيد لليقين وان اشتمل

ثالث فهو التمثيل وكل قال الاقتراني والاستثنائي قسمان متصل ومنفصل ويشترط في المتصلة لزوم المقدم
الشرطية وكليتها او كلية الاستثناء فان استثنى فيه عين المقدم ينتج عين التالي وان استثنى فيه نقيض التالي
ينتج نقيض المقدم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم عين التالي لجواز ان يكون الملزوم اخص ويشترط في المنفصلة العناد وكلية المقدم
وان كانت المنفصلة حقيقية ينتج استثناء عين ايهما كان نقيض الاخر ونقيض ايهما كان عين الاخر فالناتج اربعة وان كانت مانعة الجمع ينتج
استثناء عين ايهما كان نقيض الاخر ولا ينتج استثناء النقيض وان كانت مانعة الخلو فبالعكس واما الاقتراني فان كان
الحد الاوسط فيه محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وهو ابين الاشكال وان كان بالعكس فهو
الشكل الرابع وان كان محمولا في المقدمتين فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ويشترط في الاول ايجاب الصغرى و
كلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث ايجاب الصغرى وكلية احديهما وفي الرابع عدم اجتماعهما
الخسيستين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وتفاصيل ذلك مذكور في كتبنا المنطقية وكون الكبرى سالبة كلية اذا كانت
موجبة جزئية الصغرى لفظ الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل واصطلاحا يقال على معنيين احدهما عام وهو
ذكر الدليل مطلقا 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
احدهما على الاخر فان اشتمل المطلوب على الجزئي فهو الاستقراء وهو ماخوذ من تتبع بعد كراته المستقري القرى قرية قرية
يتبع الجزئيات جزئيا بعد جزئي فاذا وجد بها متفقة في الحكم حكم بالكلي الشامل لها بذلك الحكم مثال ذلك اذا
راينا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ ووجدنا الفرس والاسد والجمل والحمار 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 ولجميع ما عداها من انواع الحيوان وهذا غير مفيد
لليقين لجواز ان يكون بعض جزئيات ذلك الكلي مخالفا للمذكورات كما قالوا في التمساح انه يحرك عند المضغ فكه الاعلى وهذا اذا لم يكن الاستقراء تاما اما ان كان في جميع الجزئيات فهو
مفيد لليقين مثل قولنا كل عدد فهو اما زوج واما فرد وكل زوج يعده واحد وكل فرد يعده الواحد فانه
يلزم كل عدد يعده الواحد يقينا وان كان بالعكس فان كان الدليل مشتملا على المطلوب فهو القياس في عرف اهل النظر
وعرفوه بانه قول مولف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر وان اشتمل الدليل والمطلوب على معنى ثالث
وهو علة في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما فهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا فقد مر في البحث
في احكامه وهو في الحقيقة مركب من الاستقراء والقياس كما اذا اثبت علية الوصف المعين للحكم بالاستقراء

باعتبار وجوده في الاصل كالخمر لزم منه صدق قولنا كل مسكر حرام فيها الف قياس اقتراني هكذا النبيذ
مسكر وكل مسكر حرام ينتج النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم يوجد الا جزئي
واحد هكذا قيل وفيه نظر لان الاهم اخذ الكبرى مستفادا من الاستقراء فانه تقدم انه لا يكفي وجود الوصف مع الحكم في كونه
بالصورة المعتبرة والقياس المفيد لليقين اعني المشتمل على المطلوب لا بالعيان فيه من مقدمتين لا بد من نسبة محمول المطلوب
الى موضوعه بالايجاب او السلب لا بد وان يكون كسبية لاستحالة الاستدلال على الشيء بنفسه من متوسط بينهما
يكون ثبوت محمول المطلوب او سلبه عنه بينا وثبوت ذلك للموضوع المطلوب او سلبه عنه كذلك فوجب تركه
من مقدمتين يشترك في ذلك المتوسط ويتباينان بطرفين الجزئين فان كانت احديهما مشتملة على المطلوب او نقيضه بالفعل
سمي القياس المؤلف منهما استثنائيا والا فاقترانيا فالقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احديهما شرطية وهي
التي تنحل عند حذف الادوات الى قضيتين والاخرى استثنائية وحكم في تلك الشرطية او نقيضه لينتج
عين الاخرى او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه لما كان مركبا من مقدمتين المستثناة لما العين
احد جزئي القضية الاخرى او نقيضه وتلك القضية المستثنى منها لا بد من تركيبها من جزئين بينهما
نسبة اما بايجاب او سلب وتلك النسبة اما لا بد من اللزوم بالاتصال او برفعه او بالعناد الانفصال او برفعه
فان كان الاول كانت القضية شرطية متصلة والجزء الذي دخل عليه حرف الشرط يسمى مقدما والاخر 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 ولكنه ليس حيوانا فهو ليس انسانا وان كان الثاني كانت القضية منفصلة
والقياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون 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
التالي فيها لازما للمقدم 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 نتيجتها او وضعها معلوما فلا يحصل بالقياس المؤلف منها فائدة ولجواز مصاحبة
احد الجزئين للاخر في وقت وتخلفه عنه في آخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت الاستثناء لوقت المصاحبة
ويجب كونها كلية اذ كون الرفع او الوضع اعني الاستثناء كليا او كون وقت اللزوم والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك
لتحقق اللزوم او الاتصال في وقت والاتصال غير وقت الاستثناء فلا يحصل الانتاج ومع تحقق هذه الشرائط ان ا

عين المقدم انتج عين التالي وان استثني نقيض التالي انتج نقيض المقدم لا استثناء نقيض المقدم ... لجواز ان يكون اعم من
ملزومه فوجود الاعم غير مستلزم لوجود الاخص وكذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم مساواته
للمقدم للتالي في العموم والخصوص انتج استثناء عين التالي عين المقدم واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فله
ح اربع نتائج من استثناء عين المقدم ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل فشرطه ان يكون
المنفصلة عنادية وان يكون المقدم كليا او الاستثناء او يكون وقت الانفصال والاستثناء واحدا اما الاول
فلان الانفصال الاتفاقي لا يكفي لجواز ان لا يبقى حال الاستثناء ح لا يدل رفع احد جزئيها ولا وضعه على رفع الاخر
وعلى وضعه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لجاز كون الاستثناء عند عدم الانفصال فلا يحصل النتيجة ثم المنفصلة
يكون حقيقية وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب وهي مركبة من القضية ونقيضها او مساو
كقولنا هذا العدد اما زوج او الازواج وهذا العدد اما زوج او فرد ولها اربع نتائج حاصلة في استثناء عين كل
من جزئيها والنتيجة نقيض الاخر ومن استثناء نقيض كل منهما ينتج عين الاخر مثل هذا العدد اما زوج
الازواج وهذا العدد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد
فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما ان
يكون انسانا او فرسا وهي مركبة من القضية وما هو اخص من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء عين ايهما
كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض كل من الجزئين غير منتج لانه اعم من خلاف الاخر والعام لا يستلزم الخاص ولا
يستلزم عدمه وان كانت مانعة الخلو وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون هذا ملونا
او لا يكون اسود وهي مركبة من القضية وما هو اعم من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء نقيض الجزئين ينتج عين الاخر كما لو قلت لكنه ليس ملونا
كما لو قلت لكنه اسود انتج فهو ملون ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الاخر ولا عينه اما الاول فلان
كل واحد من الجزئين اعم من نقيض الاخر لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما لو استلزم الاخر لكان ارتفاع
اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان ح لان ارتفاع كل منهما يوجب تحقق الاخر فلو قلت لكنه ملون
لم يلزم ان يكون اسود ولا اسود او قلت لكنه ليس باسود لم يلزم كونه ملونا ولا غير ملون واما الاقتراني فان كان
الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث
فهو الشكل الاول وهو اظهر الاشكال وابينها واكملها لانتاجه المحصورات الاربع وان كان بالعكس اي موضوعا
في الصغرى محمولا في الكبرى مثل كل جسم محدث وكل حيوان جسم فهو الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما

بينهما اعم مثل كل جسم مولف ولاشئ من المقدم بمولف هو الشكل الثاني وانتاجه اشئ عليهما مثل كل جسم مولف
وكل جسم محدث هو الثالث ولكلا احد من هذا الاشكال شرايط لا يتحقق يقين الانتاج الا بها
اما الشكل الاول فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى واما الاول فلانها لو كانت سالبة
لم يحصل الانتاج اليقيني لانه حينئذ لا شئ من الانسان بفرس وكل فرس حيوان والحق السلب
ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب واما الثاني فلانها لو كانت
كل انسان حيوان وليس كل حيوان ناطقا والحق السلب ولو قلنا في الكبرى وليس كل حيوان صاهلا كان الحق السلب
فضربه المنتجة ح اربعة الاول منها نتيجتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب آ ينتج كل ج آ الثاني من
كليتين والصغرى موجبة كقولنا كل ج ب ولا شئ من آ ب ينتج لا شئ من ج الثالث من موجبتين والصغرى جزئية
مثل بعض ج ب وكل ب آ ينتج بعض ج آ الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية
مثل بعض ج ب ولا شئ من ب آ ينتج بعض ج ليس آ واما الشكل الثاني فشرطه بحسب الكيف اختلاف
مقدمة الايجاب بالسلب بحيث يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى واما الاول فلانه
لو انتفى في الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة فانه يصدق على كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب
ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق السلب ولو انتفى في السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه
يصدق لا شئ من الانسان بفرس ولا شئ من الناطق بفرس والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى ولا شئ من
الحمار كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان
ناطق وليس كل فرس ناطقا كما ان الحق السلب ولو قلت في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب
فضربه المنتجة ح اربعة الاول منها ينتجه الا بردي الشكل الاول الاول كليتين والصغرى موجبة مثل كل
ج ب ولا شئ من آ ب ينتج لا شئ من ج آ وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافض الصغرى
بان تقول لو لم يصدق لا شئ من ج الصدق نقيضه وهو بعض ج آ فينتظم مع الكبرى هكذا بعض ج آ
ولا شئ من آ ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل الاول والبعكس الكبرى ليرتد الى الاول
وهو الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولا شئ من ب آ ينتج لا شئ من ج آ والمطلوب من كليتين والكبرى
موجبة مثل لا شئ من ج ب وكل آ ب ينتج لا شئ من ج آ وبيانه
اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا لا شئ من ج آ

يصدق نقيضه وهو بعض ج آ ويضم الى الكبرى هكذا بعض ج آ وكل آ ب ينتج بعض ج ب وهو ينافض
الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او يعكس الصغرى ويجعلها كبرى ثم عكس النتيجة هكذا كل آ
ب ولا شئ من ج ب ينتج لا شئ من آ ج وينعكس الى قولنا لا شئ من ج آ وهو المطلوب وهذا هو الضرب الثالث
من الشكل الاول الثالث من موجبتين جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب
ولا شئ من آ ب ينتج بعض ج ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لم يصدق قولنا بعض ج ليس آ
لصدق نقيضه وكل ج آ ويضم الى الكبرى هكذا كل ج آ ولا شئ من آ ب ينتج لا شئ من ج ب وهو ينافض
الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليصير الى ضرب الرابع من الشكل الاول واما
بالافتراض وهو ان يفرض موضوع الجزئية وهو البعض من الجنس المحكوم عليه بالباء فيصدق عليه مقدمتان
كليتان احدهما كل ب ج والاخرى كل ب آ فيضم الاولى وهي قولنا كل ب ج الى الكبرى وهو قولنا ولا
شئ من آ ب ينتج لا شئ من ج آ بعكس الثانية الى قولنا بعض ج ب ونضمها الى هذه النتيجة هكذا بعض
ج ب ولا شئ من ج آ ينتج بعض ج ليس آ الرابع من جزئية سالبة صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
مثل بعض ج ليس آ وكل آ ب ينتج بعض ج ليس آ وبيانه بالخلف بان نقول
لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس آ لصدق نقيضه وكل ج آ فيضم الى الكبرى وهي قولنا كل آ ب ينتج كل ج ب وهو
ينافض الصغرى واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين اما
الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج لانه لم يصدق قولنا لا شئ من الانسان بحجر ولا شئ من الانسان
بفرس مع صدق السلب ولو قلت في الكبرى وكل انسان ناطق كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان
جزئيتين لم يجب اتحاد الوسط فلا يجب اتحاد المقدار من الاوسط الى الاصغر كما تقول بعض الحيوان انسان وبعض
الحيوان فرس مع كذب النتيجة الايجاب ولو قلت وبعض الحيوان ناطق كذب السلب فاذن ضربه المنتجة ستة لان
الشرط الاول اسقط ثمانية حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج
ب وكل ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما
ينافض الكبرى هكذا كل ج ب ولا شئ من ب آ ينتج لا شئ من ج آ وهو محال للكبرى المستلزمة لصدق
نقيضها او ما يعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض ب ج وكل ج آ ينتج بعض ب آ
الثاني من كليتين والكبرى سالبة هكذا كل ج ب ولا شئ من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو

بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج مايناقض الكبرى هذا كل ج ب وكل ب آ ينتج كل ج آ وهو
نقيض الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض ب ج ولاشئ من ج آ ينتج بعض ب آ و
بيانه بالخلف بان ينضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج مايناقض الكبرى هكذا بعض ج ب ولاشئ من ب آ ينتج
بعض ج ليس وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالاقتران بان يفرض الموضوع وهو البعض الذى من
ج وهو ب د فيصدق مقدمتان كل د ج وكل د ب فنضم الاولى الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج وكل ج آ
ينتج د آ ثم يجعل هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا كل د ب وكل د آ ينتج بعض ب آ الرابع من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولاشئ من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه
اما بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس الصدق نقيضه وكل ب آ فيجعله كبرى للصغرى
ليصير هكذا بعض ج ب وكل ب آ ينتج بعض ج آ وهو مناقض الكبرى او بعكس الصغرى بحيث يرتد الى الاول
بان يقول بعض ب ج ولاشئ من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وهو المدعى واما بالاقتراض بان نفرض
الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فنضم الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج ولاشئ
من ج آ ينتج لاشئ من د آ ثم يضم هذه النتيجة الى الثانية بان يقول كل د ب ولاشئ من د آ ينتج بعض ب
ليس آ الخامس من هو جزئيتان والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج آ ينتج آ وبيانه اما بالخلف
بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس الصدق نقيضه وهو لاشئ من ب آ وينضم الى الصغرى فيصير هكذا كل
ب ج ولاشئ من ب آ ينتج لاشئ من ج آ وهو يضاد الصغرى واما بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة هكذا
بعض آ ج وكل ب ج ينتج آ ب وينعكس الى قولنا بعض ب آ وهو المطلوب واما بالاقتراض بان نفرض الموضوع فى الكبرى
د فيصدق كل د ج وكل ج ب وكل د آ ينتج بعض ب آ السادس من ضم جزئية الكبرى وسالبة جزئية صغرى
ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق
قولنا بعض ب ليس الصدق نقيضه وهو قولنا كل ب آ وهو مناقض الكبرى واما بالاقتراض بان نفرض موضوع السالبة
د فيصدق كل د ج ولاشئ من د آ ثم يضم هذه الاولى الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم يضم هذه
النتيجة الى الثانى هكذا كل د ب ولاشئ من د آ ينتج بعض ب ليس آ وهو المطلوب واما الشكل الرابع فشرطه بحسب الكم والكيف
امران احدهما عدم اجتماع الجزئيتين اعنى السلب والجزئية فيما الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية

تسقط تسعة اضرب وهى الحاصلة من السالبة الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات والسالبة الجزئية
الكبرى مع الثلث الصغريات وهى ماعدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة الكلية الصغرى والحاصل
من السالبة الكلية مع مثلها او باعتبار الشرط الثانى وهو عدم استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الاضرب الستة الكلية الكبرى
ضربان وهما الحاصلة من الموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكليتين فبقى النتائج من ضرب ستة الاول ان
موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل آ ج ينتج بعض ب آ وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير الضرب الاول
من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب آ الصدق نقيضه وهو
لاشئ من ب آ ينتج لاشئ من ج آ وهو تضاد الكبرى الثانى من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية
مثل كل ج ب وبعض آ ج ينتج بعض ب آ وبيانه كالاول الثالث من كليتين والصغرى سالبة كلية مثل لا
من ج ب وكل آ ج ينتج لاشئ من ب آ وبيانه بما تقدم ايضا الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة
جزئية مثل كل د ب ولاشئ من آ ج ينتج بعض ب ليس او بيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب
ج ولاشئ من ج آ ينتج بعض ب ليس او هو الضرب الرابع من الشكل الاول وبالخلف بان نقول لو لم يصدق
بعض ب ليس او هو الضرب الرابع من الشكل الاول وبالخلف بان نقول لو لم يصدق بعض ب ليس آ
لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب آ فيجعله صغرى الكبرى هكذا كل ب آ ولاشئ من آ ج ينتج لاشئ من ب
ج وهو نقيض الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب
ولاشئ من آ ب ينتج بعض ب ليس آ او بالخلف وهو ان تقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس الصدق نقيضه
وهو كل ب آ فيجعله صغرى الكبرى هكذا كل ب آ ولاشئ من آ ج ينتج لاشئ من ب ج وهو مناقض عكس الصغرى
وعكسه مناقض الصغرى واعلم ان للبيان بالخلف عام فى بيان ضروب الاشكال الثلثة كلها كما عرفت اما العكس
والاقتراض فليس كذلك ولهذه الاشكال شرائط اخرى بحسب الجهة لا يتحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها اتكالا
على ما فيض الى التطويل وهى مذكورة على الوجه المفصل فى الكتب المنطقية المعدة وغيرها فليطلب هناك **قال** البحث
الخامس فى الاعتراضات وحاصلها منع او معارضة ثمنها الاستفسار وهو طلب تفسير اللفظ لاجمال او غرابة
ويكلف بيانه وجوابه ببيان الظهور فى المراد ومنها فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه التأنى
ومنها فساد الوضع وهو اثبات اعتبار الجامع فى نقيض الحكم بنص او قياس او اجماع وجوابه المنع
وفيها منع حكم الاصل ولا ينقطع بالمستدل بل بانه اثبات الحكم ومنها منع وجود العلة فى الاصل او كونها علة

وجوابها بذكر ما يدل على وجودها في الاصل من عقل او حس او شرع او اثبات العلية باحد الطرق
السابقة ومنها عدم التاثير وهو ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه وهو اما عدم التاثير في الوصف
بان يكون طرديا ويرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وهو سوال المطالبة وجوابه واما عدم التاثير
في الاصل بان يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره ويرجع الى المعارضة في
الاصل وهو قوم لامكان التعليل بامرين واما عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في
الحكم وهو راجع الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا واما عدم التاثير في الفرع وهو ان الوصف المذكور
في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا فهو راجع الى عدم التاثير في الحكم ومنها القدح في
المناسبة اما في اقتضاء الحكم المقصود ومنها خفاء الوصف وعدم انضباطه ومنها المعارضة اما في الاصل
بمعنى النقض او في قوله بخلاف فان صح المعارض بالفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان نفيه عن الفرع
وهاهنا لا يقتضي الوصف الذي عارض به وجوابه اما بمنع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره واما
في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او غيرهما واختلف في محله من حيث ان المعترض
شانه الهدم لا الاستدلال ومن حيث تحققه بل للمانع دليله مقاوم لدليل المستدل وتجيء الطريق واما
في الاصل والفرع معا وهو سوال الفرق وليكن هذا آخر ما نذكره في هذا الكتاب ومن اراد التطويل في هذا
الفن فليطلبه من كتابنا المسمى بنهاية الوصول الى علم الاصول فانه قد بلغ الغاية وتجاوز النهاية والله الموفق
للصواب واليه المرجع والمآب **القول الاعتراضات** ان تكثرت فحاصلها يرجع الى تسعين احدها المنع من
مقدمة ان الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني المعارضة في الحكم باقامة دليل يدل
على نقيض ذلك الحكم وهي ثلثة عشر اعتراضا الاول الاستفسار وهو طلب شرح مدلول اللفظ المذكور في
الدليل ولا يحسن ذلك الا اذا كان اللفظ مجملا او مترددا بين محملين او محامل على السواء فان كان غريبا لا يعرف
المتسامع معناه اذا الاستفسار عن البين الواضح عناد ولهذا قيل ما ثبت فيه الاستفهام صح عنه
الاستفهام ورد على السايل بيان كونه مجملا او غريبا فان قيل ظهور الدليل شرط لصحته وذلك انما يتم اذا لم
يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون نفي الاجمال والغرابة شرطا في الدليل فعلى المستدل القيام به دون المعترض
والجواب ان الاجمال لما كان مخالفا للاصل كان نفيه لظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه فكان ذلك حجة
على المعترض ولا يسمع منه دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه شيئا اذا كان ظاهرا مشهورا

عند اهل اللغة والشرع لانتسابه الى العناد اذ الظاهر عدم خفائه عليه اما لو بين الغرابة بطريق واما الاجمال
بالاشتراك بسبب تردده بين محتملين كفاه ذلك ولم يفتقر الى ذكر ذلك التسوية بينهما اذ الاصل عدم
الرجحان ولتعذر بيان التسوية وقدرة المستدل على بيان تحقق المرجحان وانما قدم هذا السوال
على غيره لان ما عداه متفرع على فهم المعنى ومتاخر عنه وهذا السوال لفهم المعنى فهو متقدم عليه وجواب
هذا السوال في دفع الاجمال بسبب الغرابة التفسير والشرع ان عجز عن ابطال الغرابة في دفع الاجمال بجهة
الاشتراك منع تعذر محامل اللفظ او بيان الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او بيان
انه مشهور فيه والشهرة اية الظهور او بقرائن معينة للمراد عند الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة
القياس للنص ومعناه ان ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفة النص لانشائه
في وضع القياس وتركيبه وجوابه اما بالطعن في سند النقل المذكور ان امكن او منع ظهور اللفظ في المقصود
التاليف كما في قول الشافعية في مسئلة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فحل كناسي التسمية فيقال
هذا مخالف للنص وهو قوله ﷺ ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وان لم يسم ناسيا الثالث فيقول المستدل هاهنا
وادل بذبح الكفار بدليل جحد ذكر الله على قلب المومن وان لم يسم ناسيا الوضع وهو كون الجامع قد ثبت
اعتباره بنص واجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي في اثبات كون تكرار المسح على الراس سنة مسح فيسن فيه
التكرار كالاستنطابة فيقول المعترض المسح مقدر بالنص وكراهية التكرار في المسح على الخفين وجوابه ببيان المانع
من التكرار في صورة النص لمعارضة السلف فهو نقض لوجود الوصف اعني المسح هنا منفكا عن الحكم وهو استحباب
التكرار لا لانه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب وقد تقدم وان بين مناسبة النقيض من غير اصل
من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة لاستحالة مناسبة الوصف الواحد حكمين متناقضين في جهة
واحدة ومن غير الجهة المدعى لا يقدح لامكان اشتمال الوصف اعني المسح هنا منفكا على جهتين يناسب بكل جهة
منهما حكما مثل كون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لزاحة الخاطر والتحريم ليقطع اطماع النفس الرابع منع الحكم
في الاصل وانما اخره عما تقدم من الاعتراضات لانه من غير قبيل النظر في تفاصيل القياس وما تقدم نظر في
القياس من الجملة والنظر في الجملة متقدم على النظر في تفصيله مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل
مائع لا يدفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي معترضا امنع الحكم في الاصل فان الدهن
عندي يزيل حكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا اوجب المنع حكم الاصل عليه قوم فقال

يكون كان انشاء الكلام للدلالة على حكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع في ذلك
فقد ترك ما هو بصدده وعدل عما انشاؤه من الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة
على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى علية الوصف
كذا يتوقف على اثبات حكم الوصف لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع احد من تقرير القياس عند منع
وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه بالاستدلال على من
منع ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم لتساوي الجميع في افتقار القياس اليه وجوابه
بان بين تحقق الحكم في الاصل بنص او غيره الخاص منع وجود العلة في الاصل وانما اخوذ عن منع حكم الاصل
لما عرفت من علة حكم الاصل متفرعة على ثبوت حكم الاصل كما نقله مشائخنا الشارحي جلد الكتاب حيوان يفصل الاناث من ذكورهم
سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير ويلزم على المعترض منع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجود
ذلك الوصف المدعى كونه علة في الاصل من عقل او حس او شرع على حسب ذلك الوصف وهو كما سئل السائل منع عليه الوصف المدعى
كونه علة ويسمى سؤال المطالبة وهو اعظم الاسئلة لان علية الوارد على الضابط الممنوع وروده على كل وصف يدعى كونه علة للحكم وانما اخوذ عنه
قبله على الاسئلة الآتية لان منع الوصف المدعى كونه علة ليس منعا لتحقق مفرده لكن وجود الاصل في الفرع وجود الموصوف وقد
اختلف في وجوده والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن اسناده الى مجرد حكم الاصل من غير جامع
بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى البلعت لا بمعنى الامارة على ما سيتى والوصف الطردي لا يصلح ان يكون
جامعا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل هذا السوال اخل الى التمسك بالاوصاف الطردية المحضة
ولا يكاد يخفى فساده فان قيل لا معنى لقياس الاز د الفرع الى اصل الجامع بينهما وقد اتى المستدل بذلك
وخرج عن شبهة تعلق المعترض القدح فيه والجواب المنع من تحقق القياس اذا كان الجامع فيه ثابتا بالغلب
على الظن كونه علة للحكم فيه وجواب هذا السوال ببيان ما يدل على علية الظن من نص او مناسبة او غيرهما
مما سبق من طرق العلة السابع عدم التاثير وهو عبارة عن ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات
الحكم او نفيه وقد قسم الجدليون الى اربع اقسام الاول عدم التاثير في الوصف وهو ان يكون الوصف الملحوظ في
الدليل طرديا اي اثباتيه او نفيه لا شبهة كما يقال في صلوة الصبح صلوة لا يجهر فيها فلا تقضى فاتتا عدم جواز القصر فيها طردي بالنسبة الى
المذكور وهو عدم تقدير ما فاتت على الوقت كما لا يخفى فاسد لعدم تاثيره في الحكم الثاني عدم تاثير الوصف في الحكم
مع تاثيره في نوع الحكم او جنسه كما يقال في الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء فيجب ان ينقض الخارج من السبيلين
بجامع الخروج وهو فاسد لعدم تاثير الوصف في الحكم مع تاثيره في نوعه او جنسه لان الناقضية نوع من الحكم الشرعي
وكذا الوجوب الثالث عدم تاثير الوصف في الحكم مع تاثيره في عينه كما يقال في الخارج من غير السبيلين ناقض
للوضوء فيجب ان ينقض الخارج من السبيلين بجامع الخروج وهو فاسد لعدم تاثير الوصف في الحكم مع تاثيره في عينه
لان الناقضية عين من الحكم الشرعي وكذا الوجوب الرابع عدم التاثير في الحكم مع تاثيره في الحكم المعلل
كما يقال في مسئلة المرتدين اذا التحقوا بدار الحرب طائفة شركة فلا يجب عليهم الضمان بتلف اموالنا
دار الحرب كاهل الحرب فيقال الالتحاق في دار الحرب ودار الاسلام وحاصل هذا يرجع الى عدم تاثير في الوصف كان الالتحاق في دار
الحرب وصف وان ادرج في الحكم الرابع عدم التاثير في الحكم الثالث والوجه وهو عبارة عن كون الوصف المدعى علة للحكم لا يطرد في جميع صور النزاع
وانما مناسبا وهو بطلان الحكم الذي في جميع صور النزاع واقع فيما اذا رجع ونقضها من الكفر وغيره الكفر حاصل هذا يرجع الى عدم تاثيره
في الحكم لان الترجيح ممن عليه موثر في الاصل الثاني في المدح منا شيء او ضعف المعلل بالحكم بان المانع من ترتب الحكم عليه تحصيلا للمصلحة
وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة بطرق
تفصيل يختلف باختلاف المسائل ولما اثبات الارجحان بطريق اولى يطرد في جميع المسائل وذلك بان يقول
لو لم يترجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التام وعدم الاطلاع على ما يكمل اضافة الحكم اليه في محل التعليل

عنه في اثبات الحكم في الاصل المقيس عليه بغيره وذلك كما يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح
بيعه كالطير في الهواء والسمك في الماء فان ما وجد في الاصل من العجز عن تسليم المبيع مستغل
في اثبات الحكم وهو عدم صحة البيع واختلفوا فيه فرده الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائي لان حاصله يرجع
الى اثبات علة اخرى للحكم في الاصل وتعليل الحكم الواحد بعلتين غير ممتنع عندنا وقيل اخوون محتجين
بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل وراء ما ذكره المستدل احتمل تعليل الحكم بهما معا ولكل واحد منهما
اما معين ومنهم على وجه لا تعين احدهما امتنع التعليل بالاخر فعلى الاول يمتنع الالحاق اذا لم يكن
مشتملا معا والثاني ممتنع ايضا لاستحالة تعليل الواحد بعلتين تامتين والثالث يلزم منه الترجيح من غير مرجح
وهو باطل كذا ذكره وهو الرابع لا يتحقق معه الالحاق على تقدير تحقق احد الوصفين في الفرع دون الاخر لجواز كون
ذلك الاخر هو العلة وحقيقة هذا الاعتراض المعارضة في الاصل وجوابها 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 ببيان كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان
مناسبا كالذكورة في باب العتق او ببيان كونه مستقلا في اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض بظاهر
او اجماع مثل لا يتبع الطعام في معارضة المطعوم بالكيل فان الطعم علة مستقلة بظاهر الخبر المذكور
الحكم على الوصف مشعرا بعليته او ببيان رجحان ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه
الترجيحات السابقة الثالثة عدم التاثير في الحكم وهو ان يبدي في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل
يقال في مسئلة المرتدين اذا التحقوا بدار الحرب طائفة شركة فلا يجب عليهم الضمان بتلف اموالنا
دار الحرب كاهل الحرب فيقال الالتحاق في دار الحرب ودار الاسلام وحاصل هذا يرجع الى عدم تاثير في الوصف كان الالتحاق في دار
الحرب وصف وان ادرج في الحكم الرابع عدم التاثير في الحكم الثالث والوجه وهو عبارة عن كون الوصف المدعى علة للحكم لا يطرد في جميع صور النزاع
وانما مناسبا وهو بطلان الحكم الذي في جميع صور النزاع واقع فيما اذا رجع ونقضها من الكفر وغيره الكفر حاصل هذا يرجع الى عدم تاثيره
في الحكم لان الترجيح ممن عليه موثر في الاصل الثاني في المدح منا شيء او ضعف المعلل بالحكم بان المانع من ترتب الحكم عليه تحصيلا للمصلحة
وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة بطرق
تفصيل يختلف باختلاف المسائل ولما اثبات الارجحان بطريق اولى يطرد في جميع المسائل وذلك بان يقول
لو لم يترجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التام وعدم الاطلاع على ما يكمل اضافة الحكم اليه في محل التعليل

سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم بعيد او هو خلاف الاصل التاسع القدح فى اقتضاء الحكم المقصود وهو ما
عال به كما لو علل حرمة المصاهرة على المتبنى فى حكم المحارم بالحاجة الى دفع الحجاب بين الرجال والنساء المفضى
الى الفجور فاذا كان التحريم مؤبدا استدبار باب الطمع فى مقدمات لهم بها والنظر اليها بشهوة المفضية الى الفجور
فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح لاقتضاء المقصود من جهة افساد باب النكاح ادعى الى محذور الوقوع
فى الفجور لكن النفس مائلة الى ما منعت منه فالجواب بان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى المرأة
فتبقى مودة عادة والامتناع العادى امر دائم والازمان وتطاول الازمنة يصيرها كالامتناع الطبيعى كالامهات
وبه يتحقق استدبار باب الفجور العاشر كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كما لو علل بالرضاء والقصد فانه
قد يوجد القصد والرضا من الاوصاف الباطنة الخفية التى لا يطلع عليها بانفسها فلا يكون علة للحكم الشرعى
ولا معرفا له فان الخفى فى نفسه لا يكون معرفا لغيره وجوابه ببيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات
والصنع الظاهرة وضبط القصد بما ينبئ عنه من الافعال الشاهدة الحادى عشر كون الوصف المعلل به
مضطربا غير منضبط كالتعليل بالجرح والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك فانه قد يقال ان هذه الاوصاف
مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان وما هذا شانه فان الشارع فيه يدل الناس
الى امارات ظاهرة جلية تنفيا للعسر عن الناس فى البحث عنها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ومنعا للاضطراب فى الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الامور بالزيادة والنقصان والشدة والضعف
وجوابا ما بينا كون ما علل به مضبطا بنفسه او بضابطة كضبط الجرح والمشقة بالسفر ونحوه الثانى عشر المعارضة
فى الاصل بمعنى اخر غير ما تعلل به مضبطا بنفسه سواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل تحريم ربا
الفضل فى الطعم بالكيل او القوت او غيره مستقلا بالتعليل على حيه يكون داخلا فى التعليل او جزاء من العلة وقد
كمعارضة من علل وجوب القصاص فى القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح فى الاصل اعنى القتل المحدد
ونحوه وقد اختلف الجدليون فى قبوله فمنهم من رده بناء على انه يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه
ولحق فانا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل مجردا عن المعارض صح كونه علة اجماعا واذا صح التعليل به كان
صالحا لذلك فى نفسه كالعدم المعارض لان العدم لا يجوز كونه علة ولا جزاء منها لما تقدم واذا صح التعليل به
مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده ولانه لا معنى للعلة الا ما ثبت الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود فى كل واحد
من الوصفين وكان كل منهما علة ومنهم من قبله واوجب على المستدل القيام بالجواب عنه وهو المختار جماعة

من المتاخرين لانهما وجدا فى الاصل وصفان اعنى الوصف الذى ذكره المستدل والوصف الذى ذكره
المعترض وحده او هما جميعا بحيث يكون كل منهما جزأ من العلة والا كان باطلا لانه ترجيح من غير مرجح بين
الثالث وح يمتنع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اذا لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير تسليم الاحتمالات الثلاثة يمتنع
التعدى على تقديرين منها وهما كون العلة المجموع منهما او كونها الوصف الذى ذكره المعترض وامكان التعدى على
تقدير واحد وهو كون العلة وصف المستدل فيكون التعدية ارجح لان وقوع احتمال من الاحتمالين اغلب من وقوع احتمال
الواحد بعينه والحق ان استناد الحكم الى احد الوصفين المتناسبين لم من غير ترجيح يكون تحكما كما لو اعطى فقيها
فقيرا درهما وهل على المعترض من بيان انتفاء الوصف الذى ابدا المعارضة للمستدل عن الفرع ام لا قال قوم نعم
لان مقصوده فى الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بالنفى اذ على تقدير تحقق ذلك الوصف فى الفرع يكون
الفرع ملحقا بالاصل على تقادير الثلثة وهو مط المستدل فلا يتم ح غرض المستدل وقال اخرون لا يجب عليه
ذلك لانه ان كان موجودا فى الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا لم يصح وفصل
اخرون فقال ان عرج المعترض بقصد الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف الذى
ابداه من الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب بان يقول هذا الوصف قد ثبت اذ لا بد من ادراجه فى التعليل
ما ذكرت من الدليل فان غيره تحقق فى الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا فى الفرع بالمجموع
الوصفين فيثبت لان المستدل لم يذكر فى الابتداء العلة بتمامها بل ابعضها واى الامرين قدر الامكان
لانه وهل يفتقر المعترض الى اصل الوصف الذى عارض به المستدل بيشهد له بالاعتبار قال قوم لا وهو المختار
لان حاصل هذه المعارضة انا نفى الحكم لعدم العلة تكفى وجوب القصاص فى المثقل لعدم العلة وهى مجموع القتل
العمد العدوان الخارج اوصد المستدل عن التعليل بالوصف الذى ذكره وعلى التقديرين لا يحتاج الى
اصل اخر وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض فانه كما يشهد لوصف المستدل باعتبار كذا يشهد لوصف
المعترض باعتبار وجوابه اما بمنع وجود الوصف الذى ادعاه المعترض فى الاصل او عدم صحته لا على خفائه
عدم انضباط او لمطالبته بتاثيره وامكان مثبتا للمناسبة الا بالسبر والتقسيم الثالث عشر المعارضة فى الفرع
بما يقتضى نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع للحكم او بفوات شرطه ولا بد من بيان كونه
وتحقيقه مما تقدم شرطا على مثل طريق اثبات المستدل كون الوصف الذى علل به علة وقد اختلف فيه فرده قوم
وقبله اخرون لما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال وبناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا واما الاخرون

واما الاخرون فقالوا انما كان استدلالا لبناؤه على ما لهدم ما بناء المستدل لمقاومة دليله لدليله كما
مقبولا اذ كل مجتهد على المعترض في سلوك طريق الهدم خصوصا اذا لم يكن هادم سواه فالترجح لو لم يقبل لزم ابطال
مقتضى المناظرة واختلفت نامذة البحث والاجتهاد وجابان يقدح فيه المستدل بكلما للمعترض ان يقدح فيه
لو كان المستدل متمسكا به وان عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح لدليله فمنهم من منعه
لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج عن كونه اعتراضا والاصح جوازه لانه مهما ترجح ما ذكره المستدل
على دليل المعترض بوجه من الوجوه الترجيحية تعين العمل به والقضاء 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 اسولة مختلفة وسمي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قبله
وجعله عبارة عن السؤالين وهو مذهب ابن شريح واخرون جعلوه سؤالا واحدا لاتحاد المقصود منه وهو الفرق
وان اختلف صيغة وقد تقدم البحث في ذلك وجوابه جواب المعارضة في الاصل و المعارضة في
الفرع وقد عرفته وناني الاعتراضات واجوبتها تقدمت وحيث انتهى كلام المصنف قدس الله روحه الى هاهنا
فلنقطع الكلام حامدين الله تعالى على توالي نعمه وتظافر الائه وقسمه ومصلين على خاتم الرسل وسيد الانبياء
محمد المصطفى والائمة الاصفياء صلوة لانقطاع لها ولا انقضاء له

۱۳ ۱۶ ه

اشتہار

مطبع ریاض الرضا

نیازمند نے یہ مطبع شہر لکھنؤ محلہ اشرف آباد میں جاری کیا ہے جن حضرات کو کوئی
کتاب وغیرہ چھپوانا منظور ہو وہ ارسال فرمائیں انشاء اللہ بصحت و خوبی چھاپ دیجائیگی

المشتہر

سید رضا حسین حدیث خوان