893.799 I52
Q

Columbia University
in the City of New York
Library



BOUGHT FROM
THE
Alexander I. Cotheal Fund
for the
Increase of the Library
1896

Ibn al-Ḥājib
... Mukhtaṣar al-muntahī al-Uṣūlī.

16-12647 2 v. in 1

893.799
Q I b52

الجـــزء الاوّل

من حاشية العلامة سعد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٧٩١ هـ وحاشية المحقق
السيد الشريف الجرجانى المتوفى سنة ٨١٦ هـ على شرح القاضى عضد
الملة والدين المتوفى سنة ٧٥٦ هـ لمختصر المنتهى الاصـــولى
تأليف الامام ابن الحاجب المالكى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ
مع حاشية المحقق الشيخ حسـن
الهروى على حاشية السيد
الجـرجانى نفع
الله بهم

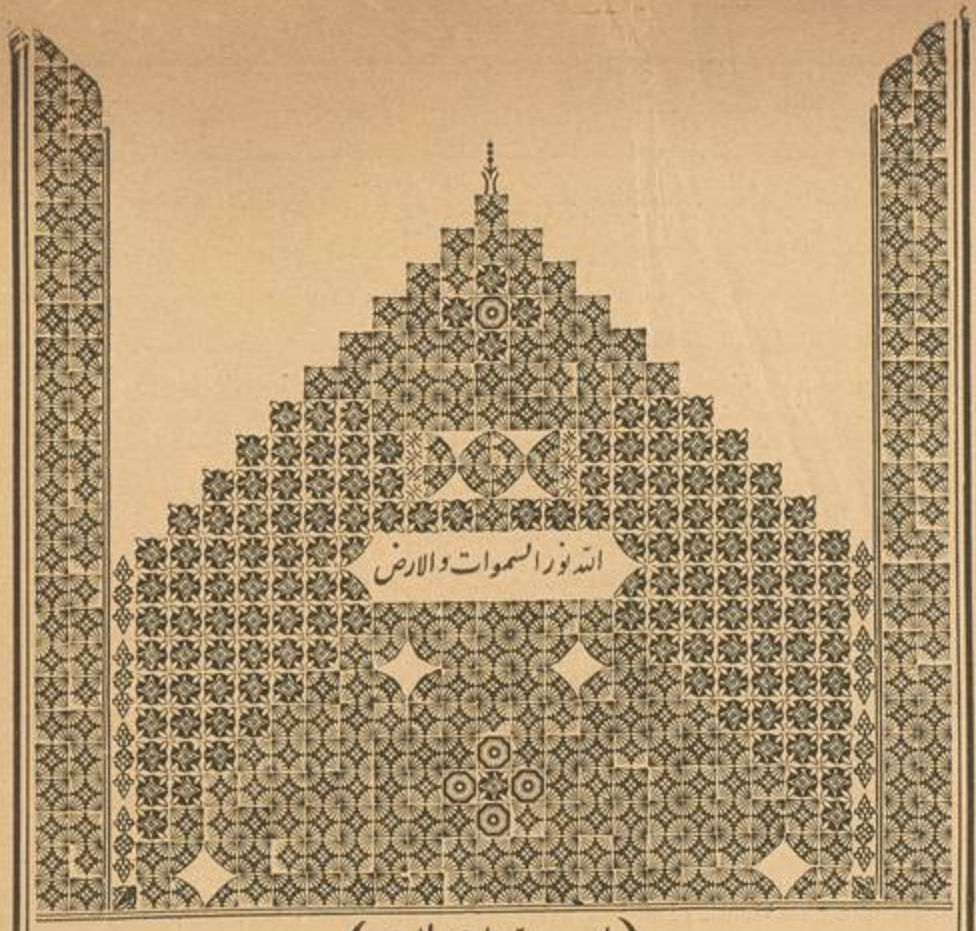
(قد وضعنا الحواشى الثلاث فى صلب هذا المطبوع مرتبة هكذا حاشية السعد
ثم حاشية السيد ثم حاشية الهروى مفصولا بين كل حاشية والتى
تليها بجدول و وضعنا شرح العضد بالهامش)

(قرر حضرة صاحب الفضيلة شيخ الجامع الازهر وحضرات الافاضل
أعضاء المجلس الادارى به أن يكون هذا الكتاب من كتب الاصـول
التى تدرس بالازهر الشريف)

(يباع بمحل الملتزم السيد عمر حسين الخشاب بالسكة الجديدة)

﴿ الطبعة الأولى ﴾
بالمطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية
سـنة ١٣١٦
هجريه

(بالقسم الادبى)



COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى برأ الأنام

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى وفقنا للوصول الى منتهى أصول الشريعة الغراء وشرح صدورنا بنور الاهتداء الى سلوك محجتها البيضاء والصلاة على سيدنا محمد خير الرسل وخاتم الانبياء وعلى آله وأصحابه هداة السبل الى النجاة يوم الجزاء ۞ وبعد فكما أن المختصر للشيخ الامام جمال الملة والدين بن الحاجب خصه الله

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله الحمد لله) أردف التسمية بالتحميد فى مفتتح الكلام اقتفاء لما ورد فى الاخبار واقتداء بطريق الاخيار وأداء لبعض حقوق ما استقر فيه من ضروب الاحسان التى من جملتها التوفيق لمثل هذا التصنيف العظيم الشان منبها للمتعلمين على انتهاج مناهج سننه واتباع مدارج سننه وقد دل بلامى التعريف والتخصيص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص المحامد كلها تحقيقا على قاعدة أهل الحق واختار اسم الذات المنبئ عن صفات الكمال ونعته بما يتفرع عليها من الافعال ايماء الى استحقاقه من جميع هذه الجهات غاية التعظيم ونهاية الاجلال وساق الكلام مساقا رشيقا وأولاه لطفا ونظما أنيقا فأشار أولا بقوله برأ الانام الى افاضة الوجود على نوع الانسان الذى هو أصل لسائر

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى ظهر علينا بدلالته للفوز الى السعادة أسباب ووصل الينا بعنايته آيات محكمات هن أم الكتاب وعم نعماه التى مطلق العبارة بعدم أدائها مقيد وخص مزايا الآلاء بمن عنده مؤيد

والصلاة

من الكرامة بأعلى المراتب يجرى من كتب الاصول مجرى الغرة من الكمت بل الدرة من الحصى والواسطة من العقد لا الفقرة من الجمل كذلك شرحه للعلامة المحقق والنحرير المدقق عضد الملة والدين أعلى الله درجته فى عليين يجرى من الشروح مجرى العذب الفرات من البحر الاجاج بل عين الحيات من ينابيع الفجاج ويلوح خلالها كأنه بدر مضىء بين الاجرام أو كوكب درى توقد فى الظلام لم يرولم يرومثله فى زبر الاولين ولم يسمح بمايوازيه أويدانيه فكر الآخرين بل لم يحسب أن أحدا يبلغ هذا الأمد من التحقيق أو بشر ايسلك هذا النمط من التدقيق هذا وقد استهتر به جمع من الحذاق وغدت هممهم ممتدة الاعناق ساهرة الاحداق شوقا الى الاقتناء لذخائر كنوزه والاطلاع على أسرار رموزه وكم رام وافى ذلك دليلا يهديهم الى سواء السبيل ويحظيهم من موارده بمايروى الغليل فما نالوا الامغترفا هو على ساحل التمنى مقيم ومعترفا نظر نظرة فيها فقال انى سقيم ولعمرى ان الزمان بمثله لعقيم والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وكأنهم احتظوا منى فى بعض مظان اللبس ومواقع الارتياب بمايفيد المرام ويميط الحجاب فالتمسوا تعليق حواش تزيل فضل القناع وتزيد طالبيه بعض الاطلاع وأنا لنكد الايام ورمد الدهر أسوف الأمر من يوم الى يوم ومن شهر الى شهر

تمرّ الليالى ليس للنفع موضع * لدىّ ولا للمعتفين ثواب

لما أنا فى زمان ليس فيه الامايدهش العقول والالباب ويسلب المعقول ان أصاب ترى العلم أعلام معاليه مشرفة على الانتكاس وآثار معانيه مؤذنة بالاندراس والجهل رايات دولته خافقة العذبات وآيات نصرته واضحة البينات

ولو أنى أعد ذنوب دهرى * لضاع القطر فيها والرمال

وقد صارت تعللى هذا مظنة للضنه ومئنة للمنه استخرت الله وأخذت فى ضبط ما أحطت به من الفوائد ونظم ما جمعته من الفرائد وجل مرمى غرضى كشف الغطاء عما تحت عباراته من لطائف الاعتبارات

أصناف الانعام وثانيا بقوله وعمهم بالاكرام الى الكمالات المتفرعة على وجودهم المشتركة فيما بينهم كالعقل وتوابعه المميزة اياهم عما عداهم وقد لاحظ فيه قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم وثالثا بما اقتبسه من معنى قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام الى ما يتفرع على الكرامة الدنيوية ويتوسل به الى السعادة الاخروية ثم نبه بقوله وخص من شاء بمزايا الانعام والتوفيق لدين الاسلام على النعم المخصوصة فالاول يناسب الاكرام والثانى الدعوة الى دار السلام مأخوذا من قوله تعالى ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم وكأن فى القرائن الاربع رمزا الى المقصود لفظا ومعنى وما قيل من أنه أشير بعموم الاكرام والدعوة الى أن اضافة الجمع وحذف المفعول فى الآيتين يفيدان تعميما وأن الكافر أيضا مكلف بالفروع وأن العبد داخل فى الخطاب كالاحرار والنساء كالرجال وأريد بقوله مزايا الانعام ماخص بالمجتهدين من الاقتدار على استنباط الاحكام براعة للاستهلال فلا يخلو عن شائبة تكلف وأما الدين فهو وضع الهى سائق لأولى الالباب باختيارهم المحمود الى الخير بالذات ويتناول الاصول

---

* والصلاة على من أنزل عليه هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان محمد سيد الانام بالبيان ومبلغ الاحكام الى يوم الاحسان وعلى آله الذين أقلعوا الضلالة بالاجراب واجتهدوا فى استنباط الاحكام من السنة وفصل الخطاب ﴿ وبعد ﴾ فان الفواتح كلما اغتنمت أصولها من ينابيع الحمداء والتزمت فروعها من نسيم الصلاة نضارة ونماء أزهرت باشراق ذكر من افتخرت به المفاخر والعلى واستوجب باعلائه أعلام الحق علقا أعلى وهو السلطان الذى رفرف (١) بأجناح السلطنة على السلاطين فى الاعصار ووضع يد المرحمة على رؤس المساكين فى الامصار قد انطمس عند احاطة فضائله طوق

وعمهم بالاكرام والدعوة الى دار السلام وخص من شاء بمزايا الانعام والتوفيق لدين الاسلام

(١) قوله باجناح هكذا فى الاصل والمسموع الموافق للقياس فى جمع جناح أجنحة كتبه مصححه

وخفيات الاشارات الى حل الشكوك والشبهات والايماء الى ما على الشروح من الاعتراضات طاويا كشح المقال عن الاطناب بتكثير السؤال والجواب وتحرير مقاصد الفصول والابواب ونقل مباحث لا تتعلق بالكتاب والله سبحانه ولى المعونة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وهو

* والصلاة والسلام على سيد الأوآخر والأوائل المبعوث من أشرف الارومات وأكرم القبائل بأبهر المعجزات وأظهر الدلائل الموضح للسبل الخاتم للانبياء والرسل وعلى آله الطاهرين وأصحابه أجمعين ﴿وبعد﴾ فان من عناية الله تعالى بالعباد أن شرع الأحكام وبين الحلال والحرام سببا يصلحهم فى المعاش وينجيهم فى المعاد ولما علم كونها متكثرة وان قوتهم قاصرة عن ضبطها منتشرة ناطها بدلائل وربطها بأمارات ومخايل ورشح طائفة ممن اصطفاهم لاستنباطها ووفقهم لتدوينها بعد أخذها من مأخذها ومناطها

والفروع وقد يخص بالفروع والاسلام هو هذا الدين المنسوب الى محمد عليه السلام المشتمل على العقائد الصحيحة والاعمال الصالحة فالاضافة بيانية ولما كانت هذه النعم مستمرة سنيه أورد الحمد بجملة اسميه (قوله والصلاة) كما أن الله عز شأنه علينا نعما لا يتصور احصاؤها كذلك لنبينا عليه الصلاة والسلام بهدايته لنا الى سواء الصراط منن لا يمكن استقصاؤها فمن ثمة قرن تبجيله بالصلاة والسلام بتحميد الله سبحانه وتعالى امتثالا لأمره وقضاء لبعض حقه وأورد من صفاته ما يدل على حيازته قصبات السبق فى مضمار المآثر وتبرزه على الكل فى اقتناء المناقب والمفاخر فقوله على سيد الاواخر والاوائل أى فى الفضل والكمال وصف له بحسبه وقوله المبعوث من أشرف الارومات وأكرم القبائل يعنى هاشما وقريشا نعت له بنسبه وقوله بأبهر المعجزات وأظهر الدلائل اشارة الى وثاقة الحجج الدالة على نبوته واقتضاحها ولما كانت الامور الخارقة المقرونة بالتحدى معجزة لعجز الناس عن اتيان مثلها ودليلا مرشدا الى النبوة من حيث الاعجاز كان كل ما هو أبهر فى الاعجاز أظهر فى الدلالة فلذلك أتبعه به وقوله الموضح للسبل تنبيه على ما يتفرع على النبوة وهو غايتها أعنى ايضاح السبل الموصلة الى السعادة الابدية (قوله الخاتم للانبياء والرسل) من صفات كماله عليه الصلاة والسلام حيث دل على أن الشريعة قد تمت بارساله واستقرت فى نصابها فلا يحتاج الى مؤسس آخر بل الى من يحفظها وفى مجىء الصفات هكذا مسرودة بلا عاطف ههنا ايذان باستقلال كل فى كونها صفة كمال على حيالها وقد زادها فخامة ابهام موصوفها وأما تنسيق النعم السابقة فلأن معنى الجمع هنالك أوقع وحيث كان آله وأصحابه رضوان الله تعالى عليهم أجمعين مشاركين له فى هدايتنا بابلاغ شريعته وحفظها أردفهم اياه وقد أفيد أنه ضمن فى التحميد الاشارة الى شرع الاحكام والاقدار على استنباطها لانهما نعمتان منه تعالى وفى الصلاة الى أدلتها مطلقا فان الكتاب أبهر المعجزات لبقائه على مر الدهور وأظهر دلائل الاحكام حيث لم يختلف فيه لغاية الظهور وايضاح السبل يتناول السنة بأقسامها وفيه اشارة الى أن مدارك الاحكام مستندة الى السماع وذكر الآل والاصحاب اشارة الى الاجماع ويندرج فيه بعض ما وقع فيه النزاع وأما القياس فحيث كان فرعا للثلاثة ومظهرا للحكم لم يفرد له ذكرا (قوله وبعد الخ) قد أشار فى هذا الكلام الى فائدة أصول الفقه التى هى استنباط الاحكام وما يترتب عليها من الصلاح فى الدنيا والنجاة فى الآخرة فظهر بذلك تعريفه وشرفه الباعث على الاعتناء بشأنه ثم ذكر من نعوت المختصر ما يستدعى زيادة الاهتمام لشأنه وانه قد أحاط بما فيه خبرا وأن أصحابه باقتراحهم لم يتركوا له عذرا فتسبب الكل لتصنيف الكتاب بعد مساعدة التوفيق من العزيز الوهاب (قوله كونها متكثرة) وذلك لان الاحكام متعلقة بالحوادث الفعلية التى لا تكاد تنحصر فى عدد (قوله ناطها) أى علقها (بدلائل) أى حجج قطعية من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع (وربطها بأمارات) مفيدة للمراتب العالية من الظنون (ومخايل) مفضية الى الظنون الضعيفة كأنها خيالات وفيه أن الظن يختلف قوة وضعفا دون اليقين وأنه مطلقا كاف فى الاحكام العملية ولا يذهب عليك لطف استعمال النوط مع الدليل والربط مع الامارة (قوله من مأخذها) أى الظنى (ومناطها) أى القطعى رعاية لما سبق

البيان السلطان الاعظم محمد بن مراد خان مد الله ظل سلطنته وأدامه وملأ حياض عدله الى يوم القيامه لا زال لطفه للمؤمنين فوزا عظيما وقهره على الكافرين عذابا أليما وثبت عضد الدنيا والدين

وكان لذلك قواعد كلية بها يتوصل ومقدمات جامعة منها يتوسل أفردوا لذلك علما سموه أصول الفقه فجاء علما عظيم الخطر محمود الاثر يجمع الى المعقول مشروعا ويتضمن من علوم شتى أصولا وفروعا وقد صنفت فيه كتب معتبرة وألفت زبر مطولة ومختصرة وان المختصر للامام العلامة قدوة المحققين جمال الملة والدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب المالكي تغمده الله بغفرانه يجرى منها مجرى الغرة من الكمت والقرحة من الدهم والواسطة من العقد وقد رزق حظا وافيا من الاشتهار (٥) فاستهتر به الاذكياء في جميع الامصار أي استهتار وذلك لصغر حجمه وكثرة علمه ولطافة نظمه ولكنه مستعص على الفهم لا يذل صعابه ولا تسمح قرونته لكل ذي علم وقد شرحه غير واحد من الفضلاء واشتغل بحله جم غفير من فحول العلماء فأبرزوا جلائل الاسرار من أستاره وقد بقيت الدقائق واجتلوا الجلي من حقائق معانيه واحتجبت عنهم حقائق وانى لمن شعفت به وقد وكلت فكرى على حل ألفاظه ومعانيه وصرفت بعض عمرى الى تلخيص مقاصده ومبانيه حتى لم يخف على منها خافيه وتنبهت من الفوائد الزوائد على جملة كافيه ولا زال أصحابي المشاركون لى فى البحث عن فرائده وأسراره والكشف عن خرائده وأبكاره يلتمسون منى أن أشرحه فأتعلل وأستعفى وهم يكررون الاقتراح ويأبون الا الالحاح فأتسلل وأستخفى حتى صار فعالى مظنة للضنة أو الكسل فعيت بى العلل وضاقت بى الحيل فأسعفتهم بذلك وأمليت عليهم شرحا لم أدخر فيه نصحا ولم آل فى تحريره جهدا وقد راعيت شريطة الاقتصاد فيما أمل وتجافيت عن طرفيه لكى لا يخل ولا يمل والله أسأل أن ينفع به وبجعله وسيلة الى الرحمة والغفران وهو المستعان وعليه التكلان قال (الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين) أما بعد فانى لما رأيت قصور الهمم عن الاكثار وميلها الى الايجاز والاختصار صنفت مختصرا فى أصول الفقه ثم اختصرته على وجه بديع وسبيل منيع لا يصد اللبيب عن تعلمه صاد ولا يرد الاريب عن تفهمه راد والله تعالى أسأل أن ينفع به وهو حسبي ونعم الوكيل وينحصر فى المبادى والادلة السمعية والترجيح والاجتهاد) أقول ينحصر المختصر أو العلم فى أمور

حسبي ونعم الوكيل (قوله وينحصر) ذهب الجمهور الى أن موضوع الاصول الادلة السمعية لما أنه

وههنا بحث ينشأ من تفسير الادلة فى تعريف الفقه بالامارات وانما وصف القواعد بالكلية لان مسائل أصول الفقه قواعد ينـدرج تحتها كليات هى المسائل الفقهية المنطوية على جزئيات وجعل المقدمات أى المبادى جامعة لشمولها أمورا متعددة ولقد أعجب حيث ذكر مع القواعد الباء والتوصل ومع المقدمات من والتوسل (قوله أفردوا) جواب لما مقدرة على كان (قوله عظيم الخطر) أى الشرف فى نفسه لتعلقه بالكتاب والسنة وما يؤل اليهما و (محمود الاثر) أى الفائدة لانها الفقه فى الدين (قوله يجمع الى المعقول) أى القياس (مشروعا) أى منقولا وذلك لتوسطه بين المعقولات والمشروعات (ويتضمن من علوم شتى) أى متفرقة (أصولا وفروعا) أى مسائل يتفرع عنها غيرها وأخرى تتفرع عن غيرها منتزعة من العلوم المتفرقة أو يتضمن أصولا وفروعا هى بعض تلك العلوم وعلى التقديرين فيه ايماء الى المبادى كما أن الاول اشارة الى المسائل (قوله والقرحة) هى البياض دون الغرة وكان ظهورها مع السواد أكثر فلذلك خصها بالدهم يقال استهتر فلان على صيغة المجهول أى أولع (لا يذل) أى لا ينقاد من الذل بالكسر (قوله صعابه) أى معانيه المشكلة المشبهة بالصعاب إما لدقتها أو لانغلاق عباراتها (ولا تسمح) من باب الافعال يقال أسمحت قرونته اذا ذلت نفسه وتابعته على الامر (قوله وقد بقيت الدقائق) أى معانيه التى لا تنال الا بانظار عميقة لم يبرزوا شيأ منها واحتجبت عنهم حقائق فيها نوع خفاء ولهذا نكرها (قوله شعفت به) أى جعلت حريصا وفى بعض النسخ شغف وهو الظاهر والاول يحتاج الى تقدير كما فى عبارة الكشاف أستكبرت أم كنت ممن علوت أى منهم وقد ضمن وكلت معنى سلطت فعداه بعلى وأراد ببعض عمرى مدة معتدا بها تعد بعضا منه والمقاصد هى المسائل والمبانى هى الدلائل والتنوين فى خافية اما للافراد شخصا أو للتقليل على ما يقتضيه المقام بحسب الادعاء (قوله من الفوائد الزوائد) أى على ما أدركوه لا على الكتاب (كافية) لمن أراد الوقوف على دقائقه والخرائد جمع خريدة وهى الحيية من النساء شبه بها المعانى الخفية فى الاحتجاب وعسر الوصول اليها والابكار اشارة الى ما اختص بادراكه من دقائقه وحقائقه التى لم يفترعها أحد قبله والاقتراح السؤال بغير روية والالحاح المبالغة فيه (قوله فعيت بى العلل) أى عجزت فلم تهتد الى وجه تقول عييت بالامر اذا لم تهتد لوجهه أو أعجزتنى فلم أهتد اليها الأتمسك بها والاول أبلغ وقوله فيه معمول لنصحا أو لما يفسره يعنى أن كل نصح يتعلق بالشرح من تضمين اللطائف فقد سمحت به والالو التقصير وقد ضمن معنى المنع فعدى الى مفعولين فى قولهم لا آلوك نصحا فالمفعول الاول ههنا محذوف نسيا أو ضمن معنى الترك والشريطة هى الشرط والاقتصاد التوسط والاملال الاملاء وايصال الملال وقد استعمل فيهما (قوله ينحصر المختصر أو العلم) يعنى أن ضمير ينحصر إما ان يرجع الى المختصر المدلول عليه بقوله اختصرت

بدولته قويا لمن كان على التعظيم عليا وبتوفيق وليا (قوله ينحصر المختصر أو العلم) اذا وقع المختصر

يبحث عن أحوالها من حيث اثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض وبهذا الاعتبار كانت أجزاؤه مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح ونظر بعضهم الى أن من المباحث المتعلقة بالاثبات ما يرجع الى أحوال الاحكام فجعل موضوعه الادلة والاحكام وصارت الابواب أربعة وقد جرت العادة بتصدير كتب الاصول بمباحث خارجة عن المقاصد المذكورة يسمونها المبادى تكون جزأ من الكتاب دون العلم فمن ههنا ذهب جمهور الشارحين الى أن ضمير ينحصر للمختصر دون العلم على ما ذكره الشارح العلامة الشيرازى لان المبادى المذكورة من أجزاء الكتاب وليست من أجزاء العلم وجوزه الشارح المحقق بطريق التغليب حيث جعل الامور التى أكثرها أجزاء للعلم أجزاء له على أن من المبادى ما هو أجزاء بالحقيقة كالتصورات والتصديقات المأخوذة منها مما منه الاستمداد فاطلاق المبادى على الامور المذكورة أيضا تغليب ويحتمل أن يكون بالمعنى اللغوى لانه قد يبتدئ بها قبل الشروع فى المقاصد ثم لا يخفى أن جعل الامور المذكورة من أجزاء العلم أو المختصر ليس على ظاهره اذ الجزء هو التصورات والتصديقات أو المباحث المتعلقة بالادلة السمعية مثلا لا هى نفسها وبهذا الاعتبار يندرج فى الادلة السمعية نفى حجية قول الصحابى والاستحسان والمصالح المرسلة وفى الاجتهاد بحث التقليد والافتاء والاستفتاء وفى الترجيح حكم الوقف والتخيير وبهذا يظهر انه لو جعل ضمير ينحصر لما يبحث عنه فى المختصر أو العلم وكان حصر الكلى فى الجزئيات لم يبعد والآمدى جعل كتابه على أربع قواعد الاولى فى تحقيق مفهوم أصول الفقه وتعريف موضوعه وغايته ومسائله ومما منه استمداده وتصوير مباديه فأراد بالمبادى ما هو المصطلح من التصورات والتصديقات التى ينبنى عليها المسائل ولم يتعرض المصنف لبيان موضوعية الموضوع لطول المباحث المتعلقة به مع كونه خارجا عن العلم وأورد ما هو من أجزاء العلم أعنى تعريف ما هو الموضوع من الكتاب والسنة والاجماع والقياس كلا فى بابه لشدة ارتباطه بالمسائل وفسر الشارح الاستمداد على وجه يتناول ما هو من المقدمات أعنى

أربعة الأول المبادى وهى ما لا يكون مقصودا بالذات

لا الى المختصر المذكور لفظا فانه كتابه المسمى بالمنتهى الذى اختصره من الاحكام ثم اختصر هذا الكتاب منه وإما ان يرجع الى العلم أى أصول الفقه لتقدمه فى الذكر وعلى التقديرين هو من تقسيم الكل الى أجزائه وهو تفصيله وتحليله اليها فلا يصدق المقسم على أقسامه ضرورة أن الكل لا يحمل على الجزء من حيث هو جزؤه ويكون كل قسم داخلا فى ماهية المقسم ويحتمل أن يقدر ما يتضمنه الكتاب أو العلم كما أشار اليه فيجعل من تقسيم الكلى الى جزئياته وهو أن يضم اليه قيود متباينة أو متخالفة غير متباينة فيتحصل بانضمام كل قيد قسم منه فعلى الاول كان التقسيم حقيقيا يتباين فيه الاقسام وعلى الثانى اعتباريا تتصادق فيه وأيا ما كان ففيه ضم وتركيب والمقسم صادق على أقسامه وهو جزء لمفهومها فاذا

مقسما فالاقسام الاربعة معان مخصوصة مذكورة فى الكتاب وان وقع العلم مقسما فالاقسام الاربعة معان بعضها مذكور فى الكتاب كما سيجىء التصريح بذلك ومن جعل الاقسام الاربعة فى كل من تقسيم المختصر والعلم تلك المعانى المذكورة فى الكتاب من غير فرق بين أن يكون المقسم مختصرا وبين أن يكون علما فقد ظن وجوب تقييد العلم بالمورد فى المختصر ليحصل الانحصار (قوله ضرورة أن الكل لا يحمل على الجزء من حيث هو جزؤه) هذه الحيثية مانعة من صحة الحمل بين الكل والجزء سواء كان الكل محمولا أو موضوعا ومع قطع النظر عن تلك الحيثية قد يتحقق صدق الكل وحمله على جزئه ولذا قيد قوله فلا يصدق على أقسامه بهذا القيد وانما اعتبر هذا المانع فى تقسيم الكل الى أجزائه وحكم بأن المقسم فى هذا التقسيم لا يصدق على أقسامه ولم يعتبره فى تقسيم الكلى الى جزئياته مع أن ذلك المانع متحقق هنا أيضا اذ المقسم جزء من أقسامه فى هذا التقسيم لان تقسيم الكل الى الاجزاء يلاحظ فيه الاجزاء من

بل يتوقف عليه ذلك وعدّها جزأ من العلم تغليبا لا يعد الثانى الادلة السمعية

ان أنه من أى علم يستمد وماهو من المبادى أعنى التصورات التى تبنى عليها المسائل (قوله بل يتوقف عليه ذلك) أى المقصود بالذات يعنى أنه يفيد زيادة بصيرة فى تحصيله واقتدار عليه لا بمعنى امتناع

جعل الضمير للمختصر وهو المختار لعدم الاحتياج الى الاعتذار ولان الانسب على الوجه الاخير تأخيره من تعريف علم الاصول ونبه على ذلك بتقديمه أولا والاقتصار عليه ثانيا فلا اشكال لان الامور الاربعة اجزاء للمختصر وجزئيات لما يتضمنه وأما الخطبة فلا اعتداد بخروجها وان جعل للعلم توجه ماقيل من أن مبادى العلم بمعنى ما يتوقف عليه ذات الشئ المقصود منه أعنى التصورات والتصديقات التى يبتنى عليها اثبات مسائله قد تعد جزأ منه وأما اذا أطلقت على ما يتوقف عليه ذاتا أو تصورا أو شروعا كما فعله المصنف فليست بتمامها من أجزائه فان تصور الشئ ومعرفة غايته خارجان عنه ولا من جزئيات ما يتضمنه حقيقة لدخوله فيه قطعا وجوابه أن بعضها أعنى الاستمداد مع كثرته جزء منه وقد انضمت الى الاجزاء الثلاثة فلا يبعد تغليبها عليها مجازا وماقيل من أنه فسر الشارح الاستمداد على وجه يتناول ما هو خارج عن العلم أعنى بيان أنه من أى علم يستمد وماهو داخل فيه أعنى ما يبتنى عليه مسائله من التصورات والتصديقات فتوهم بل صرح بان بيانه على قسمين اجمالى وتفصيلى وماظن من وجوب تقييد العلم بالمورد فى المختصر على تقدير رجوع الضمير اليه لجواز اشتماله على هلية الموضوع فان الموضوعات من أجزاء العلوم وعلى الخاتمة فبعد ما يلزمه من ركاكة المعنى يرد عليه أن الاول داخل فى المبادى بالمعنى المذكور وان لم يذكر فيها كبعض المسائل فى سائر الاجزاء وأما الخاتمة الخارجة عن الاربعة فليست جزأ حقيقة ولا مثلا له فى التوقف عليه (قوله الثانى الأدلة السمعية) يريد أن مباحثها المتعلقة باستنباط الاحكام الخمسة من الاجزاء لا الادلة أنفسها فيندرج فيها أحكام المقبولة منها وهى خمسة الاربعة المشهورة والاستدلال وأحوال المردودة منها وهى ماعداها وهكذا الاجتهاد نفسه ليس جزأ من العلم أو الكتاب بل القواعد المتعلقة به وبما يقابله أعنى التقليد وبما يستند اليهما كالافتاء والاستفتاء وكذا الترجيح فان الجزء أحكام يتعلق به أو بما يتوقف عليه من التعارض أو بما يعادله من الوقف والتخيير ولو جعلت هذه الالفاظ فى عبارة المتن كأنها أسماء لتلك المباحث لم يبعد

حيث هى أجزاء فالحيثية المذكورة معتبرة فى هذا التقسيم بخلاف تقسيم الكلى الى جزئياته (قوله ولان الانسب على الوجه الاخير) فيه نظر لانه اذا جعل الضمير راجعا الى العلم يجب التوسع فى لفظ العلم على وجه يتناول الاشياء الاربعة بتمامها ليصح الانحصار وبعد ما وقع التجوز فى لفظ العلم صار تعريف العلم جزأ من قسيمه الذى هو جزء منه ولا خفاء فى أن قوله وينحصر الخ خارج عن العلم يذكر قبل الشروع فى الاجزاء ليحصل الضبط والبصيرة فمن هذا الوجه تأخير تعريف العلم أنسب وأيضا العلم المنقسم له معنى مجازى والتعريف للعلم المستعمل فى معناه الحقيقى فلو قدم التعريف على التقسيم يفهم منه أن التقسيم للعلم بالمعنى الحقيقى وصار فهم المعنى المجازى ضعيفا فالعلة الظاهرة لكون الوجه الاول مختارا هو عدم الاحتياج الى الاعتذار (قوله ذاتا أو تصورا أو شروعا) فان قلت المناسب أن يقول ما يتوقف عليه ذاتا أو شروعا لان تصور العلم والتصديق بفائدته يكونان من مقدمات الشروع فينبغى أن يجعل مبادى العلم قسما ومبادى الشروع قسما آخر قلت هذا التفصيل مناسب لما فعل المصنف من تقسيم المبادى الى ثلاثة أقسام (قوله وماقيل) مرتبط بقوله وجوابه أن بعضها مع كثرته جزء منه وحاصل الدفع أن الاستمداد الذى هو عبارة عن التصورات والتصديقات المخصوصة قد يكون بيانها على الاجمال وقد يكون على التفصيل ولا تعدد فى نفس الاستمداد بل فى بيانه (قوله من ركاكة المعنى) وذلك لان العلم عبارة عن الفن الذى هو علم الاصول واذا قيد علم الاصول بالمورد فى المختصر صار تقدير الكلام هكذا

التحصيل بدونه للقطع بأن حد العلم وفائدته واستمداده ليست كذلك (قوله لان المقصود) أى الغرض

(قوله لان المقصود استنباط الاحكام) أى المقصود بالذات من الفن حيث ذكر فيما وقع بازاء المبادى المقصودة فى الجملة فما قيل من أنه علم آلى والغرض منه الاستنباط المذكور فيكون حصول ذاته وأجزائه مقصودا بالذات أولا وحصول غرضه مقصودا ثانيا كسائر ماله غاية وفى جعل الاستنباط مقصودا فى موضعين من هذا الفصل وغرضا فى آخر وجعل ما يتضمنه الكتاب غير المبادى أعنى المسائل مقصودا بالذات تنبيه على ما ذكر فرفع سقوطه فاسد فى نفسه لا يقال كون الاستنباط مقصودا بالذات وغرضا منه يستلزم اتحاد غاية الشئ معه لانا نقول المقاصد قد تترتب فيكون أمر وسيلة الى ثان يتوسل به الى ثالث فالوسط مقصود بالذات نظرا الى أحد طرفيه ومقصود بالغير نظرا الى الآخر كما أن مبادى هذا الفن وسائل الى مسائله التى هى ذرائع الاستنباط فصح جعله مقصودا بالذات من العلم وهو ظاهر وغرضا من المقصود بالذات فيه الذى هو المسائل بالنسبة الى المبادى (قوله لان العقل لا مدخل له فى الاحكام عندنا) أى فى الاحكام الخمسة وما ينتمى اليها عند الاشاعرة لابتنائه على قاعدة الحسن والقبح العقليين ولم يرد أن العقل لا حكم له أصلا كيف وقد صرح بان الاحكام قد تؤخذ لا من الشرع (قوله اذ الادلة الظنية قد تتعارض) لجواز تخلف مدلولاتها عنها ولا يمكن ذلك فى القطعيات فلو تعارضت يلزم اجتماع المتنافيات وقد أفاد بعضهم أن فى قوله فلابد من معرفة أحكامه وشرائطه من أنه صواب

لان المقصود استنباط الأحكام وانما يكون منها لان العقل لا مدخل له فى الأحكام عندنا الثالث الترجيح اذ الأدلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن الاستنباط الا بالترجيح وهو بمعرفة جهاته الرابع الاجتهاد وهو الاستنباط المقصود فلابد من معرفة أحكامه وشرائطه

وينحصر الاصول المورد فى المختصر وهذه العبارة بعد اطلاق الاصول على بعضه فى زعم هذا القائل مشعرة بأن المصنف أورد من الاصول بعضا هو الامور الاربعة وترك بعضا آخر غير مندرج تحت تلك الاربعة ولا يخفى ركاكة ذلك (قوله حيث ذكر فيما وقع بازاء المبادى) يعنى أن الاستنباط قد وقع مقابلا فى ظاهر العبارة وهذا الظاهر هو المعتبر فى الاحوال المذكورة هنا فاذا قيل الرابع الاستنباط يراد أن الجزء الرابع هو الاستنباط وما ثبت له من كونه مقصودا ثابت للجزء الذى هو مقابل للمبادى فهو ليس الا بالذات فقوله أى المقصود بالذات من الفن مشتمل على قيدين أحدهما قوله بالذات وهو حاصل من المقابلة والآخر قوله من الفن وهو بالنظر الى الواقع وما فى نفس الامر (قوله فما قيل) حاصل هذا القول أن علم الاصول مقصود بالذات فى نفس الامر والاستنباط الذى هو غرض منه مقصود بالعرض فى نفس الامر والشارح جعل الاستنباط مقصودا بالعرض موافقا لما فى نفس الواقع حيث جعله مقصودا فى موضعين وغرضا فى آخر وجعل المسائل مقصودا بالذات وحاصل الدفع أن الشارح لم يجعله مقصودا بالعرض وجعله مقصودا وغرضا لا يستلزم ذلك وكذا كون المسائل مقصودا بالذات بل جعله مقصودا بالذات لما تبين قال بعض الافاضل الواقع بازاء المبادى هو مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح وهذا يدل على أن مباحث الاجتهاد مقصودة بالذات والمراد منه فى قوله لان المقصود استنباط الاحكام نفسه وكون مباحثه مقصودة بالذات لا يستلزم كون نفسه كذلك ولو سلم فيجوز أن يكون الاستنباط مقصودا بالذات وأولا نظرا الى المبادى وهذا لا ينافى كونه مقصودا بالعرض وثانيا نظرا الى حصول ذات العلم وأجزائه كما يرشد اليه جواب السؤال الذى ذكره بعد ذلك فظهر أن الساقط ليس كلام ذلك القائل هذا كلامه ولا يخفى ما فيه من الضعف لان المحشى قد نظر الى ظاهر العبارة وحكم بالمقابلة بين المبادى والاستنباط ولم يقل ان كون الاستنباط مقصودا بالذات وأولا نظرا الى المبادى ينافى كونه مقصودا بالعرض وثانيا نظرا الى حصول ذات العلم وأجزائه بل قال قد جعل الشارح الاستنباط مقصودا بالذات باعتبار المقابلة وقال ذلك القائل جعله مقصودا بالعرض وأيضا لا يخفى عليك أن ما هو مقصود بالذات بالنظر الى شئ ومقصود بالعرض بالنظر الى شئ آخر هو الذى يكون شئ وسيلة اليه وهو وسيلة الى شئ آخر وما يكون

كذلك

الاصلى من الفن هو استنباط الاحكام والاقتصاد الفن مسائله (قوله استقرائى) أى على تشبيه تتبع الاجزاء بتتبع الجزئيات أو على أن الامور المذكورة جزئيات للجزء وان كانت أجزاء للعلم أو الكتاب فكأنه قال كل ماهو جزؤه فهو غير خارج عما ذكر لأن هذا الجزء وذاك كذلك

دائما أولا وماذا يعتبر فيه من العلوم وقوله وهو بمعرفة جهاته دلالة على أن الاجتهاد والترجيح ليسا جزأ من العلوم بل هو قواعدهما ولم يتعرض لمثله فى الادلة اكتفاء (قوله واعلم أن الحصر) الحصر إما عقلى مردد بين النفى والاثبات يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار واما استقرائى أى لا يكون كذلك فيستند انحصاره الى التتبع والاستقراء سواء كان فى الجزئيات كانحصار الدلالة اللفظية فى الثلاث أو فى الاجزاء كانحصار الجسم المركب فى أجزائه من العناصر ولم يرد به ما يقابل التمثيل والقياس

* واعلم أن الحصر فى مثله استقرائى

كذلك هو المسائل لا الاستنباط (قوله ولم يتعرض لمثله فى الادلة اكتفاء) لانه ذكر لتوجيه كون الادلة جزأ من العلم نفس الادلة فى قوله لان المقصود استنباط الاحكام وانما يكون منها ولم يذكر فى ذلك شيأ يتعلق بها على وجه يحصل مضمون القواعد المتعلقة بالادلة بخلاف الاجتهاد والترجيح فمن كتب الحاشية التى هى قوله فيه مناقشة ظاهرة ليس على بصيرة فى الافتراء والمقصود من قوله وقد أفاد بعضهم الخ أن الاشياء المذكورة عدم كونها جزأ من العلم فى غاية الظهور لا يحتاج فيه الى استخراج القرائن الدالة عليه والظاهر أن الشارح لا يقصد الا كتفاء فى الادلة مع الدلالة على عدم الجزئية فى الترجيح والاجتهاد فان الادلة أسبق واعتبار الدلالة فيها والاكتفاء فى غيره أولى (قوله فيستند انحصاره الى التتبع والاستقراء) أى تتبع الاجزاء أو الجزئيات أو التتبع المتعلق بالمقدمات التى تركب منها البرهان المنتج لانحصار المقسم فى أقسامه فانه يجوز أن يكون لكل فرد ان ويحصل لنا برهان يدل على انحصار ذلك الكل فى هذين الفردين من غير تتبع واستقراء للجزئيات وحينئذ لو كان قوله وهذا التقسيم أيضا استقرائى اشارة الى تقسيم الحصر الى العقلى والاستقرائى فنقول فى توجيهه ذلك انه يجوز بحسب العقل أن يكون مفهوم منحصرا فى أقسامه ويعلم انحصاره لا بمجرد ملاحظة ما يذكر فى التقسيم ولا بالبرهان ولا بالاستقراء بل بشئ آخر بطريق البديهة فان البديهة لا تنافى التوقف على شئ لكنا استقرأنا فلم نجد شيأ من التقسيم يعلم فيه انحصار المقسم فى أقسامه لا بمجرد ملاحظة مفهوم ما يذكر فى التقسيم ولا بالاستقراء ولا بالبرهان بل يعلم بطريق البداهة التى هى غير ما ذكر ولو قلنا الاستقراء لا يشمل تتبع المقدمات التى تركب منها البرهان الدال على الانحصار كما ذكر فنقول انحصار الحصر فى العقلى والاستقرائى أيضا استقرائى أى استقرأنا فلم نجد شيأ من القسمين الاخيرين أى المعلوم بالبرهان والمعلوم بالبداهة المذكورة بل هو معلوم اما بمجرد ملاحظة المفهوم أو تتبع الجزئيات أو الاجزاء لكن التوجيه الاول يأباه قوله سواء كان فى الجزئيات أو فى الاجزاء حيث لم يقل أو فى المقدمات المتعلقة بالبرهان وقوله فى حاشية الحاشية فدليله أنه لو كان هنالك قسم آخر الخ ولك أن تتكلف فى العبارة على وجه لا يرد عليها فيه شئ بأن نقول قوله وإما استقرائى لا يكون كذلك مشتمل على صفة كاشفة هى قوله لا يكون كذلك كما أن قوله اما عقلى مردد الخ مشتمل على صفة كذلك فحصل للفظ الاستقرائى فى هذا التقسيم معنى هو معنى قوله لا يكون كذلك وحينئذ يكون حصر الحصر فى العقلى والاستقرائى دائرا بين النفى والاثبات سالما عن جميع ما أورد عليه الى ما قد قيل اطلاق لفظ الاستقرائى على الحصر البرهانى والحصر البديهى الذى هو غير البديهى المذكور بعيد جدا وبأن نقول قوله وهذا التقسيم أيضا استقرائى متعلق بقوله سواء كان فى الجزئيات أو فى الاجزاء فانه اذا قلنا الاستقراء اما فى الجزئيات أو فى الاجزاء لا يكون هنا تردد بين النفى والاثبات وكذا قولنا التقسيم اما للكلى الى الجزئيات أو للكل الى الاجزاء فيلزم أن يكون استقرائيا أو

(قوله فقد ركب شططا) أى تجاوز حدا لانه لا ينحصر عقلا ولا يتم بالترديد بين النفى والاثبات اذ يرد المنع على الشق الاخير (قوله ويسهل الاستقراء) بان يضبط له جميع جزئيات ما هو جزء من العلم أو الكتاب من

اذ هو استدلال بأحكام الجزئيات على حكم الكلى والمقصود من القسمة تحصيل الاقسام لا تعدية حكمها الى مقسمها فانها انما تتصور بعد تحصيلها ومعرفة أحكامها فمن قال ذلك على تشبيه تتبع الاجزاء بتتبع الجزئيات أو على أن الامور المذكورة جزئيات لجزء العلم أو الكتاب فكأنه قيل كل ما هو جزؤه فهو غير خارج عما ذكر لان هذا الجزء وذا كذلك وتابعه غيره قائلا يحتمل أن يراد ما هو المتعارف أى الاستدلال بالجزئى على الكلى وأن يراد معناه لغة ليتناول الاستدلال بالاجزاء على الكل فقد ركب شططا كمن رام حصرا عقليا ثم وجه التتبع ههنا أنه لما كان علما متوسطا بين الاحكام وأدلتها فى الاستنباط فلا بد أن يتعلق بأحوالها وما ينتسب اليها من تلك الحيثية وقد استقرئت فلم يوجد غيرها مع جوازه عقلا (قوله الا أن يقصد) كل قسمة استقرائية يمكن فيها الترديد بين النفى والاثبات ابتداء

ومن رام حصرا عقليا فقد ركب شططا الا ان يقصد به ضبط يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء

بأن نقول معنى قوله فيستند انحصاره معنى جزئى أى قد يكون كذلك وبعض أفراد هذا التقسيم يعلم انحصاره بالتتبع والاستقراء الواقع إما فى الجزئيات أو فى الاجزاء فلفظ الاستقرائية فى قوله فى حاشية الحاشية وان كانت استقرائية فدليلها الخ يكون بمعنى ما يعلم بالتتبع والاستقراء لا بالمعنى الذى حصل من التقسيم والملازمة المذكورة فى هذا الدليل ظنية أى بالنظر الى التتبع والاستقراء فلو وقع هنا برهان دال على عدم القسم الآخر لكان القسمة وانحصار المقسم فى أقسامه على هذا التقدير معلوما بالبرهان لا بالتتبع (قوله والمقصود من القسمة) أى الحصر الاستقرائى والقسمة الاستقرائية لفظان متغايران بحسب المفهوم هنا وليس بينهما فرق مؤثر فى هذا المقام فاذا قلنا القسمة عقلية بديهية يكون معناه أنه لو اعتبر حكم بين المقسم والاقسام على وجه يحصل الانحصار لكان بديهيا واذا قلنا القسمة استقرائية يكون أنه لو اعتبر حكم كذلك لكان نظريا حاصلا بالاستقراء وبالدليل الذى ذكره فى حاشية الحاشية وحاصل الفرق بين الاستقرائى المذكور هنا وبين الاستقرائى المقابل للقياس والتمثيل أن القسمة الاستقرائية يقصد منها تحصيل الاقسام لا تعدية حكم الاقسام الى المقسم وكذا الحصر والحكم بالانحصار فى مقام التقسيمات فان المقصود هنا ليس التعدية المذكورة بخلاف الدليل الاستقرائى (١) متأخر المقصود فيه هذه التعدية وهذا المقصود الواقع فى الدليل الاستقرائى متأخر عن تحصيل الاقسام وحصر المقسم فيها كما يقال الحيوان إما انسان أو فرس أو بقر أو غنم وبعد ذلك ثبت لكل قسم حكم حتى يحصل الحكم للقسم ولا شك أن هذا الطريق من الاستدلال يكون بعد حصول الاقسام والحكم بالانحصار وهذا الحكم واقع فى كل دليل استقرائى على سبيل الظن أو القطع وليس فى هذا الكلام أن المقصود من القسمة تحصيل الاقسام فامتنع تعدية حكمها الى المقسم فاندفع ما يقال من أنه لا يلزم من كون المقصود من القسمة تحصيل الاقسام امتناع تعدية حكمها الى المقسم اذ منه مدار الفرق على القصد (قوله فهو غير خارج عما ذكر) هنا سؤال مشهور وهو ان القسمة الواقعة فى الاستقراء فى مقام هذا الاستدلال لا يجب أن تكون قسمة يقصد اثباتها بالاستقراء مثلا اذا أردنا اثبات انحصار الكتاب فى الاجزاء الاربعة بدليل استقرائى استقرينا وتتبعنا أجزاءه على تفصيل المسائل المخصوصة أو على اجمالها فى ضمن معلومات كلية غير المفهومات الاربعة التى يقصد اثبات انحصار الكتاب فيها فان التقسيم يجوز أن يكون الى الاربعة والى الخمسة والى العشرة والى غير ذلك وبعد اعتبار التقسيم الواقع فى الدليل أثبتنا لكل قسم من تلك الاقسام أن ذلك القسم غير خارج عن الامور الاربعة ثم أثبتنا ذلك الحكم للقسم وقلنا جزء الكتاب غير خارج عنها وهذا معنى الانحصار فيها وبهذا التقرير يندفع

(١) ثبت لفظ متأخر فى جميع النسخ ولا محل له هنا فلعله من زيادة الناسخ كما هو ظاهر كتبه مصححه

غير افتقاره الى النظر فى تفاصيله (قوله والافلا حاجة اليه أصلا) بمعنى أنه لا يفيد فائدة تتعلق بالمقصود فلا يناسب تصديره به لما عرفت من أن توقف المقصود على مثل هذه المبادى واحتياجه اليها ليس بمعنى امتناع حصوله بدونها ولذا قال فى بيان مثل هذا الاحتياج ليكون على بصيرة فى طلبه ليزداد جدا طالبه

فيقلل الانتشار ويسهل الاستقراء ويبقى القسم الاخير مرسلا (فيقال ما يتضمنه الكتاب) أو العلم (اما أن يكون مقصودا بالذات) فى العلم (أولا) الثانى اما أن يتوقف عليه أولا الثانى ساقط عن درجة الاعتبار استحسانا اذ لا حاجة اليه فى نفس المقصود أصلا وان كان منه ما يعد خاتمة وتذييلا (والاول) أى المقصود بالذات (لما كان الغرض منه استنباط الاحكام) فما يتوقف عليه هذا الغرض اما مباحث تتعلق بأحوال نفس الاستنباط أولا والثانى إما أحكام ما تستنبط هى منه باعتبار تعارضها أولا وهذا الاخير يحتمل قسمين أحوال الادلة لا باعتبار تعارضها وما ليس كذلك وله مدخل فى الاستنباط غايته أنه لم يوجد ولو قيل ما يتضمنه الكتاب اما أن لا يكون مقصودا بالذات بل يتوقف عليه ذلك أولا يكون

فيقال ما يتضمنه الكتاب إما مقصود بالذات أولا الثانى المبادى اذ لابد أن يتوقف عليه المقصود بالذات والا فلا حاجة اليه أصلا والاول لما كان الغرض منه استنباط الاحكام فالبحث إما عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد أو عما تستنبط هى منه اما باعتبار تعارضها وهو الترجيح أولا وهو الأدلة السمعية

الدور المذكور فى حاشية الحاشية والجواب أن الدليل الاستقرائى يجب فيه أن يثبت للكلى ما ثبت للجزئيات ولا يمكن اثبات الانقسام الى الاجزاء الاربعة لشئ من أجزاء الكتاب حتى يثبت للكتاب بطريق التعدية وليس مفهوم قولنا غير خارج عن الأمور الأربعة مفهوم ما ثبت للموضوع فى قولنا جزء الكتاب إما كذا أو كذا فان العبارة الثانية تفيد كون كل واحد من الاشياء المذكورة فى جانب المحمول أخص من مفهوم جزء الكتاب لانه قسم منه ولا يفيده قولنا غير خارج عن تلك الاشياء اذ المباينة صحيحة فيها بخلاف الاول فاذا كان كذلك فالتتبع النافع فى اثبات القسمة المطلوبة هو التتبع المخصوص المتعلق بتلك الاجزاء الاربعة بأن يلاحظ تلك الاجزاء على سبيل الاستقراء ويلاحظ أنها (١) أجزاء وليس له جزء خارج عنها فان العلم بالقسمة المطلوبة يحصل ههنا لا فى تتبع آخر متعلق بأجزاء أخر واذا قلنا ان ذلك الحصول بطريق الاستدلال الاستقرائى لزم الدور وبالجملة يجب اعتبار قسمة فى الاستقراء وان كانت القسمة المعتبرة عين القسمة المطلوبة لزم الدور وان كانت غيرها فلا فائدة لها أصلا (قوله ويبقى القسم الاخير مرسلا) بيان ذلك أن القسمة الاستقرائية التى تحتاج الى التتبع والاستقراء يجب أن يكون لها قسم محتمل بحسب العقل ليس ذلك القسم واحدا من الاقسام الاستقرائية وهذا القسم المحتمل يصير فى التقسيم آخر الاقسام ويكون مرسلا أى ليس مقيدا بما فى المقسم وان كانت القسمة الاستقرائية ثنائية وأردنا هذا الترديد بين النفى والاثبات يحصل تقسيمان وان كانت ثلاثية يحصل هنا تقسيمات ثلاثة وعلى هذا القياس اذ يتحقق باعتبار كل قسم من الاقسام الاستقرائية تقسيم مشتمل على قسم والنفى المقابل له ويندرج فى النفى باقى الاقسام واذا قسمنا النفى أوردنا قسما ونفيا مقابلا له وان كانت القسمة الاستقرائية ثنائية ينتهى التقسيم هنا ويصير القسم الآخر الذى هو نفى مرسلا وان كانت ثلاثية فالنفى الثانى ينقسم الى قسمين أحدهما قسم استقرائى والثانى نفى مقابل له ويصير هذا النفى الثالث مرسلا كما اذا قسمنا الحصر بالتقسيم الاستقرائى الى العقلى والاستقرائى ثم أردنا الترديد بين النفى والاثبات وقلنا الحصر اما عقلى أولا والثانى اما استقرائى أولا يكون الاخير مرسلا كما اذا قسمنا الدلالة الى الوضعى والطبيعى والعقلى ثم قلنا الدلالة اما وضعية أولا والثانى اما طبيعية أولا والثانى اما عقلية أولا يكون مرسلا أو نقول هذا القسم المحتمل بحسب العقل يكون منذرجا مع القسم الباقى من الاقسام الاستقرائية (٢) يجب أحد شقى الترديد فى آخر التقسيمات اذا كان التقسيم متعددا وعلى هذا التقدير لا يكون عدد التقسيمات عدد الاقسام ومعنى كون القسم الاخير مرسلا انه لم ينطبق على القسم الباقى الاستقرائى ولم يتقيد به بل هو أعم منه بحسب المفهوم (قوله ويتوقف عليه ذلك) هذه القسمة الواقعة بين نفى واثبات وبين اثبات آخر قسمة استقرائية لا يكون فيها ترديد بين

(١) قوله أجزاء هكذا فى النسخ ولعل لفظ الكتاب بعدها سقط من الناسخ كتبه مصححه

(٢) قوله يجب لعل هذا اللفظ محرف فليحرر كتبه مصححه

ونحو ذلك (قوله قد ذكر من مبادى العلم) أى مما يبدأ به قبل الشروع فى مقاصد العلم سواء كانت خارجة عنه وتسمى مقدمات كمعرفة الحد والغاية وبيان الموضوع والاستمداد أو داخلة وتسمى مبادى كتصور الموضوع والاعراض الذاتية والتصديقات التى منها تتألف قياسات العلم اذ لو أريد بالمبادى المصطلح عليها لم يصح جعل الحد والفائدة والاستمداد اجمالا منها ولو أريد ما سماه المصنف مبادى كانت كلمة

كذلك والثانى اما أن يكون مباحث الاستنباط الخ فخرج المبادى وحدها وبقى الارسال فى القسم الاخير وكان أشبه بالحصر العقلى وان كان ماذكره أوضح فى التفهيم ثم ان أحوال الاجتهاد والترجيح راجعة فى الحقيقة الى الادلة السمعية فالمقصود بالذات أحوالها من حيث دلالتها على الاحكام اما مطلقا واما باعتبار تعارضها أو استنباطها منها فتكون هى موضوع هذا العلم ومنهم من قال هو الادلة مع الاجتهاد والترجيح نظرا الى الظاهر وذهب بعض العلماء الى أن الموضوع هو الادلة السمعية والاحكام اذ قد يبحث فيه عن أعراض الحكم أيضا مثل أن الوجوب موسع أو مضيق وعلى الاعيان أو على الكفاية الى غير ذلك وردّ بأن مرجعه الى أن الامر مثلا يدل على الوجوب الموسع أو المضيق واذا عرف أحوال الادلة الاجمالية على الوجه الكلى من الجهات المذكورة احتيج فى استنباط الاحكام من الادلة التفصيلة الى استخراج احوالها الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلية كسائر الفروع من أصولها (قوله قد ذكر من مبادى العلم) نبه بلفظة من التبعيضية على أن المبادى بالمعنى الاعم المقصود ههنا ليست منحصرة فيما ذكر لاندراج الموضوع فيها قال المصنف فى المنتهى فالمبادى حده وموضوعه

النفى والاثبات على ما هو المتعارف اذ الواسطة معقولة بينهما وهى ما لا يكون مقصودا بالذات ولا يتوقف عليه ذلك غاية الامر عدم الوقوع ويمكن أن يتحقق فيها هذا الترديد بأن يقال كما وقع من الشارح ما يتضمنه الكتاب إما أن لا يكون مقصودا بالذات أو يكون والاول اما أن يتوقف عليه ذلك أولا والاول المبادى والثانى قسم مرسل (قوله وكان أشبه بالحصر العقلى) لان فى كل قسمة واقعة فى هذا التقرير ترديدا بين نفى واثبات ويكون كل قسم من الاقسام المذكورة فى الترديد واحدا من الاقسام الاربعة قطعا الا القسم الاخر الذى يحصل فيه الارسال بخلاف التقرير المذكور فى الشرح فانه لا يكون كل قسم مذكور فى الترديد واحدا من الاقسام الاربعة قطعا ويحصل الارسال فى موضعين منه فان قلت التقسيم الاول الذى ذكره المحشى لا يكون فيه الحصر العقلى بخلاف ماذكره الشارح ففيما ذكره الشارح ارسال وفيما ذكره المحشى اثبات الواسطة بين هذين القسمين وليس ماذكره المحشى أشبه بالحصر العقلى قلت ماذكره المحشى يكون ترديدا بين نفس مفهوم المبادى وبين المقصود بالذات ويصير مفهوم المبادى أحد جانبى الترديد بخلاف ماذكره الشارح فان أحد جانبى الترديد فى كلامه مفهوم مغاير لمفهوم المبادى أعم منه وحصر ما يتضمنه الكتاب فى المبادى والمقصود بالذات لا يكون عقليا ووقع الواسطة بحسب العقل قطعا فلو وقع تقسيم مشتمل على الواسطة وترديد بين نفى هو عين مفهوم المبادى واثبات ووقع تقسيم آخر مشتمل على ترديد لا يكون بين نفى هو نفس مفهوم المبادى وبين اثبات مع تحقق الواسطة بين مفهوم المبادى وذلك الاثبات لكان حصر ذلك المقسم فى مفهوم المبادى وذلك الاثبات على التقرير الاول أشبه بالحصر العقلى قيل فى جواب هذا السؤال ان المراد بقوله والثانى اما أن يكون مباحث الاستنباط الخ انه بذكر النفى والاثبات الى آخر التقسيم بأن يقال إما مباحث الاستنباط أولا والثانى اما مباحث الترجيح أولا وعبارة الشارح ليس الترديد فى جميعها بين النفى والاثبات فان قوله أو مما تستنبط هى منه ليس كذلك (قوله فالمبادى حده) أى حده الاسمى لان التحقيق ان أسماء العلوم موضوعة بازاء مفهومات كلية ومن قال ان تلك الاسماء موضوعة بازاء المسائل أو تصديقات متعلقة بها أو الملكة والامر فى التحديد والتعريف (١) باعتبار أنه مشكل أو المذكور فى مقام التعريف مفهوم كلى وله فرد هو المسائل وليس

قال (فالمبادى حده وفائدته واستمداده) أقول قد ذكر من مبادى العلم ثلاثة أمور أحدها حده

(١) قوله باعتبار أنه الخ هكذا فى الاصل وحرر العبارة فانها لا تخلو من تحريف كتبه مصححه

وفائدته واستمداده فاندفع ماقيل من أن المبادئ ان حملت على المصطلح لم يصح جعل الحد والغاية منها وان حملت على ماسماه المصنف مبادئ كانت كلمة من لغو الان ماذكر نفس المبادئ لابعضها وأجيب أيضا باختيار الشق الثانى وهو أنها للبيان قدم على المبين وانما لم يذكر الموضوع فى المبادئ لان تصوره داخل فى الاستمداد أعنى المبادئ بالمعنى الاخص والتصديق بموضوعيته من مقدمات الشروع على بصيرة فاكتفى عنه بالحد

ذلك الفرد فرد المحدود الذى هو العلم أى المسائل ولا تكون المساواة بين الحد والمحدود قيل اذا وقع التحديد بالامور الخارجية فالحد هو الخارج المفصل والمحدود هو ذلك الخارج المجمل كما اذا عرفنا الانسان بالحيوان الضاحك فالحد هو الحيوان الضاحك والمحدود هو حقيقة الانسان باعتبار ذلك الوجه وتجب المساواة بين هذا الحد وبين الانسان باعتبار ذلك الوجه وحاصله اشتراط المساواة بين الحد وبين ذلك الوجه الاجمالى ومن قال اسم العلم موضوع بازاء المسائل وليس له مفهوم كلى قال ان المحدود ههنا هو الوجه الاجمالى وهو مساو للتفصيلى الذى هو الحد (قوله وفائدته) أى التصديق بأن الشئ الفلانى فائدة تترتب عليه فان الفائدة المطلقة والعلم بترتبها عليه بأن يعتقد أن هناك فائدة من غير ملاحظة خصوصية لايمكن الشروع بمجردها والفائدة التى هى فائدته فى نفس الامر لاتجب فى الشروع كذا ذكره بعض الاذكياء والمفهوم من بعض المواضع أن الشارع يكفى فى شروعه التصديق بأن فى الفعل المشروع فيه فائدة ولاتجب ملاحظة خصوص فرد منها (قوله قد ذكر من المبادئ ثلاثة أمور) قد اختلف مقالتهم بسبب ذكر لفظة من والمصنف ذكر فى هذا الكتاب أن مبادئ العلم هذه الامور الثلاثة وذكر فى كتابه الآخر انها أمور أربعة وبعضهم قال لفظة من ههنا للتبعيض اذ الموضوع أيضا من المبادئ وبعضهم قال لفظة من للبيان وعدم اعتبار الموضوع قسما على حدة مبنى على أن تصوره من الاستمداد والتصديق بموضوعيته مستغن عنه وهليته غير مذكورة فى بابها اذ هى معلومة فى غيره والاولى هو الثانى لان المراد بالمبادئ مايتوقف عليه المقصود ذاتا أو شروعا والتوقف بالنسبة الى الحد والغاية ظاهر لان الشارع الطالب يجب أن يتصور العلم بأمر مختص به والا لم يكن طالبا له اذ لو تصوره بأمر أعم مثلا لايمكن له الطلب لهذا الامر الخاص بل مطلوبه على هذا التقدير مايصدق عليه ذلك الاعم وجميع الخواص فيه مساوية فاذا وجد واحد وجد المطلوب ولو سلم أن الشروع يمكن بدون الامر المختص فالشروع على البصيرة يتوقف عليه ويجب على الشارع أن يتصور له فائدة لان الشروع فعل اختيارى ولابد فيه من تصور فائدة وأما التوقف على الموضوع فليس بثابت اذا أريد التصديق بالموضوعية وان أريد التصور فهو داخل فى الاستمداد وان أريد هليتها فهى ليست مما يتوقف عليه الشروع ويكون من المبادئ كما ذكره سابقا فهى مما يتوقف عليه الذات ومنه الاستمداد (قوله قدم على المبين) يعنى ان لفظة من اذا كانت للبيان فالظاهر تأخيرها عن المبين ولذا قال السائل ان كلمة من لغو لان معنى التبعيض فاسد مع أن عدم صحة ارادة التبعيض لايستلزم كونها لغوا لجواز ارادة معنى آخر والنكتة فى تقديمه أن المبدئية ههنا أهم لانه فى بيان التعليل على المبدئية للامور الثلاثة واعتبار كونها ثلاثة لاجل تعليل كل منها على حدة وأيضا لو أخر البيان لصار بمنزلة الوصف والاظهر من التركيب التوصيفى فى الكلام أن يكون معلوما للسامع مسلما عنده مع أن الشارح يكون بصدد التعليل لاثبات كون الامور الثلاثة من المبادئ ولفظة من البيانية تقتضى أمرا مبهما فى ذاته سواء كان مقدما أو مؤخرا ولايلزم أن يقصد من ذكر المبهم شوق النفس الى ما قصد حتى يجب تأخر البيان بل قد يقصد منه اثبات معنى للمفصل وهو ههنا كون المبادئ ثلاثة (قوله فاكتفى عنه بالحد) لقائل أن يقول يجب الاكتفاء بالتصديق بالفائدة

من لغوا لان الامور المذكورة نفس المبادى لابعض منها (قوله حقه أن يعرفها) أى الانسب بحاله والاعون على تحصيل مراده لان ماذكر من قوله لم يأمن الخ لايفيد اللزوم ولذا قال فى آخر الكلام ليكون

وأما هليته وان عدت من أجزاء العلوم فلأن ثبوت الكتاب والسنة معلوم من الدين ضرورة والاجماع يستدل عليه من بابه (قوله لان كل طالب كثرة) الطلب فعل اختيارى لايتأتى الابارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتيازه عما عداه فان كان واحدا فلابد من تصوره كذلك اذلولم يتصوره أصلا امتنع طلبه قطعا وان تصوره باعتبار أمر شامل وقصد تحصيله فى ضمن جزئى لابعينه فربما أداه الى ماليس بمطلوب وان كان متكثرا فاما أن لايكون لتلك الكثرة جهة وحدة تضبطها

أمر مختص بالمطلوب يوجب تميزه عند الطالب قيل لانسلم الاختصاص اذ يجوز حصولها من شئ آخر سلمنا ذلك لكن لايمكن الاكتفاء بالتصديق بالفائدة لان التصديق باعتبار نفسه لايفيد بصيرة وتميزا فى المطلوب فانا اذا حكمنا على رجل بأنه عالم يكون الرجل فى هذا التصديق باقيا على عمومه لايتقيد بالمحمول ولايتميز فيه بعض عن بعض وبعد ذلك يجعله الحاكم مقيدا بالعالم ويقول الرجل الذى هو عالم ويصير باعتبار ذلك آلة لملاحظة البعض ويتميز ذلك البعض عنده وهذا حاصل التعريف فالحد يكون ضروريا فى الشروع بالبصيرة فان اعتبر كون التصور بالوجه من مقدمات الشروع وذكر الحد لتحصيل ذلك المطلق فالتصديق بالفائدة بعد الحد قطعا باعتبار ذلك المطلوب وحاصل ماذكره فى الجواب أن المصنف لم يذكر الموضوع فى المبادى على وجه يكون قسما على حدة كما ذكره فى كتابه الآخر بأن يقول فالمبادى حده وغايته وموضوعه واستمداده وانه جعل المبادى عبارة عن الامور الثلاثة فصح جعل من بيانية لان الموضوع اذا ذكر على هذا الوجه يحتمل أمورا ثلاثة ارادة تصوره أو التصديق بموضوعية الموضوع أو التصديق بوجوده أما الاول فهو داخل فى الاستمداد وأما الثانى والثالث فليس شئ منهما بتمامه مذكورا فى الكتاب فلايصح ذكر الموضوع فى عنوان الكلام وأنت اذا نظرت فى هذا الجواب لاتجد شيأ يدل على أن المبادى بحسب المفهوم لاتتناول الموضوع بل فيه استعذار لعدم ذكر بعضه فى الكتاب فيجوز أن يكون لفظ المبادى المذكور فى تقسيم الكتاب الى أجزائه له مفهوم عام شامل لما هو جزء من الكتاب ولغيره ثم اذا شرع فى تفصيل أجزاء الكتاب يجب أن يقيد ذلك العام على وجه لايتناول غير الجزء اذ تفصيل ذلك الغير لايكون مطلوبا كما اذا قلنا الحيوان إما أبيض أو أسود والابيض الذى هو من الحيوان حاله كذا فاذا قال فالمبادى يجب أن يقصد منه المبادى المذكورة فى الكتاب وليس فيه ركاكة قطعا (قوله وأما هليته وان عدت) أى وأما عدم ذكر الموضوع باعتبار هليته حال كونها من أجزاء العلوم فوجهه ماذكر وحاصل هذا الجواب تركها فى الكتاب والترك حال كونها جزأ من العلم مستبعد بالنسبة الى تركها حال كونها غير جزء والامر فى عدم ذكر القياس سهل (قوله موقوفة على امتيازه عما عداه) يعنى أن الطالب يجب عليه أن يتصور مطلوبه اما بخصوصه من غير أن يجعل مفهوما كليا آلة لملاحظته هو بأمر صادق عليه مختص به فان كان المطلوب واحدا فلابد من تصوره كذلك اذلولم يتصوره أصلا امتنع طلبه وان تصوره فى ضمن مفهوم عام فلايتعلق به ارادته وان تصوره بأمر عام وقصد تحصيل ذلك العام فى ضمن فرد منه لابعينه فربما أداه الى ماليس بمطلوب وأنت خبير بأن تلك الاقسام الثلاثة كما تجرى فى المطلوب الكثير وسيأتى ذكرها تجرى فى المطلوب الواحد أيضا الا أنه ترك القسم الثانى هنا وكأنه أشار بقوله وقصد تحصيله فى ضمن جزئى لابعينه مع أن الظاهر انتساب قصد التحصيل الى الخاص الذى هو المطلوب فان مايقصد تحصيله ليس الا المطلوب الى أنه اذا تصور الشئ بأمر عام لم يمكن طلب ذلك الشئ وقصد تحصيله بل الذى يمكن طلبه وقصد تحصيله هو المفهوم العام فى ضمن جزئى منه (قوله فربما أداه الى ماليس بمطلوب) ههنا بحث وهو أن الفطرة السليمة حاكمة بانه اذا لم يتصور شئ بخصوصه لم

لان كل طالب كثرة تضبطوا جهة وحدة حقه أن يعرفها بتلك الجهة اذ لو اندفع الى طلبها قبل ضبطها لم يأمن أن يفوته مايعنيه ويضيع وقته فيما لايعنيه

على بصيرة فى طلبه (قوله كل علم مسائل كثيرة) لاشك أن من أجزاء العلم الموضوعات أعنى التصديقات

وتجعلها شيأ واحدا وتميزها عما سواها فيجب عليه تصور كل واحد على قياس ماسبق وإما أن يكون لها تلك الجهة فحقه أن يعرفها باعتبارها اذ لو لم يتصورها بوجه استحال طلبها وان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه أو تعسر ولذلك قال حقه دون أن يقول عليه أن يعرفها الى غير ذلك مما يدل على وجوبه وتعينه وان تصورها بما يعمها وغيرها لم تتعلق الارادة بخصوصها ولو اندفع الى طلبها من حيث انها جزئى للمفهوم العام قبل ضبطها بجهة الوحدة لم يتميز عنده المطلوب ولم يأمن أن يؤديه الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه ويضيع عمره فيما لا يعنيه ومن حمل كلامه على الوجوب زاعما أن ترك معرفتها من تلك الجهة والعدول الى معرفتها من جهة أخرى يتضمن خوف فوات المطلوب وتضييع العمر ودفعه واجب عقلا فان أراد أنه لابد منه فى تحصيله فقد ظهر بطلانه وان أراد ما يتوقف على قاعدة التحسين فلا يناسب المقام ولا نقول به أيضا وان أراد الوجوب العرفى فمآله الى ماذكر من الاولوية (قوله ولاشك أن كل علم) من العلوم المخصوصة المدونة (مسائل كثيرة) لها جهة وحدة تصيرها شيأ واحدا اذ الكل متشاركة

ولاشك أن كل علم مسائل كثيرة تضبطها جهة وحدة باعتبارها تعد علما واحدا يفرد بالتدوين والتعليم

يمكن طلبه من العاقل المختار فانه اذا تصور المفهوم العام والتفت الى أفراده من غير ملاحظة خصوص فردا ومايختص به لايمكن له الاطلب فرد غير معين فكل فرد من تلك الافراد اذا حصل له فهو مطلوبه فلا يكون التأدية الى ماليس بمطلوب ويمكن أن يجاب بان تصور المطلوب باعتبار أمر شامل فقط محال مفروض وقوعه فى مقدم الشرطية لزيادة التقرير والتوضيح (قوله على قياس ماسبق) أى فى المطلوب الواحد من استحالة عدم تصوره مطلقا واستحالة تصوره فى ضمن مفهوم عام عند طلبه بخصوصه وأنت تعلم أن جهة الوحدة يجب أن تعتبر ههنا على وجه يتناول كل واحد مما هو صادق على الكثرة المطلوبة مختصا بها حتى يصح قوله فيجب عليه تصور كل واحد لان المعلوم مما سبق وجوب تصور المطلوب إما بخصوصه أو بأمر مختص به فاذا قال ان لم يكن لتلك الكثرة جهة وحدة بمعنى أن لايكون لها مفهوم كلى مختص لزم وجوب تصور كل واحد ولو كان المراد بجهة الوحدة ماهو أخص من ذلك لم يلزم مما سبق ومن انتفاء جهة الوحدة للكثرة وجوب تصور كل واحد لجواز أن يتصور الكثرة بخاصة لاتكون جهة الوحدة (قوله ولذلك قال حقه) أى ولاجل احتمال هذا القسم قال حقه ولم يذكر عبارة دالة على الوجوب والشارح أورد فى تعليل قوله حقه أن يعرفها بتلك الجهة أمرا واحدا من جملة الامور المحتملة عند عدم معرفتها بجهة الوحدة وهو قوله اذ لو اندفع الخ والمحشى أورد جميعها ومثل ذلك واقع فى مواضع فان قلت ما الفرق بين قوله وان تصورها بما يعمها وغيرها وبين قوله ولو اندفع الى طلبها من حيث انها جزئى للمفهوم العام قلت الفرق هو أن الاول يكون المطلوب فيه هو الخاص والعام آلة لملاحظته كما اذا كان المطلوب ماهية الانسان لا من حيث هو حيوان فهو يتصور فى ضمن مفهوم الحيوان والثانى يكون المطلوب فيه هو العام حقيقة ونسبة الطلب الى الكثرة باعتبار ذلك المفهوم كما اذا كان المطلوب مفهوم الحيوان فى ضمن الفرد والانسان مطلوب من حيث انه جزئى منه وهذا القسم الاخير هو القسم الآخر المذكور فى المطلوب الواحد وهو قوله وان تصوره باعتبار أمر شامل قيل الفرق هو أن الاول يعتبر فيه العموم والشمول الذى هو شمول الكل للاجزاء والثانى يعتبر فيه العموم الذى هو عموم الكلى لجزئياته وأنت تعلم أن العاقل اذا لم يتصور الشئ على وجه يتميز عما عداه يمتنع منه طلب ذلك الشئ كما سبق فتصور المطلوب من حيث هو مطلوب فى مفهوم عام شامل غير معقول بل لو كان هنا مطلوب لم يكن الا العام وتحققه فى ضمن فرد لا بعينه فليس فى هذين القسمين الا فرض ماهو محال لزيادة التوضيح اذ قد ينسب الطلب الى الخاص عند طلب العام كما يشعر به حاشية الحاشية (قوله فقد ظهر بطلانه)

بهيئتها ومنها المبادى التصورية والتصديقية على مامر لكن لما كان كلامه فيما هو المطلوب فى العلم والمقصود منه اقتصر على ذكر المسائل (قوله فان كان حقيقة مسمى اسمه ذلك) ينبغى ان يعلم أن جهة الوحدة للعلم بالذات والحقيقة هو الموضوع لا غير لانه لا معنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى أنه يبحث هذا عن أحوال شئ وذاك عن أحوال شئ آخر ثم بتبعية ذلك يكون لهذا تعريف أو غاية أو خاصة ولذاك تعريف آخر أو غاية أو خاصة فحده الحقيقى ما يؤخذ من الموضوع بأن يقال هو علم يبحث عن أحوال كذا وكذا وهذا تصور لمفهوم العلم وحقيقته وأما انه وهويته فهو التصديق بالمسائل على التفصيل ولا اخفاء فى أن جهة الوحدة لا يلزم أن تكون محمولة كالموضوع والغاية ولا خاصة لازمة بينة فالشارح ان أراد حصر جهة الوحدة فى الحد والرسم فليس بصحيح وان أراد حصر التعريف المأخوذ منهما فيهما فالتقريب غير تام لان الاحتياج الى معرفة جهة الوحدة لا يوجب الاحتياج الى التصور

ومن تلك الجهة يؤخذ تعريفه فان كان حقيقة مسمى اسمه ذلك كان حده الحقيقى والا فلا بد أن يستلزم تميزها فيكون رسما له فاذا لا بد لكل طالب علم أن يتصوره أولا بحده أو برسمه ليكون على بصيرة فى طلبه فان من لم يتصور كذلك ركب متن عمياء وخبط خبط عشواء

فى أنها تصديقات وأحكام بأمور على أخرى وانما صار كل طائفة من هذه الاحكام علما خاصا بواسطة أمر ارتبط به بعضها ببعض وصار المجموع ممتازا عن الطوائف الاخر ولولاه لم تعد علما واحدا ولم يستحسن افراده بالتدوين والتعليم ثم ذلك الامر يحتمل عقلا ان يكون موضوع العلم بأن يكون مثلا موضوعات مسائله راجعة الى شئ واحد كالعدد للحساب وأن يكون غايته كالصحة فى مسائل الطب الباحث عن أحوال بدن الانسان والادوية والاغذية من حيث انها تتعلق بالصحة وقد يجتمعان كما فى أصول الفقه اذ يبحث فيه عن أحوال الدليل السمعى لاستثمار الاحكام ويحتمل أن يكون راجعا الى المحمولات باندراجها تحت جامع لها على قياس الموضوع الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان لم يكن واقعا والاصل الذى لا بد من اعتباره فى جهة الوحدة هو الموضوع لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فان اتحد فذاك وان تعدد فلا بد من تناسبها فى أمر واتحادها بحسبه إما ذاتى كأنواع المقدار المتشاركة فيه لعلم الهندسة أو عرضى كموضوعات الطب فى الانتساب الى الصحة وكأقسام الدليل السمعى فى الدلالة على الاحكام اذا جعلت موضوعا لهذا الفن ومن ثمة تراهم يقولون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات بان يبحث فى هذا عن أحوال شئ أو أشياء متناسبة وفى ذاك عن أحوال شئ آخر أو أشياء متناسبة أخرى ولا يعتبرون رجوع المحمولات الى ما يعمها فالموضوع إما واحد أو فى حكمه كما اذا قيس المتعدد الى وحدة الغاية مثلا فان قلت قد صرحوا بان الموضوعات أى هليتها والمبادى بالمعنى الاخص من أجزاء العلوم أيضا فالمتبادر من كلامه خلافه وأجيب أنه لما كان نظره فيما هو المقصود من العلم اقتصر على ذكر المسائل وقد يقال عدهما من الاجزاء انما هو لشدة اتصالهما بالمسائل التى هى المقصودة فى العلم ولولاها لم يلتفت الى ما عداها فالمناسب أن تعتبرها وحدها حقيقة يرشدك الى ذلك ما أوردوه تفسيرا لمفهومات العلوم على أنه أمر اصطلاحى فلكل أن يصطلح على ما يترجح عنده (قوله ومن تلك الجهة) اذا أريد تعريف علم خاص فلا بد أن يؤخذ من جهة وحدته فان تعددت جاز الاخذ من كل جهة والموضوع أولى ومن المجموع اذ لو أخذ تعريفه من حيث إنه متكثر لم يحصل المطلوب أعنى معرفة ماهو علم واحد من

أى من بيان الاقسام المحتملة عند عدم معرفة الكثرة بجهة الوحدة فان قوله يتضمن خوف فوات المقصود وتضييع العمر ودفعه واجب عقلا صحيح اذا لم يكن القسم الذى ذكره بقوله وان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه أو تعسر من الاقسام المحتملة (قوله بواسطة أمر ارتبط به بعضها ببعض الخ) هذا الكلام يدل على أن المراد بجهة الوحدة يكون أخص من مطلق الخاصة والكلام السابق يقتضى تعميمه على ما سبقت الاشارة اليه (قوله اذ لو أخذ تعريفه من حيث انه متكثر) هذا الكلام يناسب التعميم فى جهة الوحدة لان عدم أخذ تعريف العلم من جهة وحدته على ما هو الظاهر من كلامه لا يوجب أخذ

بالحد والرسم لجواز أن يعرف بجهة أخرى وتحصل البصيرة باعتبارها (قوله ليخرج عن العبث) أى الفعل لا لفائدة لانه اذا لم يعرف فائدة العلم ربما يكون عابثا فى طلبه والفائدة اسم للغاية من حيث حصولها من الفعل والغرض اسم لها من حيث كونها مقصودة للفاعل فربما لا يتوافقان كما اذا حاول

حيث هو كذلك وأيضا قد عرفت أن ذلك متعذر أو متعسر فالمأخوذ إن كان حقيقة مسمى اسم ذلك العلم كان حده الحقيقى إما تاما ان كان تمام ما هو إما ناقصا ان كان بعضها والا فلا بد أن يستلزم المأخوذ تميز تلك الحقيقة لاخذه من جهة الوحدة الضابطة المميزة فيكون حده رسميا فقد ظهر أنه لا بد لكل طالب علم أى من حقه أن يتصوره أولا بأحد هما يمتاز عنده فيصح توجهه اليه بخصوصه فيكون على بصيرة فى طلبه اذ لو تصوره بما يشمله وغيره كان على متن عمياء وخبط خبط عشواء والحاصل أن حق الطالب أن يتصوره بتعريفه المأخوذ من جهة وحدته فان ذلك أزيد لبصيرته وأسهل فى معرفته فان قلت ما فائدة ذكر الاسم وهلا قال حقيقة مسماه قلت لان حقيقة العلم كما عرفت مسائل كثيرة فادراكها بحدها انما يكون بتصور خصوصيات المسائل التى هى أجزاؤها وقد بان تعذره فالمطلوب تصور مدلول اسمه المطابقى ومسماه الحقيقى الذى هو عارض للمسائل باعتبار وحدتها فالمأخوذ ان كان تفصيلا له كان حدا له بحسب الاسم والا فهو رسم له بحسبه وأما بالقياس الى حقيقة العلم فرسم (قوله وثانيها فائدته) من حق كل طالب علم أن يعرف فائدته المترتبة عليه المقصودة منه أى يعتقد ذلك اما جزما أو ظنا اذ لو لم يصدق بفائدة ما فيه استحال اقدامه عليه وان اعتقد ما لا يعتد به مما يترتب عليه عد كده عبثا عرفا وان اعتقد باطلا فربما زال فى أثناء سعيه فكان عبثا بلا فائدة فى نظره * واعلم أن كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه فتختلفان اعتبارا وتتعمان الافعال الاختيارية وغيرها وأما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له ولا يوجد فى أفعاله تعالى وان جمت فوائدها وقد يخالف فائدة الفعل كما اذا أخطأ فى اعتقادها وما قيل من أن المقصود يسمى غرضا اذا لم يمكن للفاعل تحصيله الا بذلك الفعل فاصطلاح جديد لم يعرف سنده لا عقلا ولا نقلا (قوله وثالثها استمداده) يعنى ما يتوقف عليه المسائل تصورا أو تصديقا وبيانه

تعريفه من حيث انه متكثر والمراد بالحد ههنا المعرف وانما قال المحشى حدا حقيقيا وحدا رسميا ليطابق قول المصنف فالمبادى حده وبيان قوله فى حاشية الحاشية فان ذلك أزيد لبصيرته وأسهل فى معرفته أنه اذا تصور العلم بما هو مأخوذ من جهة وحدته صار كل مسئلة واردة على الشارع داخلة فى العلم المطلوب متميزا عن غيره بخلاف الخاصة التى لا تفيد ذلك وهى خاصة ثابتة لمجموع مسائله من حيث المجموع ولا يكون بحيث اذا نظر الى ذات المسئلة يعلم ارتباطها بها ويثبت تصور المأخوذ من جهة الوحدة يصير معرفة المطلوب أسهل اذ لا يشغل بما لا يعنيه (قوله عد كده عبثا عرفا) انما قال عد كده عبثا ولم يقل كان كده عبثا لان الطالب اذا لم يعتقد فائدة العلم المترتبة عليه المقصودة منه واعتقد فائدة أخرى وهى مترتبة أيضا وليست بقدر المشقة لا يلزم أن يكون عبثا عرفا اذ العبث العرفى على ما ذكر فى حاشية الحاشية ما لا يترتب عليه فائدة أصلا أو يترتب ما لا يعتد به ولا يصدق هذا البيان على ذلك السعى اذ يترتب عليه فائدة معتد بها وهى الفائدة المقصودة منه ولا يلزم أن لا تكون تلك الفائدة مهمة للطالب غايته أنه لم يعتقدها فان قلت يجوز أن تكون الفائدة المترتبة المعتد بها متعددة ولا يلزم من عدم اعتقاد الفائدة المقصودة عدم اعتقاد الفائدة المترتبة المعتد بها قلت ليس المراد بالفائدة المقصودة من العلم الا الفائدة التى يعتد بها وتحصل منه * واعلم أن ترتيب القيود فيما هو من حق كل طالب علم يقتضى

وثانيها فائدته ليخرج عن العبث وليزداد جد طالبه فيه اذا كانت مهمة ولئلا يصرف فيه وقته اذا لم يوافق غرضه * وثالثها استمداده أما اجمالا فلبيان أنه من أى علم يستمد ليرجع اليه

الاحتراز عن الخطا فى الفكر واشتغل بعلم النحو (قوله عند روم التحقيق) يعنى أن المبادى الغير البينة لعلم الاصول مثلا المبينة فى علم آخر وان كان تسليمها كافيا فى الاصول لكن عند قصد الحقيقة والاحاطة بدلائله بحيث لا يبقى شئ من المقدمات غير مبين عند المستدل يلزم الرجوع الى العلم الآخر (قوله مما لابد من تصوره) كالاشياء المستعملة فى العلم من الموضوع وأجزائه وجزئياته وأعراضه الذاتية ومن تسليمه كالتصديقات الغير البينة التى تبين فى علم آخر أو فى هذا العلم لكن بمسائل لا يتوقف عليها الثلا يلزم الدور أو من تحقيقه كالتصديقات البينة التى يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة (قوله يشعر بمدح) يعنى باعتبار مفهومه الغير العلمى وان لم يكن مما يقصد عند استعمال اللفظ علما

ان كان غير ضرورى على وجهين أما الاجمالى فقد أفاده المصنف بقوله وأما استمداده فمن الكلام الى قوله والاجاء الدور وذلك ليرجع اليها اذا أريد التحقيق اذ يقصر عنه تسليم المبادى المبينة هنالك وعقبه بالتفصيلى وهو أن يفاد شئ مما لابد من ادراكه فان كان تصورا فذاك وان كان تصديقا فلابد من أحد الامرين إما تسليمه ان كان قريبا من الطبع يسكن اليه المتعلم وإما تحقيقه ان لم يكن كذلك فينقل من برهانه ما يحققه بقدر ما يمكن معه بناء المسائل عليه وما قيل من أن التصور بين ذاته بديهيا كان أو كسبيا والتصديق البديهى يتحقق فى هذا العلم والكسبى يتسلم فيه ويتحقق هنالك يرد عليه أن البديهى لا يحتاج الى بيان وتحقيق وان صدر به بعض العلوم (قوله يشعر بمدح) أى باعتبار مفهومه الاصلى

تقديم قوله وان اعتقد باطلا على قوله وان اعتقد مالا يعتد به لكنه نظر الى أنه أولى بالتأخير (قوله ان كان غير ضرورى على وجهين) البيان الاجمالى فيما يتناوله الاستمداد وهو أن يقال علم الاصول مستمد من الكلام والعربية والاحكام ويستدل على ذلك بشمل البديهى والنظرى ويجب أن يكون كذلك اذ ثبت على هذا التقرير توقف علم الاصول على ما يعد من الاستمداد مطلقا وهو بصدد ذلك والضرورى لا يحتاج الى البيان بمعنى اظهاره بخصوصه من الشئ بطريق النظر وكما أن الكلام المذكور فى البيان الاجمالى يحصل منه البيان فى النظريات مع عدم النظر المتعلق بخصوصيتها يجوز أن يحصل منه مثل ذلك البيان فى الضروريات أيضا وقوله ليرجع اليها عند روم التحقيق يجوز أن يقيد بقولنا ان كان محتاجا الى التحقيق بعد اثبات أن التحقيق لا يجرى فى الضرورى لكن المحشى قد قيد البيان المنقسم الى الاجمالى والتفصيلى بقوله ان كان غير ضرورى لتصحيح ذكر البيان فى القسم التفصيلى اذ البيان لا يجرى فى الضرورى الواقع على التفصيل ولتصحيح قول الشارح ليرجع اليها عند روم التحقيق لان روم التحقيق لا يكون الا فى النظرى * واعلم أن قول المصنف فالمبادى حده وفائدته واستمداده يشمل جميع ما يندرج فى المبادى بديهيا أو نظريا وقول الشارح قد ذكر من مبادى العلم ثلاثة أمور أحدها حده الخ يكون لبيان كون كل واحد من الامور الثلاثة مذكورا من المبادى وبيان كون الحد مذكورا منها هو قوله لان كل طالب علم وبيان كون الفائدة مذكورا منها هو قوله ليخرج عن العبث وبيان كون الاستمداد مذكورا منها يكون باعتبار وجهين كما بين فيه فان الاستمداد المذكور من المبادى على وجهين اجمالى وتفصيلى وبيان كون الاجمالى مذكورا فى أثناء المبادى هو قوله ليرجع اليه عند روم التحقيق وبيان كون التفصيلى مذكورا منها هو قوله لبناء المسائل عليها فلو عمم الكلام على وجه يتناول الجميع لكان أوفق (قوله أى باعتبار مفهومه الاصلى) فان قلت يجوز أن يكون اللفظ الذى هو علم الجنس موضوعا للمفهوم كلى مشعر بمدح أو ذم باعتبار ذلك المفهوم نفسه من غير اعتبار المعنى الاول وهو علميته قلت كأنهم لم يطلقوا اللقب الا على مشعر بمدح أو ذم باعتبار مفهومه الاصلى ولم يعتبروا الاشعار الواقع فى المعنى العلمى قيل ليس معنى قولهم اللقب علم يشعر بمدح أو ذم أنه

عند روم التحقيق وأما تفصيلا فبافادة شئ مما لابد من تصوره وتسليمه أو تحقيقه لبناء المسائل عليه قال (أما حده لقبا فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وأما حده مضافا فالأصول الأدلة والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال) أقول اللقب علم يشعر بمدح أو ذم وأصول الفقه

(قوله فله بكل اعتبار حد) الضمير راجع الى أصول الفقه لكن المراد بالمرجع اللفظ وبالضمير المدلول وكذا فى قوله أما حده لقبا المراد بالضمير المدلول ولقبا حال عنه باعتبار اللفظ كأنه قال أما حده حال كون اللفظ لقبا فالعلم بالقواعد والمراد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق أو الملكة التى هى مبدأ تفاصيل القواعد والقواعد هى القضايا الكلية التى تنطبق على جزئياتها عند تعرف أحكامها والاحكام المستنبطة من القضايا النسب التامة مثل قولنا الحج واجب ومعنى انتسابها الى الشرع ثبوتها به والى الفرع تعلقها به ولو أريد بها الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين لكان ذكر الشرعية والفرعية مستدركا (قوله وهذه) أى الاحكام الشرعية الفرعية (لا تكاد تتناهى) لعدم تناهى جزئيات متعلقاتها من المحكوم عليه وبه وفيه

علم لهذا العلم يشعر بابتناء الفقه فى الدين عليه وهو صفة مدح ثم إنه منقول من مركب إضافى فله بكل اعتبار حد أما حده لقبا فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية والذى يكشف عن حقيقته أن الاحكام قد تؤخذ لا من الشرع كالتماثل والاختلاف وقد تؤخذ منه وتلك إما اعتقادية لا تتعلق بكيفية عمل وتسمى أصلية أو عملية تتعلق بها وتسمى فرعية وهذه لا تكاد تتناهى

فان ذلك قد يقصد به تبعا (قوله علم لهذا العلم) هو من أعلام الاجناس لان علم أصول الفقه كلى يتناول أفرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير ما قام منه بعمرو شخصا وان اتحدا معلوما وما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافى جعلوه علما للعلم المخصوص على ما عهد فى اللغة لا اسم جنس له (قوله فله بكل اعتبار حد) الفرق بين الاعتبارين أنه باعتبار اللقبية مفرد لا يلاحظ فيه حال الاجزاء وباعتبار الاضافة مركب يعتبر فيه حالها وأيضا معناه لقبا علم ومعناه مضافا معلوم قيل الضمير فى له راجع الى أصول الفقه لكن أريد بالمرجع اللفظ وبالضمير المدلول وكذا فى قوله أما حده لقبا أريد بالضمير المدلول ولقبا حال عنه باعتبار اللفظ أى حده حال كون لفظه لقبا (قوله أما حده لقبا) قدم حده بهذا الاعتبار لانه المقصود الاصلى وأما اعتبار الاضافة فهو مع تقدمه وجودا مذكور ههنا تبعا والعلم سيأتى تفسيره وهو بمعنى الاسم لا المصدر وحيث كانت الاضافة ذاتية له أو لازمة احتيج الى تقييده بالقواعد والجار صلة المحذوف أى المتعلق بها والقاعدة اصطلاحا قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها وتسمى فروعا واستخراجها منها تفريعا كقولنا كل اجماع حق (قوله والذى يكشف عن حقيقة هذا الحد أن الاحكام) بمعنى التصديقات (قد تؤخذ لا من الشرع) كالعقل والحس كالحكم بأن هذا مماثل لذاك ومخالف له (وقد تؤخذ منه وتلك) المأخوذة من الشرع (اما أن لا تتعلق بكيفية عمل وتسمى اعتقادية) لان الغرض منها مجرد اعتقاد (وأصلية) وفيه اشارة الى أن الاعتقادات وان استقل العقل باثباتها يجب أخذها من الشرع ليعتد بها (واما أن تتعلق بها وتسمى عملية) اذ المقصود منها الاعمال (وفرعية)

يدل على الصفة التى يمدح بها أو يذم بل معناه أنه يشعر بمدح لما وضع بازائه فيجب أن يكون له معنى أصلى والمدح للعلم الجنسى باعتبار الفرد (قوله فان ذلك قد يقصد تبعا) انما قال هذا القول لان اللقب اذا استعمل فى معناه العلمى ولم يلاحظ ههنا معناه الاول واتصاف ذلك المعنى به لم يتحقق عند هذا الاستعمال مدح لان المدح هو الوصف المخصوص الذى لا يتحقق الا عند القصد (قوله لا يلاحظ فيه حال الاجزاء) أى لا يلاحظ فيه حال الاجزاء لأداء المعنى اللقبى وهو المعنى وليس المراد أنه لا يلاحظ فيه حال الاجزاء من حيث إنه لقب لانه يمكن أن يقال اذا اعتبر اللقبية يجب اعتبار الاشعار بمدح أو ذم وهو باعتبار المعنى الاصلى وملاحظة أجزاء اللفظ (قوله احتيج الى تقييده بالقواعد) فان قيل ليس التقييد ههنا ضروريا لان العلم له مفهوم كلى صادق على أفرادها اضافات أو هى نفس تلك الاضافات متعلقة بأشياء مخصوصة واعتبار هذا المفهوم فى التعريف من غير تقييده بمتعلق مخصوص جائز وبعد تقييده فى التعريف بالقيود صار مخصصا كأن يقال الذى يتوصل بمتعلقه الى كذا قلنا ليس المراد انه لو لم يقيد لوقع فى التعريف فساد باعتبار الجمع أو المنع بل المراد انه يجب تقييده بالقواعد ليظهر ما هو اللازم من المتعلق (قوله يجب أخذها من الشرع) فان قلت من الاعتقادات ما لا يمكن أخذها من الشرع مثل وجود الصانع وبعض صفاته للزوم الدور قلت المراد انه يجب أن يؤخذ كل من

بمعنى أنه لا ينتهي الى حد لا يكون بعده جزئي آخر مادام دار التكليف ولا خفاء في امتناع احاطة القوى البشرية بذلك فلا يمكن لاحد أن يحفظها كلها لوقت الحاجة فربطها الشارع بأدلة كلية تفصيلية من عمومات وعلل فالعمومات كقوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله تعالى انما الخمر الآية والعلل كما يستنبط من أن علة حرمة الخمر الاسكار ليجرى في غيرها من المسكرات وعلة حرمة الربا الطعم والجنس الى غير ذلك من الجزئيات فقوله من عمومات وعلل بيان للادلة الكلية وقوله

فامتنع حفظها كلها لوقت الحاجة للكل فنيطت بأدلة كلية من عمومات وعلل تفصيلية

لابتنائها على الاعتقادية (وهذه) الاحكام الشرعية الفرعية (لا تكاد تنحصر في عدد) وتقف عند حد كما تقدم والقوى البشرية قاصرة عن ضبط أمثاله (فنيطت) تلك الاحكام وربطت (بأدلة كلية) أي شاملة لاحكام جزئيات كثيرة وقوله من عمومات وعلل بيان للادلة يعني عمومات الكتاب والسنة والعلل القياسية اذ مبنى القياس عليها وقوله تفصيلية صفة ثانية لادلة ولهذا فسرها بقوله أي كل مسئلة مسئلة بدليل دليل والقول بأن كونها صفة لعمومات وعلل أظهر وان كان ما له معنى الى ما ذكر فيه ذهول أيضا عما فسر بها وقد ظهر بتفسيرهما أن التفصيلية لا تنافي الكلية ولا العموم فان الادلة الجزئية منصوبة على أعيان المسائل الشاملة لاحكام جزئية وأما خواصه عليه الصلاة والسلام فلا يتعلق بها استنباط يتوصل به الى عمل لا يقال ربما استند مسائل كثيرة الى دليل واحد لان ذلك بجهات متعددة فهو بكل اعتبار دليل آخر ولم يذكر الاجماع لقلته أولان له سندا من الثلاثة فهو راجع اليها ومن زعم أن الادلة الكلية هي الاجمالية التي يبحث عنها في الاصول من جهة حجيتها ودلالتها اجمالا مثل أن الكتاب مثلا حجة وأن جهة دلالته ماذا وأن العلل التفصيلية هي الادلة التفصيلية التي يبحث عنها الفقيه من الآيات المخصوصة وغيرها الدالة على أعيان المسائل الجزئية وقد أطلقوا العلة على الدليل في قولهم العلة المنصوصة فان معرفة الاحكام الفقهية متوقفة على معرفة الدلائل اجمالية وتفصيلية فيجعل الجزئية لخصوصها صغرى والاجمالية لعمومها كبرى فيقال مثلا هذا أمر بالحج وكل أمر بشئ فهو لايجابه فقد

العقائد الدينية من الشرع سواء كان المأخوذ أصل الاعتقاد أو الاطمئنان (قوله وتقف عند حد) لما تقدم من أن الحوادث الفعلية لا تكاد تنحصر في عدد قد يقال المراد بالاحكام الشرعية الفرعية هنا أحكام متعلقة بخصوصيات تلك الافعال وهي متكثرة لا تقف عند حد والادلة شاملة لتلك الاحكام على التفصيل أي كل دليل ينوط به فرقة من تلك الاحكام يعبر عنها بقضية كلية هي مسئلة من الفقه فلا يرد عليه أن الاحكام الشرعية الفرعية أي المسائل الفقهية اذا كانت بحيث لا تقف عند حد وقد ذكر أن كل مسئلة منوطة بدليل فلزم كون الادلة أيضا متكثرة بتكثر الاحكام فيفوت ما هو المقصود بربط الاحكام بتلك الادلة من الضبط (قوله اذ مبنى القياس عليها) جواب سؤال تقديره أن الادلة من جملتها القياس لا العلة القياسية فوجب أن يذكر في بيان الادلة نفس القياس لا العلة قد ذكر في دفعه أن القياس مبني على العلة قد ذكر العلة مقام ذكر القياس (قوله فيه ذهول أيضا) أي كما يكون فيه ذهول عن المناسبة بالموصوف فان الموصوف على هذا التقدير يعتبر فيه التعدد والتنوع فالمناسب أن يقال تفصيليتان بخلاف لفظ الادلة فان المعتبر فيه الوحدة في التعبير بدون التنوع وأما الذهول عن التفسير فلانه يجب حينئذ أن يقال كل مسئلة مسئلة بعام عام أو علة علة (قوله ولم يذكر الاجماع) فان قلت اذا كان عموم الادلة وكليتها باعتبار شمولها للجزئيات المتكثرة فلم لا يجوز أن يدخل فيها الاجماع أيضا فان الدليل الاجماعي أيضا عام بهذا المعنى شامل للجزئيات المتكثرة قلت فحينئذ يدخل فيها العلل أيضا فاخراجها قرينة على خروجه ويمكن أن يقال في القياس ما يقال في الاجماع من الرجوع (قوله والاجمالية لعمومها كبرى) الادلة التفصيلية التي هي مثل الآيات المخصوصة يعبر عنها

تفصيلية صفة للادلة ولعمومات وعلل وهو الاظهر والمقصود واحد وفيه احتراز عن الادلة الاجمالية مثل كون الكتاب والاجماع حجة وقد يتوهم أن تفصيلية صفة علل وأنه عطف على أدلة وليس بمستقيم لان قوله أى كل مسئلة مسئلة بدليل دليل بيان لذلك وتفسير وجميع ذلك شرح لاستنباط الاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية ولا باستقيم الا على ماذكرنا (قوله واذ ليس فى وسع الكل أيضا) يعنى كما ليس فى وسعهم الحفظ ليس فى وسعهم الانتهاض للاستنباط (لتوقفها) أى الاحكام يعنى استنباطها والاحسن تذكير الضمير ليعود على الاستنباط أو الانتهاض فان قيل لو توقف على أدوات يستغرق تحصيلها العمر لم يكن فى وسع أحد لانقضاء العمر فى تحصيل الادوات قلنا نعم لو لم يكن بعضهم لبعض ظهيرا ولهذا قالوا إن العلوم انما تتم بتلاحق الافكار (قوله وكان يفضى) عطف على ليس فى وسع (قوله فدونوا)

أى كل مسئلة مسئلة بدليل دليل لتستنبط منها عند الحاجة واذ ليس فى وسع الكل أيضا أن ينتهض له لتوقفه على أدوات يستغرق تحصيلها العمر وكان يفضى الى تعطل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية فخص قوم بالانتهاض له وهم المجتهدون والباقون يقلدونهم فيه فدونوا ذلك وسموا العلم الحاصل لهم منها فقها وانهم احتاجوا فى الاستنباط

عدل بالكلام عن ظاهره الى ما لا طائل تحته اذ الادلة الاجمالية إما مفهوماتها الكلية كالكتاب والسنة فلم ينط بها شئ من الاحكام ولا يمكن استنباطها منها قطعا وإما الاحكام الكلية الواردة عليها المنطوية على جزئياتها فهى مسائل الاصول فكيف يصح أنها محتاج اليها فى استنباط الاحكام من أدلتها التى نيطت بها وتحرير المقام أن المسائل المخصوصة مستندة الى أدلة معينة يحتاج فى استنباطها منها الى معرفة أحوالها التى لا تكاد تنحصر فى عدد يتمكن من ضبط تفاصيلها فاحتيج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه فيما يقصد استنباطه وانما وصف الادلة بالكلية على ما فى بعض النسخ بقياسها الى ما يندرج تحتها كما مر ولو لم توجد لم يضر وقد أصاب من قال ما يتوهم من أن تفصيلية صفة علل وأنه عطف على أدلة فليس بمستقيم فان قوله أى كل مسئلة مسئلة بدليل دليل بيان لذلك وجميعه شرح للاستنباط عن الادلة التفصيلية (قوله لتوقفه) أى الاستنباط وفى بعض النسخ لتوقفها فالضمير للاحكام على معنى توقف استنباطها على أدوات لا تحصل الا فى مدة متطاولة هى شرائط الاجتهاد من معرفة تفاصيل الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وحال الرواة والنسخ وشرائط القياس والنظر وغير ذلك (قوله وكان يفضى) أى تحصيل الادوات فهو عطف على يستغرق لا على قوله ليس فى وسع (قوله فخص) جواب لاذ (والباقون يقلدونهم فيه) أى فى المستنبط الذى هو الاحكام (فدونوا ذلك) المستنبط أى

بالمفهومات الكلية التى هى مثل مفهوم الامر ويبحث عنها فى الاصول وما جعل صغرى ليس الدليل التفصيلى بل القضية الشخصية التى هى قولنا هذا أمر وما جعل كبرى ليس الدليل الاجمالى بل القضية الكلية التى هى قولنا كل أمر للايجاب فالادلة الاجمالية فى كلام هذا الزاعم بملاحظة كلامه اما المفهومات الكلية التى يعبر بها عن الادلة التفصيلية أو القضايا الكلية التى هى مسائل الاصول والاول معنى قوله إما مفهوماتها الكلية كالكتاب والسنة والحاصل أن المسائل الفقهية منوطة بالادلة التفصيلية ومستخرجة منها بواسطة المسائل الاصولية وهذه المفهومات الكلية لا ينوط بها شئ من المسائل الفقهية ولا يمكن الاستنباط منها ولو كان المراد بالادلة الاجمالية المسائل الاصولية لما صح قولهم ان المسائل الاصولية يحتاج اليها فى استنباط الاحكام من أدلتها التى نيطت بها الان الادلة التى نيطت بها على ذلك التقدير عين الاجمالية التى هى عين المسائل الاصولية فلا يصح ارادة شئ منهما بالادلة الاجمالية (قوله بيان لذلك) أى لعدم الاستقامة اذ يجب أن يقال على هذا التقدير كل مسئلة مسئلة بعلة علة (قوله وجميعه شرح) هذا الكلام وجه آخر لبيان أن تفصيلية صفة للادلة لا للعلل ومعناه أن جميع ذلك الكلام المشتمل على ذلك المفسر والمفسر شرح وبيان للقيد المذكور فى التعريف وهو الاستنباط من الادلة التفصيلية ويجب أن يجعل تفصيلية صفة للادلة (قوله لا على قوله ليس فى وسع الكل أيضا) أى كما لا يكون فى وسعهم الحفظ المذكور وذلك لان قوله ليس فى وسع الكل لا يتم بيانه بمجرد قوله لتوقفه على أدوات يستغرق تحصيلها العمر اذ لا فساد فى ذلك ويجب أن ينضم اليه قوله وكان يفضى

أى جمعوا ذلك المذكور من الاحكام والمسائل المستنبطة من أدلتها التفصيلية وسموا العلم الحاصل للمجتهدين بتلك المسائل من تلك الدلائل فقها (قوله الى مقدمات كلية) مثل قولنا كل ما أمر به الشارع فهو واجب وكل ما دل عليه القياس فهو ثابت ثم يجعل مثل هذه المقدمة كبرى لصغرى سهلة الحصول لتخرج المسئلة الفقهية من القوة الى الفعل كما يقال الحج مما أمر به الشارع وكل ما أمر به الشارع فهو واجب وشرب النبيذ مما دل القياس على حرمته وكل ما دل القياس على حرمته فهو حرام وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى أحوال الادلة والاحكام لتتم كلية تلك المقدمة اذ الامر قد لا يكون للوجوب والذى للوجوب قد لا يثبت موجبه لنسخ أو وجود معارض والقياس قد لا يوجب لانتفاء شرط أو وجود مانع الى غير ذلك من التفاصيل (قوله فلم يروا) من الرأى ونصحاء مفعول له لضمونه أى تعرضوا لتلك المقدمات مع ما يتعلق بها من الاحتجاجات والاختلافات والاسئلة والاجوبة نصحا لمن بعدهم واعانة (قوله فكان حده ماذكرنا) لان الاسم انما وضع لهذا العلم المخصوص فلا يكون له حقيقة سوى ذلك لما تقرر من أنهم اذا حصلوا مفهوما ووضعوا بازائه اسما كان ذلك حقيقة مسماه فلا يقدح فى كونه حدا اشتماله على ما هو خارج عن العلم كالمتعلق والغاية ونحو ذلك (قوله وفوائد القيود قد ظهرت) أى وقع الاحتراز عن العلم بالجزئيات

الى مقدمات كلية كل مقدمة منها يبتنى عليها كثير من الاحكام وربما التبست ووقع فيها الخلاف فتشعبوا فيها شعبا وتحزبوا أحزابا ورتبوا فيها مسائل تحريرا واحتجاجا وجوابا فلم يروا اهمالها نصحا لمن بعدهم واعانة لهم على درك الحق منها بسهولة فدونوها وسموا العلم بها أصول الفقه فكان حده ماذكرنا وفوائد القيود قد ظهرت * وأما حده مضافا فلا بد فى معرفة المركب من معرفة مفرداته

جمعوه وسموا العلم المتعلق به الحاصل للمجتهدين من الادلة التفصيلية فقها (قوله الى مقدمات كلية) هى مسائل تتعلق بالادلة السمعية من الجهات المذكورة كما يقال الامر للوجوب والقياس يجب العمل به والاجماع لا ينسخ ومنهم من أمعن فقال ان استدل على الاحكام بالشكل الاول كانت قواعد من الاصول كبراه تقولنا هذا حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل عليه القياس فهو ثابت وان استدل عليها بطريق الاستثناء كانت هى من الملازمات الكلية كقولنا كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم كان ثابتا لكن الملزوم حق ثم قال ربما لا تكون هذه القضية الكلية مسئلة من الاصول بل مندرجة فيها كقولنا كلما دل القياس على وجوب شئ كان واجبا لاندراجه تحت قولنا كلما دل القياس على ثبوت حكم كان ثابتا ثم صدقها كلية جعلت كبرى أو ملازمة يتوقف على أحوال الادلة من وجود شرائطها وارتفاع موانعها وأحوال الاحكام اذ بعضها كالعلية مثلا لا يثبت بالقياس فيصير قيودا فى تلك المقدمة الكلية فبباحثها راجعة اليها ومسائل من الاصول أيضا (قوله ورتبوا فيها) أى ورتبوا فى بيان المقدمات التى احتيج اليها (مسائل) حرروها وأثبتوها وما يتعلق بها مما عليها أو لها (قوله فلم يروا) أى لم يحصل لهم رأى اهمال تلك المقدمات ولم يستحسنوه للنصح والاعانة فهو نفى معلل لا نفى معلل بالاضافة وانما لم يقل وسموا العلم الحاصل لهم بها أصول الفقه كما ذكره سابقا لعدم اختصاصه بالمجتهدين دون الفقه (قوله فكان حده ماذكرنا) يعنى قوله العلم بالقواعد الخ وانما كان حدا له إما لان الاسم انما وضع لهذا المفهوم فهو حده بحسبه وإما لانه يرادف المعرف على اصطلاحهم فاشتماله على الاضافة الى المعلوم أو الغاية لا ينافى ذلك (قوله وفوائد القيود قد ظهرت) فبالقواعد خرج العلم بالجزئيات والعلم ببعض تلك القواعد فانه جزء منه وبقيد التوصل الى استنباط الاحكام ما يتوصل به الى استنباط الصنائع

حتى يتم ذلك البيان (قوله لاندراجه تحت قولنا) قيل عليه ان الملازمة السابقة التى هى قوله كلما دل القياس على ثبوت حكم كان ثابتا فيجب أن لا تكون هذه الملازمة أيضا مسئلة * واعلم أن قوله ربما لا تكون هذه القضية الكلية مسئلة لا ينافى الاحتياج الى المقدمات الكلية التى هى المسائل الاصولية لان الاستدلال بالملازمة المندرجة صحيح باعتبار اندراجه تحت ما هو مسئلة من الاصول وانما لم يكن هذا المندرج مسئلة لان دلالة القياس على الوجوب لا تكون من الاعراض الذاتية المعتبرة هنا (قوله والعلم ببعض تلك القواعد) قد يقال وقع فى التعريف لفظان لفظ القواعد ولفظ الاحكام وخروج

وبالقواعد المقصودة بالذات أو المتوصل بها الى استنباط غير الاحكام كالصناعات والاحكام الغير الشرعية مثل العقليات والاصطلاحات أو الشرعية الاصلية كالاعتقادات أو الشرعية الفرعية من أدلتها الاجمالية كقواعد الكلام والعربية اذ لا اختصاص لها باستنباط كل حكم حكم من دليل دليل كما فى قواعد الاصول اذ لا مزيد فيها على أن الكتاب أو السنة مثلا صدق وحق ولا يرد علم الخلاف اذ لا يتوصل بقواعدها الى الاستنباط بل الى حفظ المستنبطات أو هدمها من غير تعلق لها بخصوصيات الاحكام وكذا علم الحساب اذ التوصل بقواعدها فى مثل له على خمسة فى خمسة الى تعيين تقدير المقر به لا الى وجوبه الذى هو حكم شرعى ولو اتفق فى علم الخلاف مثلا ذكر قاعدة متعلقة بخصوص الاستنباط

والذوات أى طبائع الاشياء أو الى حفظ الاحكام وهدمها كقواعد الخلاف وان وافقت مسائل الاصول فان الحيثيات معتبرة وبالشرعية الفرعية ما يتوصل به الى استنباط الاحكام العقلية والشرعية الاصلية وفى جعل الاحكام منقسمة اليها اشارة الى أنها بمعنى التصديقات لا الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين فلا يلزم استدراك قيدى الشرعية والفرعية وقوله من أدلتها التفصيلية بيان للواقع متعلق بالاستنباط وقيل احترازعما يتوصل به الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من أدلتها الاجمالية كقواعد الكلام والعربية اذ لا مزيد فيها على أن الكتاب مثلا صدق وحق ولا اختصاص لها باستنباط حكم حكم من دليل دليل كمسائل الاصول وفيه بحث لان تلك الاحكام ليست مستندة الى أدلة اجمالية مستنبطة هى منها بل الى أدلة تفصيلية كما أشير اليها وقواعد الكلام والعربية مبادى يتبين بها أحوال الادلة الاجمالية التى هى مسائل الاصول ليتوصل بها الى استنباط الاحكام من أدلتها التفصيلية فلا يتوصل بتلك القواعد الى استنباطها من أدلتها الاجمالية لتخرج بقيد التفصيلية هذا وقد اعترض على

بعض القواعد يحصل بحمل أحد اللفظين على الجميع فجاز أن يراد بالاحكام جميعها فخرج بعض القواعد اذ لا يتوصل ببعض القواعد الى جميع الاحكام وأن لا يراد بالقواعد جميعها فلا يخرج البعض بهذا القيد ويجاب بأن القواعد التى يتوصل بها الى جميع الاحكام لا يجب أن تكون جميع القواعد لانا اذا اعتبرنا بعضا من المسائل التى يتوصل بها الى استنباط الوجوب الذى هو حكم شرعى واحد واعتبرنا بعضا آخر من المسائل الاصولية التى يتوصل بها الى استنباط الحرمة وكذا الحال فى الكراهة وغيرها ثم جميعها تلك الابعاض التى ليست جميع القواعد الاصولية صدق على العلم بها أنه علم بالقواعد التى يتوصل بها الى جميع الاحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية فيجب اعتبار الجميع فى القواعد لاخراج البعض ويجاب أيضا بأن هذين اللفظين قد وقعا على نهج واحد فاذا حمل أحدهما على الجميع حمل الآخر عليه أيضا وبعد ذلك اسناد الاخراج الى القيد الاول أولى (قوله وقيل احترازعما يتوصل به) يمكن أن يقال فى توجيه كلام هذا القائل ان الاحكام الشرعية منوطة ومستندة الى الادلة التفصيلية التى يقع الاستنباط منها بواسطة المسائل الاصولية قطعا وليس الاستنباط من غير تلك الادلة لكن يكون لتلك الادلة اعتباران أحدهما الملاحظة التفصيلية والآخر الملاحظة الاجمالية وعند الاستنباط يلاحظ تلك الادلة مرة بالتفصيل فحصل صغرى بأن يقال هذا أمر ويلاحظ مرة أخرى بالاجمال فحصل كبرى بأن يقال وكل أمر للوجوب وأرباب الاصول يتوجهون الى تلك الادلة بالاعتبار الثانى أى يعبرعنها بالمفهومات الكلية ويبحثون عنها ولا شك أن الاستنباط منها بالاعتبار الاول يكون بواسطة المسائل الاصولية فهى وسيلة اليها وأن الاستنباط منها بالاعتبار الثانى يكون بواسطة القواعد الكلامية والعربية فهى أيضا وسيلة اليه وكلا الاعتبارين واقعان فى الاستنباط ضرورة فالاستنباط من الادلة الاجمالية هو بعينه استنباط من الادلة التفصيلية والتغاير اعتبارى فصح أن يقال قوله من

كان من مسائل الاصول ولا امتناع فى اشتراك علمين فى مسئلة باعتبارين وما يقال ان قواعد الخلاف لا يتوصل بها الى استنباط جميع الاحكام بل بعضها ليس بشئ لانه لا ينفى كونها من الاصول كسائر قواعده (قوله من حيث يصح تركيبها) مثلا لابد فى معرفة البيت من معرفة الارض والجدار والسقف من حيث يصح تألف البيت منها لا من حيث انها جواهر أو اعراض حادثة أو قديمة وكذا لابد فى معرفة المركب الاضافى من معرفة كل من جزأيه من حيث يصح اضافة أحدهما الى الآخر وذلك بمعرفة مدلولهما من غير توقف (١) على أنه من اللفظين ثلاثى أو رباعى مجرد أو مزيد معرب أو مبنى الى غير ذلك

(١) قوله على أنه هكذا فى الاصل ولعل هنا سقطا وتحريفا وحق العبارة على أن كلا من اللفظين كتبه مصححه

الحد بالمنطق اذ لا يتوصل الا بقواعده فيكون جزأ من الاصول وجوابه ان وصف القواعد يشعر بمزيد اختصاص لها بالاحكام المخصوصة ومنه يستفاد أيضا ما يدفع به النقض بعلم الله تعالى ورسوله وجبريل عليهما السلام (قوله من حيث يصح تركيبها) قيل عليه ان أريد معرفة المركب بكنهه فلابد من معرفة مفرداته كذلك وان أريد معرفته بوجه ما فلا حاجة أصلا الى معرفتها لجواز تصوره باعتبار أمر عارض وأجيب بأن المراد معرفته من حيث هو مركب فلابد من معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها فان البانى يحتاج الى معرفة أجزاء البيت من حيث يصح التئامها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج والصلابة والرخاوة لا من حيث انها مركبة أو بسيطة قديمة أو حادثة اذ لا دخل لها فى صحة تركيبه منها وأصول الفقه مركب اضافى دال على معنى كذلك فلابد من معرفة مفرديه أعنى هذين

أدلتها التفصيلية احتراز عما يتوصل به الى استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها الاجمالية (قوله اذ لا يتوصل الا بقواعده) فان قلت يلزم من هذا أن المنطق نفس الاصول لا جزء منه اذ حصر التوصل فى أن يكون به يقتضى ذلك قلت الحصر اضافى والمراد أن التوصل لا يكون الا مع مدخليه المنطق ولا يحصل بالاستقلال من علم الاصول ولا شك أن للاصول مدخلا أيضا فيكون المنطق جزأ (قوله يشعر بمزيد اختصاص) قيل عليه لا يندفع الاعتراض بهذا الجواب اذ مجموع المركب من المنطق والمسائل الاصولية يكون له مزيد اختصاص بتلك الاحكام والاعتراض ليس باعتبار استقلال المنطق بل باعتبار كونه جزأ من الاصول والجواب يدفع الاستقلال فقط والجواب أن المراد بالاشعار ههنا باعتبار كل قاعدة يعنى أن وصف القواعد يشعر بمزيد اختصاص لكل من تلك القواعد بالاحكام المخصوصة (قوله ومنه يستفاد أيضا) أى كما يستفاد الدافع للنقض بالمنطق من هذا الوصف وهو مزيد الاختصاص يستفاد الدافع للنقض بعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه الصلاة والسلام وهو أن العالم بتلك القواعد يصح منه أن يجعلها وسيلة الى تحصيل الاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية (قوله قيل عليه) حاصل الاعتراض أن قول الشارح فلابد فى معرفة المركب من معرفة مفرداته يقتضى أن يراد بالمعرفة ما هو بالكنه واذا كان ذلك فلا فائدة فى قوله من حيث تركيبها وحاصل الجواب أن المراد معرفة المركب من حيث هو مركب أى من حيث اشتماله على المعنيين الواقع بينهما نسبة فان ذلك حيثية التركيب وحينئذ لابد من معرفة مفرداته من حيث يصح تركيبها لا مطلقا وهذه المعرفة أعم من أن تكون معرفة المعنى المطابقى أولا اذ يجوز أن يكون صحة التركيب باعتبار المعنى المطابقى وغيره لكن قول الشارح الاصول والفقه من حيث دلالتهما على معنييهما والمتبادر من المعنى لشئ هو المعنى المطابقى له يشعر بأن المراد بقوله من حيث يصح تركيبها من حيث دلالتهما على معانيها وعلى تقدير ارادة ذلك يجب أن يراد بالمعرفة ما هو بالكنه لان اللفظ المركب لا يجب أن يكون تركيبه باعتبار ارادة المعنى المطابقى لكل واحد من أجزائه بل يجوز التركيب باعتبار المعنى المجازى فمعرفة المركب من حيث هو مركب لا تتوقف على معرفة المعانى المطابقية لمفرداته الا اذا أريد بالمعرفة ما هو بالكنه واذا أريد

من حيث يصح تركيبها وأصول الفقه مفرداته الأصول والفقه من حيث دلالتهما على معنييهما فالأصول الأدلة

(قوله وذلك أن الاصل) يعنى أنه يطلق فى اصطلاح الفقهاء والاصوليين على معان أحدها الدليل وقد قامت القرينة على أنه المراد (قوله وبهذا القيد) يعنى سبق أن الفقه اسم للعلم الحاصل للمجتهدين المستنبطين للاحكام من أدلتها التفصيلية فعلم الرسول وجبريل عليهما السلام لايكون فقها لانه قد حصل بالادلة ضرورة لا طلبا واكتسابا فيخرج لم يذكر الاستنباط فى تعريف الفقه احتيج الى قيد الاستدلال احترازا عنه وبعضهم يرى أنه ليس علما عن الادلة لان حصول العلم عن الادلة مشعر بكونه

وذلك أن الأصل فى اللغة ما يبتنى عليه الشئ ويقال فى الاصطلاح للراجح يقال الأصل الحقيقة وللمستصحب يقال تعارض الاصل والطارئ وللقاعدة الكلية يقال لنا أصل وهو ان الأصل مقدم على الطارئ وللدليل يقال الأصل فى هذه المسئلة الكتاب والسنة واذا أضيف الى العلم فالمراد دليله والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال وبهذا القيد الأخير احترزنا عما عرف بالأدلة ضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام ومن لم يجعله عن الأدلة ورأى ذلك مشعرا بالاستدلال فاما للتصريح بما علم التزاما واما للدفع الوهم واما للبيان دون الاحتراز وباقى القيود عرفت مما تقدم

اللفظين الدالين على معنييهما من حيث تصح الاضافة بينهما (قوله ويقال فى الاصطلاح) هذه أربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوى فان المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح كالحقيقة وكذا الطارئ بالقياس الى المستصحب والمدلول الى الدليل وفروع القاعدة مبنية عليها وقرينة الاضافة الى العلم دلت على تعيين المراد عرفا وسيأتى جواز الحمل على معناه لغة (قوله والفقه) يقال فقه بالكسر أى فهم وبالضم اذا صار فقيها (قوله وبهذا القيد الاخير) يعنى بقيد الاستدلال (احترزنا عن العلم بتلك الاحكام الحاصلة من أدلتها التفصيلية ضرورة لا استدلالا كعلم جبريل والرسول عليهما السلام) فانه وان كان مستفادا من تلك الادلة لكنه بطريق الحدس بلا تجشم اكتساب فلا يسمى فقها عرفا لما سبق من أنه موضوع للعلم الحاصل بالاستنباط وأما علم الله سبحانه وتعالى بالاحكام فليس مستندا الى الادلة بل هو عالم بها معا غير مستفيد أحدهما عن الآخر قطعا وما قيل من أن الادلة علل الاحكام الثابتة بها وحيث كان علمه بالاشياء على ما هى عليها فى أنفسها وجب اسناده اليها فمردود أما أولا فلانها أمارات وأما ثانيا فلان العلم بالمعلول لايجب أن يكون مستفادا من العلة ومن الناس من لم يجعل علمهما عن الادلة ورأى أن كونه عنها يشعر بالاستدلال للملاحظة الحيثية لان الحاصل بطريق الضرورة يكون معها لا عنها اذ لا منافاة بين المعية زمانا والتأخر ذاتا ثم الدلالة على الحيثية إما صريحة لتبادرها أو التزام على ما هو أصلها فعلى الاول قيد الاستدلال لدفع توهم أن الحاصل عن الادلة قد يكون بلا استدلال وقد يقال هو بايهامه أولى من دفعه وعلى الثانى ان لم يعتبر الالتزام فى التعريفات فهو للتصريح بما علم التزاما ولا بد منه فى صحة تحديده لفظا وان اعتبر فهو للاهتمام ببيان المحدود واعتبار هذا القيد فيه وقوله دون الاحتراز متعلق بالكل ومن وجه الكلام بأن العلم عن الادلة يستلزم حصوله بالاستدلال عرفا لتبادره الى الفهم فخرج به ما عرف بالادلة ضرورة وقصد بالقيد أحد ما ذكر لان قوله عن الادلة يحتمل العلم الاستدلالى والحاصل بسببها ضرورة فان جعل ظاهرا فيما أريد به كان القيد تأكيدا إما للتصريح به وإما لرفع نقيضه الذى هو اثبات له وان جعل متساوى الدلالة عليهما كان القيد بيانا لما هو المراد منهما فقد خبط حيث ادعى تبادر المعنى من لفظه وفرع عليه ما يقتضى اجماله بالقياس اليه (قوله وباقى القيود قد عرفت مما تقدم)

ذلك فلا حاجة الى التقييد بالحيثية فى الموضعين وتقرير المحشى مع اعتبار الحيثية وعدم التقييد بالمطابق يناسب أن يجعل الحد فى قول المصنف وأما حده بمعنى المعرفة (قوله فان المرجوح كالمجاز مثلا) يعنى أن المناسبة بين المعنى الاصطلاحى واللغوى لايجب أن تكون فى جميع الافراد بل يجوز أن تكون فى بعضها فقط فلا يرد أن الابتناء فى بعض أفراد المرجوح لايستلزم ثبوت الابتناء فى جميعها (قوله بملاحظة الحيثية) يعنى أن الحدس فيه مقدمات مرتبة قد تكون دليلا بالنسبة الى من حصلها بالطلب والشوق وتجشم الاكتساب وهى فرده من الدليل فيصدق على أن علمها حاصلا من الدليل أى من فرده وفى الفردية يكفى الصدق فى الجملة والحصول عن كذا يقتضى التأخر الذاتى والحال فى التحصيل بالحدس كذلك لكن الحاصل بالحدس مما هو دليل فى الجملة لايكون من الدليل من حيث هو دليل فبالحيثية خرج علمهما (قوله اذ لا منافاة بين المعية) أى سلمنا أن الحاصل بطريق الضرورة يكون

بطريق الاستدلال اذا الحاصل بطريق الضرورة يكون معها لا عنها لان معنى الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى فلا يفهم من حصول العلم عنه الا التوصل اليه بالنظر فيه فعلى هذا يكون هذا القيد للدلالة مطابقة لا ما دل عليه الكلام التزاما أو لدفع وهم من يعقل هذا اللزوم و يظن أن مثل علم الرسول عن الادلة أو لبيان أن الفقه يكون بطريق الاستدلال البتة وان لم يكن تركه فى التعريف مخلا وأما ما يقال من أن قوله عن أدلتها ليس متعلقا بالعلم بل بالاحكام أو بالفرعية بمعنى أنه يتفرع عن الادلة فيصدق على علم الله وعلم الرسول وعلم المقلد و يحترز عنه بقيد الاستدلال فلم يلتفت اليه الشارح لبعده (قوله واعلم) قال الامام فى المحصول أما أصول الفقه فاعلم أن اضافة الاسم الى الشئ تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه فى المعنى الذى عينت له لفظة المضاف يقال هذا مكتوب زيد والمراد ما ذكرنا ولما لم يكن هذا مطردا فى مثل دار زيد وفرسه خصه الشارح باسم المعنى وهو ما يدل على معنى زائد على الذات بخلاف اسم العين وهو ما يدل على نفس الذات فانه لا دلالة فى اضافته الى الشئ على خصوصية الاختصاص وأنت خبير بأن جعل جميع الصفات أسماء المعانى خلاف الاصطلاح فالاولى ما ذكرنا فى شرح التنقيح من تخصيص هذا الحكم بالمشتق وما فى معناه كالاصل مثلا فانه بمعنى الدليل أو بمعنى المبنى عليه والمستند اليه وبهذا جزمنا بأن الشرع فى قولهم أصول الشرع بمعنى المشروع لا الشارع

* واعلم أن له جزأ آخر كالصورة وهو الاضافة واضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف تقول مكتوب زيد والمراد اختصاصه به لمكتوبيته له بخلاف اسم العين فانها تفيد الاختصاص مطلقا

فالمراد بالاحكام التصديقات وكل واحد من الشرعية والفرعية احتراز وقوله عن أدلتها متعلق بالعلم وخرج به علم الله تعالى وما علم من الاحكام ضرورة من الدين فانه ليس جزأ من الفقه و بالتفصيلية خرج ما يقال فى علم الخلاف من ثبوت الوجوب بالمقتضى وانتفائه بالنافى ان قلنا بافادته علما وخرج أيضا اعتقاد المقلد العامى ان حملنا العلم على التصديق وستقف على جلية الحال وما قيل من أن قوله عن الادلة يتعلق بالفرعية على معنى أنها يتفرع عنها فيتناول علم الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام و يحترز عنه بالاستدلال فمما لا يلتفت اليه (قوله واعلم) يعنى أن له جزأين كالمادة وجزأ ثالثا كالصورة قيل انما لم يتعرض له لانه أريد به معناه لغة ولا نقل فيه بخلاف الاولين (قوله واضافة اسم المعنى) أراد باسم المعنى ما دل على شئ باعتبار معنى أى صفة عارضة له سواء كان قائما بنفسه أو بغيره كالمكتوب والمضمر وحاصله المشتق وما فى معناه وباسم العين ما ليس كذلك كالدار والعلم لا المصطلح النحوى من أن المعنى ما قام بغيره والعين ما يقابله فاضافة اسم المعنى تفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة فى مفهوم المضاف وأما اضافة اسم العين فتفيد الاختصاص مطلقا أى غير مقيد بصفة داخلة فى مسمى المضاف فاذا قلت دار زيد أو علمه أفاد اختصاصا فى الملكية أو السكنى وفى القيام أو التعلق وما ذكره ابن الحاجب من أن الاضافة المعنوية الى المعرفة تفيد تعريفا لان وضعها على أن تفيد أن بين المضاف والمضاف اليه خصوصية ليست

مع الادلة لكن كونه معها لا يكون الا بالزمان و يكفى فى الحصول عنها التأخر الذاتى ولا منافاة (قوله فالمراد بالاحكام التصديقات) أى المصدق بها الثلاثة يلزم العلم بالعلم (قوله مما لا يلتفت اليه) لان التفرع عن الادلة لا يثبت الا للعلم ولا يحصل بالاستدلال الا ما يتفرع عن الدليل فلا معنى لقوله فيتناول علم الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام باعتبار أن علمه تعالى يتعلق بأحكام لها صفة هى انها متفرعة عن الادلة وباعتبار أنه لا يلزم أن يكون العلم كذلك (قوله ولا نقل فيه) يعنى أن اللفظين اللذين هما بمنزلة المادة يتحقق فيهما النقل بخلاف الجزء الصورى فانه باق على حاله مرادا به معناه لغة وهذا المعنى منه ظاهر لا يحتاج الى البيان وفساد هذا الكلام ظاهر لان الهيئة التركيبية ليس لها معنى فى الوضع العلمى اذ المجموع المركب من اللفظين والهيئة التركيبية منقول وكل واحد منهما بمنزلة الجزء لزيد واجراء الاعراب بسبب تركيبه فى وضع آخر هذا اذا كان المراد بالنقل ما هو واقع فى جزء المركب من

لغيره فيما دل عليه لفظ المضاف فقد أراد به الدلالة مطلقا ولو التزاما فلا منافاة ومن قال اسم المعنى ما دل على معنى لا يقوم بنفسه وهو معنى العرض واضافته تفيد اختصاص المعنى الذى هو مدلوله لا اختصاص ما يقوم به سواء كان غير مشتق كدق الثوب فان المختص هو الدق لا القصار أو مشتقا كما فى كاتب زيد اذ تفيد اختصاص الكتابة به لا من قامت هى به ولا سائر معانيه وأعراضه والمشتق اذا كان موضوعا لشئ يقوم بنفسه باعتبار معنى يقوم به يصح لغة اطلاق كل من اسم العين والمعنى عليه بشرط انضمام الآخر اليه أو بالتجوز وأما اسم العين وهو ما دل على ما يقوم بنفسه فاضافته تفيد اختصاص المضاف مطلقا أى بحسب الذات والمعانى القائمة به وان لم يدل عليها لفظه لانها تابعة له فاذا قيل دار زيد أفاد أنها مع جميع منافعها مختصة به ولهذا ثبت الخيار لمن اشترى دارا مؤجرة من غيره اذا لم يعلم ذلك وأما اذا علم كان فى حكم

معناه اللغوى الى المعنى التركيبى الذى هو المعنى الاصطلاحى كما ذكره فى حاشية الحاشية فوجه ضعف هذا القول أن الاحتياج الى البيان لا يلزم أن يكون حاصلا من النقل حتى يقال انتفى النقل فانتفى الاحتياج الى البيان ولو كان بسبب عدم الاحتياج ظهور ذلك المعنى لوجب أن يقال لم يتعرض له لانه أريد به معناه لغة وهو ظاهر (قوله فقد أراد به الدلالة مطلقا) فان قيل اذا ذكر لفظ الدلالة يصح أن يراد منه مطلق الدلالة وأن يراد منه الدلالة المطابقة وارادة التضمن أو الالتزام لا يليق بالتوهم فقول الشارح يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف لا يجوز أن يراد بالدلالة المذكورة فيه دلالة المطابقة وهو ظاهر فيجب أن يراد مطلق الدلالة وعلى هذا معنى قوله بخلاف اسم العين فانها تفيد الاختصاص مطلقا أن اسم العين يخالف اسم المعنى باعتبار أن اسم المعنى مقيد بما ذكر واسم العين غير مقيد به وقد ذكر أن الدلالة فى كلام ابن الحاجب يراد بها المطلق وحصل من ذلك أن اسم العين أيضا مقيد بما ذكر فوقع المنافاة بين كلام الشارح وبين كلام ابن الحاجب والتقرير الذى ذكره المحشى لا يكون مأخوذا من كلام الشارح لان هذا الكلام لا يكون قابلا له قلنا يجوز أن يجعل قول الشارح تقول مكتوب زيد والمراد اختصاصه به لمكتوبيته له قرينة على أن مراده بما دل عليه لفظ المضاف جزء مخصوص من مسماه وهو الصفة الداخلة كما فسره المحشى وحينئذ يكون تقرير المحشى موافقا لما أراده الشارح فلا يبقى المنافاة فان قلت المنافاة التى ذكرها المحشى ودفعها بقوله فقد أراد به الدلالة مطلقا إما أن يكون تقريرها بعد تفسير كلام الشارح وتقييده بما ذكره المحشى أو قبل ذلك فعلى الاول يتحقق المنافاة اذا أريد بالدلالة المذكورة فى كلام ابن الحاجب دلالة تضمنية مخصوصة أى الدلالة على الصفة المأخوذة فى مسمى المضاف وهو فى غاية البعد عن الوهم وعلى الثانى يتحقق المنافاة بسبب ارادة مطلق الدلالة فكيف يصح أن يقال لدفع المنافاة ان ابن الحاجب أراد به الدلالة مطلقا فلا منافاة قلت قوله فلا منافاة متفرع على شيئين أحدهما حمل الدلالة فى كلام ابن الحاجب على المطلق والثانى حملها فى كلام الشارح على الخاص فكأنه قال دفع المنافاة بين كلام الشارح بحسب الظاهر وكلام ابن الحاجب واندفع بالتخصيص فى الاول والتعميم فى الثانى وقد يقال ليس المراد بالمنافاة المذكورة المنافاة بين كلام الشارح وكلام ابن الحاجب بل المراد هو المنافاة بين كلام ابن الحاجب وبين قول المحشى فاذا قلت دار زيد أو علمه أفاد اختصاصا فى الملكية أو السكنى وفى القيام أو التعلق اذ يفهم من هذا الكلام أن اسم العين غير مقيد بما دل عليه لفظ دلالة مطابقة فاذا حمل الدلالة فى كلام ابن الحاجب على المطابقة حصل المنافاة واندفع بما ذكره من أن المراد مطلق الدلالة لا المطابقة (قوله أو مشتقا كما فى كاتب زيد) فان قيل من قال اسم المعنى ما دل على معنى لا يقوم بنفسه ان كان مراده بالدلالة ما هو أعم من المطابقة وغيرها فلا يكون اطلاق اسم المعنى على مشتق موضوع لشئ يقوم بنفسه باعتبار

المستثنى فقد عدل عن الصواب أما أولا فلان اختصاص الدق باعتبار تعلقه الخارج عن مفهومه وكأنه لم يتنبه من عبارة الكتاب للفرق بين المختص الذى هو المضاف وجهة اختصاصه ولا مما نقله عن الحصول حيث قال اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه فى المعنى الذى عينت له لفظة المضاف وأما ثانيا فلان اضافة الفرس الى زيد مثلا لا تفيد اختصاصا باعتبار لونه وحركته وطوله الى غير ذلك من صفاته بل باعتبار ملكيته أو ركوبه واذا قيل دار زيد فان فهم اختصاصها بحسب السكنى فذاك وان فهم الملكية فهم اختصاص منافعها الاسائر أعراضها تبعا لها الا لاضافتها وأما مسئلة الاجارة فلان الشراء يفيد ملك العين المستتبع لمنافعها ولا تعلق لها بالاضافة أصلا وقد فرعها عليها كما صرح بذلك

معنى يقوم به مجازا اذ هو من جملة أفراده كالمشتق الموضوع لمعنى يقوم بغيره باعتبار معنى يقوم بذلك المعنى وان كان مراده دلالة المطابقة فالتمثيل بكاتب زيد غير صحيح لان هذا المشتق ليس مدلوله المطابقى معنى لا يقوم بنفسه وهو من قبيل ما يطلق عليه اسم المعنى بطريق المجاز قلنا الظاهر أن مراده هو الثانى والتمثيل بالفرد المجازى الذى هو كاتب زيد مشتمل على فائدة هى العلم بما أفاده اضافة اللفظ الموضوع بازاء معنى يقوم بنفسه باعتبار معنى يقوم به لان الاسم الذى يطلق عليه اسم المعنى قد بين حال اضافته والاسم الذى يطلق عليه اسم العين قد بين حال اضافته أيضا وأما الاسم الذى يطلق عليه اسم العين والمعنى أو اسم المعنى والعين فلم يبين حال اضافته الا فى قوله فى كاتب زيد وقد يقال مراده مطلق الدلالة والتمثيل بكاتب زيد صحيح وهذا المعنى المذكور لاسم المعنى معنى عرفى له وقوله والمشتق اذا كان موضوعا لشئ يقوم بنفسه الخ يكون باعتبار اللغة فلا فساد (قوله باعتبار تعلقه الخارج عن مفهومه) أى عن مسماه فلا يكون لفظ الدق اسم المعنى اذ يجب فيه مختص وجهة اختصاص داخلة فى مسمى المضاف وهذا القائل لم يتنبه للفرق بينهما وزعم أنه يكفى أن يكون هنا معنى قائم بالغير هو المختص فحكم بأن الكتابة مختصة كما حكم على مدلول لفظ الدق بأنه مختص ولم يقل ان الكاتب مختص باعتبار الكتابة كما قاله الشارح فى المكتوب ولم يجعل البيان فى اسم المعنى على وجه يقتضى فى الاضافة شيأ هو المختص وشيأ هو جهة الاختصاص (قوله عينت له لفظة المضاف) دل على أنه يجب أن يكون لفظ المضاف الذى هو اسم المعنى على وجه يشتمل على معنى هو غير المعنى الذى يختص بالمضاف اليه وهذا الاختصاص يكون فى ذلك المعنى فان قلت هذا الكلام المنقول من المحصول لا يقتضى الا أن يكون فى اضافة اسم المعنى مختص وجهة الاختصاص التى عينت لها لفظه المضاف وأما كون تلك الجهة داخلة فى مفهوم المضاف فلا يلزم هذا من ذلك المنقول اذ التعيين بجهة الاختصاص من لفظ المضاف حاصل بمجرد دلالته عليها والتزاما وقد ذكر المحشى فى التوفيق بين كلام ابن الحاجب وبين كلام الشارح أن التعلق والقيام فى اضافة العلم الى زيد يكون من قبيل ما دل عليه لفظ المضاف ولفظ الدق مثل لفظ العلم فى الدلالة على التعلق ولا يلزم من عدم ذكر جهة الاختصاص عدم الفرق بين المختص وجهة الاختصاص وأما قول ذلك القائل فى كاتب زيد انه يفيد اختصاص الكتابة فبالنظر الى أن المختص حقيقة هو الكتابة لا الكاتب قلت التعلق المذكور فى لفظ الدق لم يحصل من لفظ الدق بل من معناه كالملكية والسكنى من الدار فلا يكون تعين جهة الاختصاص من لفظ المضاف بخلاف مثل لفظ الكاتب فانه تعينت الكتابة فيه من اللفظ فان العلم بالمدلول التضمنى من العلم باللفظ الموضوع للكل صادق على ملاحظة الكل بخلاف المدلول الالتزامى (قوله باعتبار ملكيته أو ركوبه) قيل عليه وليس المراد من قوله بحسب الذات (١) والمقاسمة به بقرينة قوله أفادانها مع جميع منافعها بل المراد المعانى المناسبة له التى تلاحظ فى الاختصاص عرفا وكون فهم اختصاص منافعها تبعا للملكية لا ينافى افادة

(١) قوله والمقاسمة هكذا فى النسخ وفى الكلام سقط وتحريف فارجع الى الاصل الصحيح وحرر كتبه مصححه

ليصح هذا الاختصاص ولو حمل اسم المعنى على ما يدل على معنى يقوم بالغير لم يستقم على ما لا يخفى (قوله ونقل الى ما ذكرناه) وهو العلم بالقواعد المذكورة على ما يتناول البحث عن أحوال الادلة والاجتهاد والترجيح (قوله ولو حمل) يعنى لا ضرورة الى جعل أصول الفقه بمعنى أدلته ثم النقل الى العلم بالقواعد المذكورة بل يجوز أن يجعل أصول الفقه بمعنى ما ينبنى عليه الفقه ويسند اليه ويكون شاملا لمباحث الادلة والاجتهاد والترجيح لاشتراكها فى ابتناء الفقه عليها ويكون اطلاقها على العلم المخصوص اما على حذف المضاف أى علم الاصول أو على صيرورتها بالغلبة علما (قوله ان كان المراد البعض) فان قيل لا حصر فى أن يكون المراد هو البعض أو الجميع لجواز أن يراد الجنس بحيث يصدق على الكل والبعض وأيضا لا صحة للتعبير بالاحكام عن البعض بخصوصه قلنا المقصود الحصر فى الجميع وفيما يصدق على البعض أيضا بمعنى أن الاحكام إما للاستغراق وإما للجنس فيصدق على الكل والبعض المعين والمبهم والأكثر لكن لا يخفى أن دخول المقلد انما يلزم على تقدير ارادة البعض على الاطلاق وأما ارادة المعين أو الاكثر على ما اختاره الآمدى حيث قال هو العلم بجملة غالبة من الاحكام فتردّ بأنها رد الى الجهالة ومعنى دخول المقلد صدق الحد على علمه ببعض الاحكام اذا حصلها عن أدلتها بالاستدلال لعلو رتبته فى العلم وان لم

فيما بعد وليت شعرى كيف تورّط فى هذه التعسفات البعيدة من الاذهان السليمة (قوله فاذا) نتيجة لما سبق من أن الاصل اذا أضيف الى علم يراد به دليله وان اضافة اسم المعنى تفيد الاختصاص فيما دل عليه لفظ المضاف واحتيج الى النقل لانه بهذا المعنى لا يتناول الترجيح والاجتهاد فنقل عرفا الى ما ذكرناه من العلم بالقواعد المخصوصة المشتملة على مباحث الادلة والكيفيتين وفيه ايماء الى أن موضوعه مجموع الثلاثة (قوله ولو حمل) استفاده من الاحكام يعنى لو حمل لفظ الاصول المضاف الى الفقه على معناه لغة كان معنى أصول الفقه ما يستند اليه الفقه ويبتنى عليه ويشمل جميع معلومات هذا الفن فلم يحتج الى نقله عن معناه الاصلى الذى هو المعلوم الخاص الى جعله لقبا للعلم المخصوص فيعبر عن معلوماته بلفظه وعنه باضافة العلم اليه وان احتيج الى اعتبار قيد الاجمال ومن ثمة قيل فى المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها وفى الاحكام هى أدلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة (قوله أورد على حد الفقه) يعنى أن الاحكام جمع محلى باللام فاما أن يحمل على الاستغراق أو على الجنس المتناول للكل والبعض الذى أقله ثلاثة منها لا بعينها وأما الحمل على بعض معين ولو بكونه أكثر مثلا فمما لا مساغ له اذ لا دليل هناك على عهد فلا يرد أن دخول علم المقلد انما هو على تقدير ارادة البعض مطلقا

الاضافة لذلك الاختصاص فان اللفظ أفاد المعنى وأفاد لازمه أيضا (قوله وفيه ايماء) أى فى الكلام السابق الحاصل من كلام الشارح ووجه الايماء أن الشارح اذا قال ونقل الى ما ذكرناه فكأنه قال فاحتيج الى نقل لعدم تناوله للاقسام الثلاثة بقرينة قوله فيما بعد لشمل الاقسام ولم يحتج الى النقل فالاقسام التى ذكرها سابقا هى الادلة والاجتهاد والترجيح من غير فرق بحسب الظاهر بينها وبين المباحث المتعلقة بها واذا لم يكن الشمول للادلة شمولا لجميع الاقسام يحصل الايماء الى أن المباحث المتعلقة بالادلة لا تشمل مباحث الاجتهاد والترجيح وحينئذ يجب أن يكون الموضوع هو الادلة والاجتهاد والترجيح فاذا أجرى الكلام على الاجمال فلا يتناول الاصول بمعنى الادلة شيأ من أقسام الاصول التى هى المسائل المتعلقة بالادلة على الاجمال الا بتأويل (قوله وعنه باضافة العلم اليه) الظاهر أن الاصول بالمعنى اللغوى يتناول العلم أيضا لان الفقه يتوقف على التصديقات المتعلقة بتلك المسائل كما يتوقف على نفس تلك المسائل لان المسئلة الاصولية تصير كبرى حين الاستنباط فيجب التصديقات

فاذا أصول الفقه أدلة العلم من حيث هى أدلته ونقل الى ما ذكرناه عرفا ولو حمل الاصول على معناه اللغوى حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه لشمل الأقسام فلم يحتج الى النقل قال (وأورد ان كان المراد البعض لم يطرد لدخول المقلد وان كان الجميع لم ينعكس لثبوت لا أدرى وأجيب بالبعض ويطرد لان المراد بالأدلة الأمارات وبالجميع وينعكس لان المراد تهيؤه للعلم بالجميع) أقول أورد على حد الفقه أن المراد بالأحكام ان كان هو البعض لم يطرد لدخول المقلد

يبلغ درجة الاجتهاد وأما الجواب فبناه على أن المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وبالادلة التفصيلية الامارات التي تفيد الظن وان العمل بموجب الظن واجب قطعا على المجتهد دون المقلد لا بمعنى أن الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بل بمعنى أنه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلت الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارة على حرمته وهكذا فالمجتهد هو الذي يفضي به ظنه الحاصل من الامارة الى العلم بالاحكام بهذا المعنى بخلاف المقلد فان ظنه لا يصير وسيلة الى العلم وهذا تدقيق تفرد به الشارح وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان الفقه من باب الظن فكيف أطلق عليه العلم الا أنه يشكل بالاحكام المستنبطة من الادلة القطعية كالكتاب والسنة المتواترة والاجماع وان سميت أمارات بمعنى أنها معرفات وعلامات نصبها الشارع للاحكام لا موجبات وأما غيره من الشارحين فحاصل تقريرهم وجهان أحدهما لا نسلم أن المقلد ليس بفقيه فان المراد بالادلة الامارات وقوله فيه أمارة له وفساده بين وثانيهما لا نسلم أن علم المقلد حاصل عن الامارات التي نصبها الشارع اذ لا يتمكن من الاستدلال بها والاستنباط عنها الا المجتهد لكونها ظنيات وقد تتعارض فيحتاج الى ترجيح وهذا فاسد لما مر من أن المراد بالمقلد ليس العامي الذي

اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما بما يمكنه ذلك مع أنه ليس بفقيه اجماعا وان كان هو الكل لم ينعكس لخروج بعض الفقهاء عنه لثبوت لا أدري عمن هو فقيه بالاجماع نقل أن مالكا سئل عن أربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا أدري والجواب أنا نختار أن المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه ممنوع اذ المراد بالادلة الامارات ولا يعلم شيأ من الاحكام كذلك الا مجتهد يجزم بوجوب العمل بموجب ظنه وأما المقلد فانما يظن ظنا ولا يفضي به الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا أو نختار ان المراد الكل قولكم لا ينعكس لثبوت لا أدري قلنا ممنوع ولا يضر ثبوت لا أدري اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له

وأما ارادة المعين فانما ترد بأنها ترد الى الجهالة لا بدخوله في الحد (قوله اذا عرف بعض الاحكام) أي الشرعية الفرعية (كذلك) أي بالاستدلال عن الادلة التفصيلية وفيه اشارة الى أن اعتقاد العامي لا يرد نقضا لخروجه عن العلم المفسر بما يقابله وبالاستدلال والى بطلان ما قيل من أن خروج المقلد بقيد التفصيل (قوله مع أنه ليس بفقيه اجماعا) يريد في عرف المتشرعة فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون عالما فقها مع دخوله في حده والقول بأنه اجتهاد في بعض الاحكام عند من يقول بتجزئه يفضي الى منع ذلك الاجماع أو كون بعض المجتهدين غير فقيه مع فساد ما ذكر في الجواب عند ذلك القائل (قوله والجواب) حمل العلم على ما سيأتي وحيث قرن بالاستدلال تخصص بالتصديق اليقيني والادلة المذكورة على الامارات المفيدة للظن ولا يعلم شيأ من الاحكام علما يقينيا حاصلا من الامارات الا المجتهد لانعقاد الاجماع على أنه يجب العمل عليه بمقتضى ظنه فاذا حصل له من نظره في أمارة ظن بحكم جزم بوجوب عمله بمقتضاه بناء على ذلك الاجماع فقوله يجزم الخ صفة لازمة له صرح بها لانها العمدة في الجواب وأما المقلد فظنه لا يفضيه الى علم اذ لم ينعقد اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل انعقد على خلافه وحاصله أنا لو أردنا

بها (قوله فانما ترد بأنها ترد الى الجهالة) أي عدم تميز الحد عند من يكون بصدد تحصيل معرفة المحدود وتميز ما هو فرد منه فانه أريد من لفظ البعض البعض المذكور في التعريف على وجه ليس ههنا دلالة على تعيين بعض مخصوص مثل أن يراد بعض هو مسائل الصوم أو يراد بعض هو أكثر المسائل لم يكن الحد معلوما للسامع ولم يتميز عنده ولا يحصل معرفة المحدود وتميز افراده فان مسائل الصوم لم تكن معلوما من اللفظ وعدد المسائل غير معلوم فلا يعلم ما هو أكثرها وحاصل كلام هذا القائل أن قول الشارح ان كان هو البعض لم يطرد لدخول المقلد ليس على ما ينبغي لان دخول المقلد اذا أريد بعض لا بعينه أو الجنس المتناول للكل والبعض وأما اذا أريد بعض معين فلا يلزم ذلك وحاصل جواب المحشي أن المراد بالبعض بعض لا بعينه وأما البعض المعين فلا يصح اعتباره في الترديد هنا بل المراد في هذا المقام جنس متناول للكل والبعض (قوله مع فساد ما ذكر في الجواب) أي هذا القول يفضي الى ما ذكر أي فساد ما ذكر في الجواب وهو قول الشارح وأما المقلد الخ باعتبار أن اتصاف المجتهد بقوله يجزم بوجوب العمل بموجب ظنه اتصاف بالصفة اللازمة فاذا قال هذا القائل ان ذلك المقلد مجتهد فقال باتصافه بتلك الصفة فهو يخالف الاجماع (قوله حمل العلم على ما سيأتي) أي المعنى الذي هو صفة توجب تميزا وهذا المعنى يتناول التصور والتصديق اليقيني وإذا قرن العلم بالاستدلال خرج التصور وتعين التصديق اليقيني

(قوله

بالادلة التفصيلية القطعية أو ماهو أعم منها ولورد الاشكال على ارادة البعض اذ لا فرق بين المجتهد والمقلد المذكور في العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية القطعية بالاستدلال لكنا نريد بها الامارات المفيدة للظن المفضي الى العلم بالاحكام للمجتهد دونه فيخرج عن الحد ويؤيد ذلك ماذكره في المنتهى وأوردان كان المراد البعض لم يطرد اذ كان المقلد فقيها وأجيب بأنه يصح البعض ويطرد ان أريد بالادلة الامارات لانه لا يعلمه كذلك الا فقيه وههنا بحثان الاول أنه يلزم مما ذكر أن تكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية خارجة عن الفقه فاما أن يختار أن الادلة اللفظية لا تفيد الا ظنا كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من الاجماع والقياس وإما أن يقال كل ما دل عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح في المحصول بخروج مثله عنه الثاني أن ذلك الاجماع ان كان ظنيا في نفسه أو نقل اليه بطريق الآحاد لم يجزم بمقتضاه وان كان قطعيا فيهما جزم به وأفضاه ظنه بواسطة ذلك الجزم الى العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها والمقصود هو الثاني والجواب أن الشارع جعل ظنه مناطا للاحكام وعلة لها كما جعل ألفاظ العقود مثلا علامة عليها وأسبابا لثبوتها فمتى تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا ثبوت ما نيط به اجماعا بل ضرورة من الدين فقد أفضى به ظنه الى العلم بالاحكام أنفسها ووجب عليه العمل بمقتضى ظنه لذلك ومعنى وجوب العمل بمقتضاه أنه يجب عليه اعتقاد وجوب العمل واتباعه ان تعلق به أو اعتقاد ندبيته أو اباحته أو حرمته أو كراهته وأما الاتيان بالفعل فعلى مقتضى حكمه أو نقول علمه بوجوب اتباع الحكم المظنون يوصله الى العلم بثبوته من الله تعالى في حقه مع مقلديه بأن يقول هذا حكم يجب علي اتباعه وما ليس حكما ثابتا من الله تعالى في حق لا يجب علي اتباعه والمقدمتان قطعيتان فكذا النتيجة أعني كونه حكما ثابتا من الله تعالى في حقي فاذا قيل الجواب انما يصح على مذهب المصوبة القائلين بكون الاحكام تابعة لظنه وأما عند غيرهم فيجب عليه اتباع ظنه ولو خطأ فلا يكون مناطا للحكم ولا وجوب اتباعه موصلا له الى العلم به فلا مخلص الا بأن يقال الاحكام أعم مما هو حكم الله تعالى في نفس الامر أو في الظاهر ومظنونه حكم الله تعالى ظاهرا طابق الواقع أولا وهو الذي نيط بظنه وأوصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن ههنا يحل الاشكال بأنا نقطع ببقاء ظنه وعدم جزم من زال له وانكاره بهت فيستحيل تعلق العلم به لتنافيهما وذلك لان ظنه الباقي متعلق بالحكم قياسا الى نفس الامر والعلم متعلق به مقيسا الى الظاهر ويتضح معنى ما قيل من أن الحكم مقطوع به والظن واقع في طريقه وستسمع في باب الاجتهاد كلاما يتعلق بهذا المقام ان شاء الله

(قوله فاما أن يختار) أي اذا خرج المعلوم من الادلة القطعية من التعريف فلدفع هذا الفساد يجب أن يقال ليس شيء من الادلة التفصيلية بقطع بل كلها أمارات أو يقال ان الحاصل من الدليل القطعي ليس من الفقه فان قلت يلزم من اختيار الشق الاول أن يخرج من هذا التعريف جميع أجزاء الفقه اذا كان المجتهد فقيها على هذا التقدير اذ لا يمكن له اليقين عن تلك الادلة فان الاجماع المنعقد على أنه يجب عليه العمل بمقتضى ظنه من جملة الادلة فاذا فرض أنه أمارة أيضا فلا يفيد اليقين والمأخوذ من التعريف هو العلم المقارن بالاستدلال وهو يقين قلت المراد أن كل واحد من الادلة التفصيلية الواقعة بازاء مسائل مخصوصة أمارة وأما الاجماع فهو عام جار في الجميع من المسائل ويجوز مع اختيار كونها أمارات اختيار حصول اليقين عن انضمام ذلك الاجماع الى امارة منها (قوله وهو الذي نيط بظنه) أي الحكم الذي هو موصوف بكونه حكم الله تعالى ظاهر امنوط بظنه ويتحقق على سبيل القطع واليقين عند تحقق ظنه فالمجتهد اذا حصل له ظن بوجوب فعل مثلا فهذا الوجوب يصير متصفا بأنه من الله تعالى ظاهرا وهذا الحكم المتصف بالصفة المذكورة حاصل من ظنه وحصل له القطع بأن هذا الفعل واجب

وهو أن يكون عنده مايكفيه فى استعلامه بأن يرجع اليه فيحكم وعدم العلم فى الحالة الراهنة لاينافيه لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة أو لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا قال (وأما فائدته فالعلم بأحكام الله تعالى) أقول فائدة أصول الفقه معرفة أحكام الله تعالى وهى سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية قال (وأما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام أما الكلام فلتوقف الأدلة الكلية على معرفة البارى تعالى وصدق المبلغ وهو يتوقف على دلالة المعجزة وأما العربية فلان الأدلة من الكتاب والسنة عربية وأما الاحكام فالمراد تصورها ليمكن اثباتها ونفيها والاجاء الدور) أقول هذا العلم يستمد من الكلام ومن العربية ومن الاحكام أما الكلام فلتوقف الأدلة الكلية أى الاجمالية كتكون الكتاب والسنة والاجماع حجة على معرفة البارى تعالى ليمكن اسناد خطاب التكليف اليه ويعلم لزومه حينئذ وتتوقف على أدلة حدوث العالم وأيضا أنه يتوقف على صدق المبلغ

(١) قوله وأما الذى ليس له الخ هكذا فى الاصول وحرر العبارة كتبه مصححه

لا يتمكن من الاستدلال أصلا والامكان للسؤال شبهة ورود (قوله وهو أن يكون) اشارة الى دفع مايقال من أن التهيؤ القريب غير معلوم والبعيد حاصل لكل أحد يعنى أن التهيؤ القريب المختص بالمجتهد هو حصول مايكفى فى استعلام الجميع من المآخذ والاسباب والشروط واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع فى العرف فانه يقال لفلان علم النحو ولا يراد أن مسائله حاضرة عنده على التفصيل وهذا مايقال ان العلم عبارة عن ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية وأن وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما صفتى ادراك وان العلم صفة ينجلى بها المذكور (قوله ويعلم لزومه) أى لزوم خطاب التكليف يعنى لزوم امتثاله ووجوب العمل بموجبه لاستناده الى البارى تعالى (قوله وتتوقف) أى معرفة البارى (على أدلة حدوث العالم) اذ المحوج الى السبب عندنا هو الحدوث (قوله وأيضا أنه) أى كون الكتاب والسنة والاجماع حجة (يتوقف على صدق المبلغ) لان العلم بأن هذا كتاب الله وأن البينة على المدعى وان

تعالى (قوله وهو أن يكون) تفسير للتهيؤ ويعلم منه أن المراد هو القريب واطلاق العلم عليه مستفيض عرفا اذا قيل فلان يعلم علم كذا أو كتاب كذا لم يفهم الا أن عنده مايكفيه فى استعلام مسائله بأن يرجع اليه فيستخرجها الا أنه مستحضر لجميعها (قوله أى الاجمالية) انما فسر الكلية بالاجمالية أى التى ليست منصوبة على مسائل مخصوصة لان العمومات المعينة توصف بالكلية أيضا كما مر والمراد توقفها من حيث انها أدلة وحجج للاحكام كما ذكره على معرفته تعالى لا توقف وجودها عليها الان اثباته ليس من الاصول فلا يتبين بذلك استمداده من الكلام مالم ينضم اليه أن حجيتها تتوقف على وجودها (قوله ويعلم لزومه) أى لزوم التكليف وثبوته فى حقنا حين اسناد خطابه اليه تعالى فانه الخالق للاشياء المتصرف فيها بما شاء فلا يلزمنا الا تكليفه كما شاء ولا يثبت علينا الا حكمه تعالى الذى هو خطابه النفسى ويكشف عنه الادلة المذكورة كما سيأتى (قوله وتتوقف) أى معرفة وجود البارى تعالى لان المتكلمين انما يستدلون بحدوث العالم على وجود الصانع فانه السبب المحوج اليه أو جزؤه أو شرطه على رأيهم وهو متوقف على أدلته (قوله وأيضا انه) أى كون الكتاب وماذكر معه حجة (يتوقف على صدق المبلغ) وتوقف السنة على ذلك ظاهر وأما الكتاب فلان كل واحد مما يستدل به منه على الاحكام ليس معجزا فلا يعلم أنه

بهذا الوجوب وان لم يحصل له القطع بأن هذا الفعل واجب من الله تعالى فى نفس الامر والمراد من الاحكام الشرعية ماهو من قبيل الاول وهذا مثل أن يقال اذا وقع لناظن بأن زيدا قائم وترتب على هذا ظن شئ يناسب القيام الواقعى وقع هنا قسمان من القيام أحدهما قيام واقعى والآخر قيام ظاهرى وصح وقوع القطع بأن زيدا قائم بالاعتبار الثانى مع الظن بالاعتبار الاول وأما ظن المقلد فلا ينوط به حكم واقعيا أو ظاهريا اذ الحكم الظاهرى هو الذى يجب اتباعه وليس للمقلد ذلك فلا يجزم المقلد بأن مافهمه من كلام الشارع حكم ظاهرى اذ لا يجب اتباع ذلك الحكم فاندفع مايقال من أن المقلد الماهر فى العربية وغيرها من العلوم اذا فهم من كلام الشارع حكما من غير معارض يجزم بأنه حكم الله تعالى ظاهرا جزما ثابتا مطابقا للواقع وان لم يجزم بأنه الحكم فى الواقع ولا يتوقف هذا الجزم على وجوب اتباع مافهمه (قوله الا أن عنده مايكفيه) قد يقال الظاهر أن المراد مما يكفيه ملكة حاصلة من استخراج المسائل الكثيرة فان ذلك تهيؤ قريب لتحصيل المجموع يقال لمن له تلك الملكة انه عالم بذلك العلم (١) وأما الذى ليس له تلك الحالة وقد حصل له مقدمات ومبادئ يستخرج منها العلم بعد الممارسة وملكة الاستخراج بدون الممارسة والاستخراج ولا يطلق عليه العالم بذلك العلم مثلا اذا حصل لشخص العلم الالهى والطبيعى والهندسى وغير ذلك مما يتوقف عليه علم الهيئة بل يقال له العالم بذلك العلم بعد الممارسة وتحصيل ملكة الاستخراج بسبب استخراجات كثيرة من مسائل الهيئة من مبادئها (قوله فلأن كل واحد مما يستدل به منه على الاحكام ليس معجزا) قال بعض الافاضل هذا لا يوجب توقف العلم بكونه كلام الله تعالى على صدق المبلغ

لانه

الامة لاتجتمع على الضلالة وان اتباع سبيل المؤمنين واجب انما يحصل لنا باخباره وهو أن صدق المبلغ أعنى العلم به يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه (قوله وتتوقف) أى دلالة المعجزة على قاعدة خلق الاعمال حيث بين أن المؤثر هو الله تعالى وحده (وعلى اثبات العلم والقدرة) لله تعالى ليصح منه ايجاد الامر

من كلامه تعالى الا باخباره فلا بد من صدقه وأما الاجماع والقياس فيرجعان اليهما (قوله وهو) أى صدق المبلغ بل العلم به (يتوقف على دلالة المعجزة عليه) فانها تصديق له من الله تعالى فيما ادعاه ولا طريق اليه سواها (ودلالتها تتوقف على امتناع تأثير غير قدرة الله تعالى القديمة فيها) والا لم يجزم بأنها فعله فضلا عن أنها تصديقه والعلم بذلك الامتناع يتوقف على قاعدة خلق الاعمال وعلى أن لا تأثير لقدرة العباد بل لا مؤثر فى الوجود الا الله سبحانه وتعالى فالمعجزة من أفعاله قطعا وفيه أن من أثبت لغيره تعالى قدرة مؤثرة مع تفاوت مراتبها وتباين آثارها فهو فى دلالة المعجزة على ورطة الحيرة وان جنحوا الى دعوى الضرورة فمقطع الاحتمال على وجه لا يشوبه ريبة انما هو بتلك القاعدة القويمة وظاهر هذه العبارة يساعد هذا التوجيه كما تشهد به الطبائع المستقيمة ومنهم من جعل الضمير راجعا الى دلالة المعجزة زاعما أنها تتوقف عندنا على أمرين الاول الامتناع المذكور فان شرط المعجزة العجز عن المعارضة الثانى قاعدة خلق

وهو يتوقف على دلالة المعجزة عليه ودلالتها تتوقف على امتناع تأثير غير القدرة القديمة فيها و يتوقف على قاعدة خلق الاعمال وعلى اثبات العلم والارادة

لانه يجوز أن يضم اليه من سابقه أو لاحقه ما يصير به مقدار السورة فان كان المجموع معجزا علم أن ذلك البعض كلام الله تعالى لان ضم غير كلام الله تعالى يخرجه عن الاعجاز والا لا يمكن أن يعرف باعجاز القرآن كونه بتمامه كلام الله تعالى هذا كلامه وهو فى غاية الضعف لان الجزء الذى ليس معجزا لا يمكن أن يعلم كونه جزأ من الكلام الا باخبار الصادق ولا يلزم من كون مقدار السورة معجزا كون كل واحد من أجزائه كلام الله تعالى لان ضم غير كلام الله تعالى اليه لا يخرج المجموع عن الاعجاز اذ المجموع خارج عن طوق البشر ولا يعلم باعجاز القرآن كونه بتمامه كلام الله تعالى بل يعلم ذلك باخبار الصادق ولا فساد فى ذلك فانا اذا نظرنا الى مقدار السورة جزمنا بأن هذا المقدار خارج عن طوق البشر فيجب أن يكون البعض من الله تعالى قطعا والا لم يكن المجموع خارجا عن طوق البشر وأما أن كل جزء من هذا المقدار داخل فى كلام الله تعالى فهو غير معلوم الا باخبار الصادق (قوله وأن لا تأثير لقدرة العباد) فان قلت دلالة المعجزة لا تتوقف على أنه لا تأثير لقدرة العباد أصلا بل تتوقف على اثبات أنه لا تأثير لقدرة العباد فى الافعال الخارقة للعادة وجواز تأثير قدرة العباد فى الافعال العادية لا يستلزم جواز تأثيرها فى الافعال الخارقة للعادة قلت تجويز تأثير قدرة العباد فى الافعال العادية مع تفاوت مراتبها وتباين آثارها يورث جواز تأثيرها فى الافعال مطلقا اذ ليس لهم دليل على امتناع التأثير فى البعض فلو لم يمتنع الكل لم يكن للمعجزة دلالة فصح قوله والعلم بذلك الامتناع يتوقف على قاعدة خلق الاعمال وأن لا تأثير لقدرة العباد وهذا الذى ذكر من السؤال والجواب توضيح لما يتضمنه كلامه وفى عطف قوله فلا تأثير لقدرة العباد على قوله قاعدة خلق الاعمال تنبيه على معنى قاعدة خلق الأعمال وعلى وجه تغيير الاسلوب فى قول الشارح و يتوقف على قاعدة خلق الاعمال حيث لم يقل وهو يتوقف كما فى أخواته وهذا الوجه هو التفاوت بين ما ذكر بعد قوله و يتوقف و بين ما ذكر قبله فان امتناع تأثير غير القدرة القديمة عام شامل لامتناع تأثير قدرة العباد وغيرها ولو قيل تأثير غير القدرة القديمة ليس الا تأثير قدرة العباد فالتغاير بحسب المفهوم فقط لكان هذا التوقف من قبيل توقف العلم اليقينى على تحقيق معلومه وفى قوله بل لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى اشعار بأن دلالة المعجزة موقوفة على امتناع تأثير غير القدرة القديمة مطلقا سواء كان ذلك التأثير من قدرة العبد أو غيرها الا على امتناع تأثير قدرة العبد فقط (قوله وان ذهبوا الى دعوى الضرورة) أى وان ذهبت هذه الفرقة القائلة بتأثير القدرة الحادثة الى أن امتناع تأثير قدرة العبد فى

الخارق للعادة على وفق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم قصدا الى تصديقه فى دعواه (قوله وأما الاحكام) يريد أن وجه استمداد الاصول من الاحكام انما هو من جهة مباديه التصورية اذ لابد فيه من تصور الاحكام الخمسة ليمكن اثباتها ونفيها الا التصديقية بأن يعلم اثباتها أو نفيها فى آحاد المسائل على ما فى الفقه

ولا تقليد فى ذلك لاختلاف العقائد فلا يحصل به علم واما العربية فلأن الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك وأما الاحكام فالمراد تصورها وذلك لان المقصود اثباتها ونفيها فى الأصول اذا قلنا الامر للوجوب وفى الفقه اذا قلنا الوتر واجب مثلا ولا يمكن بدون تصورها

الاعمال اذ من شرائطها أن تكون فعله تعالى أو مسببا عنه ليكون تصديقا منه وأن يكون ظهورها على يد مدعى النبوة فتكون المعجزة الظاهرة على يده من خلق الله تعالى ولا يريد بهذا توقفها على أنه المؤثر فى جميع الممكنات بل فى المعجزة وفيه بحث لان تأثيره فيها يعلم من ذلك الامتناع فبعد تحققه لا توقف لدلالتها على تلك القاعدة أصلا وأيضا تخصيص الامرين بوهم الانحصار مع توقف الدلالة على اثبات العلم والارادة ليمكنه ايجاد المعجزة على وفق دعوى النبي عليه الصلاة والسلام تصديقا له وفى بعض النسخ والقدرة مكان الارادة والاول أظهر (قوله ولا تقليد فى ذلك) العلم بالمسائل الاصولية يتوقف على العلم بما ذكر من القواعد الكلامية والتقليد لا يفيد علما بها لاختلاف عقائد الناس فيها وتناقضها فلو أفاده وقد واحد فى الحدوث وآخر فى القدم كانا عالمين بهما ويجتمعان فى الواقع فلابد من الاستدلال عليها وذلك من وظيفة علم الكلام (قوله وأما الاحكام) استمداد الاصول من الاحكام انما هو من تصورها وذلك لان مقصود الاصولى اثبات الاحكام ونفيها فى الاصول من حيث انها مدلولة للادلة السمعية ومستفادة منها فاذا قلنا الامر للوجوب مثلا كان معناه أنه دال عليه ومفيد له فقد وقع جزأ من المحمول وكذا مقصوده اثباتها ونفيها فى الفقه من حيث تعلقها بالافعال فاذا قلنا الوتر واجب مثلا كان معناه أنه متعلق للوجوب وموصوف به فقد وقع أيضا جزأ من المحمول فمن قال الاحكام محمولات مسائل الفقه وأعراض ذاتية لموضوعه فقد أطلق المحمول على مبدئه وتصور موضوعات المسائل ومحمولاتها وما يقع جزأ فيهما من المبادى لان اثباتها يتوقف عليها وانما ذكر الفقه ههنا تنبيها على أن الاصول فى نفسه وفى ترتب فائدته عليه يستمد من تصور الاحكام فهو بالاعتبار الاول مبدأ له وبالاعتبار الثانى مبدأ لغايته لان ما يقع فى محمولات ما هو فائدة العلم من مباديه أيضا على ما اختاره المصنف ليعترض بأن المنطق آلة لاكتساب العلوم فوجب أن يكون تصور محمولات مسائلها من مباديه ويجاب بأن غاية المنطق هى العلم بطرق الاكتساب المستعملة فى العلوم لا من حيث تعلقها بمواد معينة بل على وجه عام وأما الاصول فغايته العلم بطرق اكتساب الاحكام المتعلقة بالافعال فلابد من تصورها فان الجواب فاسد أما أولا فلأن ما ذكره نفس المنطق لغايته وان أريد الطرق الجزئية العارضة للمواد المخصوصة ويدعى أن المستفاد منه معرفة الصور المعينة فقط اذ لا يبحث فيه عن المادة أصلا وان كان مخالفا للحق فلا يجديه نفعا لان الغرض من تلك المعرفة هى العلوم فيعود المحذور وأما ثانيا فلأن الاصول لا يفيد علما بطرق اكتساب الاحكام بل هو مقدمات يتصرف فيها بقوانين الاكتساب فيتوصل الى تلك الاحكام ولو سلم فالغاية متأخرة عن العلم فالحكم بأن مباديها من حيث انها كذلك مبدأ له يستلزم دعوى توقف المتقدم على

المعجزة ضرورى دفعا للحيرة فى دلالة المعجزة و يتوقف ذلك الامتناع على تقدير كون المذكور ضروريا على تلك القاعدة باعتبار ازالة الخفاء الواقع فى هذا الضرورى وأنت خبير بأن ما يزيل الخفاء هو قاعدة خلق الاعمال باعتبار الاعمال الخارقة للعادة (قوله ولا يريد بهذا توقفها على أنه المؤثر فى جميع الممكنات بل فى المعجزة) يعنى أن معنى قاعدة خلق الاعمال أن الله تعالى خالق لاعمال العباد كما لوح قول الشارح و يتوقف على قاعدة خلق الاعمال ليس المراد به أن دلالة المعجزة موقوفة على أنه تعالى مؤثر فى جميع الممكنات اذ لا مدخل لغير المعجزة فى المقصود بل المراد به أنه تعالى خالق الافعال الخارقة للعادة (قوله فان الجواب فاسد) ههنا بحث وهو أن المجيب يقول ان غاية المنطق هى العلم بطرق الاكتساب وأراد الطرق

من العلم بوجوب الحج وحرمة الخمر وغير ذلك بطريق النظر والاستدلال لانه يتوقف على معرفة أحوال الادلة فلو توقفت هي عليه كان دورا هذا ظاهر كلام الآمدي وبعض الشارحين ويرد عليه أنه لو أريد اثبات الاحكام ونفيها الافعال المكلفين على ما في الفقه لم يلزم الاصولي تصورها الان ذلك فائدة الاصول بمعنى غايته وغرضه لا بمعنى مقاصده ومسائله فلا يلزم الاصولي من حيث هو أصولي التصديق بها ولا تصور أطرافها وهذا كما أن المنطق آلة لاكتساب العلوم وليست تصورات محمولات مسائلها من مباديه وأيضا لزوم الدور على تقدير أن يراد بالاثبات والنفي على هذا الوجه لا يوجب انحصار المراد في التصور لجواز أن يراد الاثبات والنفي على وجه آخر كما في الاصول مثلا فلذلك جعل الشارح المحقق الاثبات والنفي أعم مما في الاصول والفقه ليلزم الاصولي تصورها لكن لما كانت في الفقه محمولات لمسائله وأعراضا ذاتية لموضوعه وفي الاصول متعلقات للمحمولات اذ معنى قولنا الامر للوجوب أنه يفيد الوجوب جعلت في الفقه مبادي استقلالا لا وفي الاصول استمدادا ثم نفي كون المراد العلم باثباتها أو نفيها على ما في الفقه لان ذلك فائدة علم الاصول بمعنى غايته وغرضه فيتأخر عنه ضرورة فلو توقف علم الاصول عليه كان دورا ولم يتعرض لنفي كون المراد الاثبات أو النفي على ما في الاصول لظهور أن ذلك من مسائله لا من مباديه وبهذا يندفع الايراد الثاني على كلام الآمدي لا يقال المراد بعلم الاصول الملكة والتهيؤ للعلم بجميع القواعد والعلم باثبات الاحكام على التفصيل فائدة له متأخر حصولها عنه أما على الوجه الذي في الاصول فبالذات وأما على الوجه الذي في الفقه فبالواسطة فلو كان من مباديه لزم الدور لانا نقول اذا قلنا أجزاء العلوم الموضوعات والمبادي والمسائل لا يراد بالعلوم تلك الملكات والاستعدادات وهو ظاهر ولقائل أن يمنع الدور مستندا بأنا لا نعني بكون الشئ من مبادي علم توقف كل مسئلة مسئلة عليه ولا بكون الشئ من فوائده توقفه على كل مسئلة مسئلة فكون الاثبات أو النفي من المبادي لتوقف بعض المسائل عليه ومن الفوائد لتوقفه على بعض المسائل لا يكون دورا

ولا يريد بالاحكام العلم باثباتها أو نفيها الان ذلك فائدة العلم فيتأخر حصوله عنه فلو توقف عليه العلم كان دورا

ما يتوقف عليه المتأخر من حيث هو كذلك وما ذكره المصنف من أن معرفة الفائدة من المبادي لا يقتضي نسبة هذا الاختيار اليه كما لا يخفى فان قلت ما وجه تخصيص ذكر التنبيه بالاصول دون المنطق قلت الاشتراك في الاستمداد من الاحكام وان غايته مخصوصة وأما المنطق فلا تنحصر فائدته في عدد ليشار الى مباديها (قوله ولا يريد) استمداد الاصول من الاحكام انما هو من تصورها لا من التصديق باثباتها أو نفيها من حيث استفادتها من أدلتها فان ذلك مسائله لا مباديه ولا من حيث تعلقها بالافعال لانه فائدة لهذا العلم متأخرة عنه فلو استمد منه وتوقف عليه كان دورا وقد منع لزومه واستند بأن كون الشئ مبدأ لعلم لا يستلزم توقف كل مسئلة منه عليه كما أن كونه فائدة له لا يوجب توقفه

الجزئية المركبة من المادة والصورة وأراد أيضا أن غاية المنطق هي تلك الطرق لا من حيث تعلقها بمواد معينة أي لا يكون تعلقها بالامور المكتسبة المعينة مأخوذة في المنطق وأما الاصول فغايته العلم بطرق اكتساب الاحكام أي تعلق تلك الطرق بتلك الاحكام مأخوذة في الاصول والحاصل أن مباحث الاصول على وجه يفهم فيها تعلق الطرق التي هي الادلة بالامور المكتسبة المعينة بخلاف المنطق فان مباحثه لم على وجه يفهم فيها تعلق طرق الاكتساب بالامور المكتسبة لا على التعيين والفرق ظاهر فلا يبعد أن يقال تصور الامور المكتسبة يجب في تحصيل علم الاصول اذ هي مأخوذة فيه على التعيين ولا يجب في تحصيل المنطق اذ ليست مأخوذة فيه على التعيين (قوله من حيث هو كذلك) بيان ذلك أنه لما كان مبادي الغاية لاجل مبادلها صارت مبادي للعلم الذي تلك الغاية غايته وهذه الحيثية موجودة في كل ما يتوقف عليه الغاية فلزم توقف العلم الذي هو المتقدم على كل ما هو يتوقف عليه المتأخر ومن جملة

(قوله وستقف) يعنى أن المصنف جعل تصورات الاحكام من المبادى ونفى أن تكون التصديقات التى محمولاتها الاحكام منها وقد ذكر فى المبادى من الاحكام تصديقات موضوعاتها الاحكام مثل أن الواجب الموسع وقته جميع الوقت أو أوله أو آخره وأن

عليها فجاز أن يكون الاثبات والنفى من حيث التعلق بالافعال مبدأ لمسائل منه وفائدة لاخرى وأجيب بأن الفقه علم المجتهد وتصديقه بكل مسئلة فقهية يتوقف على علمه بجميع القواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام عند من لا يجزى الاجتهاد فلو توقف على شئ منها دار نعم يتجه السؤال على من جوزه ان لم يكن مانع آخر والمصنف متوقف فيه والمختار عند الجمهور المنع وفيه التزام ورود عليه لان التوقف لا يصير مبدأ للجزم (قوله وستقف) أراد أنه لم يقتصر فى مبادى الاحكام على تصورها بل أورد هناك أحكاما على الاحكام هى تصديقات ايجابية كقولنا الاباحة حكم شرعى وسلبية كقولنا الاباحة ليست جنسا للوجوب (وهى خارجة عن الامرين) أعنى تصورها والعلم باثباتها أو نفيها فى الافعال فان لم تكن من المبادى لم يصح ذكرها فيها والا لم ينحصر الاستمداد فى تصورها وبطل التزام الدور على التقديرين وتفصيله أن للاحكام تصورا وتصديقا من حيث وجودها فى أنفسها وتصديقا من حيث انها مستفادة من الادلة سواء جعلت موضوعات فيه أو أجزاء لمحمولاته وتصديقا من حيث تعلقها بفعل المكلف كذلك وتصديقا خارجا عما ذكر والاول من المبادى وقد بينه وكذا الثانى ولم يذكره لشهرته واندراجه فيما أفاده اجمالا من مبادى الكلام والثالث مسائل هذا الفن والرابع هو الفقه الموقوف عليه وأما الخامس فقد قرنه بتصورها فان كان مبدأ بطل الحصر والا لغا الذكر فان قيل ربما كان استطرادا أو تكميلا للصناعة بما ليس منها أجيب بأن بطلان قوله والا جاء الدور باق بحاله وردّ بأن الاستمداد من علم الاحكام لا يكون الا بما هو فيه من تصوراتها والتصديق بنفيها واثباتها وحيث لزم الدور فى الثانى انحصر المراد فى الاول وهذا لا ينافى ذكره أحكاما للاحكام استطرادا لا استمدادا وهذا انما يتم اذا كان الاستمداد من علم الاحكام أعنى الفقه لا منها أنفسها وستنكشف لك جلية الحال فى ذلك وفهم بعضهم أن قوله ستقف الخ اشارة الى أن المصنف قد اقتصر على تصور الاحكام واقعة فى المحمولات كما يدل عليه قوله ليمكن اثباتها ونفيها لكنه قد جعلها أيضا محكوما عليها فى مبادى الاحكام كما مر وفى الادلة حيث قال الحكم على الواحد حكم على الجماعة والحكم يجوز تأخير تبليغه الى وقت الحاجة ونسخه دون التلاوة الى غير ذلك ولا يقدح هذا فى كون الادلة موضوعا للعلم لان موضوع المسئلة قد يكون عرضا ذاتيا له وتصورها هناك أيضا من المبادى فالواجب التعميم والتزم أن التصديقات الموردة فى المبادى الاحكامية مسائل من هذا الفن ذكرت فيها لافادتها تصور جزئيات الاحكام اذ يعلم مما ذكر فى الواجب المخير أن من الوجوب ما يتعلق بشئ مبهم من أشياء معينة قال وهكذا الحكم فيما أورده فى المبادى غير الاحكامية من

ما يتوقف عليه المتأخر نفس ذلك العلم فلزم توقف الشئ على نفسه وأنت خبير بأن من قال مبادى الفائدة هى مبادى العلم أراد أن ما يتوقف عليه الفائدة مما هو غير ذلك العلم يتوقف عليه ذلك العلم (قوله وأجيب بأن الفقه علم المجتهد) هذا الجواب صحيح اذا كان التصديق باثبات الاحكام أو نفيها من حيث التعلق علم الفقه وكل تصديق باثبات حكم أو نفيه من حيث التعلق من أجزاء الفقه وذلك غير مسلم لان بعضا من تلك التصديقات لم يكن من أجزاء الفقه وهو التصديقات الحاصلة من الادلة القطعية فقول الشارح ولا يريد العلم باثباتها أو نفيها لان ذلك فائدة العلم فيتأخر حصوله عنه فلو توقف عليه العلم كان دورا مبنى على ارادة التصديق اليقينى وتقييد الكلام بالمذهبين مذهب مانعى تجزى الاجتهاد ومذهب من قال الادلة اللفظية لا تفيد الا ظنا وكذا ما يتفرع عليها من الاجماع والقياس (قوله فان قيل ربما كان استطرادا) حاصل هذا القول اختيار ان القسم الخامس ليس من المبادى وتوجيه ايراده فيها بأن ذكره

وستقف على ذكره لأحكام الاحكام اثباتا ونفيا وهو خارج عن الأمرين قال (الدليل لغة المرشد والمرشد الناصب والذاكر ومابه الارشاد وفى الاصطلاح ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وقيل الى العلم به فتخرج الامارة وقيل قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر وقيل يستلزم لنفسه فتخرج الامارة) أقول

فيها

لمندوب قبل هو تكليف وأن الحكم حاكمه الشرع أو العقل الى غير ذلك ولا خفاء فى أنها خارجة عن تصور الاحكام الذى هو من المبادى وعن اثباتها أو نفيها الذى هو من الفوائد وان كانت المبادى لم ينحصر المراد فى تصور الاحكام وان كانت على سبيل الاستطراد وتكميل الصناعة لم يصح قوله والاجاء الدور لجواز أن يراد مثل هذا الاثبات والنفى ويمكن أن يقال الاستمداد من الشئ لا يكون الا بما فيه وليس فى علم الاحكام الا تصوراتها والتصديق باثباتها أو نفيها وهو يوجب الدور فينحصر المراد فى التصور وهذا لا ينافى اثبات أحكام للاحكام استطرادا لا استمدادا (قوله لما كان استمداده من المواضع الثلاثة) أى

المسائل ولذلك عنونها بمسئلة مسئلة وأنت خبير بما فى هذا الفهم والالتزام من التعسف (قوله لما كان استمداده من المواضع الثلاثة) يعنى الكلام والعربية والاحكام قيل عدل عن العلوم الثلاثة الى هذه العبارة تحاشيا عن التصريح باستمداد الاصول من الفقه مع كونه أدنى ولم يعهد فيه تصور الاحكام وقد سبق منه أن الاستمداد اجمالا ببيان أنه من أى علم يستمد والحق أن مبادى العلم قد تبين فى علم أدنى على ما صرح به ابن سينا وأن بيان مفهومات الاحكام وظيفة الفقه لوقوعها محمولات فى مسائله ولذلك سماها الآمدى بالمبادى الفقهية وليس بحق فان المبادى التصورية لعلم حقها أن تبين فيه لا أن تؤخذ من علم آخر وما صرح به من أن المبادى تبين فى العلم الاعلى كثيرا وفى الادنى قليلا انما هو فى المبادى التصديقية المسماة بالاصول الموضوعة كما لا يخفى على من له دربة بصناعة البرهان كيف لا وتلك التصورات اذا ذكرت فى علم آخر لا تكون مسائل منه بل مبادى تصورية له أيضا فلو احتيج فى بيانها الى غيره لزم الدور أو التسلسل والا فليس استمداد أحدهما من الآخر أولى من عكسه فعلم أن الاصول انما يستمد من الاحكام أنفسها لكونها أجزاء لمحمولات مسائله لا من علم الفقه فلهذا السبب عدل عن العلوم الى المواضع وقال فيما بعد قد استوفى مبادى هذا العلم من اللغات وما هى مباديه من الاحكام وأما قوله من أى علم يستمد فمحمول على التغليب وانما سماها الآمدى فى موضع بالمبادى الفقهية لاشتهارها بالانتساب اليه

لما كان استمداده من المواضع الثلاثة كان مباديه منهما فشرع فى ذكرها

فيها لا يكون لغوا بل تكميلا للصناعة وحاصل الجواب عن هذا القول أن وجود القسم الخامس يوجب بطلان قوله والاجاء الدور سواء كان ذكره لغوا أو تكميلا لان التصديقات المتعلقة بأحكام الاحكام داخلة فى النفى الواقع فى قوله والاجاء الدور والدور غير لازم فيه وحاصل الرد أن الاستمداد لا يكون الا لمن يعلم المتعلق بالاحكام والعلم المتعلق بالاحكام ليس الا تصورها أو التصديق بها أى باثباتها أو نفيها وأما التصديق بأحكام الاحكام فهو خارج عن العلم بالاحكام فصح قوله والاجاء الدور أى وان أريد العلم باثباتها أو نفيها جاء الدور (قوله قيل عدل عن العلوم الثلاثة) أراد هذا القائل أن الشارح قد اعتقد أن علم الاصول يستمد من الفقه ولذا قال فيما سبق ان الاستمداد اجمالا ببيان أنه من أى علم يستمد فقد اعترف ههنا بأن علم الاصول يستمد من علم الاحكام لكنه ترك التصريح هنا بأنه مستمد من الفقه لان الفقه أدنى ولم يعهد فيه بيان الاحكام وتصورها والحق ان مبادى العلم قد تبين فى علم أدنى أى لا يتوهم من كون الفقه أدنى عدم جواز استمداد الاصول منه ومن عدم كون بيان الاحكام معهودا فيه أن لا يكون ذلك البيان وظيفة له فان الحق ما ذكر (قوله وتلك التصورات ان ذكرت فى علم آخر لا تكون مسائل منه بل مبادى تصورية له) لان المذكور فى علم إما مسائله أو مباديه اذ ما ليس شيأ منهما لا يذكر فيه فلو احتيج فى بيان تلك التصورات الى علم آخر لزم الدور أو التسلسل وان لم يحتج فالعلم المفروض أولا أيضا كذلك اذ المبادى المفروضة فيهما واحدة واذا انتفى الاحتياج بينهما انتفى الاستمداد لان معنى الاستمداد هو الاحتياج ولقائل أن يقول قد ذكر فى أول الكلام أن المبادى التصورية لعلم حقها أن تبين فيه لا أن تؤخذ من علم آخر ولا يحصل من المقدمات المذكورة استغناء كل علم فى بيان مباديه التصورية عن علم آخر ولا يلزم منها

الكلام والعربية والاحكام والآمدى يسميها المبادى الكلامية والمبادى اللغوية والمبادى الفقهية والشارح المحقق كان يتحاشى عن التصريح بان الاصول تستمد من الفقه استبعادا منه لكون مبادى العلم مبينة فى علم أدنى مع أنه لم يعهد تصورات الاحكام فى علم الفقه ولذا يقول ههنا المواضع الثلاثة دون العلوم الثلاثة ويقول فى بحث الاحكام قد استوفى مبادى هذا العلم من اللغات وما هى مباديه من الاحكام على أنه قد ذكر فيما سبق أن الاستمداد اجمالا ببيان أنه من أى علم يستمد وبالجملة من دأب الشارح فى هذا الكتاب سوق الكلام فى مظان اللبس على وجه الابهام والاحتراز عن التصريح بالمرام والحق أن مبادى العلم قد تبين فى علم أدنى على ما صرح به ابن سينا وأن بيان مفهوم الاحكام وظيفة الفقه لكونها محمولات مسائله هذا وكلام المصنف بعد مضطرب لانه زاد فى المبادى المتعلقة بالاحكام كثيرا من المسائل التى ليست من الفقه وأورد المباحث المتعلقة بالعربية بعضها فى المبادى كالحقيقة والمجاز والاشتراك وبعضها فى المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم ولم يورد فى المبادى الكلامية شيأ مما يتعلق بمعرفة البارى وصدق المبلغ ودلالة المعجزة لان ذلك فى نظر الاصولى بمنزلة البديهى بل اقتصر على ما لا يبعد أن يكون بالنسبة الى الكلام أيضا من المبادى بل المقدمات بل ليس له اختصاص بالكلام كمباحث النظر الذى سائر العلوم فيه متساوية الاقدام نعم لما لم يكن فى العلوم الاسلامية ما يناسب مباحث النظر والاستدلال سوى علم الكلام أضافوها اليه وفى قوله مبادى الكلام دون المبادى

وهذه هى مبادى الكلام

لا لكونها مأخوذة منه كما يشعر بذلك عبارته فى صدر الاحكام فان قلت كما أنه يستمد من تصورات الاحكام كذلك يستمد من تصورات أخر لموضوعات مسائله ومحمولاتها وأجزائهما فما وجه الاقتصار عليها قلت هى تصورات كثيرة متجانسة لها شيوع فى المسائل فأشار اليها وأفردها بالذكر قبلها وأما التصورات المتفرقة المخصوصة ببعض المسائل فأخر بيانها الى أن يشرع فى تلك المسائل كما فعل مثل ذلك فى المباحث المتعلقة بالعربية حيث أورد بعضها فى المبادى كالحقيقة والمجاز والاشتراك والترادف وبعضها فى المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم لشدة ارتباط لهذا البعض بالمسائل التى أخر ذكره اليها (قوله وهذه هى مبادى الكلام) جعل قوله الدليل لغة الى قوله مبادى اللغة مبادى كلامية لاصول الفقه لانه مقتضى عبارته حيث حكم بأن هذا العلم يستمد من أمور ثلاثة وبينه اجمالا ثم أورد هذه المباحث وعقبها بالمبادى اللغوية والاحكام فتوجه أن القواعد المنطقية نسبتها الى علم الكلام كنسبتها الى سائر العلوم الكسبية اذ هى آلة لها فكما يتوقف عليها أصول الفقه يتوقف عليها الكلام أيضا فجعلها مبادى كلامية للاصول ليس أولى من العكس وقد صرح بذلك الامام الغزالى فى المستصفى حيث قال ان المقدمة المشتملة على هذه المباحث ليست من جملة أصول الفقه ولا من مقدماته الخاصة

وجوب بيان مباديه التصورية فيه وعدم جواز أخذها من علم آخر فجاز أن يكون علم مقدما على علم آخر ويذكر مبادى العلم المؤخر فى العلم المقدم وتبين فيه ويترك البيان فى العلم المؤخر ويؤمر بالرجوع الى العلم المقدم اذ لا يلزم من انتفاء الاحتياج عدم الجواز وباعتبار هذا الامر يقال ان العلم المؤخر مستمد من العلم المقدم لاعتبار الاحتياج ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وأيضا لا يحصل من تلك المقدمات أن المبادى التصورية لعلم يكون بيانها فى ذلك العلم أولى فان ابطال الاحتياج لا يقتضى ذلك فان قيل اذا ذكر المبادى التصورية لعلم فى علم آخر وبين فيه ووقع الامر بالرجوع فقد ثبت الاستمداد والاحتياج يشعر بذلك قوله وتلك التصورات ان ذكرت فى علم آخر فأصل الذكر فى علم آخر يوجب الاحتياج وليس المراد باحتياج علم الى علم آخر فى بيان مباديه التصورية أن تلك المبادى لا يجوز أن تبين فيه بل يجب أن تبين فى العلم الآخر كالمبادى التصديقية قلنا نختار ذكرها فى علم آخر وبيانها فيه وعدم احتياج هذا العلم الى علم آخر وبيانها

الكلامية رمز الى ماذكرنا (قوله ولا يبعد) بعيد لما فيه من اطلاق المرشد على معناه الحقيقي والمجازي جميعا الا أن يؤول بأن الدليل لغة مايطلق عليه لفظ المرشد ثم ههنا بحث أما أولا فلأن الدليل فعيل بمعنى فاعل من الدلالة وهي أعم من الارشاد والهداية وأما ثانيا فلأن قولنا الدليل لغة كذا معناه ان ذلك مفهومه بحسب وضع اللغة فلا يصح في المعنى المجازي وليس هذا بمصرح في كلام الآمدي لانه قال أما

بل هي مقدمة العلوم كلها وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه وقد أجيب بأن المنطق جزء لما عداه من العلوم المدونة لتركبها في المشهور من المسائل والمبادي ولها مادة تتألف منها وصورة هي القواعد المنطقية وحيث كان الكلام أعلى العلوم الشرعية وأساسها كان مقدما في الرتبة والاعتبار فنسب تلك القواعد اليه فهي مبادكلامية للاصول وغيره وليس بشئ لان صور الادلة والمعرفات المخصوصة المذكورة في العلوم ليست هي من المسائل المنطقية بل هي جزئيات موضوعاتها والحق أن اثبات مسائل العلوم النظرية محتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهي محتاج اليها التلك العلوم وليست جزأ منها بل هي علم على حيالها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها انتسب اليه هذه القواعد المحتاج اليها فعدت مبادي كلامية للعلوم الشرعية وقيل الاولى أنه لما ذكر الدليل في حدي الاصول والفقه أشار الى معناه وحيث أخذ في تعريف النظر المشتمل بيانه على العلم والظن احتاج الى بيانهما والبحث عما يتعلق بهما فجره ذلك الى تقسيم العلم الى التصور والتصديق المنقسمين الى الضروري والنظري وبيان الطرق الموصلة الى النظريات وما يتعلق بها فهذه المباحث كلها من تتمة الحد ولذلك لم يصدرها بعنوان يدل على أنها مبادكلامية كما فعله في القسمين الآخرين وفيه أن ايراد علم في آخر استطرادا مما يأباه الطبائع المستقيمة وأما صاحب الاحكام فاقتصر على تعريف الدليل والنظر والعلم والظن وجعلها مبادي كلامية (قوله والدليل لغة) الدليل لغة يطلق على المرشد والمرشد له معنيان

والدليل لغة يقال للمرشد وهو الناصب والذاكر ولما به الارشاد وهذا ماصرح به في الاحكام ولا يبعد أن يجعل للمرشد وهو للمعاني الثلاثة فان مابه الارشاد يقال له المرشد مجازا

في بيانها ومنع قوله فليس استمداد أحدهما عن الآخر أولى من عكسه في الصورة المذكورة (قوله وقد أجيب بأن المنطق جزء لما عداه) لا يخفى أن تلك المقدمة لا مدخل لها في الجواب لان القواعد المنطقية نسبتها الى علم الكلام كنسبتها الى سائر العلوم الكسبية سواء كانت تلك القواعد آلة لها خارجة عنها أو جزأ لها ومنشأ الاشكال هو استواء تلك النسبة ولا يحصل التفاوت بالخروج والدخول بل الجواب حقيقة هو قوله وحيث كان الكلام أعلى العلوم الشرعية الخ والمحشي قد أورد هذا القول مع بيان خروج المنطق عن العلوم وصوره بقوله والحق فالحق والباطل راجعان الى مقدمة لا يحتاج اليها في السؤال والجواب (قوله لا يحصل الا من المسائل المنطقية) فان قلت بعض المسائل النظرية التي هي المسائل الكلامية يكون اثباتها محتاجا الى دلائل وتعريفات يعلم كونها موصلة الى ما في تلك المسائل بالقواعد التي هي مذكورة في أوائل علم الكلام ويبحث فيها عن المعلومات من حيث انها موصلة الى القواعد الدينية كما أن المنطق يبحث فيه عنها من حيث انها موصلة الى المجهولات مطلقا ويحصل بتلك القواعد استغناء عن المسائل المنطقية قلت القوم قد تكلفوا وجعلوا القواعد المنطقية مقيدة بقيود تخرجها عن كونها من المنطق ثم جعلوها جزأ من الكلام لئلا يلزم احتياج العلم الشرعي الذي هو رئيس العلوم الشرعية الى علم غير شرعي والاحتياج في الكل حقيقة الى المنطق ومن قال المبادي الكلامية للاصول هي تلك القواعد التي هي جزء من الكلام فقد أخطأ لان تلك القواعد بسبب تقييد لا تفيد الا في الامور الكلامية والمفيد في اثبات المسائل الاصولية لا يكون الا القواعد المنطقية لما نقل في حاشية المحاشية (قوله فعدت مبادي كلامية) قد حصل بذلك جواب عن قول السائل فجعلها مبادي كلامية للاصول ليس أولى من عكسه ووقع توجيه بجعل الاصول مستمدا من الكلام حال كونه مستمدا

الدليل فقد يطلق فى اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل وقيل الذاكر له وقد يطلق على مافيه دلالة وارشاد وهو المسمى دليلا فى عرف الفقهاء سواء أوصل الى علم أوظن والاصوليون يفرقون فيخصون الدليل بما يوصل الى علم والامارة بما يوصل الى ظن فحده عند الفقهاء مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وعند الاصوليين مايمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبرى والاقرب أن اصطلاح الاصول ماذكره الشارح (قوله الدليل على الصانع هو الصانع) لانه الذى نصب العالم دليلا عليه (أو العالم) بكسر اللام لانه الذى يذكر للمستدلين كون العالم دليلا على الصانع (أو العالم) بفتح اللام لانه الذى به الارشاد (قوله لان الدليل لايخرج) يعنى أن الدليل معروض الدلالة وهى كون الشئ بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل تطرفيه أولم ينظر (قوله وقيد النظر بالصحيح) صحة النظر أن يكون فى وجه الدلالة أعنى مايه ينتقل الذهن كالحدوث للعالم وفساده بخلافه فلو أطلق النظر لفهم منه أن الدليل يجب أن يمكن التوصل به الى المطلوب الخبرى بأى نظر كان ولاخفاء فى أن العالم دليل الصانع ولايمكن التوصل الى المطلوب بالنظر الفاسد أما صورة فظاهر وأما مادة كما فى قولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلانتفاء وجه الدلالة اذ ليست البساطة مما ينتقل منه الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه فى الجملة فان قيل الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لامحالة قلنا ممنوع فان معنى التوصل يقتضى وجه دلالة بخلاف الافضاء ثم مبنى كلام الشارح على أن المراد بما أمكن هو الموجود العينى الذى به التوصل كالعالم لا القضايا والتصديقات على أنها لو كانت مرادة يجب أن تعتبر مجردة عن الترتيب اذ لامعنى للنظر وحركة النفس فى الامور الحاضرة المرتبة (قوله أى الظنى منه) يعنى من الدليل يعنى أن الامارة هو الشئ الذى يمكن

فيقال الدليل على الصانع هو الصانع أو العالم أو العالم واصطلاحا أما عند الأصوليين فما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وذكر الامكان لان الدليل لايخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لايتوصل به اليه وان كان قد يفضى اليه اتفاقا وهذا يتناول الامارة أى الظنى منه وربما قيل الى العلم بمطلوب خبرى فلا يتناولها

الناصب لما يرشد به والذاكر له وكذا يطلق الدليل على مايه الارشاد فله ثلاثة معان وللمرشد معنيان وانما كرر اللام فى قوله ولما به الارشاد تنبيها على كونه معطوفا على المرشد وهذا التوجيه موافق لما صرح به الآمدى فى الاحكام حيث قال وأما الدليل فقد يطلق فى اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر له وقد يطلق على مافيه دلالة وارشاد قال الشارح ولا يبعد أن يجعل مابه الارشاد فى عبارة الكتاب عطفا على الناصب فيكون الدليل للمرشد وهو للمعانى الثلاثة وحيث كان اطلاقه على المعنى الثالث مستبعدا فى بادئ الرأى أزاله بقوله فان مابه الارشاد يقال له المرشد مجازا لان الفعل قد يسند الى الآلة فيقال للسكين انه قاطع واعترض بأنه بعيد لما فيه من اطلاق المرشد على معناه حقيقة ومجازا معا الا أن يؤول بأن الدليل لغة ما يطلق عليه لفظ المرشد وأجيب بأن هذا التأويل لازم على التوجيه الاول أيضا لئلا يلزم اطلاقه على معنييه الحقيقيين معا أعنى الناصب والذاكر فكأنه قيل مدلوله لغة هو مدلول المرشد فيعم الحقيقى والمجازى على أن المصنف جوز استعمال اللفظ فى كل واحد من مدلوليه الحقيقى والمجازى معا مجازا كما جوزه فى المعنيين الحقيقيين أيضا فلا استبعاد على مذهبه وما قيل من أن الارشاد هو الهداية فيكون أخص من الدلالة فلا يصح تفسير الدليل بالمرشد وأيضا قولنا الدليل لغة كذا معناه أن ذلك مفهومه بحسب وضع اللغة فلا يشمل المعنى المجازى فجوابه أن المصنف فسر المرشد بما فسر به الآمدى الدال أعنى الناصب والذاكر ولم يعتبر فى شئ منهما معنى الايصال فالارشاد والهداية عنده يرادفان الدلالة قال الجوهرى الهدى الارشاد والدلالة وهديته الطريق والبيت هداية أى عرفته وان الشارح أشار الى اعتبار القول والاطلاق دون الوضع (قوله فيقال) تمثيل لمعانى الدليل الثلاثة أى (الدليل على الصانع) بالمعنى اللغوى (هو الصانع) لانه الناصب لما فيه دلالة وارشاد اليه (أو العالم) بكسر اللام لانه الذاكر لذلك (أو العالم) بفتحها لانه الذى به الارشاد (قوله واصطلاحا) يعنى أن هنالك اصطلاحين

من تلك الفوائد (قوله فكأنه قيل مدلوله لغة هو مدلول المرشد الخ) اشارة الى أن التأويل كما يجب فى جانب المرشد يجب فى لفظ الدليل أيضا فان الاشكال وارد على كل منهما (قوله وأيضا قولنا الدليل لغة)

التوصل بصحيح النظر فيه الى الظن بمطلوب خبرى كوجود النار لوجود الدخان (قوله فقولان) يعنون بالقول المركب التام الذى يصح السكوت عليه والاولى أن يزاد قيدا حتمال الصدق والكذب (قوله البرهانى) هو القياس المؤلف من المقدمات اليقينية الواجبة القبول والظنى يتناول الخطابى المؤلف من المظنونات أومنها ومن المقبولات والجدلى المؤلف من المشهورات أومنها ومن المسلمات وأما الشعرى فهو المؤلف من المخيلات والسفسطى هو المؤلف من المشبهات بالقضايا الواجبة القبول فجميع تلك

وأما عند المنطقيين فقولان فصاعدا يكون عنه قول آخر وهذا يتناول الامارة لانه يجمع القياس البرهانى والظنى والشعرى والسفسطى وربما قيل بدل يكون يستلزم لذانه قولا آخر فتخرج الامارة

والدليل بحسب كل منهما معنيان أحدهما أعم من الثانى مطلقا وقدم اصطلاح الاصولى لانه المناسب وابتدأ فيهما بالمعنى الاعم لانه المعنى المعتبر عند الاكثر كما يفصح عنه عبارته وانما قيل ما يمكن التوصل دون ما يتوصل تنبيها على أن الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بأن لا ينظر فيه أصلا ولو اعتبر وجوده لخرج عن التعريف مالم ينظر فيه أحد أبدا وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفى صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التى هى بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شأنه اذا نظر فى أحواله أوصل اليه كالعالم وحيث أريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج فى الحد المقدمات المرتبة وحدها وأما اذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن أن يتوصل به الى مطلوب خبرى اذ ليس هو فى نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاقى ليس من حيث إنه وسيلة له فلو لم يقيد وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد فى ذلك والحكم بكون الاقضاء فى الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلى يصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يخص بفاسد الصورة أو بوضع ما ليس بدليل مكانه وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج قول الشارح ولو قيد بالتصورى كان حده له وان جرد عنهما فالمشترك بينهما أعنى الموصل الى المجهول وحيث كان التوصل أعم من أن يكون الى علم أو ظن توليدا أو إعدادا لزوما أو عادة يتناول التعريف القطعى والظنى وصح على المذاهب كلها (قوله فقولان) أى قضيتان معقولتان أو ملفوظتان فان الدليل كالقول والقضية يطلق على المعقول والمسموع اشتراكا أو حقيقة ومجازا وقيل أى مركبان ويخرج بقوله يكون عنه قول آخر قولان فصاعدا من المركبات التقييدية أومنها ومن التامة كما يخرج قولان من التام اذا لم يشتركا فى حد أوسط وانما قال فصاعدا ليتناول القياس المركب من أقوال وفى توحيد الضمير وتذكيره فى عنه تنبيه على أن الهيئة لها مدخل فى ذلك قيل انما وصف القول بالآخر ليخرج عنه مجموع

(١) قوله وكان اخراجها الخ هكذا فى الاصل ولتحرر العبارة فلعلها لا تخلو من تحريف كتبه مصححه

هذا الكلام اعتراض على تفسير الدليل على تقدير أن يكون المعنى الثالث للدليل لا للمرشد ويقال المعنى الثالث معنى مجازى للدليل وأما اذا كان المعنى الثالث ثابتا للمرشد ومعنى مجازيا له فلا يرد الاعتراض الا على تفسير المرشد وذكر الدليل للتمثيل فانه يجوز أن يكون المعنى فى التفسير مجازيا وفى المفسر حقيقيا والمعنى المجازى للمرشد مفهوم الدليل بحسب الوضع واذا قيل هذا المعنى معنى مجازى للدليل أيضا يرد الاعتراض عليه أيضا (قوله اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط) اشارة الى أنه قد يكون بينهما ارتباط عقلى مثل قولنا كل انسان حجر وكل حجر فرس فكل انسان فرس وقد يكون بين الكاذب والصادق كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان ناطق فكل انسان ناطق وحينئذ يجب أن يقال المراد بالفاسد ما يكون فساده باعتبار الصورة أو يقال المراد بالفاسد ما يكون فساده بوضع ما ليس بدليل مكانه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان له صانع فكل انسان له صانع واذا خص الفاسد حصل الواسطة بين الصحيح والفاسد (١) وكان اخراجها من التعريف بلا جهة اذ يمكن التوصل بها أيضا الى مطلوب خبرى أو وقع التعميم فى الصحيح وفى بعض النسخ وقع بالواو العاطفة فى قوله وبوضع ما ليس بدليل مكانه (قوله وفى توحيد الضمير وتذكيره) يعنى ان الظاهر أن يقال يكون عنهما باعتبار القولين أو يقال يكون عنها باعتبار الاقوال

الاقيسة يحصل منها النتيجة وان لم يكن فى غير البرهانى على سبيل اللزوم (قوله اذ يختص بالبرهانى منه) أى من القياس فان قيل قد أطبق جمهور المنطقيين على قيد الاستلزام فى تعريف القياس وجعلوه شاملا للبرهانى والظنى والشعرى والسفسطى قلنا نعم لكن مع زيادة قيد آخر هو تقدير التسليم وذلك أنهم قالوا هو مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر فاللزوم فى الكل انما هو على تقدير التسليم وأما بدونه فلا يكون فى غير البرهانى و بينه فيما هو أقرب الى اللزوم كالظنى فانه لا علاقة بين الظن و بين شئ آخر ما بحيث يمنع تخلفه عنه لانتفاء الظن مع بقاء سببه كالغيم الرطب يكون أمارة للمطر ثم يزول ظن المطر بسبب من الاسباب مع بقاء الغيم بحاله (قوله وفيه بحث) وهو أن الممكنات مستندة الى الله ابتداء والعلم

أى قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احداهما وهذا لا يصح ههنا اذ لا يكون عنه احداهما ولما اعتبر حصول القول الآخر سواء كان لازما بينا أو غير بين أو لا يكون لازما تناول حد الأمارة وغيرها لانه يجمع التمثيل والاستقراء والقياس البرهانى المؤلف من مقدمات قطعية لافادة اليقين والجدلى المركب من قضايا مشهورة أو مسلمة لالزام الخصم لحفظ الاوضاع وهدمها والخطابى المؤلف من قضايا ظنية مقبولة أو غيرها لاقناع من هو قاصر عن درك البرهان وعبر عنهما بالظنى والشعرى المركب من قضايا مخيلة لافادة القبض والبسط فى الاحجام والاقدام والمغالطى الذى يتركب من قضايا مشبهة بالمشهورات وتسمى شغبا أو بالاوليات وتسمى سفسطة وعبر عنه بالسفسطى اطلاقا للاخص على الاعم فاستوفى الصناعات بأسرها (قوله اذ يختص بالبرهانى منه) أى من الدليل أو من القياس اذ لا برهان من غيره الا اذا كان راجعا اليه (وأما غير البرهانى فلا يستلزم لذاته شيأ فانه لا علاقة عقلية بين الظن و بين شئ) يستفاد هو منه (لانتفائه مع بقاء سببه) الذى يتوصل منه اليه وفى اكتفائه فى بيان المدعى بحال الظن وسببه ايماء الى أن ما عدا البرهانى إما ظنى أو فى حكمه فان قلت قد أطبق جمهور المنطقيين على اعتبار قيد الاستلزام فى تعريف القياس وجعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس أجيب بأنهم زادوا قيدا آخر وهو تقدير تسليم مقدماته فالاستلزام فى الكل انما هو على ذلك التقدير وأما بدونه فلا استلزام الا فى البرهانى وهو المراد ههنا فلا منافاة بينهما وفساده ظاهر لان التسليم لا مدخل له فى الاستلزام فان تحقق اللزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم كما لا يخفى أولا يرى الى قولنا ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر يستلزم قولنا العالم مستغن عن المؤثر اذ لو تحقق الاول فى نفس الامر تحقق الثانى قطعا وهو معنى الاستلزام ولا تحقق لشئ منهما وانما صرح بتقدير التسليم اشارة الى أن القياس من حيث هو قياس لا يجب أن تكون مقدماته مسلمة صادقة ولو اكتفى بما عداه لتوهم أن تلك القضايا متحققة فى الواقع وان اللازم متحقق فيه أيضا كما ذكر فى موضعه فالحكم بعدم الاستلزام فى غير البرهانى انما يتم بأن يبين تحققه أو جواز تحققه بدون النتيجة كما فى انتفاء الظن مع بقاء سببه لا بأن يبين جواز عدم تحققه فى نفسه (قوله وفيه بحث) أى

واذا قال يكون عنه واعتبر الوحدة حصل الاشارة الى أن الأقوال مالم تصر واحدة سبب عروض الهيئة الوحدانية لم يكن ولم يحصل عنه شئ (قوله مع بقاء سببه) قيل اذا تركب مقدمتان ظنيتان أو احداهما ظنية وحصل منهما مقدمة ظنية يجوز أن ينعدم الظن بالنتيجة ويحصل اليقين بها من شئ آخر مثلا اذا قلنا زيد حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فزيد يحرك فكه الاسفل عند المضغ والواقع هو الظن بالكبرى حصل لنا ظن بالنتيجة وبعد ذلك يجوز أن يحصل لنا القطع بأن زيدا يحرك فكه الاسفل عند المضغ فانتفى الظن بالنتيجة مع بقاء سببه الذى هو التصديق بالمقدمتين المذكورتين على الوجه المذكور (قوله اذ لو تحقق الاول فى نفس الامر تحقق الثانى) لبعض الناس هنا كلام وهو أن ما ذكره فى بيان ظهور الفساد مبنى على أن المراد بقوله متى سلمت متى وقعت صادقة وهو ليس كذلك بل المراد به متى وقع التصديق بها بمعنى أنه متى تحقق تلك التصديقات تحقق التصديق

اذ يختص بالبرهانى منه فان غيره لا يستلزم لذاته شيأ فانه لا علاقة بين الظن و بين شئ لانتفائه مع بقاء سببه وفيه بحث

والظن عقيب الدليل والامارة بخلق الله تعالى من غير تأثير لهما واوجاب ومعنى استلزام الدليل العلم استعقابه اياه عادة فلا يبعد أن تستلزم الامارة الظن بهذا المعنى ويتخلف عنها بناء على أن الله لا يخلقه عقيبها والجواب أن الاستعقاب العادى يمنع التخلف عادة وان جاز عقلا حتى لو وقع كان من خوارق

فى استلزام البرهان النتيجة لذاته بحث (مذكور فى علم الكلام) وهو أن فيضان النتيجة بطريق العادة عند الاشاعرة ولا استلزام ذاتيا هناك اذ لا مؤثر فى النتيجة الا الله سبحانه وتعالى ولا وجوب عنه ولا عليه وان أريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر من العبارة صح التعريف الثانى على رأى أصحابه دون الواقع بخلاف الاول فانه صحيح مطلقا وان حمل على الدوام والامتناع العادى فقد عدل به عن ظاهره هذا وقد قيل مراده أن الاستعقاب عادة لا يبعد أن يوجد فى الامارة أيضا وردّ بأن وجود التخلف فيها يمنع ذلك ولا تخلف فى البرهان أصلا وان أمكن عقلا ومن قال هو أن الامارة المؤلفة من مقدمتين ظنيتين مثلا تحصل النتيجة منهما على تقدير واحد هو صدقهما معا دون التقادير الثلاثة الاخر ومع جواز هاقعدمها اما راجح أو مساو فلا استلزام لها لذاتها ولما كان البحث عن الدليل وأقسامه من مسائل الكلام قال مذكور فيه أى فى موضعه اللائق بذكره هو ذاك فقد أبعد عن المرام بما لا فائدة فيه

مذكور فى الكلام * واعلم أن الحاصل أن الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعندهم ان العالم حادث وكل حادث فله صانع

(قوله واعلم) أقول الدليل عند الاصوليين على اثبات الصانع سواء أخذ بالمعنى الاول أو الثانى هو العالم اذ يمكن التوصل بصحيح النظر فيه بحسب أحواله الى هذا المطلوب الخبرى بل الى العلم به وعند المنطقيين هاتان القضيتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما وظاهر كلامه أن الدليل عندنا لا يطلق الا على المفردات التى من شأنها أن يتوصل بأحوالها الى المطالب الخبرية فيجب أن يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر فى أحواله وصفاته ويجوز أن يجرى على عمومه فيتناول الاقسام الثلاثة كما أوضحناه سابقا وعلى

المتعلق بالقول الآخر وهذا الاستلزام العلمى منشؤه استلزام تحقق تلك الاقوال للقول الآخر فى نفس الامر فالملزوم حقيقة هو التصديقات وليس هنا توقف اللزوم على تحقق الملزوم فى نفس الامر وصدقه وكما أن اللزوم بين الدليل المذكور وبين نتيجته لا يتوقف على تحقق مقدماته فى نفس الامر كذلك اللزوم بين التصديقات المتعلقة بمقدمات ذلك الدليل وبين التصديق بالقول الآخر فانه لا يتوقف على تحقق تلك التصديقات ولو أريد اللزوم بحسب التحقق فى نفس الامر لدخل فى تعريف الدليل على مذهب المنطقيين المقدمات المتفرقة وبطل نكتة توحيد الضمير لان الهيئة الترتيبية الوحدانية لا مدخل لها فى هذا الاستلزام بل لها مدخل فى الاستلزام العلمى فنقول يجب أن يرجع الى عبارة الجواب وتوضيح ما هو المراد منها فالمجيب ان حمل التسليم على التصديق وكان معنى كلامه أن الصناعات الخمس لها استلزام على تقدير التصديق بمفهوماتها وأما بدون التسليم والتصديق فلا استلزام الا فى البرهان يرد عليه أن الامارة والبرهان يشتركان فى الاستلزام على تقدير التصديق وعدم الاستلزام على تقدير عدم التصديق بلا تفاوت وان حمل التسليم على التحقق والصدق وكان معنى كلامه انها مستلزمة على تقدير الصدق وأما بدون الصدق فلا استلزام الا فى البرهان يرد عليه أنه لا معنى لقوله ان البرهان بدون صدق مقدماته يستلزم قولا آخر فيجب أن يرجع ضمير قوله وأما بدونه الى القيد ويكون معناه وأما بدون القيد المذكور بمعنى تركه على اطلاقه بأن قيل البرهان يستلزم لذاته قولا آخر لا بمعنى اعتبار عدم القيد فيه بأن يقال البرهان يستلزم لذاته على تقدير عدم صدق مقدماته قولا آخر وكذا غير البرهان واذا كان كذلك فالاستلزام فى البرهان على تقدير الاطلاق وعدم الاستلزام فى غيره على هذا التقدير مبنى على أمرين حمل التسليم على التحقق والصدق وجعل جواز عدم تحقق الملزوم دليلا على انتفاء اللزوم وبعد اعتبار هذين الامرين صح أن يقال البرهان يستلزم لذاته قولا آخر لان البرهان لا يجوز عدم صدق مقدماته فلا يكون الا صادقا

العادة وتخلف الظن عن الامارة ليس كذلك بخلاف العلم من الدليل (قوله ولابد من مستلزم) هذا على تفسير المتكلمين ظاهر وأما على تفسير الاصوليين وهو المقصود بالبيان فوجوب المقدمتين انما يكون على تقدير النظر واليه أشار بقوله ليكون الحاصل خبريا يعنى اذا كان المستلزم حاصلا للاصغر يكون اللازم حاصلا له ضرورة فيحصل مطلوب خبرى هو النتيجة فحصول المستلزم للاصغر ليس مضمون النتيجة على ماسبق الى الوهم بل مضمون الصغرى (قوله لتنبئ احداهما عن اللزوم) هذه هى الكبرى فى الشكل

التقديرين فالمعنيان متباينان صدقا ومن زعم تساويهما فى الوجود بشرط النظر فى المعنى الاصولى لزمه القول بوجوده فى الكواذب (قوله لابد فى الدليل) وجوب المقدمتين على الاصطلاح المنطقى ظاهر على تعريفهم وأما على الاصطلاح الاصولى فانما يجبان فيه من حيث يتعلق به النظر والسبب فى ذلك أنه لابد فى الدليل من حيث يتوصل به الى المطلوب أعنى المحكوم به من مستلزم له والا لم ينتقل الذهن منه اليه ولابد أيضا من ثبوت المستلزم للمحكوم عليه ليلزم من ثبوته له ثبوت لازمه له فيكون الحاصل منه خبريا ولوجوب المستلزم الموصوف بالحصول وجبت فى الدليل المقدمتان لتنبئ احداهما عن اللزوم وهى الكبرى وقدمت لانها العمدة فى الانتاج المشتملة على النتيجة بالقوة والاخرى عن ثبوت الملزوم للمحكوم عليه وهى الصغرى فان قلت الاستلزام انما يكون فى القطعيات دون الظنيات على ماسبق قلت ان أريد التعميم كما هو الظاهر حمل الاستلزام هنا على المناسبة المصححة للانتقال لا على امتناع الانفكاك (قوله هذا يختص) أى ماذكرتم من المستلزم للمطلوب الحاصل للمحكوم عليه انما يوجد فى بعض الدلائل لان محصوله حمل الوسط الذى هو المستلزم على المحكوم عليه أعنى الاصغر ايجابا كليا أو جزئيا وحمل الاكبر الذى هو المطلوب على الوسط ايجابا كليا فاختص بالضرب الاول والثالث من الشكل الاول ولو أجرى الاستلزام على ظاهره

قال (ولابد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدمتان) أقول لابد فى الدليل من مستلزم للمطلوب والا لم ينتقل الذهن منه اليه ولابد من ثبوته للمحكوم عليه ليكون الحاصل خبريا فلذلك وجبت فيه المقدمتان لتنبئ احداهما عن اللزوم والاخرى عن ثبوت الملزوم فان قلت هذا يختص فيما أرى ببعض الدلائل

فيكون مستلزما ولا يصح أن يقال الامارة تستلزم لذاته قولا آخر مالم يقيد بالقيد المذكور لانه يجوز عدم صدقها فلا تكون مستلزمة وحينئذ ظهر معنى قول المحشى فى آخر الحاشية فالحكم بعدم الاستلزام فى غير البرهان انما يتم بأن يبين تحققه أو جواز تحققه بدون النتيجة الخ وأنت تعلم أنه لو كان التسليم بمعنى التصديق لا يكون لقوله وأما بدونه فلا استلزام الا فى البرهان معنى لان البرهان والامارة متساويان فى وجوب التصديق بالمقدمات وعدمه (قوله لزمه القول بوجوده فى الكواذب) أى بوجود المعنى الاصلى فى الكواذب لان المعنى المنطقى قد يوجد هناك وفى الكواذب لا يمكن النظر الصحيح فلا يمكن وجود المعنى الاصلى هناك مع اشتراط النظر فيه والحاصل أن النسبة المعتبرة بين المعنى الاصولى والمنطقى لو اعتبرت بحسب الصدق والحمل لكان المعنيان متباينين لان المعنى الاصولى على تقدير التعميم الذى ذكره لا يصدق الا على الاقسام الثلاثة التى هى المفردات والمقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة وحدها أى مع قطع النظر عن الترتيب والمعنى المنطقى لا يصدق على شئ منها بل يصدق على المقدمتين مع هيئة الترتيب العارضة لهما فقط فبينهما مباينة ولو اعتبرت بحسب التحقق والوجود فان اشترط فى المعنى الاصولى النظر بالفعل كان المعنى المنطقى أعم لان المعنى الاصولى على هذا التقدير لا يتحقق الا فى صورة يكون هناك مقدمات مرتبة هى فرد من المعنى المنطقى ويتحقق المعنى المنطقى بدونه فى الكواذب وان لم يشترط فالظاهر ان النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه لصدقهما فى المعنى الاصولى الواقع مع النظر وصدق الاصولى بدونه فى المفرد الذى لا يقع معه النظر وصدق المنطقى بدونه فى بعض الكواذب (قوله من حيث يتوصل به الى المطلوب) فائدة هذا القيد توضيح قول الشارح والا لم ينتقل الذهن منه اليه فان الظاهر هو التوصل بالدليل الى الحكم وانتقال الذهن منه اليه لا الى المحكوم به لكن لما كان للمحكوم به زيادة اختصاص بالحكم الذى لا يحصل بدونه جعل مطلوبا من الدليل وانتقال الذهن منه اليه واجبا

الاول قدمها فى البيان لان الملزوم من حيث هو ملزوم انما يكون بعد اللزوم (قوله مهما جعلنا المطلوب) لما كان الظاهر أن المطلوب هو النتيجة والمستلزم هو الحد الاوسط وحصوله للاصغر هو حمله عليه بالايجاب توهم أكثر الشارحين أن ماذكره انما يصح فى الشكل الاول والضربين الاول والثانى من الشكل الثانى لا فى الاستثنائى ولا فى باقى الضروب والاشكال مما صغراه سالبة والوسط موضوع وبعضهم فهم من المطلوب الاكبر فجعل هذا مختصا بالضربين الاول والثانى من الشكل الاول اذ فيهما لزوم الاكبر للاوسط وثبوت الاوسط للاصغر على أنه لو جرى على ظاهره لم يصح الا فى الكبرى الضرورية فذهب الشارح المحقق

لوجب أيضا أن تكون كبراهما ضرورية وأما الضربان الباقيان منه فقد انتفى فيهما الاستلزام لمكان السلب وكذا فى الضرب الاول والثالث من الثانى وفى الضربين الآخرين منه انتفى الامران لسلب الوسط عن المحكوم عليه واستلزام المطلوب للاوسط وفى ضروب الثالث انتفى الحصول مطلقا وفى المنتجة للسلب الاستلزام أيضا وفى ضروب الرابع انتفى الامران معا (قوله والانما تقريره) أورد مثالين أحدهما من الاقترانيات الذى انتفى فيه الشرطان فان المقتات الذى هو الوسط ليس حاصلا للمحكوم عليه أعنى الملح بل مسلوب عنه ولا مستلزما للمطلوب الذى هو الربوى بل الامر بالعكس وثانيهما استثنائى انتفى فيه أيضا قيل وأما الاستثنائى الذى يستثنى فيه عين المقدم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فاشتماله على هيئة الشكل الاول المستجمع للشرطين ظاهر وهذا انما يجرى فى بعض أقسامه الذى يسهل رده اليه كما سيأتى بيانه (قوله مهما جعلنا) يريد أن وهم الاختصاص ببعض الدلائل انما ينشأ اذا جعل المطلوب والاوسط هو المفرد المذكور بدون ملاحظة وجوده أو عدمه أما اذا لوحظ فيهما ذلك زال التوهم فيقال فى المثالين أن الوسط هو نفى الاقتيات وهو حاصل للملح ومستلزم للمطلوب الذى هو نفى الربوية فكأنه قيل الملح سلب عنه الاقتيات وكل ما سلب عنه الاقتيات سلب عنه الربوية ينتج أن الملح سلب عنه الربوية ومثل هذا يسمى موجبة سالبة المحمول وسالبة الطرفين والاولى لازمة للسالبة والثانية صادقة فى عكس نقيض الموجبة على طريقة القدماء والمصنف يجوز استعماله فى القياس وستطلع على تحقيقها فالمراد من النفى والاثبات هو الوجود والعدم مضافين الى المفرد تركيبا تقييديا واقعا محمولا أو موضوعا وماظن من أنه أريد بهما الايقاع والانتزاع أما فى المطلوب فلانه لادليل الاعلى تصديق وأما فى الوسط فلأن الموصل اليه لايكون الا تصديقا أيضا فسهو لان قوله ان نفى الاقتيات حاصل له تصريح بأنه محمول على الملح حاصل له ثم الوسط لابد وأن يكون متكررا والحكم الموجود فى الصغرى لم يتكرر فى الكبرى قطعا ولم يرد بالمطلوب ههنا النتيجة كما هو المتعارف بل محمولها فانه مطلوب الثبوت للمحكوم عليه ومقابل له ولاشك أن المستلزم للنتيجة هو المجموع وليس حاصلا للمحكوم عليه وقوله لتنبئ احداهما عن اللزوم أى لزوم المطلوب للمستلزم الذى هو الوسط ينبئ عن فساده أيضا والوسط موصل أبعد ولايكون الا تصورا واذا عرفت الحال فى المثالين فقس عليهما ماعداهما وسيجىء تفاصيله (قوله وستراه) لما وجه كلامه بما هو خلاف الظاهر أيده بأن المصنف سيرجع جميع الادلة من الاشكال الثلاثة والاستثنائيات الى الشكل الاول بناء على أنه المنتج والمستلزم للمطلوب الخبرى فى نفس الامر وهو السبب للعلم بالانتاج فما عداه ان اشتمل على هيئته ينتج والافلا (فتعين بذلك أن نظره الى ماذكرناه) من التأويل فى المطلوب والوسط ليمكن رد الجميع اليه * واعلم أن كلامه كما يقتضى انحصار الانتاج فى الضربين من الشكل الاول يقتضى تأويل السوالب بالموجبات السالبة المحمول فالقضية المعتبرة فى الانتاج هى الموجبة وكون الكبرى ضرورية وانما يتأتى بأن يؤخذ المحمول فى القضية الممكنة مثلا امكانه فترجع ضرورية وربما يستغنى عن هذا بما أسلفناه (قوله الفكر الخ) حركة النفس فى المحسوسات تسمى تخيلا وفى المعقولات تسمى

والانما تقريره فى نحو لا شئ من الملح بمقتات وكل ربوى مقتات وفى نحو لو كان الملح ربويا لكان مقتاتا وليس فليس قلنا مهما جعلنا المطلوب والوسط هما النفى والاثبات يزول هذا الوهم وتقريره فى المثالين أن نفى الاقتيات حاصل له ويستلزم نفى الربوية وفى الثانى كذلك وستراه يرجع الجميع الى أمر واحد وهو الشكل الاول فتعين بذلك أن تنظره الى ماذكرت قال (والنظر الفكر الذى يطلب به علم أو ظن) أقول الفكر هو انتقال النفس فى المعانى

الى أن هذا وهم والتحقيق أن المراد بالمطلوب النفي والاثبات بين الاكبر والاصغر وبالمستلزم الاثبات أو النفي بين الاوسط والاصغر فلابد من مقدمة الاثبات أو النفي الذي هو نفس المستلزم والاخرى لبيان الاستلزام وحاصل ذلك أن الاصغر قد حصل نسبة الاوسط اليه وهي مستلزمة لنسبة الاكبر أيضا اليه وهذا حقيقة الشكل الاول الذي هو مرجع الكل كأنه قيل الاصغر نسب اليه الاوسط وكل ما نسب اليه الاوسط نسب اليه الاكبر ولا يخفى أن في جعل المستلزم بهذا المعنى حاصلا للمحكوم عليه نوع تكلف والاظهر أن المستلزم هو الاوسط ومعنى حصوله للاصغر نسبته اليه وتعلقه به بحمله على الاصغر أو بحمل الاصغر عليه ايجابا أو سلبا (قوله انتقالا بالقصد) احتراز عن الحدس وعما يتوارد على النفس من المعاني بلا قصد (قوله وقول الآمدي) لما كان المراد بالفكر والنظر في عبارة المنطقيين واحدا زعم الآمدي أن مراد القاضي أبي بكر في هذا التعريف أن يفسر النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرفه بما يطلب به علم أو ظن ولا شك أنه بعيد لم يعهد مثله في التعريفات ولا يفهم من اللفظ مع أن التفسير بالذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه وعلى هذا التعريف أسئلة أقواها أن الظن الغير المطابق جهل لا يطلبه عاقل وما يعلم مطابقته علم فلا حاجة الى ذكر الظن والجواب أن المطابق قد يطلب لا من حيث الجزم بل من حيث الرجحان

انتقالا بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وبهذا صرح الامام في الشامل وقول الآمدي مراده أن النظر هو الفكر ثم تفسيره بأنه الذي يطلب به علم أو ظن بعيد قال (والعلم قيل لا يحد فقال الامام لعسره وقيل لانه ضروري من وجهين أحدهما أن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا وأجيب بأن توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور وثانيهما أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة وأجيب بأنه لا يلزم من حصول أمر تصوره أو تقدم تصوره) أقول قد اختلفوا في تحديد العلم فقيل لا يحد وقيل يحد أما القائلون بأنه لا يحد فافترقوا فرقتين فقال الامام والغزالي ذلك لعسر تحديده

فكرا هذا هو المشهور ولما بدل الحركة بالانتقال الذي هو أعم منها زيد القصد احترازا عن الحدس وأيضا الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا ولعل المراد بالمعاني ههنا هو المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة للموهومات لان الفكر الذي بهذا المعنى هو الذي عد من خواص الانسان وذلك الانتقال الفكري قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك فلا يسمى به فالفكر جنس له وما بعده فصل وانما قال أو ظن ليتناول النظر في الامارات وبما ذكرناه من أن الفكر هو الانتقال المذكور وأن أحد قسميه هو النظر صرح امام الحرمين في الشامل قال الآمدي في الابكار مراد القاضي أن النظر هو الفكر أي هما مترادفان وما بعدهما تعريف لهما قال الشارح هو بعيد عن الصواب اذ لا يناسب المقام ولم يعهد مثله في التعريفات ويوجب الالتباس وبالجملة المتبادر من العبارة خلافه فيبعد ارادته قيل ينتقض الحد أيضا بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه فان قلت ماذا أريد بالنظر المعرف بما ذكر أمجموع الحركتين كما هو رأي القدماء أم الحركة الثانية وحدها كما هو مذهب المتأخرين وهل يتناول النظر في التصورات أولا قلت الظاهر حمله على المعنى الاول اذ به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها والتصور مندرج في العلم على ما فسر به فيتناول الحد الانظار التصورية

(قوله زيد القصد احترازا عن الحدس) بيان ذلك أن الانتقال الواقع في المعاني الحدسية أي في المواد المرتبة الحاصلة بلا حركة ليس بالقصد اذ ليس هناك الا ملاحظة المبادي وملاحظة المطلوب بسرعة من غير قصد واختيار في الانتقال كالانتقال الواقع في المنام بخلاف المعاني الفكرية فان فيها انتقالات مقرونة بالقصد اليها وللنفس اختيار في تلك الانتقالات فان قلت قد تتحقق الحركة الاولى أي الحركة من المطلوب الى المعقولات مع قصد الانتقال الى المطلوب وبعد ذلك يحصل الانتقال الحدسي فلا يخرج من تعريف الفكر بسبب القيد بالقصد مطلق الحدس قلت معنى الكلام أن الفكر هو انتقال النفس في المعاني الواقعة ملاحظتها مع القصد الى ذلك الانتقال أي لا يكون الانتقال الواقع فيها بلا اختيار بل وقع من النفس ملاحظة معنى مع قصد الانتقال منه وانتقلت بالاختيار وفي الحدس ليس الانتقال من ملاحظة المبادي المرتبة بالقصد والاختيار بخلاف المعاني الفكرية فانه يقع فيها الملاحظات المقصود منها الانتقال وذلك الانتقال يكون بالقصد والاختيار لان النفس بعد ملاحظة تلك المعاني تجعلها

(قوله واستبعد) قال حجة الاسلام وربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر في أكثر الاشياء بل في أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف في الادراكات لكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال أما التقسيم فهو أن نميزه عما يلبس من الادراكات فيتميز عن الظن والشك بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد بان الاعتقاد يبقى مع تغير المعتقد ويصير جهلا بخلاف العلم وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يرتسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه وأما المثال فهو أن ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما أنه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر أي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صور المعقولات في العقل فالنفس بمنزلة حديد المرآة وغريزتها التي بها تتهيأ لقبول الصور أعني العقل بمنزلة صفاء المرآة واستنارتها وحصول الصورة في مرآة العقل هو العلم فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا ملخص كلامه في المستصفى وبه يتبين أن مراده عسر تحديده بالحد الحقيقي لا بما يفيد امتيازه وأن ليس مراده بالمثال جزئيا من جزئياته كما في اعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين على ما فهمه الشارح (قوله يخرجه) أي يخرج التقسيم ذلك (١) الشيء كما يقال الاعتقاد اما أن يكون مطابقا أولا والمطابق اما أن يكون جازما أولا والجازم إما أن يكون ثابتا أولا

واغا يعرف بالقسمة أو المثال واستبعد لانه ان أفاد تميزا فيعرف بهما والا فلا يعرف بهما وليس ببعيد اذ الشيء قد يعلم بتقسيم يخرجه فيجعل له اسم ويتميز عن غيره في مثال جزئي ولا يعرف له لازم بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ما عداها

والتصديقية من اليقينيات والظنون وما يجري مجراهما ﴿تنبيه﴾ الانتقال الفكري حركة في الكيفيات النفسانية التي هي الصور المعقولة على قياس الحركة في الكيفيات المحسوسة فتنتقل النفس به من ملاحظة صورة الى أخرى (قوله واغا يعرف) أي العلم على صيغة المجهول من المعرفة وكذلك قوله والا فلا يعرف وأما قوله فيعرف بهما فمن التعريف والمذكور في المستصفى أنه ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك عسير في أكثر الاشياء بل في أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك وطعم العسل واذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الادراكات أعجز ولكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال فقد صرح بأن المتعسر هو الحد الحقيقي لا الرسمي وانه ليس مختصا به لصعوبة الامتياز بين الذاتيات والعرضيات وعلى هذا فاستبعاد الآمدي في غاية السقوط لان ثبوت الحد الرسمي وسهولته لا ينافي عسر الحد الحقيقي ذكر في الاحكام أنهما قالا لا سبيل الى تحديده وطريق تعريفه انما هو القسمة والمثال وهو غير سديد فان القسمة ان لم تكن مفيدة لتميزه عما سواه فليست بمعرفة له وان كانت مميزة له عما سواه فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا وحاصله أنهما نفيا عنه التحديد وأثبتا له التعريف بوجه مخصوص فاعترض بأن ذلك الوجه ان لم يفد تميزا لم يكن تعريفا وان أفاده صار رسميا والشارح بنى الكلام على انهما نفيا عنه التعريف مطلقا وأثبتا له طريق معرفته ووجه اعتراضه بأن الطريق المذكور إن أفاد تميزا كان تعريفا والا لم يكن طريقا الى معرفته وأجاب عنه بأن افادته للتميز لا تستلزم كونه صالحا للتعريف فان الشيء قد يعلم بتقسيم يخرجه بأن يؤخذ مقسم شامل

مرتبة فيحصل الانتقال (قوله حركة في الكيفية النفسانية) الظاهر أن الحركة لا تتصور في الكيفيات العلمية لان النفس تتكيف بكيفية علمية في آن وتتكيف بكيفية علمية أخرى في آن آخر على وجه لا يتوسط بينهما كيفية علمية أخرى وليس هناك حركة والا لزم تتالي الآنات فاطلاق الحركة على الفكر يكون على سبيل التجوز وكذا اطلاق السرعة في قولهم الحدس هو سرعة الانتقال من المبادي (قوله والشارح بنى الكلام) يعني أن الشارح قد وقع في الغلط من وجهين الاول أنه حمل كلام الامامين على غير مرادهما بأن حمل التحديد على مطلق التعريف والثاني أنه حمل كلام الآمدي على غير مراده لان مراده في الاعتراض أنها اذا كانت مميزة فهذا التعريف هو التحديد وهو يزعم أن الامام سلم كونه تعريفا

فهذا التقسيم قد أخرج لنا اعتقادا جازما مطابقا ثابتا فسميناه العلم (قوله ولا يصلح للتعريف) فيه بحث لان المعتبر فى الرسم هو كون اللازم مختصا بالماهية شاملا لافرادها منتفيا عما عداها وأما كون اللازم كذلك بينا فلا اذ لا يشترط العلم بالاختصاص فضلا عن كونه بينا ومايقال ان التعريف لا يكون الا باللازم البين فمعناه أن يكون بحيث يحصل منه الانتقال الى الملزوم البتة (قوله والا لم يحصل الجهل لاحد) يعنى لو كنا نعلم بضابط كلى يفيد أن أى اعتقاد مطابق وأيه غير مطابق لم يكن شئ من اعتقاداتنا

لذاتيا أو عرضيا ويميز بعضه عن بعض بأمور متمايزة ويكون أحد أقسامه ذلك الشئ فيعرف باعتبار الشامل والمميز ويجعل له اسم وقد يتميز أيضا عن غيره فى مثال جزئى ولا يعرف لذلك الشئ على تقدير اخراجه بالقسمة وامتيازه بالمثال لازم بين الثبوت له فى جميع أفراده وبين الانتفاء عما عداها (ولا يصلح للتعريف لازم الا اذا كان كذلك) فقد جاز أن يكون شئ طريقا الى معرفة شئ آخر ولا يكون معرفا له لانتفاء شرائطه وهذا الجواب يخالف ما هو المشهور من أن القسمة الحقيقية لا نطوائها على المشترك ومابه تمايز أقسامه تشتمل على تعريفاتها وأن المثال مآله الى تعريف رسمى وأن المعتبر فى اللازم اختصاصه وشموله لا العلم بذلك نعم لا بد من كونه بحيث ينتقل الذهن منه الى الملزوم والا لم يكن معرفا له ولا طريقا الى معرفته الا أن الانتقال اذا لم يكن على وجه الاكتساب كان موصلا الى معرفته ولم يكن معرفا له كما فى الانتقال عن تصورات الماهيات الى لوازمها البينة لكنه خلاف ظاهر الحال فى القسمة والمثال (قوله والعلم من هذا القبيل) أى مما يعلم بتقسيم يخرجه ويميزه عن غيره فى مثال جزئى ولم يعرف له لازم كذلك لان التباسه انما هو بالادراكات لا غيرها من الصفات النفسية ونحن نعرفه باعتبار الجزم الذى به يمتاز عن الشك والظن وبالمطابقة التى بها يتميز عن الجهل المركب وبالموجب الذى يميزه عن تقليد المصيب فاذا قسمنا الاعتقاد المرادف للتصديق بملاحظة هذه الصفات خرج العلم بالمعنى الاخص (و) كذلك (نعلم أن اعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين كذلك) أى مستجمع لهذه الاوصاف وعلم وليس غيره فقد تميز لنا بذلك المعنى فى هذا المثال ولا نعلم له فى شئ من الحالين لازما صالحا للتعريف به اذ ليس مجموع هذه الامور لازما بينا كما ذكر (لانا لا نعلم المطابق وغيره) من الصفات أو غير المطابق (بضابط ضرورة) أى علما ضروريا اذ لو علم الكل على هذا الوجه لم يحصل الجهل لاحد من العقلاء لتميزه بذلك الضابط المطابق عن غيره تميزا ضروريا فلا يحصل له اعتقاد غير مطابق اذ لا يتمكن فيه وانما اعتبر الضابط لظهور أن المطابقة مثلا ليست بينة بدون مراجعة الى ضابط واعتبر كون العلم ضروريا حاصلا من الضابط على وجه التنبيه اذ لو كان مكتسبا لم يكن اللزوم بينا ولا يخفى جريانه فى كثير من الرسومات والامثلة * واعلم أن الغزالى أورد فى المثال

ومنع كونه تحديدا وعلى ماذكره الشارح يكون مراده فى الاعتراض أنها اذا كانت مميزة فهذا الطريق الى المعرفة يكون تعريفا فهو يزعم أن الامام سلم كونه طريقا الى المعرفة ومنع كونه تعريفا (قوله فاذا قسمنا الاعتقاد) يعنى أن العلم بعد ما لم يكن التباسه الا بادراكات وحصل لنا العلم ببعض اعتباراته على وجه يتميز بكل اعتبار نوع من أنواع الادراكات ولم يكن عندنا شئ يتميز به عن كل واحد منها قسمناه بملاحظة تلك الاعتبارات فحصل لنا العلم بما هو مركب منها وحصل تميزه عن كل واحد منها وكذا الحال فى المثال الا أن الاعتبارات المذكورة تعتبر عند التقسيم فى العلم وعند التمثيل فى المثال الذى هو الاعتقاد بأن الواحد نصف الاثنين فان قيل ما الفائدة فى قوله وليس غيره بعد أن قال ان الاعتقاد بأن الواحد نصف الاثنين مستجمع لهذه الاوصاف وعلم قلنا لما كان المقصود من التقسيم والتمثيل فى هذا المقام هو التميز لماهية العلم عن غيرها ذكر الاعتبارات المذكورة وتميز العلم والاعتقاد بها وذكر التميز فى جانب

ولا يصلح للتعريف لازم الا اذا كان كذلك والعلم من هذا القبيل فانا نعرفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب ونعلم أن اعتقادنا بأن الواحد نصف الاثنين كذلك ولكن لا نعلم المطابق وغيره بضابط ضرورة والا لم يحصل الجهل لاحد وقيل لانه ضرورى لوجهين

المثال

جهلا لعلمنا حينئذ بأنه هل هو مطابق أم لا باعتبار ذلك الضابط (قوله الاول) حاصله أن تصور العلم لو كان كسبيا التوقف تصور حقيقة العلم على تصور الغير لكن تصور الغير موقوف على العلم فيدور والجواب منع لزوم الدور وانما يلزم لو توقف تصور الغير على تصور حقيقة العلم وليس كذلك بل على حصول فرد من أفراد العلم متعلق بذلك الغير وعلى العبارة مؤاخذة وان كان كلاما على السند وهو أن تصور الغير ليس نفس حصول العلم به فكيف يتوقف عليه وغايته ما تكلف الشارح العلامة أن تصور الشئ أخص من العلم به ضرورة تقيده بعدم الحكم فيتوقف عليه ولا يخفى ضعفه (قوله أى معلوم بالضرورة) هذا

تشبيه ادراك البصيرة بادراك البصر والامر فى ذلك سهل (قوله الاول) أقول لو لم يكن العلم ضروريا لكان كسبيا اذ لا واسطة بينهما فيتوقف على العلم بغيره مع توقفه عليه فيكون دورا وانما قال لكنه معلوم دفعا لما يقال من كون امتناع اكتسابه لا يستلزم كونه ضروريا لجواز امتناع حصوله والجواب أنا لا نسلم كونه معلوما بكنهه والنزاع انما وقع فيه ولئن سلمنا فلا نسلم لزوم دور لانه اذا كان كسبيا كان تصوره موقوفا على تصور غيره وتصور غيره لا يتوقف على تصوره فان أكثر الناس يتصورون أشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم وبهذا القدر انكشف الحال واندفع الاشكال وانما زيد فى الجواب بيان ما يتوقف عليه تصور غير العلم تنبيها على منشأ توهم الدور فانه يتوقف على حصول علم جزئى يتعلق بذلك الغير وعلى حصول ماهية العلم فى ضمنه فكأنه لم يفرق بين حصوله وتصوره فان قلت توقف تصور غيره على حصول ماهيته أمر معقول اذ لا امتناع فى توقف حصول الخاص على حصول العام وأما توقفه على حصول علم جزئى متعلق بذلك الغير فلا لان توقفه من حيث الحصول فيكون حصوله متوقفا على حصوله لان العلم المتعلق به هو ذلك التصور بعينه قلت يمكن أن يحمل تصور الغير على كونه متصورا معلوما ولا استحالة فى توقف كون الشئ معلوما على حصول العلم به وقيل العلم الجزئى المتعلق بذلك الغير أعم مفهوما من تصوره فيرجع الى توقف حصول الخاص على حصول العام مع أنه كلام على ما يتعلق بايضاح المنع (قوله والثانى أن علم كل أحد) الضرورى يقع صفة للعلم بمعنى أن حصوله لا يحتاج الى نظر وكسب ويقع صفة للمعلوم بمعنى أن حصول العلم به كذلك ولما قال ان علم كل أحد بأنه موجود ضرورى احتمل أن يكون من القبيل الثانى أى العلم بذلك العلم حاصل بلا اكتساب فلا يطابقه الجواب ويخالف تقرير السؤال على ما ذكر فى متن الكتاب فلذلك فسره بقوله أى معلوم بالضرورة يعنى أن كونه موجودا معلوم له بالضرورة لا أن علمه به معلوم بالضرورة على ما ظن فالضرورى صفة للعلم فى نفسه لا باعتبار تعلق علم آخر به وانما حمله عليه أولا صريحا ثم فسره بما هو مقتضى عبارة المصنف ثانيا تنبيها على أن الضرورة هناك كذلك

الاول أن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لكنه معلوم فيكون لا بالغير وهو الضرورى والجواب بعد تسليم كونه معلوما أن توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم بغيره أعنى علما جزئيا متعلقا بذلك الغير لا على تصور حقيقة العلم والذى يراد حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة العلم لا حصول جزئى منه فلا دور للاختلاف والثانى أن علم كل أحد بأنه موجود ضرورى أى معلوم بالضرورة وهذا علم خاص وهو مسبوق بالعلم المطلق والسابق على

المثال وقع بقوله وليس غيره (قوله اذ لا امتناع فى توقف حصول الخاص على حصول العام) يعنى أن تصور الغير خاص وماهية العلم عام وتوقف حصول الاول على الثانى أمر معقول أى لا يأباه العقل فى بادئ الرأى اذ لا امتناع فى توقف حصول الخاص على حصول العام أى لا امتناع فى هذا الجنس من التوقف فان هذا الحكم فى بعض افراده صحيح وهذا القدر كاف فى هذا التقرير فلا يصح أن يقال قد يكون العام خارجا عن الخاص عارضا له وقد يكون حصول الخاص عين حصول العام وماهية العلم بالنسبة الى فرده يجوز أن تكون من قبيل أحدهما (قوله على أن الضرورة هناك كذلك) لا يخفى أن عبارة المتن فيها خفاء يحتاج رفعه الى التصريح ثم التفسير لاجل التنبيه بعبارة هى أخفى مما قصد توضيحه بها فان قوله أى معلوم بالضرورة تفسير مذكور بعد لفظ ضرورى واقع على خبر المبتدا هو علم كل واحد ويتبادر الذهن من ذلك الى أن قوله ضرورى وقوله معلوم بالضرورة يكون المبتدأ فيهما واحدا فلزم أن يكون العلم معلوما وما فعله من تقدير مبتدا آخر هو كونه موجودا وجعل التفسير تفسيرا لمجموع

التفسير الضرورى انما يكون حيث يقع صفة لمتعلق العلم وأما اذا وقع صفة للعلم فلا يفهم منه سوى أنه حاصل بغير نظر وا كتساب سلمنا لكنه لا يطابق المتن وهو أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة الا اذا حمل على أنه يعلم العلم بوجوده ولا يخفى بعده سلمنا لكن هذا التفسير يدفع الجواب على الوجه المذكور بيان ذلك أنهم استدلوا بأن علم كل أحد بوجوده ضرورى أى حاصل بلا نظر وهو علم خاص فيكون المطلق ضروريا وأجيب بأن الضرورى هو علمه بوجوده لا تصور علمه وحصول العلم بالشئ ضرورة لا يوجب تصور العلم فضلا عن بداهته فدفع بأن كونه عالما بوجوده ضرورى أى معلوم بالضرورة بمعنى أن تصديقه بأنه عالم بوجوده ضرورى والعلم أحد تصورات هذا التصديق فيكون تصوره ضروريا وأجيب بأن التصديق الضرورى هو الذى لا يتوقف بعد تصورات الاجزاء على نظر وكسب فهو لا يستلزم بداهة الاجزاء فدفع بأن هذا التصديق ضرورى بجميع أجزائه بمعنى أنه لا يتوقف على كسب ونظر أصلا لا فى نفس الحكم ولا فى أطرافه ضرورة حصوله لمن لا يتأتى منه النظر والاستدلال فعلى هذا لا يتوجه فى الجواب أن تصور العلم ليس بضرورى بل أن التصديق انما يتوقف على تصورات الاطراف بوجه والكلام فى تصور حقيقة العلم (قوله الضرورى حصول العلم له) فان قيل الضرورى والمكتسب من صفات العلم خاصة فما معنى كون العلم ضروريا قلنا المراد أن تصوره وجوده أو تصديقه بأنه موجود ضرورى (قوله وهو غير تصور العلم) فان قيل العلم من صفات النفس فحصوله فى النفس تصوره قلنا تصور الشئ وجوده فى النفس وجودا غير متأصل بمعنى أن يرتسم فى النفس مثال مطابق له وحصول العلم بالشئ فى النفس وجوده فيها وجودا متأصلا كالكرم والبخل والايمان والكفر وهذا يوجب الاتصاف لا التصور والاول بالعكس فالكافر يتصور الايمان ولا يتصف به ويتصف بالكفر ولا يتصوره (قوله وذلك أنه لا يلزم) آثر فى تقرير هذا الجواب بعض التطويل ليبين فائدة قوله أو تقدم تصوره بصيغة المصدر عطفا على تصوره فأثبت التغاير بين حصول العلم وتصوره بمعنى جواز الانفكاك مطلقا أى من الجانبين لان هذا غاية التغاير اذ قد يفسر بأن المفهوم من هذا ليس هو المفهوم من الآخر وقد يفسر بجواز الانفكاك فقيل يكفى من جانب وقيل بل من الجانبين ومبناه على أن تصور الشئ بدون حصوله نفسه ظاهر فالحاصل أن تصور العلم

الضرورى ضرورى فالعلم المطلق ضرورى والجواب ان الضرورى حصول العلم له وهو غير تصور العلم الذى هو المتنازع فيه وذلك أنه لا يلزم من حصول أمر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله ولا تقدم تصوره حتى يكون تصوره شرطا لحصوله واذا كان كذلك جاز الانفكاك مطلقا

(قوله والجواب أن الضرورى) أقول أى المستغنى عن تجشم الاكتساب هو حصول ماهية العلم له فى ضمن هذا الجزئى الحاصل له ضرورة وهو غير تصور ماهيته الذى هو المتنازع فيه وبيان التغاير (أنه لا يلزم من حصول أمر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله) فان كثيرا من الملكات حاصلة للنفس وليس يتبع تصورها حصولها (ولا تقدم تصوره) أى ولا يلزم من حصول أمر تقدم تصوره (حتى يكون تصوره شرطا لحصوله) واذا لم يكن تصور الشئ تابعا لحصوله لاحقا ولا شرطا له سابقا (جاز الانفكاك مطلقا)

الكلام خلاف الظاهر والظاهر ما ذكره غيره (قوله أى المستغنى عن تجشم الاكتساب) انما فسر بذلك لانه قد تقرر أن الضرورى اذا كان صفة للمعلوم معناه أن العلم به لا يحتاج الى كسب وحصول العلم معلوم ولا يصح ارادة هذا المعنى هنا ففسر بما هو المناسب (قوله جاز الانفكاك مطلقا) أى من الجانبين فان قلت اثبات أن التصور لا يكون تابعا للحصول ولا متقدما عليه بأن يكون شرطا له لا يقتضى جواز الانفكاك بينهما لان الاستلزام وامتناع الانفكاك بين الشيئين لا يقتضى التقدم والتأخر بينهما كالمتضايفين فامتناع التقدم والتاخر لا يحصل الانفكاك وجوازه قلت هذا كلام على السند الذى لا ينفع فيه المناقشة على أنه يجوز أن يقال هنا مقدمة ظاهرة تركها المجيب وهى أن التصور لا يستلزم الحصول وهذا الاستلزام أعم متناول للاقسام الثلاثة التى هى التقدم والتأخر والمعية واذا انتفى استلزام التصور للحصول على وجه المعية يلزم انتفاء استلزام الحصول للتصور على ذلك الوجه قطعا فهذه المقدمة

الظاهرة

بعد ما أنه ليس نفس حصول العلم ليس لازماله لاحقا ولا شرطاله سابقا فلا يلزم من بداهته بداهته والعجب أنه جعل تقدم التصور على الحصوله فى بحث الخبر دليل الانفكاك والتغاير حيث قال لا يلزم من حصول أمر تصوره اذ قد يحصل ولا يتصور وقد يتقدم تصور حصوله فيتصور وهو غير حاصل وذلك لانه قال فى المتن يجوز أن يحصل ضرورة ولا يتصوره أو يتقدم تصوره بصيغة المضارع وفى بعض النسخ أو تقدم تصوره بصيغة الماضى وههنا أيضا كذلك فى كثير من النسخ عطفا على لا يلزم أى يتقدم تصوّره على حصوله فينفك عنه فيغايره والحاصل أن تقدم التصور قد يوجد مع الانتفاء فيكون دليل الانفكاك وقد يوجد مع البقاء فيكون دليل عدم الانفكاك قيل وانما عدل ههنا عن صيغة الماضى لانه لو تقدم تصور العلم على حصوله يلزم بداهة تصور العلم لان حصول العلم لكل أحد بوجوده ضرورى بمعنى أنه لا يتوقف على كسب أصلا اذ لا يخلو عنه البله والصبيان والسابق على البديهى أولى أن يكون بديهيا والجواب أن المراد جواز التقدم فى الجملة لا لزومه على أن مثله فى الخبر آت أيضا (قوله وسيجىء فى الخبر) يجوز أن يكون اشارة الى احتمال أن يكون تقدم تصوره بلفظ الماضى وان يكون اشارة الى ما ورد من أن البداهة تنافى الاستدلال وأجاب بان العلم البديهى بالشئ مغاير للعلم بان ذلك العلم بديهى ولا يلزم من بداهة الاول بداهة الثانى * واعلم أن لهذا الدليل تقريرا آخر وهو أنه لو كان مطلق العلم كسبيا لكان كل علم كسبيا ضرورة أن كسبية الجزء تستلزم كسبية الكل واللازم باطل ضرورة كثرة التصورات والتصديقات البديهية وتقرير

فيتغايران فلا يلزم من كون أحدهما ضروريا كون الآخر كذلك وسيجىء فى الخبر ما اذا عطفته الى هذا الموضع ينفعك

أى من الجانبين لان عدم استلزام التصوّر للحصول فى غاية الظهور أو جاز انفكاك الحصول عن التصور أى لا يستلزمه مطلقا لا تابعا ولا متقدما (فيتغايران) قطعا (فلا يلزم من كون أحدهما ضروريا) غير محتاج الى نظر (كون الآخر كذلك) فان قيل كل أحد يعلم بالضرورة أنه عالم بوجوده والعلم أحد تصورات هذا التصديق البديهى مطلقا فيكون ضروريا أجيب بأن اللازم من ذلك أن يكون تصور العلم بوجه ما ضروريا وليس بمطلوب (قوله وسيجىء فى الخبر ما اذا عطفته الى هذا الموضع ينفعك) هو أنه قال المصنف هناك فى مثل هذا الاستدلال ورد بأنه يجوز أن يحصل ضرورى ولا تصوره أو يتقدم تصوره أى يتصور ولا يكون حاصلا فبين جواز انفكاك كل من الحصول والتصوره عن الآخر وعلى هذا فالمناسب هنا أن يجعل قوله أو تقدم فعلا ماضيا معطوفا على قوله لا يلزم ليظهر الانفكاك من الجانبين لا مصدرا معطوفا على قوله تصوره كما قرر أولا ولذلك صرح فيه بلام الواو وتنبيها على انتفاء الامرين معا فيكون تفصيلا لعدم استلزام الحصول للتصور اذ فيه تعسف أما أولا فلحمل اللزوم على معنى ما له التبعية ليصح جعل المقدم قسيما للتقدم وأما ثانيا فلان كل واحد من التبعية والتقدم يقتضى التغاير فلا يجامع الاتحاد وهذا التوجيه يوهم خلافه قيل وما يتوهم من أن الحمل على صيغة الماضى ههنا يستلزم تقدم تصور العلم على حصوله البديهى ويلزمه أن يكون أولى بالبداهة فجوابه أن المراد جواز تقدم التصور على الحصول فيه وفى غيره بيانا للتغاير لوقوع ذلك التقدم فيه على أن مثله آت فيما ذكره

الظاهرة المتروكة مع المقدمة المذكورة تفيد جواز الانفكاك من الجانبين (قوله لان عدم استلزام التصوّر للحصول فى غاية الظهور) لا يقال هذا القول لا يصح سالبة كلية لان تصوّر ماهية العلم وتصور كل مفهوم كلى يستلزم حصوله فى الذهن ورفع الايجاب الكلى لا ينفع هنا لانا نقول حصول الماهية الذى كلامنا فيه حصول ليس مثل حصول المفهومات الكلية فى الذهن حين تصورها كيف وهذا الجنس من الحصول يستلزم التصور والتصور يستلزمه ويلزم من كون أحدهما ضروريا كون الآخر كذلك ويبطل الجواب بتمامه ولاجل ذلك قال المحشى الحصول قد يكون بدون التصور مثل حصول الملكات النفسانية فان حصول ماهية العلم فى ضمن فردها من جنس هذا الحصول فاذا تصورنا الشجاعة

قال (ثم نقول لو كان ضروريا لكان بسيطا اذ هو معناه ويلزم منه أن يكون كل معنى علما) أقول استدل على ان العلم ليس ضروريا بأنه لو كان ضروريا لكان بسيطا ويلزم منه أن يكون كل معنى علما واللازم منتف أما الأولى فلانه لا معنى للضرورى الا البسيط عقلا كما سنبينه واما الثانية فلان حصول المعنى ذاتى للعلم اذ لو رفع عن الذهن لارتفع ماهية العلم عنه ضرورة والمفروض أنه لا ذاتى له غيره لبساطته فيكون ذلك تمام حقيقته فيلزم من تحققه تحققه واما بطلان اللازم فلان حصول المعنى قد يكون ظنا وجهلا وتقليدا وغيرها قال (وأصح الحدود صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فيدخل ادراك الحواس كالاشعرى والا زيد فى الامور المعنوية واعترض بالعلوم العادية فانها تستلزم جواز النقيض عقلا وأجيب بأن الجبل اذا علم بالعادة أنه حجر استحال أن يكون حينئذ ذهبا ضرورة وهو المراد ومعنى التجويز العقلى أنه لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه لا أنه محتمل) أقول وأما القائلون بأنه يحد فقد ذكروا له حدودا

الجواب أن كسبية مطلق العلم لا تستلزم الا كسبية تصور كل علم وهو لا ينافى حصول بعض العلوم من التصورات والتصديقات بلا كسب كما أن حصول الشئ ليس نفس تصوره ولا مشروطا بتصوره (قوله ثم نقول) معارضة مبنية على ما ذكره المصنف من أن التصور الضرورى ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب فى متعلقه كالوجود والشئ وهذا معنى قوله لانه أى البسيط معناه أى معنى الضرورى وليس المراد أن الضرورى والبسيط اسمان لمعنى واحد بحسب الاصطلاح من المصنف وتقرير المعارضة من قياس اقترانى من متصلتين ثم استثنائى فقوله أما الاولى اشارة الى الملازمة الاولى التى هى صغرى الاقترانى وأما الثانية أى التى هى كبراه وبينها الشارح حون بأن العلم معنى فلو لم يكن كل معنى علما لزم تركب العلم من المعنى ومن الخصوصية التى بها يمتاز عن سائر المعانى واعترض بأنه انما يلزم لو كان المعنى ذاتيا له فعدل الشارح الى ما لا يرد عليه هذا المنع وهو أنه يلزم أن يكون كل حصول معنى علما لانه ذاتى للعلم لا تعقل ماهيته بدونه وترتفع بارتفاعه ويلزم أن يكون تمام ماهيته بساطتها وأما بطلان التالى فلان حصول المعنى فى العقل قد لا يقارن الجزم والمطابقة والثبات فلا يكون علما لما سيجئ من تفسيره وقد يقال لا نسلم أن كل ما لو رفع عن الذهن ارتفع ماهيته عنه يكون ذاتيا له لجواز أن يكون لازما للماهية الا أن يراد أنها ترتفع بارتفاعه وحينئذ لا شك أن حصول المعنى كذلك (قوله تمييزا لا يحتمل النقيض) الظاهر من مثل هذه العبارة أنه لا يحتمل نقيض ذلك التمييز وفى بعض الشروح أن المراد يوجب

فى الخبر (قوله استدل) لما أبطل أدلة القائلين بكونه ضروريا ولا يلزم من بطلان الدليل فساد المدلول عقبه بالاستدلال على بطلانه ليثبت كونه كسبيا فيصح تحديده بما سيورده وتقريره أن العلم لو كان ضروريا لكان بسيطا ولو كان بسيطا لكان كل معنى علما ينتج لو كان ضروريا لكان كل معنى علما ثم يستثنى نقيض تالى النتيجة ليثبت المطلوب ببيان الملازمة الاولى أن معنى الضرورى على اصطلاح المصنف هو البسيط عقلا أى هما متلازمان متساويان كما سنبينه وببيان الملازمة الثانية أن حصول المعنى بل المعنى الحاصل ذاتى للعلم اذ لو رفع مفهوم المعنى عن الذهن لارتفع ماهية العلم عنه لا على معنى ان هناك رفعين يوجب أحدهما الآخر أو يستلزمه فان شيأ منهما لا يدل على كونه ذاتيا بل على أن الرفع الاول هو الثانى بعينه كما سيأتى فى تعريف الذاتى فيكون ذاتيا له أى غير خارج عنه بل تمام حقيقته (وأما بطلان اللازم) أى تالى النتيجة (فلان المعنى الحاصل قد يكون ظنا وجهلا) مركبا (وتقليدا وغيرها) أى شكا ووهما هذا ان فسر المعنى بأمر حاصل للقوة المدركة وان أريد به ما يقوم بالنفس يتناول الشجاعة وسائر صفاتها وان جعل مرادفا للعرض كما هو المشهور ورد دخل فيه مثل السواد والبياض أيضا وعلى التقادير يرد أنا لا نسلم ان ارتفاع المعنى عين ارتفاع ماهية العلم أو موجب له غايته أنه يستلزمه وسيأتيك أيضا ما يرد على اصطلاح المصنف (قوله فقد ذكروا له حدودا) ذكروها فى الكتب الكلامية وبينوا صحتها وفسادها وأصحها ما اختاره المصنف ههنا وانما كان أصح إما نظرا الى صحة تعريفه بالاعتقاد

مثلا فلها حصول ظلى لا ينفك عن التصور ولها حصول آخر من غير نظر الى التصور متحقق حين عدمه وحصول ماهية العلم فى ضمن فرد من قبيل الثانى لا من قبيل الاول (قوله أو موجب له) فان قيل قد سبق أن شيأ من الايجاب والاستلزام لا يدل على كونه ذاتيا فما هو مقدمة الدليل هو كون رفع المعنى عين ارتفاع ماهية العلم وليس فى الدليل أن رفع المعنى يوجب رفع ماهية العلم والمنع يتوجه الى ما فى الدليل لا الى ما ليس فيه قلنا قد منع كونه موجبا له تأكيدا لانتفاء الذاتية وبوسعه المنع فان المقدمة التى هى قوله ارتفاع المعنى عين ارتفاع العلم مذكورة فى الدليل لاثبات كون المعنى ذاتيا للعلم أعم من أن يكون المعنى عينه أو جزأه بناء على ان عدم الذاتى هو عين عدم الماهية ولما لم تكن تلك المقدمة مسلمة بل قيل عدم

التمييز ايجابا لا يحتمل النقيض وفى قول الشارح وهذا يتناول التصور اذ لا نقيض له اشعار بأن المراد نقيض تلك الصفة لانها العلم الذى هو التصور والتصديق وفى آخر كلامه ما يدل على أن المراد احتمال متعلق التمييز لنقيضه حتى إنه يعتبر فى التصديق نقيض الحكم الثابت فى متعلق التمييز وكأنه هو التحقيق وأما جعل متعلق التمييز على طرفى الحكم كما حمل الشارح متعلق الحكم النفسى عليه فبعيد ومعنى قوله لا نقيض للتصور أنه لا نقيض لمتعلقه لان نقيض الشئ رفعه وسلبه ففيه شائبة الحكم والتصديق لكن هذا يبطل كثيرا من قواعد المنطق ويوجب شمول التعريف لجميع التصورات الغير

الجازم المطابق لموجب غير أنه لا يشمل التصور مع اطلاقه عليه اذ قد يقال علمت معنى المثلث كما صرح بذلك فى المواقف فكون هذا أصح منه لشموله كلا نوعيه وإما نظرا الى صحة الحد المستفاد من التقسيم الذى سيأتى لان ذلك على القول بأنه اضافة وهذا على القول بأنه صفة ذات اضافة ولما رجح الثانى كان الاول أصح وأما قوله ويسمى تصديقا وعلما فليس من المقصود فى شئ (قوله صفة) هى ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وبقوله توجب لمحلها تمييزا أى توجب لمحلها الذى هو النفس تمييزه لشئ يخرج الصفات التى توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهى ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز لا تمييزه لشئ بخلاف العلم فانه يوجب تميز المحل وتميزه معا وبقوله لا يحتمل النقيض أى لا يحتمل متعلق التمييز نقيضه بوجه من الوجوه يخرج الصفات الادراكية التى توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن وأخواته وحاصله أن العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب كون المحل مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة

وأصحها أنه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض

الجزء ليس عين عدم الكل بل يوجبه زاد السائل قوله أو موجب له (قوله كالظن وأخواته) وهى الجهل المركب والتقليد والوهم والشك هنا سؤال مشهور وهو أن الشك والوهم من قبيل التصور ولا نقيض له فلا يكون فيهما احتمال النقيض والجواب ان المراد بالتصور فى قوله والتصور لا نقيض له ادراك ما عدا الوقوع واللاوقوع يدل على ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ والعبارة قوله فيما بعد التصور علم بمفرد انه والتصديق علم بوقوع النسبة ولاوقوعها وأريد بالمفرد ما عدا حصولها ولا حصولها هذا كلامه ويفهم منه أن ادراك الوقوع واللاوقوع مجردا عن الاذعان والقبول لا يكون تصورا اذ ليس هذا الادراك علما بمفرد بالمعنى المذكور ولو أريد دخوله فى التصور لوجب أن يقال التصديق علم بحصول النسبة ولا حصولها والتصور علم هو غير العلم بحصولها ولا حصولها الا العلم بما عدا الحصول واللاحصول لان ما ذكر فى تفسير التصديق من العلم بالحصول واللاحصول مقيد بكونه على طريق الاذعان والقبول اذ العلم بالحصول واللاحصول يجوز أن يكون تصورا فان التصور يتعلق بكل شئ فاذا قيل التصور علم هو غير العلم المذكور دخل العلم بالحصول واللاحصول الواقع فى الشك فى التصور والاشكال فى الشك ليس الا باعتبار ادراك الوقوع واللاوقوع فاذا خرج هذا الادراك من التصور صح قوله لا نقيض للتصور وان الشك يحتمل النقيض * واعلم أن احتمال النقيض فى الشك لا على تفصيل الاثبات والنفى الذى يلاحظ فيه بأن يقال الشك باعتبار الاثبات يناقض الشك باعتبار النفى وقد وقع فيه كلام يناسب ذلك فى قوله فيما بعد أجيب عن الاول بان النسبة من حيث هى تصور لا نقيض لها من حيث هذه الحيثية لكن يتعلق بها الاثبات أو النفى وكل واحد نقيض الآخر فهى من حيث يتعلق بها الاثبات تناقض من حيث يتعلق بها النفى ولا شك أن النسبة الايجابية لا تخلو عن ملاحظة أحدهما اما معينا أو غير معين فان الشاك يلاحظ معها كل واحد منهما على سبيل التجويز هذا كلامه (قوله كون المحل مميزا) يدل على أن التمييز يراد به المعنى المصدرى وسيجىء أن التمييز هو الصورة الادراكية فانه قال فيما بعد

المطابقة كما اذا تعقل الانسان حيوانا ناصها الا اللهم الا أن يقال انه ليس بتميز وفى اعتبار النقيض للتصور

انما هو له لا للصفة ولا شك أن تميزه انما هو لشئ تتعلق به الصفة والتميز وهو الذى لا يحتمل النقيض كما صرح به فيما بعد واسناده الى التميز مجاز ثم الظاهر ان المراد نقيض التميز كما ذكرناه لا نقيض الصفة أو المتعلق (قوله وهذا) أى هذا الحد (يتناول التصور اذ لا نقيض له) لان النقيضين هما المفهومان المتمانعان لذاتهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللا انسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشئ فيحصل حينئذ قضيتان متنافيتان صدقا وان جعل السلب راجعا الى نسبة الانسان كانتا متناقضتين وكذلك قولنا حيوان ناطق حيوان ليس بناطق على التقييد لا يتدافعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا أعنى التصديقين اللذين أشير بهما اليهما أو بالاعتبار المذكور فى المفردين وكذا قولنا اضرب ولا تضرب لا مدافعة بينهما الا بنحو من أحد التأويلين فلا تناقض بين التصورات أنفسها وما ذكره المنطقيون من تناقض أطراف القضايا فعلى وجهين أحدهما أن يعتبر نسبة الاطراف الى الذات تقييدا ايجابيا أو سلبيا ويسمون هذا نقيضا بمعنى السلب وثانيهما أن يلاحظ مفهوماتها من حيث هى هى ويجعل معنى حرف السلب مضموما اليها صائرا معها شيأ واحدا ويسمونه نقيضا بمعنى العدول وكلاهما مجاز على التأويل اللهم الا أن يقال المتناقضان هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما والتنافى إما فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا واما فى المفهوم بأنه اذا قيس أحدهما الى الآخر

بوجه وهذا يتناول التصور اذ لا نقيض له

فالتميز ههنا هو تلك الصورة وقال أيضا التميز فى التصديق اليقينى هو الاثبات والنفى (قوله وهذا الذى لا يحتمل النقيض) يعنى أن الضمير الفاعل فى قوله لا يحتمل النقيض يجب أن يرجع الى متعلق التميز ولا يجوز أن يرجع الى التميز أو الى الصفة لان التميز فى التصديقات هو الاثبات والنفى كما سيجىء ولا معنى لاحتمال الاثبات نقيضه الذى هو النفى اذ لا يصح أن يقال الاثبات يحتمل النفى فلا معنى لاحتمال التميز نقيضه وكذا الصفة فانه لا يصح أن يقال الصفة الموجبة للتميز الذى هو الاثبات يحتمل ذلك نقيض التميز أى النفى اذ على تقدير النفى تتبدل الصفة المتعلقة بالاثبات فلا احتمال للصفة كالتميز وأما متعلق التميز فكونه محتملا لنقيض التميز أمر معقول لان متعلق التميز فى التصديقات الطرفان كما سيجىء وللطرفين المتعلق بهما الاثبات احتمال نقيض الاثبات الذى هو النفى اذ يجوز وقوع النقيضين بينهما على سبيل البدل وأما ما أضيف اليه النقيض فى قوله لا يحتمل النقيض فالظاهر انه التميز لا الصفة ولا المتعلق لان المتعلق لا نقيض له اذ هو من الأمور التصورية والظاهر أن الصفة أمر غير النفى والاثبات كما سيجىء فلا نقيض له أيضا وظاهر العبارة أيضا يناسبه (قوله الا اذا اعتبر ثبوتهما لشئ) فان قلت ان أريد باعتبار ثبوتهما لشئ فلا يصح قوله لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشئ اذ قد يتمانعان باعتبار ثبوتهما لشئ من غير حكم بان يقال زيد انسان زيد لا انسان على وجه الشك والتردد فان التناقض واحتمال النقيض متحقق فى الشك قطعا وان أريد ما هو أعم من ذلك فلا يصح قوله فيحصل حينئذ قضيتان اذ القضية يجب فيها الحكم قلت المراد هو الثانى واطلاق القضية على التساهل الشائع (قوله أو بالاعتبار المذكور فى المفردين) أى اعتبار ثبوتهما لشئ بأن يقال مثلا زيد حيوان ناطق زيد حيوان ليس بناطق فحصل ههنا قضيتان متناقضتان صدقا وهذا القدر كاف فى كون المفهومين متدافعين ولا مجال ههنا لجعل السلب الواقع داخل المركب التقييدى راجعا الى نسبة هذا المركب التقييدى الى شئ على وجه يحصل قضيتان متناقضتان اذ السلب داخل فى هذا المركب لا يصلح لرجوعه الى النسبة الواقعة بين هذا الشئ وبين هذا المركب التقييدى ولو أريد تحصيل القضيتين المتناقضتين وجب اعتبار السلب خارجا عن المركب التقييدى بأن يقال زيد ليس بحيوان ناطق (قوله الا بنحو من أحد التأويلين) فى عبارته الاشعار

باختلاف

وأخذ التصور للعلم مشروطا بالمطابقة وعدم احتمال النقيض أيضا اشكال

كان أشد بعدا مما سواه فيوجد في التصورات أيضا كما في مفهومي الفرس واللافرس وبهذا المعنى قيل رفع كل شئ نقيضه سواء رفعه في نفسه أو رفعه عن شئ واذا لم يكن للتصور نقيض صدق ان متعلقه لا يحتمل النقيض بوجه فاذا تصورنا ماهية الانسان وحصل في ذهننا صورة مطابقة لها فالتميز ههنا هو تلك الصورة اذ بها تمتاز وتنكشف الماهية الانسانية عند النفس ومتعلق التميز هو تلك الماهية ولا يحتمل نقيض ذلك التميز اذ لا نقيض له وعلى هذا فالعلم بالانسان ليس تلك الصورة بل صفة توجبها فان قلت ماذكرته يقتضي أن تكون التصورات بأسرها علوما وهو باطل فان بعضا منها غير مطابق أجيب بأن التصور لا يوصف بعدم المطابقة أصلا فانا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو فرس وحصل منه في أذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة الانسان وادراكه والخطأ انما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي فالصور التصورية مطابقة لذوي الصور سواء كانت موجودة أو معدومة وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لها (قوله والتصديق اليقيني) التميز في التصديق اليقيني هو الاثبات والنفي وكل واحد منهما نقيض الآخر ومتعلقه الطرفان وهو لا يحتمل نقيض التميز أصلا بحسب نفس الامر لان الواقع فيه

والتصديق اليقيني اذ له نقيض ولا يحتمله

باختلاف التأويل الواقع في المركب الانشائي بالنسبة الى ما سبق حيث لم يقل الا بأحد التأويلين والتأويلان أحدهما في قولنا اضرب اشارة الى قضية هي قولنا أطلب منك الضرب والآخر أن يقال زيد مقول في حقه اضرب زيد مقول في حقه لا تضرب وان أريد تحصيل القضيتين المتناقضتين قيل زيد مقول في حقه اضرب زيد لا يقال في حقه اضرب ولا يمكن اعتبار ثبوتهما لشئ باقيين على حالهما وقد حصل قضيتان متناقضتان كما في المركب التقييدي والحق أن المراد بالتأويل الثاني اعتبار ثبوتهما لشئ من غير التناقض (قوله فالتميز ههنا هو تلك الصورة) يمكن أن يقال يجوز أن يجعل التعريف على وجه يصير العلم الانساني تلك الصورة بأن يقال المراد بالتميز هو المعنى المصدري وقوله لا يحتمل النقيض جملة مرتبطة بالصفة ومعناه لا يحتمل متعلق تلك الصفة نقيضها وعلى هذا فالعلم بالانسان هو نفس تلك الصورة اذ يصدق على تلك الكيفية النفسانية أنها صفة توجب تميزا أي كون المحل مميزا اذ بتلك الصورة يمتاز وينكشف ماهية الانسان ويصدق أيضا أن متعلقها لا يحتمل نقيضها ومثل ذلك يقال في صدقه على الاثبات والنفي في التصديقات (قوله فالصور التصورية مطابقة لذوي الصور) يعني أن المطابقة وعدمها يعتبران في التصورات بالنسبة الى ذي الصورة لا بالنسبة الى ما يؤخذ منه تلك الصورة لان تلك الصورة التصورية فيها حكاية عن المتصور وأما التصديق فالمطابقة وعدمها يعتبران بالنسبة الى ما في نفس الامر لا بالنسبة الى ذي الصورة لان التصديق فيه حكاية عما في نفس الامر فلا يرد عليه ما قد قيل من أن المطابقة وعدمها اذا كانتا باعتبار ذي الصورة فلا حكم من العقل الا وهو صادق مطابق لذي صورته (قوله ومتعلقه الطرفان) قيل عليه انه قد بين أن المتعلق في التصور هو المتصور وفي الاثبات والنفي الطرفان ولا يفهم مما ذكر في التعريف هذا التفصيل بل للمتعلق مفهوم كلي صادق على ما ذكر من المتصور والطرفين وكما يصدق مفهوم المتعلق في جانب التصور على ذي الصورة كذلك يصدق هذا المفهوم في جانب الاثبات والنفي على ذي الصورة وهو الوقوع واللاوقوع وقد ظهر من توضيح تعريف العلم أن المحتمل للنقيض لا يكون الا الطرفين ولا يتصور ذلك الاحتمال بين النفي والاثبات أو بين الوقوع واللاوقوع فلا معنى لأن يقال الاثبات أو الوقوع يحتمل النفي أو اللاوقوع بل يجب أن يقال الطرفان لهما احتمال النقيض ففهوم المتعلق يصدق على شيئين في جانب التصديق وهما ذو الصورة والطرفان فيصدق على الظن وأخواته بسبب المتعلق الذي هو ذو الصورة أن متعلقه لا يحتمل النقيض فدخل في التعريف وقد يجاب بأن المراد لا يحتمل شيئا من

(قوله رأى الاشعرى) هو أن الاحساس ليس الا علما بالمدركات الحسية (قوله فى الامور المعنوية) أى الصور الذهنية كليات كانت أو جزئيات لتقابل الامور العينية وتقييدها بالكليات ليس بمستقيم لما ذكره فى المواقف من أنه يخل بطرد الحد أى انعكاسه لانه طرد للحد فى جميع افراد المحدود على ما هو المعنى اللغوى اذ يخرج العلم بالجزئيات وفى بعض الشروح أن المعنى ههنا فى مقابلة اللفظ لانه محسوس وفساده بين اذ لا يخرج جميع الاحساسات (قوله لتجانس الجواهر) أى الجواهر الفردة التى هى أصول الاجسام

هو ذلك التمييز ولا عند ذلك المميز فى الحال لجزمه ولا فى المآل لاستناده الى موجب ويلزم من ذلك أن لا يكون الاثبات والنفى عملا بل ما يوجبهما (قوله ثم من كان يرى رأى الشيخ أبى الحسن الاشعرى) ان ادراك الحواس قسم من العلم فمن يرى ذلك يقتصر فى حد العلم على ما ذكر فيدخل فيه الاحساسات (كالسمع) أى ادراك المسموعات بالقوة السامعة (والبصر) أى ادراك المبصرات بالقوة الباصرة اذ بكل واحد من الحواس ترتسم فى الذهن صورة بها يمتاز وينكشف المحسوس للنفس وليس لها نقيض فالصفة الموجبة لتلك الصورة تندرج فى الحد ومن لا يرى رأيه فزاد فيه قيدا فقال تمييزا فى الامور المعنوية وأراد بها ما يقابل الامور العينية أى الخارجية التى هى المحسوسة بالحواس الظاهرة فيتناول الكليات المعقولة والجزئيات الموهومة ومن قال فى الامور المعنوية الكلية فقد أخل بانعكاس الحد (قوله واعترض) أى الحد بأنه غير جامع لعدم صدقه على العلوم العادية التى هى من أفراد المحدود وقوله بالعلم بالامور العادية أراد الامور التى موجب العلم بها هو العادة كالعلم بكون الجبل حجرا (قوله لتجانس الجواهر واستوائها) يعنى تماثل الجواهر الفردة التى تتركب منها الاجسام وتساويها فى قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية فقد تحقق محل قابل مع ثبوت القادر المختار وهما يوجبان جواز الانقلاب * واعلم أن ثبوت المختار مما أجمع عليه أهل الملل وقد برهن عليه فى الكلام وأما تجانس الجواهر الفردة بمعنى تماثلها فعند بعض المتكلمين فان كانت متجانسة وهى قابلة للصفات المتنافية فالجبل عبارة عن مجموع جواهر فردة مخصوصة موصوفة بالحجرية وذلك المجموع بعينه قابل للذهبية المستلزمة لنقيض الحجرية فالحكم بكونه حجرا محتمل لنقيضه وان كانت متخالفة الحقائق وما يتركب منه الجبل لا يجوز أن يتركب منه الذهب فليس هناك موضوع معين يصح أن يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان فليس الحكم على الجبل بأحدهما محتملا لنقيضه نعم يمكن أن يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع فلا تنافى بين الحكمين فلا احتمال للنقيض اللهم الا أن يؤخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كالشاغل

ثم من كان يرى رأى الاشعرى يقتصر على هذا فيدخل فيه ادراك الحواس كالسمع والبصر والا زاد فى الحد قيدا فقال تمييزا فى الامور المعنوية فيخرج لان تمييزها فى الامور العينية الخارجية وقد اعترض على هذا الحد بالعلم بالامور العادية ككون الجبل حجرا فانه علم ويحتمل النقيض لجواز انقلاب الجبل ذهبا مثلا لتجانس الجواهر واستوائها

متعلقه النقيض فخرج من التعريف (قوله لاستناده الى موجب) لقائل أن يقول ان ذلك مبنى على عدم جواز انتفاء الموجب وهو خلاف الواقع فان بعض من القضايا الحاصلة لنا بالبرهان فى وقت قد يصير منسيا فى وقت آخر مع ما يوجبه بحيث اذا توجهنا اليه تردد نا فيه وقد يظهر دليل على خلاف ما كان وحصل اعتقاد مخالف (قوله ترتسم فى الذهن صورة) اذا ارتسم فى الذهن الصور المتعلقة بالجزئيات فلها فى النفس صورة وصفة موجبة لها هى العلم وان ارتسم تلك الصور فى القوى البدنية فلا يصدق التعريف على ما فى تلك القوى اذ يجب أن يكون محل مميزا بسبب العلم وليس القوة البدنية مميزة بل المميز هو النفس فلو تحقق فرد من العلم حين الاحساس باحدى الحواس لكان هذا الفرد حاصلا فى النفس وموجبا لصورة حاصلة فى تلك القوى (قوله موصوفة بالحجرية) التحقيق ذكره مبنى على أن الجبل عبارة عن الجواهر الفردة المعروضة لعرض هو يميزه صورة نوعية الجوهرية عند الحكماء فان من قال بالجواهر الفردة يميز أنواع الجواهر عنده باعراض متنوعات لها وهذا العرض المتنوع الجبلية يكون على وجه يجوز اجتماعه مع الصورة النوعية الحجرية ومع الصورة النوعية الذهبية أيضا وأما كونه

عبارة

والظاهر أنه لا حاجة الى ذلك فى بيان المقصود بل مجرد الامكان مع ثبوت القادر المختار كاف فله أن يعدم

للمكان العلانى مثلا فلا يكون الحكم واردا على خصوصية الجبل كما ذكره المصنف وحيث أراد الشارح توجيه كلامه تعرض لحديث التجانس فبطل ما توهم من أنه لا حاجة الى ذلك فى بيان المقصود بل يكفيه مجرد الامكان مع القادر المختار (قوله وأجاب بالمنع) نقض الحد بخروج بعض أفراد المحدود مبنى على مقدمتين الاولى ان ذلك من أفراده والثانية أنه خارج منه ولما كانت المقدمة الاولى هنا مسلمة والثانية مبرهنة باحتمال العلوم العادية نقائضها منع احتمالها للنقيض وأسنده بأن الشئ الواحد كالجبل مثلا يمتنع أن يكون فى الوقت الواحد حجرا وذهبا لامتناع اجتماع الشئ مع ما هو أخص من نقيضه عقلا وذلك معلوم ضرورة فاذا علم بالعادة كونه حجرا فى وقت استحال أن يكون هو بعينه فى ذلك الوقت ذهبا والا لامكن اجتماع النقيضين واذا علم بالعادة أيضا كونه حجرا دائما استحال أن يكون ذهبا فى شئ من الاوقات وماذكر من الاستحالة هو المراد بعدم الاحتمال فالعلم العادى بكونه حجرا سواء كان موقتا بوقت معين أو دائما لا يحتمل النقيض قطعا ونفى احتمال النقيض فى نفس الامر بالمعنى الذى ذكرناه ضرورى فى جميع العلوم عادية كانت أو غيرها نعم ان العلم العادى يحتمل نقيضه تجويزا عقليا بمعنى أنه لو فرض بدله نقيضه لم يلزم من النقيض محال لنفسه وذلك لا يوجب الاحتمال الذى نفيناه لاستلزامه محالا نظرا الى ما هو واقع فى نفس الامر أولا يرى أن هذا التجويز جار فى جميع الممكنات الواقعة ولا اختصاص له بالامور العادية مع أن ما علم منها بالحس كحصول الجسم فى حيزه مثلا لا يحتمل النقيض اتفاقا فلا فرق بين أن يعلم كون الجبل حجرا مشاهدة وبين أن يعلم ذلك عادة فى التجويز العقلى ونفى الاحتمال بحسب نفس الامر ﴿مقدمة﴾ اذا وقع أحد طرفى الممكن فى وقت فاذا قيس طرفه الآخر الى ذاته من حيث هو كان ممكنا له فى ذلك الوقت قطعا وان قيس الى ذاته من حيث هو متصف بذلك الطرف كان ممتنعا لا بحسب الذات بل بحسب تقييده بما ينافيه فهو امتناع بالغير فان قلت الذات مأخوذ مع أحدهما يمتنع له الآخر امتناعا ذاتيا نظرا الى المجموع وكيف لا واجتماع النقيضين محال لذاته ولا ينافى ذلك امكانه للذات وحده قلت الطرفان هنالك مقيسان الى الذات لا الى المجموع المركب منه ومن أحدهما ولا امتناع هنالك الا بالغير واجتماع النقيضين وان كان مستحيلا لذاته لكن صدق أحدهما فى زمن صدق الآخر ممتنع لا لذاته بل لصدق الآخر ولو لا هو لم يستلزم اجتماع النقيضين وعلى هذا فالممكن المطابق للواقع يمكن نقيضه بالذات وهو معنى التجويز العقلى ويستحيل بالغير وهو معنى نفى الاحتمال فالامكان الذاتى قابل الامتناع الذاتى والاحتمال فى نفس الامر يقابل الامتناع مطلقا وهو المراد بالاستحالة فى قوله استحال أن يكون ذهبا فى

فى قبول الصفات مع ثبوت القادر المختار وهما يوجبان جواز ذلك وأجاب بالمنع وأسند بأن الشئ يمتنع أن يكون فى الزمن الواحد حجرا وذهبا بالضرورة فاذا علم بالعادة كونه حجرا فى وقت استحال أن يكون فى ذلك الوقت ذهبا واذا علم كونه حجرا دائما استحال أن يكون ذهبا فى شئ من الاوقات ونفى احتمال النقيض فى نفس الامر فى جميع العلوم ضرورى نعم انه يحتمل النقيض بمعنى انه لو قدر بدله نقيضه لم يلزم منه محال لنفسه وذلك لا يوجب الاحتمال كما فى حصول الجسم فى حيزه واختصاصه بحركته أو سكونه اذا علم بالحس فانه لو قدر نقيضه فى ذلك الوقت يلزم منه محال مع أن نقيضه فى ذلك الوقت غير محتمل

عبارة عن الجواهر الافراد فقط من غير اعتبار شئ آخر معها فالواقع بخلافه واذا كان كذلك فالحكم على الجبل بأنه حجر حكم عليه بأنه ذهب من غير تغيير فى الموضوع الذى هو الجبل فحصل اتحاد الموضوع فى القضيتين ويوجيه ايراد حديث تجانس الجواهر الافراد وعلى هذا يجب على الشارح أن يقول لجواز انقلاب الحجر ذهبا اذ لا معنى لقوله انقلاب الجبل ذهبا لان الجبل حين ذهبيته موجود بحاله وعلى الحشى أن يقول فالجبل عبارة عن مجموع جواهر مخصوصة وذلك المجموع بعينه قابل للذهبية وأن يترك قوله موصوفة بالحجرية اذ الجواهر الموصوفة بالحجرية لا تحتمل الذهبية وأما القول بانقلاب الجبل ذهبا فهو يوجب اختلاف الموضوع فى القضيتين سواء كانت الجواهر متجانسة أولا فلا فائدة فى ايراد حديث التجانس (قوله والاحتمال فى نفس الامر يقابل الامتناع مطلقا) فاذا قلنا ان قولنا زيد قائم يحتمل الوقوع يكون معناه أن ثبوت القيام لزيد لا يكون ممتنعا لذاته ولا يكون ممتنعا بالغير أى بسبب تحقق عدم

الجبل ويوجد الذهب مكانه فلا يكون حجرا وهو معنى النقيض سواء كان على وجه الانقلاب أولم يكن (قوله والتحقيق) حاصل كلامه أن المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بأن ليس النقيض واقعا فى

شئ من الاوقات فان صدق المطلقة الوقتية يستحيل لصدق الدائمة فبطل ماقيل من أن دوام الايجاب لاينافى امكان السلب فلا يصح الحكم بالاستحالة هنالك (قوله والتحقيق) قد حقق أن التجويز العقلى لاينافى عدم احتمال النقيض فى الواقع فاخذ يحقق أنه لاينافيه مطلقا و بيانه أن احتمال متعلق العلم لنقيض الحكم الثابت فيه بدله بل احتماله لكل واحد من النقيضين على البدل وهو معنى التجويز العقلى لايستلزم ان لايجزم بأن الواقع أحدهما بعينه جزما مطابقا لامر يوجب ذلك الجزم من حس وغيره من ضرورة أو عادة أو برهان فباعتبار حصول الجزم لايكون له احتمال النقيض الآخر عند العالم فى الحال و بواسطة الموجب لايحتمله عنده فى المآل ولاجل مطابقته لايحتمله فى نفس الامر فلا احتمال بوجه وأنت خبير بأن نفى الاحتمال عند العالم على الوجهين انما هو لامكان الاحتمال عنده كما فى الظن والتقليد وأما نفيه بحسب الواقع فآله الى المطابقة وعدم وقوع النقيض فيه اذ لا يتصور له احتمال فى الواقع أما على تقدير عدمه فلما حققناه وأما على تقدير وجوده فلأن هنالك وقوعا لا احتمال وقوع وسنشير اليه فيما بعد فالظاهر أنه قصد ذلك فى تحقيقه (قوله اذا قلت زيد قائم أوليس بقائم) لما فرغ من تحديد العلم أشار الى تقسيم يعرف منه الظن وأخواته (قوله فقد ذكرت حكما) هو هذا اللفظ وانما سمى به لدلالته عليه أوفقد ذكرت بهذا اللفظ حكما وعلى هذا فتسمية اللفظ بالذكر الحكمى ظاهرة لكونه ذكرا منسوبا الى الحكم من حيث دلالته عليه والضمير فى قوله (وهو الذكر الحكمى) راجع الى المقول لا الى الحكم وأما على الاول فلا نتسابه الى مدلوله أيضا أو الى الحكم الذى هو اللفظ فيكون نسبة لافراده اليه والضمير المذكور عائد الى الحكم (وهو) أى الذكر الحكمى (نبئ عن أمر فى نفسك من) مورد (اثبات أونفى) سواء تعلق به

القيام فالاحتمال بهذا المعنى يستلزم الوقوع اذ لو لم يقع القيام لكان الواقع عدم القيام فكان وقوع القيام ممتنعا بالغير لاستحالة وقوع القيام لزيد بشرط عدم القيام فالاحتمال بالمعنى المذكور لايجامع الامتناع المطلق وهو المراد بالاستحالة أى والامتناع المطلق الذى هو أعم من أن يكون بالذات أو بالغير هو المراد بالاستحالة فى قوله استحال أن يكون ذهبا فى شئ من الاوقات وهذه الاستحالة بمعنى الامتناع المطلق لازم لكون حجرية الجبل دائما لانه لو لم يكن لازما له لجاز دوام حجرية الجبل مع عدم الاستحالة المذكورة فلزم جواز صدق المطلقة الوقتية مع صدق الدائمة مختلفتين ايجابا وسلبا بيان ذلك انه لما كانت تلك الاستحالة بمعنى الامتناع المطلق الذى يكفى فى صدقه تحقق أحد فرديه أعنى الامتناع الذاتى والامتناع بالغير كان عدم تلك الاستحالة مستلزما لعدم كل واحد من فرديه فلزم الامكان الذاتى والوقوع فى نفس الامر فلزم كون الجبل ذهبا فى وقت من الاوقات وهو المطلقة الوقتية حين تحقق دوام الحجرية للجبل وهو الدائمة فبطل ماقيل من أن دوام الايجاب الذى هو دوام حجرية الجبل لاينافى امكان السلب الذى هو لازم لذهبية الجبل يعنى أن دوام الحجرية يجوز اجتماعه مع امكان الذهبية فلا يصح الحكم بلزوم الاستحالة (قوله بل احتماله لكل واحد من النقيضين) يعنى ان المناسب بقوله أن لايجزم بأن الواقع أحدهما هو أن يقال احتمال متعلق الحكم لكل واحد من النقيضين ولما ذكر احتمال متعلقه لنقيض الحكم الثابت فيه ناسب أن يذكر هكذا لايستلزم أن لايجزم بأن الواقع هو الثابت فيه (قوله وهو الذكر الحكمى) قيل يجوز أن يرجع ذلك الضمير الى الذكر المذكور فى قوله فقد ذكرت والحكم عبارة عن المقول وحينئذ حمل الذكر الحكمى على هذا الضمير فى قوله وهو الذكر الحكمى ونسبة الذكر الى الحكم فى غاية الظهور وأما قوله وهو ينبئ فباعتبار المذكور (قوله فلانتسابه الى مدلوله أيضا) أى كما أن القسمة

والتحقيق أن احتمال متعلقه لنقيض الحكم الثابت فيه لايستلزم ان لايجزم بان الواقع أحدهما بعينه جزما مطابقا لامر يوجبه من حس وغيره قال (واعلم أن ماعنه الذكر الحكمى إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه أولا الثانى العلم والاول إما أن يحتمل النقيض عند الذاكر لوقدره أولا والثانى الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما أن يحتمل النقيض وهو راجح أولا فالراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوى الشك وقد علم بذلك حدودها) أقول اذا قلت زيد قائم أوليس بقائم فقد ذكرت حكما وهو الذكر الحكمى وهو ينبئ عن أمر فى نفسك من اثبات أونفى

نفس الامر البتة وان كان ممكنا فى ذاته و يتميز عن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد بوجود الموجب وفى كلامه اشعار بأن امتناع النقيض عند العقل امتناع ذاتى لانه لما اعتقده جبرا دائما يمتنع أن لا يكون جبرا فى شئ من الاوقات لامتناع اجتماع النقيضين بالذات وهو موافق لما ذكره القاضى البيضاوى من أن الجواب بوجهين الاول أن الامكان فى نفسه لا ينافى الجزم المطابق لموجب وهو معنى عدم احتمال النقيض الثانى أن الجبل فى حال كونه جبرا لا يمكن أن يكون ذهبا أى لا جبرا لاستلزامه اجتماع النقيضين

أحدهما على التعيين أولا وانما فسرناه بذلك ليتناول الشك والوهم كما صرح به ولو أجرى على ظاهره لكان راجعا الى الحكم فلا يتناولهما لا يقال الذكر الحكمى ينبئ عن الاثبات أو النفى لا عن النسبة التى هى موردهما لانا نقول الانباء عنهما يستلزم الانباء عنها قطعا وانما سميت النسبة المتصورة بين الصالحة فى نفسها للورود هما بما عنه الذكر الحكمى اذ من شأنها أن يصدر عنها بل بواسطتها الذكر الحكمى فان القائل زيد قائم قاصد به معناه لابد له أن يتصور الطرفين والنسبة ولا يجب فى ذلك أن يكون فى نفسه ايقاعها أو انتزاعها بل قد يكون شاكا فيها ويذكر ما يدل على أحدهما أو جازما بأحدهما ويذكر ما يدل على الآخر لجواز تخلف مدلولات الالفاظ عنها فالذى يحتاج اليه فى الذكر الحكمى وينشأ هو منه مورد الاثبات والنفى (وربما يسمى) ما عنه الذكر الحكمى (بالذكر النفسى) ولذلك جعله مقسما فى المنتهى فان قيل النسبة مجردة عن اعتبار حصولها أو لا حصولها بعينه معها تصور كما سيأتى ولا نقيض له كما سلف فلا يصح على ما ذكرتم قوله وله نقيض وأيضا هى لا تنحصر فى هذه الاقسام اذ قد تكون مجرد تصوره أجيب عن الاول بأن النسبة من حيث هى هى تصور ولا نقيض لها من هذه الحيثية لكن يتعلق بها الاثبات والنفى وكل واحد منهما نقيض للآخر فهى من حيث يتعلق بها الاثبات تناقضها من حيث يتعلق بها النفى ولا شك أن النسبة الايجابية لا تخلو عن ملاحظة أحدهما إما معينا أو غير معين فان الشاك يلاحظ معها كل واحد منهما على سبيل التجويز فكأنه قيل وله باعتبار ما يتعلق به نقيض فلا

وهو ما عنه الذكر الحكمى وربما يسمى الذكر النفسى وله نقيض فللاثبات النفى وللنفى الاثبات

على الوجه الثانى لذلك الانتساب ولا خفاء فى أن مقصود الشارح من قوله اذا قلت زيد قائم فقد ذكرت حكما توجيه تلك القسمة وايراد ما يلحقه ياء النسبة وعلى تقدير ما ذكره المحشى من قوله فلانتسابه الى مدلوله أيضا لا يدخل ياء النسبة على الحكم الذى ذكره الشارح بل يدخل على الحكم الذى هو مدلول لذلك الحكم فلا فائدة فى ايراد الحكم من حيث الاطلاق على ذلك اللفظ بل يجب ايراده من حيث كونه مدلولا وأن يقال فقد ذكرت ما يدل على الحكم (قوله فلا يتناولهما) توضيح الكلام أن ما صدر عن النسبة التى هى مورد الايجاب والسلب جملة خبرية دالة على الحكم أى الاثبات أو النفى سواء تحقق الحكم من المتكلم أولا وكل جملة خبرية مقترنة بالحكم والشك والوهم داخل فى الذكر الحكمى لانبائها عن الحكم وان لم يكن هناك حكم وكما ينبئ عن الحكم ينبئ عن النسبة الحكمية أيضا لانه لو قسم ما عنه الذكر الحكمى باعتبار الحكم لم يجز أن يجعل الشك والوهم من أقسامه وان صح جعل الجملة الخبرية المقارنة للشك أو الوهم من أقسام الذكر الحكمى المنبئ عن الحكم ولو قسم ما عنه الذكر الحكمى باعتبار النسبة الحكمية صح جعلهما من أقسامه ومعلوم أن كل ما يدخل عليه لفظة عن فى قوله وهو ينبئ عن كذا يصير مقسما لتلك الاقسام وهو ما عنه الذكر الحكمى فيجب أن يقال والذكر الحكمى ينبئ عن أمر فى نفسك من مورد اثبات أو نفى كما فعله لا من اثبات أو نفى كما فعله الشارح (قوله ويذكر ما يدل على الآخر) يعنى أن قول هذا القائل زيد قائم ذكر حكمى على أى تقدير من التقادير المذكورة ويجب فيه تصور النسبة ولا يجب الايقاع أو الانتزاع فالذكر الحكمى سببه النسبة الحكمية لا الايقاع والانتزاع ويجب أن يكون هذا القول على التقدير الاخير ذكرا حكميا والا لم يجز ذكر

وهذا مما يناقش فيه لما فيه من جعل الامكان نقيض الضرورة بشرط المحمول وكذا قول الشارح المحقق اذا علم كونه حجرا دائما استحال كونه ذهبا في شيء من الاوقات اذ دوام الايجاب لا ينافي امكان السلب وفي بعض الشروح أن المراد أن النقيض ممكن في نفسه لكنه ممتنع بالغير لان النفس قد اكتسبت بالعادة أن النقيض ممتنع في الخارج وفي بعضها أن المراد بالتجويز العقلي الامكان الخارجي وبالاحتمال الامكان الذهني ونفي الثاني لا ينافي ثبوت الاول وأنت خبير بأنه يجب في العلم عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه فالصواب ما أشار اليه الشارح من أن معنى عدم احتماله النقيض هو أن العقل لا يجوز بوجه من الوجوه كون الواقع في نفس الامر نقيض ذلك الحكم وان كان من الامور الممكنة كما اذا شاهد حركة زيد وبياض جسم فانه لا يجوز البتة في ذلك الوقت كون زيد ساكنا والجسم أسود بل يقطع بأن الواقع هو هذه النسبة لا غير والعلوم العادية من هذا القبيل بخلاف ما اذا اعتقده اعتقادا جازما لا موجب فانه لا يمتنع أن يظهر الامر على خلاف معتقده واعلم أنه قد اشتهر من كلام الامام الرازي ومن تبعه تقسيم التصديق الى العلم والظن والاعتقاد والشك والوهم ولما كان جعل الشك والوهم من أقسام التصديق مخالفا للتحقيق زعم الشارح المحقق أن ما عنه الذكر الحكمي أعم من الحكم والتصديق فيعم الشك والوهم وزعم الشارح العلامة أنه يتناول من التصورات ما يشتمل على نسبة كالمركب التقييدي وأنت خبير بأن هذا معنى ثالث للعلم غير ما ينقسم الى التصور والتصديق وغير ما هو من أقسام التصديق لم يعرف به اصطلاح وجمهور الشارحين على أن الذكر الحكمي هو الكلام اللفظي المشتمل على افادة النسبة وما عنه الذكر الحكمي هو الذكر النفسي ويسمى بالكلام النفسي ومتعلقه النسبة التي بين طرفي الذكر النفسي أعني النسبة القائمة بالذهن لا النسبة الخارجية على ما في بعض الشروح اذ لا معنى لاحتمالها النقيض والشارح المحقق فسر الذكر الحكمي بالحكم المذكور وما عنه الذكر الحكمي بالحكم المعقول اذ هو الذي ينبئ عنه المذكور لفظا فتعين أن يكون متعلقه الطرفين اذ لم يبق سوى النسبة الخارجية وهي لا تتصف باحتمال النقيض ولا معنى لوصفها باحتمال نقيض النسبة المعقولة بخلاف الطرفين فانه اذا تعقل بينهما نسبة فقد يحتملان نقيضها وقد لا يحتملان والحاصل أن الذكر النفسي إما عين النسبة المعقولة أو مجموع ما حصل في العقل من الطرفين والنسبة وعلى كل تقدير لا معنى لجعل متعلقه النسبة لان متعلق الشيء خارج عنه لا محالة وعلى التقدير الاول وهو الحق يصح جعل

ولذلك متعلق هو طرفاه

اشكال وعن الثاني بأن المقسم هو النسبة لا مطلقا بل من حيث هي متصورة بين بين وصالحة لأن يصدر عنها الذكر الحكمي وانحصارها في الاقسام المذكورة مما لا شبهة فيه (قوله ولذلك) أي ولما عنه الذكر الحكمي (متعلق هو طرفاه) فان النسبة المتصورة بينهما القائمة بالنفس

هنا وليس في تفسير الذكر الحكمي ولا تفسير ما عنه الذكر الحكمي شيء يخرج هذا القول فنقول حصر ما عنه الذكر الحكمي في الاقسام المذكورة ليس بصحيح لان من قال زيد قائم وهو جازم باللاوقوع فهذا القول ذكر حكمي وهو ينبئ عن مورد الايجاب من حيث هو مورد له فهذا المورد من حيث يتعلق به الاثبات وان كان على سبيل التصور له نقيض كما يكون للوهم والتصديق اليقيني ولا يكون علما ولا ظنا ولا وهما ولا تقليدا ولا جهلا فيجب لدفع هذا الاشكال ترك قوله أو جازما بأحدهما ويذكر ما يدل على الآخر وتقييد مورد الايجاب والسلب في تفسير ما عنه الذكر الحكمي بقولنا من حيث يتعلق به الاثبات أو النفي تعلقا تجويزيا (قوله هو النسبة لا مطلقا) يعني أن المقسم ههنا ليس مفهوم النسبة بل النسبة من حيث هي متصورة بين بين أي فرد منها وليس المقسم فردا منها مجردة عن الوقوع واللاوقوع بل من حيث يتعلق بها أحدهما بالنسبة الواقعة في الشك واذا أدركت من حيث

متعلقه الطرفين وههنا بحث وهو أن المفهوم من الاثبات والنفي إما ايقاع النسبة وانتزاعها بمعنى ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة والاذعان والقبول لذلك على ما هو حقيقة التصديق والحكم ومعلوم أنه لا يتناول الشك والوهم وإما وقوع النسبة ولا وقوعها ومعلوم أنه على تقدير تحققه في الشك والوهم لا ينقسم الى العلم والظن ونحوهما بل الى المعلوم والمظنون لا يقال المراد حضور النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب لانا نقول هذا على تقدير أن يصدق عليه الاثبات والنفي وينبئ عنه الذكر الحكمي لا ينحصر فيما ذكر بل قد يكون مجرد تصور وبالجملة لا يفهم من الاثبات والنفي معنى يتناول الشك والوهم ويصدق على العلم وسائر الاقسام وينحصر فيها وغاية ما يمكن من التكلف أنه أراد حضور النسبة لا من حيث مفهوميتها بل من حيث وقوعها ولا وقوعها على الجزم أو الرجحان أو التساوي أو المرجوحية وعلى هذا فتفسير المتعلق بالنسبة المعقولة في غاية الوضوح لانها متعلق الحضور والادراك المنقسم الى الاقسام ولان المفهوم من احتمال متعلق الشيء للنقيض احتماله لنقيض ذلك الشيء على ما اضطر اليه الشارح ولانه أشار في مواضع من هذا الشرح الى أن المتعلق في مثل هذا المقام هو ما تعلق به العلم والتمييز (قوله سواء صدر عنه) اشارة الى أنه لا ينبغي أن يفهم مما عنه الذكر الحكمي أن يكون قد عبر عنه بالكلام اللفظي البتة بل ما من شأنه ذلك وفيه تنبيه على أن متعلق عن كما يجوز أن يكون فعل الانباء يجوز أن يكون فعل الصدور لكن لا صدور الفعل عن الفاعل حتى ينتقض بمثل القوة العاقلة بل بمعنى أن يكون باعثا عليه وسببا فيه في الجملة (قوله دون الاعتقاد) اشارة الى أن الاعتقاد كما يطلق على ما يقابل العلم والظن يطلق على ما يشملهما (قوله اعتقاد بسيط) دفع لما قد يسبق الى بعض الاذهان من أن في

متعلقة بهما اذا تعهد هذا فنقول (ما عنه الذكر الحكمي سواء صدر عنه الذكر الحكمي) الدال على تعيين أحد طرفيه (أولا إما أن يحتمل طرفاه نقيضه) يعني اذا اعتبر ما عنه الذكر الحكمي من حيث يلاحظ معه الاثبات أو النفي بدلا أو بعينه فلا يخلو إما أن يحتمل طرفاه ما هو نقيض له من هذه الحيثية بل نقيض لما لوحظ معه بوجه من الوجوه أولا وقيل انما قال أولا وهو ينبئ ثانيا سواء صدر عنه اياء الى أن الجار في ما عنه إما أن يتعلق بفعل الانباء أو الصدور (قوله بحيث لو قدر الذاكر النقيض) يتناول ما هو من تلقاء نفسه أو من غيره (قوله فاعتقاد صحيح) بل هو تقليد المصيب والاعتقاد الفاسد يشمل تقليد المخطئ وما ينشأ عن شبهة وكلاهما جهل مركب (قوله وانما جعل المورد) المشهور في هذا المقام أن يجعل المقسم الاعتقاد المرادف للتصديق أو الحكم وبعد الشك والوهم من أقسامه وليس بصحيح اذ لا اعتقاد ولا حكم فيهما أما في الشك فلأن طرفي النفي والاثبات متساويان فيه فان كان هناك حكم واعتقاد فأيهما وفساده ظاهر أو بأحدهما فيلزم التحكم والكلام في المعنى القائم بالنفس سواء عبر عنه بالالفاظ أولا فلا يتوجه أن الشاك قد يتلفظ بما يدل على أحد الطرفين كما مر وأما في الوهم فلأن المرجوح أدنى من المساوي وأيضا في الراجح حكم فيلزم اعتقاد النقيضين معا وبالجملة لا بد في الحكم والاعتقاد من رجحان ولا رجحان فيهما فلذلك عدل المصنف الى ما يشملهما (قوله وأشار) المذكور في عبارة القوم أن الظن هو الحكم بأحد النقيضين مع تجويز الآخر ويتبادر منه أنه مركب من اعتقادين فأشار الى أنه بسيط وأن خطور

يتعلق بها الاثبات تصير صالحة لأن يصدر عنها الذكر الحكمي الايجابي واذا أدركت من حيث يتعلق بها النفي تصير صالحة لأن يصدر عنها الذكر الحكمي السلبي واحتمال النقيض أيضا في الشك على هذا التفصيل (قوله متعلقة بهما) اشارة الى أن اطلاق لفظ المتعلق على الطرفين بحذف حرف الجر (قوله مركب من اعتقادين) بناء على أن التجويز هو الحكم بالجواز فحصل في الظن حكمان وانما قال يتبادر منه أنه مركب من اعتقادين لجواز أن يراد بهذه العبارة أن الظن هو الحكم بأحد النقيضين بشرط أن

فنقول ما عنه الذكر الحكمي سواء صدر عنه الذكر الحكمي أولا اما أن يحتمل متعلقه النقيض أي نقيض ما عنه الذكر الحكمي بوجه من الوجوه أولا والثاني العلم والاول إما أن يكون بحيث لو قدر الذاكر النقيض لكان محتملا عنده أولا والثاني هو الاعتقاد وهو ان كان طابقا للواقع فاعتقاد صحيح والا فاعتقاد فاسد والاول اما أن يحتمل النقيض وهو راجح أولا بل مرجوح أو مساو فالراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك وانما جعل المورد ما عنه الذكر الحكمي دون الاعتقاد أو الحكم ليتناول الشك والوهم مما لا اعتقاد ولا حكم للذهن فيه وأشار بقوله لو قدره الى أن الظن اعتقاد بسيط وقد لا يخطر نقيضه بالبال ولكن ينبغي أن يكون بحيث لو أخطر نقيضه بالبال لجوزه ولا يكون تميزه في القوة بحد لو قدر نقيضه لمنعه

الظن اعتقادين اعتقاد أن النسبة واقعة وأن لا وقوعها يحتمل احتمالا موجودا (قوله فان قلت) يعنى أنه جعل الاعتقاد مما يحتمل النقيض فى الجملة وليس ذلك عند المعتقد لانه جازم ولا فى نفس الامر لان ما فى نفس الامر لا يكون الا الثبوت على القطع أو الانتفاء على القطع ولا هو أيضا بمعنى الجواز العقلى من حيث كون الحكم من الامور الممكنة فيكون نقيضه أيضا ممكنا نظرا الى ذاته لان ذلك لا يقدح فى كون الحكم لا يحتمل النقيض بوجه كما فى العاديات فانها معلوم لا اعتقادات بل معناه أن طرفى الحكم المعتقد مما يجوز فى نفس الامر للحاكم أن يحكم بينهما بنقيض ما اعتقده إما لان اعتقاده باطل والواقع فى نفس الامر نقيض حكمه وإما لان اعتقاده صحيح والواقع فى نفس الامر هو حكمه لكنه لا يستند الى موجب بل اتفق بسبب تقليد أو شبهة لم يمتنع أن ينتفى ذلك الجزم والاعتقاد ويحصل اعتقاد نقيضه كما يتفق من تبدل الاعتقادات فقوله (وذلك) أى الاحتمال المذكور (بأن يكون الواقع فيه) أى فى نفس الامر (نقيضه) أى نقيض الحكم الذى اعتقده (أو هو) أى نفس حكمه وكان الصواب أو اياه لانه عطف على خبر كان لا أن الضمائر قد يقع بعضها موقع بعض وأما رفع نقيضه على أنه اسم كان والواقع خبره فليس بسديد (قوله وقد علم) قال القاضى البيضاوى هذا انما يلزم اذا كان المورد أعم من الاقسام مطلقا والمميز شاملا لافراد كل قسم وههنا الحكم ليس أعم من العلم مطلقا ولا المطابقة والجزم شاملين لجميع

* فان قلت الاعتقاد لا يحتمل النقيض عند الذاكر ولا فى الواقع اذ الواقع أحدهما قطعا ولم يعتبر الجواز العقلى كما فى العاديات فما معنى احتماله للنقيض * قلت ذلك احتمال متعلقه فى نفس الامر بالنسبة الى الحاكم أن يحكم فيه بالنقيض وذلك بأن يكون الواقع فيه نقيضه أو هو ولا يكون ثمة موجب من حس أو ضرورة أو عادة توجب الحكم فان الاعتقاد عن تقليد أو شبهة لا يمتنع أن لا يحصل فيه الجزم الذى اتفق لا لموجب بل يحصل اعتقاد نقيضه ثم ذكر أنه قد علم بهذا التقسيم حدودها أن حد كل واحد من الظن والعلم وقسيماتهما بان يقال العلم ما عنه الذاكر الحكمى الذى لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه والظن ما عنه الذاكر الحكمى الذى يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر لو قدره اذا كان راجحا وعليه فقس قال (والعلم ضربان علم يفرد ويسمى تصورا ومعرفة وعلم بنسبة ويسمى تصديقا وعلما)

النقيض الآخر لا يجب أن يكون بالفعل ولعل مرادهم هو هذا لكن التصريح به أولى (قوله فان قلت الاعتقاد لا يحتمل النقيض عند الذاكر) لكونه قسيما لما يحتمله عنده (ولا فى الواقع) لان الواقع فى نفس الامر إما الاعتقاد فلا احتمال له كما فى العلوم العادية وإما نقيضه فلا معنى لاحتماله وبالجملة ما فى نفس الامر أحدهما قطعا والاحتمال ينافيه والجواز العقلى الشامل لجميع الممكنات غير معتبر كما فى العاديات وحيث جعله مقابلا للعلم فلا بد فيه من احتمال النقيض بوجه وقد انتفت الوجوه بأسرها فما معنى احتماله له والجواب أن معنى احتماله للنقيض هو احتمال متعلقه فى نفس الامر بالنسبة الى الحاكم أن يحكم فيه بالنقيض لا فى الحال لوجود الجزم المانع منه وهو الذى نفيناه من قبل بل فى المآل لجواز زواله فيه (وذلك بأن يكون الواقع فى نفس الامر نقيضه) كما فى الجهل المركب فيطلع عليه فيما بعد (أو) يكون الواقع فيه (هو) أى الاعتقاد (ولا يكون ثمة ما يوجبه من حس أو بداهة أو عادة) أو برهان كما فى تقليد المصيب فيزول (فان الاعتقاد) الناشئ (عن تقليد أو شبهة) فى صواب أو خطا لا يمتنع أن يزول بتقليد آخر أو اطلاع على الواقع أو فساد الشبهة * واعلم أن لفظ الواقع منصوب خبر الكان ونقيضه مرفوع اسمها والضمير المرفوع عطف عليه ويحتمل أن يقدر ضمير الشأن فيكون عطفا على خبر المبتدا (قوله بأن يقال العلم) العلم الخارج من التقسيم قسم من العلم وهو التصديق اليقينى وقد علم منه حده وأما سائر الاقسام فقد خرجت تامة ولا بأس فى ذلك اذ قد تقدم ما هو أصح حدوده والمقصود معرفة

يجتمع معه تجويز النقيض الآخر والشارح قد أبطل التركيب والاشتراط أيضا (قوله أن يحكم فيه بالنقيض لا فى الحال) فيه نظر لان المراد باحتمال متعلقه أن يحكم فيه بالنقيض إما الامكان الذاتى فيلزم أن يكون الاعتقاد يحتمل متعلقه أن يحكم فيه بالنقيض فى الحال ولا يمنعه وجود الجزم لجواز عدمه فى هذا الزمان والحكم بنقيضه وإما امكان متعلقه المقيد بوقوع الجزم وقد سبق نحو من ذلك فى العلوم العادية وفى قوله مقدمة اذا وقع أحد طرفى الممكن الخ فيلزم أن لا يحتمل متعلق الاعتقاد الدائم الصحيح أن يحكم فيه بالنقيض فى المآل أيضا ولا يظهر قسم آخر فان قلت اذا قلنا الاعتقاد يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر أردنا بالاحتمال جواز النقيض فى ذهنه على وجه لو توجه الى الحكم بالجواز يحكم به وذلك لا يتصور فى الاعتقاد الا بحسب المآل قلت قولهم الاعتقاد يحتمل متعلقه النقيض إما أن يكون معناه

أفراد العلم فان منه تصورات ساذجة (١) لا يصدق ذلك عليه تقسيم العلم (قوله اذا تصورنا) اشارة الى أن الشك من قبيل التصورات دون التصديقات وأن ليس العلم التصوري والتصديقي حقيقة واحدة تختلف باختلاف الاضافة كما في تصور الانسان والفرس وكما في التصديق بأن العالم حادث والصانع قديم بل حقيقة التصديق الاذعان والقبول وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكردیدن على ما صرح به ابن سينا وفي العرف بالحكم وحقيقة التصور الادراك والوصول الخالي عن هذا المعنى سواء تعلق بمفرد كتصور الانسان أو نسبة كتصور ثبوت الكاتب للانسان أو نفيه عنه من غير اذعان وقبول والمراد بقبوله وعلمه بنسبته العلم بحصول النسبة بمعنى الاذعان والقبول فلا يدخل فيه تصور النسبة على ما توهمه

(١) قوله لا يصدق ذلك عليه هكذا في الاصل ولتحرر العبارة كتبه مصححه

ماعداه وأيضا يمكن تعميمه بأدنى تصرف فان قيل ما عنه الذكر الحكمي ان كان هو النفي والاثبات فهو التمييز الذي له نقيض وان كان هو النسبة فكذلك فانها باعتبار أحد الواردين عليها نقيض لها باعتبار الوارد الآخر كما سلف فالمعلوم من القسمة أن العلم تمييز مخصوص لا يحتمل متعلقه النقيض وقد سبق أنه صفة توجبه أجيب بأن هذا على مذهب القائلين بالاضافة وذلك على ما هو الحق من أنه صفة حقيقية ذات اضافة أو نقول انما اكتفى ههنا بالتمييز لانه منشأ هذه الاقسام والصفة مرادة لتقدمها الا أنه يلزم ارادتها في الاقسام بأسرها (قوله اذا تصورنا) اذا تصورنا نسبة أمر الى آخر من حيث ثبوته له أو انتفاؤه عنه (وشككنا في هذا المتصور) الذي هو النسبة الثبوتية أو السلبية أي ترددنا بين اثباتها ونفيها (فقد علمنا ذينك الامرين والنسبة ضربا تاما من العلم أما النسبة فلانا لا نشك فيما لا نعلمه أصلا) وأما الامران فلاستحالة العلم بهما دونهما فلنا في هذه الحالة ضرب من الادراك ثم اذا زال الشك وحكمنا بأحد طرفي المتصور من الاثبات أو النفي فقد علمنا تلك النسبة ضربا آخر من العلم وانما خصصهما لان الامرين باقيان على حالهما (وهذا الضرب) من الادراك (متميز عن الاول بحقيقته) وجدانا (وبلازمه المشهور) وتنافي اللوازم دال على اختلاف حقائق ملزوماتها وهذا تحقيق حسن يدل على أن الشك من قبيل التصور وأن الحكم نفس التصديق وأنه ادراك اذ لا خفاء أن الحاصل بعد زوال الشك هو الحكم فقط فلولم

أقول اذا تصورنا نسبة أمر الى آخر اثباتا أو نفيا وشككنا فيه فقد علمنا ذينك الامرين والنسبة ضربا تاما من العلم لانا لا نشك فيما لا نعلمه أصلا ثم اذا زال الشك وحكمنا به فقد علمنا النسبة ضربا آخر من العلم وهذا الضرب متميز عن الاول بحقيقته وبلازمه المشهور وهو احتمال الصدق والكذب فقد تقرر أن العلم ضربان ضرب يتعلق بالمفرد ويسميه بعضهم تصورا وبعضهم معرفة وضرب لا يتعلق الا بالنسبة

أن ذلك في وقت من الاوقات أو أنه بالامكان فعلى الاول يشكل بالاعتقاد الدائم وعلى الثاني عاد الكلام فيه بلا فرق وقوله فيما بعد لا يمتنع أن يزول متعلق آخر بالقسم الآخر (قوله أدنى تصرف) قال بعض الاذكياء الذكر الحكمي عندهم هو مثل قولنا زيد قائم وهذا المركب يدل على النسبة وعلى وقوعها وعلى كل واحد من الطرفين اذ المركب يدل على كل واحد من أجزائه بالتضمن فهذا القول كما ينبئ عن النسبة ينبئ عن أطرافها أيضا وكل فرد من أفراد التصور يمكن أن يجعل جزأ من قضية فاذا قلنا ما عنه الذكر الحكمي وأردنا ما من شأنه أن ينبئ عنه الذكر الحكمي مع التعميم في الانباء من غير تخصيصه بالنسبة دخل التصورات أيضا في العلم (قوله أي ترددنا بين اثباتها ونفيها) هذا التقرير يدل على أن النسبة الحكمية التي هي مورد الايجاب والسلب يجوز أن تكون ثبوت أمر لامر وأن تكون انتفاء أمر عن أمر فيجوز أن يقال للنسبة الحكمية هذه نسبة ثبوتية بالاعتبار الاول وأن يقال لها هذه نسبة سلبية بالاعتبار الثاني فلو تصورنا نسبة أمر الى أمر آخر من حيث ثبوته له وحكمنا بأن هذا الثبوت واقع أو حكمنا بأن هذا الثبوت ليس بواقع لكان القضية على التقدير الاول موجبة وعلى التقدير الثاني سالبة ولو تصورنا نسبة أمر الى آخر من حيث انتفاؤه وحكمنا بأن هذا الانتفاء واقع أو حكمنا بان هذا الانتفاء ليس بواقع لكان القضية على التقدير الاول سالبة وعلى التقدير الثاني موجبة وهذا التقدير تقتضيه عبارة الشارح بظاهرها ويمكن حمل كلام الشارح والمحشي على وجه آخر كما سيجيء (قوله لان الامرين باقيان على حالهما) توضيح المقام أن الشك يقتضي ادراك الوقوع واللاوقوع كما يقتضي

الشارحون ثم هذا الكلام صريح فى أن التصديق هو العلم بحصول النسبة ووقوعها ولا يفهم من الحكم سوى هذا العلم فانه الذى يحصل بعد اقامة البرهان وزوال الشك فعلى هذا طريق القسمة أن العلم ان كان حكما أى علما بحصول النسبة التامة فتصديق والا فتصور على ما هو رأى المحققين وماذكر فى المواقف من أن العلم ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق ناظر الى رأى الامام

يكن علما وادرا كا بل فعلا كما توهمه المتأخرون لم يحصل هنا لك ضرب آخر من العلم متعلق بالنسبة (قوله أى بحصولها) أى هذا الضرب لا يتعلق الا بحصول النسبة التامة أو لا حصولها بخلاف الضرب الاول فانه يتعلق بالمفرد وبالنسبة نفسها فكانه قيل علم بمفرد وعلم بحصول نسبة ولا حصولها وأريد بالمفرد ما عدا حصولها ولا حصولها فيدخل فيه ما لا يشتمل على نسبة وما فيه نسبة تقييدية أو انشائية أو خبرية لم يرد عليها أحد طرفيها بعينه فادرا لك كل واحد منها تصور وأما التصديق فهو ادرا لك أن النسبة الخبرية واقعة أو ليست بواقعة فلا يرد ان تصور النسبة خارج عن حد التصور وداخل فى حد التصديق وانما سمى الاول معرفة والثانى علما لما تسمعه من أئمة اللغة أن المعرفة تتعدى الى واحد والعلم يتعدى الى اثنين (قوله بالاشتراك) يعنى أن لفظ العلم يطلق على المقسم وعلى القسم الثانى منه إما بالاشتراك بأن يوضع بازائه أيضا وإما بغلبة استعماله فيه لكونه مقصودا فى الاكثر وانما يقصد الاول لاجله فان قلت التصديق ليس أخص مطلقا من العلم بالمعنى المحدود فكيف جعله قسما منه قلت يكفيه كونه أخص من وجه على أن المقسم هو العلم بمعنى الادراك فيتناول التصديقات القطعية وغيرها يدلك عليه كلام الشارح والمصنف أيضا حيث أورد اسم العلم واعتبر فى القضايا ما هى ظنية (قوله وقوله ضربان) بيانه أنه لما اعتبر حصول النسبة فالنوع الثانى لا يتعلق الا بحصولها أولا حصولها والاول يتعلق بما عدا ذلك لمقابلته اياه سواء كان نفس النسبة أو غيرها من المفردات وقد فصلناه سابقا (قوله ووجود الاقسام الاربعة وجدانى) لا يحتاج الى استدلال فان العاقل اذا راجع نفسه ظهر له أن بعض التصورات والتصديقات حصل له بلا طلب وكسب وأن بعضا منها يحتاج فى حصوله الى ذلك ومن أنكر شيأ من هذه الاقسام فهو إما معاند يجحد الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة تسد باب المناظرة وإما جاهل بمعنى ما أنكره فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن

ادراك الطرفين والنسبة الحكمية وبعد زوال الشك وحصول الحكم تصورات الطرفين والنسبة الحكمية باقية على حالها والتغير قد وقع فى ادراك الوقوع واللاوقوع فان ادراكهما فى الشك من قبيل التصور ومن الضرب الاول وبعد زوال الشك من قبيل التصديق ومن الضرب الثانى والشارح قد ذكر لفظ النسبة فى قوله وضرب لا يتعلق الا بالنسبة وفسرها بالوقوع واللاوقوع فلا يبعد أن يراد بالنسبة المذكورة فى هذا المقام الوقوع واللاوقوع فقوله اذا تصورنا نسبة أمر الى أمر اثباتا أو نفيا يعنى به اذا تصورنا وقوع النسبة أو لا وقوعها وقول المحشى من حيث ثبوته له أو انتفاؤه عنه توضيح لهذا المعنى وأراد المحشى بقوله شككنا فى ذلك المتصور الذى هو النسبة الثبوتية أو السلبية الشك فى النسبة الحكمية التى هى ثبوت أمر لامر من حيث وقوعها أولا وقوعها وأراد بقوله أى ترددنا بين اثباتها ونفيها (١) توضيح باعتبار لفظة أو الفاصلة فى قوله وشككنا فى وقوعها أو لا وقوعها حيث لم يقل فى وقوعها ولا وقوعها بالواو العاطفة وكذا يحمل لفظة النسبة المذكورة فيما بعد على الوقوع واللاوقوع واذا كان الكلام محمولا على ما ذكرنا فالمراد منه صحيح والاشكال مندفع ولا يلزم أن يكون انتفاء أمر عن أمر من قبيل النسبة الحكمية كما ذكر فى الحاشية السابقة (قوله والاول يتعلق بما عدا ذلك) لقائل أن يقول انه قال فى موضع آخر ان التصور يتعلق بكل شئ ومن جملة الاشياء

أى بحصولها ويسميه بعضهم تصديقا وبعضهم علما فيخص هذا الضرب بالعلم بالاشتراك أو بالغلبة وقوله ضربان اشارة الى أنهما نوعان متمايزان نوع قد يتعلق بالمفرد كما يتعلق بالنسبة ونوع لا يتعلق الا بالنسبة فلا يرد تصور النسبة عليه قال (وكلاهما ضرورى ومطلوب فالتصور الضرورى ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب فى متعلقه كالوجود والشئ والمطلوب بخلافه أى يطلب مفرداته بالحد والتصديق الضرورى ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والمطلوب بخلافه أى يطلب بالدليل) أقول كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى ضرورى يحصل بلا طلب ومطلوب لا يحصل الا بالطلب ووجود الاقسام الاربعة وجدانى والمنكر مباهت فيعرض عنه أو جاهل بمعناه فيفهم فالتصور الضرورى ما لا يتقدمه تصور

(١) قوله توضيح كذا فى الاصل ولعل فى العبارة تحريفا أو سقطا فحرر كتبه مصححه

وأما ما يتوهم من ظاهر عبارة الكشف أن التصديق هو العلم المقارن للحكم على أن الحكم خارج عنه فما لا ينبغى أن يلتفت اليه المحصلون (قوله واعلم) يعنى أن تفسير التصور الضرورى بما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه غير جامع لجواز أن يكون تصور ضرورى يتوقف على تصوره مفرداته الغنية عن الاكتساب واذا فسر بما يكون متعلقه مفردا على ما يشعر به قوله لانتفاء التركيب فى متعلقه لم يبق مانعا أيضا لجواز أن يكون البسيط مطلوبا بالرسم غير معلوم بالضرورة وكذا تفسير المطلوب بما يتقدمه تصور يتوقف عليه وبما يكون متعلقه مركبا ليس بجامع لجواز أن يطلب البسيط بالرسم ولا مانع لجواز أن يستغنى المركب عن الطلب وانما اقتصر الشارح على الاعتراض الاول لانه الوارد على صريح كلام المتن (قوله لانه يعود الكلام) أى الوجه المطلوب إما معلوم فلا يطلب لكونه حاصلا وإما مجهول فلا

انكاره (قوله تقدما طبيعيا) لما قيد التقدم بالطبيعى جعل التوقف تفسيرا له فوسط بينهما أداة أو لو أجرى على اطلاقه كان قيدا له وفى قوله وهو الذى متعلقه مفرد إشعار بأن قوله لانتفاء التركيب وان كان تعليلا لنظافة هو مفسر معنى لوجوب جريانه فى الكل ويؤيده قول المصنف أى تطلب مفرداته بالحد (قوله وهو دليله) يقوى ما ذكرناه من عدم اختصاص الدليل بالمفرد أو هو على اصطلاح المنطقيين (قوله واعلم) رد على ما ذكره فى تعريف التصور المطلوب والضرورى فان تصور المركب قد يكون ضروريا اذ لا يلزم من توقفه على مفرداته أن تطلب فيحد بها وقد خرج عن تعريفه فلا يكون جامعا ودخل فى حد المطلوب فلا يكون مانعا وأيضا تصور البسيط قد يكون مطلوبا بالرسم وقد خرج عن حده ودخل فيما يقابله وانما اقتصر على النقض بالمركب لوروده على صريح تعريفى الضرورى والمطلوب وأما البسيط فانما يرد اذا اعتبر ما ضم اليهما تعليلا وتفسيرا ويمكن أن يقال لا يلزم من توقف التصديق على تصديق آخر أن يكون مطلوبا بالدليل لجواز حصول الموقوف عليه بلا طلب كما فى الحدس فينتقض التعريفان طردا وعكسا (قوله لا يقال) تلخيصه أنه ان أريد بالحاصل ما هو معلوم من كل وجه وبغير الحاصل ما لم يعلم أصلا فالحصر ممنوع اذ قد يكون معلوما من وجه دون وجه وان أريد بالحاصل ما هو معلوم بوجه وبغيره ما يقابله يختار الاول وان عكس اختير الثانى ولا محذور وانما اقتصر الشارح على ما ذكرناه أولا لتبادره من العبارة (قوله لانه يعود الكلام فيما يطلب من وجهيه)

الوقوع واللاوقوع فيجب أن الضرب الاول به أيضا والقسم الثانى هو اذعان وقوع النسبة أو لا وقوعها والقسم الاول يشمل ادراك المفرد وادراك وقوع النسبة ولا وقوعها أيضا لكن لا على سبيل الاذعان والقبول وعبارة الشارح لا تبعد عن ذلك قيل المراد بما عدا ذلك ما عدا وقوع النسبة أو لا وقوعها اذا تعلق به الاذعان والقبول والنفى متوجه بالمقيد ويلزم اندراج ادراك الوقوع واللاوقوع تحت التصور اذا كانا مجردين عن الاذعان والقبول وتعين منع الخلو فى أقسامه يعنى أن هنا ثلاثة أقسام كون المطلوب مجهولا من جميع الوجوه وكونه معلوما من جميع الوجوه وكونه مجهولا من وجه معلوما من وجه وما صرح به فى تقرير الشبهة هو القسمان الاولان وترك فيه القسم الثالث ولا يخفى أن دفع هذا النوع من الشبهة لا يمكن الا بأحد الوجهين منع الحصر أو منع الفساد المذكور للاقسام واذا كان تقرير الشبهة على ما ذكر يكون دفعها متعينا لان يكون لمنع الحصر اذ لا مجال لمنع المذكور فى القسمين من الفساد لان عدم كونه مطلوبا على تقدير عدم الشعور وكونه مجهولا مطلقا كلام حق لا يليق بالمنع وكذا عدم كونه مطلوبا على تقدير أن يكون حاصلا من كل وجه واذا كان تقرير الشبهة على وجه يقع التصريح بالاقسام الثلاثة فلا يمكن دفعها بمنع الحصر اذ الحصر على هذا التقرير حق لا خفاء فيه فتعين دفعها الأن يكون بسبب منع الفساد المذكور للاقسام الثلاثة ولا مجال لمنع الفساد المذكور فى القسمين الاولين فوجب أن يكون دفع هذه الشبهة بالتعرض لما ذكر فى القسم الثالث وقد وقع فى بعض النسخ

أجزاء المفرد ولا أجزاء له والمطلوب بخلافه وهو ما كان متعلقه مركبا فتطلب مفرداته لتعرف متميزة وذلك حده فقد تبين أن كل مركب مكتسب بالحد ولا شئ من البسيط كذلك وهذا ما وعدناك فى بيان أن البسيط هو معنى الضرورى والتصديق الضرورى ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو دليله وطلبه النظر ولا بأس أن يتقدمه تصور يتوقف عليه ضروريا كان أو نظريا والمطلوب بخلافه أى يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو دليله فيطلب بالدليل * واعلم أنه لا يلزم من توقف التصور على تصور مفرداته أن تطلب بل قد تكون حاصلة من غير سبق طلب ولا نظر قال (وأورد على التصورات كان حاصلا فلا طلب والا فلا شعور به فلا طلب وأجيب بأنه يشعر بها وبغيرها والمطلوب تخصيص بعضها بالتعيين وأورد ذلك على التصديق وأجيب بأنه تصور النسبة بنفى أو اثبات ثم يطلب تعيين أحدهما ولا يلزم من تصور النسبة حصولها والا لزم النقيضان) أقول قد أورد على التصور أنه لا مطلوب منه لانه اما حاصل فلا يطلب لكونه تحصيلا للحاصل واما غير حاصل فلا شعور به

 فلا يطلب لا يقال انه حاصل من وجه دون وجه لانه يعود الكلام فيما يطلب من وجهيه

يطلب لكونه مغفولا عنه (قوله وأجيب بأنه يشعر بها) جمهور الشارحين على أن هذا اشارة الى الجواب المشهور وهو أن الماهية المطلوبة مشعور بها من وجه وهذا القدر يكفي في التوجه اليها وطلب

مأخوذ من كلامه في المنتهى حيث قال لا يقال انه حاصل من وجه دون وجه فانه مردود بعين الاول لانه تفصيله وليس بشئ لان الوجه المجهول ههنا ليس مجهولا مطلقا ليمتنع توجه النفس اليه بل هو معلوم ببعض عوارضه الذي هو الوجه المعلوم فلا يكون تفصيلا للاول ولا يعود الكلام كيف والشبهة اذا صرح فيها بالقسم الثالث صارت مغطوعا بها في حصرها وتعين في الجواب منع الخلف في أقسامها ولا مجال له في القسمين الاولين فانحصر حلها في هذا القسم وما استحسنه من الجواب راجع الى ماردته وتقريره أنه يشعر بمفردات المطلوب التي ذكر سابقا انها تطلب لتعرف متميزة ويشعر بغير تلك المفردات مفصلة أي متفرقة مختلطة وهو حال عن المجموع ويطلب تخصيص بعض المشعور بها وهو تلك المفردات بالتعيين والتميز لتعرف مجموعة ممتازة عن غيرها فانها كذلك تطابق الماهية بكنهها وأما حال تفرقها واختلاطها فلا تستلزم الامر فتها بوجه ما فقد رجع الى ماذكرناه الا أن فيه تفصيلا ليس هنالك وانما خصص الكلام بالاجزاء وما يتركب منها اقتفاء للمصنف ولانه أشكل والاخفى اللوازم وما يتألف منها كذلك أيضا ثم شبه حال البصيرة ومدركاتها بالنظر بحال البصر وما يدرك به وعم فيه فأورد ما يشبه الحد أولا وما يشبه الرسم ثانيا ثم حققهما على وجه لا مزيد عليه وهو أن التصور على قسمين تفصيلي وهو أن يكون المتصور حاضرا مخطرا بالبال ملتفتا اليه بالذات واجمالي وهو ما ليس كذلك بل هو كالمخزون المعرض عنه وللمدرك أن يلتفت اليه بالقصد متى شاء بلا تجشم فيحضر ويصير مخطرا بالبال وملحوظا نفسه تفصيلا وأنت اذا رجعت الى نفسك وجدت أكثر معلوماتك من هذا القبيل فاذا استحضر جملة تماما هو كالمخزون ورتبت على ما ينبغي حصل في الذهن مجموع لم يكن وهذا هو الحد الحقيقي وفيه اشارة الى أن تصور المحدود هو بعينه تصورات أجزائه مجتمعة لا أمر آخر يترتب عليه فمعنى تعريف الاجزاء للماهية أن لكل واحد منها مدخلا فيه وأيد هذه الاشارة حيث شبه التركيب الذهني بالخارجي فان أجزاء البناء مادة وصورة اذا اجتمعت حصل مجموع هو البيت لا أنه يترتب عليها ولكل واحد منها مدخل في وجوده فان قيل هل يعرض للاجزاء باجتماعها هيئة وحدانية هي من أجزاء المحدود كما في البيت قلنا لا هيئة هنالك هي جزء منه لانحصار أجزائه المادية والصورية فيما تصوروا اجتماعها من لوازم مطابقتها اياه لا من مقدماته كاجتماع المادة والصورة في البيت (قوله ثم ربما انتقل الذهن منه) أي من المجموع الحاصل بالترتيب (الى غيره مما كان مغفولا عنه) أي لم يتوجه اليه بخصوصه كما اذا رتب جملة من متصوراته ليتحن أنه هل ينتقل منه الى شئ أولا وحصل الانتقال ومثله يفقد فيه الحركة الاولى (أو) كان (متوجها

هكذا وتعين منع الخلو في أقسامه ولا يخفى ما فيه (قوله قلت لا هيئة هنالك هي جزء منه) قال بعض الافاضل هذا كلام في غاية الصعوبة لانه قول بأن جميع اجزاء الشئ موجودة والشئ معدوم أعني عند عدم اجتماع الاجزاء وأنت خبير بأن ضرورة العقل حاكمة بأن الشئ ليس الا جميع أجزائه وكلام العقلاء مشحون بذلك وهو أيضا يعرف به في مواضع عديدة وليس ما نحن فيه من قبيل اجتماع المادة والصورة لاستحالة وجودهما بدون الاجتماع فلا يلزم من كون ذلك الاجتماع خارجا عن المركب وجود أجزائه بدونه بخلاف ما نحن فيه هذا كلامه وهو مدفوع بأن جزء الشئ له ذات وصفة هي كونه جزأله والقول بأن جميع أجزاء الشئ موجودة والشئ معدوم صحيح اذا كانت الهيئة الاجتماعية شرطا لكونها أجزاء فجاز أن تتحقق ذوات أجزاء الشئ مع عدم صفة كونها أجزاء ولا يتحقق ذلك الشئ وليس المراد بقوله كاجتماع المادة والصورة الاستدلال على خروج الهيئة الاجتماعية من الانسان بل التشبيه

بل الجواب أنه يشعر بها أي بمفرداته التي ذكر أنها تطلب لتعرف متميزة وبغيرها مفصلة ويطلب تخصيص بعضها بالتعيين كمن يرى أشخاصا كثيرة فيهم زيد ولا يعرفه بعينه فيسأل عنه من يعرفه فيضع يده على أحدهم ويقول زيد هو هذا أو يعرفه بعلامة علمها لزيد دون من عداه والتحقيق انه ليس كل متصور متصورا تفصيلا أي تصورا حاضرا بل منه ما هو كالمخزون المعرض عنه يلتفت اليه بالقصد فيحضر فاذا استحضر جملة منه ورتبت حصل مجموع لم يكن كمن يبني بناء ثم ربما انتقل الذهن منه الى غيره مما كان مغفولا عنه أو متوجها

حقيقتها المجهولة كالروح يعلم من حيث انه شئ به الحياة والحس والحركة وأن له حقيقة هذه صفاته فتطلب تلك الحقيقة بعينها وحاصله منع قوله ان الوجه المجهول لا يطلب فمعنى قوله يشعر بها وبغيرها أن الماهية حاصلة بالجملة التى تعمها وغيرها كالشيئية والوجود فلا تطلب ومعنى قوله والمطلوب تخصيص بعضها بالتعيين أنها غير حاصلة من حيث التعيين فتطلب بهذا الاعتبار مثلا الانسان يعلم من حيث إنه موجود فلا يطلب ثم يراد تميزه من بين الموجودات فينظر ليطلع على معان ذاتية وعرضية عامة وخاصة له فيمتاز عن غيره ولا يخفى أن لا دلالة للكلام المتن على هذا المعنى فلهذا عدل عنه الشارح المحقق الى ما هو مدلول الكلام الا أنه لما كان مبنيا على ما ذكره المصنف من أن التصور المطلوب هو الذى يكون متعلقه مركبا فتطلب مفرداته بالحد وعلى أن التصور المطلوب نفسه حاصل البتة وانما المطلوب التخصيص والتعيين حتى انه لا يمكن تحصيل تصور لم يكن أصلا وهذا باطل قطعا أشار الى تحقيق الجواب على وجه يشعر بامكان تحصيل تصور لم يكن والى منع ما ذكره المعترض من أنه لو كان مشعورا به امتنع طلبه لجواز أن يعقل بوجه فيتوجه اليه ويطلب تعقله بوجه آخر والى أن المغفول عنه قد يحصل فضمير منه وغيره للتصور الحضر وضمير تعقله لما كان متوجها اليه والانتقال الى الحار انتقل من الشئ الى قابله والى المصوت الى فاعله (قوله لزم اجتماع النفى والاثبات)

اليه ليعقل بوجه آخر كما ينتقل من الحر الى الحار ومن الصوت الى المصوت وقد أورد على التصديق مثله فقيل لا مطلوب منه لانه اما حاصل أو غير مشعور به كما تقدم والجواب انه يتصور النسبة نفيا أو اثباتا والمطلوب تعيين أحدهما وذلك أن العلم بالنسبة من جهة تصورها غير العلم بحصولها والا لزم من تصورها العلم بحصولها فاذا تصورنا النفى والاثبات فشككنا فيهما أو حكمنا بتنافيهما لزم اجتماع النفى والاثبات وهما نقيضان قال (ومادة المركب مفرداته وصورته هيئته الخاصة) أقول لكل مركب مادة وهى كالخشب للسرير وصورة وهى كالهيئة السريرية له فمادته مفرداته التى يحصل هو من التئامها وصورته الهيئة الخاصة الحاصلة من التئامها ثم ان ذلك قد يكون زائدا على مجموع المفردات كالمزاج الحاصل لاجزاء المعجون الذى به تظهر آثاره وقد لا يكون كهيئة العشرة لآحادها

اليه) بخصوصه (لنعقله بوجه آخر) غير الذى توجه به اليه وهذا هو الحد الرسمى وقوله كما ينتقل تنظير يحقق جواز الانتقال من شئ الى غيره فان الذهن ينتقل من الحر الى الحار من حيث هو حار ومن الصوت الى المصوت كذلك قيل الاول من المقبول الى القابل والثانى من المفعول الى الفاعل فان قلت تحقيقه فى الحد والرسم يشعر بوجوب تركبهما أجيب بأن هذا هو المعتبر فى الصناعة لاشتماله على كل واحدة من الحركتين على القانون الصناعى وأما المفرد فلا يتصور فيه الا الحركة الاولى فليس للصناعة مزيد مدخل ههنا ومن عمم أمكنه اجراء مثله فى المفردات (قوله والجواب أنه يتصور النسبة نفيا أو اثباتا) أى يتصورها من حيث يتعلق بها النفى أو الاثبات وتصلح أن تكون مورد الكل منهما بدلا عن الآخر من غير أن يتعين أحدهما والمطلوب هو التعين فلا يلزم طلب ما لا شعور به أصلا وهو ظاهر ولا طلب ما هو حاصل وذلك لان الحاصل هو العلم بالنسبة من جهة تصورها وهو مغاير للمطلوب الذى هو العلم بحصولها اثباتا بعينه أو نفيا بعينه ولا يستلزمه أيضا اذ لو اتحدا أو استلزمه فاذا تصورنا النسبة دائرة بين النفى والاثبات لزم العلم بحصول كل منهما فيلزم اعتقاد النقيضين معا واجتماعهما فى الواقع أيضا ان أريد ما يطابقه وظهور الجواب فى التصديق وخفائه فى التصور ذهب الامام الرازى الى امتناع اكتساب التصورات وانحصاره فى التصديقات (قوله لكل مركب) انما احتيج الى بيان ما ذكره ههنا لما يأتى من قوله وصورة الحد كذا وخلل المادة خطأ ونقص وصورة البرهان كذا ثم اعلم أن الشئ اذا التأم من أمور متعددة وتبع التئامها هيئة عارضة لها خاصة به فتلك الامور مادته وداخلة فى قوامه وتلك الهيئة صورته والشئ هو تلك المفردات من حيث انها معروضة لها هذا ما يقتضيه ظاهر عبارته ويكفيه فيما تعلقت به ارادته ولو فسرت المادة بالجزء الذى يكون المركب معه بالقوة والصورة بالجزء الذى يكون معه بالفعل لورد أن الهيئة السريرية والمزاج عرضان فلا يقومان جوهرا فاما أن يقال المحال تقوم الجوهر بالعرض الحال فيه المتأخر عنه وتقوم به على أن يكون محمولا عليه بالمواطأة وأما تقومه عنه على أن يكون عرضا حالا فى جزء آخر له جوهرى كما فى المثالين فلا استحالة فيه كما صرح به بعض الفضلاء وإما أن يقال اطلاق الصورة عليهما مجاز على سبيل التشبيه (قوله ثم ان ذلك) المفردات اذا التأمت فلا شك أنه يحصل من التئامها أمر لم يكن قبله ثم ان ذلك الحاصل منه قد يكون أمرا زائدا على مجموع المفردات

والتوضيح فان خروج الاجتماع هنا أظهر (قوله ثم ان ذلك الحاصل) يعنى أن لفظ ذلك يكون اشارة الى

أى العلم بأن النسبة حاصلة وليست بحاصلة وهذا مع ظهوره قد خفى على كثير من الشارحين لذهولهم عن كون الاثبات والنفى عبارة عن ادراك وقوع النسبة ولا وقوعها (قوله ان كان) يريد أن فى حصول كيفية زائدة بحسب التعقل أيضا تردد اذ لا يعقل فى العشرة شئ غير مجموع الآحاد * واعلم أن مبنى هذا الكلام على أن لا يراد بالصورة الجزء الذى يكون الشئ معه بالفعل بل هيئة وعرض فى قابل وحدانى بالذات أو الاعتبار على ما صرح به ابن سينا أو يراد بالمركب الاعتبارى الذى اعتبر فيه العارض أيضا للقطع بأن الهيئة السريرية عرض وكذا المزاج للمجون والعرض لا يكون جزأ للجوهر (قوله الحد عند الاصوليين) احتراز عما عليه المنطقيون من أن الحد لا يكون الا بالذاتيات وأنه يقابل

من حيث هو فيكون للمركب حينئذ صورة وقد لا يكون فيكون المركب عين مفرداته مجموعة ولا صورة تعتبر هناك لا جزأ ولا قيدا (قوله فان العشرة) العشرة ان حملت على العدد نفسه فلا وجود لها فى الخارج وان حملت على المعدود فهى موجودة خارجا لكنها عين آحادها فيه وعلى التقديرين يحتمل أن يحصل لآحادها فى العقل كيفية زائدة عليها وأن لا يكون هناك الا مجموع تلك الآحاد واليه أشار بقوله ان كان يعنى أن حصول الكيفية الزائدة بحسب التعقل مشكوك فيه وحمله على الشك فى الوجود الذهنى بعيد (قوله الحد عند الاصوليين) قسم كلا من التصور والتصديق الى مطلوب وضرورى ثم أشار الى الطرق الموصلة الى المطالب وقدم ما يوصل الى التصور المطلوب وهو الحد المرادف للمعرف عند الاصوليين وانما انحصر فى الاقسام الثلاثة لانه اما أن يحصل فى الذهن صورة غير حاصلة أو يفيد تميز صورة حاصلة عما عداها والثانى حد لفظى اذ فائدته معرفة كون اللفظ بازاء معنى معين والاول اما أن يكون بمحض الذاتيات وهو الحقيقى لافادته حقائق المحدودات فان كان جميعها فتام والا فناقص واما أن لا يكون

ماهو مأخوذ من الكلام السابق وهذا المأخوذ صالح لأن ينقسم الى ماهو عين المفردات والى ماهو زائد عليها وفى قوله فيكون للمركب حينئذ صورة اشارة الى أن قوله لكل مركب مادة وصورة ليس على اطلاقه كيف وقد قال فيما بعد ان المركب قد يكون عين المفردات وأيضا فيه اشارة الى أن الصورة ليست بمعنى الامر الحاصل من الالتئام المنقسم الى العين والزائد وقد يقال أراد بالصورة الامر الحاصل من التئام المفردات فاذا كان ذلك الحاصل أمرا زائدا على مجموع المفردات فيتحقق هنا صورة زائدة حاصلة للمركب وهذا معنى قوله فيكون للمركب حينئذ صورة واذا لم يكن زائدا فالصورة عين ذلك المجموع فلا يكون للمركب صورة بل الصورة عينه (قوله وقدم ما يوصل الى التصور) يعنى أن المقصود ههنا بيان ما يوصل الى المطالب وقدم الحد الذى بعض أقسامه موصل الى التصور المطلوب وهو الحد الحقيقى والحد الرسمى وأما الحد اللفظى فمذكور لاستيفاء أقسام الحد (قوله وانما انحصر فى الاقسام الثلاثة) لقائل أن يقول الحد بالمعنى المذكور لا ينحصر فى تلك الاقسام لانه يصدق على التشخص وعلى المركب من الشخص والفصل والجنس بالنسبة الى الشخص كما أنه يصدق على الفصل وعلى المركب من الجنس والفصل بالنسبة الى النوع ولا يصدق على شئ منهما شئ من الاقسام الثلاثة فان قلت لفظ ما فى قوله الحد ما يميز الشئ عن غيره عبارة عن الكاسب بقرينة المقام فخرج الشخص والمركب المذكور عن المقسم قلت فلا حاجة على هذا التقدير الى قيد الكلية فى تعريف الحد الحقيقى لاخراج التشخص باعتبار أن لفظة ما فيه أيضا عبارة عن الكاسب أو عن المقسم الذى هو مطلق الحد الخارج عنه التشخص على أنه لو كان لفظة ما فى تعريف الحد عبارة عن الكاسب لكان تقسيمه الى الاقسام الثلاثة التى من جملتها الحد اللفظى فاسدا اذ لا كسب فيه كما سيذكره (قوله اما أن يحصل فى الذهن صورة غير حاصلة) اعترض عليه بأن الاقسام الثلاثة الى التصور داخلة فى الشق الاول من الترديد وذلك لان الصورة الحاصلة فى الذهن

فان العشرة وان كانت غير كل واحد فليست الا مجموع الآحاد ولم تحصل لها بعد الالتئام كيفية زائدة اللهم الا بحسب التعقل ان كان قال (والحد حقيقى ورسمى ولفظى فالحقيقى ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركبة والرسمى ما أنبأ عن الشئ بلازم له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد واللفظى ما انبأ عنه بلفظ أظهر مرادف مثل العقار الخمر وشرط الجميع الاطراد والانعكاس أى اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى) أقول الحد عند الاصوليين ما يميز الشئ عن غيره

﴿مباحث التصورات﴾

الرسمى واللفظى * ثم ههنا أبحاث الاول أن التعريف ببعض الذاتيات خارج عما ذكرالا أن يجعل رسميا أو يراد باللازم أعم من الداخل والخارج ولا يرد جميع الذاتيات لانه ليس بلازم لعدم المغايرة الثانى أن جميع ذاتيات الماهية لما كانت نفسها جعل الحد الحقيقى ما ينبئ عن جميع الذاتيات اشارة الى أن الانباء عنها إنباء عن الماهية وكأنه جعل المنبئ نفس المجموع من حيث هو مجموع أو اللفظ نفسه وبهذا التأويل يصح أن الرسمى منبئ عن الشئ بلازمه والافهو نفس اللازم وأما جعل اللفظى ما أنبأ عن الشئ بلفظ أظهر فليس بمستقيم لانه نفس ذلك اللفظ وقد يتأول بأنه المعنى من حيث هو مدلول اللفظ الاظهر ويمكن أن يتأول الجميع بأن ما مصدرية أى التحديد الحقيقى الانباء عن جميع ذاتيات الشئ والرسمى الانباء عنه بلازمه واللفظى الانباء عنه بلفظ أظهر لكنه بعيد الثالث أن تقييد الذاتيات بالكلية احتراز عن العوارض المشخصة التى هى ذاتيات للماهية الشخصية فانها لا تكون كلية بل شخصية لان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الشخصية وقد اشتهر فيما بينهم أن الشخصى لا يحد لانه ان اقتصر على مقومات الماهية لم يكن حدا له من حيث انه شخصى وان أخذ العوارض المشخصة فهى فى معرض التغير والتبدل مع بقاء الشخص الرابع أن المركب قد يقال بمعنى المركب مع الشئ فيصدق على كل من الاجزاء وقد يقال بمعنى المركب من الشئ أى الذى ضم بعضها الى البعض فلا يصدق الا على المجموع والاول هو المراد على أن الحكم المتعلق بالجمع المضاف متعلق بكل من الآحاد وكذا اتصافه بالمركبة على ما لا يخفى فى الاتصاف بالكلية وبهذا تحقق التفرقة بين المنبئ والمنبأ عنه ههنا واحترز به عن تعقل الذاتيات واحدا فواحدا من غير انضمام البعض الى البعض ليشعر بالصورة وتمام الحقيقة انما يكون بالمادة والصورة جميعا والمحققون على أنه لا بد فى التركيب من تقديم الجنس على الفصل ليعقل أمر مبهم ثم يحصل بما ينضاف اليه فترسم الحقيقة وأما مجرد الجمع كما فى تقديم الفصل فلا يفيد الصورة ولهذا جعلوه حدا ناقصا الخامس أن الحد

وينقسم الى حقيقى ورسمى ولفظى فالحقيقى ما انبأ عن ذاتياته الكلية المركبة أى عن ذاتيات المحدود دون عرضياته والافهو رسم الكلية دون المشخصات فان الاشخاص لا تحد المركبة أى التى ركب بعضها مع بعض لانها افرادى لا تفيد الحقيقة لفقد الصورة

كذلك فهو الحد الرسمى (قوله فالحقيقى) يريد به التام لانه سيذكر نقصانه فلا حاجة الى جعل الحد الناقص داخلا فى الرسم وهو جميع ذاتيات المحدود مفصلة أى مرتبة ولا شتماله على كل واحد منها ينبئ عنه فلذلك عرفه بما أنبأ عن ذاتياته أى معرف أنبأ عن كل واحد منها والافهو حد حقيقى ناقص واعتبر كونها كلية احترازا عن المشخصات التى هى ذاتيات للاشخاص من حيث هى أشخاص اذ لا يتركب الحد

التى هى العلم تنقسم الى التصور والتصديق فهى شاملة لهما والحد اللفظى يحصل التصديق اذ فائدته معرفة كون اللفظى موضوعا بازاء المعنى فيصدق عليه أنه يحصل فى الذهن صورة غير حاصلة فيحتاج فى دفع ذلك الى أن يقال ان المراد بالتحصيل ما يكون بطريق الكسب والافادة أعم من ذلك ولا خفاء فى أن التحصيل والافادة فى مرتبة واحدة من حيث صلاحية التخصيص والتعميم لا يقال يمكن أن يخصص الصورة بالتصور ليخرج الحد اللفظى من الشق الاول وهو يحصل التصديق لانا نقول ان كان المراد بالمغايرة المذكورة فى قوله يحصل صورة غير حاصلة ما هو بالذات فهو فاسد لانه يلزم خروج الحد التام من هذا الشق من الترديد اذ الصور الكائنة فى الحد بعينها صور كائنة فى المحدود المتغاير بحسب الاعتبار وان كان المراد بالمغايرة ما هو أعم من ذلك بحيث يتناول التغاير الاعتبارى أيضا يدخل الحد اللفظى لان الحد اللفظى أيضا يحصل التصور الذى يغاير التصور السابق على التعريف بالاعتبار فان معنى الاسد فى قولنا الغضنفر الاسد من حيث انه متصور فى لفظ الاسد يحصل من حيث إنه متصور فى ضمن لفظ الغضنفر وسيجىء بيان التغاير الاعتبارى بين الحد والمحدود فى التعريف اللفظى والجواب أن المراد بالصورة التصور وبالتحصيل ما هو بطريق الكسب (قوله أى معرف أنبأ) انما قيد بذلك ليخرج عن تعريف الحد المحدود اذ يصدق على المحدود بسبب اشتماله على كل واحد من الاجزاء أنه ينبئ عن كل واحد

اللفظى عند المحققين هو أن يقصد ببيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف أو باللوازم أو بالذاتيات حتى ان ما يقال فى أول الهندسة أن المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمى ثم بعد ما تبين وجوده يصير هو بعينه حدا حقيقيا السادس أن تعريف الانعكاس بأنه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس ثم قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود عكس نقيض لهذا العكس العرفى بخلاف ما عليه ظاهر كلام المتن فانه ليس عكسا بحسب العرف ولا بحسب المنطق * واعلم أن اشتراط الاطراد انما هو رأى المتأخرين وأما على

والرسمى ما أنبأ عن الشئ بلازمه كما يقال الخمر مائع يقذف بالزبد فان ذلك لازم له عارض بعد تمام حقيقته واللفظى ما أنبأ عنه بلفظ أظهر مرادف مثل العقار الخمر

منها فان الاشخاص لا تحد بل طريق ادراكها الحواس الظاهرة أو الباطنة انما الحد للكليات المرتسمة فى العقل دون الجزئيات المنطبعة فى الآلات على ما هو المشهور ولم يرد بالمركب تركب الذاتيات فى أنفسها لجواز أن يكون كل من الجنس والفصل بسيطا بل أراد تركيب بعضها مع بعض على ما ينبغى فلو كانت فرادى أو مركبة على وجه آخر لم يكن حدا حقيقيا تاما لانتفاء صورته وقد اشتهر بين أرباب الصناعة أن الجنس والفصل جزآن ماديان للحد والهيئة العارضة من تقديم الجنس عليه صورته فلو عكس فاتت الصورة وانقلب حدا ناقصا والحق أنهما اذا التأما افادا كنه الذات اذ لا جزء له غيرهما نعم تقديمه أولى ليعقل ما هو مبهم أولا ثم يحصل بما ينضاف اليه ثانيا ولا بد فى مطابقتهما للذات من اجتماعهما وما يتبعه على أنه لازم خارج (قوله والرسمى) لم يذكر كون اللازم خاصة شاملا اعتمادا على ما ذكره من أن شرط الجميع الاطراد والانعكاس ولا كونهما ظاهرة لانه سيصرح به فان قلت الرسمى هو نفس اللازم فكيف ينبئ عن الشئ بلازمه أجيب بأنه على قاعدة القدماء من وجوب التركيب فيه وذلك المجموع هو المعرف الذى ينبئ عن الشئ ويميزه عما عداه بلازمه والمناقشة فى المثال بأن قذف الزبد عارض فى بعض الاحيان ويصدق الحد على غير الخمر من المائعات التى تقذفه وتكلف الجواب عن ذلك مما لا يعتد به المحصلون (قوله واللفظى ما أنبأ عنه بلفظ أظهر مرادف) اعترض عليه بأن الحد اللفظى هو ذلك اللفظ الاظهر فلا يصدق عليه ما ذكره وأجيب بأن المحدود هو معنى العقار من حيث انه مسمى والحد هو ذلك المعنى من حيث

منها كما ينبئ الحد عنها (قوله بل طريق ادراكها الحواس) لقائل أن يقول ان أراد أن طريق جميع الاشخاص والجزئيات الحقيقية الحواس فهو ليس كذلك اذ من الجزئيات الحقيقية ما لا يدرك الا بالعقل وان أراد أن طريق ادراك الجزئيات المادية الحواس فلا فائدة لتلك المقدمة فى هذا المقام اذ المقصود توجيه ايراد قيد الكلية فى التعريف فيجب أن يقال ليس الحد لشئ من افراد الجزئى الحقيقى بل طريق ادراك كل منها ما هو من الحواس ولا خفاء فى أنه لا معنى لقولنا بل طريق ادراك بعضها وهو المادى الحواس (قوله فكيف ينبئ عن الشئ بلازمه) يمكن دفع ذلك بأن يقال الانباء له تعلق بالمنبئ وتعلق بالمنبأ عنه والباء فى قوله بلازمه يتعلق بالانباء باعتبار تعلقه بالمنبأ عنه وعلى هذا يكون معنى قوله ما ينبئ عن الشئ بلازمه أن التعريف الرسمى يحصل منه معلومية الشئ بالوجه الذى هو لازمه فان معلومية الشئ على وجهين معلومية بالكنه ومعلومية بالوجه الذى هو غير الكنه والاول حاصل من جميع الذاتيات والثانى قد يحصل من اللوازم ويصدق على اللازم المفرد الذى وقع حدا أنه ينبئ عن الشئ بلازمه أى يحصل منه معلومية الشئ بالوجه كما يحصل من الحد الحقيقى معلومية الشئ بالكنه مثلا اذا قلنا فى تعريف الانسان باللازم المفرد الانسان ضاحك فقد حصل لنا من ذلك معلومية الانسان بالوجه الذى هو الضاحك وصدق على مفهوم الضاحك أنه يحصل منه معلومية الانسان بالضاحك أى يحصل الضاحك آلة لملاحظته فالضاحك يحصل منه معلومية الانسان بالوجه اللازم الذى هو الضاحك أى لا يحصل منه معلومية الانسان بالكنه ولا فساد فى هذا المعنى ولا حاجة فى دفع

رأى المتقدمين فالرسوم الناقصة قد تكون أعم (قوله مالا يتصور فهم الذات) على لفظ المبنى للفاعل من تصور الشئ صار ذا صورة أى لا يمكن أو المبنى للمفعول بمعنى لا يعقل ولا يقبل العقل أن تفهم الذات قبل فهمه وظاهر هذا التفسير شامل لما يكون فهمه مع فهم الذات كالمتضايف وتأوله الشارح بما يكون رفعه رفع الذات أو سببا لرفعها فان هذه خاصة مساوية للذاتى لا تتناول شيأ من اللوازم والمتضايفات وأما اللوازم

انه مسمى بالخمر فلا اشكال وما يقال من أن لفظ الخمر أنبأ عن العقار بلفظ أظهر هو نفس لفظ الخمر يقتضى أن يحمل لفظ أظهر على مفهومه كأنه قيل لفظ ينبئ عنه بسبب كونه لفظا أظهر والمتبادر هو الذات المغايرة للاول وأنت اذا تحققت ما نلوناه عليك فى ضبط أقسام المعرف ينكشف لك أن اللفظى لا يفيد صورة مجددة بل يميز صورة حاصلة ليعرف أن اللفظ بازائها فتارة يميز بلفظ مفرد وهو الاكثر وتارة بمركب لا يقصد به تفصيله بل يعتبر المجموع من حيث هو فهو فى حكمه فيوصف بالترادف تبعا وأما التعريف الاسمى سواء كان حدا أو رسما فالمقصود منه تحصيل صور المفهومات الاصطلاحية وغيرها من الماهيات الاعتبارية فيندرج فى القول الشئ المخصوص بالتصورات المكتسبة حدا أو رسما لانبائه عن ذاتيات مفهوم الاسم أو عنه بلازمه بخلاف اللفظى الذى يجرى فى البديهيات والموجودات التى علم وجودها وقد أشار بعض المحققين الى الفرق بأن أحدهما يناسب المباحث اللغوية والآخر المطالب العلمية (قوله وشرط الجميع) لابد فى الحد مطلقا من المساواة ليميز المحدود عن غيره وهى المآل فى اشتراط الاطراد والانعكاس المستلزمين للمنع والجمع ولما فسر الاطراد باستلزام الحد للمحدود كليا كان الانعكاس عبارة عن استلزامه للحد كذلك عرفا واصطلاحا أيضا لصدق حده عليه وحيث كان صدق عكس الموجبة الكلية كليا مخصوصا بمادة المساواة وجزئيا شاملا للكل اعتبر والثانى على ما هو دأبهم فى صناعتهم وما سماه المصنف انعكاسا وعكس نقيض له بلازمه فأقامه مقامه (قوله الذاتى) لما أخذ الذاتى فى تعريف الحد الحقيقى فسره أولا بالمعنى الاعم الشامل للذات والجزء تفسيرين وثانيا بما يخصه تفسيرا واحدا وقال الذاتى مالا يتصور فهم الذات قبل فهمه وما أخذه ما قيل من أن الجزء لا يمكن توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية بخلاف اللازم اذ قد يتصور ارتفاعه مع بقائها واعتبر ذلك فى الثلاثة اذ يمتنع توهم ارتفاع الواحد هنا أو خارج مع بقاء ماهيتها هنالك ولا يمتنع تصور ارتفاع الفرد به مع بقائها وان امتنع تحقق الثلاثة فيهما منفكة عنها فالمحال ههنا هو المتصور دون التصور وأما فى الجزء فكلاهما محال وعلى هذا فمعناه أن الذاتى محمول لا يمكن أن يتصور كون الذات مفهوما حاصلا فى العقل بالكنه ولا يكون هو بعد مفهوما حاصلا فى العقل بالكنه فيدخل فيه الذات اذ يستحيل تصور ثبوتها عقلا بل خارجا أيضا قبل ثبوتها فيه والجزء المحمول اذ يمتنع تصور ثبوت الذات فى العقل وهو معنى كونه مفهوما قبل

الاعتراض الى اختيار قاعدة القدماء ولا الى التأويل المذكور فى حاشية الحاشية (قوله لابد فى الحد مطلقا من المساواة) لاخفاء فى أنه يجب الاكتفاء بالتغاير الاعتبارى فى المساواة ليصح تحقق هذا الاشتراط فى جميع أقسام الحد فصح المساواة فى الحد اللفظى كما صح فى الحد التام (قوله ويدخل فيه الذات) هنا بحث وهو أنه اذا جعلت لفظة ما عبارة عن المحمول فان اعتبرا لحمل بالنسبة الى الذات المذكور فى قوله مالا يتصور فهم الذات وهو الظاهر ويدل عليه قوله فيما بعد وأجيب بأن الذاتى محمول على الذات وأحد المتضايفين لا يحمل على الآخر فلا يصدق هذا التعريف على الذات لان الشئ لا يحمل على نفسه فان قلت يجوز الحمل بالتغاير الاعتبارى قلت حينئذ يتصور فهم الذات قبل فهمه بأن يقال ما يصدق عليه المحمول ليس محض الذات بل المحمول هو الذات منضما الى أمر يحصل التغاير باعتباره فيصح الحمل من ذلك والذات المعتبر مع شئ آخر يصدق عليه أنه يمكن أن يتصور كون الذات مفهوما حاصلا فى العقل بالكنه ولا

وشرط الجميع الاطراد والانعكاس فالاطراد هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شئ ليس من أفراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شئ من أفراد المحدود فيكون جامعا قال (والذاتى مالا يتصور فهم الذات قبل فهمه

الماهية فلا تردد لان فهمها لا يكون الا بعد فهم الذات (قوله فلو قدر) الاظهر فلو ارتفع لان ارتفاع الذات

ثبوته فيه أى مع ارتفاعه عنه والسبب فى ذلك أن رفع الذاتى هو رفع الذات بعينه فامتنع توهم الانفكاك فلو قدر عدمه أى فرض وتصور أنه معدوم فى العقل لكان بعينه فرضا وتصورا لعدم الذات فيه بخلاف اللازم كالمتضايف فان ارتفاعه مغاير لارتفاع ملزومه وان كان مستلزما له ذهنا وخارجا فأمكن تصور الانفكاك لا يقال الحكم بأن تصور ثبوت الثلاثة لا يجامع ارتفاع الواحد يقتضى تصور ثبوتهما مع ارتفاعه معا فلا يكون مستحيلا لانا نقول يلزم من ذلك اجتماع تصور تصور ثبوتهما لا تصور ثبوتهما مع تصور ارتفاعه لا مع ارتفاعه والممتنع هو الثانى فان صورة ثبوت ماهية الثلاثة مع ارتفاع الواحد عنها يمتنع حصولها فى العقل وملخصه أن تصور ثبوتهما مستحيل مع فرض ارتفاعه لا مع تصور ذلك الفرض فالظرف معمول للثبوت لا للتصور وفى عبارة المتن معمول للفهم الذى هو الثبوت الذهنى فان قلت قد حكمنا على هذه الصورة باستحالتها فى الذهن فلا بد أن تكون حاصلة فيه أجيب بأن الحاصل هو صورة هذه الصورة لا نفسها (قوله كاللونية) أورد مثالين للجزء أحدهما من الاعراض والثانى من الجواهر دون الذات لظهور حالها ومن الناس من قال معناه أنه لا يمكن فهم الذات قبل فهمه فيشمل بظاهره ما يكون فهمه مع فهم الذات كالمتضايف وتأوله الشارح بما يكون رفعه رفع الذات أو سببا لرفعها فانه خاصة للذاتى لا يتناول غيره ثم قال والاظهر أن يقال فلو ارتفع مكان فلو قدر لان ارتفاع الذات لازم لارتفاع الذاتى لا لتقدير ارتفاعه وأجيب عن الاول بأن الذاتى محمول على الذات وأحد المتضايفين لا يحمل على الآخر وعن الثانى بأنه لما كان معنى اللزومية أن صدق التالى لازم لتقدير صدق المقدم أقحم لفظ قدر تصريحا بالمقصود دفعا لما توهم بعضهم من أن صدقه لازم لصدق المقدم فى نفس الامر فيكون صادقا قطعا

كاللونية للسواد والجسمية للانسان ومن ثمة لم يكن لشئ حدان ذاتيان وقد يعرف بأنه غير معلل وبالترتيب العقلى) أقول الذاتى ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو قدر عدمه فى العقل لارتفع الذات كاللونية للسواد والجسمية للانسان اذ لو خرجتا عن الذهن لبطل فهمهما فرفعهما رفع لحقيقتهما بخلاف المتضايفين

يكون هذا الذات المعتبر مع شئ آخر بعد مفهوما حاصلا فيه فلا يصدق التعريف على الذات على هذا التقدير أيضا فان الانسان من حيث هو كاتب يصح حمله على الانسان من غير تلك الحيثية ولا يصح حمله من حيث هو عليه وما يصدق عليه المحمول هو الاول لا الثانى ولا شك أنه يمكن فهم الانسان بدون فهم الانسان الكاتب وان لم يمكن فهمه من حيث هو بدون فهمه من حيث هو وان اعتبر الحمل بالنسبة الى شئ أعم مما ذكر فلا فائدة فى تقييد التعريف بالحمل اللهم الا أن يقال المراد هو الاول ومعنى التعريف أن الذاتى محمول لا يتصور فهم الذات قبل فهمه بالنظر الى ذات ذلك المحمول لا من حيث كونه محمولا * واعلم أن حاصل قوله ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه أنه لا يمكن فرض حصول الذات مع فرض ارتفاعه وحاصل قوله لا يقال اعتراض بأن الحكم بأن تصور ثبوت الثلاثة فى العقل لا يجامع ارتفاع الواحد فيه يقتضى ثبوت الثلاثة وتصور ارتفاع الواحد فيحصل فى ذهن الحاكم ثبوت الثلاثة وارتفاع الواحد فلا يكون هذا التصور مستحيلا وحاصل الجواب أن التصور ههنا بمعنى الفرض ويلزم مما ذكر أنه تصور فرض ثبوت الثلاثة مع تصور ارتفاع الواحد لا تصور ثبوتها أى فرضه وأيضا مع تصور ارتفاعه لا مع ارتفاعه وحاصل قوله وتلخيصها أن الفرض ههنا يتعلق بثبوت الثلاثة وارتفاع الواحد أيضا وليس المراد فرض ثبوت الثلاثة ونفس الارتفاع فان فرض ثبوت الثلاثة فى العقل لا ينافى ارتفاع الواحد فى نفس الامر (قوله رفع الذاتى هو رفع الذات) قيل عليه ان الرفوع والأعدام المضافة تتمايز بتمايز ما أضيفت اليه والكل يتمايز عن الجزء قطعا فيلزم تمايز الرفع المضاف الى الكل عن الرفع المضاف الى الجزء وأيضا يقال عدم الجزء علة لعدم الكل فيلزم انتفاء الاتحاد بين العدمين (قوله أقحم لفظ قدر) فان لفظ قدر وفرض واعتبر وقع كثيرا فى الشرطيات والغرض منه التصريح بما فهم من أداة الشرط الباعث على ذلك وهو دفع توهم من توهم أن صدق التالى لازم لصدق المقدم أى صدق المقدم واقع فى نفس الامر غير مقيد بالتقدير

لازم لارتفاع الذاتى لاالتقدير ارتفاعه (قوله الامن جهة العبارة) كما يعبر عن الجنس القريب للانسان تارة بالحيوان وتارة بالجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة (قوله غير معلل) الذاتى لا يعلل أى ثبوته للذات لا يكون بعلة لانه إما نفس الذات أو جزؤه المتقدم بخلاف العرضى فانه ان كان عرضا ذاتيا أوليا

وزاد المجيب أن مرجع التعريف أنه لو فهم الذات لفهم الذاتى على معنى أن فهم الذاتى لا يغاير فهم الذات مغايرة بالذات بل بالاعتبار وسيجىء تحقيقه فى بحث دلالة المطابقة والتضمن ويلزمه بعكس النقيض لو لم يفهم الذاتى لم يفهم الذات على معنى أن ارتفاعه عين ارتفاعها وغفل عما صرح به فيما بعد من أن تعقل الذاتى مقدم على تعقل الذات فان الجزء من حيث هو جزء مقدم على كله ان خارجا فخارجا وان ذهنا فذهنا وجعله راجعا الى الاعتبار لا اعتبار به وأيضا لو صح فتعقل الجنس هو بعينه تعقل النوع ولا يرضى به عاقل (قوله ومن أجل أنه لا يعقل الذات قبل فهم الذاتى) لانه اذا لم يمكن تصور تعقل الذات قبل فهم الذاتى فبالاولى أن لا يمكن تعقلها قبل فهمه (قوله كان الحد الحقيقى) أى التام (بتعقل جميع الذاتيات) لانه موصل الى كنه الذات ولا يحصل الا بجميعها ولا يتصور فى الجميع تعدد والا لم يكن شىء منها جميعا فلا تعدد فى الحقيقى التام من حيث المعنى وأما من حيث اللفظ فقد يورد حد الجنس بدله فيدل على أجزائه بالمطابقة كما يوضع فى حد الانسان جوهر جسمانى نام حساس متحرك بالارادة موضع الحيوان الدال عليها بالتضمن (قوله أى لا يثبت للذات بعلة) ثبوت الذاتى للذات لا يكون معللا بعلة أما فى الذاتى الذى هو الذات فلان السواد سواد فى حد ذاته وليس ثبوته لنفسه معللا به والا لتقدم عليه بالذات ولا يجعل جاعل والا لم يكن السواد سوادا اذ اقطع النظر عنه وكلاهما محال فلا يكون معللا بعلة أصلا وكذا حال الذاتى بمعنى الجزء فان ثبوت اللونية للسواد لا يعلل بالسواد (لتقدمها عليه) بل لعدم تقدمه على ثبوتها له ولا بعلة خارجة عنه والا لانتفى بانتفائها فلا يكون لونا فى حد ذاته بخلاف لوازم الماهية كالزوجية للاربعة فانها معللة بماهية الاربعة فانها وجدت وتحققت حقيقتها أولا وبالذات ثم اتصفت بهذه الصفة لاقتضائها اياها فان قلت قد أطبقوا على أن حمل الجنس العالى على النوع السافل لاجل المتوسط حتى صرحوا بأن جسمية الانسان معللة بحيوانيته فلو جعلوا الحيوان وسطا فى اثبات الجسم للانسان كان برهانا لم قلت المدعى

ومن أجل أنه لا يعقل الذات قبل فهم الذاتى كان الحد الحقيقى بتعقل جميع الذاتيات وذلك لا يتصور فيه التعدد فلم يكن للشىء حدان ذاتيان الا من جهة العبارة بأن يذكر بعض الذاتيات بالمطابقة تارة وبالتضمن أخرى وأما غيره فيتعدد لجواز تعدد اللوازم والاسماء المشهورة وقد يعرف الذاتى بأنه غير معلل أى لا يثبت للذات بعلة فالسواد للسواد ليس بعلة أصلا وكذا اللونية لتقدمها عليه بخلاف الزوجية للاربعة فان الزوجية معللة بالاربعة وقد يعرف بالترتيب العقلى

والفرض وصدق التالى لازم له فالحاكم فى قوله ان كان زيد انسانا كان ناطقا قد حكم بأن كونه ناطقا لازم لكونه انسانا فى نفس الامر أى يمتنع انفكاكه عما هو صادق فى نفس الامر ولم يكن معه الفرض والتقدير فيلزم صدق التالى قطعا ولا يخفى أن قوله لازم لتقدير صدق المقدم يكون من قبيل التصريح بالمقصود فان صدق التالى لازم لصدق المقدم لا لتقدير صدق المقدم فالمعنى أن اللزوم يعتبر فيه معنى يعبر عنه بلفظ التقدير وبلفظ ان كان من غير أن يكون ذلك المعنى ملزوما أو لازما (قوله أى لا يثبت) أى لا يثبت الذاتى (للذات بعلة) فان قلت هذا التفسير يوجب الخفاء فى البيان وعلى تقدير ترك هذا التفسير يكون لزوم تقدم الشىء على نفسه فى غاية الظهور لان الذاتى الذى هو الذات لو علل نفسه لزم تقدمه على نفسه وكذا الجزء لو علل بالذات لزم تقدم الذات على نفسه فما الفائدة فيه قلت الفائدة فى ذلك ظهور الفرق بين الذاتى واللازم فانه اذا قطع النظر عن الثبوت والاثبات صار اللازم مثل الذاتى فى عدم كونه معللا فان الزوجية مثلا لا تكون معللة باعتبار نفسها بل كونها معلولة ليس الا باعتبار الثبوت والاتصاف فاعتبر الشارح الثبوت فى الذاتى أيضا وبين عدم كونه معللا حتى ظهر الفرق * اعلم أنه لا يكون فى الذات نفسه ثبوت وانتساب الا بالتغاير الاعتبارى فاذا اعتبرنا جهة التغاير لا يكون الثبوت بين الذات مع جهة التغاير فى طرف وبين الذات مع جهة التغاير فى طرف آخر أى لا يكون المثبت مجموع الذات والجهة والمثبت له أيضا كذلك فانا اذا لاحظنا زيدا من حيث انه كاتب ولاحظناه بوجه آخر صح

يعلل بالذات لاستحالة كزوجية الاربعة والافبالوسائط كالضحك للانسان لتعجبه ومايقال ان كان لازما بينا يعلل بالذات والافبالوسائط انما يصح لو أريد العلة فى التصديق ولو أريد ذلك انتقض باللوازم البينة

أن ثبوت الجزء للذات لايمكن تعليله بالذات ولا بأمر خارج عنه والحجة ناهضة على ذلك لامطلقا فلا ينافى ماذكروه ومنهم من تعمق فقال قوله أى لايثبت إما من الثبوت اذ من خواص الذاتى أن لايكون ثبوته

منا ملاحظة ثبوت زيد لنفسه ولانعنى أن زيدا مع صفة الضحك بمجموعهما ثابت لمجموع زيد مع وجه آخر اذ ليس هنا ثبوت شئ لنفسه بل تكون ملاحظة جهة التغاير لتصحيح اعتبار الثبوت بين الشئ ونفسه وكلما كان ثبوت شئ لآخر معللا يجب أن يكون الشئ الثابت متأخرا عن العلة كما فى وجود المعلول من العلة فان تأثير العلة ليس الا فى ثبوت الوجود للمعلول واتصاف المعلول به لا فى نفس الوجود مع أنهم يقولون الوجود متأخر عن العلة فاذا كان الذات علة لثبوت نفسه له فنفسه الثابت متأخر عنه فلزم تقدم الشئ على نفسه وكذا الحال فى الذاتى الذى هو الجزء لقائل أن يقول ثبوت شئ لآخر لايلزم أن يكون بمعنى اتصاف الآخر بذلك الشئ كما فى ثبوت الوجود للماهية فان ثبوت الجزء للكل ليس بمعنى اتصاف الكل بالجزء وأيضا لايلزم أن يكون المتقدم على ذلك الثبوت متقدما على الثابت فان ثبوت الجزء للانسان متأخر عن علته التى هى الحيوان والجسم لا يتأخر عن الحيوان بل يتقدم عليه فالصواب أن يقال ثبوت للذات لو صدر عن الذات لزم أن يكون ثبوت الذات للذات متقدما على ثبوت للذات لان تأثير الذات فى الثبوت متأخر عن ثبوت الذات لنفسه اذ العقل يحكم بأن الذات بين بنفسه فوقع منه التأثير وهذا أقرب مما قاله فى حاشية الحاشية لبيان عدم كون السواد علة لثبوت اللونية له فانه قال هناك لو كان السواد علة لثبوت اللونية له لكان متقدما على ثبوتها له فيكون ثبوته فى نفسه متقدما على اللونية له وهو محال فان قلت يمكن تسليم أن ثبوت السواد فى نفسه متقدم على ثبوت اللونية له ومتأخر عن السواد المتأخر عن نفس اللونية لا عن ثبوتها له ولا استحالة فى تقدم نفس اللونية على ثبوت السواد وتأخر ثبوت اللونية له عن ثبوت السواد قلت العقل يحكم بأنه يثبت الجزء للكل فيثبت الكل فيجب تقدم ثبوت الجزء للكل على ثبوت الكل كما يجب تقدم نفس الجزء على نفس الكل وثبوته لقائل أن يقول ثبوت الجزء للكل أمر كان فى نفس الامر كثبوت الجسم للانسان وهو نسبة قطعا والنسبة متأخرة عن الطرفين فلزم تقدم السواد مثلا على ثبوت اللونية له فهذا التقدم ان اقتضى تقدم ثبوت السواد فى نفسه على ثبوت اللونية له يلزم المحال وان لم يقتض ذلك بل يكفى تقدم نفس السواد فيثبت شئ مقدم على ثبوت الشئ الآخر له ولا يكون ثبوته فى نفسه مقدما على ثبوت الشئ الآخر له فلا وجه لقوله فى تلك الحاشية لو كان السواد علة لثبوت اللونية له لكان متقدما بالذات على ثبوتها له فيكون ثبوته فى نفسه متقدما على ثبوت اللونية له فانه لا يتفرع التقدم الثانى على التقدم الاول بل يتفرع على كون السواد علة فيجب ترك التقدم الاول وأن يقال لو كان السواد علة لثبوت اللونية له لكان ثبوته فى نفسه مقدما على ثبوت اللونية له قيل على هذا المقام ان القوم قد حكموا بأن ثبوت الشئ للشئ فرع عن ثبوت ذلك الشئ المثبت له فى نفسه وهم يدعون الضرورة فى ذلك ولم يقولوا ان هذا الحكم مبنى على أن المثبت له علة ومصدر ولم يقولوا أيضا ان هذا الحكم فيما اذا كان ثبوت شئ لشئ بمعنى اتصاف الشئ الثانى بالشئ الاول حتى يقال ان الامر فى الجزء والكل ليس كذلك وأنت تعلم أن هذا القول مدفوع بأن معنى ثبوت شئ لشئ هنا اتصاف الشئ الثانى بالشئ الاول وغير هذا المعنى توهم وقولهم ثبوت الذاتى للذات يكون بمعنى الكون له على وجه يمكن أن يلاحظ بين الشئ ونفسه وبين الكل وجزئه لا بمعنى الاتصاف (قوله والحجة ناهضة على ذلك) لايقال هذا التحقيق يقتضى أن

يعلل

فان التصديق بثبوتها للملزومات لا يعلل بشئ أصلا نعم يشكل ما ذكر مما أطبق عليه المنطقيون من أن حمل الاجناس العالية على الانواع انما هو بواسطة المتوسطات وحمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى

للذات بعلة أى مغايرة لعلة الذات لان جعلهما واحدا بل لا يكون ثبوته فى ذاته أيضا بالعلة المغايرة وأما العرضى فثبوته للذات وفى ذاته بعلة مغايرة فان القريب معلول للذات بل أثر من آثاره وعلة للبعيد وإما من الاثبات اذ من خواصه أيضا أن لا يكون التصديق بثبوته للذات معللا بالذات فان العلة متقدمة على معلولها ولا تقدم للذات على ذلك ولا بغيرها وهو ظاهر وأما العرضى فان كان بينا يعلل اثباته للذات بها لتقدم تصورها على تصوره واقتضائها ثبوته وما وقع فى كلامهم أنه لا يعلل فمعناه بغير الذات ومن ثمة عرّفوه بأنه الذى تصوّر الملزوم أو تصورهما يكفى فى الجزم باللزوم بينهما وان كان غير بين يعلل اثباته للذات بالواسطة هذا ان فهم الذات بكنهها والا جاز أن يعلل اثبات الذاتى لها بحد أحدهما أو بذاتى آخر أخص منه فان العالى يحمل على الشئ بواسطة حمل السافل عليه لكن التعليل بهما انما هو لبيان التصور بالذات والتصديق بالعرض قال فى الشفاء اثبات الحد للشئ هو اثبات المحدود له وبالعكس وانما يؤتى بهذا لقوم بلد لم يفهموا معنى الموضوع أو المحمول اذا ذكر وحده واذا ذكر مع غيره تصوروه وفيه بحث أما أولا فلأن الذات متقدمة على التصديق بثبوت الذاتى لها كتقدمها على التصديق باللزوم وأما تأخر تصورها عن الذاتى وتقدمه على اللازم فلا يقدح فى ذلك فلم كان علة له فى أحدهما دون الآخر على أنهم صرحوا بأن تصورات أطراف البديهيات كافية فى الحكم بينها وأما ثانيا فلأن ما نقله عن الشفاء انما هو فى توسيط حد أحد الشيئين فى التصديق بالنسبة بينهما لا فى توسيط أخص الذاتين فى اثبات أعمهما للذات فانه قال فى الفصل الرابع من المقالة الرابعة من برهان الشفاء ما معناه سواء عندى طلب الشئ للشئ وطلبه لحده التام وكذلك طلب الشئ للشئ وطلب حده التام له ومن استدل بالحد التام فهو مصادرة على المطلوب الاول نعم ربما يذكر الاصغر وحده لمن لا فطانة له فلا يحضر معناه فلا يقبل حمل الاكبر عليه فاذا عقب بحده فهم وقبل فذكر الاوسط انما هو للتصور بالذات وللتصديق بالعرض وقال فى المقالة الاولى من برهانه أيضا الفصل العاشر فى بيان كيفية كون الاخص علة لانتاج الاعم على ما دون الاخص ثم قال انه مما يشكل اشكالا عظيما أن الحيوان كيف يكون سببا لكون الانسان

يعلل كل فرد من أفراد العرضى إما بالذات أو بأمر خارج عن الذات ولا يوجد فرد منه معلل بالجزء اذ لو وجد ذلك الفرد المعلل بالجزء لدخل فى تعريف الذاتى لانه يصدق عليه أنه لا يعلل أى لا يثبت للذات بعلة هى نفس الذات أو خارجة عنه لانا نقول لا يتصور أن يكون فرد من العرضى ثابتا للذات بلا مدخلية الذات اذ الذات معروضة فكل من أفراد العرضى يكون علته إما بالذات أو مركب منه وغيره وهذا المركب خارج عنه (قوله لان جعلهما واحدا) دل ذلك على أن مراده بقوله لا يكون ثبوته للذات بعلة انتفاء ذلك بالنظر الى الخارج ولا شك أنه اذا نظر الى الخارج فالذاتى هو عين الذات فيه وليس هناك ثبوت الذاتى للذات ولو اعتبر التعدد الذهنى صح اعتبار ثبوت الذاتى للذات لكن هذا الثبوت غير ثبوت الذاتى فى نفسه الذى هو عين ثبوت الذات فى الخارج والثانى يعلل بعلة الذات دون الاول (قوله واقتضائها ثبوته) لا تقريب لذكره فى بيان كون الذات علة للتصديق لان اقتضاء الذات العرضى فى نفس الامر يفيد كون الذات علة للثبوت فى نفس الامر لا للتصديق بالثبوت الا أن يقال المراد باقتضائها ثبوته أن الذات يقتضيه على وجه يحصل من تصور الذات العلم بالثبوت وهذا المعنى يناسب اعتباره هنا لان المدعى أن الذات علة للتصديق ولا يثبت ذلك بمجرد تقدم تصور الذات على تصور العرضى (قوله ومن ثمة عرّفوه) أى ومن أجل أن اثبات العرضى البين لا يعلل بغير الذات عرفوا العرضى البين

صرح ابن سينا بأن الجسمية للانسان معلل بحيوانيته (قوله في التعقل) لانهما في الوجود واحد لا تثنية أصلا فلا تقدم وهذا التفسير مختص بجزء الماهية والاولان يعمان نفس الماهية أيضا وحقيقة التعريفين الاخيرين ترجع الى الاول لان عدم تعليل الذاتي مبني على أنه لا يمكن فهم الذات قبل فهمه بل بالعكس والتقدم في التعقل مستلزم لذلك وان لم يكن مبنيا عليه (قوله وكل من المختلفة) يعني أن تمام المشترك بين الامور المختلفة بالحقيقة جنس لها وكل من تلك الامور المختلفة التي يشتمل عليها الجنس ويقال عليها بالذات وتكون جنسية الجنس باعتبارها هو النوع فبقيد التمام خرج عن تعريف الجنس فصل الجنس وبكون اللام في المختلفة اشارة الى ما ذكرنا خرج عن تعريف النوع أصناف الانواع

أي هو الذي يتقدم على الذات في التعقل وهذا يختص بجزء الحقيقة وهما راجعان الى الاول قال (وتمام الماهية هو المقول في جواب ماهو وجزئها المشترك الجنس والمميز الفصل والمجموع منهما النوع فالجنس ما اشتمل على مختلف بالحقيقة وكل من المختلف النوع ويطلق النوع على ذي آحاد متفقة الحقيقة فالجنس الوسط نوع بالاول لا الثاني والبسائط بالعكس) أقول السؤال بماهو انما يكون عن تمام الماهية فتمام الماهية هو المقول في جواب ماهو وذلك كالانسان لزيد فانه تمام ماهيته المعقولة وأما مشخصاته فلا تدخل في التعقل وانما يتناولها اشارة وهمية أو حسية وأما جزؤها فتمام المشترك الجنس كالحيوان للانسان اذ لا ذاتي مشترك بينه وبين الفرس مثلا الا هو والجزء المميز هو الفصل كالناطق له والمجموع المركب منهما هو النوع الاضافي

جسما على ما ادعيناه فانه مالم يكن الانسان جسما لم يكن حيوانا فان الجسمية سبب لوجود الحيوان ثم حقق ذلك بما لا يحتمله المقام (قوله أي هو الذي يتقدم على الذات في التعقل) قد اشتهر في كلام القوم أن الجزء متقدم على الكل في الوجودين وكذا في العدمين لكن التقدم في الوجود شامل لكل واحد من الاجزاء والتقدم في العدم انما هو لواحد منها لا بعينه ومعناه أن الجزء حيث كان جزأ يتقدم على الكل ولما كان الذاتي جزأ عقليا لا يتميز عن الذات في الوجود الا هناك كان تقدمه في التعقل فقط (وهذا) التعريف (يختص بجزء الحقيقة) اذ لا تقدم للذات في التعقل على نفسها بخلاف الاولين فانهما يعمان الذات أيضا كما أوضحناه (وهذان) التفسيران أعني الاخيرين (راجعان الى الاول) ولا زمان له فانه اذا لم يمكن تصور ثبوت الذات في الذهن قبل ثبوت الذاتي وكان ارتفاعه عين ارتفاعها وجب أن لا يعلل ثبوته لها الا بالذات والا لكانت متقدمة على ثبوت الذاتي فامكن تصور ثبوت الذات مع ارتفاعه عنها ولا يكون ارتفاعه ارتفاعها ولا بغيرها والا لكانت الذات في نفسها بحيث لا يثبت لها الذاتي ويعود المحذور وكذلك اذا كان ارتفاعه عن الذهن عين ارتفاعها فلا بد أن يكون نفسها أو متقدما عليها لان ما مع الشيء أو متأخرعنه لا يكون ارتفاعه ارتفاع الشيء بعينه قطعا لكن الجزء ليس نفس الكل فلا بد أن يكون متقدما عليه فظهر بما ذكرنا رجوعهما اليه ونبه المصنف عليه باستعمال قد فيهما (قوله السؤال بماهو) لما فرغ عن تعريف الذاتي أشار الى تقسيمه فالذاتي بمعنى ما ليس بعرضي إما تمام ماهية ما تحته أو جزؤها والاول

بما ذكر اعترض عليه بأن هذا التعريف يدل على أن علة التصديق بثبوت العرضي البين للذات قد يكون مركبا من تصور الملزوم وتصور اللازم وهذا المركب غير الذات فظهر من كلامهم أن اثبات العرضي البين قد يعلل بغير الذات وأجيب بأن المراد بقولهم الذات علة لاثبات العرضي البين أن الذات علة له بمشاركة الغير أو بغير المشاركة (قوله لا زمان له) هنا بحث وهو أنه اذا كان هذان المعنيان لازمين للمعنى الاول وجب أن يمتنع انفكاكهما عنه وقد تقرر أن المعنى الثالث لا يصدق على الذات والمعنى الاول صادق عليها فيتحقق الانفكاك وبطل اللزوم والجواب أنه ذكر أن التعريف الثالث يختص بجزء الحقيقة والاولان يعمان الذات أيضا وذكر فيما بعد أنه اذا كان ارتفاعه عن الذهن عين ارتفاعها فلا بد أن يكون نفسها أو متقدما عليها وقال مع ذلك ان الثالث لازم للاول قيل هذا القول مبني على التغليب (قوله لان ما مع الشيء أو متأخر عنه) فان قلت اذا كان ارتفاع الجزء عين ارتفاع الكل فقد كان ارتفاع الكل أيضا عين ارتفاع الجزء اذ لا يتصور العينية من أحد الجانبين فقط والكل متأخر عن الجزء فقد يكون ارتفاع المتأخر عين ارتفاع المتقدم قلت للكل ارتفاعات مخصوصة يمكن وقوع كل منها للكل وكل واحد منها عين ارتفاع جزء معين منه والمراد أن المتأخر عن الشيء لا يكون كل ما هو ارتفاعه ارتفاع ذلك الشيء بخلاف المقدم فان ما يصدق عليه ارتفاع الجزء المعين فهو بعينه ارتفاع للكل (قوله تمام ماهية ما تحته) هذا التقسيم مبني على ما هو المشهور من أن الجنس والفصل يجب أن

يكون

وأشخاصها (قوله أى باعتبار كونها) اشارة الى أن الكليات الخمس أمور اضافية تختلف باختلاف الاضافات فالمقول على الآحاد المتفقة انما يكون نوعا اذا أخذت الآحاد آحاد اله بأن يقال هو عليها فى جواب ماهو فيخرج ما يساوى النوع من الفصل والخاصة لان مثل زيد وعمرو انما يكون آحاد الماهية الانسان لا الناطق أو الضاحك لا يقال هذا صادق على الجنس لان مثل زيد وعمرو آحاد للحيوان متفقة الحقيقة لانا نقول المراد أن يكون جميع آحاده متفقة فى الحقيقة وآحاد الجنس ليست كذلك لكنه

مقول فى جواب ماهو لان السؤال به وبما يرادفه فى أى لغة كانت انما هو عن تمام ماهية المسؤل عنه فهو المقول فى جوابه كالانسان لزيد فانه تمام ماهيته المرتسمة منه فى العقل فانه لا يزيد على الماهية الانسانية الا بمشخصات لا ترسم فى العقل بل ان كانت معانى جزئية فانها تدرك بالوهم وان كانت صورا أدركت بالحواس الظاهرة والثانى إما أن يكون تمام المشترك بينها وبين ماهية أخرى وهو الجنس كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس اذ لا ذاتى مشترك بينهما الا هو أو ماهو داخل فيه فقول المصنف وجزئها المشترك مجرور معطوف على الماهية أى تمام جزئها المشترك فلا يرد فصول الاجناس وإما أن لا يكون تمام المشترك فيكون مميزا لها فى الجملة عما عداها وهو الفصل (قوله فاذا) فرعه على ما تقدم تنبيها على اعتبار قيدى التمام والذاتى فلا ينتقض بفصول الاجناس والاعراض العامة واعترض بقوله ولا بد أن يكون تمام حقيقتها المشتركة بين المبتدا والخبر اشارة الى كونه مقولا فى جواب ماهو على تلك الأمور المختلفة بالحقيقة بحسب الشركة المحضة ليتحقق معنى الجنسية فلا بد أن يكون جزأ الكل واحد منها وأريد بمختلفة الحقيقة الماهيات المتخالفة الحقيقة كما يشعر به سياق كلامه فكل منها نوع لذلك الجنس فلا انتقاض بالاشخاص والاصناف وأما إخراجهما باعتبار أن الجنس مقول على تلك الحقيقة قولا بالذات ففيه أنه مما لا دلالة عليه فى العبارة ولا هو مطابق للواقع فان الاجناس العالية انما تقال على الانواع السافلة قولا بالواسطة مع انها أنواع لها (قوله أى باعتبار كونها آحاد اله) يعنى انها متفقة الحقيقة بهذا الاعتبار ولا بد من ملاحظة هذا المعنى والا بطل التعريف بخاصة النوع الاخير وفصله كالضاحك والناطق اذ كل منهما ذو آحاد متفقة الحقيقة لكن ليس اتفاقها فيها بسبب كونها آحادا له وأما الانسان فان آحاده متفقة الحقيقة لاجل كونها آحاد اله مقولا هو عليها فانه تمام حقيقتها وهذا

يكون كل واحد منهما جزأ الماهية ما تحته والتحقيق يقتضى عدم وجوب ذلك فانهم أثبتوا للمفهومات العارضة للجزئيات أجناسا وفصولا كالكليات الخمس فانها عارضة لما تحتها وأثبتوا لها جنسا هو مقول على كثيرين وفصلا هو القيود الباقية وليس ذلك على التشبيه بل على التحقيق يظهر ذلك من مباحثهما (قوله فانها تدرك بالوهم) الجزئيات الحقيقية لا يجب أن تكون مدركة بالوهم اذ لم تكن مدركة بالحواس الظاهرة فان بعض الموجودات الخارجية كالمجردات والاعراض القائمة بها لا يدرك الا بالعقل وكذا المعانى الشخصية العارضة للمفهومات الكلية فى العقل ولا يتوهم من الكلام التخصيص (قوله فلا ينتقض بفصول الاجناس) لو ترك القيدان وقيل المشترك بين المختلفات هو الجنس لا ينتقض بكل واحد من فصول الاجناس والاعراض القائمة ولو ترك قيد الذاتى وقيل تمام المشترك بينهما هو الجنس لا ينتقض بالمركب من تلك الفصول والاعراض جميعا بكل واحد منهما ولو ترك قيد التمام وقيل المشترك الذاتى هو الجنس لا ينتقض بفصول الاجناس فقط (قوله وأريد بمختلفة الحقيقة الماهيات المتخالفة الحقيقة) فان قلت قد تطلق الماهية على الشخص كما يقال الماهية الشخصية وماهية البارى عين شخصه وأيضا يقال ماهية صنفية ولذا يحترز فى تعريف النوع الاضافى عن الصنف بالقيد الآخر الذى هو قول أولى بعد اعتبار الماهية فكيف يندفع الانتقاض بالاشخاص والاصناف قلت

فاذا تمام ما يشتمل من الذاتى على أمور مختلفة بالحقيقة ولا بد أن يكون تمام حقيقتها المشتركة جنس لتلك المختلفة وكل واحد من تلك المختلفة نوع له اذ لا تختلف حقيقة المشتركات فى ذاتى الا بذاتى مميز فيكون حقيقته مجموع الجنس والفصل هذا وقد يطلق النوع على ذى آحاد متفقة الحقيقة أى باعتبار كونها آحاد اله ويسمى نوعا حقيقيا

يشكل بما يقال ان الاجناس العالية بالنسبة الى حصصها أنواع حقيقية (قوله الاجناس تترتب) هذا بحسب الامكان لا بحسب الوجود اذ لا دليل على وجود الجنس المفرد ولا بحسب اقتضاء العقل اذ لا يقتضى المتوسط والمفرد نعم لا بد من العالى لئلا تتركب الماهية من أجزاء غير متناهية ولا بد من السافل لتتعين الانواع والاشخاص فتتحقق الاجناس (قوله اذ آحاده ليست متفقة) يعنى أن جميع آحاده ليست متفقة الحقيقة وان أمكن ذلك فى البعض كزيد وعمرو للحيوان لا يقال آحاد الجنس الانواع لا الاشخاص

التعريف يتناول سائر الكليات مقيسة الى حصصها ولا اشكال عليه (قوله الاجناس تترتب متصاعدة) التصاعد فى ترتب الاجناس ظاهر فانها اذا ترتبت كان هناك جنس لنوع وجنس لذلك الجنس وهكذا ولا شك أن الجنس فوق النوع وجنس الجنس فوقه فهى بترتبها تتصاعد فى درجات العموم وأما التنازل فمن حيث انها لما ترتبت تحقق سلسلة أحد طرفيها العالى والآخر السافل الذى لا يندرج تحته الا الانواع فان لوحظ الاخير ثم ما يليه الى الاعلى كان تصاعدا وان عكس كان تنازلا لكن فى التصاعد انتقال عن شئ الى جنسه وجنس جنسه وفى التنازل انتقال من شئ الى نوعه ونوع نوعه وهذه الانواع وان كانت أجناسا لبعضها البعض الا انها داخل تحت السافل فيصدق أن التنازل فى الاجناس الا أن جنسيتها من حيث تصاعدها كما أن نوعية بعضها البعض من حيث تنازلها ثم ان الاجناس قد تترتب فلا بد أن تنتهى متصاعدة الى الاعلى لئلا يلزم تركب الماهية من أجزاء لا تتناهى ومتنازلة الى الاسفل والا لم تتحقق الانواع والاشخاص فلا تتحقق الاجناس وقد يكون هناك ما يتوسط بينهما وأما المفرد فليس من المراتب الواقعة فى الترتب ومن عده منها لاحظ حصوله بمقايسة الاجناس الى الترتب

المراد بالماهية الكلى الذاتى للافراد واذا كان الجنس جزأ من الماهيات المتخالفة بهذا المعنى ومقولا عليها فى جواب ما هو كان كل واحد منها نوعا له سواء كانت تلك الماهيات المتخالفة أنواعا حقيقية أو أجناسا ولما كانت تلك الماهيات المتخالفة أنواعا اضافية شاملة للاجناس وغيرها لا تحمل على الانواع الحقيقية (قوله الا أن جنسيتها من حيث تصاعدها) فان قلت جنسية الجنس ليس الا باعتبار ما تحته وكذا نوعية النوع ليس الا باعتبار ما فوقه كالحيوان فانه جنس بالقياس الى الانسان وغيره من الانواع المختلفة الواقعة تحته وكل منها نوع بالقياس اليه قلت المراد أن جنسية الاجناس المرتبة تكون من حيث التصاعد وكذا نوعية الانواع المرتبة من حيث التنازل بمعنى أنا اذا لاحظنا شيأ متصفا بالجنسية وأردنا ملاحظة كونه جنسا يجب أن يلتفت الى ما تحته فحصل لنا جنس ثم اذا أردنا يحصل لنا سلسلة الاجناس المرتبة الحاصلة بعضها عقيب بعض المضافة بعضها الى بعض وجعلنا الجنس الحاصل أولا متعينا لان يكون الحاصل عقيب ذلك الجنس مضافا وهو مضافا اليه يجب علينا أن نتوجه الى ما فوق ذلك الجنس لان الحاصل المضاف الى ذلك الجنس كقولنا جنس جنس ليس الا الجنس الذى هو فوق ذلك الجنس وكذا جنس جنس جنس الى العالى وكذلك حال النوع من حيث التنازل ولو ترك هذا النوع من التعبير بالالفاظ صح كل من التصاعد والتنازل فى الاجناس (قوله والا لم تتحقق الانواع والاشخاص) لقائل أن يقول يمكن أن يوجد سلسلة أجناس مرتبة غير منتهية الى جنس سافل على وجه لا يلزم عدم تحقق الانواع والاشخاص بيان ذلك أنه يجوز أن يوجد جنس عال من الاجناس العالية المشتملة على الموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض وينذرج تحت ذلك الجنس جنسان متباينان ليس شئ منهما جنسا سافلا أحدهما يكون على وجه يندرج تحته أجناس منتهية الى جنس سافل مشتمل على أنواع حقيقية وأشخاص والآخر يندرج تحته جنسان متباينان أحدهما يكون على وجه يندرج تحته أجناس منتهية الى جنس سافل مشتمل على أنواع حقيقية وأشخاص والآخر يندرج تحته جنسان متباينان على الوجه الذى ذكر

﴿مقدمة﴾ الاجناس تترتب متصاعدة الى ما لا جنس فوقه وهو الاعلى كالجوهر ومتنازلة الى ما لا جنس تحته وهو الاسفل كالحيوان وما بينهما هو الوسط وقد يكون مفردا لا فوقه جنس ولا تحته اذا عرفت هذا فالجنس الوسط نوع بالمعنى الاول لاندراجه تحت جنس دون الثانى اذ آحاده ليست متفقة بالحقيقة والبسائط بالعكس أى أنواع بالمعنى الثانى لجواز أن تكون أفرادها متفقة بالحقيقة

وهكذا

لانا نقول لامعنى لآحاد الشئ الا مايقال هو عليه فى جواب ماهو فيعم الاشخاص والانواع (قوله لا أن الكل كذلك) يعنى ليس المراد بقوله البسائط بالعكس أن كل بسيط نوع حقيقى لان منها ماهو جنس عال كالجوهر مثلا بل المراد أن بعض البسائط كذلك كالوحدة والنقطة وقد صرح بذلك فى المنتهى لكن لايخفى أن الجمع المعرف باللام من صيغ العموم فلا تكون القضية مهملة ولذا قال فى الاشارات ان كان اللام يوجب التعميم والتنوين يوجب الافراد فلا مهمل فى لغة العرب بل كلية على أن المراد بالبسائط الانواع البسيطة أى التى لاجزء لها فى العقل لا الحقائق البسيطة (قوله والعرضى بخلافه) أى هو المحمول الذى يتصور فهم الذات قبل فهمه أو المحمول الذى يعلل ثبوته للذات بنفس الذات كالزوجية للاربعة أو بغيرها كالضحك للانسان أو المحمول الذى لايتقدم على الذات فى التعقل وظاهر هذا التعريف منقوض بنفس الماهية والظاهر أن مراد المصنف بخلافه خلاف الذاتى فى تعريفه الاول (قوله مالا تتصور مفارقته) على لفظ المبنى للفاعل أى لايمكن لاعلى لفظ المبنى للمفعول من التصور بمعنى التعقل والادراك لان اللازم قد تعقل مفارقته تعقلا مطابقا كما فى لوازم الوجود أو غير مطابق كما فى لوازم

لا أن الكل كذلك دون الأول اذ لا جزء لها فلا جنس فقوله والبسائط بالعكس قضية مهملة لا كلية (قال والعرضى بخلافه وهو لازم وعارض فاللازم مالا يتصور مفارقته وهو لازم للماهية بعد فهمها كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة ولازم للوجود خاصة كالحدوث للجسم والظل له والعارض بخلافه وقد لا يزول كسواد الغراب والزنجى وقد يزول كصفرة الذهب) أقول العرضى بخلاف الذاتى فى التعريفات الثلاثة فهو مايتصور فهم الذات قبل فهمه أو المعلل أو مالا يتقدمه عقلا وينقسم الى لازم وعارض فاللازم مالا يتصور مفارقته أى لايمكن

وجودا وعدما (قوله لا أن الكل كذلك) فان من البسائط العقلية مايكون جنسا عاليا أو عرضا عاما مع اذا اتفق أفراد البسيط فى الحقيقة باعتبار كونها أفراده كان نوعا حقيقيا (قوله قضية مهملة لا كلية) ورد ذلك بان الجمع المحلى باللام يفيد العموم فتكون كلية والمراد الانواع البسيطة التى لا أجزاء لها فى العقل لا الحقائق البسيطة وأجيب بأن ذلك اذا حمل على الاستغراق وأما اذا حمل على مطلق الجنس فلا ويؤيده ترديده فى الاحكام بين البعض والكل وقوله فى المنتهى وبعض البسائط بالعكس (قوله العرضى بخلاف الذاتى) لما فرغ من بيان مادة الحد الحقيقى شرع فى بيان مادة الحد الرسمى وهو العرضى ويقابل الذاتى (فى تعريفاته الثلاثة فهو مايتصور فهم الذات قبل فهمه) أى محمول يمكن أن يتصور حصول الذات فى الذهن بالكنه ولا يكون هو حاصلا فيه بعد وقد كشفنا عنه غطاءه هنالك (أو) هو (المعلل) أى يكون ثبوته للذات بعلة هى نفس الذات أو غيرها وأما تعريفه بما لا يتقدم على الذات فى التعقل فيحتاج الى قيد آخر ليخرج به نفس الذات والسر فى ذلك أن الاولين من تعريف الذاتى يشملان الماهية والجزء مقابلهما يختص بالعرضى والثالث مخصوص بالجزء فمقابله يتناول الذات (قوله أى لايمكن) تفسيره عدم التصور بعدم الامكان ههنا دون ماذكره فى حد الذاتى تنبيه على أنه هنالك بمعناه كما بيناوان فسروه فيه بعدم الامكان أيضا والتعبير عنه بذلك مبالغة مشهورة عرفا يقال هذا مما لا يعقل ولا يتصور وبراد امتناعه فلا حاجة الى جعله مبنيا للفاعل من تصور الشئ صار ذا صورة مع

وهكذا الى غير النهاية مثال ذلك أنا نفرض الجوهر جنسا عاليا مندرجا تحته جنسان متباينان أحدهما يكون فى جانب المجردات على وجه يكون تحته أجناس منتهية الى جنس سافل مشتمل على أنواع وأشخاص مجردة والآخر يكون فى جانب الاجسام على وجه يندرج تحته جنسان متباينان كالقابل للابعاد المشتمل على الاجسام النامية وغيرها والجسم الغير النامى المقابل للجسم النامى يكون على وجه يندرج تحته أجناس منتهية الى جنس سافل مشتمل على أنواع وأشخاص غير نامية والجسم النامى يكون على وجه يندرج تحته أجناس منتهية الى السافل وهذه الاجناس متباينات على الوجه المذكور وهكذا الى غير النهاية فقد ثبت لنا هنالك أجناس مرتبة منتهية الى سافل وهذه الاجناس المرتبة المتناهية واقعة فى كل تقسيم وأجناس مرتبة غير متناهية وهذه الاجناس المرتبة الغير المتناهية مركبة من أجناس كل واحد منها حاصل من تقسيم وقوله ثم ان الاجناس قد تترتب فلا بد أن تنتهى متنازلة الى الاسفل معناه موجبة كلية أى كل سلسلة من الاجناس المرتبة يجب أن تنتهى الى الاسفل وقوله والام

الماهية (قوله لازم للماهية بعد فهمها) ليس هذا تعريفا للشئ حتى يكون بعد فهمها احترازا عن الذاتى فيعترض بأنه خرج بقيد العرضى بل هو تنبيه على أن ما هو أحد قسمى العرضى هو اللازم للماهية بعد فهمها بخلاف مطلق اللازم للماهية فانه قد يكون ذاتيا فلا يكون من أقسام العرضى والمراد أن لزومه للماهية لا يكون الا بعد فهمها والا فالذاتى كما أنه لازم قبل فهمها لازم بعد فهمها فقوله فانه لازم لا بعد فهمها معناه لا بعد فهمها فقط وانما لم يقل فانه لازم قبل فهمها ليشمل نفس الماهية أيضا لكن لا يخفى أنها لا تكون لازما للماهية اذ لا مغايرة (قوله سواء فرض) متعلق بقوله لازم للماهية (قوله خاصة) لتقابل لازم الماهية لان لازم الماهية لازم للوجود البتة (قوله وكونه ذا ظل فى الشمس لبعضه) اشارة الى أن التمثيل بالمثالين تنبيه على أن لازم الوجود قد يلزم كل فرد من الافراد الموجودة للماهية وقد يلزم بعضها فقط وقيد فى الشمس مما صرح به فى المنتهى ولا بد منه ليصلح مثالا للعرضى اللازم واعترض بأنه ما من عرضى الا وهو لازم فى بعض الاحوال وعلى بعض الشروط فينحصر فى اللازم قلنا ليس المراد أن كونه ذا ظل لازم بشرط كونه فى الشمس بل أن كونه ذا ظل فى الشمس لازم له دائما لا يفارقه بخلاف كونه ذا ظل على الاطلاق فانه عرض يفارقه (قوله تنبيه) يعنى أن اللازم قد يكون ثبوته للملزوم بينا لا يتوقف على وسط فى التصديق بل يحصل بمجرد تصور الملزوم وهو البين بالمعنى الاخص أو مع تصور اللازم وهو البين بالمعنى الاعم وقد يكون غير بين يتوقف على كسب وملاحظة وسط فى التصديق وان كان ثبوته للملزوم بلا واسطة كتساوى الزوايا الثلاث للقائمتين للمثلث وقد سبق الى بعض الافهام من قوله بعد فهمها أن لازم الماهية يعقب فهمها من غير تراخ وهذا لا يصح فى اللازم الغير البين اذ قد يتأخر تصوره والعلم بلزومه عن تصور فهم الماهية فلا يصح جعل ما يخالف لازم الماهية بهذا المعنى ولازم الوجود خاصة عارضا يمكن مفارقته لجواز أن يكون لازما غير بين فالشارح أزال هذا الوهم بأن اللازم بعد فهم الماهية قد يكون غير بين بل حاصلا بعد الطلب والكسب وههنا بحث وهو أن اللزوم عبارة عن امتناع المفارقة وذلك إما فى الخارج أو فى الذهن فان أريد به الاول فلا معنى لقوله بعد فهمها لانه لازم للماهية فهمت أو لم تفهم وان

وهو قسمان لازم للماهية بعد فهمها بخلاف الذاتى فانه لازم لها لا بعد فهمها سواء فرض وجودها أولا كالفردية للثلاثة ولازم للوجود خاصة دون الماهية كالحدوث للجسم كله وكونه ذا ظل فى الشمس لبعضه وذلك لا يلزم ماهية الجسم والعارض بخلاف اللازم فهو ما يتصور مفارقته أى يمكن ومع الامكان قد لا يزول كسواد الغراب والزنجى وقد يزول كصفرة الذهب ﴿تنبيه﴾ اللازم للماهية بعد فهمها قد يكون لا بوسط بل بينا وقد يكون بوسط فلا يتبادر الاول الى ذهنك من كلام المصنف فتخطئه فتخطئ

مخالفته للرواية (قوله لازم للماهية بعد فهمها) أى لازم لها حاصل فهمه بعد فهمها ومعناه أنه يمتنع انفكاكه عن الماهية من حيث هى ولا يكون حصوله فى الذهن متقدما على حصولها فيه بل بعده بالذات وليس احترازا عن الجزء لعدم اندراجه فى اللازم بالمعنى المذكور بل تنبيه على افتراقهما فى ذلك بعد اشتراكهما فى امتناع الانفكاك مطلقا (قوله سواء فرض وجودها) أى لازم للماهية مطقا سواء فرض وجودها أولا فان الفردية لازمة للثلاثة فى الذهن أيضا فلو تعقلت مجردة عنها لم يكن الحاصل فيه ماهيتها وأما لازم الوجود فهو الذى يلزم الماهية فى الوجود خاصة فالملزوم ههنا هو الماهية الموجودة وفى الاول الماهية من حيث هى واذا قيل هو لازم للوجود لم يرد به الوجود مطلقا بل وجودها فانه لازم له دون ماهية بخلاف الاول فانه يلزمها (قوله كالحدوث للجسم) فانه لازم للجسم كله فى الوجود لقيام البرهان عليه وان لم يكن يلزمه ذهنا لجواز أن يتصور ماهية منفكة عنه فيكون حاصلا فيه غير موصوف بالحدوث والجسم الكثيف يلزمه فى الوجود أنه بحيث يكون ذا ظل فى الشمس لا يفارقه أصلا ولا يلزم ماهية قطعا (قوله تنبيه الخ) اللازم للماهية قد يكون بينا بالمعنى الاخص أى يلزم تصوره تصورها أو الاعم أى

تحقق الانواع والاشخاص دفع لذلك الايجاب الكلى والملازمة الواقعة فيه ممنوعة بما ذكرناه أولا يرى أنه لو لم تكن الاجناس المرتبة المشهورة التى هى الجوهر والجسم النامى منتهية الى الاسفل الذى هو مثل الحيوان لكان تلك الاجناس المرتبة نقضا للقاعدة التى هى قوله فلا بد أن تنتهى متنازلة الى الاسفل مع أنه يجوز أن يكون فى جانب المجردات أجناس منتهية الى الاسفل وكذا فى جانب الجمادات والنباتات

(قوله

أريد الثانى لم يتصور تراخيه لانه مقارنه فى العقل (قوله وصورة الحد) مبنى كلام الشارح المحقق على أن المراد به مطلق الحد ولذا جعل مادته الذاتى والعرضى بأقسامهما من الجنس والفصل القريب أو البعيد ومن العرضى اللازم أو العارض ويدل عليه أن ماذكره المصنف من الخطا والنقص فى المادة يعم الحقيقى والرسمى ولذا قال ويختص الرسمى الا أن جعل الصورة الاتيان بالجنس الاقرب ثم الفصل مما يأبى هذا المعنى لاختصاصه بالحد الحقيقى ولذا قال الشارح العلامة انه بيان لصورة الحد الحقيقى على وجه يشعر بمادته ويعلم منه أن ماسوى ذلك مادة وصورة لغير الحد الحقيقى فالمراد بالحد فى قوله وصورة الحد الحد الحقيقى لا غير اللهم الا أن يراد بالفصل ماهو مميز فى الجملة ذاتيا كان أو غير ذاتى (قوله وخلل الصورة) قال فى المنتهى وخلل الصورة نقص كاسقاط الاقرب لدلالة الالتزام أو اسقاط الجنس جملة لذلك

تصورهما كاف فى الجزم باللزوم بينهما وغيرين محتاجا الى وسط فى التصديق كتساوى الزوايا الثلاث للقائمتين للمثلث وقد يتوهم من قوله وهو لازم للماهية بعد فهمها إما القسم الاول أو البين مطلقا فان مايحتاج الى وسط لايكون تصوره ولا التصديق بلزومه بعد فهمها بل متراخيا عنه الى أن يفهم الوسط فنهى الشارح عن ان يتبادر ذلك الى ذهنك من كلام المصنف فتخطئه فى حصر اللازم فى ذينك القسمين فتكون أنت مخطئا فى تخطئته لان معناه على ماسلف بيانه أنه لازم لها متأخر فهمه عن فهمها تأخرا بالذات فلا يتقدم عليه كما فى الجزء فيتناول البين وغيره ويصحح ما اعترض به من أن اللزوم عبارة عن امتناع المفارقة خارجا أو ذهنا فان أريد الاول فلا معنى لقوله بعد فهمها فانه لازم للماهية فهمت أولم تفهم وان أريد الثانى لم يتصور تراخيه اذ لا يفارقه فى العقل (قوله وان مادة الحد الذاتى والعرضى) ذكر أن الحد الحقيقى ينبئ عن الذاتيات وان الرسمى ينبئ عن الشئ بعرضى لازم له وأورد له مثالا مركبا ثم بين أقسامهما فقد أشار الى تركبهما من تلك المواد فلا بد هنالك من عروض صورة لها فأخذ فى بيانها وأما اللفظى فهو بالمفردات أو مافى حكمها ولا صورة له ولا مادة (قوله وأما صورته) مساق كلامه يقتضى بيان صورة الحد مطلقا ومابينه صورة الحد الحقيقى ظاهرا فاما أن يؤول الفصل بالمميز ذاتيا كان أو عرضيا فيتناول من الرسوم مايؤخذ فيه الجنس الاقرب ولو أريد بالجنس أيضا هو أومايقوم مقامه لشمل الرسوم المركبة من الاعراض العامة والخاصة ويدل عليه أن ماذكره المصنف من خلل المادة يشمل الرسمى حيث قال وجعل العرضى الخاص بنوع فصلا وأردفه بقوله ويختص الرسمى وإما أن يجرى على ظاهره ويعتذر عن التخصيص بان المقصود بيان صورة يكون الاخلال بها نقصا فى الحد وثلث فى الحقيقى منه فان تقديم الخاصة على الجنس لايوجب نقصا اتفاقا وأما خلل المادة فمشترك فيحمل على عمومه (قوله وخلل الصورة) الاختلال فى المركب إما من جهة مادته أو من جهة صورته اذ لو صحتا لصح قطعا وخلل الصورة فى الحد نقص وعد تقديم الفصل على الجنس خللا فى صورته مشهور واضح وأما اسقاط الجنس مطلقا أو اسقاط الاقرب والاقتصار على الابعد فالظاهر أن نقصانهما فى المادة لترك بعضها وجعلهما خللا فى الصورة متابعة للمنتهى وتوجيهه ان ماأورده فى كل منهما ذاتى لانقصان فيه لا فى ذاته ولا فى دلالته لكن لما أسقط بعض الذاتيات تقدم الفصل على رتبته اذ

(١) (قوله ويصحح ما اعترض به) وذلك لان لازم الماهية على ماوقع التوضيح به هو الذى يمتنع انفكاكه عن الماهية من حيث هى أى كلما وجد الملزوم ثبت له اللازم وكذلك اللازم حالة أخرى هى كونه مفهوما بعرفهم الملزوم باعتبار امتناع الانفكاك من حيث الثبوت لا من حيث العلم أى سواء وجد العلم أم لا وبعد ذلك قد ذكر بهذا اللازم الحالة التى هى كونه مفهوما بعرفهم الملزوم لاجل التشبيه المذكور والبعدية المذكورة أعم من أن تكون مع التراخى أو مع غيره فصح تقسيم الماهية الى البين وغير البين واندفع الاعتراض والتوهم وهذا المعنى واضح من قوله ومعناه أنه يمتنع انفكاكه عن الماهية من حيث هى فلا يكون حصوله فى الذهن متقدما على حصولها فيه

قال (وصورة الحد الجنس الاقرب ثم الفصل وخلل ذلك نقص وخلل المادة خطأ ونقص فالخطأ كجعل الموجود والواحد جنسا وكجعل العرضى الخاص بنوع فصلا فلا ينعكس وكترك بعض الفصول فلا يطرد وكتعريفه بنفسه مثل والحركة عرض نقلة الانسان حيوان بشر وكجعل النوع والجزء جنسا مثل الشر ظلم الناس والعشرة خمسة وخمسة ويختص الرسمى باللازم الظاهر لا بخفى مثله ولا أخفى ولا بما يتوقف عقليته عليه مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد وبالعكس فانهما متساويان ومثل النار جسم كالنفس فان النفس أخفى ومثل الشمس كوكب نهارى فان النهار يتوقف على الشمس والنقص كاستعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة والمجازية) أقول قد علمت أن لكل مركب مادة وصورة وان مادة الحد الذاتى والعرضى باقسامهما وأما صورته فان تأتى بالجنس الاقرب ثم بالفصل وخلل الصورة نقص فى الحد

(١) لم يكتب الشيخ الهروى بعد هذه القولة شيأ على حاشية السيد الى آخر القسم المنطقى وأول ما كتبه بعد ذلك عند الكلام على مبادى اللغة (قوله استدل فى معاشه ومعاده) الخ فليعلم كتبه مصححه

وكتقديم الفصل على أفراد الجنس مثل العشق افراط المحبة فقوله لدلالة الالتزام ولذلك علة للاسقاط والاقتصار على الأبعد مع الفصل أو على الفصل وحده وصرح الشارح المحقق بهذا المعنى دفعا لما توهمه الشارح العلامة من أنه علة لكونه خللا على معنى أن اسقاط القريب أو مطلق الجنس انما يوجب الخلل لكون دلالة الحد على المحدود حينئذ بالالتزام وهي مهجورة في جواب ما هو بل العلة في ذلك ما أشار اليه الشارح بقوله لاخلاله بالصورة أي انما كان هذا خللا في الصورة ونقصا في الحد لا خلاله بصورة المحدود (قوله بحيث لا ينعكس) اشارة الى أن ليس المراد أن التعريف بهذا الوجه يوجب عدم الانعكاس وترك بعض الفصول يوجب عدم الاطراد حتى يرد اعتراض الشارح العلامة بأن ذلك انما يلزم لو لم يكن العرض الخاص لازما كالضاحك بالقوة ولو لم يكن المتروك فصلا بعيدا كالحساس فان تعريف الانسان بالحيوان الضاحك بالقوة منعكس وبالجسم الناطق مطرد وقوله فصلا له أي لذلك النوع يعني يحد ذلك النوع ويورد عرضيه الخاص به بدل فصله وانما قيد بالخاص ليصح ايراده بدل الفصل وانما قال بحيث لا ينعكس ليصح كونه خللا في مطلق الحد اذ لو كان مساويا بالكان رسما لا خلل فيه مثل الانسان حيوان ضاحك بالقوة وفي هذا دفع لما يتوهم من أن المراد أن العرض الخاص بقسم من أقسام الشيء يجعل فصلا لذلك الشيء ويورد في حده فيلزمه عدم الانعكاس كتعريف الانسان بالحيوان الكاتب بالفعل المختص ببعض من الانسان وأنت خبير بأن هذا الدفع تحكم (قوله تعريف الشيء بنفسه) يعني يجعل نفس الشيء معرفا كما في قولنا الحركة نقلة أو داخلا فيه كما في قولنا الحركة عرض نقلة

حقه ان يتأخر عنه أيضا وقوله أولا لدلالة الفصل بالالتزام عليه وثانيا لذلك تعليل للاسقاط والاقتصار وأما علة النقصان في الامثلة الثلاثة فقد أشار اليها بقوله لاخلاله بالصورة ولو جعل المثالان الاولان من نقصان المادة وعلل ذلك بكون بعضها مدلولا عليه التزاما لم يبعد وان حملت صدر الكلام على العموم فقس على ما ذكر حال الحد الرسمي بان يترك الجنس الاقرب ويقتصر على الابعد والخاصة أو يترك الجنس رأسا ويرسم بالخاصة وحدها أو تقدم الخاصة على الجنس الاقرب والنقصان في الاولين مذكور في كلامهم دون الثالث كما مر (قوله وخلل المادة) الخلل في المادة اما في نفسها ويسمى خطأ وإما في الدلالة عليها ويسمى نقصانا فالخطأ له أمثلة وضابطها أن يجعل ما ليس من المادة مادة أو جزأ منها (قوله اذ يفهم حقيقته دونهما) فلا يكونان جنسا له فوضعهما مكانه خطأ أما في الحد الحقيقي فمطلقا وأما في الرسمي فعلى تقدير تركبه من الجنس والخاصة والفرق بين العرضي الذي هو أعم من الجنس والمساوي له بان ذكر الاول وهو المراد ههنا خطأ في الحد مطلقا وذكر الثاني في الحقيقي خاصة له لدلالته على الجنس التزاما مما لا يعول عليه (قوله بحيث لا ينعكس) تأويل لقوله فلا ينعكس فان ذلك انما يلزم اذا لم يكن شاملا له وهذا خطأ في الحقيقي من وجهين أحدهما جعل ما ليس بذاتي مكانه وهذا يتناول الخاصة اللازمة البينة أيضا والثاني وضع ما ليس بمميز موضعه وفي الرسمي من الوجه الاخير فقط وقوله بحيث لا يطرد تأويل لقوله فلا يطرد على قياس ما سبق وانما جعل ترك الفصل المساوي أو الفصول المساوية من الخطأ في المادة لانه قد وضع فيه غير المميز مكانه اذ لا بد في الحد منه بخلاف ترك الفصول البعيدة فانه نقص كما مر واذا ترك في الرسمي الخاصة المساوية ان اتحدت أو الخواص المساوية بأسرها ان تعددت لزم الخطأ فيه أيضا ولك ان تجعل الفصل عبارة عن المميز مطلقا فيندرج الرسمي في العبارة (قوله وأكثر ما يكون ذلك) أي تعريف الشيء بنفسه (اذا ذكر الشيء بلفظ مرادف له) اذ لو ذكر الشيء بلفظه لظهر كونه تعريفا بنفسه بخلاف المرادف اذ قد يخفى فيه ذلك وكان المثال الاول للحد الرسمي في الاعراض لان العرض ليس جنسا للحركة بل عرض عام لها والثاني للحقيقي في الجواهر والمشهور أن يورد مثالان الحركة نقلة والانسان حيوان بشر تنبيها على أن التعريف إما بنفسه وحدها وإما مع غيرها وكون

كاسقاط الجنس الاقرب والاقتصار على الابعد لدلالة الفصل بالالتزام عليه نحو الانسان جسم ناطق أو اسقاط الجنس مطلقا لذلك نحو الانسان ناطق وكتقديم الفصل نحو العشق المفرط من المحبة لاخلاله بالصورة وخلل المادة منه ما هو خطأ ومنه ما هو نقص فالخطأ له أمثلة * منها جعل الموجود والواحد جنسا للانسان مثلا وهما ليسا ذاتيين له اذ يفهم حقيقته دونهما * ومنها جعل العرضي الخاص بنوع ما فصلا له بحيث لا ينعكس كالضاحك بالفعل للانسان * ومنها ترك بعض الفصول بحيث لا يطرد بأن لا يؤتى بالفصل المساوي له ان اتحدا ولا بواحد من فصوله المساوية ان تعددت * ومنها تعريف الشيء بنفسه وأكثر ما يكون ذلك اذا ذكر الشيء بلفظ مرادف مثل الحركة عرض نقلة فان النقلة ترادف الحركة ومثل الانسان حيوان بشر فان البشر يرادف الانسان * ومنها جعل النوع جنسا

النقلة

ومثل بهذا لانه أبعد ومبناه على تخصيص الحركة بالمكانية أو تعميم النقلة لاقسام الحركة (قوله مثل العشرة خمسة) مبناه على ما تعارف من كون الخمسة جزأ من العشرة وان كان يأباه الفلاسفة ويجعلون أجزاءها الوحدات (قوله يختص من بين الحدود) معنى اختصاص زيد بالقيام أنه من بين الاشخاص منفرد بذلك الوصف لا يتصف به غيره فالباء داخل فى المقصور قال الله تعالى يختص برحمته من يشاء وقد يراد أنه مختص من بين الاوصاف بالقيام لا يتصف بغيره أى مقصور على القيام لا يتجاوزه الى القعود فالباء داخل فى المقصور عليه والاستعمال العربى هو الاول وأشار الشارح المحقق الى أن كلا الاستعمالين محتمل ههنا أى اللازم الظاهر لا يكون الا تعريفا رسميا أو الرسمى لا يكون الا لازما ظاهرا الا أن قوله لا يخفى يؤيد هذا المعنى (قوله الزوج عدد) مبنى المثال الاول على أن الواحد عدد والثانى على أنه ليس بعدد ولو حملنا العكس على أن الفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد لم يحتج الى ذلك

النقلة مرادفة للحركة مبنى على تخصيص الحركة بالاينية كما هو المتعارف عند الجمهور (قوله مثل الشر ظلم الناس) الشر فقدان الشئ كماله والظلم نوع منه وقد جعل جنسا له أو قائما مقامه ولا يصلح لذلك وكان تقييده بالناس فصلا له أو قائما مقامه وفيه أيضا أنه من التعريف بالاخفى (قوله جعل الجزء المقدارى) أراد به الجزء الذى لا يحمل على كله لامتيازه عنه فى الوجود فله قدر بالقياس اليه لا أجزاء الكميات المتصلة والمنفصلة فقط (قوله فان الخمسة جزء العشرة) هذا على ما يتبادر الى الاوهام العامية من تركب الاعداد من الاعداد التى تحتها وعند المحققين أن تركبها من الوحدات خاصة قيل وانما حكموا بذلك بناء على أن لها صورا نوعية زائدة على وحداتها هى مبادى أحوالها المخصوصة ولم يثبت (قوله ولا بانضمام خمسة أخرى اليها) أى ليست الخمسة وحدها ولا مقيدة بانضمام خمسة أخرى اليها محمولة على العشرة أما الاول فظاهر وأما الثانى فلان الخمسة المقيدة بخمسة أخرى خمسة ولا شئ منها بعشرة (قوله هذا فى الحد مطلقا) أى ما ذكرنا من وجوه الخلل جار فى الحقيقى والرسمى كما سبق تقريره وفى الرسمى وجوه أخر لا تتصور فى غيره وذلك لان الرسمى يختص من بين الحدود أى ينفرد ويمتاز عن الحقيقى بانه يكون باللازم الظاهر وما له أن اللازم الظاهر يكون حدا رسميا لا حقيقيا أو يختص من بين اللوازم باللازم الظاهر أى يكون الرسمى لازما ظاهرا لا غير ويؤيد هذا المعنى قوله لا يخفى مثله وبالجملة فباعتبار اللزوم يكون شاملا وباعتبار الظهور يكون مقيدا وقيد الاختصاص يعرف من اشتراط الاطراد فلا يرسم الشئ بلازم خفى مثله ولا بالاخفى منه ولا بما يتوقف تعقله عليه وشئ من هذه المفاسد لا يجرى فى الحقيقى لان ذاتى الشئ لا يكون خفيا مثله ولا أخفى منه ولا موقوفا تعقله على تعقله وان أبدل الذاتى بما يتصف باحدى هذه الصفات فذاك من الاقسام السابقة والتساوى فى الجلاء بين الزوج والفرد بناء على أن التقابل بينهما تضاد بحسب الشهرة وأما فى الحقيقة فالفرد أخفى لانه عدم ملكة وانما وسط لفظ أو بين التعريفين على ما فى بعض النسخ اذ لو عرف كل منهما بالآخر كان دوريا وأما المناقشة بان الواحد إما أن يكون فردا فلا يصح تعريفه بخروجه عنه أو لا فلا يدخل الاثنان فى تعريف الزوج فمما لا يقدح فى المقصود لجواز الخلل بوجه آخر ولو حمل العكس على أن الفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد واختير أن الواحد عدد لم يتوجه ما ذكر (قوله ومنه) أى من الاول فان المتضايفين متكافئان فى الوجود ذهنا وخارجا (قوله ومشابهة النار لها) أى فى اللطافة وعدم الرؤية والحركة دائما فان النار متحركة بالحركة الدورية تبعا للفلك والنفس متحركة بالحركة التحليلية وقيل فى احداث الخفة فان النار تحدث الخفة فى مجاورها والنفس فى الجسم والمراد بالطلوع كون الشمس فوق الافق ولا شك أن الثالث أردأ من الثانى وهو أردأ من الاول (قوله وأما النقص فى المادة) جعل الخلل المتعلق باللفظ نقصا فى المادة اذ من

فان الخمسة جزء العشرة لا تحمل عليها الا وحدها ولا بانضمام خمسة أخرى اليها بل المحمول مجموع الخمستين هذا فى الحد مطلقا والحد الرسمى يختص من بين الحدود بانه يكون باللازم الظاهر له أو من بين اللوازم باللازم الظاهر فلا يجوز أن يرسم الشئ بخفى مثله فان الخفى لا يعرف الخفى ولا بما هو أخفى منه بالطريق الاولى ولا بما يتوقف تعقله على تعقله للزوم الدور فالاول مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد والفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد اذ الزوج والفرد سيان فى الخفاء والجلاء ومنه ذكر أحد المتضايفين فى حد الآخر كما يقال الاب من له ابن والابن من له أب والثانى مثل النار جسم كالنفس فان النفس ومشابهة النار لها أخفى من حقيقة النار والثالث مثل الشمس كوكب نهارى فان عقلية النهار تتوقف على عقلية الشمس لان النهار وقت طلوع الشمس فهذه الثلاثة هى الخلل فى الرسم خاصة وأما النقص فى المادة فله أمثلة منها استعمال الالفاظ الغريبة الوحشية لعدم ظهورها فى المقصود ومنها استعمال الالفاظ المشتركة أى بلا قرينة لتردد هاهنا بين

المقصود وغيره فلا يتعين المقصود ومنها استعمال الالفاظ المجازية أى بلا قرينة لظهورها فى غير المقصود فيقع الجهل

قال (ولا يحصل الحد بالبرهان لانه وسط يستلزم حكما على المحكوم عليه فلو قدر فى الحد لكان مستلزما لعين المحكوم عليه ولان الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه فلو دل عليه لزم الدور فان قيل مثله فى التصديق قلنا دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة أو نفيها لا على تعقلها ومن ثمة لم يمنع الحد ولكن يعارض ويبطل بخلافه أما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وقصد مدلوله لغة أو شرعا فدليله النقل بخلاف تعريف الماهية) أقول الحد لا يكتسب بالبرهان لوجهين أحدهما أن البرهان عبارة عن وسط يستلزم حصول أمر فى المحكوم عليه فلو قدر فى الحد وسط لكان مستلزما لعين المحكوم عليه لان الحد ليس أمرا غير حقيقة المحدود تفصيلا وفيه تحصيل الحاصل وثانيهما أنه لابد فى الدليل من تعقل المفرد لوجوب تعقل حقيقة ما يستدل عليه

(قوله ولا يحصل الحد ببرهان) معنى هذا الكلام على ما ذهب اليه جمهور الشارحين هو أن ثبوت الحد للمحدود لا يكتسب بالبرهان أما أولا فلأن حقيقة الحد هو حقيقة المحدود وأجزاؤه على التفصيل وثبوت الشئ لنفسه أو ثبوت أجزائه له لا يتوقف على شئ بل يكفى فيه تصوره وأما ثانيا فلأن الاستدلال على ثبوت شئ لشئ يتوقف على تعقلهما فالدليل على ثبوت الحد للمحدود يتوقف على تعقل المحدود المستفاد من ثبوت الحد له فلو توقف ثبوت الحد له على الدليل يلزم الدور واعترض بان الحد يغاير المحدود فى الجملة وبأنه يكفى فى الاستدلال تصور المحكوم عليه بوجه ما وأجيب بان المغايرة بالاجمال والتفصيل لا تمنع الاستغناء عن البرهان وبأن الاستدلال لثبوت الحد يتوقف على تعقله من حيث انه حد وفيه تعقل المحدود بحقيقته فيتم الدور نعم يرد أنا لا نسلم أن تعقل المحدود مستفاد من ثبوت الحد له بل من تعقل الحد نفسه ولما كان هذا التقرير غير مطابق للمتن على ما لا يخفى عدل عنه الشارح لكن حاصل تقريره أن تعقل حقيقة الحد لا يكتسب بالبرهان وهذا غنى عن البيان لان المكتسب بالبرهان انما هو التصديق لا التصور وفى بعض الشروح أن المراد هو أنه لا يبرهن على ثبوت الحد للمحدود ليتخذ ذلك ذريعة الى حصول العلم بحقيقة المحدود * واعلم أن تفصيل القول فى أن الحد لا يكتسب بالبرهان وتحقيق الحق مما لا يليق

حقها ان يدل عليها بألفاظ ظاهرة الدلالة والثلاثة مترتبة فى الرداءة فان الالفاظ الغريبة لا يفهم منها شئ فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة ويختلف حالها بحسب قوم قوم والمشتركة بلا قرينة معينة لاحدهما يتردد بها بين المقصود وغيره فلا يتعين هو بل ربما يفهم غيره والمجازية بلا قرينة صارفة ظاهرة فى غير المقصود فيتبادر اليه الفهم فيقع الجهل (قوله الحد لا يكتسب بالبرهان) فسر قوله ولا يحصل بذلك تنبيها على أنه صيغة المجهول من التحصيل لا من الحصول لتخالف الترجمة المشهورة من هذه المسئلة والوجه الاول يدل على امتناع اكتساب الحد للمحدود أى اثباته له بالبرهان لا على امتناع تحصيله فى نفسه بالبرهان والثانى يمكن اجراؤه فى كل منهما وحاصل الاول أن حقيقة البرهان وسط يستلزم حصول أمر فى المحكوم عليه لما تقرر من أنه لابد فى الدليل من وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه (فلو قدر فى الحد وسط) يستلزم حصوله للمحدود (لكان) الوسط (مستلزما لحصول عين المحكوم عليه) لنفسه (لان الحد) الحقيقى التام (ليس أمرا غير حقيقة المحدود تفصيلا وفيه تحصيل الحاصل) لان ثبوت الشئ لنفسه بين فاذا تصور النسبة بينهما حصل الجزم بلا توقف على شئ أصلا ولا يمكن اقامة البرهان الا بعد تصورها المستلزم للعلم فهو حاصل قبل البرهان فيلزم المحذور ولا يرد أنهما متغايران قطعا فان المحدود مجمل والحد مفصل اذ لولاه لم يتصور هنالك نسبة يحكم بها بداهة أو برهانا وحاصل الثانى أنه لابد فى اقامة الدليل من تعقل المفرد الذى يقام الدليل على حال من أحواله أى المحكوم عليه وهو المحدود ههنا من حيث يقام عليه الدليل لوجوب تعقل ما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه كما اذا أردنا اثبات أن العالم حادث فلابد من تصوره من حيث انه حادث فلو أقيم البرهان على ثبوت الحد للمحدود فلابد من تصوره من حيث الحد أولا فتعقل حقيقة المحدود بالحد حاصل قبل الدليل على ثبوته له فلو استدل عليه ليجعل ذريعة الى تصوره بالحد لزم الدور لكن اللازم من هذا الوجه امتناع الاستدلال على ثبوت الحد للمحدود ليجعل ذلك ذريعة الى تصوره بالحد لا امتناع الاستدلال عليه مطلقا كما فى الوجه الاول وأيضا هو مخصوص بالحقيقى التام واجراؤه فى الناقص لا يتم الا اذا كان المحدود متصورا بالكنه فلا فائدة فيه وأما فى الرسمى فيتوقف على اشتراط كونه لازما بينا بخلاف الثانى فانه عام فى الكل واذا أريد تطبيقه على امتناع تحصيل الحد فى نفسه بالبرهان قيل لابد فى اقامة الدليل ههنا من تعقل المفرد الذى هو الحد لكونه مركبا تقييديا من حيث يستدل عليه أى من حيث خصوصيته المفصلة لوجوب تصور المستدل عليه من حيث انه مستدل عليه قبل الدليل فتصور الحد من حيث

خصوصيته

بهذا الكتاب ومن أراده فعليه بكتاب البرهان من منطق الشفاء (قوله من جهة مايستدل عليه) دفع لما يقال انه يكفي في الدليل تعقل المفردات بوجه ما يعني اذا استدل على الحد من حيث انه حد لزم تعقله بحقيقته (قوله فان أحدهما لايمنع الآخر) فان قيل أليس تصور الانسان بأنه حيوان ناطق يمنع تصوره بأنه حيوان صاهل وتصور النفس بأنه جوهر مجرد يمنع تصورها بأنه جوهر متحيز وبالجملة فالحد الحقيقي واحد وكل ماعداه يمانعه وغير الحقيقي قد تتمانع لوازمه قلنا الاتمانع مالم تعتبر نسبة الحد الى المحدود واثباته له فرجع التمانع الى التصديق وان شئت فاعتبر بمجرد تصور حيوان ناطق وحيوان صاهل وجوهر مجرد وجوهر متحيز (قوله وكل تصديق يسمى قضية) قد سبق أن التصديق نوع من العلم وكثيرا مايطلق على ذلك النوع مع مايتوقف هو عليه من التصورات وكثيرا ماتطلق التصورات والتصديقات على المعلومات التصورية والتصديقية اطلاقا للمصدر على المفعول أو تسمية للمحل باسم الحال فبهذا الاعتبار

خصوصيته المفصلة متقدم عليه فلو حصل به كان دورا وهذا أنسب لعدم الاحتياج الى التقييد الذي لاغناء له ولتبادره من ترجمة المسئلة وان كونه أوفق بماذكر في الجواب عن التصديق والاول أنسب بالوجه الاول وأيضا تعقل الحد من قبيل التصور فلا يستفاد من البرهان (قوله فان قيل) يعني أن الدليل الثاني على أي وجه قدر جار في التصديق فيمتنع الاستدلال عليه وهو باطل فالدليل عليه منقوض والجواب أن المطلوب في التصديق هو اثبات النسبة أو نفيها لا تصورها أو تصور شئ من أطرافها والاول يتوقف على البرهان المتوقف على الثاني فلا دور بخلاف الحد اذ المقصود منه تعقله لا ثبوته له فيتحد الموقوف والموقوف عليه كما فصلناه (قوله ومن جهة أن الحد) اذا قيل في مقام التحديد الانسان حيوان ناطق مثلا لم يتوجه أن يقال لانسلم أنه كذلك اذ مرجعه الى طلب البرهان على مامنع وقد ثبت امتناعه ههنا والتحقيق أن التحديد تصوير ونقش لصورة المحدود في الذهن ولاحكم فيه أصلا فالحاد انما يذكر المحدود بالحد ليتوجه الذهن الى ماهو معلوم بوجه ما ثم يرتسم فيه صورة أخرى أتم من الاول لا للحكم بالحد عليه اذ ليس هو بصدد التصديق بثبوته له فمثله الا كمثل النقاش الا أن الحاد ينقش في الذهن صورة معنوية معقولة وهذا ينقش في اللوح صورة محسوسة فكما أنه اذا أخذ يرسم فيه نقشا لم يتوجه عليه منع بل لا يكون له معنى كذلك الحال في صورة التحديد وأما الحكم بان هذا حد وذاك محدود أو أن هذه الصورة لذلك المذكور فمن لوازمه ويتضح لك مما شرحناه أن الحد مع المحدود ليس قضية في الحقيقة وان كان على صورتها فان قلت قد اشتهر في السنة العلماء أنا لانسلم أنه حد لما حددتموه به فهذا منع عليه أجيب بان الحد له مفهوم وما صدق عليه والمنع لا يتوجه على الثاني دون الاول ففي المثال المذكور لا يمنع كونه حيوانا ناطقا بل يمنع كونه حدا له فانه حكم لازم للتحديد يتوجه منعه (قوله لكنه) اندفاع المنع على ماذكر لا يستلزم انتفاء الاعتراض مطلقا بل ربما يعارض بحد آخر يعترف به الحاد كما أشار اليه أولا وصرح به ثانيا وفي قوله العلم تمييز تنبيه على حد العلم المستفاد من التقسيم مع أدنى تغيير مفيد للتعميم وفي قوله فان أحدهما لايمنع الآخر بيان لانتفاء التناقض في التصورات وايماء الى تعريف المتناقضات وما أوضحناه من أن الحد لا يمنع انما هو في الحد الحقيقي والرسمي أيضا لانتفاء الحكم فيهما وأما التعريف اللفظي سواء كان بالمفردات أو مافي حكمها فما له التصديق بان هذا مفهومه لغة أو شرعا فيقبل المنع وطلب البرهان الذي هو النقل وقوله فقط متعلق بعامل الظرف أي أن هذا كله حاصل له في زمان قصد الافادة فقط وفي قوله صار حكما يمنع اشارة الى أن المنع يتوجه على الحكم وأن لا حكم في صورة التحديد (قوله وكل تصديق يسمى قضية) التصديق يطلق على أحد قسمي العلم كما مر وعلى المعلوم أي المصدق به ولا أعني به متعلقه بالذات لانه وقوع النسبة أو لا وقوعها بل مايتركب منه ومن غيره وهو القضية ومن

من جهة مايستدل عليه قبل اقامة الدليل فلو حصل تعقل حقيقته بالدليل لتأخر عنه فيلزم الدور فان قيل فيجيء مثله في التصديق قلنا لانسلم فان المطلوب ليس تعقل النسبة بل اثباتها أو نفيها والموقوف عليه تعقلها لا هما بخلاف الحد فان المطلوب تعقله لا ثبوته ومن جهة أن الحد لا يحصل بالبرهان لم يمنع اذ مرجع المنع طلب البرهان عليه ولا يمكن لكنه يعترض عليه إما بالمعارضة وإما ببيان خلل فيه مما تقدم من عدم طرد أو عكس أو غيره فاذا قال العلم تمييز لا يحتمل النقيض يقال له ألم تقل انه صفة توجب التمييز اذ التمييز لا يصلح جنسا له وبين بوجهه * واعلم أنه لا يعارض الا بحد يعترف هو به اذ لا تعارض بين التصورات فان أحدهما لا يمنع الآخر هذا كله اذا قصد افادة الماهية فقط وأما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وأريد به أن ذلك مفهومه شرعا أو لغة خرج عن كونه حدا وصار حكما يمنع ويطلب عليه الدليل ودليله النقل عن أهله لغة أو شرعا * قال (ويسمى كل تصديق قضية وتسمى في البرهان مقدمات والمحكوم عليه فيها اما جزئي معين أو لا الثاني اما مبين جزئية أو كلية أو لا صارت أربعة شخصية وجزئية محصورة وكلية ومهملة كل منها موجبة وسالبة والمتحقق في المهملة الجزئية فأهملت) أقول هذا أوان الفراغ من التصورات والشروع في التصديقات وكل تصديق يسمى قضية وتسمى القضايا في البرهان

كان كل تصديق قضية والا فالتصديق تعقل أحد أجزاء القضية (قوله أى اذا جعلت جزء قياس) اشارة الى أن المراد بالبرهان مطلق القياس اطلاقا للخاص على العام (قوله والمتحقق فيها الجزئية) فان قيل المهملة بمقتضى تقسيمه تتناول الطبيعية مثل الانسان نوع والحيوان جنس ولا تحقق فيها الجزئية اذ ليس الحكم على بعض الافراد قلنا كأنه لم يعتد بها لعدم اعتبارها فى العلوم وأشار بقوله لم يبين جزئيته ولا كليته الى أن المهملة ما فيها جزئية أو كلية لكنها غير مبينة (قوله اذ الجزئية) دفع لما يتوهم من أن الجزئية والكلية بمقتضى التقسيم متقابلان فكيف يجتمعان يعنى أن نقابلهما انما هو باعتبار عارض التعرض والبيان للكلية والجزئية وأما باعتبار الذات فالجزئية أعم وظاهر عبارته مشعر بأن المعتبر فى الجزئية عدم التعرض للكلية وليس كذلك بل لابد من التعرض للجزئية وبيان أن الحكم على بعض الافراد (قوله فلذلك أهملت) اشارة الى أنها سميت مهملة لاهمال السور وعدم ذكره فيها بناء على أن المتحقق فيها الجزئية وما قيل ان تحقق الجزئية فيها واحتمال الكلية انما هو بسبب اهمال السور وعدم بيان الكلية والبعضية فكيف يعلل الاهمال بذلك ممنوع وقد يقال سميت

ههنا نشأ توهم من قال ان التصديق بالمعنى الاول هو المجموع المركب من التصورات والحكم ومنهم من جعل بذلك المعنى مرادفا للقضية فزعم أن القضايا والمسائل والقوانين والمقدمات كلها عبارات عن العلوم لا المعلومات وتحقيق المقام أنك اذا قلت زيد كاتب مثلا وأدركت معناه فههنا لفظ هو القضية الملفوظة ومدرك مركب من الطرفين والنسبة مع وقوعها وادراك متعلق به فذهب الامام الرازى ومن تبعه الى أن التصديق الذى ينقسم العلم اليه والى التصور هو مجموع الادراكات المتعلقة بتلك المدركات وذهب الاوائل الى أنه ادراك الوقوع واللاوقوع على ما هو المشهور فالقضية المعقولة تطلق على ذلك المدرك المركب أما أولا فلأنها عبارة عما يفهم من القضية الملفوظة ومدلولها المتبادر منها الى الاذهان هو ذلك المدرك وأما ثانيا فلانهم يقولون علمت هذه القضية أو المسئلة وأدركتها وفهمتها ولا يعنون العلم بتلك الادراكات بل المدركات وأما ثالثا فلوصفهم إياها بالمعقولة فان قلت المدرك لا يوصف بالصدق أو الكذب والقضية توصف بهما قلت ان اريد بهما التحقق وعدمه فهما وصفان له وان فسرا بمطابقة نفس الامر وعدمها جاز وصفه بهما على معنى أن المدرك من حيث هو مدرك إما مطابق له من حيث نفسه أولا والحكم الذى جعل جزأ للقضية هو وقوع النسبة أو لا وقوعها الادراكهما وقوله ولابد فيها من حكم بنسبة محمول على هذا أى حكم متعلق بها أو يراد به أنه لابد فيها من حيث انها معقولة حاصلة فى الذهن من حكم بنسبة (قوله أى اذا جعلت جزء قياس) يعنى أطلق البرهان وأراد القياس اطلاقا للخاص على العام وعلى هذا فالتسمية لا تتناول القضايا المستعملة فى الاستقراء والتمثيل وان حمل البرهان على الدليل مطلقا تناولها أيضا (قوله إما جزئى معين) أى مشخص قيده بالتعين ليعلم أن المراد بالجزئى الحقيقى لا الاضافى (قوله وتسمى مهملة) هذا اذا كان الحكم على ما صدق عليه الكلى وفى قولهم موضوع المهملة كلى لم يتبين جزئية ولا كلية اشارة الى ذلك اذ يتبادر منه ان هناك كلية أو جزئية لم يتعرض لبيانها وأما اذا حكم على طبيعته كقولنا الانسان نوع فلا يتصور الحكم بكلية ولا جزئية ولا تسمى مهملة بل طبيعية (قوله والمتحقق فيها) أى المتيقن المقطوع به فى المهملة الجزئية لا الكلية لتحققها على التقديرين اللذين لا محتمل لهما غيرهما دون الكلية لانتفائها على أحدهما وانما تحققت عليهما لان الجزئية لا يعتبر فيها عدم الكلية لتكون مباينة لها فى تحققها بل ما هو أعم منه وهو أن لا يتعرض لها فانه لازم لمفهوم الجزئية وهو أن الحكم على البعض مطلقا فيتقابلان مفهوما وتكون الجزئية أعم منها تحققا (قوله فلذلك) أى فلأن الجزئية متحققة على تقدير كون المهملة جزئية وكلية ولم يعتبر فيها

أى اذا جعلت جزء قياس مقدمات له ولابد فيها من حكم بنسبة فيستدعى محكوما عليه ومحكوما به فالمحكوم عليه فيها إما جزئى معين أولا والثانى إما أن يكون مبينا جزئيته أى كون الحكم على بعض أفراده أو كليته أى كون الحكم على كل أفراده أولا يكون مبينا جزئيته ولا كليته صارت أربعة أقسام الاول ما موضوعها جزئى معين نحو زيد انسان وتسمى شخصية الثانى ما ليس موضوعها جزئيا معينا وبين جزئيته نحو بعض الانسان عالم وتسمى جزئية محصورة الثالث ما ليس موضوعها جزئيا معينا وبين كليته نحو كل جوهر متحيز وتسمى كلية محصورة الرابع ما ليس موضوعها جزئيا معينا ولم يبين جزئيته ولا كليته نحو الانسان فى خسر وتسمى مهملة والمتحقق فيها الجزئية لانها متحققة سواء كانت جزئية أو كلية اذ الجزئية لا يعتبر فيها عدم الكلية بل أن لا يتعرض لها فلذلك أهملت ولا يذكر فيها البعض للاستغناء عنه

مهملة لانها أهملت ولم يبين أحكامها من التناقض والعكوس استغناء بذكر الجزئية (قوله ومقدمات البرهان) يعنى أن فى البرهان تصديقا بالمقدمات وتصديقا بالنتيجة وتصديقا بلزومها للمقدمات والثلاثة قطعية لا تحتمل النقيض والامارة مقدماتها كلها أو بعضها والنتيجة ولزومها ثلاثتها ظنية تحتمل النقيض اذ ليس فى الامارة جهة دلالة قطعية لان الطواف بالليل ليس مما يوجب السرقة فاستلزام الامارة للنتيجة ليس بلازم ومع عدم اللزوم ليس بدائم وذلك لانه ليس بين الظن وبين أمر مرتبط عقلى بحيث يمتنع تخلفه عن ذلك الامر فان الظن مع بقاء موجبه قد يزول بمعارض كما اذا أخبر عدل بحكم وآخر بنقيضه وقد يزول بظهور خلاف الظن بحس كما اذا ظن أن زيدا فى الدار لكون مركبه وخدمه على

ما ينافى تحقق الكلية فصارت مقطوعا بها وحدها أهملت القضية عن السور عند ارادتها ولم يصرح بذكرها البعض استغناء عنه وحاصله أن افادة الحكم الجزئى وحده لها طريقان أن يصرح بذكر سوره فيفهم مطابقة وأن يترك السور رأسا فيعلم تحققه عقلا فالمقصود فى الجزئية لا يتوقف على التصريح بالبعض فيستغنى عنه فى افادته وان اختلف فيهما جهة الدلالة عليه وحمل الاهمال على ترك ذكرها فى الاحكام لا يناسب المقام (قوله مقدمات البرهان قطعية) عبارة المتن حيث قال ومقدمات البرهان قطعية لتنتج قطعيا لان لازم الحق حق تشعر بالاستدلال بقطعية كل من المقدمات والنتيجة على قطعية الاخرى وفساده ظاهر وجعل قطعية النتيجة أمرا مسلما بناء على أن البرهان ما يفيد قطعيا والاستدلال بها على قطعية المقدمات يوجب استدراكه قوله لان لازم الحق حق بل الواجب أن يقال لان غير القطعى لا يفيد قطعيا فان قلت دعوى ذلك كلية ممنوع لجواز استلزام الكاذب الصادق قلت القطع بالنتيجة اذا كان حاصلا من استلزام المقدمات اياها فلا بد أن تكون هى أيضا مقطوعا بها وكون اللزوم وحده قطعيا لا يجدى ذلك نعم ربما يقطع بالنتيجة بسبب آخر يدلك على ما ذكرناه أن الكاذب اذا زال اعتقاده بنقيضه فان زالت النتيجة لم تكن قطعية والا لكان قطعها مستندا الى جهة أخرى فتعين العكس أعنى جعل قطعية مقدماته مسلمة بناء على أن البرهان دليل مقدماته كذلك فيستدل بها على قطعية نتيجته فوجب حمل اللام على العاقبة واعتبار كون اللزوم قطعيا كما أشار اليه بقوله وحينئذ تنتج قطعيا وبقوله لازمة لمقدمات حقة قطعا أى لزوما قطعيا فالبرهان قطعى مقدماته واستلزامه لنتيجته فتكون هى أيضا قطعية (قوله ولا بد أن تنتهى الخ) مقدمات البرهان قطعية ولا يجب من ذلك كونها ضرورية اذ النظريات قد تكون قطعية ثم يجب انتهاؤها الى الضروريات دفعا للدور والتسلسل واقتصر المصنف على التسلسل لدلالته على الدور حيث يقترنان غالبا ولم يعكس لان الدور ظاهر البطلان فلا حاجة الى ذكره وابطاله بخلاف التسلسل وقيل المراد به عدم تناهى التوقفات فانها فى موادّ متناهية وهو الدور أو غير متناهية وهو التسلسل المتعارف وقد يقال الدور مستلزم للمتعارف منه فى كل واحد من طرفيه على ما هو المشهور والاول أنسب بعبارة الشارح (قوله وأما الامارات أى ما هى ظنية) يعنى أراد بالامارات ما مقدماته ظنية أى غير قطعية أى لا تكون هى بأسرها مقطوعا بها فان الظن كثيرا ما يطلق على مقابل اليقين فيتناول الظنون الصرفة والاعتقادات الصحيحة والفاسدة والشاهد على ارادته وقوع الامارات بازاء البرهان الذى مقدماته قطعية وقوله فتستلزم النتيجة استلزاما ظنيا أو اعتقاديا شرح لقول المصنف فظنية أو اعتقادية والمتبادر منه المناسب لما سبق فى البرهان أن مقدمات الامارات ظنية أو اعتقادية ثم ان نتائجها كذلك وقد منعه من حمله على أحدهما ان لم يمنع مانع فان هذا الاشتراط انما يعتبر فى الاستلزام لا فى المقدمات أو النتيجة فأشار أولا الى أن كون مقدمات الامارات ظنية أى غير قطعية أمر مقطوع به أى مسلم اذ لا يراد بها الا الدليل الذى مقدماته

قال (ومقدمات البرهان قطعية لتنتج قطعيا لان لازم الحق حق وتنتهى الى ضرورية والا لزم التسلسل وأما الامارات فظنية أو اعتقادية ان لم يمنع مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر مرتبط عقلى لزومهما مع قيام موجبهما) أقول مقدمات البرهان قطعية وحينئذ تنتج قطعيا لان النتيجة لازمة لمقدمات حقة قطعا ولازم الحق حق قطعا ولا بد أن تنتهى الى المقدمات الضرورية دفعا للدور والتسلسل المانعين من الاكتساب وأما الأمارات أى ما هى ظنية فتستلزم النتيجة استلزاما ظنيا أو اعتقاديا ولا تستلزم ذلك وجوبا ولا دائما بل وقتا ما وذلك اذا لم يمنع مانع وانما لم يجب لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر مرتبط عقلى بحيث يمتنع تخلفه عنه لزومهما مع بقاء موجبهما كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس أو دليل

الباب ثم يعاين خارج الدار أو بدليل كما اذا ظن بقول الفلاسفة قدم العالم ثم قام البرهان على حدوثه وكذا الكلام فى الاعتقاد هذا ولنورد لبيان ما فى الكتاب بحثين الاول أنه وقع فى نسخ المتن لتنتج قطعيا ومعناه أن قطعية المقدمات تستلزم قطعية النتيجة لانه اذا كان الملزوم حقا كان اللازم حقا وهذا معنى قوله لان لازم الحق حق وقد يفهم منه أنه لابد من قطعية المقدمات لتكون النتيجة قطعية بمعنى أن حقية المقدمات لازم لحقية النتيجة وهذا باطل لان الكاذب قد يستلزم الصادق كقولنا لو كان الانسان فرسا لكان حيوانا ولهذا قال الشارح وحينئذ تنتج تصريحا بأن حقية المقدمات ملزومة وحقية النتيجة لازمة دون العكس لكن ظاهر كلام المتن الاشعار بقطعية النتيجة من غير اشعار بقطعية اللزوم وكلام الشارح بالعكس وذهب بعض الشارحين الى أن المراد بقوله لان لازم الحق حق أن مقدمات البرهان لابد أن تكون حقة لانها لازمة للبرهان الحق لكونها أجزاءه ولازم الحق حق وهذا كلام لا حاصل له لانه لا معنى لقطعية البرهان الا قطعية مقدماته وكأنه سقط من نسخته لتنتج قطعيا والثانى أن قوله وأما الامارة ظنية معناه على ما فى الشروح أن نتيجتها ظنية أو اعتقادية والانسب بما سبق فى البرهان أن يراد أن مقدماتها ظنية وقد حملها الشارح على أن استلزامها للنتائج ظنى أو اعتقادى بقرينة قوله ان لم يمنع مانع فان هذا الاشتراط انما هو فى ظن الاستلزام واعتقاده ويرد على ذلك مثل قولنا فلان يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامها للنتيجة قطعى والجواب لا مطلقا بل على تقدير التسليم والقطع بحقية المقدمتين بخلاف البرهان فان قطعية المقدمتين فيه مقررة واليه أشار بقوله وتنتهى الى ضرورية والا لزم التسلسل أى عدم تناهى التوقفات إما فى مواد متناهية وهو الدور أو غير متناهية وهو التسلسل المتعارف ولا يخفى أنه لا يلزم فى الامارة ظنية جميع المقدمات وانما على ما اشتهر من تفسيرها لانتج الاعتقاد بل الظن وان نتائج الاعتقادات اعتقادات لا ظنيات وأنه لو خص الدليل بما يفيد العلم والامارة بما يفيد الظن بقى المفيد للاعتقاد خارجا ولابد من الحاقه بأحدهما والشارح فسر

قال (وجه الدلالة فى المقدمتين أن الصغرى خصوص والكبرى عموم فيجب الاندراج فيلتقى موضوع الصغرى ومحمول الكبرى)

كذلك وفسر قوله فظنية بان استلزام تلك المقدمات لنتائجها غير مقطوع به ومنه يعلم أن نتائجها لا تكون قطعية فالامارات غير قطعية مقدماتها بأسرها ونتيجتها واستلزامها اياها والتحقيق أن الامارة لا تكون قطعية المقدمات والاستلزام معا والا لأفادت قطعيا فتكون برهانا لكن يجوز كون مقدماتها قطعية دون الاستلزام كما فى الاستقراء والقياس الذى يظن انتاجه وبالعكس كما فى الضروب المستلزمة لنتائجها يقينا اذا تركبت من مقدمات غير قطعية كقولك زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامها للنتيجة قطعى لا شبهة فيه وانما الكلام فى تحقق الملزوم فحيث كان ظنيا كان اللازم أيضا ظنيا وقد سبق تحقيقه ومن ههنا ظهر أن قوله لانه ليس بين الظن أو الاعتقاد وبين أمر ربط عقلى بحيث يمتنع تخلفه عنه منظور فيه لان ذلك انما يتم اذا لم يكن الامر الذى يستفاد منه الظن أو الاعتقاد قياسا صحيح الصورة وقوله لزوالهما مع بقاء موجبهما ممنوع لان زوالهما مع بقاء مقدمات ذلك القياس على حالها ممتنع وعند قيام المعارض فى الاعتقاديات يتغير اعتقاد المقدمات لا الاستلزام فان من اعتقد قدم العالم بشبهة صحيحة الصورة ثم اطلع على برهان حدوثه يزول عنه اعتقاد بعض مقدماته دون الاستلزام لكونه قطعيا وكذا الحال فى ظهور خلاف الظن بحس أو دليل نعم لو جعل الامارة عبارة عن المفردات كالطواف بالليل وتغيم الهواء وكون مركب القاضى على باب الحمام اظهر وزوالهما مع بقاء موجبهما (قوله وجه الدلالة فى المقدمتين) لما ذكر أن مقدمات البرهان قطعية وأشار الى أن استلزامها للنتيجة قطعى أيضا وان مقدمات الامارة تستلزمها استلزاما غير قطعى عقبه بوجه الدلالة فى المقدمتين أى وجه استلزامهما لنتيجتهما وهو مالاجله لزمتهما النتيجة فان المقدمات من حيث هى مقدمات مطلقا لا تستلزم نتيجة بل

الامارات بما هى ظنية وجعل الاستلزام ظنيا أو اعتقاديا فالمقام لا يخلو عن اضطراب وقال فى المنتهى لا بد أن تكون المقدمات فى البرهان كلها قطعية لتكون النتيجة قطعية والا فظنية أو اعتقادية ان لم يمنع مانع الخ أى ان لم تكن المقدمات كلها قطعية فالنتيجة ظنية أو اعتقادية وهذا كلام لا غبار عليه (قوله وجه الدلالة) اذا جعلنا العالم دليلا على وجود الصانع فكونه بحيث يلزم من العلم به العلم بوجود الصانع دلالته وثبوت الصانع مدلوله والحدوث الذى لاجله يستلزم العالم وجود الصانع هو وجه دلالته فذكرهنا ما لاجله يستلزم البرهان النتيجة وهو ظاهر لكنه مختص بالشكل الاول لانه مرجع الاشكال فوجه الدلالة فيه وجه الدلالة على الكل (قوله فيثبت) أى ينتسب الى موضوع الصغرى ما انتسب الى موضوع الكبرى ولا خفاء فى أن انتساب محمول الكبرى الى موضوع الصغرى هو معنى التقائهما الذى هو النتيجة فلا معنى لقوله فيلتقى بعد قوله فيثبت الا أن يكون تفسيرا (قوله واعلم) دفع لما يقال ان موضوع الصغرى قد يكون مساويا للموضوع الكبرى كما فى قولنا الحيوان ماش وكل ماش منتقل من مكان الى مكان فلا يتحقق الاندراج على الوجه المذكور يعنى اذا تساوى الموضوعان فالتقاء موضوع الصغرى ومحمول الكبرى لازم كما فى صورة العموم لكن لما كان طبيعة محمول الصغرى الذى هو موضوع الكبرى أعم بحسب المفهوم لان شيأ ما له المشى أعم من الحيوان وان كان مساويا له بحسب الوجود اقتصر المصنف على صورة العموم ولم يتعرض لصورة المساواة لكن لا يخفى أنه انما يصح فيما هو محمول بالطبع بخلاف مثل قولنا كل ماش حيوان وكل حيوان منتقل من مكان الى مكان فالاولى أن يقال ان الالتقاء فى صورة المساواة لازم بطريق الاولى أو يحمل كلامه على أن مفهوم المحمول أعم من الموضوع فى صورة المساواة أيضا لان المراد به الافراد فالحيوان أعم من كل

لا بد هنالك من أمر آخر لكنه ذكر وجه الاستلزام القطعى كما لا يخفى (قوله فيثبت له ما ثبت له) يدل على أن النتيجة والكبرى موجبتان دائما لما علم من التأويل وقوله فيلتقى موضوع الصغرى ومحمول الكبرى تصريح بعبارة المتن دلالة على ما فسر به كلامه من أن خصوص الصغرى وعموم الكبرى بحسب موضوعهما والمراد هيئة الشكل الاول وقدم عليه الاشارة الى التأويل ليظهر معنى الالتقاء فى جميع الصور على ما هو المتبادر منه (قوله فان العالم أخص من المؤلف) ان أريد بالعالم جميع ما سوى الله تعالى من حيث هو فالمؤلف أعم لصدقه على بعضه أيضا وكذا ان أريد به مجموع كل نوع من أنواعه وقيل المراد بالعالم الجزئيات وبالمؤلف مفهومه أعنى ما من شأنه أن يؤلف مع الغير ليتناول الجوهر الفرد فيكون أعم منه وبذلك بين هذا القائل كون المحمول أعم فى صورة التساوى فورد أنه لا يلائم قوله واعلم أنهما اذا تساويا ومعناه أنه اذا تساوى موضوع الصغرى والكبرى فالحكم كما ذكر من التقاء موضوع الصغرى ومحمول الكبرى لكن موضوع الكبرى هو محمول الصغرى وطبيعة المحمول بما هو محمول أعم من الموضوع لما مر وقد صرح به فى المواقف فبذلك الاعتبار يكون موضوع الكبرى أعم من موضوع الصغرى فيندرج المساوى فى العموم فلذلك لم يتعرض لذكره على الخصوص ونظر بعضهم فى قولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقال حاصل الجواب أن مفهوم الناطق أعم من مفهوم الانسان وان كان مساويا له بسبب خارجى فرد عليه بجعل الانسان فى المثال وسطا (قوله ومنه قوله تعالى) فصل عما تقدم لانه قياس استثنائى والمحذوف فيه ما هو بمنزلة الكبرى وضعا أعنى المقدمة الاستثنائية وقيل لاحتمال أن يقال لا حذف هنا لان الدلالة لو على الملازمة وانتفاء اللازم معا (قوله ولا بد من انتهاء المقدمات القطعية) اشارة الى ربط الكلام بما سبق فان المصنف حكم بان مقدمات البرهان تنتهى الى الضروريات

والكبرى باعتبار موضوعها خصوص وعموم واندراج الخصوص فى العموم واجب فيندرج موضوع الصغرى فى موضوع الكبرى فيثبت له ما ثبت له وهو محمول الكبرى نفيا أو اثباتا فيلتقى موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة وذلك نحو العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فان العالم أخص من المؤلف فلذلك تقول العالم مؤلف حكم خاص بالعالم وكل مؤلف حادث حكم عام للعالم ولغيره فيلتقى العالم والحادث واعلم أنهما اذا تساويا فالحكم كذلك لكن طبيعة المحمول بما هو محمول أعم فلذلك لم يتعرض للآخر قال (وقد تحذف احدى المقدمتين للعلم بها والضروريات منها المشاهدات الباطنة وهى ما لا يفتقر الى عقل كالجوع والالم ومنها الاوليات وهى ما يحصل بمجرد العقل كعلمك بوجودك وأن النقيضين يصدق أحدهما ومنها المحسوسات وهى ما يحصل بالحس ومنها التجربيات وهى ما يحصل بالعادة كاسهال المسهل والاسكار ومنها المتواترات وهى ما يحصل بالاخبار تواترا كبغداد ومكة) أقول قد تحذف احدى مقدمتى

البرهان للعلم بها فالكبرى مثل هذا يحد لانه زان والصغرى مثل هذا يحد لان كل زان يحد ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا بد من انتهاء المقدمات القطعية الى الضروريات

فان البهائم تدركه الثانى الاوليات وهى مايحصل بمجرد العقل ولا يشترط فيه الاحضور الطرفين والالتفات الى النسبة كعلم الانسان بأنه موجود وان النقيضين لا يصدق أحدهما فلا يصدقان معا ولا يكذبان الثالث المحسوسات وهى مايحصل بالحس الظاهر أعنى المشاعر الخمس كالعلم بأن النار حارة والشمس مضيئة الرابع التجربيات وهى مايحصل بالعادة أعنى تكرر الترتب من غير علاقة عقلية وقد يخص كعلم الطبيب باسهال المسهلات وقديم كعلم العامة بأن الخمر مسكر الخامس المتواترات وهى مايحصل بنفس الاخبار تواترا كالعلم بوجود مكة وبغداد لمن لم يرهما وأما المقدمات الظنية فأنواع الحدسيات كما شاهدنا نور القمر يزداد وينقص بقربه وبعده من الشمس فنظن أنه مستفاد منها والمشهورات كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم وكالتجربيات الناقصة والمحسوسات الناقصة والوهميات مايتخيل بمجرد الفطرة بدون نظر العقل أنه من الاوليات مثل كل موجود متحيز والمسلمات مايسلمه الناظر من غيره قال (وصورة البرهان اقترانى واستثنائى فالاقترانى مالا يذكر اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائى نقيضه والاول بغير شرط ولا تقسيم

فرد من أفراد الماشى وبالعكس (قوله الحدسيات) ذهب بعض الشارحين الى أن المصنف لم يقصد حصر أقسام الضروريات فلذا ترك الحدسيات والقضايا التى قياساتها معها وزعم الشارح أن الحدسيات ليست قطعية فضلا عن أن تكون ضرورية وهذا مخالف لما صرح به فى المواقف وأما القضايا التى قياساتها معها كقولنا الاربعة زوج فملحقة بالاوليات ثم الظاهر أنه جعل مع الحدسيات والمشهورات الوهميات والمسلمات أيضا أنواعا ظنية كما صرح فى المواقف بالمسلمات الا أن الوهميات قد تكون كاذبة مثل كل موجود متحيز وانما تصدق اذا كانت فى المحسوسات مثل كل جسم فى جهة والمسلمات انما تكون ظنية اذا كانت مع حسن ظن دون استبصار ويندرج فيها المقبولات وأما التجربيات

وأورد بحث الامارة ووجه الدلالة وحذف احدى المقدمتين ثم كرّ الى بيانها فكرر الشارح حديث الانتهاء هنا تنبيها على ذلك (قوله وهى أنواع) وجه الضبط أن الحكم فى القضية الضرورية القطعية إما أن لا يحتاج الى عقل أو يحتاج اليه والاول هو الوجدانيات التى تشاهد بالقوة الباطنة فان البهائم أيضا تدرك جوعها وعطشها وألمها وأنها حاصلة لها لكنها قضايا شخصية ومن زعم أن توحيد الضمير فى تدركه ارجع الى كل واحد مما ذكر وفيه تنبيه على أن حصول طرفى الحكم لا يحتاج الى عقل وأما حصوله بنفسه فيفتقر اليه اذ الاصح أن الحاكم هو العقل سواء كان الحكم كليا أو جزئيا فقد ذهب عليه أن المحسوسات أيضا كذلك ثم ادراكها لهذه العوارض مقطوع به وأما ادراك أنها حاصلة لها أعنى الحكم فلا والثانى أى المحتاج الى العقل إما ان يحصل بمجرد التفاته الى النسبة بين طرفيه فهو الاوليات شخصية كانت كعلم الانسان بأنه موجود أو كلية كعلمه بأن النقيضين يصدق أحدهما فقط فلا يجتمعان صدقا ولا كذبا وإما أن يحتاج الى معاونة الحس وهو إما حس السمع وهو المتواترات وهى مايحصل بنفس الاخبار مرة بعد أخرى وانما قال بنفس الاخبار احترازا عما يحصل بالقرائن فانه لا يسمى متواترا وتنبيها على عدم الاحتياج الى انضمام قياس خفى على ماظن وإما غير السمع فاما أن يحتاج الى عادة أعنى تكرر الترتب من غير علاقة عقلية وانما اعتبر هذا القيد لان تكرر الترتب مع تلك العلاقة لا يسمى عادة فهو التجربيات التامة خاصة أو عامة أولا يحتاج اليها وهو المحسوسات التامة بالحواس الظاهرة وفيه بحث لانه ان أريد بها القضايا الكلية التى تستفاد من الاحساسات بالجزئيات لانها تنفع مبادى للبرهان فى العلوم فينبغى أن يعتبر مثلها فى الوجدانيات فيحتاجان معا الى العقل وان أريد القضايا الشخصية فيهما فالحكم بالاحتياج اليه فى أحدهما دون الآخر تحكم ولم يذكر القضايا الفطرية القياس إما لانه جعلها نظريات جلية أو أدرجها فى الاوليات لان تصورات أطرافها كافية فيما هو كاف فيها فهى ملزومة فى قرنها ولما تبين جميع مبادى البرهان ظهر أن ماعداها مبادى الامارة وأشار الشارح اليها متابعة للمنتهى واستيفاء لحق المقام فان مقدمات الامارة لابد أن تنتهى أيضا الى الضروريات والا لزم الدور أو التسلسل وزعم أن الحدسيات مندرجة تحت الظنيات الصرفة موافقة له وان جعلها المنطقيون من اليقينيات واندراج المسلمات تحتها ظاهر وأما عدّه المشهورات والوهميات من أنواع المقدمات الظنية فبناء على أن المراد بها ما يقابل القطعية كما تقدم وقوله وكالتجربيات الناقصة والمحسوسات الناقصة معطوف على الحدسيات بحسب المعنى كأنه قيل كالحدسيات وكالتجربيات لا على قوله لحسن الصدق على ما يتبادر فى بادئ الرأى ليتوجه أنهما إن لم يشتهرا فليسا من المشهورات والا فلا عبرة بالتجربة والاحساس الناقصين يرشدك الى ماذكرناه تفننه فى عبارة الاقسام فان قوله والوهميات مرفوع على أنه مبتدأ وما بعده خبره وكذا قوله والمسلمات فقد أورد كل قسمين على أسلوب واحد ولا يلزم محذور سوى مخالفته لما نقل من أن المذكور فى المنتهى هو الحدسيات

والمشهورات

الناقصة التى لم يبلغ التكرر فيها حدا يفيد القطع والمحسوسات الناقصة التى لم يدرك الحس كنهها كما اذا رأى جسما من بعيد فظنه أسود فظاهر العبارة أنهما من قبيل المشهورات وليس بسديد أما اذا لم تشتهر افظاهر وأما لو اشتهرت فلا لأنه لا عبرة حينئذ بالتجربة والاحساس الناقصين والتحقيق أن كلا من الاحساس والتجربة والتواتر والحدس قد يكون كاملا يفيد القطع وقد يكون ناقصا يفيد الظن فقط وأن المشهورات منها ما هى قطعية يجب قبولها لتطابق الآراء عليها وتسمى المشهورات الحقيقية ومنها ما هى ظنية وتسمى المشهورات فى بادئ الرأى والمقبولات وكذا الوهميات بالنظر الى المحسوس وغير المحسوس وعلى هذا ينبغى أن يحمل كلامه وتمام تحقيق هذا الكلام فى المنطق (قوله ويسمى المبتدأ فيه) الظاهر أن الضمير للاقترانى أو لمطلق البرهان وجعله العلامة للمقدمة بتأويل التصديق والاحسن أن يجعل لمطلق القضية لان هذه التسمية لا تخص حال التأليف القياسى ثم ماذكر من اصطلاح المتكلمين انما يصح فى الموضوع والمحمول بالطبع مثل الانسان كاتب بخلاف الكاتب انسان وماذكر من اصطلاح النحويين انما هو فى اللفظ الدال على الموضوع والمحمول وقد أشار الشارح المحقق الى أن ماذكر لا يخص المبتدأ والخبر على ما فى المتن بل يعم الفعل والفاعل أيضا ولا يخفى أن المسند اليه عند النحويين قد يكون سورا عند المنطقيين لا موضوعا (قوله ماذكرناه) يعنى من أقسام الضروريات (مادة البرهان) يعنى أنه لابد من انتهاء مقدماته اليها وان كانت فى نفسها مكتسبة (قوله أى يقتصر) هذا تفسير حسن لكلام المتن يسقط به اعتراض الشارحين بأنه منقوض بالاقترانيات الشرطية ولا يحتاج الى الجواب بأن المراد أنه لا يلزم فيه شرط ولا تقسيم أو بأنه لم يعتد بالاقترانيات الشرطية لقلة جدواها فحصر الاقترانى فى الحملى لكن ظاهر عبارة المنتهى يأبى هذا التفسير حيث قال ومقدمتا الاقترانى بغير شرط

ويسمى المبتدأ فيه موضوعا والخبر محمولا وهى الحدود فالوسط الحد المتكرر وموضوعه الاصغر ومحموله الاكبر وذات الاصغر الصغرى وذات الاكبر الكبرى) أقول ماذكرناه مادة البرهان وأما صورته فضربان اقترانى واستثنائى لانه اما أن لا يكون اللازم منه ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل أو يكون الاول الاقترانى والثانى الاستثنائى وسنذكر مثالهما فالاقترانى بغير شرط ولا تقسيم أى يقتصر على هذا القسم ويسمى الاقترانيات الحملية ولم يتعرض للقسم الآخر وهو ما فيه تقسيم أو شرط ويسمى الاقترانيات الشرطية لقلة جدواها وكثرة شعبها وبعد أكثرها عن الطبع ثم المفردان من مقدمتيه يسميهما المنطقيون موضوعا ومحمولا والمتكلمون ذاتا وصفة والفقهاء محكوما عليه ومحكوما به والنحويون مسندا اليه ومسندا

والمشهورات والوهميات والمسلمات والامر فيه هين (قوله ماذكرناه) يعنى أن ماذكره من قوله ويسمى كل تصديق قضية الى هنا بحث متعلق بمادة البرهان بل القياس مطلقا أو ماذكره من الضروريات مادته وأما صورة القياس برهانيا أو غيره فضربان وأراد بكون اللازم أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل ذكر طرفيه على ترتيبه كذلك والا فهما قضيتان محتملتان للصدق والكذب بخلاف المذكور والتقييد بالفعل احترازا عن الاقترانى لوجود اللازم فيه بالقوة لوجود طرفيه فقط (قوله أى يقتصر على هذا القسم) المتبادر من كلامه انحصار الاقترانى فى الحملى الذى ليس فيه شرط أى متصلة ولا تقسيم أى منفصلة فتخرج الاقترانيات الشرطية فاعتذر بعضهم بحمله على أن شيأ منهما لا يلزم فى الاقترانى بخلاف الاستثنائى اذ لابد فيه من أحدهما وبعضهم بأنهما ليست بقينية الانتاج ولذلك لم يذكرها المتقدمون فلم يعتبرها المصنف وحصر الاقترانى فى الحملى وأوله الشارح بأنه يقتصر على ذكر هذا القسم ولم يتعرض لما عداه بناء على ما فصله (قوله ثم المفردان من مقدمتيه) أى مقدمتى الاقترانى المذكور أعنى الحملى وفيه اشارة الى أن الضمير المجرور فى عبارة المتن ويسمى المبتدأ فيه راجع الى الاول الذى هو الاقترانى أى يسمى المبتدأ فى الاقترانى بل فى القول الذى جعل جزأ منه (قوله والمتكلمون ذاتا وصفة) رد بأنه انما يصح فيما هو موضوع ومحمول بالطبع كقولنا الانسان كاتب لا فى عكسه وأجيب بأن المحكوم عليه يراد به ما صدق عليه وهو الذات والمحكوم به يراد به المفهوم وهو الصفة (قوله والنحويون مسندا اليه ومسندا) الموافق للمتن مبتدأ وخبرا وانما عدل الشارح ليندرج الفعل والفاعل فى ذلك اندراجهما فيما عداه قيل ويقعان فى الشكل الثانى كقولك ضحك كل انسان وما ضحك شئ من الفرس وكأن المصنف نظر الى هيئة الشكل الاول لان الكل مرتد اليه وما اعترض به من أن المبتدأ والمسند اليه عندهم قد يكون سورا عند المنطقيين كقولنا كل انسان حيوان فجوابه أن المحكوم عليه بحسب

وأجزاء المقدمات تسمى حدودا ولابد من حد متكرر باعتبار نسبته الى طرفى المطلوب ويسمى الاوسط وأما الآخران وهما طرفا المطلوب فيسمى موضوعه الاصغر ومحموله الأكبر والمقدمة التى فيها الأصغر الصغرى والتى فيها الأكبر الكبرى مثاله كل وضوء عبادة وكل عبادة قربة ينتج كل وضوء قربة فالعبادة الاوسط والوضوء الاصغر وكل وضوء عبادة الصغرى وقربة الأكبر وكل عبادة قربة الكبرى قال (ولما كان الدليل قد يقوم على ابطال النقيض والمطلوب نقيضه وقد يقوم على الشئ والمطلوب عكسه احتيج الى تعريفهما) أقول لما كان الدليل قد لا يقوم على صدق المطلوب ابتداء بل اما على ابطال نقيض المطلوب ويلزم منه صدقه واما على تحقق ملزوم صدق المطلوب وهو ما يكون المطلوب عكسه فيلزم صدقه فلذلك احتيج الى بيان النقيض والعكس والمراد بالتعريف البيان ليتناول حدهما وحكمهما فانه يذكرهما جميعا قال (فالنقيضان كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى وبالعكس فان كانت شخصية فشرطها أن لا يكون بينهما اختلاف فى المعنى الا النفى والاثبات فيتحد الجزآن بالذات والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والزمان والمكان والشرط والالزم اختلاف الموضوع فى الكم لانه ان اتحدا جاز أن يكذبا فى الكلية مثل كل انسان كاتب لان الحكم بعرضى خاص بنوع وأن يصدقا فى الجزئية لانه غير متعين فنقيض الكلية المثبتة جزئية سالبة ونقيض الجزئية المثبتة الاخرى كلية سالبة) أقول النقيضان كل قضيتين يلزم من صدق أيتهما فرضت كذب الاخرى ويلزمه العكس وهو أن يلزم من كذب أيتهما فرضت صدق الأخرى ولا حاجة الى تقييد اللزوم بكونه بالذات دفعا للورود هذا انسان هذا ليس بناطق لان كذب كل منهما لا يلزم من صدق الآخر بل من صدقه واستلزامه لنقيض الآخر جميعا والضابط فى التناقض أن القضية اذا كانت شخصية

ولا تقسيم (قوله وأجزاء المقدمات) يعنى أن ضميرهى لاجزاء المقدمات بمعنى أطرافها الثلاثة التى واحد منها مكرر حيث نسب تارة الى موضوع المطلوب وأخرى الى محموله وكان الانسب بالسياق أن يقول والمتكرر الاوسط بمعنى أنه يسمى الاوسط وجعل المحقق ضمير موضوعه للمطلوب لدلالة الكلام عليه وقد جعله العلامة للاوسط على ما هو فى الشكل الاول خاصة والاحسن أن يجعل للازم المذكور صريحا (قوله وهو ما يكون المطلوب) تعيين للمراد لا تفسير للزوم صدق المطلوب اذ قد يكون غير ذلك (قوله فيتحد الجزآن) أى الموضوع والمحمول من هذا مع الموضوع والمحمول من ذاك (قوله كل قضيتين) افتقى أثر المتن فى ايراد لفظ كل فى الحدود ان كان فاسدا أو أشار بلفظ أيتهما الى أن كلمة احدى ههنا للعموم وصرح

المعنى هو الانسان (قوله وأجزاء المقدمات تسمى حدودا) تنبيه على أن الضمير فى قوله وهى الحدود راجع الى أجزاء المقدمات لتقدمها معنى (قوله ولابد من حد مكرر) لان النسبة بين موضوع ومحمول اذا كانت مجهولة فلابد فى تعريفهما من أمر ينتسب الى كل منهما فيتكرر لذلك (قوله فيسمى موضوعه) أى موضوع المطلوب الذى هو اللازم المذكور سابقا وفيه رد على من زعم أن ضمير موضوعه ومحموله فى عبارة المصنف راجع الى الاوسط فيختص بالشكل الاول (قوله لما كان الدليل) الدليل قد يقوم على المطلوب ابتداء بان ينساق النظر فيه الى ما هو المطلوب بعينه كما فى بعض القياس المستقيم وقد يقوم على ابطال نقيضه ويلزم منه صدقه قطعا كما فى قياس الخلف وقد يقوم على تحقق أمر هو ملزوم لصدق المطلوب لكونه عكسا له فيلزم صدقه قطعا كما فى رد الاشكال الى الاول بحيث يحتاج الى عكس النتيجة ولذلك احتيج الى بيان ماهيتهما وأحكامهما (قوله النقيضان كل قضيتين) تابع المصنف فى ايراد لفظة كل وان كان تركها أولى ومع ذلك فالمقصود حاصل اذ يعلم منه أن النقيضين قضيتان الخ وان كل قضيتين يصدق عليهما أنهما قضيتان كذلك فهما نقيضان وأكثر تعريفات المشايخ المتقدمين من الادباء والاصوليين على هذا النسق لان نظرهم الى تحصيل المقاصد وتفهيم المعانى لا رعاية الاصطلاحات فلا يناقشون فى اهمال ما لا يضر بذلك ولعلهم أرادوا التنبيه بملاحظة احاطة الجزئيات التى هى أقرب الى اذهان المبتدئين على المعانى الكلية المشتركة بينهما وقيل الوجه فى ذلك ما أشار اليه فى تعريف الموضوعات اللغوية وبيانه ههنا أنه يحد النقيضين بصفة العموم على أن اللام للاستغراق فلابد من ايراد كل فى الحد ليطابق المحدود وليس بين ظاهريهما فرق كما كان هناك (قوله يلزم من صدق أيتهما) أشار بقوله أيتهما فرضت الى أن لفظ احداهما فى المتن لم يرد به احداهما بعينها بل يتناول كلا منهما وصرح باللزوم لان مطلقات الحمليات فى العلوم تحمل على الضرورية ومطلقات الشرطيات على اللزومية والمتبادر من اللزوم هو الكلى وحمله على الجزئى لا يخل بالمقصود ههنا (قوله ويلزمه العكس) الظاهر أن يقال وبالعكس كما فى عبارة الكتاب ثم يفسر بما ذكره هنا ويكون احترازا عن المتضادتين أعنى الكليتين اذ لا يلزم من كذب أيتهما كانت صدق الاخرى كما لزم من صدق أيتهما كانت كذب الاخرى وتوجيه ما فى الشرح أن ضمير يلزمه راجع الى اللزوم لتقدمه معنى وقد نبه بذلك على أن العكس لازم له فليس احترازا عما ذكر اذ لا يلزم من صدق احدى الكليتين كذب الاخرى بل منه مع استلزامه صدق ما هو نقيض الاخرى كما ذكر فى صدق ايجاب احدى المتساويتين وكذب سلب

باللزوم لما أن كلمة اذا ههنا للشرط المفيد للزوم والاشعار بأن مضمون الجزاء لازم لنفس مضمون الشرط وحيث اعترض بأنه على تقدير التصريح باللزوم لابد من تقييده بكونه بالذات ليخرج مثل هذا انسان هذا اليس بناطق أشار الى الجواب بأن كذب هذا اليس بناطق لم يلزم من صدق هذا انسان بل منه مع استلزامه لصدق هذا ناطق وكذا كذب هذا انسان لم يلزم من صدق هذا اليس بناطق بل منه مع استلزامه لصدق هذا اليس بانسان وبهذا يندفع أيضا ما يقال انه لابد من قيد الاختلاف بالايجاب والسلب ليخرج مثل هذا زوج هذا فرد فان كذب هذا فرد لم يلزم من صدق هذا زوج بل منه مع استلزامه لصدق هذا اليس بفرد وقوله وبالعكس الظاهر أنه من تمام الحد أي يلزم من كذب كل منهما صدق الاخرى احترازا عن المتضادين مثل كل حيوان انسان لاشئ من الحيوان بانسان فانه لا يناقض لان صدق كل وان استلزم كذب الاخرى لكن كذب كل لا يستلزم صدق الاخرى وظاهر كلام الشارح أنه ليس من تمام الحد لاستقلال كل من الضدين بافادة التمييز حتى لو قيل هما قضيتان اذا كذبت احداهما صدقت الاخرى كان كافيا وكأنه لا يجعل كذب لاشئ من الحيوان بانسان لازما لصدق كل حيوان انسان بل مع استلزامه للجزئية التي هي بعض الحيوان انسان ولا يخفى ما فيه (قوله لا باللفظ فقط) مشعر بأن اتحاد الموضوع والمحمول في اللفظ لازم وليس كذلك كيف وقد قيد المصنف الاختلاف بقوله في المعنى

الاخرى ولا شبهة أن قولنا اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى يتبادر منه أن سبب الكذب هو الصدق وحده وأن معنى قوله يلزم من صدق أيتهما فرضت كذب الاخرى أنه ينشأ ويتفرع منه كذبها وبهذا يتضح ما حققه في عدم الحاجة الى التقييد بالذات ولو اكتفى بمجرد امتناع الانفكاك لورد أن صدق أحدهما مستلزم لصدق نقيض الآخر الذي يستلزم كذبه وملزوم الملزوم ملزوم وبالجملة فالقضيتان المتنافيتان لذاتهما يلزم من صدق أيتهما فرضت كذب الاخرى وما عداهما ليس كذلك فان كذب الاخرى انما يلزم من صدق الاولى واستلزامه صدق ما ينافي بالذات صدق الاخرى فلا حاجة الى قيد العكس لاخراج المتضادتين ولا قيد بالذات لاخراج هذا انسان هذا اليس بناطق ولا قيد الاختلاف بالايجاب والسلب احترازا عن مثل هذا زوج هذا فرد ولو عرف النقيضان بما ذكر من معنى العكس وقيل قضيتان يلزم من كذب أيتهما فرضت صدق الاخرى لصح ولم يحتج الى قيد زائد على قياس ما عرفت * وههنا بحث وهو أن اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك لا يغني عن القيود المذكورة كما أشرنا اليه وان اعتبر معنى التعليل كما ينبئ عنه استعماله مع حرف الابتداء يلزم الدور اذ كل واحد من الصدق والكذب سبب لصاحبه الا أن يجعل أحدهما علة في الذهن والآخر في الخارج أو يراد بأحد اللزومين امتناع الانفكاك فقط وزعم بعض من تصدى لتوضيح مقاصد الشرح أن الضمير المنصوب في قوله ويلزمه العكس راجع الى كل واحد من قضيتين فانهما انما يتناقضان اذا اتصفتا باللزوم المذكور أولا والمعطوف عليه ثانيا ليشعر بمعنى الجمع والخلو معا اذ لابد منهما في التناقض قطعا (قوله فيجب أن لا يكون بينها وبين نقيضها تغاير) أي في المعنى كما هو في المتن وفي بعض نسخ الشرح احترازا عن خروج مثل زيد انسان زيد ليس ببشر (قوله فيلزم أن يتحد) أي يتحد الموضوع بالموضوع والمحمول بالمحمول (لا باللفظ فقط) لان الاتحاد به فقط لا يقتضي عدم الاختلاف والتغاير بينهما في المعنى بما عدا النفي والاثبات (بل) يلزم ان يتحدا (بالذات) أي الحقيقة (وبالاعتبار) لينتفي التغاير المذكور سواء اتحد اللفظ أولا ولا يتوهم من عبارته أنه اعتبر اتحاد اللفظ اذ لو أريد ذلك لقيل بل بالذات والاعتبار أيضا فالاضراب عن مجموع قوله لا باللفظ فقط لا عن القيد فقط وانما لم يشترط اختلاف الجهة مع أنه لابد منه لانه لم يتعرض لمباحثها أصلا (قوله ويلزم من ذلك) أي اتحاد الموضوع والمحمول (ست وحدات) أخرى لولاها لم يتحدا ذاتا واعتبارا

فيجب أن لا يكون بينها وبين نقيضها تغاير الا بتبديل كل من الاثبات والنفي بالآخر فيلزم أن يتحد الموضوع والمحمول لا باللفظ فقط بل بالذات وبالاعتبار ويلزم من ذلك ست وحدات لولاها لم يتحدا كذلك لاختلاف الاعتبار الأول اتحاد الاضافة مثل زيد أب زيد ليس بأب ولو أردت في أحدهما البكر وفي الآخر العمرو لم يتنافيا الثاني الاتحاد في الجزء والكل مثل الزنجي أسود الزنجي ليس بأسود ولو أردت في أحدهما جزأه وفي الآخر كله لم يتنافيا الثالث في القوة والفعل مثل الخمر في الدن مسكر الخمر في الدن ليس بمسكر الرابع الزمان مثل الشمس حارة الشمس ليست بحارة الخامس المكان مثل زيد جالس زيد ليس بجالس السادس الشرط الكاتب متحرك الاصابع الكاتب ليس بمتحرك الاصابع هذا اذا كانت القضية شخصية وان لم تكن شخصية

لزم مع ماذكرناه اختلاف الموضوع بالكلية والجزئية والا لكانتا كليتين أوجزئيتين والكليتان يجوز كذبهما معا مثل كل انسان كاتب كل انسان ليس بكاتب وانما كذبتا لان الحكم بعرضى خاص بنوع من الموضوع على الموضوع كله فلثبوته لنوع منه لا يصدق سلبه عن كله ولاختصاصه به وانتفائه عن نوع آخر منه لا يصدق اثباته لكله والجزئيتان يجوز صدقهما معا مثل بعض الانسان كاتب بعض الانسان ليس بكاتب وانما صدقتا لان الحكم فى الجزئى على غير معين من جزئيات الموضوع وانه يوجد فى ضمن كل جزئى فيصدق الايجاب فى ضمن جزئى والسلب فى ضمن آخر ولو كان القصد الى بعض معين بان تقول بعض الانسان كاتب وذلك البعض ليس بكاتب أو تنوى ذلك لم يمكن صدقهما اذا ثبت ذلك تعين أن نقيض الكلية المثبتة الجزئية السالبة ونقيض الجزئية المثبتة الكلية السالبة وهو واضح قال (وعكس كل قضية تحويل مفرديها على وجه يصدق فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة وعكس الكلية السالبة سالبة مثلها وعكس الجزئية الموجبة مثلها ولا عكس للجزئية السالبة) أقول عكس كل قضية تحويل مفرديها

احترازا عن مثل هذا انسان هذا ليس ببشر فانهما نقيضان والشارح المحقق قد حذف هذا القيد حيث قال فيجب أن لا يكون بينها وبين نقيضها تغاير الا بتبديل كل من الاثبات والنفى بالآخر واعترض العلامة بأنه لابد من الاختلاف فى الجهة أيضا والجواب أنه سكت عنه بناء على أنه لم يتعرض فى بحث القضايا للجهة أصلا (قوله لان الحكم بعرضى خاص بنوع) أى ببعض من أفراد الموضوع فلا يكون شاملا فلا يصح الايجاب الكلى وقد فسر العرضى الخاص بالنوع بهذا المعنى ليلزمه عدم الشمول فيتم المقصود ويندفع احتراز العلامة بأن هذا انما يصح اذا كان غير شامل وهذا خلاف ماسبق فى بحث خلل الحد (قوله فلثبوته) ضمير ثبوته وسلبه واختصاصه وانتفائه واثباته للعرضى وضمير منه وكله فى الموضعين للموضوع وضمير به لنوع من الموضوع ولا يخفى أن مثل هذه الاضمارات لا تليق بالشروح وأن قوله ولاختصاصه به مستدرك فى البيان (قوله لأن الحكم فى الجزئى على غير معين) دفع لما يتوهم

ولا اختصاص لشئ منها بأحدهما لان القضية اذا عكست انعكست حال الوحدات فصار ما يعتبر فى الموضوع معتبرا فى المحمول (قوله لزم مع ماذكرناه) صرح بذلك دفعا لما توهم من عبارة المصنف ان مجرد اختلاف الكمية كاف فى تناقض المحصورات ولا منافاة بين اشتراط اتحاد الموضوع واختلاف الكمية وان كان المعتبر فى احداهما جميع الافراد وفى الاخرى بعضها لان المراد اتحاد الوصف العنوانى كما حقق فى موضعه (قوله بنوع من الموضوع) أى ببعض أفراده كالكاتب بالفعل فانه نوع من الانسان لغة وان كان صنفا منه اصطلاحا وانما فسره بذلك ليتم التعليل ولا يحتاج الى تقييد العرضى بعدم الشمول لجميع أفراد النوع والا لكانت الموجبة الكلية صادقة كقولنا كل انسان كاتب بالقوة (قوله ولاختصاصه به) أى العرضى بنوع من الموضوع قيل هو مستدرك اذ يكفيه قوله ولانتفائه عن نوع آخر منه لا يصدق اثباته لكله والجواب ان كون العرضى خاصا بنوع من الموضوع يحتمل معنيين أن يكون خاصة له مطلقة ويلزم حينئذ استدراكه لان انتفاءه عن الاشياء الخارجة عن الموضوع لا مدخل له فى الاستدلال أصلا وأن يكون خاصة له بالقياس الى نوع آخر منه فذكر الاختصاص وعطف عليه ما يتعين به المقصود منه ورد أيضا بان كونه خاصا به لا يقتضى انتفاءه عن نوع آخر منه لجواز أن يكون خاصة له مقيسة الى شئ ثالث فجعل قوله لاختصاصه به توطئة لما بعده اشعارا بأن خصوصه باعتبار انتفائه عن النوع الآخر لا عن شئ مما سواه وفيه أن قوله خاص بنوع من الموضوع يفهم منه ظاهرا انتفاؤه عن نوع آخر منه بل عن جميع ماعداه وقد وقع فى عبارة الشرح فى هذا المقام أحد عشر ضميرا مجرورا من جنس واحد خمسة منها راجعة الى الموضوع وخمسة أخرى الى العرضى وواحد الى نوع منه والظهور القرائن المعينة تبادر الاذهان الى المعانى المقصودة بلا كلفة (قوله والسلب فى ضمن جزئى آخر) لا يقال فلا يتحد الموضوع فيهما لان المعتبر هو اتحاد العنوان كما سلف (قوله أو تنوى) عطف على أن تقول فالقصد اما أن يقارن لفظا يدل عليه أو يكون نية مجردة عنه ومن فرق بين القصد والنية بأن فيه اشارة لفظا الى التعيين دونها فقد سها (قوله لم يمكن صدقهما) فان قلت هل يمكن كذبهما مع استجماع سائر الشرائط أولا فيتناقضان قلت الجزئية تصدق تارة مع تعدد الافراد المندرجة تحت حكمها وأخرى لا مع تعددها فان قصد فيهما الى متعدد جاز كذبهما معا كالكليتين وان قصد الى فرد معين صارتا شخصيتين متناقضتين وان قصد فى الأول الى بعض مطلق وأشير فى الثانى الى ذلك البعض كما هو الظاهر لم يمكن أن تكذبا وتتناقضان صدقا وكذبا الا أن ذلك باعتبار أمر زائد على مفهومى الجزئيتين المتصادقتين والكلام فيهما والحكم بأن الثانية على هذا التقدير شخصية خطأ فان الاشارة الى بعض مطلق قد ذكر مرة لا تفيد تشخصا نعم هو متعين فى نفسه فلو علم بخصوصه وأشير اليه بعينه متعددا أو غيره كانت شخصية لكن العبارة عارية عن ذلك ويؤيده جواز تسويره بأن يقال لاشئ من ذلك البعض بكاتب (قوله اذا ثبت ذلك)

من أن عدم تناقض بعض الحيوان انسان بعض الحيوان ليس بانسان مبنى على عدم اتحاد الموضوع اذ هذا البعض غير ذاك يعنى أن الاتحاد حاصل لان الحكم فى كل من الجزئيتين على ما صدق عليه أنه بعض من الحيوان من غير تعيين حتى لو قصد التعيين وان أريد تعيين ذلك البعض كان تناقضا وان أريد تعيين البعض الآخر كان عدم التناقض بناء على اختلاف الموضوع لكن لم تكن الثانية حينئذ جزئية بل شخصية والكلام فى الجزئيتين (قوله على وجه يصدق) أى يلزم صدقه ان كان الاصل صادقا فبقيد اللزوم خرج مثل تبديل كل انسان ناطق الى كل ناطق انسان وتبديل كل انسان حيوان الى بعض الحيوان ليس بانسان لان مصداق اللزوم هو أن لا يختلف باختلاف المواد ولا يصح تبديل الكلية الى الكلية عند عموم المحمول ولا تبديل الموجبة الى السالبة عند مساواته وبقيد التقدير دخل عكس القضايا الكاذبة وقد نبه على أن العكس قد يطلق بمعنى المصدر وهو التبديل وقد يطلق بمعنى الحاصل

أى اذا ثبت فى تناقض المحصورات اختلاف الكمية مع وجوب الاختلاف بالنفى والاثبات تعين أن يكون نقيض الكلية المثبتة بكسر الباء الجزئية السالبة وبالعكس لان التناقض من الاضافات المتفقة وكذا حال الجزئية المثبتة والكلية السالبة (قوله بأن يجعل الموضوع) أى العنوان (محمولا والمحمول موضوعا) أى وضعا عنوانيا فسر المفردين بهما وان أمكن تفسيرهما بالمحكوم عليه وبه ليتم عكس القضايا الشرطية بناء على أن المراد عكس الحمليات كالتناقض ولهذا اعتبر المصنف هناك اختلاف الموضوع فى الكم فكأنه خصها بالبيان لانه اقتصر على الاقترانيات الحملية وأحوال الشرطيات ان احتيج اليها فى الاستثنائيات تعرف بالمقايسة على أنه لما ادعى انحصار البرهان على هيئة الشكل الاول من الاقترانيات الحملية كانت القضايا المستعملة فيه راجعة فى الحقيقة الى الحمليات فالمهم عنده بيانها (قوله على وجه يصدق) أى يلزم صدقه صدق الاصل ولذا فسره بمعنى الشرطية أولا تنبيها على أن الحكم بصدق الحاصل بالتحويل ليس بحسب نفس الامر بل على تقدير صدق الاصل وصرح بالعبارة الشرطية ثانيا اظهارا لمعنى اللزوم كما مر والاول دفع لما عسى أن يتوهم من وجوب صدق العكس فى نفسه والثانى ردا لما اعترض به من أن التعريف يقتضى أن يكون قولنا بعض الانسان حيوان عكسا لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وليس كذلك لعدم الاتفاق فى الكيف على أن الاكتفاء بمجرد التحويل يشعر ببقاء الكيفية على حالها فيندفع النقض به أيضا وأما قولنا كل انسان ناطق فهو عكس لقولنا كل ناطق انسان لخصوص المادة لكنهم يبحثون عن عكوس القضايا على وجه كلى لم يتطرق فيه الى المواد الجزئية فلذلك حكموا بأن عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية لانها لازمة لها فى جميع صورها بخلاف الكلية انخلفها عنها فى بعضها فان قلت قد يعتبرون مع القضايا قيودا كلية كالضرورة والدوام ويثبتون العكوس بملاحظتها فلم لم يعتبروا قيد المساواة فى الموجبة الكلية ولم يثبتوا لها عكسا معها قلت القيود الداخلة فى مفهومات القضايا معتبرة فى أحكامها دون الخارجة عنها والضرورة مثلا داخلة فى مفهوم السالبة الضرورية والمساواة خارجة عن القضية التى يساوى محمولها الموضوع (قوله قد يقال) يعنى ما ذكرناه معنا ه حقيقة وقد يطلق على معنى آخر مجازا مشهورا وعلى هذا المعنى قال المصنف فعكس الموجبة الكلية موجبة جزئية فلا يتوجه عليه أن الحد غير منعكس لان التحويل لا يصدق على القضايا التى هى العكوس وأيضا لم يتعرض لاحكام الجهات وتفاصيل الموجهات لم يرد عليه أن الموجبتين الممكنتين لا تنعكسان الا اذا أخذ وصف الموضوع بالامكان ولان السوالب السبع الكلية التى أخصها الوقتية لا تنعكس أصلا وان السالبة الجزئية اذا كانت احدى الخاصتين انعكست كنفسها وحيث وجد انعكاس الموجبتين أكثريا وانعكاس السوالب الكلية أكثريا وعدم انعكاس السالبة الجزئية أيضا أكثريا حكم بالانعكاس

بان يجعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا على وجه يصدق أى على تقدير صدق الاصل لا فى نفس الامر اذ قد يكذب هو وأصله نحو كل انسان فرس عكسه بعض الفرس انسان وهما كاذبان لكن لو صدق الاصل صدق فهذا حده وقد يقال للقضية التى حصلت بعد التبديل عكس أيضا كالخلق والنسج وعلى هذا فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة لان الموضوع والمحمول قد التقيا فى ذات صدقا عليها فبعض ما صدق عليه المحمول قد صدق عليه الموضوع لكن ربما يكون المحمول أعم بثبت حيث لا يثبت الموضوع فلا يلزم الكلية وعكس الكلية السالبة كلية سالبة لان الطرفين لا يلتقيان فى شئ من الافراد وعكس الموجبة الجزئية موجبة جزئية للالتقاء والجزئية السالبة لا عكس لها لجواز أن يكون الموضوع أعم قد سلب الاخص عن بعضه فاذا عكس كان سلب الاعم عن الاخص فلا يصدق

منه وهو القضية الحاصلة من التبديل فسقط اعتراض العلامة وغيره بأن هذا التعريف ليس بمطرد ولا منعكس لما ذكرنا من الصور ومثل هذا ينبغي أن يعتبر في عكس النقيض أيضا وأما اعتراض العلامة بأن ما ذكره المصنف من أن عكس الكلية السالبة مثلها وأنه لا عكس للجزئية السالبة ليس على اطلاقه بل انما يصح في بعض الموجهات دون البعض فمدفوع بأن كلام المصنف مبني على عدم التعرض للجهة (قوله وذلك أن محمولها لازم لموضوعها) فان قيل هذا انما يصح في الضرورية دون غيرها خصوصا المقيدة باللاضرورة واللادوام قلنا ان المراد أن المحمول لازم الصدق على الموضوع بجهة من الجهات حتى ان الممكنة الخاصة يلزم صدق محمولها على موضوعها بالامكان الخاص الا أن الموجهات بعضها ينعكس وبعضها لا ينعكس وتحقيق ذلك في المنطق فان قيل ففي الجزئية أيضا المحمول لازم لبعض الافراد قلنا هذا لا يقتضي اللزوم لنفس الموضوع بجهة من الجهات حتى يلزم الانعكاس كما في قولنا بعض الحيوان لا انسان حيث لا يصدق بعض الانسان لا حيوان (قوله ومن ثمة انعكست السالبة سالبة جزئية) وجهه على ما في الشروح أنه لما انعكست الموجبة الكلية الى موجبة كلية لزم انعكاس السالبة الى سالبة جزئية لانه اذا صدق لاشيء من ج ب أوليس بعض ج ب صدق بعض ما ليس ب ليس ج والا فكل ما ليس ب ليس ج وينعكس بعكس النقيض الى كل ج ب وهو مناف للاصل وأما ما ذكره الشارح المحقق فمما لا مزيد عليه وقد تفرد به الا أنه قد يتوهم عليه سؤال وهو أنه يوجب انعكاس الموجبة الجزئية الى الموجبة الكلية لكونهما نقيضي السالبة الكلية والسالبة الجزئية المتلازمين وجوابه منع التلازم بل الاصل ملزوم والعكس لازم ونقيض الملزوم لا يستلزم نقيض اللازم لجواز كونه أعم وتحقيقه أنا اذا قلنا الكلية تنعكس الى الكلية تلازما ان كلا منهما عكس للاخرى واذا قلنا الكلية

قال (واذا عكست الموجبة الكلية بنقيض مفرديها صدقت ومن ثمة انعكست السالبة سالبة جزئية) أقول ههنا نوع آخر من العكس يسمى عكس النقيض وهو تبديل كل من الطرفين بنقيض الآخر على وجه يصدق والكلية الموجبة تنعكس بهذا العكس وذلك أن محمولها لازم لموضوعها وعدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم وهذا بخلاف الجزئية اذ لا استلزام ثمة ومن أجل ان الكليتين الموجبتين متلازمتان انعكست السالبة كلية أو جزئية بهذا العكس أما الجزئية فلان الجزئيتين السالبتين نقيضا الكليتين الموجبتين والتلازم بين الشيئين يستلزم التلازم بين نقيضيهما وأما الكلية فلانها مستلزمة للجزئية المستلزمة لعكسها وهو بعينه عكس الكلية

في الاولين وبعدمه في الاخيرة (قوله وهو تبديل كل من الطرفين بنقيض الآخر) فسر المفردين ههنا بالطرفين وأرادبهما الموضوع والمحمول لما قررناه هناك وقد يقال حملهما في أحد التعريفين على ما يتناول عكس الشرطيات وفي الآخر على ما يختص بعكس الحمليات تنبيها على أن لارادة كل من المعنيين وجها في كلا الحدين واعتبار اللزوم في صدق العكس وبقاء الكيف بحاله يعلم مما سلف تقريره في العكس المستوى واختار في عكس النقيض مذهب القدماء لانه المستعمل في العلوم وأراد بنقيض الطرفين ما هو بمعنى السلب لا العدول فيندفع النقض الذي أورده المتأخرون عليهم (قوله وذلك لان محمولها لازم لموضوعها) قيل أراد أن محمولها لازم الصدق على الموضوع بجهة من الجهات فيتناول كل موجبة كلية حتى الممكنة الخاصة لان امكان محمولها لازم لموضوعها الا أن بعض الموجهات ينعكس دون بعضها وأما الموجبة الجزئية وان كان محمولها لازم الصدق على بعض أفراد موضوعها بجهة من الجهات فلا تنعكس لان نقيض اللازم في الملازمة الجزئية لا يستلزم نقيض الملزوم لجواز أن يكون رفع اللازم على وضع وصدق الملازمة على وضع آخر والاولى أن يحمل اللزوم على عدم الانفكاك ويراد أن محمولها دائم لوصف موضوعها فاذا عدم وصف المحمول عن شيء عدم عنه أيضا وصف الموضوع والا لم يكن مستديما له والمقدر خلافه ويختص الدليل بالدوائم الست دون السبع التي لا تنعكس سوالبها على الاستقامة ولا يجري في الموجبة الجزئية الا اذا كانت احدى الخاصتين وما يقال من أن جميع القضايا عند المصنف راجعة الى الضرورية فلذلك حكم بانعكاس الكلية السالبة مطلقا كنفسها بالمستوى وبانعكاس الموجبة الكلية كذلك بعكس النقيض فقد تبين فساده سابقا (قوله ومن أجل أن الموجبتين الكليتين متلازمتان) انما تلازمتا لان كل واحدة منهما منعكسة الى الاخرى فوجب تلازم السالبتين الجزئيتين واذا كانت السالبة الجزئية منعكسة الى سالبة جزئية انعكست السالبة الكلية الى تلك الجزئية لان

لازم

قال (والمقدمتين باعتبار الوسط أربعة أشكال فالاول محمول لموضوع النتيجة موضوع لمحمولها والثانى محمول لهما والثالث موضوع لهما والرابع عكس الاول فاذا ركب كل شكل باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة كانت مقدراته ستة عشر ضربا) أقول وضع الاوسط عند الحدين الآخرين يسمى شكلا والاشكال أربعة لان الاوسط ان كان محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى فالاول وان كان محمولا فيهما فالثانى وان كان موضوعا فيهما فالثالث وان كان عكس الاول أى موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى فالرابع ثم اذا ركب كل شكل باعتبار مقدمتيه فى الايجاب والسلب والكلية والجزئية جاءت مقدراته العقلية ستة عشر ضرب الاربعة الصغرى احدى الاربع والكبرى احدى الاربع ويضرب الاربع فى الاربع فيحصل ستة عشر لكن منها مالا يكون بالحقيقة قياسا لانه غير منتج فيسقط بحسب الشروط ويكون محققاته مابقى بعد ذلك قال (الشكل الاول أبينها ولذلك يتوقف غيره على رجوعه اليه وينتج المطالب الاربعة وشرط انتاجه ايجاب الصغرى أو فى حكمه ليتوافق الوسط وكلية الكبرى ليندرج فينتج يبقى أربعة موجبة كلية أو جزئية وكلية موجبة أو سالبة فالاول كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية الثانى كل وضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية الثالث بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية الرابع بعض

تنعكس الى الجزئية لم يتحقق اللزوم الا من جانب الجزئية (قوله وضع الاوسط) أى الهيئة الحاصلة من نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر تسمى شكلا (قوله لكن منها مالا يكون بالحقيقة قياسا) اشارة الى أن ماذكر فى باب القياس من أن شرط انتاجه كذا وكذا ليس معناه أنه اذا انتفى هذه الشرائط كان قياسا غير منتج بل لا يكون قياسا أصلا لعدم صدق الحد عليه

لازم الاعم لازم للاخص وأعم منه فلا يستلزمه فلا يتوهم وجوب انعكاس الموجبة الجزئية الى الموجبة الكلية لانهما نقيضا السالبة الكلية والجزئية المتلازمتين (قوله وضع الاوسط) أراد بالوضع اللغوى أى وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين بالوضع أو الحمل بل الهيئة الحاصلة به يسمى شكلا وانما رتب الاشكال على هذا النسق لان الاول على نظم طبيعى ينتقل فيه الذهن من المحكوم عليه الى الوسط ومنه الى المحكوم به بلا كلفة فلا تحتاج قياسيته لكونها ضرورية الى بيان والثانى يشاركه فى أشرف مقدمتيه أعنى الصغرى المشتملة على موضوع النتيجة الذى هو الذات والثالث يشاركه فى المقدمة الاخرى والرابع يخالفه فيهما فصار بعيدا عن الطبع مشكلا بيان قياسيته (قوله احدى الاربع) يريد المحصورات لان المهملة فى قوة الجزئية والشخصيات لا تعتبر فى العلوم والضرب هو اقتران الصغرى بالكبرى بحسب الكمية والكيفية ويسمى قرينة (قوله مالا يكون بالحقيقة قياسا) اشارة الى أن الستة عشر أقسام يقدرها العقل وبعضها لا ينتج فلا يكون قياسا بالحقيقة لان الانتاج بمعنى الاستلزام معتبر فى حده فيسقط بحسب الشروط المعتبرة فيه ويكون محققات كل شكل مابقى بعد سقوط ماانتفى عنه شرط منها (قوله هو أبين الاشكال) وهو المنتج منها فى الحقيقة ولذلك كان غيره موقوفا فى انتاجه على الرجوع اليه واشتماله على هيئته فيكون انتاج ذلك الغير انما يعلم برجوعه الى الاول وانما قلنا ان انتاج غيره بل العلم بانتاجه أيضا يتوقف على رجوعه اليه لما علمت سابقا أن حقيقة البرهان أى الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه وبيانه أن النسبة بينهما اذا كانت مجهولة فان لم يكن هناك أمر ينتسب اليهما فلا برهان أصلا وان كان فان لم يكن حاصلا للمحكوم عليه لم يستلزم انتساب المطلوب اليه فلا برهان أيضا وان كان حاصلا له فلا بد من استلزامه للمطلوب والا فلا برهان فظهر أن حقيقة ماذكر فلا انتاج الا فيما وجدت فيه ولما علمت أيضا أن جهة الدلالة أن موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج فى حكمه فلا يعلم الانتاج الا بذلك وبالجملة فحقيقة البرهان وجهة الدلالة انحصرتا فى الشكل الاول فلا انتاج فى نفس الامر الا له والعقل لا يحكم بالانتاج الا بملاحظته سواء صرح به أولا وقوله ليس من شرط الخ جواب عما يقال ان العقل يحكم بالانتاج فى الاشكال الباقية بالخلف ولا يلاحظ فيها هيئة الاول كيف ولو لاحظها لتمكن من التعبير عنها وقد يجزم بالانتاج فى ضروب لا يقدر على ردها الى الاول وقد علم ذلك فى الكتب المنطقية فلا يصح أن العقل لا يحكم بالانتاج الا بملاحظته وتقريره أن العقل ربما لاحظه فى ضمن هيآت باقى الاشكال ملاحظة اجمالية ولم يميزه تمييزا تاما مفصلا ولا يلزم من ذلك قدح فيما ذكرنا اذ ليس من شرط مايلاحظه العقل أن يتمكن من تفسيره وتلخيص العبارة فيه كما هو حال أكثر العوام فى دلائل وجوده تعالى وكما قيل فى الاستحسان على بعض تفاسيره (قوله فلاجل ذلك) أى فلاجل ماذكر من أن حقيقة البرهان وجهة الدلالة منحصرتان فى الشكل الاول (تراه يحكم بان

(١٣ ـ مختصر المنتهى اول) الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية) أقول الشكل الاول هو أبين الاشكال ولذلك كان غيره موقوفا على الرجوع اليه فيكون انتاجه انما يعلم برجوعه اليه لما علمت أن حقيقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه وأن جهة الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فالحكم عليه حكم عليه وكلاهما صورة الشكل الاول والعقل لا يحكم بالانتاج الا بملاحظة ذلك سواء صرح به أولا وليس من شرط مايلاحظه العقل التمكن من تفسيره وتلخيص العبارة فيه فلأجل ذلك تراه يحكم بأن

(قوله ولا تظننه) ذكر بعض الشارحين أن القول بتوقف باقي الاشكال على الاول باطل لان انتاجها قد تبين بطرق كالخلف والعكس والافتراض وأجاب بعضهم بأنه لابد من انتهاء الطرق كلها الى الشكل الاول لانه البديهي الذي لايحتاج الى بيان وتحقيق ذلك أنه كما لابد من انتهاء المواد الى ضروري يحصل التصديق به بلا كسب كذلك لابد من انتهاء الصور الى الضروري قطعا للتسلسل وذلك هو الشكل الاول لاغير ولما كان كلام المصنف في أثناء الاشكال مشعرا بأن مراده برجوعها الى الشكل الاول غير انتهاء الطرق اليه لانه بعد البيان بالرجوع يقول ويبين بالخلف مثلا ذهب الشارح المحقق الى أن مراد المصنف هو أن الانتاج في القياس مطلقا لايكون الا بملاحظة صورة الشكل الاول بوجهين قررهما المصنف أحدهما أن حقيقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه وهذا صورة الشكل الاول وثانيهما أن وجه دلالة القياس على المطلوب أن الصغرى باعتبار الموضوع خصوص والكبرى عموم وهذا أيضا صورته وكل قائس يلاحظ ذلك وان لم يتمكن من تلخيص العبارة بحيث يكون تصريحا برجوع كل قياس الى الشكل الاول فلذلك جزم المصنف بأن السبب والحكمة في الانتاج هو ملاحظة الشكل الاول فما تحقق فيه ذلك أنتج ومالا فلا فهذا المعنى بمنزلة برهان لمي يفيد لمية الانتاج واستقراء الجزئيات واثبات كل منها بما يدل عليه بمنزلة برهان انّي واذا تعاضدا تبين الانتاج غاية التبين (قوله ليتوافق الوسط) أي في الصغرى والكبرى فيتكرر لان الحكم في الكبرى على ما ثبت له الاوسط وانتسب اليه ايجابا لان موضوع القضية ما ثبت له الوصف العنواني فلو كان المعلوم في الاصغر انتساب الاوسط

ما تحقق فيه الرجوع الى الشكل) الاول من ضروب الاشكال الثلاثة (تحقق فيه ذلك) المذكور من حقيقة البرهان وجهة الدلالة وهو السبب للانتاج (قوله والفقه فيه) بالرفع عطف على السبب أي السر والحكمة في الانتاج وان قرئ مجرورا فمعناه أنه السبب للعلم به وقوله فانتج عطف على تحقق وما بينهما اعتراض يؤكد تحقق الانتاج ومالم يرجع الى الاول لم ينتج لانه لم يتحقق فيه سبب الانتاج والعلم به (قوله ولا تظننه) جعل المصنف الاشكال الثلاثة مبنية في انتاجها على الشكل الاول واعتبر شرائطها في ذلك لرجوعها اليه فعلم منه أن المنتج من ضروبها ما اشتمل على هيئته وأن ما عداه لاينتج أصلا وظاهره استدلال بانتفاء الدليل الخاص على انتفاء المدلول لان الارتداد الى الاول بعض دلائل انتاجها اذ من جملتها الخلف والافتراض وهذا خطأ فاحش فان انتفاء الدليل مطلقا لايستلزم انتفاء المدلول فضلا عن الدليل الخاص وقد صرح المصنف بذلك في مباحث شرائط العكس في علة القياس حيث قال لايلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه فلا يتوهم ذلك في حقه ولايمكن أن يقال لعله أراد انتفاء العلم بالانتاج وهو لازم لانتفاء دليله لانه بين ضروبا بغير الارتداد وهو الخلف وافظ من في قوله من الخلف بيانية ويوجد في بعض النسخ بعده لفظة وغيره وهو سهو من الناسخ اذ لم يستعمل المصنف في بيان الضروب غير الرد والخلف فظهر أن قصده الى ما ذكرنا من أن حقيقة البرهان ووجه الدلالة الوسط والاندراج المخصوصان بالشكل الاول وهو المنتج في الحقيقة وهو السبب للعلم بالانتاج فقد استدل بانتفاء العلة على انتفاء المعلول المساوي لها فلا اشكال ولما كان انحصار الانتاج فيه مخالفا للمشهور أزال استبعاده بقوله ولا يستبعد أن يفطن ذكي لحكمة هي أن حقيقة البرهان ووجه الدلالة ما ذكر وتكون تلك الحكمة مناط الامر هو انحصار الانتاج في الاول فيحصل له العلم بهذا الامر من علته فيؤيد تلك الحكمة في دلالتها وثبوت مدلولها بأن يستقرئ الجزئيات فيجد الضروب المشتملة على هيئة الاول منتجة ومالا يرتد اليه بوجه لاينتج أصلا فهذا الاستقراء التام دل أيضا على أن المنتج في الحقيقة هو الاول فيحصل له العلم بذلك من معلوله فيتعاضد اللمية والانية في اثبات ذلك الامر (قوله ليتوافق الاوسط) انما جاز كون الاوسط

ما تحقق فيه الرجوع الى الشكل الاول تحقق فيه ذلك وهو السبب للانتاج والفقه فيه فانتج ومالم يرجع اليه فهو بخلافه ولا تظننه محتجا بعدم الدليل الخاص على عدم المدلول فتحكم بغلطه وهو برىء من ذلك وكيف يذهب على مثله أن انتفاء الدليل الخاص بل انتفاء الدليل مطلقا لايوجب انتفاء المدلول وقد كرر ذلك في مواضع من كتابه وبين ضروبا بغير هذا الوجه من الخلف بل قصده الى ما ذكرنا ولا يستبعد أن يفطن ذكي لحكمة هي مناط الامر فيؤيدها باستقراء الجزئيات فتتعاضد اللمية والانية

* واعلم أن هذا الشكل يختص بأنه ينتج المطالب الاربعة وبأنه ينتج الكلية الموجبة وباقي الاشكال لاينتج الكلية الموجبة فلا ينتج الاربعة بل اما جزئية أو سالبة وكل ذلك ستعلمه عند التفصيل ثم ان شرط انتاجه أمران أحدهما أن تكون الصغرى موجبة أو في حكمها ليتوافق الاوسط فيحصل أمر مكرر جامع وذلك أن الحكم في الكبرى على ما هو أوسط ايجابا فلو كان المعلوم ثبوته في الاصغر هو الاوسط سلبا تعدد الاوسط فلم يتلاقيا

والمراد بحكم الايجاب مايستلزم ايجابا نحو لاشئ من (ج ب) وكل ماهو ليس (ب ا) فان لاشئ من (ج ب) سالبة فى حكم كل (ج) هو ليس (ب) سالبة المحمول وثانيهما أن تكون الكبرى كلية ليعلم اندراج الاصغر فيه اذ لو كانت جزئية جاز كون الاوسط أعم من الاصغر وكون المحكوم عليه فى الكبرى بعضا منه غير الاصغر فلا يندرج فلا ينتج وبحسب هذا الشرط تسقط السالبتان صغرى مع الكليتين والجزئيتين كبرى والموجبتان صغرى مع الجزئيتين كبرى ويبقى صغرى موجبة اما كلية أو جزئية مع كبرى كلية اما موجبة أو سالبة الاول من كلية موجبة وكلية موجبة تنتج كلية موجبة مثل كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية الثانى كلية موجبة وكلية سالبة ينتج كلية سالبة كل وضوء عبادة وكل عبادة لاتصح بدون نية ينتج كل وضوء لايصح بدون النية الثالث جزئية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج بعض الوضوء بنية الرابع جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لاتصح بدون نية فبعض الوضوء لايصح بدون نية فقد ظهر لك أنها تنتج المطالب الاربعة وأنها بينة بذواتها لايحتاج انتاجها للمطلوب الى دليل قال

اليه سلبا بأن تكون الصغرى سالبة لم يتكرر بل تعدد لان ماثبت له الاوسط غير مانفى عنه الاوسط فقوله ثبوته منصوب خبر كان والضمير للاوسط وسلبا تمييز وان كان يحتمل أن يكون ثبوته مرفوعا فاعل المعلوم والضمير للموصول أعنى اللام فى المعلوم وسلبا خبر كان وبالجملة قد ظهر بهذا التحقيق صحة وقوع الاوسط فاعل يتوافق لتعدده معنى ولم يحتج الى ماذهب اليه الشارحون من أن المعنى ليتوافق الاوسط مع الاوسط أى لايباينه اذ الحكم على أحد المتباينين لايوجب الحكم على الآخر (قوله والمراد بحكم الايجاب) جمهور الشارحين على أن المراد به كون السالبة مركبة وأنت خبير بأنه ان أريد انتاج الجزء الايجابى منها فهو موجبة لافى حكم الموجبة وان أريد الجزء السلبى بناء على أنه يصدق موجبة معدولة المحمول لوجود الموضوع فلا حاجة الى التركيب بل يكفى مجرد وجود الموضوع وأما على ماذكره الشارح المحقق من أن المراد بحكم الايجاب هو أن تكون السالبة مستلزمة للموجبة ولو سالبة المحمول فهو مطرد فى كل سالبة لان السالبة المحمول لاتحتاج الى وجود الموضوع نعم يشترط حينئذ أن تكون الكبرى سالبة الموضوع ليتحقق الاندراج فصار الحاصل أنه يشترط كون الصغرى موجبة محصلة المحمول أو معدولته أو سالبته وأن تكون الكبرى على وفقها فى جانب الموضوع ليتحقق التلاقى بخلاف ما اذا كانت الصغرى سالبة محضة لاشئ من ج ب فان موضوع الكبرى ج ان كان محصلا مثل كل (ب ا) لم يتحقق الاندراج وان كان معدولا أو سالبا مثل كل لا (ب ا) وكل ماليس (ب ا) لم يكن هذا شكلا أول لان ماوقع محمول الصغرى لم يقع موضوع الكبرى وبالجملة ليتحقق الانتاج مثل لاشئ من (ج ب) وكل ماليس (ب ا) مع أن ظاهر الصغرى سالبة قال ايجاب الصغرى أو حكمه والا فالصغرى عند الانتاج موجبة (قوله وبحسب هذا الشرط) يعنى الشرط الذى هو أمران

فاعل التوافق لكونه متعددا باعتبار وقوعه فى المقدمتين فكأنه قيل ليتوافق الاوسط المذكور فى الصغرى مع الاوسط المذكور فى الكبرى أى يتحد افيحصل فى القياس أمر مكرر جامع بين طرفى المطلوب فان قلت كيف يتحدان والاوسط فى الصغرى يراد به مفهومه لكونه محمولا وفى الكبرى ماصدق عليه لكونه موضوعا قلت المعنى بالاتحاد أن المفهوم الذى جعل محمولا هو بعينه يجعل وصفا عنوانيا لان المقصود اندراج الاصغر فى حكم الاوسط ويحصل بالايجاب أو حكمه وبيانه أن الحكم فى الكبرى على ماهو أوسط ايجابا لان عقد الوضع بطريق الايجاب قطعا فلو كانت الصغرى سالبة كان المعلوم ثبوته فى الاصغر هو الاوسط سلبا فيتعدد الاوسط ولايتلاقى الطرفان فقوله ثبوته متعلق للجار ومرفوع بالمعلوم وصيغة هو فصل والاوسط خبر كان وسلبا تمييز والمراد بما فى حكم الايجاب سلب يستلزم ايجابا نحو لاشئ من (ج ب) فانه لو جعل صغرى لقولنا وكل ماليس (ب ا) أنتج كل (ج ا) لان لاشئ من (ج ب) وان كان سالبة لكنه فى حكم الايجاب لاستلزامه موجبة سالبة المحمول وهى قولنا كل (ج) هو ليس (ب) وسيأتى بيان الاستلزام واذا اعتبرت هذه الموجبة مع الكبرى أنتجتا تلك النتيجة فالايجاب ينتج فى صغرى الاول بالذات والسلب لاستلزامه الايجاب وجمهور الشارحين على أن المراد بحكم الايجاب كون الصغرى سالبة مركبة فانها تنتج بسبب الجزء الايجابى وليس بشئ لان ذلك ايجاب لا أنه فى حكمه فالصواب ماذكره الشارح من تأويل السلب بايجاب سالب المحمول ولابد حينئذ من تكرر النسبة السلبية فى الكبرى فتكون سالبة الموضوع (قوله وبحسب هذا الشرط) أى الشرط الذى هو أمران فاللام للعهد والمعهود قوله وشرط انتاجه وفى بعض النسخ هذين الشرطين (قوله تسقط السالبتان)

(الشكل الثانى شرطه اختلاف مقدمتيه فى الايجاب والسلب وكليته كبراه يبقى أربعة ولاينتج الاسالبة أما الاول فلوجوب عكس احداهما وجعلها الكبرى فموجبتان باطل وسالبتان لاتتلاقيان وأما كليته الكبرى فلأنها ان كانت التى تنعكس فواضح وان عكست الصغرى فلابد أن تكون سالبة لتتلاقيا ويجب عكس النتيجة وهى لاتنعكس لانها تكون جزئية سالبة الاول كليتان والكبرى سالبة

الغائب مجهول الصفة وكل مايصح بيعه ليس بمجهول الصفة ويتبين بعكس الكبرى الثانى كليتان والكبرى موجبة الغائب ليس بمعلوم الصفة ومايصح بيعه معلوم ولازمه كالاول ويتبين بعكس الصغرى وجعلها الكبرى وعكس النتيجة الثالث جزئية موجبة وكلية سالبة بعض الغائب مجهول وكل مايصح بيعه ليس بمجهول فلازمه بعض الغائب لايصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى الرابع جزئية سالبة وكلية موجبة بعض الغائب ليس بمعلوم وكل مايصح بيعه معلوم ويتبين بعكس الكبرى بنقيض مفرديها ويتبين أيضا فيه وفى جميع ضروبه بالخلف فتأخذ نقيض النتيجة وهو كل غائب يصح بيعه وتجعله الصغرى فينتج نقيض الصغرى الصادقة ولا خلل الا من نقيض المطلوب فالمطلوب صادق) أقول الشكل الثانى شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه فى الايجاب والسلب وكلية كبراه ومن خواصه أنه لاينتج الا سالبة أما الشرط الاول أعنى اختلاف مقدمتيه فى الكيف فلما علمت أنه لاينتج الا برده الى الاول واذا كان مخالفته للاول انما هو فى الكبرى وجب فى رده اليه أن تعكس احدى المقدمتين وتجعل كبرى فان كانتا موجبتين فباطل أى لايمكن فيه ذلك لان عكس مايعكس منهما جزئية لاتصلح كبرى للاول وان كانتا سالبتين أمكن فيه ذلك لكن لاينتج اذ تصير الصغرى سالبة فى الاول فلم يتلاقيا كما مر وأما الشرط الثانى وهو كلية الكبرى فلانها ان كانت هى التى تنعكس فواضح لان الجزئية عكسها جزئية فلا تصلح كبرى للاول وان كانت الموضوع غيرها التى تنعكس بأن عكست الصغرى وجعلتها كبرى والكبرى صغرى فلابد من عكس النتيجة اذ الحاصل منه سلب موضوع النتيجة عن محمولها والمطلوب عكس ذلك لكنها لاتنعكس لان القياس حينئذ من جزئية موجبة وكلية سالبة فينتج سالبة جزئية وانها لاتنعكس

(قوله وجب أن تعكس احدى المقدمتين) هى الصغرى فى الضرب الثانى والكبرى فى البواقى لكن فى الرابع عكس النقيض فان قيل هب أن مخالفته للاول فى الكبرى فقط تصلح علة لعكس الكبرى ليرتد اليه لكن كيف تصلح علة لعكس الصغرى وجعله الكبرى قلنا من جهة أن الصغرى اذا عكست صار الاوسط موضوعا فاذا جعلت كبرى وكبرى الاصل صغرى كان الاوسط محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى وهو الشكل الاول (قوله فلم يتلاقيا كما مر) من أن شرط الشكل الاول ايجاب الصغرى أو حكمه فاذا قلنا لاشئ من الانسان بفرس ولاشئ من الناطق بفرس وعكسنا الكبرى الى أنه لاشئ من الفرس بناطق لم يلزم تلاقى الاصغر والاكبر لانا وان جعلنا الصغرى موجبة سالبة المحمول لم يتحقق الاندراج لان الحكم فى الكبرى انما هو على ماثبت له محمول السالبة لا على ماسلب عنه (قوله ان كانت هى التى تنعكس) يعنى ان كان القياس من الضروب التى يكون ردها الى الشكل الاول بعكس الكبرى وجعلها كبرى فاشتراط كلية الكبرى واضح فان قيل لم لايجوز أن تكون الكبرى جزئية تعكس وتجعل صغرى مثل لاشئ من ج ب وبعض ا ب قلنا لانه يكون الى الشكل الرابع أعنى بعض ب ا ولاشئ من ج ب وهذا لاينتج وان كان مما يرد الى الشكل الاول بعكس الصغرى وجعلها كبرى وكبرى الاصل صغرى فكلية الكبرى شرطت فيه أيضا لانه لابد من عكس النتيجة الحاصلة من هذا القياس لانا اذا قلنا لاشئ من ج ب وكل ا ب وجعلناه كل ا ب ولاشئ من ب ج كان الحاصل لاشئ من ا ج بسلب موضوع النتيجة لهذا الضرب عن محمولها لان نتيجته لاشئ من ج ا ليصح أن لاشئ من ج ب صغرى لاشتمالها على موضوعها والمطلوب عكس ذلك الحاصل أعنى سلب محمول النتيجة عن موضوعها لكن النتيجة الحاصلة من عكس الصغرى وجعلها كبرى وجعل الكبرى الجزئية صغرى لاتنعكس لان القياس حينئذ يكون من صغرى جزئية موجبة هى كبرى الاصل وكبرى سالبة كلية هى عكس صغرى الاصل ونتيجتها سالبة جزئية وهى لاتنعكس فالمراد بالنتيجة فى قوله عكس النتيجة نتيجة الشكل الاول وفى قوله سلب موضوع النتيجة نتيجة الشكل الثانى التى هى المطلوب

اشارة الى طريق الحذف وقوله يبقى اشارة الى طريق التحصيل (قوله أن تعكس احدى المقدمتين وتجعل كبرى) وذلك لان كل واحدة منهما توافق صغرى الاولى وعكسها توافق كبراه فان عكست الكبرى وقع عكسها موقعها وان عكست الصغرى جعل عكسها كبرى ثم تعكس النتيجة (قوله أى لايمكن فيه) أى فى المركب من الموجبتين (ذلك) أى عكس احداهما وجعله كبرى لان عكس الموجبة جزئى لايصلح كبرى للاول (قوله فلم يتلاقيا) أى الطرفان أعنى الاصغر والاكبر (كما مر) فى اشتراط الايجاب فى صغرى الاول (قوله فواضح) وذلك لان عكس الكبرى حينئذ يجب أن يكون كليا فتكون الكبرى أيضا كلية لانها لو كانت جزئية لم يمكن عكسها كليا (قوله بأن عكست الصغرى) لابد أن تكون كلية سالبة ليكون عكسها كليا صالحا لان يقع كبرى فى الاول فتكون الكبرى موجبة جزئية والقياس الحاصل بالرد مركب من جزئية موجبة وكلية سالبة فينتج سالبة جزئية موضوعها ما هو أكبر فى الشكل الثانى ومحمولها ما هو أصغر فيه فلابد من عكس النتيجة ليحصل المطلوب من الثانى وانها لاتنعكس وان جعلتها سالبة المحمول وعكستها صار السلب جزأ من الموضوع فى العكس فتكون موجبة سالبة

وأما كونه لا ينتج الا سالبة فلأن كبراه عكس سالبة كلية أبدا اذ غيرها لا ينعكس أو ينعكس جزئية لا تصلح كبرى للاول وقد علمت أن نتيجة مثله فى الاول سالبة فان قلت فكيف ذلك فى قولك بعض (ج) ليس (ب) وكل (اب) قلت كل (اب) يستلزم لاشئ من ا ليس ب وينعكس الى لاشئ مما ليس ب ا وينتج المطلوب وضروب هذا الشكل باعتبار هذا الشرط أربعة اذ يسقط الموجبة الكلية مع الموجبتين والجزئية السالبة والكلية السالبة مع السالبتين والجزئية الموجبة والجزئية الموجبة مع الموجبتين والجزئية السالبة مع السالبتين والموجبة الجزئية يبقى الموجبتان مع السالبة الكلية والسالبتان مع الموجبة الكلية * الاول كليتان والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة كل غائب مجهول الصفة وكل مايصح بيعه ليس بمجهول الصفة فكل غائب لايصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى فان قولنا كل مايصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينعكس كل مجهول الصفة لايصح بيعه فيصير كل غائب مجهول الصفة وكل مجهول الصفة لايصح بيعه ينتج المطلوب من الاول * الثانى كليتان والكبرى موجبة تنتج كلية سالبة كالاول كل غائب ليس بمعلوم الصفة وكل مايصح بيعه معلوم الصفة ينتج كالاول كل غائب لايصح بيعه وبيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة فان قولنا كل غائب ليس بمعلوم الصفة عكسه كل معلوم الصفة ليس بغائب فيصير هكذا كل مايصح بيعه معلوم الصفة وكل معلوم الصفة ليس بغائب ينتج كل مايصح بيعه ليس بغائب وينعكس كل غائب ليس يصح بيعه وهو المطلوب * الثالث جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغائب مجهول الصفة وكل مايصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينتج بعض الغائب لايصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى كالاول سواء

(قوله ولا ينتج الا سالبة) العمدة فيه الاستقراء الا أنه حاول البيان اللمى يعنى أن كل ضرب به تنتهى الى الشكل الاول السالب الكبرى لما تقرر من أنه لابد من الرجوع الى الشكل الاول وهذا الشكل لا يخالف الاول الا فى الكبرى فيجب أن تعكس كبراه كما فى الضرب الاول والثالث أو تعكس صغراه وتجعل كبرى كما فى الضرب الثانى فتكون كبراه عند الرد الى الشكل الاول عكس سالبة كلية وهو سالبة كلية وتنتج الكبرى السالبة فى الشكل الاول لا تكون الا سالبة ولما لم يتحقق هذا فى الضرب الرابع أعنى السالبة الجزئية مع الموجبة الكلية لكون كبراه عند الرد الى الشكل الاول عكس موجبة كلية عكس النقيض أجاب بأنه فى التحقيق عكس سالبة كلية لانا اذا قلنا بعض ج ليس ب وكل ا ب فالكبرى تستلزم لاشئ من ا ليس ب ضرورة وتنعكس الى لاشئ مما ليس ب ا فترجع الى الشكل الاول من موجبة سالبة المحمول وسالبة كلية سالبة الموضوع فتنتج سالبة جزئية وهذا تكلف عظيم من الشارح لا حاجة اليه اذ يكفى عكس الكبرى الموجبة بعكس النقيض الى كل مالس ب ليس ا على ما بينه المصنف وقرره الشارح وان حاول الاحتراز عن البيان بعكس النقيض لكونه أجنبيا فاستلزام الموجبة للسالبة المذكورة أيضا كذلك على أن كلا من التقريرين مبنى على جعل الصغرى السالبة فى حكم الايجاب لكن على تقرير المتن عند صيرورتها صغرى الشكل الاول وعلى تقرير الشرح قبلها فيصير هذا الضرب الثالث بعينه (قوله باعتبار هذا الشرط) يعنى اشتراط الامرين اختلاف المقدمتين وكلية الكبرى ولهم فى ذلك طريقان طريق الاسقاط وطريق التحصيل والشارح يشير اليهما بقوله يسقط ويبقى وهو الموضوع وليست نتيجة لذلك القياس من الشكل الثانى (قوله وأما كونه لا ينتج الا سالبة) السر فى هذا الحكم وان كان معلوما استقراء اذ كبرى الثانى بعد الرد الى الاول عكس سالبة كلية أبدا لان رده اليه بعكس احدى مقدمتيه وجعله كبرى فلابد أن تكون تلك المقدمة سالبة كلية لتنعكس الى كلية اذ غيرها لا ينعكس أصلا كالسالبة أو ينعكس جزئية لا تصلح كبرى للاول فالقياس المنتظم على هيئة الاول كبراه سالبة ونتيجته مثله لا تكون الا سالبة وهى بنفسها أو بعكس السالبة نتيجة الثانى (قوله فان قلت) سؤال على ماذكره من أن كبرى الثانى بعد الرد الى الاول عكس سالبة كلية أى كيف يوجد ذلك فى الضرب الرابع المركب من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية فليس ههنا سالبة كلية تنعكس وتجعل كبرى للاول وأجاب بأن الكبرى الموجبة الكلية تستلزم سالبة كلية سالبة المحمول وتلك السالبة تنعكس بالمستوى الى مايصير كبرى للاول لا يقال فالقياس حينئذ من سالبتين لانا نقول نؤول الصغرى بالموجبة السالبة المحمول فان قلت لم يكتف فى بيانه بما سيجىء من أن الكبرى تعكس بنقيض مفرديها ويضم الى الصغرى على هيئة الاول فينتج المطلوب قلت لانه أراد توضيح ماذكره من أن كبراه بعد الرد لا تكون الا عكس سالبة كلية وعكس نقيضها موجبة سالبة الطرفين وليست سالبة محضة وان ساوتها صدقا والنتيجة فى هذا البيان موجبة سالبة المحمول فيحتاج الى ردها الى سالبة بسيطة وأيضا فيه تنبيه على أن لرده الى الاول طريقين وان كان المذكور ههنا أطول الا أن المقدمة المتوسطة فيه لا تخالف حدود القياس الا بأحد طرفيها وعلى جواز أن يرد ضرب من الاشكال الثلاثة الى ضرب آخر منها أجلى منه فانه اذا اكتفى فى بيان هذا الضرب بالسالبة اللازمة لكبراه رجع الى الضرب الثالث (قوله اذ يسقط

الرابع جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغائب ليس بمعلوم وكل مايصح بيعه معلوم فبعض الغائب لايصح بيعه بيانه بعكس الكبرى وهو قولنا كل مايصح بيعه معلوم بعكس النقيض الى قولنا كل ماليس بمعلوم لايصح بيعه وهو مع الصغرى ينتج المطلوب * واعلم أنه يتبين الانتاج فى هذا الضرب بالخلف وهو أن تأخذ نقيض المطلوب وهو قولنا كل غائب يصح بيعه وتجعله لكونها موجبة صغرى وكبرى القياس لكونها كلية كبرى هكذا كل غائب يصح بيعه وكل مايصح بيعه معلوم واللازم كل غائب معلوم وهذا ينافض الصغرى وهى قولنا بعض الغائب ليس بمعلوم فلا يجتمعان صدقا لكن الصغرى صادقة لان المفروض ذلك فتعين كذب هذا وهو مستلزم لكذب مجموع المقدمتين المنتجتين لهذا واصدق الكبرى تكون الكاذبة هى الاخرى أعنى نقيض المطلوب واذا كذب نقيض المطلوب كان المطلوب صادقا وهو المدعى وهكذا فى الضروب الثلاثة الاخر قال (الشكل الثالث شرطه ايجاب الصغرى أوفى حكمه وكلية احداهما يبقى ستة ولاينتج الاجزئية أما الاول فلانه لابد من عكس احداهما وجعلها صغرى فان قدرت الصغرى سالبة وعكستها لم يتلاقيا وان كان العكس فى الكبرى وهى سالبة لم يتلاقيا مطلقا وان كانت موجبة فلابد من عكس النتيجة ولاتنعكس وأما كلية احداهما فلتكون هى الكبرى آخرا بنفسها أو بعكسها وأما انتاجه جزئية فلأن الصغرى عكس موجبة أبدا أوفى حكمها فالاول كلناهما كلية موجبة كل برمقتات وكل بر ربوى فينتج بعض المقتات ربوى ويتبين بعكس الصغرى الثانى جزئية موجبة وكلية موجبة بعض البر مقتات وكل بر ربوى فينتج مثله ويتبين كالاول * الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة كل برمقتات وبعض البر ربوى فينتج مثله ويتبين بعكس الكبرى وجعلها الصغرى وعكس النتيجة * الرابع كلية موجبة وكلية سالبة كل برمقتات وكل برلا يباع بجنسه متفاضلا ينتج من بعض المقتات لايباع ويتبين بعكس الصغرى * الخامس جزئية موجبة وكلية سالبة بعض البر مقتات وكل برلا يباع بجنسه متفاضلا فينتج ويتبين مثله * السادس كلية موجبة وجزئية سالبة كل برمقتات وبعض البر لا يباع بجنسه فينتج مثله ويتبين بعكس الكبرى على حكم الموجبة وجعلها الصغرى وعكس النتيجة * ويتبين مع جميعه بالخلف أيضا فتأخذ نقيض النتيجة كما تقدم الا أنك تجعل الكبرى أقول شرط الشكل الثالث أن تكون صغراه موجبة أوفى حكمها كما ذكرنا فى الاول وأن تكون احدى مقدمتيه كلية ومن خواصه أن نتيجته لاتكون الاجزئية أما الشرط الاول وهو ايجاب الصغرى فلانه انما يرتد الى الاول بعكس احداهما وجعلها صغرى لموافقته له فى الكبرى فالتى تعكسها إما الصغرى أو الكبرى فان كانت الصغرى فاذا عكستها كانت الصغرى سالبة فى الاول

ظاهر (قوله وهو مع الصغرى ينتج المطلوب) هكذا بعض الغائب هو ليس بمعلوم وكل ماليس بمعلوم لايصح بيعه على أن الصغرى موجبة سالبة المحمول اذلو كانت سالبة محضة لم يكن الاوسط محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى فان قيل فيكون الشكل الثانى من موجبتين قلنا الصغرى فى الثانية سالبة وانما نجعلها موجبة سالبة المحمول عند الرجوع الى الاول على أن عكس نقيض الموجبة لايجب أن يكون موجبة بل سالبة من نقيض المحمول وعين الموضوع على ماهو رأى المتأخرين (قوله وهو) أى كذب هذا اللازم أعنى كل غائب معلوم (مستلزم لكذب مجموع المقدمتين المنتجتين له) ضرورة أنهما لو صدقتا لم يكن هذا اللازم لامتناع كذب اللازم عند صدق الملزوم وانتفاء المجموع إما بانتفائهما أو بانتفاء الكبرى فقط أو بانتفاء نقيض المطلوب فقط والاولان باطلان فتعين الثالث وقد يقال فى هذا المقام لم لايجوز أن يكون كذب المجموع لكذب الاجتماع وان صدق كل كامتناع اجتماع كتابة زيد وعدمها وان أمكن كله وفساده واضح اذ لا معنى لصدق المجموع الا صدق كل فاذا صدقتا فلا استحالة ولا لزوم للمحال (قوله فلتكون هى الكبرى آخرا) لاخفاء فى أن الاول والثانى والرابع والخامس من ضروب هذا الشكل يرجع بمجرد عكس الصغرى الى الشكل الاول وتكون نفس الكلية كبرى وأما فى الضرب

وقوله يبقى) اشارة الى طريق الحذف والتحصيل (قوله الرابع جزئية سالبة) بيانه بعكس النقيض مخالف للمشهور حيث جوزوا استعمال العكس المستوى فى بيان نتائج القرائن دون عكس النقيض وعللوه بان المستقيم لايغير حدود القياس والحق جواز استعماله أيضا لكونه لازما بخلاف المقدمة الاجنبية ولادليل على رعاية الحدود فى بيان القياسية على أنهم استعملوه فى الاقترانيات الشرطية ولابد من رد الصغرى الى موجبة سالبة المحمول لتصح صغرى للاول (قوله واعلم أنه) طريق الخلف فى الشكل الثانى أن يؤخذ نقيض نتيجة السالبة فيكون موجبة أبدا ويجعل صغرى وكبرى القياس لكليتها كبرى فينتظم قياس على هيئة الاول لان الاكبر محمول فى نقيض النتيجة موضوع فى كبرى الثانى وينتج ما ينافى الصغرى وحيث كانت صادقة فرضا كان منافيها كاذبا وكذبه مستلزم لكذب ملزومه أعنى مجموع المقدمتين لان الكبرى منهما صادقة فتعين كذب الاخرى أعنى نقيض النتيجة ولو فرض كذبهما معا يحصل المطلوب أيضا لكنه محال لكون الكبرى مفروضة الصدق فى القياس (قوله كما ذكرنا فى الاول)

الثالث والسادس فلا تصير الكلية كبرى الا بعد القلب أعنى عكس الترتيب فقوله أو بعكسها معناه عكس الكلية فيما لها من الوصف أعنى قلبها من وصف الصغروية الى وصف الكبروية ولا يصح حمله على ماهو المتعارف من عكس القضية لان كبرى الشكل الاول المرجوع اليه فى هذا الشكل لا تكون عكس احدى المقدمتين فى شئ من الضروب بل تكون إما نفس الصغرى كما فى الثالث والسادس أو نفس الكبرى كما فى البواقى وأما الشارح المحقق فقد حمله على العكس المتعارف كما هو الظاهر قصدا الى نفى ما يمكن أن يتوهم من أن الجزئية وان لم تصلح للكبروية بنفسها لكن لا يجوز أن تعكس فتجعل كبرى وأنت خبير بأن هذا لا يطابق المتن أصلا ولا يصلح شرحا له لان عكس الكلية لا يكون كبرى الشكل الاول المرجوع اليه فى شئ من الضروب (قوله فلا يلزم حمل الاكبر على الاصغر ولا حمل الاصغر على الاكبر) بيان لعدم التلاقى مطلقا اذ فى صورة سلب الصغرى ان لم يلزم حمل الاكبر على الاصغر لكن لزم حمل الاصغر على الاكبر سلبا حمل بالرد الى الشكل الرابع بخلاف السالبتين فانه لا يستلزم الحمل لا ايجابا ولا سلبا مثلا لاشئ من (ج ب) وكل (ج ا) يرتد بعكس الصغرى الى لاشئ من (ب ج) وهو يرتد بالتبديل أعنى جعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى الى الشكل الرابع وهو كل (ج ا) ولاشئ من (ب ج) وينتج بعض ا ليس ب لكنه لا ينتج ماهو المطلوب من الثالث أعنى بعض ب ليس ا لان السالبة الجزئية لا تنعكس وأما لاشئ من (ج ب) ولاشئ من (ج ا) فلا ينتج أصلا ولا يوجب التلاقى لا بحمل الاكبر على الاصغر ولا بعكسه لا ايجابا ولا سلبا (قوله لكن السالبة الجزئية لا تنعكس) فان قيل هى فى حكم موجبة سالبة المحمول على ما تقرر فى كثير من الاحكام وهى تنعكس قلنا نعم تنعكس الى موجبة سالبة الموضوع ومعناها اثبات الاكبر لما سلب عنه الاصغر والمطلوب انما هو سلب الاكبر عما

فلم يتلاق الطرفان وان كانت الكبرى فهى اما سالبة أو موجبة فان كانت سالبة فاذا جعلتها صغرى للاول لم يتلاق الطرفان مطلقا فلا يلزم حمل الاصغر على الاكبر ولا حمل الاكبر على الاصغر وان كانت موجبة فعكسها جزئية فتجعلها صغرى والصغرى كبرى وهى سالبة فينعقد قياس فى الاول من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة فينتج جزئية سالبة ويتلاقيان على أن الاصغر محمول على بعض الاكبر ثم لابد من عكس النتيجة والا لكان غير المطلوب كما علمت لكن السالبة الجزئية لا تنعكس * وأما الشرط الثانى وهو كلية احدى مقدمتيه فلانه لابد من رده الى الاول وكبراه كلية فالجزئية لا تصلح لذلك لا بنفسها ولا بعد عكسها لان عكس الجزئى جزئى وأما أنه لا ينتج الا جزئية

من أن ما فى حكم الايجاب سالبة تستلزم موجبة سالبة المحمول (قوله فلم يتلاق الطرفان) أى الاصغر والاكبر على أن يكون الاصغر موضوعا له ايجابا أو سلبا لما علمت فى اشتراط الايجاب فى صغرى الاول نعم لو قلبت المقدمتان حينئذ ارتدا الى الشكل الرابع من موجبة صغرى وسالبة كبرى وأنتج سلب الاصغر عن بعض الاكبر لكنه ليس بمطلوب ولا تنعكس اليه وأما اذا عكست الكبرى وهى سالبة وجعلت عكسها السالب صغرى للاول والصغرى السالبة فرضا كبرى كان القياس من سالبتين ولم يتلاق الطرفان مطلقا فلا يلزم حمل الاصغر على الاكبر ولا عكسه ايجابا ولا سلبا اذ لا قياس من سالبتين فى شكل فأى تصرف يفرض ههنا لم يفد نسبة بينهما (قوله لكن السالبة الجزئية لا تنعكس) فان قيل هى فى قوة موجبة سالبة المحمول على ما تقرر فى كثير من الاحكام وهى منعكسة فكذا ما يساويها أجيب بأنها تنعكس الى موجبة سالبة الموضوع ومعناها اثبات الاكبر لما سلب عنه الاصغر والمطلوب الذى هو عكس السالبة سلبه عما ثبت له الاصغر وبينهما بون بعيد وستقف على كلام فى انعكاس الموجبة السالبة المحمول (قوله ولا بعد عكسها) مبالغة فى عدم ارتداده الى الاول لان شيأ من المقدمتين لا يصلح كبرى للاول لا بنفسها ولا بعكسها لكونهما جزئيتين ولا يرد أن عكس احداهما لو كان كليا يصلح لذلك فانه ظاهر الفساد لان الوسط فى هذا العكس محمول وفى كبرى الاول موضوع وقول المصنف فلتكن هى الكبرى آخرا أى عند الرد الى الاول بنفسها أو بعكسها لاجل هذه المبالغة فكأنه قيل لابد من كلية لتصلح أن تقع كبرى للاول إما بنفسها أو بعكسها اذ الجزئية غير صالحة لذلك أصلا لا بنفسها ولا بعكسها فاعتبار صلاحية الكلية بأحد الوجهين اشارة الى عدم صلاحية الجزئية بوجه هذا هو المتبادر من تقرير الشارح ومنهم من قال معنى كلام المصنف أن الكلية تارة تقع كبرى للاول بنفسها أى من غير قلب لها عن حالها كما فى الضروب الاربعة أعنى ما عدا الثالث والسادس وتارة تقع هناك بعكسها أى

فلان الصغرى لكونها عكس احدى المقدمتين ووجوب ايجابها فى الاول تكون عكس موجبة أو مافى حكمها فتكون الصغرى جزئية والجزئية لا تنتج الا جزئية فضروب هذا الشكل بحسب الشرط المذكور ستة اذ تسقط السالبتان صغرى مع الاربع والموجبة الجزئية مع الجزئيتين ويبقى الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية مع الكليتين الاول كلية موجبة وكلية موجبة ينتج

جزئية موجبة كل برمقتات وكل بر ربوى فبعض المقتات ربوى بيانه بعكس الصغرى ليصير بعض المقتات بر وكل بر ربوى الثانى جزئية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة بعض البرمقتات وكل بر ربوى ينتج كالاول بعض المقتات ربوى وبتبين كالاول بعكس الصغرى الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة ينتج جزئية موجبة كل برمقتات وبعض البر ربوى ينتج كالاول أى كاللازم الاول أو كما أنتج الضرب الاول وهو بعض المقتات ربوى وبيانه لا يمكن بعكس الصغرى لانه يصير من جزئيتين بل بعكس الكبرى وجعله صغرى ليصير بعض الربوى بر وكل برمقتات ينتج بعض الربوى مقتات وينعكس بعض المقتات ربوى وهو المطلوب الرابع كلية موجبة وكلية سالبة تنتج جزئية سالبة كل برمقتات وكل بر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه بعكس الصغرى كالاول الخامس جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض البرمقتات وكل بر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج بعض المقتات جزئية لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه أيضا بعكس الصغرى * السادس كلية موجبة وجزئية سالبة ينتج جزئية سالبة كل برمقتات وبعض البر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج بعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه بان يقضى على الكبرى بأنها فى حكم موجبة وهى قولنا بعض البر هو لا يباع على أن السلب هو جزء المحمول وقد أثبت السلب للموضوع ويسمى مثله موجبة سالبة المحمول

ثبت له الاصغر فأين أحدهما من الآخر (قوله فلان الصغرى) أى صغرى الشكل الاول الذى يرتد اليه هذا الشكل دائما موجبة جزئية لكونها عكس موجبة هى الكبرى كما فى الضرب الثالث والسادس من هذا الشكل أو الصغرى كما فى البواقى ونتيجة الصغرى الجزئية لا تكون الا جزئية (قوله ينتج كالاول أى كاللازم الاول) يوهم أن المذكور فى المتن فى هذا الضرب لفظة كالاول كما فى الضرب الثانى وانه يحتمل أن يكون صفة للنتيجة بتأويل اللازم وأن يكون صفة للضرب لكن المذكور فى نسخ المتن فى هذا الموضع لفظة مثله والضمير للاول المذكور وهو الضرب ومع ظهوره لا وجه لجعله عائدا الى الاول الذى هو صفة اللازم وليس بمذكور وكانه وقع فى نسخته ههنا أيضا كالاول فأشار الى أنه يحتمل أن يكون صفة للنتيجة بتأويل اللازم وأن يكون صفة للضرب أى كما أنتجه الضرب الاول وحاصله حذف المضاف أى كنتيجة الاول وعلى التقديرين مثله مفعول به لان المماثلة بين الضربين انما هى فى النتيجة دون البيان ويدل على ذلك قوله وهو بعض المقتات ربوى فان الضمير ليس للانتاج بل للازم اللازم أولما أنتجه الضرب الاول ولو حملت قوله كما أنتج الضرب الاول على أنه مفعول مطلق فضمير هو يعود الى ما دل عليه

بقلبها من وصف الى آخر كما فى هذين الضربين اذ تعكس فيهما الكبرى وتجعل صغرى والصغرى الكلية بعينها كبرى وأما عكس الكلية مستويا أو عكس نقيض فلا يكون كبرى للاول فى ارتداد شئ من الضروب الستة وزعم أنه وقع فى بعض النسخ أو بقلبها مكان أو بعكسها وأراد بعضهم تطبيق الشرح على هذا المعنى فقال لا بد من كلية احدى المقدمتين لتصير كبرى فى الاول لان الجزئية لا تقع كبراه لا بنفسها ولا بعكسها لانه أيضا جزئى وبهذا القدر يتم الدليل وأما قول المصنف فلتكون الخ فلم يتعرض لشرحها كتنانا بما سيجىء فى تفاصيل الضروب حذرا من سآمة التكرار لانه اشارة الى كيفية رده الى الاول كما سبق فالمراد بالعكس عكس الترتيب والضمير فى نفسها وعكسها للكلية أو الى كيفية الانتاج بعد الرد أى لتكون الكلية كبرى بعد الرد ملتبسة بنفس النتيجة كما فى الضروب الاربعة التى كبرياتها كليات أو بعكسها كما فى الضربين الباقيين فالمراد بالعكس هو المستوى والضميران للنتيجة ولا يخفى تعمله (قوله فلان الصغرى) الشكل الثالث لا ينتج الا جزئية لان القياس الحاصل بعد رده الى الاول لا ينتج الا جزئية لان صغراه أبدا عكس موجبة أو ما فى حكمها فان كانت هى عين نتيجة الثالث فذاك وان عكست فعكسها جزئى أيضا وقد أشار الى طريق الاسقاط والتحصيل معا (قوله ينتج كالاول أى كاللازم الاول) يعنى أن قول المصنف فينتج مثله يحتمل أن يكون معناه ينتج الضرب الثالث نتيجة مثل اللازم الاول المذكور سابقا وهو الموجبة الجزئية فيكون مثله مفعولا به وأنه ينتج انتاجا مثل انتاج الضرب الاول فيكون مثله مفعولا مطلقا ويختلف مرجع الضمير والمآل واحد وبذلك صرح باللازم بعدهما فانتاجه مثل انتاج الضرب الاول ولازمه كاللازم الاول وأما بيان انتاجه فليس كذلك بخلاف الضرب الثانى فان نتيجته وانتاجه وبيانه كالضرب الاول وانما تعين فيه جعل الاول صفة للضرب لقوله يتبين اذ لا معنى لقوله يتبين كاللازم الاول لان البيان للانتاج لا للازم (قوله بأن يقضى) لا يمكن بيانه بعكس الصغرى والا لكان كبرى الاول جزئية ولا بعكس الكبرى لانها سالبة

وهى لازمة للسالبة وحينئذ تنعكس الى قولنا بعض مالا يباع بجنسه متفاضلا بر ويجعل صغرى لقولنا وكل برمقتات لينتج ماينعكس الى المطلوب وهذا الضرب قد يتبين بالخلف أيضا وهو أن تأخذ نقيض النتيجة كما أخذت فى الشكل الثانى الا أنك كنت هناك تجعله صغرى لكبرى القياس وههنا تجعله كبرى لصغرى القياس وذلك لان عكس الصغرى دائما موجبة ونقيض النتيجة دائما كلية

الكلام من النتيجة (قوله وهى لازمة للسالبة) يريد أنهما متلازمان لكن لظهور كون السالبة لازمة لها لم يتعرض له وذلك لانه لا فرق فى المعنى بين سلب الشئ عن الشئ واثبات سلبه له ولهذا لا تحتاج هذه الموجبة الى وجود الموضوع وكما تنعكس الموجبة وان كانت جزئية تنعكس هذه السالبة لكن بأن يجعل السلب جزأ من الموضوع فبعض الحيوان ليس بانسان ينعكس الى بعض ماليس بانسان حيوان وان لم ينعكس الى بعض الانسان ليس بحيوان (قوله عكس الصغرى دائما موجبة) للزوم ايجاب الصغرى (ونقيض النتيجة كلية) للزوم كون النتيجة جزئية لكن لفظ عكس ههنا زائد لان نقيض النتيجة انما يجعل كبرى لصغرى القياس نفسه لا لعكسها (قوله وفعلت الاول) جمهور الشارحين على أن

جزئية لا تنعكس ولو انعكست لم تصلح صغرى للاول فاحتيج فى ذلك الى زيادة تصرف هى ان تجعل الكبرى فى حكم موجبة ثم تعكس وتجعل صغرى لصغرى القياس فتنتج موجبة جزئية سالبة الموضوع فتنعكس الى موجبة جزئية سالبة المحمول وتؤل الى السالبة الجزئية المطلوبة * وههنا أبحاث الاول ان الموجبة السالبة المحمول ماسلب فيها محمولها عن موضوعها ثم أثبت ذلك السلب له فتشتمل على مفهوم السالبة مع أمر زائد هو اثبات سلب المحمول عن الموضوع للموضوع وأما الموجبة المعدولة فهى ما أثبت فيه عدم أمر وجودى للموضوع فأنت اذا لاحظت مفهوم الكتابة وأضفت اليه مفهوم العدم ثم حكمت على الموضوع بثبوت ذلك العدم المضاف كانت القضية موجبة معدولة وان نسبت مفهوم الكتابة اليه وسلبته عنه ثم حكمت عليه بثبوت ذلك السلب كانت موجبة سالبة المحمول فان قلت قوله وقد أثبت السلب للموضوع دل على أن السلب نفس المحمول وقد صرح بأنه جزء له قلت السلب مضاف الى المسلوب وهو بمنزلة جزء منه وقد أثبت للموضوع ذلك السلب المضاف فلا منافاة * الثانى أن الموجبة السالبة المحمول ملزومة للسالبة ولازمة لها فهما متساويان وانما لم يتعرض للحكم الاول لكونه ظاهرا ثابتا فى المعدولة كما هو المشهور دون الثانى لا لانه غير محتاج اليه ههنا لان لزومها للسالبة كاف فى لزوم عكسها اياها وبه يتم المقصود فانه ذهول عن الحاجة فى النتيجة الى رد الموجبة السالبة المحمول الى السالبة المطلوبة وبيان الحكم الثانى أن انتفاء المحمول عن الموضوع فى نفس الامر يستلزم صدق أن الموضوع منتف عنه المحمول اذ لو صدق أنه ليس بمنتف عنه المحمول لم يكن انتفاؤه عنه صادقا فى نفس الامر فلا يحتاج الايجاب السالب المحمول فى صدقه الى وجود الموضوع كالسالبة بخلاف المعدولة والسبب فى ذلك أن مآله فى الحقيقة هو السلب وأما المعدولة فتشتمل على معنى الايجاب تحقيقا وان كانت الصفة المنتفة عدمية * الثالث أن عقد الوضع تركيب تقييدى لا يقتضى وجود الموضوع انما المقتضى له فى الموجبة عقد الحمل فالموجبة السالبة المحمول اذا لم يكن موضوعها سلبا بل محصلا أو معدولا يجب أن لا تنعكس لان المحصل أو المعدول يصير محمولا فى العكس فيقتضى وجود الموضوع وليس بموجود فلا تصدق فان قلت السلب الواقع محمولا يتناول ذلك الموضوع المعدوم وغيره من الموجودات التى يثبت لها ذلك السلب فقد وجد موضوع العكس قلت التلاقى بين الموضوع والسلب المحمول انما علم فى ذلك المعدوم دون غيره على أن المحمول على المعدوم فى الخارج سلبا خارجيا ربما كان شاملا لجميع الاشياء المحققة والمقدرة فسلبه لا يصدق على شئ من الموجودات أصلا فلا صدق للايجاب فى العكس قطعا (قوله وهذا الضرب) طريقة الخلف فى هذا الشكل أن يؤخذ نقيض النتيجة فيكون كليا

فتقول لو لم يصدق بعض المقتات لا يباع لصدق نقيضه وهو كل مقتات يباع فاذا جعلناه كبرى لقولنا كل برمقتات أنتج كل بر يباع وكان الكبرى بعض البر لا يباع هذا خلف وتقريره ماتقدم وكذلك الضروب الخمسة الاخر وطريقه ماعلمته ولا يخفى تفصيله قال (الشكل الرابع وليس تقديما ولا تأخيرا للاول لان هذه نتيجة عكسه والجزئية السالبة ساقطة لانها لا تنعكس وان بقيتا وقلبتا فان كانت الثانية لم يتلاقيا وان كانت الاولى لم تصلح للكبرى واذا كانت الصغرى موجبة كلية فالكبرى على الثلاث وان كانت سالبة كلية فالكبرى موجبة كلية لانها ان كانت جزئية وبقيت وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجة وان عكست وبقيت لم تصلح للكبرى وان كانت سالبة كلية لم يتلاقيا بوجه وان كانت موجبة جزئية فالكبرى سالبة كلية لانها ان كانت موجبة كلية وفعلت الاول لم تصلح للكبرى وان فعلت الثانى صارت الكبرى جزئية

 وان كانت موجبة جزئية فأبعد فينتج منه خمسة الاول كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء عبادة فينتج بعض المفتقر وضوءه يتبين بالقلب فيهما وعكس النتيجة الثانى مثله والثانية جزئية الثالث كل عبادة لا تستغنى وكل وضوء عبادة فينتج كل مستغن ليس بوضوء ويتبين بالقلب وعكس النتيجة الرابع كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح فينتج بعض المستغنى

ليس بوضوء ويتبين بعكسها الخامس بعض المباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح وهو مثله) أقول الشكل الرابع وقد يظن أنه هو الشكل الاول بعينه قدم فيه الكبرى وأخر فيه الصغرى لموافقته له فى الصورة وليس كذلك لان الاشكال تتعين باعتبار موضوع النتيجة ومحمولها كما علمت ولا يتعين ذلك الا بتعين النتيجة فاذا انما يكون شكلا أولا لو كان نتيجته نتيجته وليس كذلك بل نتيجته عكس نتيجة الاول لان المطلوب فى قولنا كل (ج ب) وكل (ا ج) بعض (ب ا) ولو جعلته من الشكل الاول لانتج كل (ا ب) والجزئية السالبة ساقطة فى هذا الشكل لاتصلح صغرى له ولا كبرى لانه انما يرتد الى الاول بأحد الطريقين إما عكس المقدمتين مع بقاء الترتيب وإما بقائهما مع عكس الترتيب وبعبر عنه بقلب المقدمتين ولا يتأتى شئ منهما اذا كانت فيه سالبة جزئية أما عكس المقدمتين فلأن هذه لا تنعكس وأما عكس الترتيب فلأن السالبة الجزئية حينئذ ان كانت كبرى صارت صغرى الاول سالبة فلا يتلاقى الطرفان وان كانت صغرى صارت كبرى الاول جزئية فلا يعلم الاندراج واذا سقط هذه فالصغرى احدى الثلاث الأخر فلنتكلم على التقديرات الثلاث الاول أن تكون كلية موجبة وحينئذ يجئ فى الكبرى الثلاث لانها ان كانت سالبة كلية عكست الصغرى ليرجع الى الثانى أو عكستها ليرجع الى الاول وان كانت موجبة كلية فان شئت عكست الكبرى وان شئت قلبت المقدمتين أى عكست الترتيب وان كانت جزئية موجبة قلبت قرائنهما

الاول اشارة الى طريق القلب والثانى الى طريق العكس وهو الظاهر الموافق لما سبق فى بيان امتناع كون الكبرى موجبة جزئية عند كون الصغرى سالبة كلية الا أن الشارح المحقق عدل عن ذلك وراعى الترتيب المذكور فى بيان سقوط السالبة الجزئية حيث قدم طريق العكس وهذا هو الحق عند من له معرفة بأساليب الكلام (قوله لان الاشكال تتعين باعتبار موضوع النتيجة ومحمولها) لانه مالم يتعينا لم يتعين الاصغر والاكبر فلم تتعين الصغرى والكبرى فلم يعلم أن الاوسط محمول فى الصغرى موضوع فى الكبرى أو بالعكس أو محمول فيهما أو موضوع فيهما (قوله والجزئية السالبة ساقطة) مبنى هذا الكلام على ماتقرر من وجوب رد الكل الى الشكل الاول وتحقيقه أن هذا الشكل لما خالف الاول فى المقدمتين كان رده اليه بعكسهما أو قلبهما ولما خالف الثانى فى الصغرى والثالث فى الكبرى

لانها جزئية أبدا فيجعل كبرى وصغرى القياس لايجابها صغرى فينتظم قياس على هيئة الشكل الاول وينتج ماينافى الكبرى الصادقة فرضا وبقية الكلام على ماسبق وقد وقع فى أكثر النسخ لان عكس الصغرى دائما موجبة بزيادة لفظ عكس وهو فى الحقيقة مستدرك وان أمكن توجيهه بأن ايجاب العكس يدل على ايجابها الا أنه مستغنى عنه (قوله وقد يظن أنه هو الشكل الاول بعينه قدم فيه الكبرى) لانها الاصل فى الانتاج وانما ظن ذلك لموافقة الرابع الاول فى الصورة اذ الوحظ فيه التقديم والتأخير وأيده أن بعض المتقدمين حصر الاشكال فى ثلاثة بأن الاوسط ان كان محمولا فى احدى المقدمتين وموضوعا فى الاخرى فهو الاول وان كان محمولا فيهما فهو الثانى وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث وليس بصحيح لان تعين الاشكال وتمايزها انما هو باعتبار تعين موضوع النتيجة ومحمولها ليتحقق نسبة الاوسط اليهما ولا تعين لها الا بتعينهما فاذا الرابع انما يكون هو الاول لو كان نتيجته نتيجته وأما الاقتصار على الثلاثة فليس لاتحادهما بل لبعد الرابع عن النظم الطبيعى وصعوبة اباته قياسيته وربما كان تحصيل النتيجة فى نفسها أسهل منها (قوله إما عكس المقدمتين) لما خالف الاول فى مقدمتيه معا وكانت كبراه كصغرى الاول وصغراه ككبرى الاول اتجه فى رده اليه طريقان ولا يتأتى شئ منهما مع السالبة الجزئية فان قلت لا يجوز حينئذ رده الى الثانى بعكس الصغرى أو الى الثالث بعكس الكبرى قلت السالبة الجزئية ان كانت صغرى لم تنعكس ليرتد الى الثانى وان عكس الكبرى كان صغرى الثالث سالبة وان كانت كبرى لم تنعكس ليرتد الى الثالث وان عكس الصغرى كان كبرى الثانى جزئية (قوله لانها ان كانت سالبة كلية عكست الصغرى ليرتد الى الثانى) من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية وينتج المطلوب بعينه وقد علمت انتاج الثانى بالرد والخلف فأخذهنا على انه معلوم مسلم لانه أشير الى طريق رده الى الاول بعكس الكبرى ليرد أن توسيط الثانى لغو اذ يجب عكس الكبرى أيضا فانه الى عكس المقدمتين فليعكسا ابتداء وكذلك قوله فان شئت عكست الكبرى اشارة الى أنه بعكس الكبرى يرتد الى الثالث من صغرى موجبة كلية وكبرى موجبة جزئية وقد تبين انتاجه سابقا فأخذهنا مسلما وجعل مبدأ فى انتاج الرابع فلا يتوجه أنه تطويل للمسافة لان ذلك الضرب من الثالث انما يرتد الى الاول بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة فليكتف ههنا بقلب المقدمتين وعكس النتيجة وقد نبه الشارح بالرد الى الثانى والثالث على أنهما بعد الاحاطة بانتاج

المقدمتين الثانى أن تكون كلية سالبة وحينئذ يجب أن تكون الكبرى كلية موجبة والا لكانت اما موجبة جزئية أو كلية سالبة فان كانت جزئية موجبة لم يمكن الطريقان أما قلب المقدمتين فلان النتيجة لابد من عكسها وهى جزئية سالبة لا تنعكس

كان رده الى الثانى بعكس الصغرى والى الثالث بعكس الكبرى فاذا كانت الصغرى موجبة كلية تنتج مع الكبريات الثلاث أما مع السالبة الكلية فلرجوعه الى الاول بعكس المقدمتين دون عكس الترتيب لضرورة صغرى الاول سالبة وأما مع الموجبتين فلرجوعه الى الاول بقلب المقدمتين ثم عكس النتيجة لا بعكس المقدمتين لعدم انتاج الجزئيتين ولا تنتج مع السالبة الجزئية لتعذر الطريقين وأما ماذكره الشارح من أن الكبرى حينئذ ان كانت سالبة كلية عكست الصغرى فهذا القدر لا يرجع الا الى الشكل الثانى وحينئذ لا بد من عكس الكبرى ليرتد الى الاول وكانه سكت عنه لكونه معلوما من الشكل الثانى لكن ماذكره من أن الكبرى ان كانت موجبة كلية فان شئت عكست فما لا ينبغى أن يصدر عن مثل الشارح لانه بهذا العكس لا يرتد الا الى الثالث وحينئذ لا بد من عكس ذلك العكس ثم قلب المقدمتين ليرجع الى الاول ثم عكس النتيجة وهذا هدر اذ يكفى قلب المقدمتين ثم عكس النتيجة مثلا اذا صدق كل ج ب وكل ا ج فنحن نرجعه الى كل ا ج وكل ج ب ونعكس النتيجة أعنى كل ا ب الى بعض ب ا وهو يعكس كل ا ج الى بعض ج ا ثم يعكس بعض ج ا الى بعض ا ج ويضمه الى كل ج ب لينتج بعض ا ب ويعكس الى بعض ب ا وان لم يقصد الرد الى الشكل الاول بل اكتفى بالخلف ونحوه فلا حاجة الى عكس الكبرى ليرتد الى الثالث لظهور جريانه فى الرابع ابتداء ثم لا يخفى أن هذا البيان جار فيما اذا كانت الكبرى موجبة جزئية وقد اقتصر فيه على قلب المقدمتين وغاية ما يمكن أن يقال فى هذا المقام انه حاول التنبيه على جواز رد هذا الشكل الى الثانى فى بعض ضروبه والثالث فى بعض ضروبه مع بيانهما بالخلف ونحوه واكتفى بهذا التنبيه فى جانب الموجبة الكلية دون الجزئية

قرائنهما بأى وجه كان صارا أصلا للرابع يرد اليهما من ضروبه ما أمكن رده الى واحد منهما فتتعدد التصرفات والطرق فيها بحسب الظاهر وبعضد ماذكرناه قوله فيما بعد فلا ينتجان بأى تصرف تصرفت فيه والى أى شكل رددته لما علمت من أنه لا قياس من سالبتين فى شئ من الثلاثة وهو شرح لقوله لم تتلاقيا بوجه فى المتن إيماء الى ذلك وتوضيحه أن القسم الاول من التقدير الاول لا يمكن فيه قلب المقدمتين والا لكان صغرى الاول سالبة فتعين رده اليه بعكسهما معا أو رده الى الثانى بعكس الصغرى فأشار اليهما وسكت عن رده الى الثالث بعكس الكبرى وحدها والقسم الثانى يتأتى فيه الرد الى الاول بقلب المقدمتين لا بعكسهما والا لصارتا جزئيتين والى الثالث بعكس الكبرى لا الى الثانى بعكس الصغرى لكونهما موجبتين والقسم الثالث فى حكم الثانى الا أنه ذكر فيه القلب فقط لاقتصاره فى التنبيه على موضع واحد (قوله وأما عكسهما فلانه تصير الكبرى جزئية فى الاول) ويلزم أيضا من ذلك كون الصغرى سالبة ولا يمكن الرد الى الثانى بعكس الصغرى لانه تصير كبراه جزئية ولا الى الثالث بعكس الكبرى لانه تكون صغراه سالبة (قوله أما الاول وهو عكس المقدمتين) قيل جمهور الشارحين على أن الاول فى قوله وفعلت الاول اشارة الى طريق القلب والثانى الى طريق العكس نظرا الى ماسبق فى بيان امتناع كون الكبرى موجبة جزئية مع كون الصغرى سالبة كلية وأما الشارح فقد راعى ترتيب ماذكر فى اسقاط السالبة الجزئية وهو الحق عند العارف بأساليب الكلام (قوله وان كانت جزئية) أى ان كانت الكبرى موجبة جزئية على تقدير كون الصغرى كذلك فالانتاج أبعد منه اذا كانت الكبرى موجبة كلية لان المقدمتين حينئذ وعكسهما جزئيتان فلا تنتجان بنفسهما ولا بعكسهما بوجه اذ

الكبرى كلية سالبة والا لكانت موجبة لسقوط السالبة الجزئية فان كانت كلية لم يمكن الطريقان أما الاول وهو عكس المقدمتين فلانه عكس الكلية الموجبة جزئية فلا تصلح كبرى للاول وأما الثانى وهو قلب المقدمتين فلانك اذا قلبت جعلت الجزئية الموجبة كبرى للاول فلا ينتج وان كانت جزئية فأبعد اذ الجزئيتان عكسهما جزئيتان فلا تنتجان بنفسهما ولا بعكسهما بوجه ولان انتاج الجزئية يستلزم انتاج الكلية لان لازم الاعم لازم الاخص وقد علمت أن الكلية لا تنتج فقد علمت أن ضروب هذا الشكل خمسة الاول كلية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء عبادة لازمه بعض المفتقر وضوء بيانه بالقلب فى الصغرى والكبرى ثم عكس النتيجة بأن تقول كل وضوء عبادة وكل عبادة مفتقرة فكل وضوء مفتقر فبعض المفتقر وضوء وهو المطلوب الثانى مثله الا أن الثانية أى الكبرى جزئية فتقول مكان كل وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة والنتيجة

والبيان كما فى الاول الثالث كلية سالبة وكلية موجبة ينتج كلية سالبة كل عبادة لا تستغنى عن النية وكل وضوء عبادة ينتج كل مستغن ليس بوضوء وبيانه بالقلب فى المقدمتين ثم عكس النتيجة وهو ظاهر الرابع كلية موجبة وكلية سالبة ينتج سالبة جزئية كل مباح مستغن

وكل وضوء ليس بمباح ينتج بعض المستغنى ليس بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين حتى يصير جزئية موجبة وكلية سالبة في الاول فينتج جزئية سالبة الخامس جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض المباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح فبعض المستغنى ليس بوضوء وهذا مثل الرابع في اللازم والبيان بعكس المقدمتين قال (والاستثنائي ضربان ضرب بالشرط ويسمى المتصل والشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة الثانية استثنائية (١٠٨) وشرط انتاجه أن يكون الاستثناء لعين المقدم فلازمه عين التالي أو لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم وهذا حكم كل لازم مع ملزومه والا لم يكن لازما مثل ان كان هذا انسانا فهو حيوان وأكثر الاول بان والثاني بلو ويسمى ما بلو قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه وضرب بغير الشرط ويسمى المنفصل ويلزمه تعدد اللازم مع التنافي فان تنافيا اثباتا ونفيا لزم من اثبات كل نقيضه ومن نقيضه عينه فيجيء أربعة مثاله العدد إما زوج أو فرد لكنه الخ وان تنافيا اثباتا لا نفيا لزم الاول مثاله الجسم إما جماد أو حيوان وان تنافيا نفيا لا اثباتا لزم الاخيران مثاله الخنثى إما ارجل أو لا امرأة) أقول القياس الاستثنائي ضربان الضرب الاول ما يكون بالشرط ويسمى الاستثنائي المتصل وتسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة الأخرى استثنائية وشرطه بعد كون النسبة بين المقدم والتالي كلية دائمة أن يكون في الاستثنائية الاستثناء إما لعين المقدم فلازمه عين التالي وإما لنقيض التالي فلازمه ان نقيض المقدم اذ لو انتفى أحدهما جاز وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه يبطل كونه لازما مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز أن يكون اللازم أعم كما في المثال المذكور وكأنه قصد بذكر المثال التنبيه على هذا نعم لو قدر التساوي لزم ذلك لكن خصوص المادة لا لنفس صورة الدليل وهو بالحقيقة بملاحظة لزوم المقدم للتالي وهو متصل آخر ثم ان أكثر استعمال الاول أي ما يستثنى فيه عين المقدم أن يذكر الشرط بلفظة ان فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود وأكثر استعمال الثاني وهو ما يستثنى

(قوله كلية دائمة) لا يجوز أن تكون الدائمة قيدا زائدا في الكلية احترازا عن الموقتة اذ الموقتة ليست بكلية لان معناها ثبوت اللزوم على جميع الاوضاع والتقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم والا ظهر أنه تفسير للكلية لان معنى الدوام الثبوت في جميع الازمان وهو معنى الكلية لانه يستلزم الثبوت على جميع الاوضاع (قوله اذ لو انتفى أحدهما) أي أحد اللزومين لزوم عين التالي لعين المقدم ولزوم نقيض المقدم لنقيض التالي لجاز وجود الملزوم بدون اللازم وهذا محال (قوله وهو بالحقيقة) يعني اذا كان بين المقدم والتالي تساو وتلازم فانما يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ومن استثناء عين التالي عين المقدم بواسطة قياس متصل آخر مقدمه تالي الاول وتاليه مقدم الاول قد استثنى فيه عين مقدمه أو نقيض تاليه (قوله لتعليق الوجود بالوجود) يعني أن كلمة إن لتعليق ثبوت الجزاء بثبوت الشرط ولو لتعليق انتفاء

لاقياس من جزئيتين في شيء من الاشكال السابقة (قوله كلية دائمة) صرح في المنتهى بالقيدين فالكلية اشارة الى ان النسبة الاتصالية الايجابية بين المقدم والتالي شاملة لجميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم والدوام الى استغراقها الازمنة وكأن ذكره زيادة تأكيد وتوضيح والا فهو لازم لذلك الشمول وقيل أريد بالدوام أن تكون النسبة بين طرفي التالي دائمة بدوام النسبة بين طرفي المقدم أي يكون الارتباط بينهما بحسب تحققهما فيطابق ما وضعت له ان من تعليق الوجود بالوجود فيخرج ما يكون صدق التالي فيه دائما بدوام صدق المقدم كقولنا كلما كانت الشمس طالعة كانت بالغة نصف النهار أي يكون ارتباطهما باعتبار صدقهما فقط وانما اعتبر الاول لان المطلوب العلم بثبوت نسبة الاحكام الى أفعال المكلفين ايجابا وسلبا لا العلم بصدق القضية مطلقا وفيه أن شمول النسبة بين المقدم والتالي جميع الاوضاع المذكورة ان كان في التحقق في الوجود كما هو المتبادر المعتبر في الفن فقد أغنى عن الدوام وان كان في الصدق أو محتملا لهما كان الدوام أيضا كذلك لانهما معا صفتان لتلك النسبة ولا بد من كون الشرطية لزومية ويعلم ذلك من قوله وهذا حكم كل لازم مع ملزومه وقيل مما ذكره في النحو من أن كلمة المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني والسبب والمسبب متلازمان (قوله اذ لو انتفى أحدهما) أي أحد اللزومين لزوم عين التالي للمقدم المستثنى ولزوم نقيض المقدم لنقيض التالي المستثنى (قوله ولا يلزم الخ) استثناء نقيض المقدم لا يستلزم نقيض التالي لجواز كونه أعم ولا عينه لجواز انتفائه أيضا ان كان أعم ووجوبه ان كان مساويا واستثناء عين التالي لا يستلزم عين المقدم ولا نقيضه لجواز ثبوت الاخص وانتفائه مع ثبوت الاعم نعم لو قدر التساوي بين المقدم والتالي لزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ومن استثناء عين التالي عين المقدم لكن ذلك بسبب لزوم المقدم للتالي في المادة المخصوصة (وهو متصل آخر) قد استثنى فيه عين مقدمه أو نقيض تاليه فهناك اتصالان وبحسب كل نتيجتان (قوله فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود) وههنا قد علق وجود التالي بوجود المقدم ليتوصل من الوجود المعلق به الى الآخر فناسب استعمالها وقد تستعمل

الجزاء بانتفاء الشرط سواء كان الشرط والجزاء مثبتين أو منفيين أو مختلفين وهذا ما قال صاحب المفتاح ان لو لتعليق ما امتنع بامتناع غيره ولا يخفى ما فيه ولنا فى تحقيق كونها لانتفاء الشئ لانتفاء غيره كلام يطلب من شرح التلخيص (قوله ويسمى ما بلو قياس الخلف) قد يفهم من ظاهر العبارة أن كل قياس استثنائى متصل استثنى فيه نقيض التالى فهو قياس الخلف وليس كذلك بل بشرط أن يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه وحينئذ يكون عبارة عن قياسين أحدهما اقترانى شرطى والآخر استثنائى متصل يستثنى فيه نقيض التالى هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم نعم قد يفتقر فى بيان الشرطية الى دليل فتتكثر القياسات فظاهر تمثيل الشارح مشعر بأن الاقترانى المتصل هو أنه لو ثبت النقيض لثبت منضما الى مقدمة ولو ثبت منضما الى مقدمة لزم محال وليس كذلك لانه بمجرده لا يثبت المطلوب وقد يقال ان الاقترانى مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر لازم له ومن جملة صادقة فى نفس الامر مثلا اذا كان المطلوب لاشئ من ج ب فنقول لو لم يصدق هذا الصدق بعض ج ب

فيه نقيض التالى أن يذكر الشرط بلفظة لو فانها وضعت لتعليق العدم بالعدم وهذا الثانى وهو المذكور بلو يسمى قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه كما اذا قلنا لو ثبت نقيض النتيجة لثبت منضما الى مقدمة من القياس فلزم المحال واللازم منتف فلا يثبت * الضرب الثانى ما يكون بغير شرط ويسمى استثنائيا منفصلا

ان فيما يستثنى فيه نقيض التالى اذ هنالك أيضا يرتبط وجود التالى بوجود المقدم لكن لا ليتوصل بأحدهما الى الآخر بل لينتقل من انتفاء وجود التالى الى انتفاء وجود المقدم فيجوز استعمالها فيه (قوله فانها وضعت لتعليق العدم بالعدم) فيه مساهلة لانها وضعت لتعليق وجود مقدر لثان بوجود مقدر لأول فى الزمان الماضى فيفهم منه انتفاؤهما معا على معنى أن سبب انتفاء الثانى هو انتفاء الاول فى نفس الامر بناء على أن وجود الاول سبب لوجود الثانى فانتفى بانتفائه من غير أن يلاحظ هنالك أن سبب العلم بانتفاء الاول والثانى ماذا هو بل مبنى الكلام على أنهما معلومان للمخاطب بلا استدلال من أحدهما على الآخر ينكشف لك ذلك اذا تأملت فى معنى قولك لو جئتنى لأكرمتك هذا هو المشهور فى اللغة وقد تستعمل فى مقام الاستدلال فيفهم منها ارتباط وجود الثانى بوجود الاول مع انتفاء الثانى فيعلم منه انتفاء الاول وهذا المعنى يناسب الاول فى الربط بين الوجودين لكنهما يؤخذان هنالك معا مقدرين تقديرا محضا لا يجامع الوجود المحقق فيفهم انتفاؤهما تحقيقا مع السببية المذكورة وأما ههنا فقد اعتبر الربط بينهما وأن الثانى لازم للاول ومنتف فى الواقع فيتوصل به الى العلم بانتفاء الاول فمآل المعنيين الى انتفائهما معا فى الواقع لكنهما أخذا فى الاول معلومين فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر وفى الثانى على وجه يمكن فيه ذلك وهو على قلته مستعمل فى اللغة يقال لو كان زيد فى البلد لجاءنا فيعلم منه أنه ليس فيه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله (وأكثر استعمال الثانى وهو ما يستثنى فيه نقيض التالى أن يذكر الشرط بلفظة لو) اشارة الى استعمالها بالمعنى الثانى وقوله فانها وضعت لتعليق العدم بالعدم اشارة الى مناسبته للمعنى الاصلى المتعارف فى استعمالاتهم وقد عبر عنه بلازمه كما حققناه وذكر بعضهم أن اللام ههنا ليست صلة للوضع اذ لو كانت موضوعة لتعليق عدم التالى بعدم المقدم لكان الاستثناء بالحقيقة لعين التالى لا لنقيضه بل هى للتعليل فانها موضوعة لتعليق وجود التالى بوجود المقدم اذا كانا مقدرين والغرض من هذا الوضع أن يستثنى فيه نقيض التالى لينتج نقيض المقدم فيلزم تعليق عدم المقدم بعدم التالى كما هو مقتضى الملازمة فانه المقصود من سياق قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا هذا هو المختار عند المصنف ودل كلام النحاة على أن الغرض من وضعها أن تستعمل لانتفاء اللازم لاجل انتفاء ملزومه فان من قال لو أكرمتنى لاكرمتك أراد أن انتفاء اكرامه لانتفاء اكرام المخاطب لعكسه والمراد بالآية انتفاء الفساد الناشئ عن تعدد الآلهة لاجل انتفائه وقال وقد تستعمل لمجرد الملازمة من غير أن يقصد عدم الملزوم بعدم اللازم أو عكسه كما فى قوله عليه السلام لو لم يخف الله لم يعصه (قوله وهذا الثانى وهو المذكور بلو يسمى قياس الخلف)

ويلزمه تعدد اللازم مع التنافي أي يلزمه التنافي بين أمرين وحينئذ يلزم من وجوده هذا عدم ذاك ومن وجود ذاك عدم هذا اذ لولا ذلك والفرض أنه لازوم صريح الكان أحدهما لا يستلزم الآخر ولا عدمه فلا لزوم أصلا فلا استدلال لانه انما يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر ثم التنافي ان كان اثباتا ونفيا كان هناك تنافيان وفي كل تناف لازمان وذلك أربع نتائج يلزم باعتبار التنافي اثباتا أن يكون وجود كل واحد منهما مستلزما لعدم الآخر فيلزم من استثناء كل واحد نقيض الآخر وباعتبار التنافي نفيا أن يكون عدم كل واحد منهما مستلزما لوجود الآخر فيلزم من استثناء نقيض كل واحد عين الآخر فيجيء اللوازم الاربعة مثاله العدد إما زوج وإما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان التنافي اثباتا لا نفيا لزم الاولان أي من استثناء عين كل نقيض الآخر دون الآخرين أي لا يلزم من استثناء نقيض كل عين الآخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما جماد أو حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان أو ليس بحيوان فهو جماد لم يكن لازما لجواز انتفائهما كما في الشجر وان كان التنافي نفيا لا اثباتا لزم الاخيران أي من استثناء نقيض كل عين الآخر دون الاولين أي لا يلزم من استثناء عين كل نقيض الآخر وهو ظاهر مثاله الجسم إما لا رجل أو لا امرأة اذ لا ينتفيان والا كان رجلا وامرأة لكن الضرب يجتمعان كالشجر لكنه ليس بلا رجل فهو لا امرأة أو ليس بلا امرأة فهو لا رجل ولو قلت لكنه لا امرأة فليس لا رجل أو لا رجل فليس لا امرأة لم يصدق لاجتماعهما في الحجر قال (ويرد الاستثنائي الى الاقتراني بأن يجعل الملزوم وسطا)

ومعنا حملية صادقة وهي كل ب ا ينتج لو لم يصدق هذا صدق بعض ج ا وهو محال بدليله فصدق هذا حق وهذا قريب مما ذكرنا وهو معنى كلام الشارح وبالجملة لا ينبغي أن يتوهم أن قياس الخلف على رأي المصنف قياس استثنائي بسيط وكذا على رأي من قال انه قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب لان مراده ما ذكرنا (قوله ويلزمه تعدد اللازم مع التنافي) مثل هذا الكلام ينبغي أن يكون بيانا للشرط الانتاج أو لضبط النتائج لكن تعدد اللازم يأبى الاول والتنافي يأبى الثاني لان ظاهره التنافي بين اللوازم التي هي النتائج وهو ليس بلازم كما في قولنا العدد اما زوج أو فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه ليس بفرد فهو زوج اذ بين النتيجتين تلازم لا تناف فذهب بعض الشارحين الى أن معناه انه يلزمه تعدد أجزاء المنفصلة مع تنافيها فتسمى أجزاء المنفصلة لوازم لما أنها قد تكون نتائج القياس والنتائج لوازم ولا يخفى ضعف هذا الكلام وأنه ليس بلازم أن يراد التنافي بين اللوازم بل المراد أنه لا بد فيه من تناف بين أمرين هما جزء المنفصلة المستعملة في القياس الاستثنائي المنفصل على ما صرح به الشارح العلامة وحققه الشارح المحقق بما لا مزيد عليه وحاصله أن تعدد اللوازم اشارة الى النتيجة والتنافي الى شرط الانتاج ليتفرع عليه تعدد النتائج (قوله كما تقرر) من أن حقيقة البرهان وسط يستلزم المطلوب (قوله الجسم إما لا رجل) المذكور في نسخ المتن الخنثى الا أن البيان في الجسم أصح وأفصح (قوله بأن يجعل الملزوم وسطا) اشارة الى ما سبق من أنه لا بد في البرهان اقترانيا كان أو استثنائيا متصلا أو منفصلا من وسط مستلزم

ظاهر كلام المصنف أن الاستثنائي الذي يستثنى فيه نقيض التالي اذا كان مذكورا بلو يسمى قياس الخلف وتعريفه اياه باثبات الشيء بابطال نقيضه يتناول ما يكون قياسا بسيطا كذلك والجمهور على أن الخلف قياس مركب بأن يوضع المطلوب غير حق فيلزمه وضع نقيضه على أنه حق ويكون ملزوما للمحال فهنا قياسان أحدهما اقتراني شرطي هكذا لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه حقا ولو كان نقيضه حقا كان المحال ثابتا فينتج لو لم يكن المطلوب حقا لكان المحال ثابتا والملازمة الاولى بديهية وأما الثانية فربما تحتاج الى بيان بقياس واحد أو متعدد وثانيهما استثنائي وهو أن توضع تلك النتيجة ويستثنى نقيض تاليها فينتج أن المطلوب حق ومثل قولنا لو كان هذا انسانا لكان حيوانا لكنه ليس بحيوان فليس بانسان قياس مذكور بلو ولا يسمى خلفا عندهم وكذلك قولنا لو صدق نقيض المطلوب لصدق كذا والتالي باطل لا يكون قياس خلف لبساطته والجواب عن الاول أنه أراد أن الثاني وهو المذكور أكثره بلو يسمى قياس خلف لا مطلقا بل اذا كان اثبات شيء بابطال نقيضه واعتمد في ذلك على ما عقبه به من حده وما أوردوه من المثال لا يندرج فيه اذ لم يؤخذ الموضوع هناك مقدما على أنه نقيض للشيء المطلوب بل على أنه ملزوم لتاليه المرفوع فيلزم ارتفاعه الذي هو بعينه ابطاله فيكون هو المطلوب لا وسيلة اليه وعن الثاني أن بعض الفضلاء المتأخرين اختار أن الخلف قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر محال يحتاج في بيان لزومه اياه الى قضية مسلمة فيكون قياسا بسيطا استثنائيا يستثنى فيه نقيض التالي فلعل المصنف وافقه في ذلك وعلى هذا فقول الشارح لو ثبت نقيض النتيجة الخ بيان لاستلزام نقيضها للمحال أعني المتصلة وقوله واللازم محال بيان لبطلان تاليها وان أمكن أن يقال هو اشارة الى تركيبه من اقتراني واستثنائي على وجه آخر (قوله ويلزمه تعدد اللازم مع التنافي) أي يلزم

للمطلوب فيلزمه مقدمة لثبوت الملزوم وأخرى لبيان اللزوم فالمقدمة الاستثنائية القائلة بثبوت الملزوم تجعل صغرى والمقدمة القائلة ببيان اللزوم تجعل كبرى وهذا ما قال في المنتهى ويرد الاستثنائى الى الاقترانى بأن يجعل الثانية صغرى والاولى كبرى مثلا تقول في ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه انسان هذا انسان وكل انسان حيوان وفى لكنه ليس بحيوان هذا ليس بحيوان وكل ما ليس بحيوان ليس بانسان وفى قولنا العدد إما زوج أو فرد لكنه زوج هذا زوج ليس بفرد وفى لكنه ليس بفرد هذا ليس بفرد وكل ما ليس بفرد فهو زوج فالمراد بالملزوم ما يستلزم المطلوب لا ماهو المقدم في المنفصلة فالشارح المحقق أورد البيان في المنفصلة على وجه يشعر بأن البيان في المتصلة أظهر لكن ذكر في بعض الشروح أن هذا فيما اذا أمكن جعل الملزوم محمولا على موضوع المقدم واللازم محمولا على الموضوع وأما في مثل لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فلابد من تعسف مثل أن يقال النهار يلزم طلوع الشمس وكل لازم لشئ فهو موجود عند وجوده فالنهار موجود عند طلوع الشمس وقد عرفت من تحقيق الشارح أن المراد بالمطلوب والوسط النفى والاثبات ففى لكن الشمس طالعة طلوع الشمس حاصل ومستلزم وجود النهار وفى لكن النهار ليس بموجود عدم وجود النهار حاصل ومستلزم عدم طلوع الشمس فقد جعل ثبوت الملزوم صغرى والملزوم وسطا وهو حقيقة الشكل الاول الاقترانى وان لم يمكن من

أقول القياسات الاقترانية غير الشكل الاول علمت أنها ترد اليه فلنبين كيف يرد الاستثنائى الى الاقترانى وطريقه أن يجعل الملزوم وسطا وثبوته وهو الاستثنائى صغرى واستلزامه وهو المتصل كبرى مثاله من المنفصل الاثنان إما زوج أو فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد فانه يتضمن انه كلما كان زوجا لم يكن فردا فتقول الاثنان زوج وكل زوج فهو ليس بفرد فالاثنان ليس بفرد وعليه فقس

الضرب الثانى التنافى بين أمرين هما جزء المنفصلة وأراد المنافاة العنادية على ما هو المتبادر منه لا الاتفاقية ويلزمه لاجل التنافى تعدد اللازم أى يكون هناك بسببه لزومات ولوازم متعددة ومثل للزومات المتفرعة على التنافى وجودا وقوله اذ لولا ذلك معناه لولا التنافى المستلزم لتعدد اللزوم واللازم والفرض أنه لازم صريحا والا فهو الضرب الاول لكان أحد الامرين لا يستلزم الآخر لعدم اللزوم بينهما صريحا ولا عدمه لعدم التنافى المقتضى لذلك وكذلك لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر لعدم اللزوم بينهما صريحا ولا وجوده لعدم التنافى المقتضى اياه فلا لزوم أصلا فلا استدلال هناك لانه انما يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر سابقا وقد أشار بذلك إما الى أن الاستدلال بالانفصال راجع الى الاتصال واقتصر على أحد قسميه لان الآخر بالآخرة يؤل اليه وإما الى ما تقدم من أنه لابد في الدليل من مستلزم للمطلوب والى ما تقرر فيه من وجوب المقدمتين لتنبئ احداهما عن اللزوم والاخرى عن ثبوت الملزوم فظهر أن لزوم التنافى باعتبار أنه شرط للانتاج وأن ذكر لزوم تعدد اللازم لاجل التنافى ببيان لحكمة اشتراطه فيه وأن صلاحيته لذلك انما هى لاستلزامه اللزوم ولولاه لم يكن وسيلة الى الاستدلال فهو من تتمة الشرط المذكور وبطل ما توهم من أن حاصل تحقيق الشارح أن تعدد اللازم اشارة الى تعدد النتيجة والتنافى الى شرط الانتاج كيف وتعدد النتائج قد فصل فيما بعد مما لا حاجة معه الى هذا الاجمال (قوله القياسات الاقترانية غير الشكل الاول الخ) قد تقدم أن حقيقة البرهان ووجه الدلالة لا يوجد الا فى الشكل الاول فهو المنتج فى الحقيقة وهو السبب للعلم بالانتاج فمن ذلك وجب أن تكون الدلائل كلها مشتملة على هيئة الشكل الاول والا لم تنتج أصلا وقد بين اشتمال ما عداه من الاقترانيات على هيئته وكيفية ردها اليه فأراد أن يبين اشتمال الاستثنائيات على الاقترانى بل على الشكل الاول وكيفية ردها اليه (وطريقه أن يجعل الملزوم وسطا) ولابد فيه لما عرفت من أن الاستدلال انما يكون بالملزوم على اللازم (وثبوته) لموضوع المطلوب (صغرى واستلزامه) لمحموله (كبرى) مثاله من الاستثنائى المتصل الذى استثنى فيه عين المقدم أن يقال فى كلما كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه انسان فهو حيوان هذا انسان وكل انسان حيوان فهذا حيوان ولو استثنى ههنا نقيض التالى يقال فى رده هذا ليس بحيوان وكل ما ليس بحيوان ليس بانسان فهذا ليس بانسان ولما كان رد القسم الاول ظاهرا ومثال القسم الثانى

قال (والاقترانى الى المنفصل بذكر منافيه معه) أقول يرد الاقترانى الى الاستثنائى أيضا فالى المتصل ظاهر بأن يجعل الوسط ملزوما للمطلوب وأما الى المنفصل فبأن تأخذ منافى الوسط وتذكره مع الوسط مثاله الاثنان زوج وكل زوج فهو ليس بفرد فمنافى الزوج الذى هو الوسط انما هو الفرد فتقول الاثنان إما زوج أو فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد قال (والخطأ فى البرهان لمادته وصورته فالاول يكون فى اللفظ للاشتراك أو فى حرف العطف مثل الخمسة زوج وفرد ونحوه حلو حامض وعكسه طبيب ماهر ولاستعمال المتباينة كالمترادفة كالسيف والصارم ويكون فى المعنى لالتباسها بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم النوع وجميع ماذكر فى النقيضين وبجعل غير القطعى كالقطعى وبجعل العرضى كالذاتى وبجعل النتيجة مقدمة بتغيير ما ويسمى المصادرة ومنه المتضايفة وكل قياس دورى والثانى أن يخرج عن الاشكال) أقول الخطأ فى البرهان يكون خطأ مادته وخطأ صورته القسم الاول وهو خطأ المادة يكون من جهة اللفظ ومن جهة المعنى أما اللفظ فلالتباس الكاذبة بالصادقة اذا كان اللفظ يحتملهما وهو قد يكون للاشتراك اما فى أحد الجزأين مثلا

تلخيص العبارة فيه (قوله والاقترانى الى المنفصل) ان أريد الحكم جزئيا فظاهر وان أريد كليا ففى مثل العالم متغير وكل متغير حادث ليس بظاهر لان منافى المتغير هو اللامتغير واذا قلنا العالم اما متغير أو لامتغير فاستثناء أحد الجزأين أو نقيضه لاينتج المطلوب اللهم الا أن يجعل مقابل الوسط نقيض الاكبر بأن يقال العالم إما متغير أو لاحادث لكنه متغير فليس بلاحادث وأما ماوقع فى بعض الشروح من رد قولنا الطواف صلاة وكل صلاة لاتصح بدون الوضوء الى قولنا الطواف إما فاسد بدون الوضوء وصحيح لكنه فاسد فلا يكون صحيحا فليس بمستقيم اذ لا تعرض فيه للوسط أصلا (قوله إما فى أحد الجزأين) يعنى جزأى القضية التى هى من المادة صرح بذلك تنبيها على أن قوله واما فى حرف العطف على هذا المحذوف لاعلى قوله فى

مذكورا فى صدر الكتاب اقتصر على ذكر المثال من المنفصل وهو راجع الى المتصل لما عرفت من استلزام التنافى تعددا للوازم ولذلك قال فانه يتضمن أنه كلما كان زوجا لم يكن فردا فالزوج هو الملزوم الذى يجعل وسطا فان قلت رد الاستثنائى متصلا كان أو منفصلا انما يتم بما ذكره اذا كان المقدم والتالى فى المتصلة والمنفصلة مشاركين فى الموضوع كما فى الامثلة المذكورة والا يشكل بقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود وبقولنا إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون الليل موجودا لكن الشمس طالعة فليس الليل بموجود قلت أما الاول فيقال فى رده هكذا النهار لازم لطلوع الشمس الموجود وكل ماهو لازم لطلوع الشمس الموجود موجود ينتج النهار موجود وأما فى الثانى فيقال هكذا الليل منافى لطلوع الشمس الموجود وكل ماهو منافى لطلوع الشمس الموجود ليس بموجود ينتج الليل ليس بموجود والمراد بالملزوم أعم من أن يكون مذكورا صريحا أو ضمنا صرح بكونه ملزوما أولا ولابد فى الدليل من الملزوم للمطلوب الحاصل للمحكوم عليه كما تقدم الا أن ثبوت هذا الملزوم لموضوع المطلوب ليس مأخوذا من المقدمة الاستثنائية فقط لان استلزامه لمحموله مأخوذ من المتصلة كبرى وانما ذلك من الامثلة السابقة فان قيل فليحمل قول المصنف ويرد على القضية المهملة فلا يحتاج الى هذا التكلف بل الرد انما هو فيما ذكرناه كما اختاره بعض الشارحين أجيب بان ماسبق من المصنف يقتضى انحصار الدليل فى الشكل الاول فلابد من الرد وقد أومأ اليه الشارح بأن الاقترانيات قد ردت اليه فلنبين كيف يرد الاستثنائى اذ فيه اشارة الى أن الرد فى الاستثنائى على قياس الرد فى الاقترانى وقد علمت أنه لابد من اشتماله على الشكل الاول فكذا ههنا فان قلت لو كان انتاج الاستثنائى للاشتمال على هيئة الاول وجب أن لا يعلم انتاجه بدون الرد اليه قلت لايجب ذلك اذ ربما كان ملاحظة العقل لهيئة الاول فيه بسهولة بحيث كلما يشعر به لاحظها وربما لاحظها العقل بتصرف آخر غير الرد كما فى بيان الاشكال بالخلف بتوسط ملاحظة العقل هيئة الاول وقد عرفت أنه لايجب فيما لاحظه العقل التمكن من التعبير هذا ما يقال فى توجيهه مع مراعاة ماسبق من الكلام وان كان فيه مافيه كله أومأ اليه (قوله يرد الاقترانى الى الاستثنائى) أما الرد الى المتصل فبأن يجعل الوسط ملزوما للمطلوب فيقال فى قولنا الوضوء عبادة وكل عبادة بنية ان كان الوضوء عبادة فهو بنية لكن الوضوء عبادة ينتج أنه بنية وهو ظاهر والبرهان واضح (قوله والخطأ فى البرهان) لما فرغ من بيان مادة البرهان وصورته أشار الى مايتعلق بهما من الخلل ليحترز عنه فخطأ البرهان إما خطأ مادته وإما خطأ صورته اذ لو صح تاما البرهان قطعا والقسم الاول أعنى خطأ المادة يكون من جهتين جهة اللفظ وجهة المعنى أما من جهة اللفظ فلالتباس القضية الكاذبة بالصادقة اذا كان ذلك الالتباس ناشئا من اللفظ بأن يكون اللفظ يحتملهما أى يحتمل الكاذبة والصادقة من حيث الدلالة (وهو) أعنى احتمال اللفظ للكاذبة والصادقة (قد يكون للاشتراك اما فى أحد الجزأين) سواء كان بحسب جوهره كالعين أو بحسب تصاريفه كالمختار فتقول

نحو هذا عين وهو يصدق باعتباره مفهوم لها وتريد بالعين مفهوما لها لا يصدق باعتباره وإما في حرف العطف مثل

اللفظ على ما هو الظاهر ومعنى الاشتراك في حرف العطف أنه قد يذكر ويراد أن كلا من المتبوع والتابع محمول وقد يذكر ويراد أن المحمول هو المجموع لا كل واحد (قوله فيظن الوسط متحدا) كما يقال هذا سيف وكل صارم من الحديد ولا اتحاد لان السيف اسم للذات والصارم باعتبار وصف القطع (قوله هذا لون واللون سواد) فان قيل هو خطأ من جهة الصورة لعدم كلية الكبرى قلنا المراد أن مثله يحمل

مثلا (هذا عين وهو صادق باعتبار مفهوم لها) أي للفظة العين (وتريد بالعين مفهوما لها لا يصدق) القول المذكور (باعتباره) فيقع الالتباس بين الصادقة والكاذبة بواسطة اللفظ فاذا استعمل هذا القول في البرهان ويراد به المعنى الكاذب على توهم صدقه كان خطأ في المادة (وإما في حرف العطف) أي الاشتراك يكون في حرف العطف (مثل الخمسة زوج وفرد وهو يصدق بأنه) أي العدد المخصوص الذي هو الخمسة (مجموع مركب من الزوج والفرد) لتركبه من الاثنين والثلاثة (فيفهم منه أنه زوج وأنه فرد) وهذا المعنى كاذب واللفظ يحتملهما فانه ان لوحظ انضمام الفرد الى الزوج أولا ثم حمل المجموع على الخمسة كان المفهوم هو المعنى الاول الصادق وان لوحظ حمل الزوج على الخمسة أولا ثم حمل الفرد عليها كان المفهوم المعنى الثاني الكاذب وأما أن حرف العطف مشترك بين هذين المعنيين فالظاهر أن المراد الاشتراك لغة ليتناول المشترك والمتواطئ بالقياس الى افراده بل الحقيقة والمجاز أيضا اذا اشتهر المجاز بحيث يقع الالتباس عند الاطلاق (قوله ومثله) أي مثل المذكور في صدق المعنى اذا أريد حمل المجموع من حيث هو وكذبه اذا أريد حمل كل واحد مع حمل الآخر فان المزيصدق عليه أنه حلو حامض بمعنى أنه مجموع مركب منهما ولا يصدق عليه أنه حلو وأنه حامض ومنشأ احتمال اللفظ للمعنيين ما أشرنا اليه فانه ان ضم حامض مع حلو أولا ثم حمل المجموع كان المفهوم هو المعنى الاول وهو صادق وان حمل عليه الحلو أولا ثم ضم اليه حامض كان المفهوم المعنى الثاني وهو كاذب وعكس مثال الخمسة قولنا هذا طبيب ماهر اذا كان طبيبا غير ماهر في الطب وماهرا في الخياطة مثلا (فانه يصدق في الافراد دون الجمع) يعني إن أفرد كل واحد في الحمل عن الآخر وأريد أنه طبيب وأنه ماهر كان صادقا وان جمع بينهما وحمل المجموع من حيث هو وهو مجموع كذب فاللفظ يحتمل الصدق والكذب والسبب ما أشرنا اليه الا أنه في الصدق عكس ما سبق من المثالين (قوله وقد يكون لاستعمال) أي وقد يكون احتمال اللفظ للكاذبة والصادقة بواسطة استعمال الالفاظ (المتباينة) الدالة على معان متغايرة (كالمترادفة كالسيف والصارم) فان الاول للذات مطلقا والثاني باعتبار كونه قطاعا (فيغفل الذهن عما به الافتراق فيجري اللفظين مجرى واحدا) فيحمل أحدهما على ما يحمل عليه الآخر فيقع الخطأ كما يقال في سيف غير قاطع انه صارم بناء على أنه سيف وكل صارم فانه كذا فالصغرى ههنا كاذبة قد التبست بالصادقة فان قولنا هذا سيف صادق وقد يتوهم أن قولنا هو صارم بمعناه فلفظ صارم يحتمل مفهومه ويحتمل معنى السيف لظن القائل ترادفهما وأما قول الشارح فيظن الوسط متحدا ولا يكون ففيه بحث لان الخطأ في البرهان حينئذ من جهة الصورة لخروجه عن هيئة الاشكال ضرورة اعتبار تكرر الوسط فيها على ما سبق (قوله وأما المعنى) وأما الخطأ في مادة البرهان من جهة المعنى (فلالتباس الصادقة بالكاذبة) كما أن الخطأ فيها من جهة اللفظ كان لالتباس الكاذبة بالصادقة فالخطأ في مادة البرهان انما هو لالتباس الكاذبة بالصادقة فقط وذلك الالتباس إما من جهة اللفظ فهو القسم الاول أو من جهة المعنى فهو هذا القسم وله أصناف * الاول أن يحكم على الجنس بما هو حكم نوع منه على توهم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها فيظن أن كل لون سواد لان كل سواد لون وأن كل سيال أصفر مرة لان كل مرة سيال أصفر ولهذا يسمى ايهام العكس (ومنه) أي ومن الحكم على الجنس بحكم نوع منه أو من ايهام العكس لان المطلق بالقياس الى المقيد بحال أو وقت

الخمسة زوج وفرد وهو يصدق بأنه مجموع مركب منهما فيفهم منه أنه زوج وأنه فرد ومثله هذا حلو حامض فانه يصدق في الجمع دون الافراد وعكسه هذا طبيب ماهر اذا كان ماهرا في غير الطب طبيبا فانه يصدق في الافراد دون الجمع وقد يكون لاستعمال المتباينة كالمترادفة نحو السيف والصارم فيغفل الذهن عما به الافتراق فيجري اللفظين مجرى واحدا فيظن الوسط متحدا ولا يكون وأما المعنى فلالتباس الصادقة بالكاذبة أيضا وله أصناف * الاول الحكم على الجنس بحكم نوع منه مندرج تحته نحو هذا لون واللون سواد فيكون هذا سوادا وهذا سيال أصفر والسيال الاصفر مرة فهذا مرة ويسمى مثله ايهام العكس كأنه لما رأى ان كل مرة سيال أصفر ظن ان كل سيال أصفر مرة ومنه الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال أو وقت هذه رقبة والرقبة مؤمنة وفي الاعشى هذا مبصر والمبصر مبصر بالليل * الثاني عدم مراعاة جميع ما ذكر في التناقض من القوة والفعل والجزء والكل والزمان والمكان والشرط فانه اذا لم يراع التبست الصادقة

بالكاذبة * الثالث جعل الاعتقاديات والحدسيات والتجريبيات الناقصة والظنيات والوهميات

تارة على الخطا فى المادة بأن تجعل اللام للاستغراق وتارة فى الصورة بأن تحمل على مجرد الجنسية (قوله مما ليس بقطعى) مبنى على أنه يجعل الحدسيات ظنية على ما سبق وان جاز أن تكون الناقصة صفة للتجربيات والحدسيات جميعا ويريد بالقطعى ما لا يحتمل النقيض أصلا عند الذاكر ولا بتشكيك المشكك فيخرج عنه الاعتقاديات ويكون استعمالها فى البرهان خطأ لوجوب أن تكون مقدماته قطعية لا ظنية ولا اعتقادية كما مر (قوله وهذا غير الذاتى والعرضى) لان المراد بهما ههنا ما يكون ايجابه وافادته للشئ بالذات أولا بالذات (قوله جعل النتيجة مقدمة) فان قيل هذا خطأ فى الصورة لان النتيجة حينئذ

كالجنس بالقياس الى نوعه فيقال فى رقبة كفارة الظهار هذه رقبة فى كفارة وكل رقبة فى كفارة مؤمنة فانه لما رأى أن كل رقبة فى كفارة قتل المؤمن خطأ رقبة فى كفارة توهم أن كل رقبة فى كفارة رقبة فى كفارة قتل الخطا فحكم على كل رقبة فى كفارة بحكم رقبة كفارة قتل الخطا فهذا الحكم أعنى وصف الايمان ثابت لرقبة مقيدة بحال هى كونها كفارة قتل الخطا أثبت للرقبة مطلقا وكذا يقال فى الاعشى هذا مبصر وكل مبصر مبصر فى الليل فالمبصر فى الليل حكم ثابت للمبصر فى وقت الظلمة الغير الشديدة وقد أثبت للمبصر مطلقا وكأنه توهم ان كل مبصر مبصر فى الوقت المذكور لان كل مبصر فى هذا الوقت مبصر * الثانى من الخطا المعنوى فى المادة ما يقع من جهة التباس الكاذبة بالصادقة لعدم مراعاة جميع ما ذكر فى التناقض فانه اذا لم يراع ربما ظن كون قضية نقيض القضية كاذبة فيظن كون الاولى صادقة وهى كاذبة * الثالث من الخطأ المعنوى فى المادة التباس غير القطعى بالقطعى فيجعل الاعتقاديات وغيرها مما ليس بقطعى كالقطعى فيستعمل فى البرهان ويجرى مجرى القطعى مع كونها غير مطابقة للواقع وهذا القسم من الخطا كثير فى العلوم فان أكثر الناس يجعل المشهورات والاعتقادات المأخوذة تقليدا كالقطعيات ويستعملها فى البراهين معتقدا للاصابة ولا يتخلص من ذلك الا المرتاض باستعمال المقدمات القطعية الصرفة * الرابع من الخطا المعنوى جعل العرضى كالذاتى ففى المثال المذكور احدى المقدمتين كاذبة لانه ان أريد أن السقمونيا مبرد بالذات فهو كاذب لان ايجابه للبرودة بالعرض كما ذكره لا ايجاب أولى وبالذات وان أريد أنه مبرد فى الجملة أو بالعرض فالكبرى كاذبة اذ ليس كل مبرد مطلقا باردا بل المبرد بالذات بارد وعلى التقديرين قد جعل العرضى كالذاتى فان قلت أريد بالاول المبرد مطلقا وبالثانى المبرد بالذات فلا خطأ أصلا قلت فلا يتكرر حينئذ الوسط ويكون الخطأ فى الصورة الا أن التمثيل على التقديرين الاولين وليس الذاتى والعرضى بالمعنى السابق كما توهم اذ لا يتصور باعتباره خطأ فى البرهان فان قلت اذا قلنا الناطق يصدق عليه حيوان وكل ما يصدق عليه الحيوان فهو مركب من الحيوان وغيره كان خطأ لجعل الحيوان العارض لبعض ما صدق عليه كالذاتى له فان ما يصدق عليه الحيوان ويكون ذاته فانه يكون مركبا منه ومن غيره قلت هذا فى التحقيق من قبيل ايهام العكس اذ كل ما كان الحيوان جزأ له يصدق عليه فيتوهم أن كل ما يصدق عليه يكون جزأ منه * (الخامس) من الخطا المعنوى (جعل النتيجة مقدمة من مقدمتى البرهان بتغييرها) وانما اعتبر التغيير بوجه ما لئلا يقع الالتباس (ويسمى مصادرة على المطلوب مثل هذا نقلة وكل نقلة حركة فهذا حركة) فالصغرى ههنا هى عين النتيجة قد بدل فيها الحركة بما يرادفها ومنهم من يجعل المصادرة على المطلوب من قبيل الخطا فى الصورة قائلا ان الخطا فى الصورة إما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض وهو أن لا يكون على هيئة شكل منتج وإما بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة بأن لا يكون الا لازم قولا غير المقدمات وهو المصادرة ومن جعلها من قبيل الخطا فى المادة ينبغى أن لا يفسره بالتباس الكاذبة بالصادقة اذ ليس ههنا التباس الكاذبة بالصادقة اللهم الا أن يريد بالكاذبة ما ليس معلوم الصدق (ومن هذا القبيل) أى من قبيل جعل النتيجة مقدمة من مقدمتى الدليل (الامور المتضايفة) فان أحد المتضايفين فى قوة الآخر فاذا جعل أحدهما مقدمة من مقدمتى برهان

مما ليس بقطعى كالقطعى واجراؤها مجراه وذلك كثير * الرابع جعل العرضى كالذاتى نحو السقمونيا مبرد وكل مبرد بارد فان السقمونيا مبرد لا بالذات أى لا يوجب ذلك ايجابا أوليا بل بالعرض لانه يسهل الصفراء وانتقاصها عن البدن يوجب برودته وانما البارد هو المبرد بالذات وهذا غير الذاتى والعرضى بالمعنى المتقدم * الخامس جعل النتيجة مقدمة من مقدمتى البرهان بتغييرها ويسمى مصادرة على المطلوب مثل هذا نقلة وكل نقلة حركة فهذا حركة ومن هذا القبيل الامور المتضايفة

لاتكون قولا آخر فلا يكون قياسا قلنا هو قول آخر نظرا الى ظاهر اللفظ (قوله لا بالقوة ولا بالفعل)

الآخر كان بجعل النتيجة مقدمة من برهانها (مثل هذا ابن لانه ذو أب وكل ذى أب ابن) لان الصغرى فى قوة النتيجة (و) من هذا القبيل أيضا (كل قياس دورى وهو ما يتوقف ثبوت احدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة) اما (بمرتبة أو بمراتب) وهو ظاهر * القسم الثانى من الخطا فى البرهان ما يكون بحسب الصورة وهو أن يكون خارجا عن الأشكال وذلك إما بأن لا يكون على تأليف الاشكال المذكورة لا بالفعل ولا بالقوة وإما بان يفقد شرط من شروط الانتاج كما تقدم بيانه والله أعلم

﴿مبادى اللغة﴾ (قوله من لطف الله تعالى) يعنى من لطف الله سبحانه (بعباده احداث الموضوعات اللغوية فانه) أى الله والفاء لتفصيل ما قبلها اذ من حقه أن يعقب الاجمال (لما علم حاجة الناس الى تعريف بعضهم بعضا) واعلامهم اياهم (ما فى أنفسهم) وضمائرهم (من أمر معاشهم للمعاملات والمشاركات) وذلك لان الانسان الواحد لا يستقل بمؤنته فى معيشته لاحتياجه فى بقائه الى مأكل وملبس ومسكن صناعية ولا تكفيه الامور الطبيعية للطف مزاجه وقربه من الاعتدال الحقيقى بخلاف سائر الحيوانات ثم ان تحصيلها بالصناعة لا يتم الا بمعاونة من أبناء نوعه ومشاركة معهم ومعاملة بينهم ليشتغل كل واحد أو جماعة متعاونون ببعضها فيحصلون منه ما يكفيهم ويفضل منهم ويتعاملون بأن يعطى هذا الفاضل عنه ويأخذ منه ما يحتاج اليه مما حصله ذلك الآخر زائدا على كفايته فينتظم أمر المعاش ولا شك أن المشاركة والمعاملة يحتاجان الى أن يعلم بعضهم بعضا ما فى ضمائرهم من الحوائج المتعلقة بأمر المعاش (قوله وأمر معادهم لافادة المعرفة والاحكام) أى الناس محتاجون الى تعريف بعضهم بعضا ما فى أنفسهم من أمر معادهم لافادة معرفة الصانع جل جلاله بصفات ذاته وأفعاله المتعلقة بالدنيا كارسال الرسل وانزال الكتب أو بالعقبى كحشر الاجساد ورد الارواح اليها وما يتبعه من الثواب والعقاب ولافادة الاحكام الشرعية المتعلقة بأفعالهم وذلك لان الانسان مخلوق لمعرفة البارى سبحانه وعبادته ومكلف بهما يسعد فى معاشه ومعاده ثم ان المعرفة لا تتم الا بمقدمات نظرية مستندة الى قضايا ضرورية يتوسل بها الى المطالب والعبادة لا تحصل الا بمعرفة الاحكام المستندة الى دلائلها والانسان الواحد لا يستبد بتحصيل هذه المعارف المتعلقة بالمطلوبين بل يحتاج فيه الى معين له من نوعه يساعده على تحصيل مرامه ولا تتصور هذه المساعدة الا بما ذكرنا من الاعلام (قوله أقدرهم) يعنى لما علم الله سبحانه احتياج الناس فى تحصيل السعادة الدنيوية والدينية الى إعلام ما فى الضمائر من أمرى المعاش والمعاد أقدرهم (على الصوت وتقطيعه) قطعا مختلفة هى الحروف بآلات معدة لذلك من الحنجرة والعضلات والشفة وتركيبها (على وجه يدل على ما فى النفس) من المعانى المتكثرة اما بوضعها أو وضع تراكيبها الواقعة على أنحاء شتى بازائها سواء كان ذلك الوضع من الله أو من الناس فيحصل المطلوب (بسهولة لان الصوت كيفية عارضة للنفس الضرورى) الممتد من قبل الطبيعة دون تكلف اختيارى كما أن

(١) (قوله ليسعد فى معاشه ومعاده) من تأمل فيما ذكر من البيان المتعلق بالاعلامين ظهر عليه أن الانسب بهذا المقام أن يقال وأمر معادهم للمعرفة ولانه قد ذكر بعد المعاش شيئين ينتظم بهما أمره وهما محوجان الى أن يعلم بعضهم بعضا ما فى ضمائرهم من الحوائج المتعلقة بذلك الامر والواقع على طبقه ووزانه بالنظر الى تقريره أن يذكر بعد المعاد أيضا شيآن بهما ينتظم أمره وهما المعرفة والعبادة المطلوبتان الواقعتان بالنسبة الى ذلك الانتظام فى مرتبة واحدة وهما يحتاجان الى اعلام الامور التى يتحققان بها ومن جملتها معرفة الاحكام فيكون ذكر المطلوبين بعد الذكر وذكر مقدماتهما قبله ويحصل الانتظام (قوله لان الصوت كيفية عارضة للنفس) أى الصوت الذى أقدرهم الله عليه ليحصل ما يحتاجون اليه

مثل هذا ابن لانه ذو أب وكل ذى أب ابن وكل قياس دورى وهو ما يتوقف ثبوت احدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة بمرتبة أو بمراتب * القسم الثانى وهو خطأ الصورة يكون بالخروج عن الأشكال بأن لا يكون على تأليف الاشكال المذكورة لا بالقوة ولا بالفعل أو يكون ويفقد شرط من شروط الانتاج كما تقدم قال

﴿مبادى اللغة﴾

(ومن لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية فلنتكلم على حدها وأقسامها وابتداء وضعها وطريق معرفتها * الحد كل لفظ وضع لمعنى) أقول من لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية فانه لما علم حاجة الناس الى تعريف بعضهم بعضا ما فى أنفسهم من أمر معاشهم للمعاملات والمشاركات وأمر معادهم لافادة المعرفة والاحكام أقدرهم على الصوت وتقطيعه على وجه يدل على ما فى النفس بسهولة لانه كيفية للنفس الضرورى خفت المؤنة وعمت الفائدة لتناولها

(١) هذا أول ما كتبه الشيخ الهروى على حاشية السيد بعد أن انقطعت كتابته أثناء القسم المنطقى فليعلم كتبه مصححه

اشارة الى أن مايمكن رده الى شئ من الاشكال أو كان قد حذف فيه احدى المقدمتين لايكون خطأ

﴿الكلام فى المبادى اللغوية﴾ (قوله لان التفكر) بيان لترتب هذا الكلام على قوله ومن لطف الله لكن لايخفى أنه مرتب على مادل عليه الكلام من الاحتياج الى التعرض للمبادى اللغوية على ماأشار اليه بقوله (على أن الحاجة ماسة فى هذا الفن اليه) أى الى التكلم على هذه الامور (لما مر فى) بيان استمداد هذا الفن من (العربية) (قوله ولفظ الكل) ايراد لفظ الكل فى المحدود فاسد من جهة أن الحد للماهية لا للافراد وفى الحد فاسد من جهة أنه لايصدق على شئ من الافراد والشارح علل عدم ذكرها فى الحد بوجهين تنبيها على أن الحد نفس المحدود فى الحقيقة فلايذكر مايدل على الأفراد لا فى الحد ولا فى المحدود (قوله فكأنه قال) يعنى أن ماذكر تعريف لفظى للمحكوم عليه فى قولنا الموضوعات اللغوية توقيفية مثلا فان معناه أن كل لفظ موضوع فهو توقيفى لكن الظاهر من صيغة الجمع المعرف باللام تعلق الحكم بالمجموع أو بكل جمع من الجموع ومن قولنا كل لفظ تعلقه بكل واحد من الافراد على ماذهب اليه من

للموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول ووجودها مع الحاجة وانقضائها مع انقضائها وفيه من اللطف مالايخفى فلنتكلم على حدها وأقسامها وابتداء وضعها وطريق معرفتها لان التفكر فى ألطاف الله تعالى شكر على أن الحاجة ماسة فى هذا الفن اليه لما مر فى العربية * أما حدها فكل لفظ وضع لمعنى ولفظ الكل لايذكر فى الحد لانه للماهية من حيث هى هى ولايدخل فيها عموم ولانه يجب صدقه على كل فرد ولايصدق بصفة العموم وقد ذكره إما للاشعار بأنه لايختص بقوم دون قوم وإما لانه يحد الموضوعات اللغوية بصفة العموم فوجب اعتبارها فيه فكأنه قال

الحروف كيفيات عارضة للصوت يصيرها قطعا خفت مؤنة الاعلام بها وعمت الفائدة لتناول الموضوعات اللغوية المأخوذة من القطع الصوتية (للموجود) حاضرا كان أو غائبا (والمعدوم) ممتنعا كان أو ممكنا (والمحسوس والمعقول ووجودها) عطف على قوله لتناولها أى وجود الموضوعات (مع الحاجة) أى وقت عرضت (وانقضائها مع انقضاء الحاجة) بخلاف الكتابة لاحتياجها الى أدوات يتعسر حضورها فى جميع الاوقات وبقائها مع انقضاء الحاجة فربما يطلع على المراد من لايراد اطلاعه عليه وبخلاف الاشارة لاختصاصها بالموجودات المحسوسة الحاضرة فلاتم فائدتها وكذا سائر الافعال الاختيارية فانه لاشئ منها يتناول جميع المعانى (وفيه) أى وفى احداث الموضوعات اللغوية (من اللطف مالايخفى) على المتدبر اذ بها يتوصل الى انتظام الاحوال فى الاولى والاخرى (قوله لان التفكر) توجيه لقول المصنف فلنتكلم بالفاء يعنى اذا كان احداثها من لطف الله وانعامه فلنتكلم على حدها وأقسامها وطريق معرفتها وابتداء وضعها لان التكلم عليها يستلزم التفكر فيها والتفكر فى ألطاف الله تعالى والتكلم بها شكر فالتكلم المستلزم للتفكر بل الامر به حثا وتحريضا متفرع على كون احداثها من نعم الله تعالى (قوله على أن الحاجة) أى فلنتكلم لان التفكر فى ألطاف الله تعالى شكر مع أن الحاجة ماسة فى هذا الفن الى التكلم فى هذه الامور (لما مر فى) بيان استمداده من (العربية) (قوله ولفظ الكل) لفظ الكل يفيد العموم والاستغراق فلايذكر فى الحد لانه للماهية من حيث هى هى ولايدخل فى الماهية من حيث هى عموم واستغراق ولان الحد يجب صدقه وحمله على كل فرد من أفراد المحدود من حيث هو فرد له ولايصدق الحد بصفة العموم على كل فرد وقد ذكر المصنف لفظ كل ههنا لانه لايحد الموضوع اللغوى بل يحد الموضوعات اللغوية بصفة العموم والاستغراق فوجب اعتبار صفة العموم (فيه) أى فى الحد وفى بعض النسخ فيها فالضمير للموضوعات والمعنى فى حدها وانما عرف

(١) قوله فان قلت الخ كذا فى الاصل وتأمل هذه العبارة فانها لاتخلو من سقط وتحريف كتبه مصححه

من الاعلامات (١) فان قلت يفهم من قوله ان الحروف كيفيات عارضة للصوت بها يصير قطعا أن ملفوظا هو المفرد وملفوظا به هو التلفظ المتعلق بما يصدق عليه كلمة واحدة وهذا هو المفرد بعينه ولافساد فيه (قوله والتفكر فى ألطاف الله تعالى والتكلم بها شكر) أى التفكر فيها والتكلم بها من حيث إنها ألطاف الله تعالى شكر فان التفكر والتكلم لو كان مجردا عن تلك الحيثية لم يكن شكرا كالتفكر فى خلق السموات ودقائقها مجردا عن اثبات ذلك الخلق الى الله تعالى فانه لايكون ذلك التفكر شكرا لله تعالى ولايكون هذا المتفكر شاكرا فيجب اعتبار الحيثية فى الكلام فكأنه قال فلنتكلم على حدها وأقسامها من حيث انها من ألطاف الله تعالى (قوله ولايدخل فى الماهية من حيث هى عموم واستغراق)

قال ان استغراق المفرد أشمل فيجوز أن يكون هذا معنى قوله (وان كان بين ظاهريهما فرق) لكن لا فرق في التحقيق لما أن الحكم في الجمع أيضا على كل فرد من الافراد على ما شهد به تتبع موارد الاستعمال واطباق أئمة التفسير والاصول والنحو وقد أشبعنا الكلام فيه في شرح التلخيص ويجوز أن يكون وجه الفرق أنه يعتبر في عموم الجمع المحلى باللام الهيئة الاجتماعية بخلاف عموم كل الافرادى (قوله اللفظ بكلمة واحدة) ذهب الشارحون الى أن معناه اللفظ بشرط أن يكون كلمة واحدة بمعنى أنه لا يشتمل على لفظين موضوعين ولا يخفى أن ذكر اللفظ مستدرك وزاد الشارح العلامة أن اللام في اللفظ للعهد أى اللفظ الموضوع اللغوى والاستدراك فيه أكثر وتأويل الشارح المحقق أقرب لفظا وان كان الاستدراك بحاله مع اقتضائه أن يكون هناك ملفوظ وملفوظ به وليس كذلك ويرد على كل منهما أنه ان أريد الكلمة اللغوية على ما يشمل الكلام والزائد على حرف واحد وان كان مهملا على ما صرح به في المنتهى لم يطرد وان أريد الكلمة النحوية التي هي اللفظ الموضوع المفرد كان دورا وغاية ما يمكن أن يقال انه تفسير لفظى لمن يعرف مفهوم الكلمة ولا يعرف أن اللفظ المفرد بازاء أى معنى وضع (قوله يدل فيه) ذهب الشارحون الى أن الضمير للمعنى أى ليس له جزء يدل على شئ في ذلك المعنى ولا يخفى بعده وحسن ما ذهب اليه المحقق من أن جعل الضمير لما وضع أعنى اللفظ بمعنى أنه لا جزء له يدل على شئ حال كونه جزأ من ذلك اللفظ وان جاز أن يدل في حال آخر ولا خفاء في أن المراد الدلالة الوضعية والا فلحروف المفرد دلالة عقلية في الجملة (قوله فنحو عبد الله) يعنى أن العلم المنقول من المركب الاضافى أو المزجى أو الاسنادى

الموضوعات اللغوية لانه قد تجرى الاحكام عليها كما يقال الموضوعات اللغوية كذا وكذا فيحتاج الى معرفتها فكأنه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا أن كل لفظ وضع لمعنى كذا (قوله وان كان بين ظاهريهما) أى ظاهرى المحدود الذى هو الموضوعات والحد الذى هو كل لفظ (فرق) في العموم والاستغراق (ستعرفه) فيما بعد وهو أن الجمع المعرف باللام يستغرق جميع الافراد بلا تفصيل بخلاف لفظ كل مضافا الى نكرة فانه يفيد الاستغراق التفصيلى ولهذا لو قال للرجال عندى درهم لزمه درهم واحد ولو قال لكل رجل عندى درهم لزمه دراهم بعدتهم وانما قال بين ظاهريهما لان المتبادر من كل منهما ما ذكر في معناه وان جاز ارادة المعنى الآخر منه فلا يصح تعريف الموضوعات بكل لفظ الا بارتكاب التأويل في أحدهما وقد وقع في بعض النسخ هكذا (وقد ذكرنا ما للاشعار بأنه لا يختص بقوم دون قوم أو بأنه لا يعنى به جميع ما يتكلم به قوم كما تبادر حين يقال فلان يعرف لغة العرب لانه عرف طار بل يقال لكل لفظة هذه لغة بنى تميم مثلا وإما لانه يحد الموضوعات اللغوية الخ) وحاصله أن الحد إما للموضوع اللغوى وذكر لفظ كل للاشعار بأن الحد والمحدود لا يختص بقوم دون قوم يعنى لو قال لفظ وضع لمعنى لربما توهم أن هذا الحد انما هو للموضوع اللغوى العربى فلما قال كل لفظ اندفع أو للاشعار بأن المصنف لا يعنى بالمحدود الذى هو الموضوع اللغوى بل اللغة جميع ما يتكلم به قوم كما يتبادر الى الفهم فانه اذا قيل فلان يعرف لغة العرب يفهم منها الجميع عرفا وانما لا يعنى به ذلك لانه عرف طار وأما بحسب أصل المعنى فاللغة تطلق على كل لفظة موضوعة فيقال هذه اللفظة لغة بنى تميم مثلا وإما للموضوعات اللغوية الخ وكأن هذه الزيادة كانت في الاصل وضرب عليها لما فيها من التعسف الظاهر (قوله الموضوعات اللغوية تنقسم الى مفرد ومركب) ويريد انقسام الكل الى أجزائه ودليل الانحصار يعرف من مفهوميهما (قوله أى الملفوظ) ظاهر تعريف المصنف للمفرد يقتضى أن المفرد هو التلفظ بكلمة واحدة وليس بصحيح

تفصيل المقام أن لفظ الموضوعات اللغوية المذكورة في مقام التعريف يجوز أن يراد منه مفهوم المفرد الذى هو الموضوع اللغوى والتعبير بلفظ الجمع لنكتة ومثل ذلك واقع في التعريفات والوجهان

معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا أن كل لفظ وضع لمعنى كذا وكذا وان كان بين ظاهريهما فرق ستعرفه قال (أقسامها مفرد ومركب فالمفرد اللفظ بكلمة واحدة وقيل ما وضع لمعنى ولا جزؤه يدل فيه والمركب بخلافه فيهما فنحو بعلبك مركب على الاول لا الثانى ونحو يضرب بالعكس ويلزمهم أن نحو ضارب ومخرج مما لا ينحصر مركب) أقول الموضوعات اللغوية تنقسم الى مفرد ومركب فالمفرد اللفظ بكلمة واحدة أى الملفوظ الذى لفظ فيه بكلمة واحدة ومعنى الوحدة معلوم عرفا وقال المنطقيون ما وضع لمعنى وليس له جزء يدل فيه أى يدل على شئ حين هو جزؤه وداخل فيه فنحو عبد الله وبعلبك وتأبط شرا أعلاما مركب على الأول لكونه أكثر من كلمة مفرد على الثانى اذ أجزاؤه لا تدل فيه وان دلت مفردة أو في وضع آخر

مركب على التفسير الاول لانه ليس لفظا بكلمة واحدة بل بكلمتين لان الاجزاء منها ألفاظ موضوعة تعد في العرف كلمات ولهذا قالوا المركبات كل اسم من كلمتين ليس بينهما نسبة وكأن المراد بالكلمة الواحدة ما لا يكون أجزاؤه كلمات لا حال كونها أجزاء ولا قبل ذلك لكنه يشكل بما أطبق عليه النحاة من أنه اسم وكل اسم كلمة وكل كلمة مفرد والجواب أن المفرد المأخوذ في تعريف الكلمة غير المفرد بهذا المعنى وأما على التفسير الثاني فمثل هذه المركبات مفرد لعدم دلالة أجزائها على شئ حال كونها أجزاء أما اذا اشترط في الدلالة القصد والارادة فظاهر وأما اذا لم يشترط فلعدم فهم المعاني الاصلية عند القرينة الدالة على أنها مستعملة في المعاني العلمية للقطع بأن عبدا في عبد الله بمنزلة إن من انسان ولا قائل فيه بالتركيب ودلالة ان على الشرط نعم انها تدل حالة الانفراد وعدم جعلها أجزاء من الاسماء الاعلام ولا خفاء في أن ذلك موضع آخر البتة فجعل قوله أو في وضع آخر قسيما لقوله مفردة ليس على ما ينبغي اللهم الا أن يراد وضع آخر لذلك المركب بحيث تدل فيه الاجزاء وان لم تكن مفردة لكن لا يخفى أن قوله أو في وضع آخر مغن عن قوله مفردة (قوله ونحو يضرب وأخواته بالعكس) فعند النحويين لا يمتنع دلالة جزء الكلمة الواحدة على شئ في الجملة ثم فيما ذكر الشارح اشارة الى أنه لا فرق في هذا المعنى بين المضارع الغائب وغيره على ما توهمه ابن سينا فان قيل حرف المضارعة علامة على أن في الفعل ضميرا يدل على المتكلم ونحوه لا أن الحرف يدل على المتكلم مثلا والفعل مع الضمير مركب بالاتفاق قلنا كونها علامة

ونحو يضرب وأخواته بالعكس أي مفرد على الاول

فانه اللفظ الذي هو كلمة واحدة لا التلفظ بها فسره بأن اللفظ بمعنى الملفوظ وفسر الملفوظ بالذي لفظ ليظهر تعلق حرف الجر به فالمفرد هو الذي لفظ بكلمة واحدة أي صار هو ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة ومآله أنه لفظ هو كلمة واحدة فان ما يصير ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة لا بد أن يكون كلمة واحدة والمراد من الكلمة هي اللغوية (ومعنى الوحدة) التي ضمت الى الكلمة (معلوم عرفا) فان ضرب مثلا كلمة واحدة في عرف اللغة بخلاف ضرب زيد فلا حاجة الى تفسير الكلمة الواحدة لغة بما لم يشتمل على لفظين موضوعين ولا خفاء في اعتبار قيد الوضع في تعريف المفرد وان لم يصرح به اعتمادا على ما علم من كونه قسما

المذكوران في مقام التعليل يكونان باعتبار هذا المفهوم من غير اعتبار الجمعية بحسب المعنى يشعر بذلك قوله فيما بعد لانه لا يحد الموضوع اللغوي واعترض على قوله لانه للماهية من حيث هي (١) فهذا ينافي قوله يحد الموضوعات اللغوية بصفة العموم اذ يفهم منه أن الحد قد يكون لغير الماهية من حيث هي وان أريد أن بعض أفراد الحد كذلك فلا ينطبق على الدعوى لان المدعى أن لفظ كل لا يذكر في شئ من الحدود واجيب بأن المراد هو الاول وهو موافق لقوله ولأن الحد يجب صدقه على كل واحد وقوله بل يحد الموضوعات اللغوية محمول على المسامحة يعني أن الموضوعات اللغوية بصفة العموم محدودة بحسب الظاهر فوجب اعتبار العموم في الحد أيضا ليحصل توافق الحد والمحدود بحسب الظاهر (٢) لا الحقيقة يكون هناك محدود هي الماهية من حيث هي وجد عار عن اعتبار العموم فان قلت قوله ولا يدخل في الماهية من حيث هي عموم واستغراق ليس على ما ينبغي لان عدم دخول شئ في المحدود لا يقتضي عدم ذكره في الحد كما في التعريفات بالامور الخارجة عن المحدود اذا الحد بمعنى المعرف عندهم قلت العموم والاستغراق لو كان داخلا في المحدود كما ذكر في توجيه ايراد لفظ كل في الحد لكان ذكره في الحد وجه والا ليس حاله مثل حال سائر الامور الخارجة عن المحدود التي بها يصح قيل هذا الوجه أعني قوله لانه للماهية من حيث هي مختص بما اذا حمل الحد على الحد الحقيقي والوجه الثاني مذكور للحد بالمعنى الاعم (قوله صار هو ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة) فاندفع ما يقال من أنه يقتضي أن يكون ملفوظا به لكن هذا القائل يريد أنه يلزم أن يكون ملفوظ هو المفرد وملفوظ به يغاير ذلك المعنى والكلمة الواحدة فان الفساد

(١) تأمل هذا المقام الى آخر القولة وحرر العبارة فلعلها لا تخلو من سقط وتحريف اه مصححه

يلزم

ليس الا بالوضع وكفى بهذا دلالة (قوله والمنطقيون يلزمهم) يعنى أن هذا لازم عليهم وان لم يقولوا به ولذا خص الالزام بذلك دون ضرب ونحوه لانهم ربما يلتزمون كونه مركبا حتى ذهب بعضهم الى أنه لا فعل فى لغة العرب بل كل ذلك مركبات والجمهور اعتذروا عن مثل هذا الالزام بأن المراد بالاجزاء ألفاظ أو حروف أو مقاطع مسموعة مترتبة متقدم بعضها على بعض والمادة مع الهيئة ليست كذلك فدفعه الشارح بأنه ارادة ما لا يفهم من اللفظ ولا نعنى بفساد الحد سوى هذا واقتصر على ذكر اللفظ لشموله الحرف والمقطع لانه حرف مع حركة أو حرفان ثانيهما ساكن على ما صرح به ابن سينا فى الموجز والفارابى فى كتاب الالفاظ والحروف لكنهم أرادوا بالحرف ما لا حركة معه وباللفظ ما فيه تركيب فوق المقطع ولا يخفى أن اعتذارهم انما هو فى المادة مع الهيئة لا فى المادة وما يضم اليها من الحروف والحركات فانها ربما تكون مترتبة وكأنه أشار الى أن الهيئة ليست شيأ غير الحروف والحركات المنضمة الى المادة وهى

اذ يعد حرف المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة مركب على الثانى لان حروف المضارعة جزء لها وتدل فيه على المتكلم ونحوه والمنطقيون يلزمهم أن نحو ضارب ومخرج وسكران مما لا ينحصر مركب لان جوهر الكلمة جزء منه ويدل فيه وما ضم اليه من الحروف والحركات جزء آخر ويدل فيه اللهم الا أن

للموضوعات اللغوية فلا ينتقض بالمهملات على أنا لا نسلم أن المهمل تطلق عليه الكلمة فى عرف اللغة وقال المنطقيون المفرد ما وضع أى لفظ وضع لمعنى وليس لذلك اللفظ جزء يدل فيه أى يدل ذلك الجزء على شئ حين هو جزء داخل فيه والمركب بخلاف المفرد بحسب التعريفين فهو على الاول اللفظ بأكثر من كلمة واحدة ومحصله كما عرفت لفظ هو أكثر من كلمة واحدة وسيصرح به الشارح وعلى الثانى هو ما وضع لمعنى وله جزء يدل فيه ولم يتعرض للمركب فى الشرح لظهوره (فنحو عبد الله) من التراكيب الاضافية (وبعلبك) من المركبات المزجية (وتأبط شرا) مما يشتمل على النسب الحملية حال كونها (أعلاما مركب على) التعريف (الاول لكونه) أى لكون مثل هذه الامور المذكورة (أكثر من كلمة) واحدة (مفرد على) التعريف (الثانى اذ أجزاؤه لا تدل فيه) أى حين هى أجزاؤه وداخلة فيه على شئ أصلا (وان دلت) تلك الاجزاء (مفردة) أى حال انفراد بعضها عن بعض فان هذه الدلالة ليست حين هى أجزاء له أو ان دلت تلك الاجزاء مجتمعة أى حال اجتماع بعضها مع بعض لكن بحسب وضع آخر غير وضع العلمية فان هذه الدلالة ليست من حيث هى أجزاء له أيضا (قوله اذ يعد حرف المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة) أى عرفا (قوله مما لا ينحصر) أى من الاسماء بل الالفاظ المشتقة (فان جوهر الكلمة) أعنى حروفها الاصول المأخوذة من المشتق منه التى تسمى مادة الكلمة (جزء منه) أى من نحو ضارب (ويدل فيه) على معنى المشتق منه (وما ضم اليه) أى الى الجوهر (من الحروف) الزائدة (والحركات) على الوجه المخصوص التى تسمى صورة الكلمة (جزء آخر ويدل فيه) على معنى آخر يضم الى معنى المشتق منه فان لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما اتصفت به والتزام كون أمثال ضارب مركبا بعيد (قوله اللهم) اشارة الى ما ذكروه من أن المراد بالاجزاء ألفاظ مترتبة

يلزم على هذا التقدير واذا قيل هنا تقدير مضاف أى صار ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة اندفع الفساد اذ اللازم القول بأن فهم كل واحد من الجزأين بعينه فهم الكل لان لكل واحد من الجزأين حصولا مغايرا بالذات لحصول الجزء الآخر (قوله على أنا لا نسلم أن المهمل الخ) على تقدير عدم اطلاق الكلام فى عرف اللغة على المهمل يجب أن يقال فى تفسير الكلمة الواحدة بما لم يشتمل على لفظين موضوعين أى لفظ موضوع لم يشتمل على لفظين موضوعين ليخرج عن تفسير الكلمة أيضا الالفاظ المهملة (قوله ليست من حيث هى أجزاء له) أى أجزاء لهذا اللفظ بحسب ذلك الوضع فيجوز عند الله له أجزاء دالة على ذلك لكن ليس له جزء دال من حيث هو جزء له أى بحسب وضع مخصوص وان اعتبر الوضع التركيبى يصدق أن له جزأ دالا من حيث هو جزء له أى بحسب وضع مخصوص آخر (قوله من الحروف الزائدة والحركات) الاسم الذى هو مثل ضارب ومخرج له مادة هى حروفها الأصول وأمور زائدة هى الحروف الزائدة والحركات وتقدم البعض وتأخر البعض والسكون فان كانت الصورة هى المجموع المركب من تلك الامور فلا نسلم أنها لفظ

بمجموعها لا يتصور ترتبها مع المادة (قوله إما أن يدل بهيئته) اشارة الى أن هذا القيد مراد فى تعريف النحاة وان لم يصرحوا به احترازا عما يدل على الزمان بجوهره كالامس والغد وهذا مع أنه تحمل كما ذكره الآن انما يصح فى لغة العرب (قوله الدلالة الوضعية) اشارة الى أن المراد تقسيم الدلالة التى يكون للوضع مدخل فيها اذ لا يضبط غيرها وضمير دلالته للفرد الأن الحكم فى المركب يعرف بالمقايسة وتسمى المطابقة والتضمن لفظية لانهما ليستا بتوسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ بخلاف الالتزام فلهذا حكم بأنهما واحدة بالذات اذ ليس ههنا إلا فهم وانتقال واحد يسمى باعتبار الاضافة الى مجموع الجزأين مطابقة والى أحدهما تضمنا وليس فى التضمن انتقال الى معنى الكل ثم منه الى الجزء كما فى الالتزام بل ينتقل من اللفظ الى الملزوم ومنه الى لازمه فيتحقق فهمان ومبنى هذا التحقيق على أن التضمن فهم الجزء فى ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعد فهم الملزوم حتى اذا استعمل اللفظ فى الجزء أو اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة المسمى لم يكن تضمنا والتزاما بل مطابقة لكونهما دالة على تمام المعنى أى ما عنى باللفظ وقصد الفهم الا أن يقال المسمى فى هذه الحالة مفهوم ومدلول وان لم يكن مرادا بناء على أنه لا يشترط فى الدلالة القصد

يريدوا الاجزاء التى هى الفاظ مترتبة وفيه تحمل ولا يشعر به الحد فيفسد قال (وينقسم المفرد الى اسم وفعل وحرف) أقول اللفظ المفرد ينقسم الى اسم وفعل وحرف ووجه الحصر مشهور وهو أنه اما أن يستقل بالمفهومية أولا الثانى الحرف والاول إما ان يدل بهيئته على أحد الازمنة الثلاثة أولا الثانى الاسم والاول الفعل وقد علم بذلك حد كل واحد منها للاحاطة بالمشترك وهو الجنس وبما به يمتاز كل عن الآخر وهو الفصل قال (ودلالته اللفظية فى كمال معناها دلالة مطابقة وفى جزئه دلالة تضمن وغير اللفظية التزام وقيل اذا كان ذهنيا) أقول الدلالة الوضعية منها اللفظية

فى السماع ولا ترتب للمادة مع الصورة فيه اذ تسمعان معا ورده بأنه تحمل أى احتمال لتصحيح الكلام (ولا يشعر به) أى بما ذكر من الاجزاء المخصوصة (الحد) لان الجزء أعم من الجزء المترتب وغيره ولا دلالة للعام على الخاص (فيفسد) الحد اذ يجب أن يستعمل فيه ما هو ظاهر الدلالة على المراد كما تقدم (قوله اما أن يستقل بالمفهومية أولا) سيأتى تحقيق هذا المعنى فيما بعد (قوله اما أن يدل بهيئته على أحد الازمنة الثلاثة) فيه بحث وهو أنهم زعموا أن دلالة الافعال على الازمنة انما هى بمجردها وصيغها واستدلوا على ذلك باختلاف الازمنة عند اختلاف الصيغ وان اتحدت المادة نحو ضرب يضرب واتحاد الازمنة عند اتحاد الصيغ وان اختلفت المادة نحو ضرب وطلب وفى المقدمتين نظر أما فى الاولى فلأن تصاريف الفعل الماضى كضرب ضربا ضربوا صيغ مختلفة مع اتحاد الزمان بل المجهول والمعلوم كضرب وضرب مختلفان صيغة قطعا ولا يختلف الزمان وأما فى الثانية فلأن المضارع يدل تارة على الحال وأخرى على الاستقبال اشتراكا على المذهب الصحيح فالصيغة واحدة والزمان مختلف وأيضا اتحاد الزمان مع اتحاد الصيغة واختلاف المادة لا يدل على استناد الزمان الى الصيغة لامكان استناده الى المواد المختلفة ضرورة جواز اشتراك المختلفات فى أمر واحد (قوله وقد علم بذلك حد) لان هذا تقسيم حقيقى للكلى الى جزئياته فلا بد هناك من أمر مشترك بينها هو المقسم ومن أمر مختص ينضم اليه به يمتاز كل عن مشاركاته فى ذلك المشترك وانما قال وهو الجنس وهو الفصل مع احتمال أن يكون المقسم والمميز عرضيين للاقسام بناء على أن المراد ههنا هو هذه المفهومات الاصطلاحية ولا شك أن المشترك بينها جنس والمميز فصل بخلاف الماهيات الحقيقية (قوله الدلالة الوضعية منها اللفظية) المشهور أن الدلالة

وان كانت عبارة عن الحروف الزائدة والحركة بشرط الوقوع على الوجه المخصوص من التقديم والتأخير وغيره فلا نسلم أنها دالة بل الدال هو المجموع فلا بد من القول بأن مجموع المادة وتلك الامور لفظ فى عرفهم أو بأن الدال هو الحروف فقط وغير ذلك شرط لان الحركة داخلة فى اللفظ باعتبار أن الضمة بعض من الواو والفتحة بعض من الالف والكسرة بعض من الياء (قوله ضرورة جواز اشتراك المختلفات فى أمر واحد) فان قلت يجب أن ينضم الى هذه المقدمة مقدمة أخرى وهى أن الشئ الواحد يجوز أن يستند اليه الامور المختلفة فجاز أن يستند الى مادة واحدة الازمنة المختلفة وان كان ذلك بمعونة من الهيئة كالاستناد الاول لان دليل الخصم مركب قلت يلزم من المقدمة الثانية بيان ذلك أن مثل ضرب وطلب ونصر وغير ذلك لها مواد مختلفة وهيئة واحدة ودالة على الزمان الماضى وأيضا مثل

والارادة وبهذا يشعر قوله ويرد عليهم أنواع المجازات يعنى غير نوع استعمال الكل فى الجزء واستعمال الملزوم فى اللازم الذهنى يعنى أن من اشترط فى دلالة الالتزام كون المدلول بحيث يمتنع تعقل المسمى بدونه أى اللازم البين بالمعنى الاخص على ماهو رأى المنطقيين يلزمه خروج دلالة أمثال هذه المجازات عن الاقسام الثلاثة وقد يجاب بأن المنحصر فى الثلاث دلالة اللفظ والدال هناك اللفظ مع القرينة لكن التحقيق أن الخلاف فى هذا الاشتراط فرع تفسير الدلالة فمن فسرها بفهم المعنى من اللفظ متى أطلق بالنسبة الى العالم بالوضع اشترط ذلك ومن فسرها بفهم المعنى منه اذا أطلق لم يشترط اذ يكفى الفهم

إما لفظية أو غير لفظية وغير اللفظية إما عقلية كدلالة الاثر على المؤثر أو وضعية كدلالة العقد المخصوص على العدد المعين واللفظية إما وضعية أو عقلية أو طبيعية واللفظية الوضعية تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام والمصنف جعل دلالة اللفظ المفرد على قسمين لفظية تنقسم الى مطابقة وتضمن وغير لفظية هى دلالة الالتزام واستعمل الدلالة مع فى وأنث الضمير الذى أضاف اليه المعنى حيث قال ودلالته اللفظية فى كمال معناها دلالة مطابقة وفى جزئه دلالة تضمن وغير اللفظية التزام فقد خالف المشهور فى تقسيم دلالة اللفظ الى اللفظية وغير اللفظية وفى جعل الالتزام غير لفظية وخالف الظاهر الذى هو استعمال الدلالة مع حرف الاستعلاء وتذكير الضمير المضاف اليه المعنى فقال الشارح رحمه الله فى توجيهه الدلالة الوضعية ولم يقيدها بالاضافة الى المفرد ليدخل فيها دلالة المركبات وكلام المصنف يمكن تنزيله على هذا أيضا بأن يجعل الضمير فى قوله ودلالته راجعا الى اللفظ مطلقا على قسمين أحدهما اللفظية وهى أن (ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداء) أى بلا واسطة معنى فتخرج دلالة الالتزام عن اللفظية بهذا المعنى ضرورة أن انتقال الذهن الى المعنى الالتزامى بوساطة المعنى الموضوع له ثم انه أراد ببيان اندراج التضمن فى اللفظية بالمعنى المذكور اذ فيه نوع خفاء فان الظاهر على ماقيل أن الانتقال الى المعنى التضمنى بوساطة المعنى المطابقى فقال (وهى) أى الدلالة الوضعية اللفظية (واحدة) بالذات (لكن ربما تضمن المعنى الواحد) الموضوع بازائه اللفظ (جزأين) أى كل واحد منهما التركيب من الجزأين فاذا أطلق ذلك اللفظ يفهم الكل (فيفهم منه) أى من اللفظ (الجزآن) أى كل واحد منهما (وهو) أى فهم كل واحد من الجزأين (بعينه فهم الكل) وذلك لان اللفظ الموضوع للمعنى المركب اذا لاحظته النفس انتقلت منه الى ذلك المعنى المركب من

بان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداء وهى واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزأين فيفهم منه الجزآن وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لاتغاير الدلالة على الجزأين مغايرة بالذات بل بالاضافة والاعتبار وهى بالنسبة الى كمال معناها تسمى مطابقة والى جزئه تضمنا

(١) قوله بسبب الحروف هكذا فى النسخة التى بيدنا وهى سقيمة جدا ليس معنا غيرها ولعل لفظ بسبب محرف عن نفس كما تفيده العبارة بعد كتبه مصححه

يضرب ويطلب وينصر وغير ذلك لها مواد مختلفة وهيئة واحدة وادالة على الحال والاستقبال واذا جاز اشتراك المختلفات فى أمر واحد جاز أن تستند الدلالة على الزمان الماضى الى مواد الافعال المذكورة أولا وأن تستند الدلالة على الحال والاستقبال الى مواد الافعال المذكورة ثانيا ولزم من ذلك جواز استناد أمرين مختلفين الى شئ واحد فجاز استناد الدلالة على الازمنة الى مادة واحدة لانه يلزم مما ذكر أن مادة ضرب تدل على الزمان الماضى ومادة يضرب على الحال والاستقبال وكذا غيرهما فيلزم جواز استناد الدلالة على الازمنة الى مادة واحدة واذا استندت الدلالة على الزمان الى المادة وان كان ذلك بمعونة الصيغة يبطل ماذكره من أن دلالة الافعال على الازمنة انما هى بمجرد هيآتها (قوله أو طبيعية) الظاهر أن الدلالة الطبيعية يجوز أن تكون فى غير اللفظية أيضا فان الطبيعية كما تقتضى التلفظ بألفاظ عند عروض معنى فصار ذلك اللفظ دالا على هذا المعنى تقتضى أيضا وقوع الفعل عند عروض معنى آخر دالا عليه (قوله بعينه فهم الكل) يعنى أن الفهم والملاحظة والانتقال من اللفظ تتعلق بالمعنى المطابقى أولا وبالذات وبالجزء ثانيا وبالعرض بمعنى أن هناك شخصا واحدا من الفهم ثابتا للكل حقيقة وللجزء تابعا فصح أن يقال فهم كل واحد من الجزأين بعينه فهم الكل لكن يلزم من ذلك أن لايكون الفهم مطلق حصول الشئ فى العقل والا لم يصح القطع (١) بسبب الحروف بل الحروف سبب

والانتقال فى الجملة لادائما وهذا مراد أهل الاصول والبيان (قوله وأرادبه) يعنى أن قصده بقوله كال معناها اضافة للمعنى الى الدلالة دون اللفظ التنبيه على أمور الاول أن اضافة المعنى الى اللفظ ليست الا

ومنها غير لفظية بل عقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى التزاما وقيل ان كان المدلول لازما ذهنيا للمسمى والافلا فهم فلا دلالة ويرد عليهم أنواع المجازات والتحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة وأنه هل يشترط فيها أنه مهما سمع اللفظ مع العلم بالوضع فهم المعنى أم لا بل يكفى الفهم فى الجملة * واعلم أن قوله فى كال معناها الضمير فيه للدلالة اللفظية وهو خلاف المشهور فان المعنى يضاف الى اللفظ لا الى الدلالة وأرادبه التنبيه على أن المعنى لا ينسب الى اللفظ الا باعتبارها وعلى أن الدلالة واحدة وتختلف التسمية باعتبار ما تنسب اليه وان التضمن فى ضمن المطابقة

(١) هكذا فى الاصل وهى عبارة غير مستقيمة كأمثالها مما سبق ويأتى فارجع الى الاصول السليمة فان هذه النسخة التى بيدنا سقيمة وكثيرا ما وجدنا فيها من التحريف والسقوط كتبه مصححه

حيث هو وتلاحظه ملاحظة واحدة اجمالية فليس ههنا انتقالات متعددة من اللفظ الى أجزاء المعنى يتركب منها الانتقال من اللفظ اليه ولا ملاحظات متكثرة بحسبها يتألف منها ملاحظة المعنى بل ليس هناك الا انتقال واحد الى ذلك المجموع وملاحظة واحدة فليس هناك الا فهم واحد بالذات ولا شك أنه قد فهم الكل وكل واحد من الجزأين اجمالا واذ ليس الا فهم واحد فهو فهم الكل وفهم كل واحد فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزأين أى على كل واحد منهما مغايرة بالذات بل بالاضافة والاعتبار فان ذلك الفهم الواحد ان أضيف الى الكل واعتبر بالقياس اليه سمى فهم الكل ودلالة المطابقة وان أضيف الى أحد الجزأين واعتبر بالنسبة اليه سمى فهم ذلك الجزء ودلالة التضمن وهذا معنى قوله (وهى) أى الدلالة الوضعية اللفظية (بالنسبة الى كال معناها تسمى مطابقة والى جزئه تضمنا) واستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك على زيد من رأسه الى قدمه دفعة واحدة فانك تراه وترى أجزاءه برؤية واحدة فان نسبت هذه الرؤية الى زيد تسمى رؤيته وان أضيفت الى جزء من أجزائه تسمى رؤية ذلك الجزء (قوله ومنها غير لفظية) هذا هو القسم الثانى من قسمى الدلالة الوضعية وتسمى غير لفظية (بل عقلية وهى أن ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا) القسم (يسمى التزاما وقيل) تثبت هذه الدلالة (ان كان المدلول) أى ما فرض مدلولا من المعانى الخارجة عن الموضوع له (لازما ذهنيا) للمسمى أى يكون بحيث يمتنع انفكاك تصوره عن تصور المسمى (والافلا دلالة) أصلا ويرد على مشترطى اللزوم الذهنى (أنواع المجازات) التى ليس فيها المعانى المجازية لوازم ذهنية للمسميات اذ هناك دلالة الالتزام ولا لزوم ذهنيا (والتحقيق فيه) أى فى اشتراط اللزوم الذهنى أن الاشتراط فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها الكلية أم لا فمن قال انها فهم المعنى من اللفظ مهما سمع للعلم بالوضع اشترط اللزوم الذهنى ومنع وجود الدلالة فى أنواع المجازات المذكورة كاصحاب الميزان ومن قال انها فهم المعنى من اللفظ اذا سمع للعلم بالوضع واكتفى بالفهم فى الجملة لم يشترط كاصحاب العربية (قوله واعلم أن قوله فى كال معناها) الضمير الذى أضيف اليه المعنى على تقدير تأنيثه كما هو فى أكثر النسخ راجع الى الدلالة اللفظية (وهو) أى كون الضمير للدلالة اللفظية (خلاف المشهور فان المعنى يضاف الى اللفظ لا الى الدلالة وأرادبه) أى بخلاف المشهور الذى هو اضافة المعنى الى ضمير الدلالة (التنبيه على أن المعنى لا ينسب الى اللفظ الا باعتبار الدلالة) ووجهه أنه لولا ذلك لكان الاولى متابعة المشهور (و) التنبيه (على أن الدلالة) أى الوضعية اللفظية (واحدة وتختلف التسمية) مطابقة وتضمنا (باعتبار ما تنسب) الدلالة (اليه) من كال المعنى وجزئه ووجه هذا التنبيه أنك اذا قلت الدلالة إما على كال معنى اللفظ وإما على جزء معناه فما نسب اليه تمام المعنى وجزؤه أعنى اللفظ شىء واحد فكأنك قلت دلالة لفظ إما على كال معنى ذلك اللفظ أو على جزء معنى ذلك اللفظ فعلى هذا القياس اذا قيل الدلالة إما على كال معنى الدلالة أو على جزء معناها كان ما نسب اليه المعنى وجزؤه أعنى الدلالة شيأ واحدا فان جزء المعنى لا يتصور الا الدلالة يكون لها تمام المعنى فيفهم منه أن الدلالة التى لها جزء المعنى هى التى لها كال المعنى فالدلالة المضافة الى كال المعنى هى بعينها المضافة الى جزء المعنى فقد اتحدتا بالذات واختلفتا بالاعتبار وهو المطلوب (قوله وان التضمن فى ضمن المطابقة)

لصيرورته قطعا وقد جعل القطع فيما سبق نفس الحروف حيث قال وتقطيعه قطعا مختلفة هى الحروف قلنا الحروف هى الكيفية العارضة للصوت لكنه قد يطلق على الصوت مع تلك الكيفية أيضا (قوله لكان الاولى متابعة المشهور) (١) لمخالفة المشهور لا يقتضى الا لكن يصح أن يكون باعثه على تلك المخالفة

باعتبار دلالته عليه وانما يضاف بالذات الى الدلالة الثانى أن الفهم فى المطابقة والتضمن واحد يسمى باعتبار النسبة الى مجموع المعنى مطابقة والى جزئه تضمنا وذلك لان مرجع ضمير كمال معناها هو بعينه مرجع ضمير جزء معناه بخلاف ما اذا أضيف المعنى الى اللفظ فانه لا يفهم منه الا اتحاد اللفظ دون الدلالة الثالث أن التضمن فى ضمن المطابقة اذ ليس ههنا تعدد دلالة ولما اتفق القوم على أن التضمن تبع للمطابقة وهذا يقتضى الاثنينية بل التأخر عن المطابقة مع القطع بأن فهم الجزء سابق أجاب بأنه توسع حيث ذكروا التبعية وأرادوا أن فهم الجزء ليس بمقصود أصلى فى الوضع وانما يلزم بواسطة أنه لا يتصور فهم الكل بدون الجزء (قوله لانهم لو وضعوا له) أى لنفس اللفظ لفظا آخر (لأدى الى التسلسل) أى وضع الالفاظ لا الى نهاية اذ لابد من التعبير عن ذلك اللفظ بلفظ آخر وهلم جرا ولما كان هذا غير لازم لجواز أن يكتفى فى المرتبة الثانية أو الثالثة مثلا بنفس اللفظ أو يوضع له اللفظ الاول كما اذا وضع للتعبير عن لفظة ا ب وعن لفظة ب ج وعن لفظة ج ا قال (ولو سلم) أى قدر عدم التأدى الى التسلسل (١) لكن كان الوضع لنفس اللفظ ضائعا اذ نفس اللفظ كاف فى التعبير عنه ثم لا خفاء فى أن هذا ليس بوضع قصدى لكن هل يلزم منه وضع حيث وقع الاتفاق والاصطلاح على أنه يطلق اللفظ ويراد نفسه والظاهر اللزوم لانا اذا قلنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر فالدال اسم والمدلول حرف وفعل ودلالته عليه ليست الا بحسب ذلك الاتفاق والاصطلاح وفى كلام الشارح اشارة الى هذا على ما تبين والتحقيق أنه وضع علمى لكن مثل هذا الوضع لا يوجب الاشتراك والا لكان جميع الالفاظ مشتركة ولا قائل به فكان المعتبر فى الاشتراك الوضع قصدا والمدلول مغاير للفظ

(١) قوله لكن هكذا فى النسخ وفى العبارة سقط أو زيادة لكن كما هو ظاهر من عبارة العضد والسيد كتبه مصححه

عطف على قوله ان الدلالة واحدة فان قلت اذا اتحدت اذا تا فكيف يتصور كون التضمن فى ضمن المطابقة قلت لما كان جزء المعنى فى ضمنه كان النسبة الى الجزء كأنها فى ضمن النسبة الى تمام المعنى فالدلالة بالاعتبار الاول كأنها فى ضمنها بالاعتبار الثانى ولا محذور فيه والمقصود أن التضمن ليس تابعا للمطابقة (ومايقال انه يتبعها توسع) انما (قيل ذلك لما كان القصد فى وضع اللفظ للمعنى) المركب (الى معرفة المجموع) من حيث هو فالدلالة باعتبار انتسابها الى الكل أصل وباعتبار انتسابها الى الجزء تبع فليست التبعية ههنا على ما يتبادر الى الوهم من أن التابع أمر مغاير بالذات للمتبوع هذا وأما استعمال فى فللدلالة أيضا على اتحاد الدلالتين بالذات واختلافهما بالاضافة كما أشار اليه الشارح قدس سره بقوله وهى بالنسبة الى كمال معناها وتوجيهه أن لفظة فى ههنا للسببية فكأنه قيل دلالته اللفظية بسبب كمال معناها أى بسبب النسبة اليه مطابقة وبسبب النسبة الى جزء معناها تضمن ولا يخفى أنه يتبادر منه الى الفهم أن الاختلاف بحسب الاعتبار والنسبة دون الذات (قوله على مدلول مغاير) أى للفظ مثل جاءنى زيد فان لفظ زيد أطلق على الذات المعينة المسماة به (قوله لانهم لو وضعوا) تعليل لقوله وقد يطلق والمراد اللفظ يعنى أطلقوا اللفظ على نفسه ولم يضعوا له لفظا لانهم لو وضعوا اللفظ لفظا آخر (لأدى الى التسلسل) لان اللفظ الآخر على هذا التقدير يوضع له لفظ ثالث وهلم جرا (ولو سلم) عدم تأدية وضع الالفاظ بازاء الالفاظ الى التسلسل بناء على جواز الوضع للبعض دون البعض (فاذا أمكن) التعبير عن اللفظ (بنفسه كان وضع لفظ آخر له ضائعا) اذ الغرض الاصلى من الوضع هو التعبير وقد يكون الوضع لكل واحد من الالفاظ يودى الى التسلسل فى الالفاظ أو دلالة المدلول على دليله بخلاف الوضع لبعضها دون بعض ثم ان اريد التعبير عن لفظ واحد أمكن أن يعبر عنه بنفسه فلا حاجة هنا الى وضع لفظ آخر بازائه وان أريد التعبير عن ألفاظ كثيرة يتعذر التلفظ بكل منها أو يتعسر احتيج الى الوضع فوضعوا الكلمة والاسم والفعل والحرف والجملة والكلام والشعر وغيرها بازاء الالفاظ (لانهم لو لم يضعوا لها

(قوله لطال فى التعميم والتنكير معا) يعنى لو لم يضعوا بازاء اللفظ اسما فاذا أريد حكمه على كل كلمة مثلا أو بعض الكلمات لا على التعيين احتيج الى عد جميع الكلمات ثم الحكم بأن كل هذه المذكورات أو بعضها كذا وكذا فى الاسم والفعل وسائر ما وضع بازاء الالفاظ بخلاف ما اذا وضع فانه يكفى أن يقال كل كلمة مفرد مثلا وبعض الكلمات معرب من غير التطويل المتعسر وهذا كما أنه لو لم يوضع بازاء مفهوم الانسان لفظ لاحتيج فى الحكم العام عليه أو الخاص ببعض مبهم منه الى عد جميع أشخاصه وقوله معا معناه لان فى كل من التعميم والتنكير يلزم التطويل ولخفاء هذا المعنى قد يسبق الى بعض الافهام أن المراد أنه يلزم التطويل عند اجتماع الامرين بأن يراد التعبير عن جميع تلك الالفاظ بطريق التنكير فانه لا طريق حينئذ سوى تعداد جميعها بخلاف ما اذا أريد التخصيص دون التعميم فانه يحصل بذكر بعض تلك الالفاظ واذا أريد التعميم لا بطريق التنكير فانه يحصل بلفظ معرف عام للجميع من غير تطويل وفساد هذا الكلام غنى عن البيان (قوله ومن هذا كلامه) مقتضى سوق هذا الكلام أن لاضافة المعنى الى الدلالة دون اللفظ دخلا فى هذا الاحتراز وغاية ما يمكن فى تقريره أن الدلالة نسبة بين اللفظ والمعنى يضاف اليها كل منهما ففى اضافة أحدهما اليها احتراز عن المضاف الآخر كأنه قيل فى كمال معناها لا فى لفظها بخلاف اللفظ فانه انما يضاف اليه المعنى دون اللفظ فلا اشعار فى اضافته اليه بهذا الاحتراز ولا يصح أن يقال فى معنى اللفظ لا فى لفظ اللفظ وفى هذا الكلام اشعار بأن هذه الدلالة وضعية والا لم يصح الاحتراز ووجه الاحتراز أنهم لم يعتدوا بهذا الوضع والدلالة بمنزلة الدلالة العقلية فلم يجعلوها من أقسام الدلالة كما لم يجعلوا اللفظ بسبب هذا الوضع مشتركا وعلى هذا لا تكون الدلالة اللفظية الوضعية هى الانتقال من اللفظ الى المعنى وفهمه منه بل أعم من ذلك (قوله عن دلالتها اذا أريد بها) الضميران

لطال فى التعميم والتنكير معا) أى اذا أريد أن يعبر عن كل فرد من أفراد الكلمة مثلا ويجرى عليها حكم فلو لا وضع لفظ الكلمة أو غيرها بازائها لطال الكلام فان قلت الطول لازم للتعميم على تقدير عدم الوضع فما الفائدة فى ضم التنكير معه قلت التعميم يتصور على وجهين أحدهما أن يراد التعرض لخصوصية كل فرد من أفراد الكلمة مثلا وهذا الوجه يلزمه التطويل ولا يندفع بالوضع أصلا بل لا بد من ذكر كل بعينه وثانيهما أن يراد التعرض لخصوصيات الافراد بل شمولها من حيث انها أفراد الكلمة فهذا القسم يستلزم الطول لولا الوضع فاذا وضع اندفع فالمراد من التنكير عدم التعين فلو لم يضم الى التعميم لتوهم اندفاع الطول فى التعميم بسبب الوضع مطلقا (قوله ومن هذا كلامه) يريد أن كلامه دال على أنه يجعل اللفظ دالا على نفسه حيث قال على مدلول مغاير وقال وقد يكون المدلول لفظا آخر فانهما يدلان على أن للفظ دلالة على نفسه (فلا يبعد أن يحترز بقوله فى كمال معناها عن دلالة الالفاظ اذا أريد بها نفس اللفظ لان هذه الدلالة ليست دلالة فى معناها بل فى لفظها) فلا تسمى دلالة مطابقة وهذا الاحتراز انما يتصور اذا لم تقيد الدلالة اللفظية بالوضعية لكن الظاهر من كلام المصنف تقييدها بذلك والشارح قد صرح به أولا حيث قال الدلالة الوضعية ولذلك قال ههنا لا يبعد أن يحترز ثم ان هذا الاحتراز لا يتعلق بتأنيث

ولا يكون هذا التنبيه متعينا لذلك بحيث لو لم يكن لكان الاولى تركها (قوله فما الفائدة فى ضم التنكير معه) يعنى أن الباعث على وضع مثل لفظ الكلمة اندفاع طول الكلام وعند التعميم (١) بل لجعل الكلام فما الفائدة فى ضم التنكير معه وحاصل الجواب أن الطول المندفع بالوضع هو ما يكون مع التنكير لا مطلق الطول والظاهر أن قصد التعميم فى مثل الكلمة والاسم لا يكون الا مع التنكير بالمعنى الذى ذكره لان قصد التعميم مع ملاحظة خصوصيات الافراد لمفهومات كلية تنكيرا فراده ولا ينضبط فى عدد معين لا يكون واقعا قطعا فان فرض الاحتمال العقلى فالاولى ما ذكره الفاضل التفتازانى من أن التعميم هو تعلق الحكم بكل فرد والتنكير هو تعلقه ببعض مبهم بأن يقال بعض تلك الاشياء

* ومن هذا كلامه لا يبعد أن يحترز بقوله فى كمال معناها عن دلالتها اذا أريد بها نفس اللفظ لانها ليست دلالة فى معناها بل فى لفظها

(١) فى هذه العبارة تحريف ظاهر ونعوذ بالله من سقم النسخ كتبه مصححه

(قوله

إما للدلالة فمشكل أو للالفاظ فقلق لان سائر الضمائر للدلالة (قوله لافادة نسبة) أطلقها لتشمل الاخبارية والانشائية الطلبية وغيرها فانها جمل بلا خلاف وان كان الانشاء من قبيل التصورات دون التصديقات فليس كل ماهو جملة عند النحويين قضية عند المنطقيين لكن تفسير الشارح افادة النسبة باعطاء مايطلب فى النسبة من تعيين أحد طرفيها يعنى الايجاب والسلب مما لايستقيم فى الانشائيات على مالايخفى (قوله لان شيأ منها لم يوضع لافادة النسبة) ظاهر الافى كاتب من زيد كاتب فان بين اسم الفاعل وفاعله اسنادا اذ الاسناد نسبة أحد الجزأين الى الآخر لافادة المخاطب فلابد من القول بأن الاسناد مشترك بين معنيين تام وغير تام (قوله ويسمى مفردا أيضا) يعنى يسمى غير الجملة مفردا أيضا كما أن غير المركب

الضمير ولاتذكيره ولا باستعمال فى دون على بل يتأتى على جميع هذه التقادير * واعلم أنه قد وجد فى كثير من النسخ تذكير الضمير فى معناه فيرجع حينئذ الى اللفظ المفرد أو الى اللفظ مطلقا وتحمل لفظة فى على الظرفية مجازا فان دلالة اللفظ على كمال معناه أو جزئه أقوى وأشد تعلقا من دلالته على الخارج فكأن المعنى والجزء ظرفان للدلالة قد استقرت فيهما وعلى تقدير التأنيث يمكن جعله راجعا الى اللفظة فلا يخالف المشهور ولا يستلزم اتحاد الدلالتين ذاتا ولا يحوج الى توجيه ذلك بما قررناه مع مافيه من النظر الذى لايخفى على ذوى الفطانة والله أعلم (قوله أى لاعطاء مايطلب فيها) أى فى النسبة (من تعيين أحد طرفيها بعينه) فان قلت الطرفان هما الاثبات والنفى أى ايقاع النسبة وانتزاعها وحينئذ لايتناول التعريف الجمل الانشائية اذ ليست موضوعة لافادة اثبات النسبة أو نفيها قلت كما أن النسب الخبرية لها طرفان ثبوت وانتفاء كذلك النسب الانشائية لها تعلق ثبوتى وتعلق سلبى نحو قولك اضرب ولاتضرب فان الضرب فى الاول منتسب الى المخاطب انتسابا ثبوتيا وفى الثانى انتسابا سلبيا لكن لاعلى الوجه الذى ذكرتموه فاذا المراد بالنفى والاثبات ههنا أعم مما ذكر فان قيل اللام فى قوله لاعطاء بل فى قول المصنف لافادة أهى صلة للوضع أم هى للتعليل قلنا الظاهر التعليل لان الجملة ليست موضوعة بازاء الافادة والاعطاء بل بازاء أحد طرفى النسبة بعينه لكى يتوصل بها الى افادة المخاطب واعطائه مايطلب فيها من تعيين أحد طرفيها بعينه وعدم ترتب الغاية لايقدح فى المقصود مثل قولنا النار حارة والسماء فوقنا داخل فى التعريف (قوله لان شيأ منها لم يوضع لافادة النسبة) أى لافادة طرفيها بعينه بل لافادة ذات باعتبار نسبة (ويفهم منها) أى من الامور المذكورة

(قوله ولا يستلزم اتحاد الدلالتين ذاتا) اذ اجعل الدلالتان مختلفتين ذاتا يراد بالفهم حصول الشئ فى الذهن لا الملاحظة كما يشعر بذلك تقريره فى بيان الاتحاد بالذات (قوله مع مافيه من النظر) يعنى أن التوجيه الذى ذكره للمخالفة والاتحاد يشتمل على تكلفات منها ماذكره فى وجه النسبة الثانى ومنها ماذكر فى بيان أن التضمن فى ضمن المطابقة ومنها أنه جعل لفظة فى للسببية مع تفسيره بقوله أى بسبب النسبة اليه وأخذ الاتحاد من ذلك وأما النظر الذى لايخفى على ذوى الفطانة فهو أن يقال ليست الدلالة إلا كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر ولايخفى أن العلم باللفظ الموضوع للمعنى المركب يستلزم العلم بالجزء وهذا العلم يغاير العلم المتعلق بالمعنى الذى هو الكل مغايرة بالذات وأما الملاحظة والتوجه والفهم المعتبر فيه أحدهما فلا مدخل لشئ منها فى حقيقة الدلالة (قوله لها تعلق ثبوتى وتعلق سلبى) الظاهر أن لفظة اضرب مثلا ليست مشتملة على نسبة لها تعلق ثبوتى بل النسبة المفهومة منها هى غير ذلك التعلق واطلاق الطرفين هنا بعيد جدا وأما الخبر فلنسبته طرفان وباعتبار اشتماله على النسبة (١) قد يكون مفردا للايجاب وقد يكون مفردا (قوله أى لافادة طرفيها بعينه) فسره بذلك مع انه قال فيما بعد ان قولنا غلام زيد موضوع لافادة الذات وحصل من ذلك خروج

قال (والمركب جملة وغير جملة فالجملة ماوضع لافادة نسبة ولا يتأتى الا فى اسمين أو فى فعل واسم ولا يرد حيوان ناطق وكاتب فى زيد كاتب لانها لم توضع لافادة نسبة وغير الجملة بخلافه ويسمى مفردا أيضا) أقول المركب ضربان جملة وغير جملة فالجملة ماوضع لافادة نسبة أى لاعطاء مايطلب فيها من تعيين أحد طرفيها بعينه ولا يتأتى الا فى اسمين أو فى اسم وفعل لان المسند اليه اسم والمسند اسم أو فعل والحرف لا يصلح لاحدهما وقد يتوهم ورود حيوان ناطق لافادة نسبة الناطق الى الحيوان وكاتب فى زيد كاتب لانه يفيد نسبة الكاتب الى ضمير زيد وغلام زيد فانه يفيد نسبة الغلام الى زيد وانها لاترد لان شيأ منها لم يوضع لافادة النسبة بل لذات باعتبار نسبة ويفهم منها

(١) هكذا فى الاصل وحرر العبارة كتبه مصححه

يسمى مفردا فان المفرد يقال بازاء الجملة والمركب والمثنى والمجموع (قوله وللمفرد باعتبار وحدته) اشارة الى أن هذا التقسيم انما هو بحسب الاعتبار دون الذات ألا يرى أن القسم الثانى هو بعينه القسم الاول اذا اعتبر منه الفردان بل أكثر هذه الاقسام متداخلة ومورد القسمة مطلق المفرد واحدا كان أو أكثر (قوله بحمله عليهم ايجابا) يعنى بامكان فرض صدقه على كثيرين (قوله تفاوت بشدة) اشارة الى أن ذكر كل من الاولوية والشدة يغنى عن الآخر ولهذا يقال هو ما يتفاوت بأولية أو أولوية ومعنى ذلك أن العقل اذا لاحظ نسبة ذلك المفهوم الى أفراده يحكم بأن اتصاف البعض به أولى أو أقدم كما فى اتصاف الخالق والمخلوق بالوجود بخلاف اتصاف الاب والابن بالانسانية (قوله ويقال للنوع) ظاهر كلام الشارح أن المراد به النوع الاضافى المندرج تحت جنس باصطلاح المنطق ويحتمل أن يراد بالنوع والجنس الاخص والاعم (قوله باعتبار ما دل عليه) اشارة الى أن الكلام فى الالفاظ فاللفظ الدال على مفهوم الكلى يسمى كليا وعلى الجزئى جزئيا واللفظ الدال على كلى هو ذاتى يسمى ذاتيا وعلى العرضى عرضيا (قوله الثانى مقابل الاول) اختاره هذه النسخة ميلا الى الاصطلاح وان كانت مرجوحة من جهة أن التفسير يكونه مقابل الاول فى محل الاستغناء ولهذا تركه فى القسم الثالث والرابع

(النسبة بالعرض) والمفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة ولا شك أن اللفظ انما وضع لافادة ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لافادة نسبة الضرب الى زيد وهى المفهومة منه بالذات والتعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما وقولنا غلام زيد موضوع لافادة الذات والتعرض للنسبة انما هو بالتبعية ويلوح لك حقيقة ذلك بالتأمل فى المركبات التامة انشائية كانت أو خبرية وفى غيرها من المركبات التقييدية وما فى معناها (قوله بحمله عليهم ايجابا) أى بامكان حمله عليهم بأن يشترك فى مفهومه كثيرون لا فى نفس الامر بل بمجرد ملاحظة العقل لذلك المفهوم وانما قيدنا الحمل بالايجاب لان الجزئى يمكن حمله على كثيرين سلبا فالمعنى الحاصل عند العقل ان أمكن له بمجرد ملاحظته فرض اشتراكه وحمله على كثيرين فهو الكلى سواء فرض العقل الاشتراك أم لا وسواء أمكن ذلك فى نفس الامر أولا وان امتنع فرض الشركة بين كثيرين فهو الجزئى الحقيقى والكلى اما أن يكون فى مفهومه تفاوت باعتبار صدقه على أفراده وحصوله فيها بشدة أو ضعف أو تقدم أو تأخر أو أولوية وعدمها فهو المشكك كالوجود فانه للخالق أشد لشدته فى تفريق البصر الذى هو أثر البياض وكذلك الوجود له أقدم لكونه مبدأ لما عداه بأسرها وأولى اذ هو له بذاته ولما سواه لا بذاته (قوله ويقال للنوع جزئى اضافى) أى بالاضافة الى جنسه لكن ليس اطلاق الجزئى الاضافى على النوع باعتبار خصوصه اذ معناه المندرج تحت غيره سواء كان جزئيا حقيقيا مندرجا تحت كلى أو كليا مندرجا تحت كلى آخر يصدق عليه صدقا ذاتيا أو عرضيا فالجزئى بهذا المعنى أعم منه بالمعنى الحقيقى (قوله ثم الكلى) أى اللفظ الكلى ولهذا قال (ينقسم باعتبار ما دل عليه الى الذاتى والعرضى) فان الكلية والجزئية وان كانتا صفتين للمعانى فى الحقيقة قد توصف بهما الالفاظ فى المشهور بخلاف الذاتى والعرضى (قوله الثانى مقابل الاول) هذا على النسخة التى توجد هكذا الثانى من الاربعة متقابلة متباينة وانما تعرض لذكر المتقابلة فى هذا القسم لانه أقوى فى التقابل مع الاول ضرورة مخالفته اياه فى جانبى اللفظ والمعنى (قوله أى يسمى بهما) يعنى بكل واحدة من المتقابلة والمتباينة أو بمجموعهما أى بالمتقابلة الموصوفة بالمتباينة (ولم يعرف بهذا) أى باطلاقه المتقابلة مطلقا أو مقيدا

من تعريف الجمع على تقدير ترك التثنية على حالها من غير تفسير بما ذكر لان المقصود اخراج هذه الامور

النسبة بالعرض * وغير الجملة بخلافه أى ما لم يوضع لافادة نسبة ويسمى النحويون غير الجملة مفردا أيضا بالاشتراك بينه وبين غير المركب قال (والمفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما أربعة أقسام فالاول ان اشترك فى مفهومه كثيرون فهو الكلى فان تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق فمشكك والا فمتواطئ وان لم يشترك فجزئى ويقال للنوع أيضا جزئى والكلى ذاتى وعرضى كما تقدم * الثانى من الاربعة متقابلة متباينة * الثالث ان كان حقيقة للمتعدد فمشترك والا فحقيقة ومجاز * الرابع مترادفة وكلها مشتق وغير مشتق صفة وغير صفة) أقول المفرد لفظه اما واحد أو متعدد وعلى التقديرين فمعناه اما واحد أو متعدد فهذه أربعة أقسام * القسم الاول لفظ واحد لمعنى واحد وهو اما أن يشترك فى مفهومه كثيرون بحمله عليهم ايجابا وهو الكلى فان كان فى مفهومه تفاوت بشدة أو ضعف أو تقدم أو تأخر كالوجود للخالق والمخلوق فانه للخالق أشد وأقدم سمى مشككا والا سمى متواطئا واما أن لا يشترك وهو الجزئى الحقيقى ويقال للنوع جزئى اضافى أى بالاضافة الى جنسه * ثم الكلى ينقسم باعتبار ما دل عليه الى الذاتى والعرضى بما تقدم من تفسيرهما الثلاث * الثانى مقابل الاول أى لفظ كثير لمعنى كثير ويسمى

عما

المتباينة تفاضلت مثل انسان وفرس أو تواطأت مثل سيف وصارم وفى بعض النسخ متقابلة متباينة أى يسمى بهما ولم يعرف بهذا

(قوله فان كان للمتعدد حقيقة فهو المشترك) لا يصح على اطلاقه الا اذا كان المنقول من أقسام المشترك كالمرتجل وفيه كلام سيجيء (قوله وهذا بناء على أن المجاز يستلزم حقيقة) فان قيل على هذا التقرير أيضا يجوز أن يكون للمعنيين مجازا بأن لا يكون شيء من المعنيين نفس الموضوع له قلنا نعم لكنه يصدق أنه حقيقة في البعض مجاز في البعض ضرورة وجود الاستعمال في الموضوع له ويكون كل من المعنيين

(اصطلاح من غير المصنف) اذ المصطلح المشهور اطلاق المتباينة (قوله وهذا بناء على أن المجاز يستلزم حقيقة) أي الحكم بأن اللفظ اذا لم يكن حقيقة للمتعدد كان للبعض حقيقة وللبعض مجازا مبني على أن المجاز يستلزم الحقيقة اذ لولا الاستلزام لجاز كون اللفظ لهما أي للمعنيين مجازين ولما لم يكن المصنف قائلا بالاستلزام لم يصح منه هذا الحكم فان منع بأن ليس المراد من معنى اللفظ ما استعمل هو فيه بل ما يصح استعماله فيه بمقتضى الوضع وكون اللفظ حقيقة لكل واحد من المتعدد هو أنه لو استعمل فيه لكان حقيقة لا أنه كذلك بالفعل وحينئذ يندفع ما ذكره لان المجاز يستلزم المعنى الحقيقي قطعا وان لم يستلزم الحقيقة يجاب على تقدير صحة ما ذكر بأن ليس المراد جميع ما يصح استعماله فيه كذلك والا لتعذر كونه حقيقة للكل لثبوت المجاز الظاهر واذا أريد ما هو أعم من الجميع والبعض يتأتى القسم المذكور

اصطلاح من غيره * الثالث لفظ واحد لمعنى متعدد فان كان للمتعدد حقيقة فهو المشترك والا كان للبعض حقيقة وللبعض مجازا وهذا بناء على أن المجاز يستلزم حقيقة والا فقد يكون لهما مجازين * الرابع لفظ متعدد لمعنى واحد

عما ذكر في تعريف الجملة والمذكور في التعريف ليس الا ما ذكر في التفسير (قوله أي الحكم بأن اللفظ اذا لم يكن حقيقة للمتعدد) يجب أن يقال على أن المراد بالمتعدد في قول المصنف لمعنى متعدد مجموع المعاني المتعددة التي يكون اللفظ لها فان اللفظ اذا كان معناه المستعمل فيه متعددا ولا يتحقق المجاز الا مع الحقيقة فلا يكون في جميعها حقيقة وجب أن يكون حقيقة في البعض مجازا في البعض وأما اذا كان المراد بالمتعدد ما هو أعم من الجميع والبعض فالقول باستلزام المجاز الحقيقة لا يدفع الفساد عن كلام المصنف اذ يجوز أن يكون للفظ معان مجازية ومعنى حقيقي يتحقق استعماله في كل واحد منها والجواب الذي ذكره هناك عن المنع يتم بحمل المتعدد على الجميع والجواب الذي ذكره الفاضل التفتازاني بقوله قلنا نعم مبني أيضا على أن يحمل المتعدد على الجميع والقول بأن لفظ البعض في قوله حقيقة في البعض مجاز في البعض لم يقيد بقولنا من ذلك المتعدد في غاية البعد وان اعتبر ذلك فالجواب عن الجواب الذي ذكره عن المنع حاصل بأدنى تأمل واذا حمل المتعدد على الجميع وقع النقصان من وجه آخر وهو خروج بعض أفراد المشترك من تعريفه الحاصل هنا وهي الالفاظ المشتركة التي وقع استعمالها في المعنى المجازي أيضا والالفاظ تتصف بالتباين والترادف والاشتراك وغيرها باعتبارات متكثرة يجب أن يقع الكلام على وجه يطابقها وغاية ما يمكن أن يقال في دفع ذلك هو أن المراد اثبات الاشتراك لهذا القسم لا التعريف وتحصيل ما يصح أن يكون تعريفا للمشترك (قوله لان المجاز يستلزم المعنى الحقيقي وان لم يستلزم الحقيقة) لا يقال لا فائدة لهذا الكلام لان المصنف قال بعضه حقيقة وبعضه مجاز يجب أن يحمل الكلام على وجه يستلزم المجاز الحقيقة لا المعنى الحقيقي فقط لانا نقول مراد ذلك القائل أن المجاز اذا كان مستلزما للمعنى الحقيقي يستلزم الحقيقة أيضا بالتأويل المذكور قطعا وان لم يستلزم الحقيقة بالمعنى الاصلي فالفائدة ظاهرة (قوله على تقدير صحة ما ذكره) يعني ان لم يرد من الحقيقة والمجاز والمعنى ما ذكر على تقدير أن يريد ذلك لم يرد بالمعاني المتعددة جميع ما يصح استعماله فيه كذلك أي بمقتضى الوضع والا لتعذر كونه حقيقة لان المعاني المناسبة للمعنى الموضوع له كثيرة جدا واللفظ اذا كان موضوعا لمعنى اذا استعمل فيه يقال هذا اللفظ لذلك المعنى والمصنف لما قال لفظ واحد لمعنى متعدد يمكن أن يريد بالمقصود جميع ما استعماله فيه واللام للاختصاص الذي هو في قوله لمتعدد يفيد قيدا في هذا الجميع ويحصل خروج البعض الذي لم يوضع اللفظ بازائه ولم يستعمل فيه فصار المعنى

ويسمى المترادفة * وكل قسم من الاربعة ينقسم الى مشتق وغير مشتق وسنفسره والى صفة وهو مايدل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كالضارب وغير صفة وهو بخلافه كالرجل قال * (مسئلة المشترك واقع على الاصح لنا أن القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح واستدل لو لم يكن لخلت أكثر (١٢٨) المسميات لانها غير متناهية وأجيب بمنع ذلك فى المختلفة والمتضادة ولا يفيد فى غيرها ولو سلم فالمتعقل متناه وان سلم فلا نسلم أن المركب من المتناهى متناه وأسند بأسماء الاعداد وان سلم منعت الثانية ويكون كأنواع الروائح واستدل لو لم يكن لكان الموجود فى القديم والحادث متواطئا لانه حقيقة فيهما وأما الثانية فلأن الموجود ان كان الذات فلا اشتراك وان كان الصفة فهى واجبة فى القديم فلا اشتراك وأجيب بأن الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم قالوا لو وضعت لاختل المقصود من الوضع قلنا يعرف بالقرائن وان سلم فالتعريف الاجمالى مقصود كالاجناس) أقول قد اطرد اصطلاح المصنف فى أنه يعبر بقوله لنا عن دليل المذهب المختار الذى يرتضيه وبقوله استدل عن دليل المختار الذى يزيفه وبقوله قالوا عن دليل المخالف وان كان المذكور واحدا نظرا اليه والى أتباعه هذا اذا كان المذهب المخالف متعينا والا عبر عنه بذكر ذى المذهب باسمه أو بالنسبة الى المذهب أو بذكر المذهب فيقول مثلا القاضى الامام أو المبيح المحرم أو الاباحة التحريم وعن الاجوبة بأجيب أو الجواب أو رد ونحوه وعن السؤال بقيل أو اعترض أو أورد أو أمثاله ونحن الشارح نجرى على أثره رموما للاختصار مع الوضوح * هل اللفظ المشترك واقع فى اللغة فيه خلاف والاصح وقوعه لنا اطباق أهل اللغة على أن القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وقولنا معا احتراز عن المنفرد لانه لواحد بعينه وان كان قد يقع فيه شك

غير الموضوع له فيكون مجازا فيهما (قوله وهو مايدل على ذات غير معينة) تحقيقه أن مفهوم الضارب شئ مثاله الضرب من غير دلالة فى اللفظ على خصوصية كونه انسانا بل جسما أو غيره حتى لو تصورما هو أعم من الشيئية لم يقدر موصوفه الشئ وانما ذلك لضيق العبارة فلهذا لم يكن اسم الزمان والمكان من قبيل الصفات اذ ليس معنى المقتل مثلا شيأ ما فيه القتل بل زمان أو مكان فيه ذلك لخصوصية الذات معتبرة فيها (قوله والا عبر عنه) يعنى ان كان المخالف متعينا بأن كان القولان على طرفى نقيض أى الحكم كذا أو ليس كذا من غير تصور واسطة يكتفى بقوله قالوا لتعين القائل وان لم يتعين بأن يكون فى المسئلة ثلاثة أقوال أو أكثر يعبر عن دليل المخالف بذكر اسم مثل القاضى الامام أو بالوصف الحاصل من مذهبه مثل المبيح المحرم أو بنفس مذهبه مثل الاباحة التحريم (قوله وقولنا معا احتراز عن المنفرد) لاخفاء فى ذلك وانما الكلام فى أنه هل يفتقر الى هذا الاحتراز بعد قولنا القرء للطهر والحيض فانا نقطع بأن المنفرد ليس لمعنيين ولهذا ذهب الشارح العلامة الى أنه احتراز عن المشترك معنى كالمتواطئ والمشكك

(قوله ويسمى المترادفة) الظاهر اعتبار كون المعنى الواحد حقيقيا للكل * واعلم أن كل واحد من الالفاظ المتباينة إما كلى أو جزئى الى آخر ماذكر هناك وأيضا يحتمل أن يكون كل واحد منها أو بعضها مشتركا أو حقيقة ومجازا وكذلك المشترك إما كلى أو جزئى إما بحسب معنييه أو أحدهما وقس الباقى على ماعرفت وأن القسم الاول أعنى اللفظ الواحد لمعنى واحد يوجد فى الاسم والفعل والحرف لكن الاخيرين لا يتصفان بالكلية والجزئية وكذا المتباينة والمشتركة والحقيقة والمجاز وأما المشتق فيوجد فى الاسم والفعل دون الحرف وعليك بالتأمل فى البواقى (قوله واستدل عن دليل المختار الذى يزيفه) قد خالف هذا الاصطلاح فى مباحث النسخ حيث قال واستدل بأن ابراهيم أمر بالذبح فانه قد أورد عليه الاعتراض وأجاب عنه فبقى أصل الدليل سالما (قوله هذا اذا كان المذهب المخالف متعينا) وذلك بأن ينقسم المذهبان النفى والاثبات (والا) أى وان لم يكن المذهب المخالف متعينا بأن لا ينقسما النفى والاثبات بل يكون هناك احتمالات كل واحد منها أو بعضها مذهب لطائفة (عبر عنه) أى عن المذهب المخالف (بذكر ذى المذهب) إما (باسمه) لقبا كان أو غيره (أو بنسبته الى المذهب أو) عبر عنه (بذكر نفس (المذهب) وقد مثل للثلاثة على الترتيب (قوله وعن الاجوبة) يعبر عنها سواء كانت أجوبة عن الادلة المزيفة على المختار أو عن أدلة الخصم (قوله ونحوه) مثل عورض وقلنا (قوله وأمثاله) أى امثال ماذكر من نحو لا يقال وان قيل (قوله هل اللفظ المشترك واقع فى اللغة) قد يقال المشترك إما أن يجب وقوعه أو يمتنع أو يمكن وحينئذ إما أن يكون واقعا أو لا فانحصرت الاحتمالات العقلية فى أربعة وقد ذهب الى كل منها طائفة الا أن مرجعها الى اثنين اذ لا يتصور ههنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع والممتنع هو الممكن الغير الواقع فلذلك لم يتعرض المصنف الا للوقوع وعدمه (قوله على أن القرء) هو بفتح القاف فى اللغة الفصيحة وقد يضم (قوله وهو معنى الاشتراك) أى كون اللفظ الواحد موضوعا لمعنيين معا على سبيل البدل من غير ترجيح معنى الاشتراك (قوله وقولنا معا) حاصله أن اللفظ المفرد وهو الموضوع لمعنى واحد اذا وقع فى معناه شك

جميع مايصح استعماله فيه من المعانى التى يصح أن اللفظ له وحينئذ يتم كلام المصنف ويندفع اعتراض

وقولنا على سبيل البدل عن الموضوع للجميع من حيث هو

بحيث يتردد بين معنييه صدق عليه أنه لمعنيين معا من غير ترجيح وليس بمشترك في نفس الامر ولا عند المشكك فاحترز عنه بقوله معا اذ لا يصدق عليه انه لهما معا فان قلت كون اللفظ لمعنيين اما أن يراد به كونه موضوعا لهما فاللام على حالها أو مستعملا لهما فاللام بمعنى في أو على حالها الوجود معنى الاختصاص هنالك وعلى التقديرين لا يندرج في التعريف المنفرد المشكوك فيه اذ ليس موضوعا ولا مستعملا لمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز عنه قلت لما دار وضعه واستعماله بين المعنيين عند التشكك جاز انتسابه اليهما في الوضع والاستعمال بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه زيادة احتياط (قوله وقولنا على البدل عن المتواطئ) أي احترازعنه لانه للقدر المشترك بين افراده لا لها وقد يقال فلا حاجة الى الاحتراز عنه اذ ليس موضوعا لأكثر من معنى واحد فهو خارج عن التعريف وكذلك ان قدر الاستعمال فانه يستعمل في القدر المشترك حقيقة فقط وأما استعماله في خصوصيات الافراد فبالمجاز والجواب أن ذلك بحسب الظاهر أيضا فان المتواطئ يحمل على افراده بطريق الحقيقة فيظن أنه موضوع لها أو يستعمل فيها حقيقة وليس كذلك بل هو موضوع للمشترك ومستعمل فيه وقد حمل هو على الافراد فلذلك احترز عنه بقوله على البدل فانه وان كان موضوعا للافراد أو مستعملا لها بحسب الظاهر لكن ذلك الوضع أو الاستعمال ليس على البدل بل باعتبار القدر المشترك (قوله وعن الموضوع للجميع) أي احترازعن الموضوع لمجموع معنيين أو أكثر من حيث المجموع (قوله وقولنا من غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز) يعني انه احترازعن اللفظ بالقياس الى معنييه الحقيقي والمجازي فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركا وهذا الاحتراز انما يحتاج اليه على تقدير اعتبار الوضع اذا قيل بكون المجاز موضوعا والا فهو خارج به وأما على اعتبار الاستعمال فالاحتياج اليه واضح لكنه يتوجه عليه شيآن أحدهما أن اللفظ الموضوع لمعنيين على السوية لا يوصف بالاشتراك الا بعد الاستعمال وقد يلزم كما في الحقيقة والمجاز وثانيهما أن اللفظ المنفرد اذا كان له مجازان متساويان قد استعمل فيهما يلزم أن يكون مشتركا فالحق اعتبار الوضع كما ينبئ عنه قوله وعن الموضوع للجميع حيث لم يقل وعن المستعمل له وأيضا كون اللام صلة للوضع أظهر من كونها صلة للاستعمال (قوله لخلت أكثر المسميات) يريد المعاني وانما أطلق عليها المسميات تنبيها على استحقاقها التسمية بالالفاظ (عن الاسم) أي اللفظ الدال عليها اسما كان أو فعلا أو حرفا فان الاسم بحسب اللغة يتناولها (قوله وهو ظاهر) لان من المعاني مراتب الاعداد التي لا تتناهى (قوله لتركبها من الحروف المتناهية) أي في اللغة المفروضة فان حروف لغة العرب بل أية لغة فرضت متناهية قطعا بل لو ادعى ذلك في حروف جميع اللغات لم يبعد (قوله مرات متناهية) انما قال ذلك ليلزم تناهي الالفاظ اذ لو كان الضم مرات غير متناهية كان الحاصل غير متناه (قوله كان الموضوع له متناهيا)

وقولنا على البدل عن المتواطئ لانه للقدر المشترك وعن الموضوع للجميع وقولنا من غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز استدل لو لم يكن المشترك واقعا لخلت أكثر المسميات عن الاسم واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلأن المسميات غير متناهية وهو ظاهر والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية بضم بعضها الى بعض مرات متناهية واذا وضع كل لفظ من الالفاظ وهي متناهية لمعنى واحد كان الموضوع له متناهيا وتخلو المعاني الباقية

الشارح حينئذ (قوله بحسب الظاهر عنده) يعني أن اللفظ الموضوع على البدل للمفسر من غير توضيح يصدق على اللفظ باعتبار المعنيين اللذين وقع الترديد بينهما بالنسبة الى الوضع بأن يقال اللفظ إما أن يكون موضوعا لهذا أو لذاك وكذا الاستعمال فان الحاصل من هذا الترديد أن اللفظ ان لم يكن موضوعا لهذا كان موضوعا لذاك وان لم يكن موضوعا لذاك كان موضوعا لهذا فوقع كل واحد منهما بدلا عن الآخر فصدق على هذا اللفظ أنه موضوع لهذين المعنيين على البدل أي اذا اندفع نسبة الوضع الى أحدهما وجد نسبته الى الآخر وهذا الحكم بالنظر الى الظاهر هو الترديد الكائن عند المشكك واذا قطع النظر عن هذا الظاهر ولوحظ حال اللفظ بحسب نفس الامر لم يكن ذلك اللفظ موضوعا الا لاحدهما (قوله يلزم أن يكون مشتركا) بحسب الاتفاق على امتناع اجتماع الانفراد والاشتراك في

وهى الاكثر بل لانسبة لها الى ماوضع له لعدم تناهيها وأما بطلان اللازم فلانه يخل بغرض الوضع وهو تفهيم المعانى الجواب أن المسميات بالالفاظ هى المعانى المختلفة والمتضادة ولانسلم أن المعانى المختلفة والمتضادة غير متناهية نعم غيرهما وهى المتماثلة غير متناهية وانها ليست بمسميات ولا يجب الوضع لها بخصوصياتها بل باعتبار الحقيقة التى اتفقت هى فيها اذ يعلم ان كل فرس وكل بياض ونحوهما لا اسم له بخصوصه سلمناه لكن لا يحتاج الى التعبير الا عما نعقله من المعانى وذلك متناه لامتناع تعقل مالا يتناهى سلمناه لكن لانسلم لزوم الخلو قولكم الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية قلنا نعم ولكن لانسلم أن المركب من المتناهى متناه وأسند المنع بأسماء العدد لعدم تناهيها مع تركبها من اثنى عشر اسما سلمناه لكن لانسلم الثانية وهو بطلان اللازم اذ من المعانى المختلفة مالا يوضع له اسم ويعبر عنه بالالفاظ المجازية بل قال ابن متويه أكثر اللغة مجاز وكانواع الروائح ولا يخل مقصود الوضع

(قوله بل لانسبة الى ماوضع له) فيه بحث لان عدم التناهى لاينافى نسبة الاكثر به لان معناها زيادة عدده كما يقال مافوق العشرة أكثر مما دونه نعم لو أضيف الاكثر الى غير المتناهى مثل أكثر المسميات على ماهو عبارة المتن لم يصح لان معناه مافوق النصف ولانصف لغير المتناهى (قوله المختلفة والمتضادة) سيجىء أن المفهومين ان اشتركا فى الصفات النفسية فمتماثلان والافان كانا معنيين يمتنع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة فمتضادان والافمختلفان (قوله من اثنى عشر اسما) هى الواحد الى العشرة والمائة والالف والباقى تركيب مثل أحد عشر أو عطف مثل أحد وعشرون أو تثنية أو جمع مثل مائتان وآلاف أو شبه جمع مثل عشرون وثلاثون الى تسعين

لمساواته المتناهى الذى هو الالفاظ (قوله وهى الاكثر) يعنى أن المعانى الباقية هى أكثر المسميات فاللام فى الاكثر للعهد الخارجى ولذلك لم يؤنثه بل لانسبة الباقية الى ماوضع اللفظ له لعدم تناهى الباقية مع كونه منها هكذا قيل وقد يقلب الدليل فيقال لو وقع المشترك فى اللغة على مازعموه من اشتراك اللفظ بين معان متناهية لخلت أكثر المسميات اذ لو فرض اشتراك كل لفظ من الالفاظ المتناهية بين معان كثيرة متناهية كان الموضوع له متناهيا ضرورة أن المركب من أمور متناهية العدة كل واحد منها عدة متناهية يكون متناهيا فى العدة فيخلو أكثر المعانى عن الاسم ويظهر منه أن المستلزم للخلو ليس عدم الاشتراك المدعى (قوله ولانسلم أن المعانى المختلفة والمتضادة غير متناهية) المعانى منحصرة فى ثلاثة أقسام المتماثلة والمتضادة والمختلفة لما سيأتى من انها إما أن تتساوى فى صفات النفس وهى مالا يحتاج الوصف به الى تعقل أمر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له فهى المتماثلة كافراد الفرس مثلا أولا فاما ان تتنافى فى أنفسها أى يمتنع اجتماعها فى محل واحد بالنظر الى ذواتها فهى المتضادة كانواع الالوان أولا فهى المتخالفة كالسواد والحركة والحلاوة اذا تمهد هذا فنقول لانسلم أن المختلفة والمتضادة غير متناهية وأما المتماثلة فانها وان كانت غير متناهية لكن لا يجب الوضع لها ولا يحتاج اليه بحسب خصوصياتها الغير المتناهية بل باعتبار الحقيقة الواحدة التى اتفقت هى فيها (قوله سلمناه) أى كون المختلفة والمتضادة غير متناهية أو وجوب الوضع والاحتياج اليه لخصوصيات المتماثلة (قوله سلمناه لكن لانسلم لزوم الخلو) يريد سلمنا الاحتياج الى الوضع لجميع المعانى الغير المتناهية لكن لانسلم لزوم خلو بعض المعانى عن الالفاظ لولا الاشتراك فان تركب الالفاظ من

لفظ واحد بالاعتبارين والا يجوز التزام ماذكره فان اللفظ المنفرد ان اعتبر فيه اتحاد ماوضع له فاللفظ منفرد باعتبار مشترك وان اعتبر فيه اتحاد ما استعمل فيه فلا يرد شئ (قوله هى أكثر المسميات) لا يرد على هذه الاضافة أى اضافة الاكثر الى المسميات ماذكره الفاضل التفتازانى حيث قال لو أضيف الاكثر الى غير المتناهى قيل أكثر المسميات على ماهو عبارة المتن لم يصح لان معناه مافوق النصف ولانصف لغير المتناهى وذلك لان لفظ الاكثر الذى هو اسم مأخوذ من الكثرة التى هى الفرد ليس معناه الا الزيادة بحسب الكثرة والعدد ولا يعتبر فيه أمر زائد هو الزيادة على النصف وما الدليل على ذلك واستلزام الزيادة بحسب العدد لكون الاكثر مافوق النصف فى بعض الصور لا يوجب اعتباره فى الكل واذا لم يعتبر النصف فى الاكثر تصير الاضافة صحيحة فمعنى قوله المعانى الباقية أكثر المسميات أن البعض الذى هو المعانى الباقية عدد هازائد على البعض الآخر ولا فساد (قوله لعدم تناهى الباقية) فلا تثبت مناسبة عددية يحصل بها الضبط والتعيين مثل النصفية والثلثية وغير ذلك وانتفاء النسبة على هذا الوجه يستلزم عدم التناهى فقوله بل لانسبة لها يكون واقعا موقعه (قوله لكن لا يحتاج الى التعبير الا عما نعقله) بناء على أن المعانى المعقولة مضبوطة للواضع معلومة له فاذا وضع بازائها الالفاظ حصل الاستغناء عن الالفاظ الواقعة بازاء المعانى الاخر

(قوله

(قوله بالاضافة الى المحل) مثل رائحة المسك والزعفران أو غير الاضافة كالوصف مثل رائحة طيبة أو الاضافة الى وصف المحل مثل رائحة الحلاوة (قوله وكذلك كثير من الصفات) كالحركات وأنواع الحرارات (قوله فهو واجب فى القديم) أى لا يجوز زواله لكونه مقتضى الذات (ممكن فى الحادث) أى يجوز زواله نظرا الى الذات اذ لا تقتضى الوجود فقوله والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته ممكنا

الحروف المتناهية لا يستلزم تناهيها لجواز تناهى الصور الحاصلة فى تلك الحروف بضم بعضها الى بعض على وجوه مختلفة من الحركات والسكنات والعدة مرات غير متناهية أولا ترى أن مراتب الاعداد غير متناهية ويمكن التعبير عن جميعها بالتصرف فى اثنى عشر اسما فالمركب منها غير متناه لاختلاف وجوه التأليف فما ذكرناه أولى (قوله اذ يمكن التعبير عنها بالاضافة الى المحل) كان يقال رائحة المسك أو العنبر (وغيرها) كالموافقة والمخالفة للطبع فيقال رائحة طيبة أو كريهة وفى بعض النسخ (لكن لا نسلم الثانية وهو بطلان اللازم اذ من المسميات المختلفة ما لا يوضع له اسم و يعبر عنه بالالفاظ المجازية بل قال ابن متويه أكثر اللغة مجاز وكانواع الروائح ولا يختل مقصود الوضع الخ) فقوله وكانواع الروائح عطف على قوله المجازية والتقدير و يعبر عنه بالالفاظ المجازية و بالحقيقة كأنواع الروائح فان التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيرها على سبيل الحقيقة (قوله وكذلك كثير من الصفات) فان مراتب الشدة والضعف فى الحركة والحلاوة لم يوضع لخصوصياتها ألفاظ مع التمكن عن التعبير اما بالالفاظ المجازية أو الحقيقة (قوله فلا طلاقه عليهما حقيقة) اما الاتفاق على ذلك كما ذكره الآمدى فى منتهاه و إما لعدم صحة سلب الوجود عن شئ منهما فى نفس الامر (قوله لكان) أى اطلاقه عليهما حقيقة باعتبار وضعه لمعنى عام مشترك بين القديم والحادث ضرورة انحصار اطلاق اللفظ حقيقة على معنيين فى الاشتراك اللفظى والمعنوى فانه اذا لم يكن موضوعا لخصوصية كل منهما والامر مشترك بينهما فاما أن لا يكون موضوعا لخصوصية شئ منهما فلا يكون حقيقة فى واحد منهما و إما أن يكون موضوعا لخصوصية أحدهما فقط فهو فيه حقيقة وفى الآخر مجاز فان قلت المنقول حقيقة فى معنييه وليس من المشترك لفظا ولا معنى قلت ان لم يكن النقل لمناسبة فهو من المشترك اللفظى اذ هو موضوع لهما على السوية وان كان لمناسبة فهو حقيقة فى المعنى الاول مجاز فى الثانى بحسب اللغة وحقيقة فيه ومجاز فى الاول بحسب العرف ولا ندراجه تحتهما لم يتعرض له المصنف فى التقسيم السابق لا يقال على تقدير وضعه لامر مشترك بينهما لا يكون حقيقة فى شئ منهما لان اطلاق العام على الخاص على تقدير الجواز من أقسام المجاز لانا نقول اذا أطلق العام وأريد الخاص من حيث خصوصه كان مجازا وأما ان أطلق عليه باعتبار عمومه أى باعتبار ما فيه من معنى العام وتستفاد الخصوصية من القرائن حالية أو مقالية فهو حقيقة لم يطلق الاعلى معناه وكذلك اذا حمل العام على الخاص بحسب معناه كان حقيقة أيضا كقولك الانسان حيوان (قوله وهو) أى كونه موضوعا لامر عام مشترك بينهما (معنى التواطؤ) يعنى الاشتراك المعنوى كما سيأتى (قوله وأما الثانية) أى المقدمة الثانية وهى بطلان اللازم (قوله فليس أمرا واحدا فيهما) لان ذات

(قوله ضرورة انحصار اطلاق اللفظ حقيقة على معنيين فى الاشتراك اللفظى والمعنوى) يرد عليه الالفاظ التى ليس لها أوضاع شخصية مثل الضمائر وأسماء الاشارة فان لفظة هذا مثلا تطلق على معان كثيرة بطريق الحقيقة موضوعة لخصوصية كل واحد من المشار اليه وليس فيه اشتراك معنوى اذ ليس هذا اللفظ موضوعا بازاء مفهوم كلى صادق على أفراد ما يشار اليه وليس فيه اشتراك لفظى أيضا اذ ليس له أوضاع متعددة قيل لا يشترط فى الاشتراك اللفظى تعدد الوضع بل شرط فيه تعدد الموضوع له ولا يتعدد ذلك من تعريفهم المشترك

اذ يمكن التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيرها وكذلك كثير من الصفات واستدل أيضا ولم يكن المشترك واقعا لكان الموجود فى القديم والحادث متواطئا واللازم باطل أما الملازمة فلاطلاقه عليهما حقيقة فلو لم يكن باعتبار وضعه لخصوصهما لكان باعتبار وضعه لامر عام مشترك بينهما وهو معنى التواطؤ وأما الثانية فلان المسمى بالموجود ان كان هو الذات فليس أمرا واحدا فيهما وان كان صفة فهو واجب فى القديم ممكن فى الحادث فلا يكون أمرا واحدا فيهما والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته ممكنا

ليس على ما ينبغي بل اللازم كون الواحد بالحقيقة واجبا لذات ممكنا لذات أخرى وتحقيق الجواب أنه ان أريد بالواحد بالحقيقة الماهية النوعية الواحدة فالملازمة ممنوعة اذ الاشتراك في المفهوم لا يقتضي ذلك وان أريد الواحد بالمفهوم فبطلان التالي ممنوع اذ لا امتناع في كون بعض افراد المفهوم الواحد مخالفا لبعض في اللوازم وان كان المفهوم ذاتيا لها كأنواع الحيوان فكيف اذا كان عارضا (قوله مع أنهما) أي العالم في القديم والعالم في الحادث مشتركان في مفهوم العلم وكذا المتكلم

الواجب تعالى مخالفة لسائر الذوات بالحقيقة وان كان المسمى صفة فهو واجب في القديم تعالى ممكن في الحوادث (قوله وانه محال) لان الوجوب بالذات والامكان من لوازم الماهيات وهما متنافيان وتنافي اللزوم ملزوم لتنافي الملزومات فيلزم منافاة الشيء لنفسه والجواب ان أريد بوجوب الصفة في القديم أن تلك الصفة واجبة بذاتها فهو ممنوع كيف والوجوب الذاتي ينافي الصفة لاحتياجها الى الموصوف وان أريد أن تلك الصفة واجبة لذات القديم سبحانه بمعنى أن ذاته تقتضيها اقتضاء تاما فهو صحيح وعلى هذا فامكانها في الحادث أن ذاته لا تقتضيها كذلك ولا استحالة في كون الصفة الممكنة في نفسها الواحدة بالحقيقة ثابتة لذاتين تقتضيها إحداهما دون الاخرى فظهر أن الاختلاف في الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ أي الاشتراك المعنوي لما حققناه من أن الوجوب والامكان راجعان الى ذاتي القديم والحادث فاللازم حينئذ اختلاف الذاتين لا الصفة والقول بأن رجوعهما الى الصفة يستلزم كون احدى الصفتين مخالفة للاخرى في الحقيقة ولا يمنع ذلك من اشتراكهما في أمر عام يوضع اللفظ بازائه كالسواد والبياض المشتركين في معنى اللون باطل لانا ننقل الكلام الى ذلك الامر العام المسمى بالموجود فانه واجب في القديم ممكن في الحادث (قوله كالعالم والمتكلم فانهما في القديم واجبان) لاقتضاء ذاته اياهما (وفي الحادث ممكنان) لعدم اقتضاء ذاته لهما (مع انهما) أي العالم في القديم والعالم في الحادث مشتركان في معنى قطعا وان كانا ممتازين بحسب الخصوصيات ولفظ العالم انما هو موضوع بازاء ذلك المعنى وكذا الحال في المتكلم أو مع أن القديم والحادث مشتركان في معنى باعتبار العلم والتكلم هو الذي وضع بازائه العالم والمتكلم وانما أوردنا المثالين توضيحا للمنع بناء على أن الاشتراك المعنوي فيهما أظهر كما أشار اليه الشارح

وانه محال الجواب أن الاختلاف في الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم فانهما في القديم واجبان وفي الحادث ممكنان مع انهما مشتركان في معنى قطعا

(قوله مخالفة لسائر الذوات بالحقيقة) يعني أن الشارح أراد بقوله فلأن الموجودان كان هذا الذات أنه ان كان موضوعا للذات والحقيقة المشتركة بين الفردين المستقلين القائمين بنفسهما لا الذات الموجود الخارجي وكذا في جانب الصفة أي وان كان حقيقة مشتركة بين الفردين الحالين في القديم والحادث لزم أن تكون تلك الحقيقة واجبة بالذات وممكنة لان الوجوب بالذات والامكان من لوازم الماهيات (قوله يعني أنه يقتضيها اقتضاء تاما) يمكن أن يقال ان أريد بالاقتضاء التام أن وجود ما يقتضى المقتضى لا يتوقف على شيء مغاير لذات المقتضى فهو ممنوع في الصفة المندرجة تحت المسمى بالموجود في جانب الواجب تعالى لتوقف تلك الصفة على الامكان الذاتي فيها وعلى الايجاد من جانب الفاعل وان أريد أن الصفة يستوعبها الموصوف بحيث يستحيل الانفكاك فهو لا يجب أن لا يكون بالنسبة الى الصفة القائمة بالحادث وذلك ظاهر فلا يصح قول المعلل وان كان صفة فهو واجب في القديم ممكن في الحادث فالاولى أن يفسر الواجب بما يفسره غيره وهو ما يجوز زواله فصار قول المعلل صحيحا من هذا الوجه (قوله لانا ننقل الكلام الى ذلك الامر العام) فيه بحث لان الوجوب والامكان اذا كانا راجعين الى الصفة ويستلزم أن يكون فردان من الصفة متخالفين في الماهية لا يمتنع أن يكون هنا لفظ الموجود موضوعا بازاء مفهوم عام عارض لهذين الفردين اذ لا فساد في أن ذلك الامر العام واجب في القديم ممكن في الحادث ولما لم يكن الامر الواحد الذي وضع لفظ الموجود بازائه ذاتيا لهذين الفردين لم يلزم من كون ذلك المعنى واحدا مشتركا بين هذين الفردين أن يجتمع الوجوب والامكان في شيء واحد حتى يلزم منافاة الشيء لنفسه

(قوله

فى القديم والمتكلم فى الحادث مشتركان فى الكلام النفسى (قوله فان قلت لم ألزم) أى المصنف (من الاشتراك المعنوى التواطؤ) أى كون اللفظ الموجود متواطئا حيث علل لزوم التواطؤ بكونه حقيقة فى القديم والحادث فان معناه انه على تقدير عدم الاشتراك اللفظى لما كان حقيقة فيهما كان متواطئا فقوله معنى تمييز والتواطؤ مفعول منصوب ألزم وقد يصحف معنى التواطؤ على الاضافة فيعترض بأنه لم يلزم معنى التواطؤ من الاشتراك بل من نفى الاشتراك (قوله واعترض) أى على التشكيك بأن ذلك الامر الزائد الذى به التفاوت ان كان مأخوذا فى مفهوم المشكك فلا اشتراك فيه للافراد لانه يوجد فى الاشد دون الاضعف وان لم يكن مأخوذا فيه فلا تفاوت بين الافراد فى ذلك المفهوم مثلا ان كان مفهوم البياض هو اللون المفرق للبصر مع الخصوصية التى توجد فى الثلج فلا اشتراك للعاج فيه وان كان مجرد اللون المفرق فالكل فيه على السواء والجواب انه مأخوذ فى ماهية الفرد الذى يصدق عليه المشكك كبياض الثلج لا فى نفس مفهوم المشكك كمطلق البياض فالافراد متفاوتة الماهيات فى ذلك المفهوم والمفهوم مشترك بين الكل (قوله وإما لانه توسع فى تسمية الشئ) الذى هو المشترك المعنوى بأحد قسميه الذى هو المتواطئ فذكر المتواطئ وأراد المشترك معنى

فان قلت لم ألزم من الاشتراك معنى التواطؤ والتشكيك محتمل قلت إما لانه لا يرى التشكيك فانه قال فى المنتهى واعترض أن ذلك ان كان مأخوذا فى الماهية فلا اشتراك والا فلا تفاوت ولم يجب عنه والجواب انه مأخوذ فى ماهية ما صدق عليه ذلك دون ماهيته وإما لانه توسع فى تسمية الشئ بأحد قسميه قالوا لو وضعت الالفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع واللازم باطل بيان الملازمة أن الفهم لا يحصل مع الاشتراك لخفاء القرائن

بقوله قطعا (قوله فان قلت لم ألزم) يعنى أن اللازم من انتفاء الاشتراك اللفظى هو الاشتراك المعنوى المنقسم الى التواطؤ والتشكيك فلا يستلزم شيأ منهما فلم ألزم المصنف من الاشتراك المعنوى اللازم لانتفاء الاشتراك اللفظى (التواطؤ والتشكيك محتمل) فقوله معنى منون تمييز للاشتراك والتواطؤ منصوب على أنه مفعول ألزم ويحتمل احتمالا بعيدا أن يضاف معنى الى التواطؤ ويقدر الكلام هكذا لم ألزم من عدم الاشتراك أى لفظا فانه المتبادر عند الاطلاق معنى التواطؤ (قوله واعترض أن ذلك) التفاوت الذى بين أفراد المشكك (ان كان مأخوذا فى الماهية) يعنى فى معنى المشكك (فلا اشتراك) معنويا هنالك ضرورة أن البياض المأخوذ مع خصوصية الشدة مثلا معنى والمأخوذ مع خصوصية الضعف معنى آخر والفرض أن تلك الخصوصيات داخلة فى مسمى لفظ البياض فيكون مشتركا لفظيا لا معنويا وان لم يكن التفاوت مأخوذا فى مسمى المشكك بل يكون مسماه مثلا مطلق البياض المشترك بين أفراده فلا تفاوت فى مسمى المشكك لتساويه فيها فيكون متواطئا فلا تشكيك أصلا والجواب أن التفاوت مأخوذ فى ماهية ما صدق عليه ذلك أى مسمى المشكك من أفراده دون ماهية مسماه فلا يلزم التواطؤ لاعتبار التفاوت فى الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره فى ماهية المسمى والحاصل أن التفاوت انما هو فى الايراد لا مطلقا بل باعتبار حصوله فيها وصدقه عليها فالمعنى الواحد اذا كان حاصلا فى افراد صادقا عليها فاما ان تختلف تلك الافراد فى حصوله فيها وصدقه عليها أو لا فالاول هو المشكك والثانى هو المتواطئ وعلى هذا فقوله اذا لم يكن التفاوت مأخوذا فى المسمى فلا تفاوت ان أراد به أن لا تفاوت فى المسمى من حيث هو فمسلم لكن لا يستلزم ذلك التواطؤ لجواز الاختلاف والتفاوت فيه بالقياس الى الافراد وان أراد انه لا تفاوت أصلا فممنوع لجواز التفاوت باعتبار الصدق عليها وبهذا القدر يتم الكلام وأما أن المراد بما صدق عليه هل هو الحصص التى هى أفراد اعتبارية له أو الافراد الحقيقية وأن مسمى المشكك هل يجوز أن يكون ذا تيك الماهية الافراد الحقيقية أولا وأن وجوه التفاوت داخلة فى ماهية الافراد أو الحصص أو فى هوية احداهما وأن التشكيك ينحصر بالاستقراء فى ثلاثة أقسام فمما لا يتوقف عليه المرام مع احتياجه الى تعمق فى الانظار وتطويل فى الكلام (قوله وإما لانه توسع فى تسمية الشئ) أى الاشتراك المعنوى بأحد قسميه الذى هو التواطؤ اطلاقا للخاص على العام وأيا كان فالمراد بالتواطؤ

(قوله وأيا ما كان فالمراد بالتواطؤ الاشتراك) بمعنى اذا كان هنالك نسبة الشئ بأحد قسميه فارادة

قيل ومايظن به ذلك فاما مجازا أو متواطئ الجواب لانسلم أن الفهم التفصيلي لايحصل مع الاشتراك لان المقصود يعرف بالقرائن مفصلا كما ترى سلمناه لكن ليس المقصود التفاهم التفصيلي فى كل اللغة بدليل أسماء الاجناس بل قد يقصد التعريف الاجمالي كما يقصد التفصيلي قال (مسئلة ووقع فى القرآن على الاصح كقوله تعالى ثلاثة قروء وعسعس لأقبل وأدبر قالوا ان وقع مبينا طال بغير فائدة وغير مبين غير مفيد وأجيب فائدته مثلها فى الاجناس وفى الاحكام الاستعداد للامتثال اذا بين) أقول هل وقع المشترك فى القرآن قد اختلف فيه والاصح أنه قد وقع لنا قوله تعالى ثلاثة قروء وهو مشترك بين الحيض والطهر وقوله والليل اذا عسعس وهو مشترك بين أقبل وأدبر قالوا ان وقع فى القرآن فاما أن يقع مبينا أو غير مبين وكلاهما باطل أما وقوعه مبينا فانه يلزم التطويل بلا فائدة لامكان بيانه بمنفرد لايحتاج الى البيان فلا يطول وأما وقوعه غير مبين فانه لايفيد وحاصله لزوم مالا حاجة اليه أو مالا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه القرآن عنه والجواب لانسلم أن وقوعه غير مبين غير مفيد لانه يفيد فائدة اجمالية كما فى أسماء الاجناس ثم له فى الاحكام خاصة فائدة وهى الاستعداد للامتثال اذا بين وانه مطيع بالعزم على الامتثال والاستعداد له كما يعصى بخلافه قال (مسئلة المترادف واقع على الاصح كأسد وسبع وجلوس وقعود قالوا لو وقع لعرى عن الفائدة قلنا فائدته التوسعة فى النظم والنثر للروى أو الوزن أو تيسير التجنيس والمطابقة قالوا تعريف المعرف قلنا علامته ثابتة) أقول قد اختلف فى أن المترادف

(قوله قيل ومايظن) دفع من جانب مانع الاشتراك لما يتمسك به المثبتون من المشتركات (قوله طال بغير فائدة) ممنوع اذ ربما يقع البيان بالمجموع أو يشتمل الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما يقرره علماء المعانى

الاشتراك معنى (قوله ومايظن به ذلك) أى الاشتراك لفظا فاما حقيقة ومجازا بأن يكون موضوعا لاحدهما واستعمل فى الآخر للمناسبة وكثر ذلك فيهما فاشتبه المعنى الحقيقي بالمجازى فظن انه مشترك بينهما واما متواطئ لكونه موضوعا للقدر المشترك فاستعمل فيهما باعتباره فظن الاشتراك بينهما (قوله كما ترى) أى فى الالفاظ المشتركة المستعملة مع القرائن الحالية أو المقالية التى يفهم منها المقصود تفصيلا (قوله بدليل أسماء الاجناس) فانها لاتدل على تفاصيل ماتحتها ولا يقصد بأنفسها ذلك بل يفهم منها أمر مجمل سواء قيل انها موضوعة للحقائق بقيد الوحدة أو لها من حيث هى لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتماله عليها (قوله بل قد يقصد التعريف الاجمالي) اما لان العلم قد تعلق بمجمل واما لان التفصيل يلزمه محذور (قوله فاما أن يقع مبينا) كأن يقال مثلا عسعس بمعنى أقبل أو لا بمعنى أدبر (قوله لامكان بيانه بمنفرد) أى ما ليس بمشترك فلا يحتاج الى بيان كأن يقال أقبل أو أدبر وقد يقال ربما لم يكن للمعنى المقصود لفظ منفرد فلا يمكن بيانه به (قوله وحاصله لزوم مالا حاجة اليه) أى فى افهام المقصود وذلك على تقدير البيان أو مالا يفيد المقصود وذلك على تقدير عدمه (قوله والجواب) يعنى يختار وقوعه فى القرآن غير مبين وحينئذ اما أن يتعلق بالاحكام أو بغيرها فعلى الثانى تحصل فائدة اجمالية كما فى أسماء الاجناس وقد عرفت انها قد تكون مقصودة وعلى الاول تحصل فائدة أخرى أيضا وقد يختار وقوعه فيه مبينا ولا نقص لان ذكر الشئ مجملا أولا ومفصلا ثانيا أبلغ وأوقع (قوله قد اختلف فى أن المترادف) الترادف توارد لفظين أو ألفاظ فى الدلالة على الانفراد بحسب أصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع والمتبوع وباعتبار أصل الوضع الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازا والتى يدل بعضها مجازا وبعضها حقيقة وبوحدة المعنى مايدل على معان متعددة كالنأكيد والمؤكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود وقيل فلا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفردة احترازا عن الحد والمحدود وقد يقال ان مثل قولك الانسان قاعد والبشر جالس قد توارد فى الدلالة على معنى واحد من جهة واحدة بحسب أصل الوضع استقلالا فان سميا مترادفين فذلك والا احتيج الى قيد الافراد

الاشتراك معنى من التواطئ ظاهر واذا قيل كل ماهو مشترك معنى فهو من المتواطئ لانتفاء التشكيك لايظهر ذلك التواطؤ واراده مفهوم الاشتراك معنى (قوله وباعتبار أصل الوضع) فان قلت الدلالة بحسب الوضع تنقسم الى المطابقة والتضمن والالتزام ولا اختصاص لها بأحدها فيه وعلى هذا التعريف توارد اللفظين الموضوعين لمعنيين لهما لازم ذهنى فان كل واحد من هذين اللفظين يدل على الانفراد بحسب الوضع على المعنى الواحد الذى هو من جهة واحدة أى ليس لذلك المعنى جهتان يكون باعتبار كل واحد منهما مدلولا للفظ كالاجمال والتفصيل فى الحد والمحدود فان المعنى الواحد هنا من حيث الاجمال معنى المحدود حاصله أن المعنى يكون فى ضمن كل واحد من اللفظين على نهج واحد قلت يمكن اخراج ماذكر بقوله بحسب أصل الوضع أى الاصل الذى هو الوضع فان الدلالة المطابقية مبنية على الوضع والتضمن مبنية على كون المعنى جزأ لما وضع اللفظ بازائه والالتزام مبنية على كون المعنى

(قوله ومايظن منه) أى من المترادف فهو من اختلاف الذات والصفة بأن يكون أحد اللفظين موضوعا لنفس الذات والآخر لصفة الذات كالانسان والناطق أو اختلاف الصفات كالمنشئ والكاتب أو الصفة وصفة الصفة كالمتكلم والفصيح أو الجزء والصفة أو الجزء وصفة الصفة وأمثال ذلك (قوله للروى) وهو الحرف الاخير من القافية والقافية آخر كلمة فى البيت وقيل من آخر حرف فى البيت الى أول ساكن قبله مع الحركة التى قبل الساكن وقيل مع الحرف الذى قبل الساكن وبالجملة فقد يكون الروى هو الدال فيصح أسد دون سبع لكن لا ضرورة فى تفسير الروى بالقافية على ما فى أكثر النسخ ولا حاجة الى عطفها عليه بأو على ما فى بعضها الا أن الشارح لما جعل اللام فى للروى متعلقا بيصلح المقدر ومعلوم أن صلوح اللفظ المترادف انما هو للقافية دون الروى فسره بها ولم يشعر كلامه بكيفية تيسير النثر بالمترادف والاولى أن يفسر الروى بالحرف الاخير من القافية أو الفاصلة على ما وقع فى عبارة علماء البديع ولا خفاء فى أن السجع والفاصلة قد تتيسر بأحد المترادفين دون الآخر (قوله وكالتقابل) الاولى أن يقول وكالمطابقة على ما هو المذكور فى المتن والمتعارف عند علماء البديع وكأنه لاحظ معنى اللغوى والا فالمقابلة عندهم هو الجمع بين شيئين متوافقين أو أكثر وبين ضديهما كقوله تعالى فأما من أعطى واتقى الآية وكذا اطلاقه المشاكلة على الجمع بين المعنيين المتوافقين كالخس بمعنى البقل والخيار بمعنى القثاء انما هو

وهو الظاهر (قوله ومايظن منه) يعنى ومايظن به أنه من قبيل الترادف ليس منه بل هو من باب اختلاف الذات والصفة أى بعضها موضوع للذات وبعضها للصفة كالانسان والناطق أو اختلاف الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح أو اختلاف الصفات المتعددة لذات واحدة لكن وقع الالتباس لشدة الاتصال بين هذه المعانى فظن أنها موضوعة لمعنى واحد (قوله وهو على الحكيم غير جائز) ولا شك أن الواضع حكيم ان كان هو الله سبحانه وان كان غيره فكذلك لان وضع هذا اللغات المشتملة على اللطائف الكثيرة والدقائق الغزيرة لا يتأتى الا من حكيم له نوع اطلاع عليها (قوله فيكون) أى التوسع فى التعبير أفضى الى المقصود لامكان التوصل اليه بأحدهما عند نسيان الآخر (قوله اذ قد يصلح أحدهما للروى أى القافية) الروى هو الحرف الاخير من القافية الذى تبنى عليه القصيدة وتنسب اليه كاللام فى قوله قفا نبك والقافية عند الاخفش هى الكلمة الاخيرة من البيت كلفظة حومل فيه وعند غيره من آخر البيت الى أقرب ساكن اليه مع الحركة السابقة عليه وقيل بل مع المتحرك الذى قبله فعلى الاول القافية من حركة الحاء الى آخر البيت وعلى الثانى من الحاء وانما فسر الروى بالقافية لان أحد المترادفين لا يصلح أن يكون رويا بل قافية (قوله أو لوزن الشعر) أى يصح الوزن بأحدهما دون الآخر وهو ظاهر هذا فى النظم وأما تيسير النثر فلان الاسجاع فيه بمنزلة القوافى فربما صلح أحدهما لذلك دون الآخر وأيضا فان أحسن السجع ما تساوت قرائنه وقد يحصل ذلك بأحدهما فقط (قوله وكالتقابل) الموجود فى الاحكام وفى أكثر نسخ المتن هو المطابقة وماذكره فى تعريف التقابل من أنه ذكر معنيين متقابلين تفسير للمطابقة على ما هو المشهور وأما التقابل فهو قسم منها وقد عرفوه بأن يؤتى بمعنيين متوافقين أو أكثر بما يقابلهما كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا الا أنه لا مناقشة فى الاصطلاحات

المعنى لازما لما وضع اللفظ له فالمعنى توارد اللفظين فى الدلالة التى أصلها الوضع ومبنية عليه ولذا قال وباعتبار أصل الوضع الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازا وأنت تعلم أنه لا مجال لقولنا فى التعريف بحسب الوضع له قيل معنى وحدة الجهة اتحاد سبب الدلالة فى الحد والمحدود لتعدد السبب لان فى الحد أوضاعا مختلفة وفى المحدود وضعا واحدا وفى الصورة المفروضة تعدد السبب ظاهر وسيأتى كلام يحصل منه احتمال لهذين المعنيين لقوله من جهة واحدة فى الحاشية المكتوبة على قولهم ان الحد

هل هو واقع فى اللغة أم لا والاصح انه واقع وقيل ليس بواقع ومايظن منه من باب اختلاف الذات والصفة أو الصفات أو الصفة وصفة الصفة ونحوها للاستقراء نحو جلوس وقعود للهيئة المخصوصة وسبع وأسد للحيوان الخاص وبهتر وبحتر للقصير وصلهب وشوذب للطويل قالوا لو وقع المترادف لعرى الوضع عن الفائدة واللازم باطل أما الملازمة فلأن الواحد كاف فى الافهام فلا فائدة لوضع الآخر وأما انتفاء اللازم فلأنه عبث وهو على الحكيم غير جائز والجواب لا نسلم العراء عن الفائدة بل له فوائد منها التوسع فى التعبير لكثرة الذرائع الى المقصود فيكون أفضى اليه ومنها تيسير النظم والنثر اذ قد يصلح أحدهما للروى أى القافية أو لوزن الشعر دون الآخر ومنها تيسير أنواع البديع كالتجنيس بأن يوافق أحدهما غيره فى الحروف دون صاحبه نحو رجبة رحبة ولو قال واسعة لعدم التجانس وكالتقابل وهو ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل بأحدهما دون الآخر

باعتبار اللغة والافالمشاكلة عندهم ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك وحين اعترض الشارح العلامة بأنه لامدخل للترادف فى تفسير المطابقة اللهم الا على رأى من يشترط فيه الاتفاق بين اللفظين فى الوزن أو الحرف الاخير تكلف الشارح المحقق ماتكلفه وأنت خبير بأن التجنيس فى رحبة رحبة والمطابقة فى خسنا خيرمن خياركم تحصل من اشتراك لفظ الرحبة بين الواسعة والفناء ولفظ الخس بين البقل والخسيس ولفظ الخيار بين الجيد والقثاء وان لم يوجد لفظ الواسعة ولفظ القثاء فلامدخل للترادف فى ذلك وغاية مايمكن أنه لما كان مثل لفظ الواسعة ولفظ القثاء موضوعا فبوضع لفظ الرحبة ولفظ الخيار يتيسر التجنيس والمطابقة المذكوران

وانما يتصور ذلك اذا كان أحدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر يحصل باعتباره التقابل دون صاحبه كما قال خسنا خيرمن خسكم فقال خسنا خيرمن خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار بوجه ووقع بينهما المشاكلة بوجه آخر ولو قال خيرمن قثائكم لم يحصل التقابل قالوا ولو وقع الترادف لزم تعريف المعرف لان اللفظ الثانى تعريف لما عرف بالاول وانه محال الجواب أنه نصب علامة ثانية لتحصيل المعرفة بهما بدلا لا معا وانه غير محال قال (مسئلة الحد والمحدود ونحو عطشان نطشان غير مترادفين على الاصح لان الحد يدل على المفردات ونطشان لا يفرد)

لجاز أن يطلق التقابل على مايسمى مطابقة وبالعكس (قوله وانما يتصور ذلك) أى حصول التقابل بأحد المترادفين دون الآخر والمقصود دفع ماقيل من أن الترادف لادخل له فى تفسير المطابقة أصلا اذ المعتبر فيها الجمع بين معنيين متضادين فقط الا ان تعسر مع ذلك كون أحدهما موازنا للآخر أوموافقا له فى الحرف الاخير أونحوهما وتقريره ان معنى تيسير الترادف للمطابقة حصولها بأحد المترادفين دون الآخر وذلك ممكن اذا كان أحدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر غير ماترادفا عليه يحصل باعتبار ذلك المعنى الآخر التقابل دون صاحبه أى لايكون هو موضوعا للمعنى الذى يحصل التقابل باعتباره كما قال بصرى لبغدادى خسنا خيرمن خسكم فقال البغدادى فى جوابه خسنا خيرمن خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار بوجه وهو أن يراد بالخس الخسيس وبالخيار خلاف الاشرار ووقع بينهما المشاكلة أيضا بوجه آخر وهو أن يراد بالخس النبت المعروف وبالخيار القثاء والمراد من المشاكلة هو التناسب المسمى بمراعاة النظير أعنى جمع أمر مع ماينا سبه لا بالتضاد ولا المشاكلة المصلحة التى هى ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته ولو قال خسنا خيرمن قثائكم لم يحصل التقابل أصلا بل كان هناك مشاكلة ثم انك تعلم ان التقابل مع التشاكل فى هذا الكلام انما نشأ من اشتراك كل من الخس والخيار بين معنييه فلاشتراك الخيار بين المعنيين مدخل فى حصول التقابل بخلاف كونه مرادفا للقثاء اذ لا أثر له فى ذلك قطعا فانا لو فرضنا أن القثاء لم يوضع لمعناه لم يضر ذلك فى التقابل أصلا نعم اذا فرض وضع القثاء لمعناه مقدما على وضع الخيار له كان لوضعه له مع ملاحظة وضعه للمعنى الآخر دخل فى حصول التقابل وبهذا يتم المطلوب اذ يكفى سند المنع ولا يقدح فيه أنه لو عكس الغرض لم يكن لوضع القثاء أثر فى حصوله قيل هذا التوجيه انما يصح لو كان عربيا وقد صرح الجوهرى بخلافه والكلام فى المترادف من لغة واحدة اذ لا منكر له من اللغات المتعددة والصحيح أن تيسير الترادف للمطابقة فيما اذا أريد تكرارها بغير ماوقعت به أولا فيقال مثلا فيه قبض وبسط وامساك واطلاق ويتكرر بدون استقباح والجواب بعد كونه مناقشة فى مثال جزئى لا ينحصر المطلوب فيه أن الخيار بعد استعمال العرب اياه صار فى حكم موضوعات لغتهم فانهم قد اعتبروا وضعه لذلك المعنى وان كان من غيرهم ثم استعملوه فيه فيرد أن اعتبار هذا الوضع مع وضع القثاء عندهم لذلك المعنى يستلزم عراء أحدهما عن الفائدة بالقياس اليهم وأما ماذكره من التوجيه ففيه أن الاصل فى قرائن الاسجاع وتناسى حكمها اختلاف المعانى وأيضا الحاصل من الترادف هناك فى الحقيقة دفع التكرار اللفظى لا حصول المطابقة

والمحدود مترادفان (قوله حصولها بأحد المترادفين) حصر الآخر بتيسير الترادف للمطابقة يقتضى أن يكون لخصوصية اللفظ يدخلها فاذا تعدد اللفظ لمعنى واحد حصل التيسير اذ لم يحصل بأحدهما يحصل بالآخر

(قوله

(قوله قد اختلف فى وجوب صحة) لاخفاء فى أن المدعى لو كان نفس الصحة فى الجملة لم يتصور فيه خلاف ولم يستقم قولهم لو صح لصح خداى أكبر فلذا جعل محل الخلاف وجوب الصحة ولزومها وتحقيق ذلك أن الصحة التى هى الامكان اذا جعل جزأ من المحمول تصير القضية ضرورية كما يقال يجب امكان بياض الزنجى ولما كان وجوب الصحة اذا أخذت جزأ من القضية فى قوة الصحة اذا أخذت جهة القضية صح جعل الامتناع نقيضا لوجوب الصحة فلذا قال اذلو امتنعت والحاصل انه أخذ الصحة فى المدعى جزء المحمول وفى الاستدلال جهة الحمل لعدم تفاوت المعنى (قوله ولا حجر فى التركيب) حمله الشارح المحقق على ماهو الظاهر من العبارة وجمهور الشارحين على أن المراد تركيب ذلك المعنى الذى عبر عنه بأحد المترادفين الى معنى آخر من محكوم عليه أو به أو نحو ذلك لما صرح به فى المنتهى من أنه لاخلاف فى صحة اطلاق كل من المترادفين مكان الآخر افرادا وانما الخلاف فى التركيب فمنهم من جوزه مستدلا بأن معنى اللفظ لما صح أن يقرن بمعنى آخر مدلول عليه بلفظ وجب صحة ذلك الاقتران عند كونه مدلولا للفظ الثانى لان صحة التركيب من عوارض المعانى

ولا اختصاص له بها اذ قد يقصد دفع التكرار لفظا فى تكرير غيرها معنى (قوله زعم قوم أن الحد) يريد الحد الحقيقى كما دل عليه الجواب ولان اللفظى مرادف ودعوى الترادف فى الرسمى بعيدة جدا (قوله اذ الحد يدل على المفردات) أى على اجزاء المحدود (باوضاع متعددة) فدلالته عليها تفصيلية (بخلاف المحدود) فانه يدل عليها بوضع واحد فدلالته اجمالية فهما وان دلا على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة واحدة وانما اختار اتحاد المعنى فى الحد والمحدود دون ماذهب اليه غيره من اختلافه فيهما الدلالة المحدود على الماهية والحد على جميع الاجزاء نظرا الى اتحاد الماهية وجميع اجزائها بحسب الحقيقة واما الاختلاف بالاجمال والتفصيل فهو عند التحقيق راجع الى الدلالة لا الى نفس المدلول فى ذاته (قوله لان نطشان لا يفرد) أى لا يذكر منفردا عن متبوعه (ولو أفرد لم يدل على شئ) أصلا قال ابن دريد سألت أبا حاتم عن معنى قولهم بسن فقال ما أدرى ماهو (بخلاف عطشان) فانه دال على معناه مجموعا ومنفردا فقد خرج عن التعريف بقيد الانفراد وان لم يعتبر أمكن اخراجهما بقيد وحدة الجهة (قوله قد اختلف فى وجوب صحة وقوع كل من المترادفين) عبارة المتن على النسخ المشهورة هكذا يقع كل من المترادفين مكان الآخر وأما النسخة الواقعة الى الشارح رحمه الله ففيها يجب قيام كل من المترادفين مكان الآخر فاحتاج فى تصحيح الكلام الى تقدير الصحة (قوله لكان ذلك الامتناع لمانع ضرورة) لان المصحح وهو اتحاد المعنى مع جهة الدلالة موجود واذا وجد المقتضى لشئ كان امتناعه لمانع قطعا ولا يتصور هنا المانع الا من جهة المعنى أو التركيب وكلاهما منتف (قوله لصح خداى أكبر)

(قوله يريد الحد الحقيقى كما دل عليه الجواب) وذلك لان لفظ الحد محمول على الاستغراق ولا يجوز أن يحمل على المفهوم الشامل لجميع أقسامه اذ البعض لا يدل على المفردات باوضاع متعددة ولو أطلق الحد ولم يرد به المفهوم العام يراد الفرد الكامل الذى هو الحد الحقيقى (قوله وانما اختار اتحاد المعنى فى الحد والمحدود) فان قلت لا يلزم من كلامه اتحاد المعنى فى الحد والمحدود فانه قال الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود فان أريد الدلالة المطابقة فقوله بخلاف المحدود معناه أن المحدود لا يدل بالمطابقة على المفردات باوضاع متعددة وهذا أعم من أن يدل عليها بالمطابقة بوضع واحد أو بغير المطابقة وان أريد ماهو أعم فلا يلزم من ثبوت الدلالة على المطابقة مطلقا اتحاد المعنى فهو ظاهر قلت المتبادر من تلك العبارة هو الاختلاف بين الحد والمحدود بتوارد الوضع وعدم توارده هو الاشتراك فى القيود الباقية فاذا حمل الدلالة على المطابقة يلزم اتحاد المعنى بينهما

أقول زعم قوم أن الحد والمحدود مترادفان وكذلك قالوا اما الحد الا تبديل لفظ بلفظ أجلى وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود وقال قوم ان التوابع نحو عطشان نطشان وشيطان ليطان من قبيل المترادف وليس بمستقيم لان نطشان لا يفرد ولو أفرد لم يدل على شئ بخلاف عطشان قال (مسئلة يقع كل من المترادفين مكان الآخر لانه بمعناه ولا حجر فى التركيب قالوا الوصح لصح خداى اكبر وأجيب بالتزامه وبالفرق باختلاط اللغتين) أقول قد اختلف فى وجوب صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الآخر والأصح وجوبها اذ لو امتنعت لكان لمانع ضرورة واللازم منتف لانه إما من جهة المعنى أو التركيب وكلاهما منتف أما من جهة المعنى فلانه واحد فيهما وأما من جهة التركيب فلانه لا حجر فى التركيب اذا صح وأفاد المقصود وذلك معلوم من اللغة قطعا قالوا الوصح وقوع كل مترادف مكان صاحبه لصح خداى أكبر كما يصح الله أكبر لانه مرادفه واللازم منتف الجواب أولا بالتزام صحة خداى أكبر ممن يفهمه

للخلاف فيه ولا الزام الاجماع عليه اذا لم يثبت بدليل وثانيا بالفرق بأن المنع ثمة لاجل اختلاط اللغتين فلا يلزم المنع فى المترادفين من اللغة الواحدة قال (مسئلة الحقيقة اللفظ المستعمل فى وضع أول وهى لغوية وعرفية وشرعية كالاسد والدابة والصلاة والمجاز المستعمل فى غير وضع أول على وجه يصح) أقول الغرض تعريف الحقيقة والمجاز وفيه بحثان * الاول فى الحقيقة والحقيقة فى اللغة ذات الشئ اللازمة له من حق اذا لزم وثبت وفى الاصطلاح اللفظ المستعمل فى وضع أول أى بحسب وضع أول كما يقال هذا المستعمل فى وضع الشرع أو فى وضع اللغة لكذا وليس فى صلة للاستعمال كما فى قولك استعمل فى هذا المعنى الفلانى والا لكان المراد بالوضع ما وضع له وهو خلاف الظاهر ولاحتاج الى زيادة قيد وهو قوله فى اصطلاح التخاطب كما ذكره الجمهور وكان الحد بدونه مختلا لانه اذا كان التخاطب باصطلاح واستعمل فيما وضع له أولا فى اصطلاح آخر لمناسبة بينه وبين ما وضع له فى اصطلاح التخاطب كان مجازا مع انه لفظ مستعمل فى شئ وضع له أولا لكن ليس وضعه له أولا فى اصطلاح التخاطب واذا حملناه على ظاهره لم يحتج الى ذلك القيد وصح الحد بدونه لانه لم يستعمل فيه بوضع أول

(قوله الغرض تعريف الحقيقة والمجاز) يعنى أن الغرض من صدر المسئلة تعريفهما والا فقد اشتملت المسئلة على مباحث وأحكام وفيه اشارة الى أن المسئلة وان كانت عبارة عن افادة التصديقات الا أنها قد تشتمل على افادة التصورات (قوله الحقيقة فى اللغة ذات الشئ) لاخفاء فى أن هذا ليس وضعه الاول لانه صيغة فعيل بمعنى فاعل أو مفعول على ما قرره أئمة العربية وانما أطلق على ذات الشئ لكونها ثابتة لازمة لكنه اقتفى أثر الآمدى فى الاحكام وهو أنسب لما أن اللفظ بالنسبة الى معناه الموضوع له بمنزلة ذات الشئ وحقيقته وبالنسبة الى الغير بمنزلة العارض (قوله أى بحسب وضع أول) يعنى أن الاستعمال يكون باعتباره وبالنظر اليه ولاجله فاستعمال اللغوى الصلاة فى الاركان المخصوصة مجازا لاشتمالها على الدعاء ليس باعتبار وضع أول بل باعتبار مناسبته للمعنى الموضوع له عند من يكتفى فى المجاز بالعلاقة المعتبر نوعها وباعتبار وضع له ان لما يشتمل على الدعاء مع ملاحظة وضعه السابق فى الدعاء واعتبار مناسبة بينهما عند من يشترط فى أفراد المجازات السماع من أهل الوضع واحترز بقوله ملحوظ فيه وضع سابق عما اذا نقل فى اللغة الى معنى آخر مثلا فانه حقيقة لعدم ملاحظة الوضع السابق فاستعماله ليس الا بحسب وضع هو أول فى الجملة وان لم يكن أول على الاطلاق وبهذا الاعتبار يدخل فى التعريف أنواع الحقائق حتى المشترك الذى علم تأخر وضعه لانه أول بالنسبة الى مجازه الا أنه يشكل بالحقيقة التى لا يكون لها وضع آخر أصلا لا بالاشتراك ولا بالمجاز اللهم الا أن يقال انه أول بالنسبة الى وضعه المجازى على طريق الفرض والتقدير ولا يخفى ما فيه * واعلم أن الآمدى فسر الحقيقة باللفظ

أى فى تحرية الافتتاح (قوله للخلاف فيه) يعنى فى هذا التركيب وصحته (ولا الزام الاجماع هو مجمع عليه اذا لم يثبت بدليل) سواء وعلى هذا الجواب يبقى المدعى على عمومه وأما الجواب الثانى بالفرق فيقتضى تخصيصه بالمترادفين من لغة واحدة قيل والحق ان المجوز ان أراد أنه يصح فى القرآن فهو باطل قطعا وان أراد فى الحديث فهو على الخلاف الذى سيأتى وان أراد فى الاذكار والادعية فهو اما على الخلاف أو المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها وان أراد فى غيرها فهو صواب سواء كانت من لغة واحدة أو أكثر (قوله الغرض تعريف الحقيقة والمجاز) يعنى أن الغرض من هذه المسئلة بيان الحقيقة والمجاز بحديهما وأحوالهما من الانقسام وغيره فالمراد من التعريف معناه اللغوى أعنى البيان وكذا أريد من البحث معناه لغة أعنى التفتيش والكشف الشامل للتصوير وبيان التصديق وان خص اصطلاحا بالاخير غالبا ويمكن أن يقال الغرض الاصلى هو الحدان وما ذكر من الاحكام فبالتبع (قوله وفيه) أى فى تعريفهما (بحثان) أى كل واحد منهما أو نقول بحثان امر كلى وجد هنا فى ضمن هذا الجزئى الذى هو تعريفهما (قوله والحقيقة فى اللغة) فعيلة من حق يحق بالكسر اذا لزم وثبت فهى بمعنى الثابتة اللازمة ولذلك أطلقت فى اللغة على ذات الشئ اللازمة له ونقلت فى الاصطلاح منها الى اللفظ المذكور للمناسبة فى اللزوم والثبات هذا هو المفهوم من ظاهر الشرح موافقا للاحكام وأنت خبير بما ذكر فيها من التوجيهات الاخر فلا حاجة الى ذكرها (قوله أى بحسب وضع أول) الكلام يحتمل وجهين أحدهما ان لفظ فى بمعنى السببية وقد وردت بهذا المعنى فى الاخبار كقوله عليه السلام عذبت امرأة فى هرة حبستها حتى ماتت أى بسبب هرة حبستها وفى النفس المؤمنة مائة من الابل أى بسبب قتلها وفى خمس من الابل شاة وفى التنزيل أيضا كقوله تعالى لمسكم فيما أخذتم وقوله تعالى لمسكم فيما أفضتم فالحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع أول وبحسبه فلفظ فى ههنا كهى فيما يقال هذا اللفظ يستعمل فى وضع الشرع أو اللغة لمعنى كذا أى يستعمل له بسبب وضع أحدهما فهى متعلقة بالاستعمال على معنى السببية وليست صلة للاستعمال كما فى قولك استعمل اللفظ فى المعنى الفلانى وليس فى التعريف على هذا التوجيه

المستعمل فيما وضع له أولا فى اصطلاح التخاطب وترك المصنف قيدا اصطلاح التخاطب بناء على اشتهار أن قيد الحيثية مراد فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات خصوصا عند

الاحمل فى على معنى يقل استعمالها فيه وقرينة ارادته اجراء الوضع على ظاهره الذى لولاه لاحتاج الحد الى القيد المشهور أعنى قولنا فى اصطلاح التخاطب أو الى اعتبار قيد الحيثية أعنى قولنا من حيث هو موضوع له أولا لئلا ينتقض بالصلاة مثلا اذا استعملها الشارع فى الدعاء لمناسبة معناها الشرعى فانها مجاز قطعا ويصدق عليها انها لفظ مستعمل فى شئ وضع له أولا وانما يخرج عن الحد بأحد القيدين اذ وضعها للدعاء ليس فى اصطلاح التخاطب ولا استعمالها فيه من حيث انها موضوعة له أولا فحمل فى على معناها المشهور يستلزم محذورين جعل الوضع بمعنى الموضوع له وهو خلاف الظاهر وتقدير قيد فى التعريف وحملها على السببية لا يستلزم الا محذورا واحدا فهو اولى ويؤيد هذا الوجه قوله أولا أى بحسب وضع أول وثانيا الانه لم يستعمل فيه بوضع أول وثانيهما يتوقف على تمهيد مقدمة هى ان المعنى ليس ظرفا للاستعمال تحقيقا بل تقديرا فانه لما تعلق بالمعنى تعلقا مخصوصا صار كأنه ظرف للاستعمال ومحيط به ولا شك أن الاستعمال متعلق بالوضع وناشئ منه بحيث يتصور هنا أيضا ظرفية تقديرا وكما يقال استعمل اللفظ فى معنى كذا بناء على الظرفية المقدرة يقال استعمل فى وضع كذا بناء عليها ولما كان مآل الظرفية هنالك الى تعلق خاص استعمل فيه اللام كثيرا وان كان استعمال فى أكثر وما آل لها هنا الى السببية استعمل فيه الباء أكثر وان كان فى مستعملة أيضا واذا عرفت هذا فالشارح قدس سره حمل لفظة فى على الظرفية المقدرة للوضع بالقياس الى الاستعمال وأجرى الوضع على ظاهره وما ذكره فى التفسير هو حاصل المعنى وباقى الكلام على ما تقرر آنفا وأنت بعد خبرتك بمحصل كلامه عارف بتطبيقه على المراد وباندفاع ما قيل عليه من ان صرف فى عن كونه صلة للاستعمال وكونه بمعنى الباء مع تقدير مضاف أكثر خروجا عن الظاهر ولا حاجة الى زيادة القيد لاعتبار ملاحظة الحيثية لان الشارح رحمه الله لم يقل ان فى صلة للاستعمال أصلا بل حكم انه ليس صلة له ههنا كما هو صلة له فى قولك استعمل فى المعنى الفلانى وقد عرفت ان الامر كذلك على وجهين وأما كونه بمعنى الباء فى الوجه الاول فهو وان كان خلاف الظاهر لكن المحذور هنا واحد وهنالك شيآن اذ لا بد من اعتبار قيد سواء كان قيد التخاطب أو الحيثية وانما خص الاول بالذكر لشهرته فى هذا المقام وأما تقدير المضاف فالشارح برىء عنه اذ لا حاجة اليه فى شئ من الوجهين قطعا وما ذكره من قوله أى بحسب وضع أول فهو حاصل المعنى لا أن لفظ حسب مقدر هنالك (قوله بل إما بلا وضع بل بالمناسبة أو بوضع غير أول بل ملحوظ فيه وضع سابق) ينبه به على فائدتين إحداهما الاختلاف فى ان المعنى المجازى هل وضع اللفظ بازائه أولا وهذا الخلاف لفظى منشؤه أن وضع اللفظ للمعنى

بل اما بلا وضع بل بالمناسبة أو بوضع غير أول بل ملحوظ فيه وضع سابق

(قوله اجراء الوضع على ظاهره) يعنى أن الوضع بترك على ظاهره بناء على تكثر المحذور فى خلاف الظاهر وبعد ذلك يعلم أن المراد بلفظ فى معنى السببية قيل استعمال المصدر فى المشتق شائع وكذا اعتبار الحيثية فى مثل هذا التركيب وارادة السببية من لفظ فى أبعد منهما أو تساويهما (قوله وهذا الخلاف لفظى) يعنى انه قد وقع من الواضع تعيين اللفظ مع القرينة بازاء المجازى بالاتفاق فان فسر الوضع بتعيين اللفظ بنفسه للمعنى سواء كان ذلك التعيين بنفس اللفظ أو باللفظ مع القرينة فالتعيين المجازى وضع قطعا وان فسر بتعيين اللفظ بنفسه للمعنى أى التعيين المتعلق باللفظ فقط من غير أن ينضم الى شئ آخر فالتعيين المجازى ليس بوضع

تعليق الحكم بالمشتق فصار المعنى أنه اللفظ المستعمل فى الموضوع له من حيث إنه الموضوع له وظاهر أن المجاز ليس كذلك على المذهب الصحيح وأن مثل اطلاق الوضع على الموضوع له شائع فى كلام المصنف فما ذكره الشارح من أنه لو أريد بالوضع الموضوع له لزم خلاف الظاهر ولاحتيج الى زيادة قيد اصطلاح التخاطب كلام قليل الجدوى نعم لو قيل انه اذا أريد بالوضع الموضوع له وكان قيد اصطلاح التخاطب مذكورا أو مقدرا لم يبق لقوله أولا فائدة أصلا لكان سديدا الان قولنا الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب جامع مانع لاغبار عليه اللهم الا أن يقصد صحة التعريف على رأى من يشترط النقل فى أفراد المجازات ويجعلها موضوعة فى معانيها بقى اشكال قوى وهو انه ان أريد الوضع الشخصى خرج كثير من الحقائق لان جميع المركبات وكثيرا من الافعال ومثل المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وبالجملة كل ما تكون دلالته بحسب الهيئة دون المادة انما هى موضوعة بالنوع دون الشخص وان أريد مطلق الوضع أعم من الشخصى والنوعى لم يخرج المجاز عن التعريف لما أنه موضوع بالنوع وجوابه يطلب من شرحنا للتنقيح فى فصل قصر حكم العام (قوله واعلم أن تعريفه هذا) صرح بذلك

* واعلم أن تعريفه هذا يعم الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية لان الوضع المعتبر فيه إما وضع اللغة وهى اللغوية كالاسد للحيوان المفترس أولا وهو إما وضع الشارع وهى الشرعية كالصلاة للاركان وقد كانت فى اللغة الدعاء أولا وهى العرفية وهذه إما من قوم مخصوص وهى العرفية الخاصة بذلك القوم كاصطلاحات أهل كل صناعة من العلماء وغيرهم أولا وهى العرفية العامة وغلبت العرفية عند الاطلاق فيها وتسمى الاخرى اصطلاحية وذلك كالدابة لذوات الاربع بعد ان كانت فى اللغة لكل ما يدب على الارض

فسر بوجهين الاول تعيين اللفظ بنفسه للمعنى فعلى هذا الوضع فى المجاز أصلا لا شخصيا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازى بل بالقرينة الشخصية أو النوعية فاستعماله فيه بالمناسبة لا بوضع والثانى تعيين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا ففى المجاز وضع نوعى قطعا اذ لابد من العلاقة المعتبر نوعها عند الواضع قطعا وأما الوضع الشخصى فربما يثبت فى بعض وهذا الخلاف جار على مذهبى وجوب النقل وعدمه فعلى الثانى استعمال المجاز لمجرد المناسبة المعتبرة نوعا والخلاف فى ان هذا الاعتبار وضع أولا وعلى الاول استعماله بالمناسبة المعتبر نوعها مع الاستعمال الشخصى والنزاع فيما ذكر وليس الاستعمال مع القرينة مستلزما للوضع بالمعنيين حتى يتوهم تفرع الخلاف على المذهبين فمن قال بوجوب النقل قال بالوضع ومن قال بعدمه قال بعدم الوضع أيضا ويمكن أن يقال منشأ الخلاف أن الوضع هل هو تخصيص عين اللفظ بالمعنى فيكون شخصيا متعلقا بعين اللفظ بالقياس الى معناه أو هو تخصيص اللفظ بالمعنى فينقسم الى شخصى ونوعى فعلى الاول المجاز موضوع عند المشترطين النقل فى الآحاد اذ قد علم بالاستعمال تخصيص عينه بازاء المعنى وليس بموضوع عند غيرهم فالاختلاف معنوى راجع الى وجوب النقل وعدمه وعلى الثانى هو موضوع على المذهبين ويرد على هذا أن نقل الاستعمال لا يدل على الوضع الشخصى وأيضا المشتقات كاسم الفاعل وغيره موضوعة لمعانيها الحقيقية بلا خلاف مع ان الظاهر ان وضعها نوعى كما سيشير اليه الشارح

* وثانيتهما أن الوضع الاول هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق يعلم ذلك من تفسيره غيرا الاول بما لوحظ فيه وضع سابق فلا يتجه حينئذ أن الاولية أمر اضافى لا يتحقق لوضع الا اذا كان هناك وضع آخر هو ثان بالقياس اليه فيلزم أن يكون لكل حقيقة وضعان أحدهما بالقياس الى ما هو حقيقة فيه وثانيهما بالاضافة الى غيره ويلزم فى كل لفظ كونه مشتركا أو ثبوت المعنى المجازى مع كونه موضوعا له جزما (قوله واعلم أن تعريفه) يريد ان ما ذكره المصنف من تعريف الحقيقة يتناول جميع أنواعها لان الوضع المعتبر فى

(قوله تخصيص عين اللفظ بالمعنى) أى تعيينه بازائه ملحوظا ذلك اللفظ بخصوصه سواء كان ذلك التعيين مع القرينة أو بدونها فيندرج فيه الوضع المتعلق بالانسان ولفظ زيد ولفظ هذا والاوضاع المجازية ويخرج عنه المتعلق بالمشتقات والمعنى الاول أعنى تعيين اللفظ بنفسه للمعنى لا يتناول الاوضاع المجازية ويتناول غيرها والمعنى الثانى يتناول الكل وكذا الرابع

(قوله

لما أن الآمدى عرّف كلا من الاقسام على حدة فقال الحقيقة اللغوية هى المستعمل فيما وضع له أولا فى اللغة والشرعية هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا فى الشرع وهكذا العرفية ثم قال وان عممنا قلنا هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا فى الاصطلاح الذى به التخاطب ولما ترك المصنف هذا القيد كان مظنة أن يتوهم اختصاص تعريفه باللغوية الا أن الشارح قد فسره على وجه يزيل هذا الوهم ويعم الكل (قوله والثانى المجاز) أى البحث الثانى فى المجاز وكان الانسب التصريح بلفظ فى على ما فى بعض النسخ والمجاز فى الاصطلاح اللفظ المستعمل فى غير وضع أول على وجه يصح أى بحسب غير وضع أول بل بمجرد المناسبة كما هو رأى الاكثر أو بوضع ثان ملحوظ فيه الوضع السابق كما هو رأى البعض فيصح على المذهبين بخلاف ما اذا قيل هو اللفظ المستعمل فى غير وضع أول لعلاقة فانه لا يصح الا على مذهب الاكثرين والحاصل أن قولنا على وجه يصح أعم من قولنا العلاقة فان قيل قد تكون الحقيقة مستعملة بحسب وضع لا يكون أول لا مطلقا ولا بالاضافة الى وضع آخر كالاعلام المنقولة التى لا تتصور لها مجازات مثل جعفر قلنا يكفى فى أولية الوضع أن يكون له ثان بحسب الفرض والتقدير على أن مثل هذه الاعلام يجوز أن تستعمل فى جزء الموضوع له أو لازمه هذا وقد صرح الآمدى فى الاحكام بأن الحقيقة والمجاز مشتركان فى امتناع اتصاف أسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو ولعله أراد الحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشعر به احتجاجه والا فهو مشكل

* الثانى فى المجاز والمجاز فى اللغة الانتقال مصدرا بمعنى الجواز أو موضع الانتقال اسما للمكان منه وفى الاصطلاح اللفظ المستعمل فى غير وضع أول على وجه يصح والقيد الاخير احتراز عن مثل استعمال لفظ الارض فى السماء وهذا ينطبق على مذهبى وجوب النقل فيه والاكتفاء بالعلاقة فكان أحسن مما يختص بمذهب نحو قولهم لعلاقة بينهما قال (ولابد من العلاقة وقد تكون بالشكل كالانسان للصورة أو فى صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا على الابخر لخفائها أو لانه كان عليها كالعبد أو آيل كالخمر أو للمجاورة مثل جرى الميزاب)

التعريف أعنى الوضع الاول بالتفسير المذكور اما وضع اللغة الخ وستسمع كلاما على هذا فى بحث الحقيقة الشرعية وانما لم يورد للاصطلاحية مثالا الان مانحن بصدده أعنى لفظ الحقيقة منها (قوله الثانى فى المجاز) لفظ المجاز إما مصدر ميمى بمعنى الجواز أى الانتقال من حال الى غيرها وإما اسم مكان منه بمعنى موضع الانتقال وقد نقل فى الاصطلاح الى المعنى المذكور لمناسبة هى ان اللفظ قد انتقل الى غير معناه الاصلى فهو متصف بالانتقال وسبب له فى الجملة وان المستعمل قد انتقل فيه من معنى الى آخر هذا هو الظاهر من الشرح وان أمكن أن يقال فى توجيهه نقل المجاز عن معناه اللغوى الى معنى الجائز ومنه الى اللفظ المذكور كما هو المشهور وقوله فى غير وضع أول يتناول المجاز على تقديرى الوضع وعدمه فيكون أولى مما يختص بأحدهما كقولهم هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له لمناسبة بينهما والبحث عن لفظة فى كما فى تعريف الحقيقة والقيد الاخير أعنى قوله على وجه يصح احتراز عن اللفظ المستعمل فى غير وضع أول على وجه لا يصح مثل أن يستعمل لفظ الارض فى السماء وهذا التعريف الذى ذكر فيه هذا القيد ينطبق على مذهبى وجوب النقل فى المجاز وعدمه والاكتفاء بالعلاقة فكان أحسن مما يختص بمذهب نحو قولهم هو اللفظ المستعمل فى غير وضع أول لعلاقة بينهما أى بين الموضوع له أولا وغيره اذ يتبادر منه الى الفهم ان الاستعمال للمناسبة لا لها ولغيرها وأيضا بما يلتزم على تقدير وجوب النقل أن لا اعتبار للعلاقة فى الاستعمال فلا ينطبق التعريف حينئذ على هذا المذهب واعلم أنه لابد فى تعريف الحقيقة والمجاز على أى وجه كان من اعتبار حيثية الاستعمال أى الحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع أول من حيث هو كذلك أى من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الاول لئلا ينتقض بالمجاز الذى له حقيقة اذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع أول فى الجملة وان لم يكن استعماله المجازى بسببه

(قوله أى من حيث هو مستعمل) اللفظ الذى وقع فيه استعمال حقيقى ووقع فيه استعمال مجازى أيضا يصدق على هذا اللفظ فى كل استعمال أنه يستعمل فى الجملة فى الوضع الاول وغير الوضع الاول فلا يتميز كونه حقيقة عن كونه مجازا فاذا قلنا الحقيقة لفظ مستعمل بسبب وضع أول من حيث هو مستعمل لهذا السبب حصل التميز وتلك الحيثية هى حيثية الوضع

(قوله والا فهو وضع جديد أو غير مفيد) لانه ان عين بازاء المعنى المجازى فوضع جديد والا فلا فهم منه لعدم التعلق فلا دلالة (قوله وهى اتصال ما) أى العلاقة تعلق ما للمعنى المجازى بالمعنى الحقيقى أعم من أن يكون اتصالا وانضماما بين الذاتين كما فى المجاورة أو غيره كما فى البواقى (قوله ويجب أن تكون) أى الصفة المشتركة (ظاهرة) فى المعنى الموضوع له (لينتقل الذهن) منه (اليها فيفهم) المعنى (الآخر) أعنى غير الموضوع له باعتبار ثبوت تلك الصفة له ولا يخفى أن مجرد ثبوتها له لا يوجب الفهم لكونها مشتركة بل لابد من قرينة خصوص مثلا اذا أطلقنا الاسد ينتقل منه الى الشجاع لكن لا يفهم منه الانسان الشجاع الا بقرينة مثل فى الحمام مثلا

أقول المجاز لابد فيه من العلاقة بينه وبين الحقيقة والا فهو وضع جديد أو غير مفيد وهى اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له ويتصور من وجوه خمسة أحدها الاشتراك فى شكل كالانسان للصورة المنقوشة على الجدار ثانيها الاشتراك فى صفة ويجب أن تكون ظاهرة لينتقل الذهن اليها فيفهم الآخر باعتبار ثبوتها له كاطلاق الاسد على الشجاع بخلاف إطلاق الاسد على الابخر ثالثها انه كان عليها أى المستعمل فيه على الصفة مثل العبد للعتق لانه كان عبدا رابعها أنه آيل اليها كالخمر للعصير لانه فى المآل يصير خمرا خامسها المجاورة مثل جرى الميزاب

وعلى هذا القياس (قوله المجاز لابد فيه) لابد فى المجاز من العلاقة بين معناه المجازى ومعناه الحقيقى (والا) أى وان لم يكن بينهما علاقة (فهو) أى المجاز بل استعماله فى المعنى المجازى (إما وضع جديد أو غير مفيد) لانه اذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقى سواء كان هناك مناسبة أولا فاما أن يقصد بالاطلاق تخصيص اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد أولا فلا يكون مفيدا اذ المعنى المقصود لا يفهم منه بحسب الوضع اذ لا يتعلق به أصلا بل نسبته اليه كنسبته الى سائر المعانى والعلاقة اتصال ما بين المعنيين معتبر بحسب نوعه ويتصور ذلك الاتصال من وجوه خمسة الاول الاشتراك فى شكل وهو الهيئة الحاصلة للمقدار من حيث انه محاط بحد أو أكثر ولا خفاء فى ظهوره للشكل الثانى الاشتراك فى صفة والمراد بها ههنا الامر القائم بالغير ما عدا الشكل ويجب أن تكون ظاهرة الثبوت للمعنى الحقيقى ولها به مزيد اختصاص وشهرة لينتقل الذهن من المعنى الحقيقى أعنى الموصوف الى الصفة فيفهم المعنى الآخر أعنى المجازى باعتبار ثبوت الصفة له كاطلاق الاسد على الشجاع للاشتراك فى صفة الشجاعة اذ لها فيه ظهور ومزيد اختصاص فينتقل الذهن منه الى هذه الصفة واذا منع مانع من اعتبارها قائمة بالاسد لاحظ ثبوتها لذات أخرى فيفهم المقصود (بخلاف اطلاق الاسد على الابخر) فانه لا يجوز لعدم ظهور هذه الصفة فى الاسد وهذان القسمان من المجاز يسميان مستعارا وما عداهما مجازا مرسلا الثالث انه كان عليها أى كان المستعمل فيه أعنى المجازى على الصفة التى يكون اللفظ حقيقة فيها الرابع انه أى المستعمل فيه آيل غالبا الى الصفة التى هى المعنى الحقيقى الخامس المجاورة وهذا الوجه يعم الامور المذكورة وكون الجزء فى كله شاملا للاجسام والاعراض وكون الحال فى محله وكونهما فى محل واحد أو فى محلين متقاربين مختص بالاعراض اصطلاحا كأن كون المظروف فى ظرفه وكونهما فى حيزين متقاربين يختص بالاجسام وانما لم يقل أو فى حيز واحد لاستحالة تداخل الاجسام وشغلها حيزا واحدا بخلاف حلول الاعراض الكثيرة فى محل واحد كالحركة والسواد فى الاسود المتحرك

(قوله لانه اذا لم يلاحظ مناسبة) فعلى هذا يجب تقدير الكلام السابق هكذا لابد فى المجاز من ملاحظة العلاقة والا أى وان لم تلاحظ العلاقة بينهما أو يجب القول بأن العلاقة مناسبة معتبرة تلاحظ بين المعنيين لا مطلق المناسبة أو القول بأن انتفاء ملاحظة العلاقة لانهم يحكمون بملاحظة العلاقة متى وجدت لكن قوله سواء كان هناك مناسبة أولا ينافى ذلك (قوله اذ لا يتعلق به أصلا) هنا بحث وهو انه لا يلزم من عدم ملاحظة المناسبة عدمها كما يدل على ذلك قوله سواء كان هناك مناسبة أولا وحينئذ جاز ان يكون بين المعنى المستعمل فيه وبين الموضوع له مناسبة كاملة وتنصب هنا قرينة واضحة على وجه يفهم من اللفظ عند الاطلاق هو المعنى المقصود وتعلق الوضع واللفظ بالمعنى أعم من أن يكون بالوضع له أو بالوضع لملزومه كالجزء واللازم وعدم فهم المتكلم المناسبة لا يستلزم عدم فهم المخاطب المعنى المجازى المقصود من اللفظ بحسب الوضع

(قوله

(قوله وهذا يعم) لما كان أنواع العلاقات كثيرة يرتقى ماذكروه الى خمسة وعشرين وقد حصرها المصنف فى خمسة حاول الشارح المحقق تعميم الخامس بحيث يتناول جميع ماذكروه لان مجاورة المعنى المستعمل فيه للمعنى الموضوع له يجوز أن تكون بكون أحدهما فى الآخر جزأ منه أو عرضا حالا فيه أو مظروفا متمكنا فيه فيشمل ستة أقسام اطلاق الجزء على الكل وبالعكس والحال على المحل وبالعكس والمظروف على الظرف وبالعكس ويجوز أن تكون بكونهما فى محل واحد أو فى محلين متقاربين أو فى حيزين متقاربين ولا يتصور كونهما فى حيز واحد لاستحالته فيشمل ثلاثة أقسام كالحياة للعلم وكلام السلطان لكلام الوزير والراوية للمزادة ثم أدرج ماهو أبعد فقال بل يشمل اطلاق السبب على المسبب وعكسه كالغيث على النبت والنبت على الغيث ويتكثر بتكثر السبب الى الفاعلى والمادى والصورى والغائى ويشمل أيضا اطلاق اسم أحد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة وكقولنا للجبان أسد ولو جعلنا الوجود أعم من اللفظى أيضا لتندرج فيه المشاكلة أعنى التعبير عن شئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته مثل * اطبخوا لى جبة وقميصا * لم يبعد بل لا يبعد ان يجعل المجاورة والاتصال شاملا للكل كما ذهب اليه بعض الاصوليين من أن جميع العلاقات منحصرة فى الاتصال صورة أو معنى * واعلم أن الصفة الظاهرة المشتركة فيها أعم من المحسوس والمعقول كما فى استعارة الورد للخد واستعارة الاسد للشجاع وحينئذ يندرج فيها الشكل فلا يصح جعل الاشتراك فى الشكل قسما على حدة ولهذا مال بعض الشارحين الى أن المصنف حصر أنواع العلاقات فى أربعة (قوله لزم خلاف الفرض) وهو عدم الاتصال بين ذاتيهما (قوله والثانى) أى ان لم يحصلا لذات فالمعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له أمران ليس بين ذاتيهما اتصال ولا هما حاصلان فى ذات فلا بد من اشتراكهما فى شكل أو صفة ظاهرة وهذا وجه الضبط على وفق ما اعتبره المصنف من أقسام العلاقات والا فالمشترك كان فى الشكل أو الوصف قد يكون بينهما مجاورة أو اجتماع فى ذات

وهذا يعم مايكون أحدهما فى الآخر كون الجزء فى كله أو الحال فى محله أو المظروف فى ظرفه ومالا يكون كذلك بل هما فى محل واحد أو فى محلين أو حيزين متقاربين بل وماهما متلازمان فى الوجود كالسبب والمسبب وفى الخيال كالضدين ووجه الضبط أن يقال إما بين ذاتيهما اتصال أولا والاول المجاورة والثانى إما أن يحصلا لذات أولا والاول وصفان بينهما تقدم وتأخر اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض فان استعمل المتقدم للمتأخر فالكون عليها أو بالعكس فالاول اليها والثانى أمران لا اتصال بينهما بالذات ولا هما فى محل واحد فان لم تكن لهما حال يشتركان فيها فلا علاقة قطعا وتلك الحال إما صورة محسوسة وهو الشكل أو غيرها وهو الصفة قال (ولا يشترط النقل فى الآحاد على الاصح لنا أنه لو كان نقليا لتوقف أهل العربية عليه ولا يتوقفون واستدل لو كان نقليا لما افتقر الى النظر فى العلاقة

(قوله بل وماهما متلازمان فى الوجود) عطف على قوله ومالا يكون كذلك باعتبار تخصيصه لما ذكر بعده أى بل ويعم ماهما متلازمان فى الوجود ولو عرفا لتجاور بينهما فيه كالسبب والمسبب المجازيين فى الاجسام والاعراض وماهما متلازمان فى الخيال والعلم كالضدين فان الذهن ينتقل من ملاحظة السواد مثلا الى البياض وبالعكس فبينهما تلازم عرفى وتجاور هناك ثم ان المجاورة وان كانت شاملة للاقسام لا يلزم أن يكون كل واحد منها معتبرا بل المرجع فى ذلك الاستقراء (قوله إما بين ذاتيهما اتصال) يريد به اجتماعا فى الاعيان او فى الاذهان يدل عليه قوله فيما بعد اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض لا مطلق اتصال لئلا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وصاحب الاحكام بعد ما عد الوجوه الخمسة قال وجميع جهات التجوز وان تعددت غير خارجة عما ذكرناه * ثم اعلم أن العلماء قد حصروا العلاقة المصححة للتجوز فى خمسة وعشرين بالاستقراء وان كان بعض الاقسام منها متداخلا الاول استعمال اسم السبب للمسبب نحو بلوا أرحامكم أى صلوا الثانى عكسه كالاثم للخمر الثالث الكل للجزء كالاصابع للانامل الرابع عكسه كالوجه للذات الخامس الملزوم للازم كالنطق للدلالة السادس عكسه كشد الازار للاعتزال عن النساء فى قوله

قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم * دون النساء ولو باتت بأطهار

السابع أحد المتشابهين فى صفة شكلا أو غيره للآخر كالاسد للشجاع الثامن المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيامة التاسع عكسه كالمشفر للشفة العاشر الخاص للعام نحو وحسن أولئك رفيقا أى رفقاء الحادى عشر عكسه كالعام المخصوص الثانى عشر حذف المضاف نحو واسأل القرية ويسمى مجازا بالنقصان الثالث عشر عكسه نحو أنا ابن جلا الرابع عشر المجاورة كالميزاب للماء الخامس عشر

وأجيب بأن النظر للواضع وان سلم فللاطلاع على الحكمة قالوا ولم يكن لجاز نخلة لطويل غير انسان وشبكة للصيد وابن للاب وبالعكس وأجيب بالمانع قالوا لو جاز لكان قياسا أو اختراعا وأجيب باستقراء أن العلاقة مصححة كرفع الفاعل) أقول

بعد الاتفاق على وجوب العلاقة في المجاز هل يشترط في آحاد المجازات أن تنقل بأعيانها عن أهل اللغة أم لا بل يكتفى بالعلاقة قد اختلف فيه والمختار أنه لا يشترط لنا أنه لو كان نقليا لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل ضرورة ومن استقرأ علم أنهم لا يتوقفون وتستعمل مجازات متجددة لم تسمع من أهل اللغة ولا يخطؤن صاحبه ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق واستدل عليه بأنه لو كان المجاز نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة واللازم باطل أما الملازمة فلان النقل دون العلاقة مستقل بتصحيحه والعلاقة دونه لا تصح فاستوى في الحالين وجودها وعدمها فلا معنى للنظر فيها وأما انتفاء اللازم فلاطباق أهل العربية على افتقاره اليه الجواب ان اللازم هو الاستغناء في التجوز عن النظر في العلاقة والذي اتفق عليه افتقار الواضع في الوضع اليه لا افتقار المتجوز في تجوزه سلمناه لكن الاستغناء في التجوز لا يوجب عدم افتقار المتجوز اليه مطلقا اذ قد يفتقر اليه في الاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز وتعرف جهة حسنه قالوا أولا لو لم يشترط النقل في الآحاد حتى جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب وأب للابن

(قوله وأجيب بأن النظر للواضع ولو سلم فللاطلاع على الحكمة) تقرير بعض الشارحين أن الاول لمنع الملازمة والثاني لبطلان التالي وبعضهم بالعكس وبعضهم أن كليهما لمنع الملازمة ولا يخلو عن تكلفات وتعسفات فذهب المحقق الى أن كليهما لمنع انتفاء اللازم وتقريره ان اللازم من اشتراط النقل في آحاد المجازات هو استغناء المتجوز في تجوزه أي تكلمه بالمجاز واستعماله اللفظ في غير ما وضع له عن النظر في العلاقة لا استغناء الواضع في وضعه ولا المتجوز في أغراض أخر له وقد ادعى المستدل اجماع أهل العربية على انتفاء هذا اللازم فمنع المجيب أولا اجماعهم على افتقار المتجوز فضلا عن أن يكون في تجوزه وانما الاجماع على افتقار الواضع في وضعه وبعد تسليم الاجماع على افتقار المتجوز منع اجماعهم على افتقاره في تجوزه بل في أغراض أخر له وثبوت افتقار المتجوز في الجملة انما ينافي عدم الافتقار أصلا لا عدم الافتقار في التجوز على ما هو اللازم فقوله سلمنا ليس تسليما لانتفاء التالي وافتقار المتجوز في تجوزه بل لتحقق الافتقار في حق المتجوز أيضا عدم افتقاره على الواضع (قوله ومن استقرأ) أي تتبع أحوالهم وتفاصيل نظمهم ونثرهم (علم أنهم لا يتوقفون) بل يعدون اختراع آحاد المجازات من كمال البلاغة

الاول اليه السادس عشر الكون عليه السابع عشر المحل للحال الثامن عشر عكسه نحو في رحمة الله أي الجنة التاسع عشر آلة الشيء له كاللسان للذكر العشرون أحد البدلين للآخر نحو الدم للدية الحادي والعشرون النكرة في الاثبات للعموم نحو علمت نفس الثاني والعشرون الضد للضد الثالث والعشرون المعرف باللام لواحد منكر نحو ادخلوا الباب أي بابا نقلا عن الأئمة الرابع والعشرون الحذف نحو يبين الله لكم أن تضلوا أي لئلا تضلوا الخامس والعشرون الزيادة نحو ليس كمثله شيء هذا محمل ما فصلوه وعليك التأمل في ردها الى ما ذكرنا في الكتاب والله أعلم بالصواب (قوله هل يشترط في آحاد المجازات) انما ذكر الآحاد لان الخلاف فيها وأما النقل بحسب الانواع فما لا بد منه ضرورة ان العلاقة التي اتفق عليها ما كانت معتبرة بحسب نوعها (قوله ولذلك) أي ولعدم اشتراط النقل في الآحاد (لم يدونوا) في كتب اللغة (المجازات تدوينهم الحقائق) اذ المذكور فيها هو المعاني الحقيقية وبعض المجازات المشهورة (قوله مستقل بتصحيحه) أي بتصحيح التجوز لانا متبعون لهم في اطلاق الالفاظ على المعاني والعلاقة دون النقل لا تصحح التجوز فاستوى في حال النقل وعدمه وجود العلاقة وعدمها اذ مع النقل جاز الاستعمال وجدت العلاقة أو لا وبدونه لم يجز أصلا فلا فائدة لها فلا معنى للنظر فيها (قوله على افتقاره اليه) أي افتقار المجاز أو التجوز أو المتجوز الى النظر في العلاقة والجواب أن اللازم على تقدير اشتراط النقل في الآحاد هو استغناء المتجوز في تجوزه عن النظر في العلاقة فان ادعيت على ذلك التقدير الاستغناء مطلقا أو بالنسبة الى الواضع منعنا الملازمة وان ادعيت استغناء المتجوز في تجوزه أو استغناءه مطلقا منعنا بطلان التالي فيهما فان أهل العربية لم يتفقوا على افتقار المتجوز في تجوزه اليه ولا على افتقاره اليه في الجملة بل اتفقوا على افتقار الواضع في الوضع اليه ولنا في الثاني بعد تسليم الاتفاق على افتقار المتجوز في الجملة منع الملازمة لان استغناءه في التجوز لا يوجب عدم افتقاره اليه مطلقا فتقدير كلامه (لا افتقار المتجوز في تجوزه) ولا افتقاره مطلقا (سلمناه) أي افتقاره مطلقا لا افتقاره في تجوزه اذ لا يصح الجواب حينئذ قطعا وقوله افتقار الواضع في الوضع اليه يدل على أن المجاز موضوع في الجملة وان كان

(قوله اذ لا يصح الجواب حينئذ قطعا) وذلك لان ضمير سلمناه ولو كان راجعا الى افتقار المتجوز في تجوزه يوجب أن يكون المنع قبل ذلك التسليم متوجها الى بطلان عدم افتقار المتجوز في تجوزه فيجب أن يكون

(قوله للسببية والمسببية) يعنى يلزم أن يجوز ابن للاب اطلاقا للمسبب على السبب وأب للابن اطلاقا للسبب على المسبب وكل منهما نوع آخر لكنهما داخلان تحت المجاورة من قبيل التلازم فى الوجود والشبكة للصيد نوع آخر منهما من قبيل كونهما فى حيزين متقاربين وانما عدل عما ذهب اليه بعضهم من أن العلاقة فى الابن هو الكون عليه وفى الاب للابن هو الاول اليه لان الكلام فيما اذا اتحد المضاف اليه بأن يقال ابن زيد ويراد أبوه وأبو زيد ويراد ابنه ومعلوم انه لا كون هنالك ولا أول وأما عند اختلاف المضاف اليه بأن يقال زيد ابن أى لمن كان أباه وزيد أب أى صائر الى الابوة لولده الذى سيولد فلا خفاء فى صحته وانما الكلام فى أن لفظ الابن هل يصير مجازا بعوت الاب وأيضا على هذا المعنى لا معنى لاعتبار الابوة والبنوة فى جانب المعنى بل كان ينبغى أن يقول لجاز ابن لمن كان ابنا سواء صار أبا أو لم يصر وأب لمن يصير أبا سواء كان ابنا أو لم يكن فليتأمل (قوله وانما يكون اختراعا) اشارة الى أن الواضع عين اللفظ بازاء المعنى المجازى تعيينا كليا بمعنى أنه جوز اطلاقه على كل ما يكون بينه وبين المعنى الحقيقى نوع من العلاقات المعدودة علم ذلك باستقراء اللغة واستعمالات العرب وان لم يوجد التصريح به فى كل من الآحاد كما فى رفع الفاعل ونصب المفعول بل سائر ما يدل بحسب الهيئة كالمبنى للمفعول والامر والمثنى والمجموع والمصغر

وضعا كليا ولو قيل افتقار الواضع فى تجويز الاستعمال اليه شمل الوضع وعدمه لكن المتبادر من افتقار الواضع ماذكره (قوله وهما) أى السببية والمسببية (نوعان من) مطلق (المجاورة) كما عرفت معتبران بحسب النوع اتفاقا ومنهم من قال العلاقة فى الاول الاشتراك فى معنى وفى الثانى المجاورة وفى الثالث الكون عليه وفى الرابع الاول اليه غالبا قال ولما كانت العلاقة التى ذكرها المصنف أربعة أنواع ذكر لكل نوع صورة مشتملة عليه والجواب أن العلاقة المعتبرة نوعا مقتضية لصحة الاستعمال وتخلف الصحة عنها فى بعض الصور لا يقدح فى الاقتضاء فان التخلف ربما كان لمانع مخصوص بتلك الصور فلا يلزم منه قدح فى الاقتضاء لان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى بل التخلف لمانع عن المقتضى جائز وبهذا القدر يتم مقصودنا ولا يلزم تعيين المانع فما علم امتناع استعماله مع العلاقة حكم بوجود مانع هنالك اجمالا ومالم يعلم فيه ذلك فان علم أو ظن وجود مانع فيه لم يستعمل والا جاز استعماله لان الاصل عدم المانع ومنهم من قال ورد المنع من أهل اللغة عن هذه الاطلاقات ثم قال وفى ورود المنع منهم نظر ومنع كون المصحح لاطلاق النخلة على الانسان هو الاشتراك فى الطول فقط بل هنالك أوصاف أخر مشهورة (قوله فلأنه) أى التجوز بلا نقل (اثبات مالم يصرح به) من اطلاق اللفظ على المعنى المجازى فان كان هذا الاثبات بجامع مشترك بين المعنى المجازى الذى لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى صرح باطلاق اللفظ عليه مستلزم ذلك الجامع للحكم الذى هو استعمال اللفظ كان قياسا وان لم يكن الاثبات بجامع كان اختراعا للغة لا تكلما بلغة العرب وقوله ولم يعلم الوضع باستقراء أن العلاقة مصححة يدل على أن المجاز موضوع وضعا كليا ولو قيل لو لم يعلم جواز الاستعمال كان أشمل وكانه أخذ هذا المعنى من التشبيه فان رفع الفاعل بالوضع قطعا

التالى هكذا لما افتقر المتجوز فى تجوزه ولزوم هذا التالى المقدم مسلم أيضا ولا يحصل منعه من قوله لكن الاستغناء فى التجوز لا يوجب عدم افتقار المتجوز اليه مطلقا فلزم تمام الدليل وثبوت المدعى فلزم أن يقدر الكلام هكذا لا افتقار المتجوز فى تجوزه ولا افتقاره فى الجملة ويرجع ضمير سلمناه الى افتقاره فى الجملة فيصير التالى هكذا لما افتقر المتجوز فى الجملة أى لما افتقر مطلقا ويكون قوله لكن الاستغناء الخ منعا للازمه فيصح الجواب ويتم الكلام

لكان قياسا أو اختراعا وهما باطلان أما لزوم أحدهما فلأنه اثبات مالم يصرح به فان كان لجامع مشترك بينه وبين ما صرح به مستلزم للحكم فهو القياس والا فهو اثبات مالم يثبت من العرب لا هو ولا ما يستلزمه وهو الاختراع وأما بطلانهما فالقياس سنبينه والاختراع ظاهر الجواب لانسلم انه اذا لم يكن لجامع يستلزمه يكون اختراعا وانما يكون اختراعا لو لم يعلم الوضع باستقراء أن العلاقة مصححة كما فى رفع الفاعل ونصب المفعول فانه بالوضع قطعا ولا يجب النقل فى واحد واحد بل قد علم علما كليا بالاستقراء قال (قالوا يعرف المجاز بوجوه بصحة النفى كقولك للبليد ليس بحمار عكس الحقيقة لامتناع ليس بانسان وهو دور وبأن يتبادر غيره لولا القرينة عكس الحقيقة وأورد المشترك فان أجيب بأنه يتبادر غير معين لزم أن يكون المعين مجازا وبعدم اطراده ولا عكس وأورد السخى والفاضل لغير الله والقارورة للزجاجة فان أجيب بالمانع فدور وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة كامور جمع أمر

للفعل وامتناع أوامر ولا عكس وبالتزام تقييده نحو جناح الذل ونار الحرب وبتوقفه على المسمى الآخر مثل ومكروا ومكر الله) أقول قال الاصوليون يعرف المجاز بالضرورة

والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع باحادها بل علم بالاستقراء تعيين هيآتها للدلالة على معانيها الا أن تعيين الهيآت للدلالة بنفسها أى من غير اشتراط قرينة خارجة عن اللفظ فصار كالاوضاع الشخصية ودخلت فى مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقة وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القرائن المانعة عن ارادة المعانى الاصلية فخرجت عن قسم الحقيقة وعن أن يتناولها الوضع المطلق لكونه اسما للقسم الاول من التعيين (قوله بأن يصرح أهل اللغة باسمه) بأن تقول هذا مجاز أو بخاصته بأن تقول هذا مستعمل فى غير وضع أول أو بخاصته مثل أن تقول هذا مشروط بالقرينة أو يصح نفيه أو نحو ذلك من الخواص والعلامات التى ينتقل الذهن منها الى كونها مجازا من غير طلب وكسب (قوله منها صحة النفى فى نفس الامر) بمعنى أن صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عند العقل وفى نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيد بنفس الامر لانه ربما يصح النفى لغة واللفظ حقيقة كما فى قولنا زيد ليس بانسان ويشكل بالمجاز المستعمل فى الجزء أو اللازم المحمول كالانسان بمعنى الناطق أو الكاتب على ما يقال مازيد بانسان ويراد نفى خواص الانسانية فان عدم صحة النفى متحقق ولا حقيقة (قوله وهو) أى العلم بأنه ليس شيأ من المعانى الحقيقية انما يتحقق اذا علم أن اللفظ فيما استعمل فيه مجاز اذ لو لم يعلم ذلك لجاز أن يكون هذا أيضا من المعانى الحقيقية فلا يحصل العلم بأنه ليس شيأ منها وفيه بحث لان غايته الاستلزام دون التوقف المقطع بأنه يصح العلم بأن الانسان ليس شيأ من المعانى الحقيقية للاسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلا عن أن يكون مجازا (قوله وورود) أى ورود هذا الاعتراض على الحقيقة أظهر لكون الدور بمرتبة فان عدم صحة النفى فى نفس الامر انما يعلم اذا علم أن اللفظ فيه حقيقة وانه بعض معانيه الحقيقية بخلاف المجاز فان العلم بصحة النفى يتوقف على العلم بكونه ليس شيأ من معانيه وهو العلم بكونه مجازا فيه

بأن يصرح أهل اللغة باسمه أو بخاصته أو بالنظر بوجوه منها صحة النفى فى نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار وانما قلت فى نفس الامر ليندفع ما أنت بانسان لصحته لغة وهذا بعكس الحقيقة فان عدم صحة النفى علامة لها ولذلك لا يصح أن تقول للبليد انه ليس بانسان الاعتراض عليه المراد بصحة سلبه سلب كل ما هو معناه حقيقة لان معناه مجازا لا يمكن سلبه وسلب بعض المعانى الحقيقية لا يفيد لجواز سلب بعض المعانى الحقيقية دون بعض فاذا لا يعرف صحة سلبه الا اذا علم كونه ليس شيأ من المعانى الحقيقية وهو انما يتحقق اذا علم انه فيما استعمل فيه مجاز فاثبات كونه مجازا به دور وورود فى الحقيقة أظهر

(قوله بأن يصرح أهل اللغة باسمه) كقولهم (١) هذا اللفظ مستعمل فى غير وضع أول على وجه يصح أو بخاصته كقولهم استعماله فى هذا المعنى متوقف على علاقة (قوله لصحته) أى لصحة سلب الانسان لغة وعرفا عن الفاقد بعض الصفات الانسانية المعتد بها كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطابية (قوله وهذا) أى وهذا الوجه من علامة المجاز ملتبس بكونه عكس علامة الحقيقة اذ عدم صحة النفى فى نفس الامر علامة لها ولو قيل وهذا عكس الحقيقة لكان أظهر وتنبيها على اعراب لفظ عكس فى المتن بالرفع خبر المبتدا محذوف (قوله الاعتراض) توجيهه أن يقال ليس المراد بصحة السلب صحة سلب اللفظ من حيث هو عن المعنى لصحة سلب الالفاظ من حيث هى ألفاظ عن معانيها الحقيقية فى نفس الامر كان يقال للاسد انه ليس بأسد أى ليس بهذا اللفظ بل صحة سلبه بحسب معناه ولا يراد سلب جميع المعانى (لان معناه مجازا لا يمكن سلبه) فطعا لادائه الى سلب الشئ عن نفسه بل سلب ما هو معناه حقيقة ولا يراد سلب بعض المعانى الحقيقية فانه لا يفيد كما فى المشترك بل سلب جميعها ولا تعرف صحة سلب جميع ما هو معناه حقيقة عن المعنى المفروض الا اذا علم انه ليس شيأ من المعانى الحقيقية وهو أى العلم بكونه ليس منها انما يتحقق اذا علم أن اللفظ فيما استعمل فيه أى المعنى المفروض مجاز فاثبات كونه مجازا بعرفان صحة السلب يستلزم دورا مضمرا بواسطتين وورود هذا الاعتراض على الحقيقة أظهر لان العلم

(١) كقولهم هذا اللفظ الخ هكذا فى النسخة التى بأيدينا ولعل هنا نقصا يعلم بتصفح عبارة السعد كتبه مصححه

(قوله لادائه الى سلب الشئ عن نفسه) قيل ان كان المراد بصحة النفى صحة نفى شئ عن شئ آخر باعتبار العينية أى ليس الشئ الثانى عينا للاول كما يشعر به قوله كان يقال للاسد انه ليس باسد أى ليس ببليد فلا يصح أن يقال علامة الحقيقة عدم صحة السلب اذ يصح سلب الانسان عن البليد فان لفظ الانسان مفهوم كلى لا يكون ذلك المفهوم عين البليد وكذا قولنا ما هو فرد من مفهوم الشئ انه ليس

(قوله وقد يجاب) عن هذا الاعتراض بوجهين * أحدهما لانسلم ان المراد صحة سلب كل ما هو معناه حقيقة وأن سلب بعض المعانى الحقيقية غير مفيد بل هو كاف مفيد للمطلوب لانا اذا وجدنا اللفظ مستعملا فى شئ ليس من افراد معنى حقيقى لذلك اللفظ علمنا أن ذلك اللفظ مجاز فيه اذ لو كان حقيقة لكان لذلك اللفظ معنى آخر وهو من افراده فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل ولا يلزم الدور لان العلم بأنه ليس بعض المعانى الحقيقية لا يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه لجواز ان يكون بعضا آخر بخلاف سلب كل المعانى فانه لا يمكن بدون العلم بأن اللفظ ليس بموضوع له أصلا وثانيهما ان ما ذكرت من لزوم الدور على تقدير تمامه انما يصح فيما اذا أطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه أو مجاز أما اذا علم للفظ المستعمل معنى حقيقى ومعنى مجازى ولم يعلم أيهما المراد فى هذا المقام لخفاء القرينة فصحة نفى المعنى الحقيقى عن المورد أى المحل الذى ورد فيه الكلام يدل على أن المراد هو المعنى المجازى فيعلم بذلك أن اللفظ مجاز وليس المراد بالمورد هو المعنى المجازى ليرد الاعتراض بأنا اذا لم نعرف المراد فكيف يمكننا سلب المعنى الحقيقى عنه أو اثباته له مثلا اذا قيل * طلع البدر علينا * من ثنيات الوداع * وقد صح فى هذا المقام أن يقال الطالع ليس هو القمر علم أن المراد انسان كالقمر فى الحسن والبهاء ولا يخفى أن هذا بالقرائن أشبه منه بالعلامات (قوله بأن لا يتبادر) أى فعلامة الحقيقة أن لا يتبادر غير المعنى المستعمل فيه لولا القرينة الدالة على أن المراد غيره يعنى أن هذه علامة مطردة منعكسة اذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة (قوله الاعتراض) تقريره على ما ذكره الآمدى فى الاحكام وتبعه الشارحون أن هذه العلامة تنتقض بالمشترك فانه حقيقة فى مدلولاته مع عدم تبادر شئ منها عند الاطلاق وأجاب الآمدى بأنه ان كان لجميع المدلولات على العموم فلا اشكال وان كان على سبيل البدل فهو حقيقة فيه لا فى المعين فالمعنى

وقد يجاب بأن سلب بعض المعانى الحقيقية كاف فيعلم أنه مجاز فيه والا لزم الاشتراك وأيضا فاذكرت حق اذا أطلق اللفظ لمعنى لم يدر أحقيقة فيه أم مجاز أما اذا علم معناه الحقيقى والمجازى ولم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصحة نفى المعنى الحقيقى عن المورد أن المراد هو المعنى المجازى فيعلم أنه مجاز ومنها أن يتبادر غيره الى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فانها تعرف بأن لا يتبادر غيره لولا القرينة الاعتراض يرد عليه المشترك اذا استعمل فى معناه المجازى اذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شئ منها وانه علامة الحقيقة وليس بحقيقة فان أجيب بأنا لا نسلم أنه لا يتبادر غيره بل يتبادر أحد معنييه لا على التعيين

بعدم صحة سلب جميع المعانى الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه من المعانى الحقيقية فاثبات كونه حقيقة فيه بعدم الصحة يستلزم دورا صريحا بمرتبة واحدة (قوله وقد يجاب) والغالب من طريقته فى هذا الكتاب انه يعبر عن سوانحه بقد يقال أو بقد يجاب فان قلت لو كفى سلب بعض المعانى الحقيقية لزم كون المشترك مجازا فى كل واحد من معانيه قلت ذلك انما هو فيما لم يعلم انه حقيقة فيه أو مجاز أما اذا علم كونه حقيقة فيه كما فى المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل أو العلاقة فلا وانت تعلم أن هذا الجواب انما يجرى فى المجاز دون الحقيقة لان العلم بعدم صحة سلب بعض المعانى الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا علم انه بعض منها والا لصح سلب جميعها عنه وكذا الجواب الثانى اذ حاصله ان معرفة كون اللفظ حقيقة أو مجازا فى معنى مفروض بهذه العلاقة تستلزم الدور أما اذا علم معناه الحقيقى والمجازى ثم استعمل اللفظ فى مورد ولم يعلم أى المعنيين هو المراد أمكن ان يعلم بصحة نفى جميع المعانى الحقيقية عن المورد أن المراد هو المعنى المجازى فيعلم ان هذا اللفظ فى هذا المحل مجاز وليس يمكن أن يعلم بعدم صحة سلب جميعها عنه أن المراد هو المعنى الحقيقى فيعلم انه ههنا حقيقة لان اللفظ الموضوع للعام اذا استعمل فى الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقى عن المورد ولذلك تراه قد تعرض فى الجوابين للمجاز دون الحقيقة (قوله فانها تعرف بأن لا يتبادر غيره لولا القرينة) فسر العكس بعدم

بشئ فان هذا السلب بالنظر الى نفس مفهوم الكلام مجردا عن الاعتبارات الخطابية لا يصح كما لا يصح ان يقال للبليد انه ليس بانسان واذا كان المراد من السلب ما ذكر صح السلب وان كان المراد صحة النفى بحسب الصدق فالمعانى الحقيقية التى صح سلبها عن نفسها بحسب الصدق كثيرة مثل أن يقال مفهوم الكاتب ليس بكاتب ومفهوم الضاحك ليس بضاحك وزيد ليس بزيد وغير ذلك ولا فساد فى سلب الشئ عن نفسه بحسب الصدق والشق الاخير أثبت بقوله فيما بعد لان اللفظ الموضوع العام اذا

الحقيقي أعني الاحد الدائر متبادر وغير المتبادر أعني المعين ليس بمعنى حقيقي فلا اشكال واعترض عليه المصنف بأنه حينئذ يكون متواطئا أي مشتركا معنويا لان له مفهوما واحدا المعنيين فلا يكون مشتركا لفظيا ولما كان أصل الاعتراض فاسدا أما على علامة المجاز فظاهر وأما على علامة الحقيقة فلان العلامة لا يجب انعكاسها عدل الشارح المحقق عن هذا التقرير الى أن المراد الاعتراض بالمشترك المستعمل في معناه المجازي كالعين فيما يشبه الشمس فانه تحقق علامة الحقيقة أعني عدم تبادر الغير ولا حقيقة وحين توجه الجواب بمنع عدم تبادر الغير عند الاطلاق بل يتبادر الاحد الدائر دفعه المصنف بأنه لو تبادر ذلك عند الاطلاق لصدق علامة المجاز على المشترك المستعمل في أحد معنييه على التعيين لانه يتبادر غيره الذي هو الاحد الدائر أعني أحد المعنيين لا على التعيين وحينئذ يلزم أن يكون مجازا في المعين حقيقة في غير المعين ويصير متواطئا أي مشتركا معنويا لا لفظيا وأجاب الشارح عن هذا الدفع بأن المراد تبادر الغير على انه مراد واللفظ مستعمل فيه لا على معنى مجرد الخطور وحينئذ لا يلزم كون المشترك مجازا في المعين وانما يلزم لو كان تبادر الاحد الدائر على انه مراد واللفظ موضوع له مستعمل

وهو غيره قلنا لو صح ذلك لصدق على المعين انه يتبادر غيره اذ غير المعين غير المعنى وذلك علامة المجاز فليكن مجازا في المعين فلا يكون مشتركا بل متواطئا وقد يجاب بأنه انما صح ذلك لو تبادر أحدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه وأما اذا علم أن المراد أحدهما بعينه اذ اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل في أحدهما ولا نعلمه فذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا

تبادر الغير لولا القرينة وهو أعم من أن يتبادر هو أولا وجعل المشترك اعتراضا على طرد علامة الحقيقة فانها قد وجدت في المشترك المستعمل في معناه المجازي مع انتفاء الحقيقة وأما غيره فقد فسر العكس بتبادره الى الفهم لولا القرينة وأورد المشترك على عكس علامة الحقيقة وانما اختار ذلك التفسير لوجهين أحدهما أن علامة الشيء خاصة له وقد تكون مفارقة غير منعكسة فاذا قيل علامة المعنى الحقيقي أن يتبادر هو الى الفهم لولا القرينة لم يتجه أن يقال المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر شيء منها اذ حاصله انه وجد ههنا الحقيقة ولم توجد خاصتها ولا محذور فيه وأما على توجيه الشارح فاللازم وجود خاصة الشيء بدونه ولا خفاء في استحالته وثانيهما ان سلم اتجاهه حينئذ فلا معنى للجواب بتبادر غير المعين بل الجواب ان أمكن بمنع عدم تبادره أو بمنع كونه حقيقة فيه وأما على تفسيره فلا غبار عليه وتفصيل المقام أن يقال علامة المجاز تبادر الغير مع انتفاء القرينة اتفاقا ولا يرد المشترك على ذلك طردا بالقياس الى معناه الحقيقي وهو ظاهر بل عكسا باعتبار معناه المجازي ويمكن حمل كلام المتن عليه لكن السؤال بعدم انعكاس العلامة ما عرفت حاله وعلامة الحقيقة إما التبادر على ما ذكره الشارحون فلا يرد المشترك عليها طردا بالنسبة الى معناه مجازا وهو أيضا ظاهر بل عكسا بالاضافة الى معناه حقيقة وإما عدم تبادر الغير كما هو في الشرح فلا ورود للمشترك على ذلك عكسا باعتبار معناه الحقيقي بل طردا بالقياس الى معناه المجازي (قوله وهو غيره) أي أحد معنييه لا على التعيين غير المعنى المجازي (قوله لصدق على المعين) أي على كل معنى من معنيي المشترك أنه يتبادر غيره اذ غير المعين أعني أحدهما مطلقا الذي هو المتبادر غير كل معنى من المعنيين ضرورة أن الكلي مغاير لكل واحد من جزئياته ولصدق أيضا على غير المعين انه لا يتبادر غيره وذلك علامة الحقيقة فليكن حقيقة فيه فلا يكون مشتركا اشتراكا لفظيا بل متواطئا لكونه موضوعا للقدر المشترك وتحرير الجواب أنه انما يصح ما ذكرتم من لزوم كونه مجازا في المعين وحقيقة في غير المعين حتى لا يكون مشتركا بل متواطئا أن لو تبادر الى الفهم مفهوم أحدهما لا بعينه على

استعمل في الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن الموارد (قوله فلا يكون مشتركا اشتراكا لفظيا) وذلك لانه اذا كان اللفظ حقيقة في مفهوم أحد المعاني ومع ذلك يكون مشتركا اشتراكا لفظيا بأن يكون موضوعا أيضا لجزئيات هذا المفهوم فصار ذلك المفهوم من جملة معانيه فيجب ان يوجد مفهوم أحد تلك المعاني الذي اعتبر أولا من جملتها فينقل الكلام الى مفهوم أحد المعاني الذي اعتبر ثانيا وعلى هذا القياس فاذا كان اللفظ حقيقة في المفهوم المفروض يجب أن لا يوضع اللفظ بازاء معنى آخر

فيه وليس كذلك بل معلوم عند الاطلاق ان المراد أحدهما بعينه واللفظ مستعمل فيه وان لم يعلم بالتعيين لان اللفظ صالح لهذا بالانفراد ولذلك بالانفراد فالعلم بأن المراد بالمشترك أحد المعنيين بعينه كاف فى كون المبادر على لفظ اسم المفعول أى المعنى المعين الذى تبادر غيره الذى هو أحد المعنيين لا على التعيين عند الاطلاق غير المجاز لان غير المعين لم يبادره على وجه كونه مرادا بل على وجه الخطور فقط واذ قد صدق على المعين انه لا يبادره غيره على وجه الارادة كان حقيقة لا مجازا لا يقال فحينئذ يندفع نفس جواب الاعتراض لان أحد المعنيين لا على التعيين لا يتبادر على الوجه الذى يصلح أن يكون علامة لكون المشترك فى لازم أحد المعنيين مثلا مجازا لانا نقول لولا القرينة لتبادر غيره الذى هو أحد المعنيين بعينه على انه مراد وان لم يعلم بالتعيين ففى هذا التحقيق ارشاد الى اصلاح الجواب فقوله فى كون المبادر هو على لفظ اسم المفعول من بادرته سابقته فهو مبادر أى مسبوق (قوله ومنها عدم اطراده) ظاهر هذه العبارة أن عدم الاطراد هو ان يستعمل اللفظ المجازى فى محل لوجود علاقة ثم لا يجوز استعماله فى محل آخر مع وجود تلك العلاقة كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل آخر غير الانسان فعلى هذا لا وجه لقوله تقول اسأل القرية ولا تقول اسأل البساط الا أن يريد أن المجاز فى الهيئة التركيبية أعنى ايقاع السؤال على القرية بناء على انه سؤال لاهلها مع انه لا يصح ايقاعه على البساط بأن تقول اسأل البساط اذا أمرته بسؤال أهله وبهذا تشعر عبارة الشارح أو يريد بعدم الاطراد أن يستعمل لفظ لمعنى لعلاقة ولا يستعمل ذلك اللفظ أو لفظ آخر فى معنى مع وجود تلك العلاقة كالقرية تستعمل لاهلها للمحلية ولا يستعمل البساط لاهله مع وجود المحلية والراوية تستعمل فى المزادة للمجاورة ولا تستعمل الشبكة للصيد مع المجاورة (قوله ولا عكس) قد توهم بعض الشارحين أن هذا اعتراض على هذه العلامة بأنها غير منعكسة وليس بشئ لان من شرط العلامة الاطراد وأما الانعكاس فقد يكون كما فى الاولين وقد لا يكون كهذه وبعضهم ان المعنى ليس المجاز عكس الحقيقة أى خلافها فى هذه العلامة حتى يكون الاطراد دليل الحقيقة ثم قال والاظهر ان المراد لا عكس كليا كقولنا كل غير مطرد مجاز أى ليس كل مجاز غير مطرد فأشار الشارح المحقق الى أنه لا حاجة الى هذه التكلفات بل معناه انه لا عكس لهذه العلامة وانها ليست بحيث اذا انتفت انتفى المجاز ولزمت الحقيقة اذ من المجاز ما لا يوجد فيه عدم الاطراد

* ومنها عدم اطراده بأن يستعمل لوجود معنى فى محل ولا يجوز استعماله فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول واسأل القرية لانه سؤال لاهلها ولا تقول اسأل البساط وان وجد فيه ذلك وهذا لا ينعكس أى ليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع

أنه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك الذى هو هذا المفهوم ومستعمل فيه وليس كذلك فانا نعلم أن المراد أحدهما بعينه اذ اللفظ يصلح بحسب الوضع لكل واحد من المعنيين بخصوصه وهو مستعمل فى خصوص أحدهما لكنا لا نعلمه بل نجزم أن المراد إما ذاك المعنى وإما ذاك المعنى وهذا هو المراد من تبادر غير المعين وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازى فنحن نجزم بارادة معنى مغاير للمعنى المجازى وان لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه انه يتبادر غيره وان كان تبادره على الاجمال فانتفى عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شئ من المعنيين انه يتبادر غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة (قوله كما تقول واسأل القرية لانه) أى السؤال (سؤال لاهلها) يعنى أن لفظة اسأل استعملت فى محل هو نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلق السؤال بأهلها ولم تستعمل فى محل آخر هو نسبة السؤال الى البساط (وان وجد فيه ذلك) أى تعلق السؤال بالاهل وهذا مبنى على ما سيأتى من مذهب المصنف فى مثل قولنا أنبت الربيع البقل فان قلت لعله أراد أن القرية أطلقت على أهلها لعلاقة الحلول وقد وجد ذلك فى البساط ولم يطلق على أهله قلت فحينئذ كان يقول لانها محل لاهلها بدل قوله لانه سؤال لاهلها وأيضا عدم الاطراد أن يستعمل لفظ فى محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لا أن يستعمل نظيره فيه وما ذكرتم من هذا القبيل

(قوله الاعتراض) تقريره أن عدم الاطراد لا يصلح علامة للمجاز لتحققه فى بعض الحقائق كالسخى للانسان الجواد والفاضل للانسان العالم والقارورة للزجاجة التى تستقر فيها المائعات فان أجيب بأن علامة المجاز هو عدم الاطراد من غير مانع وهو غير متحقق فى هذه الامثلة لوجود المانع قلنا فيلزم الدور وبيانه على ما فى بعض الشروح ان العلم بأن عدم اطراده ليس لمانع لا يعلم الا بالعلم بأنه مجاز فلو علم مجازيته بذلك كان دورا وعلى ما ذكره العلامة ان عدم الاطراد لا يكون الا لمانع من الاطراد لان موجب الاطراد وهو العلامة متحقق والمانع ليس هو العقل وهو ظاهر ولا الشرع أو اللغة لان

(قوله الاعتراض) يريد أن علامة المجاز أعنى عدم الاطراد وجدت فى هذه الالفاظ مع انها حقائق فى هذه المعانى فبطلت العلامة طردا وما قيل من أن كون السخى والفاضل حقيقتين فى غير الله سبحانه مبنى على المشهور من أن اطلاق المشترك المعنوى على افراده بطريق الحقيقة وهو موضع نظر لانه من اطلاق العام على الخاص أو الجزء على الكل أو اللازم على الملزوم أو السبب على المسبب لاختلاف الاعتبارات مع أن الكل مجازات فيندفع بما حققناه سالفا (قوله فان أجيب) هذا ما أجاب به الآمدى فى الاحكام وأما انحصار المانع فى القسمين فقيل لا دليل عليه وأجيب بأن المانع إما شرعى أو لغوى أو عقلى اتفاقا ولا مانع عقليا من اطلاق الالفاظ على المعانى قطعا فانحصر فيهما (قوله هذا دور) أى كون عدم الاطراد بلا مانع علامة للمجاز دور بل مستلزم له وبيانه ان عدم اطراد اللفظ فى معنى انما يعلم بسببه لان عدم الاطراد أمر ممكن غير محسوس بذاته ولا بحسب آثاره وصفاته وكل ما هو كذلك لا يعلم الا بسببه كما حقق فى موضعه وسبب عدم الاطراد إما عدم المقتضى للاطراد وإما وجود المانع عنه اذ علة عدم الشئ عدم علة وجوده وقد فرض أن لا مانع فعدم الاطراد انما هو لعدم مقتضى الاطراد ولا مقتضى لصحة ارادة المعنى من اللفظ على الاطراد الا الوضع فلا بد فى العلم بعدم اطراد لفظ فى معنى من العلم بعدم وضعه له والفرض أنه قد أطلق اللفظ فى محل باعتباره ظاهرا فينبغى أن يعلم وضعه لذلك المعنى مقيدا بقيد مخصوص بذلك المحل المستعمل فيه لا يتعداه الى محل آخر ليعلم عدم وضعه له مطلقا

(قوله فيندفع بما حققناه سابقا) بأن يقال ليس المراد من قولنا السخى يطلق على غير الله تعالى باعتبار خصوص ذلك الغير حتى يكون لفظ السخى مجازا بل المراد ان لفظ السخى يطلق على مفهوم كلى فى غير الله تعالى من غير نظر الى خصوص الفرد فى ذلك اللفظ بل الخصوص مستفاد من القرينة ومراد منها وحينئذ يكون لفظ السخى حقيقة وعدم الاطراد بناء على أنه لا يطلق على هذا المفهوم فى ضمن ذات الله تعالى والخصوص مستفاد من القرينة ومرادة منها كما فى الغير وهذا القدر كاف فى المقصود (قوله وسبب عدم الاطراد إما عدم المقتضى) لا يتوقف العلم بعدم الاطراد بعد العلم بسببه من حيث هو سببه من غير نظر الى خصوصه ولو سلم فلم لا يجوز ان يعلم بعد العلم بخصوص السبب الذى هو عدم العلة التامة للاطراد من حيث هو نظرا الى ذلك العدم بعدم أى جزء من أجزائها (١) ولو سلم والمجاز لا يكون عدم الوضع بل يعتبر ذلك فى المجاز مع غيره وتوقف العلم بالكلى على شئ لا يستلزم توقف العلم بالجزئى على ذلك الشئ ويجب بيان الآخر بأن يقال نحن علمنا اللفظ مستعملا فى شئ باعتبار معنى وأردنا أن نعلم أن ذلك اللفظ حقيقة أو مجازا ذليس لنا فى تلك الحالة شئ مجهول سوى الوضع وعدمه فالعلم الذى يحصل بالعلم بعدم الاطراد هو العلم بعدم الوضع وقد تقرر أن العلم بعدم الاطراد يحصل من العلم بعدم الوضع فيلزم الدور وظهر معنى قوله وعدم الوضع بعدم الاطراد لانه جعل علامة لكونه مجازا (قوله فلا بد فى العلم بعدم اطراد لفظ فى معنى) أى باعتبار معنى فان العلامة للمجاز عدم اطراده باعتبار العلاقة واذا علم أن اللفظ لم يوضع بازاء معنى معتبر فى استعماله علم انه مجاز

(قوله

الاعتراض السخى يطلق على غير الله للجود والله جواد ولا يقال له سخى وكذا الفاضل يطلق عليه للعلم والله عالم ولا يقال له فاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشئ فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشئ ولا يسمى قارورة فان أجيب عنه بأن المراد انه يعرف بأن لا يطرد من غير مانع لغة أو شرعا ولم يتحقق فيما ذكرتم من الامثلة فان الشرع منع السخى والفاضل لله واللغة منعت القارورة لغير الزجاجة قلنا هذا دور فيجب أن لا تحصل المعرفة بهذا الطريق ببيانه عدم اطراده انما يعلم بسببه لانه ممكن وهو إما عدم المقتضى أو وجود المانع وقد فرض أن لا مانع فهو لعدم المقتضى ولا مقتضى لصحة الارادة الا الوضع فينبغى أن يعلم وضعه لمقيد بقيد يختص بذلك المحل لا يتعداه الى آخر ليعلم عدم جواز ارادة ذلك الآخر منه فاذا يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع وعدم الوضع بعدم الاطراد وهو الدور

(١) قوله ولو سلم والمجاز الخ كذا فى الاصل وهو نسخة سقيمة جدا فارجع الى أصل صحيح وحرر كتبه مصححه

التقدير كذلك فتعين أن يكون هو العلم بكونه مجازا وبعبارة أخصر موجب عدم الاطراد ليس هو الشرع ولا اللغة ولا العقل بل العلم بكونه مجازا فيدور ولما لم يكن فى هذه البيانات دليل على توقف العلم بعدم الاطراد على العلم بكونه مجازا ذهب الشارح المحقق الى أن عدم الاطراد لابد أن يكون لوجود المانع عن الاطراد أو لعدم مقتضى الاطراد واذا فرض عدم المانع تعين أن يكون لعدم المقتضى ومقتضى صحة الارادة على الاطراد حينئذ هو الوضع لا غير لما أن المقتضى فى الواقع إما الوضع أو العلاقة

وقد يجاب بأن السخى لما دار بين كونه للجواد والجواد ممن شانه أن يبخل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع جوده علما أنه ليس للجواد المطلق بل للجواد المقيد وهذا هو المراد وانه واضح ولا يلزم الدور ولا النقض وكذا الآخران * ومنها جمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة

فيعلم عدم جواز ارادة ذلك الآخر منه فاذن يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع لما ذكرنا وعدم الوضع بعدم الاطراد لانه جعل علامة لكونه مجازا فان قيل ان أراد بالوضع فى قوله ولا مقتضى لصحة الارادة الا الوضع ما يتناول المجاز أيضا فعلى هذا مقتضى الاطراد أعنى الوضع موجود فى كل مجاز فلا يكون عدم الاطراد فى بعضه الا لمانع عنه قطعا والمقدر خلافه وأيضا لا يناسبه قوله وعدم الوضع لعدم الاطراد لدلالته على أن المجاز ليس بموضوع وان أراد به ما لا يتناوله بطل الانحصار ضرورة صحة الارادة على الاطراد فى بعض المجازات فهنا لا مقتضى الاطراد قطعا ولا وضع بالمعنى المذكور أجيب بأنا نختار الثانى ونقول لا مقتضى لصحة الارادة على الاطراد الا الوضع أو العلاقة المقتضية لذلك استقراء ففى العلم بعدم المقتضى لابد من العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المصححة للاطراد ويرجع حاصله الى العلم بكونه مجازا غير مطرد فيلزم أن يعلم كونه مجازا بكونه مجازا غير مطرد وهذا المحذور أظهر بطلانا مما لزم هنا لا ولعله اقتصر على الوضع لذلك (قوله وقد يجاب) عن أصل الاعتراض بأن هذه الالفاظ مطردة فى معانيها فان السخى دائر بين معنيى الجواد المطلق والجواد الذى من شأنه البخل وكذا الفاضل دائر بين العالم مطلقا والعالم الذى من شأنه الجهل ولما وجدناها لا يطلقان على الله تعالى مع جوده الشامل وعلمه الكامل علمنا انهما موضوعان للمقيدين وكذا القارورة دائرة بين المستقر مطلقا والمستقر مع كونه زجاجا فبعدم الاستعمال فى غيره علمنا انها للثانى (قوله وهذا) أى الجواد المقيد (هو المراد) من لفظ السخى اذا أطلق على غير الله سبحانه (وانه) أى ما ذكرناه (واضح ولا يلزم) حينئذ (الدور) اذ منشؤه اعتبار المانع (ولا النقض) لاطراد هذه الالفاظ فى معانيها (قوله وكذا الآخران) أى الفاضل والقارورة وقد بينا هما ولا يمكن أن يجعل هذا جوابا عما أورد على اعتبار عدم المانع اذ لو قيل المانع الشرعى فى الفاضل والسخى عن الاطراد فى مطلق العالم والجواد هو أنه لما لم يطلقا على الله تعالى شرعا علم كونهما للمقيد فامتنع الاطراد فى المطلق وهذا هو المراد من المانع فلا دور ولا نقض أجيب بأن هذا المعنى جار فى قولنا واسأل القرية وأمثاله ولا يتصور عدم الاطراد بلا مانع

(١) فلا يكون الاطراد كذا فى النسخة ولعل الصواب فلا يكون عدم الاطراد كما هو ظاهر وقوله بعد لان ذوات الخ انظر هذه العبارة وما فيها من الركة والتحريف البين وحررها وغيرها مما سبق ويأتى من التحريف اذا عثرت على أصل صحيح فان الاصل الذى بيدنا محرف سقيم كتبه مصححه

(قوله يعلم كونه مجازا بكونه مجازا غير مطرد) وذلك لانا فرضنا انا وجدنا اللفظ مستعملا فى معنى وأردنا العلم بأنه حقيقة أو مجاز فنعلم بعدم الاطراد أنه مجاز واذا صار العلم بعدم المقتضى هو العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة فقد وقع العلم بكون ذلك اللفظ مجازا من العلم بكونه غير موضوع لذلك المعنى وبأن العلاقة مفقودة بين معناه الحقيقى وهذا المعنى المستعمل فيه اذ لو تحقق أحدهما يحصل الاطراد والعلم بكونه غير موضوع لذلك المعنى يرجع الى العلم بكونه مجازا فيلزم أن يحصل العلم بكونه مجازا من العلم بكونه مجازا غير مطرد أى مع عدم الوضع لعلاقة (قوله ولا يتصور عدم الاطراد بلا مانع) يمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأن يقال حاصل الجواب على هذا التقدير ان لفظ السخى حسن اطلاقه باعتبار الجود المطلق أو باعتبار الجود عما من شأنه أن يكون بخيلا ولما وجدناه لا يطلق على الله تعالى شرعا مع جوده الشامل علمنا أنه للمقيد فلا يكون (١) الاطراد فى المطلق بناء على وجود المانع وهو عدم اطلاق المريد لان ذوات كون اللفظ مستعملا باعتبار معنى وبين كونه مستعملا باعتبار معنى آخر المقيد

ولما حكم بعدم اطراد المجاز من غير مانع لزم اخراج العلاقة من اقتضاء الصحة لان من ضرورة المقتضى للشئ ترتبه عليه عند عدم المانع واذا تقرر أن المقتضى هو الوضع لا غير لزم أن يعلم أن اللفظ موضوع للمعنى مع اعتبار قيد لا يوجد فى محل آخر ليعلم انه لا تصح ارادة ذلك الآخر على الاطراد فعدم الاطراد انما يعلم بعدم الوضع للمعنى المستعمل فيه فلو علم عدم الوضع له بعدم الاطراد لكان دورا ولا يلزم ذلك عند ترك التقييد بعدم المانع لجواز أن يعلم عدم الاطراد بالعلم بالمانع ومبنى هذا التحقيق على ما تقرر فى العلوم الحكمية من أن ذا السبب انما يعلم بسببه والا فيجوز أن يعلم عدم الاطراد ولا يعلم سببه فلذا قال وقد يجاب بأن السخى يعنى أن المراد بكون عدم الاطراد علامة المجاز انه اذا استعمل لفظ فى شئ بناء على معنى وترددنا فى أنه حقيقة أو مجاز ثم وجدناه لا يستعمل فى شئ آخر مع وجود ذلك المعنى علمنا انه فى ذلك الشئ مجاز وانه ليس بموضوع لذلك المعنى والاصح استعماله فى فرده الآخر ولا يلزم الدور لان عدم الاطراد قد يعلم بالنقل أو الاستقراء أو نحو ذلك ولا يرد النقض بالصور المذكورة لانا لما وجدناهم لا يطلقون السخى والفاضل على الله تعالى علمنا ان السخى ليس للجواد مطلقا والفاضل ليس للعالم مطلقا بل مع خصوصية قيد لا يوجد فى الله تعالى كجواز البخل والجهل مثلا وكون الفاضل لمن زاد علمه على فرد من بين نوعه وكذا القارورة ليست لمقر الماء مطلقا بل مع خصوصية كونه من الزجاج (قوله ووجه دلالته) اشارة الى دفع اعتراض الشارح العلامة بأن الاختلاف فى الجمع لا يدل على التجوز لجواز أن يكون لاختلاف المسمى كالعيدان لعود الخشب والاعواد لعود اللهو وذلك ان اختلاف الجمع يدل على ان اللفظ ليس متواطئا فى المعنيين وهو ظاهر وقد علم كونه حقيقة فى أحد المعنيين اتفاقا فلو لم يكن فى الآخر مجازا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قيل فلا أثر لاختلاف الجمع بل كل لفظ علم كونه حقيقة فى معنى اذا استعمل فى معنى آخر يحمل على المجاز دفعا للاشتراك قلنا هذا يصلح دليلا على المجاز به وأما العلامة فهى الجمع على خلاف الجمع اذ به يعرف أنه ليس بمتواطئ ولا يخفى ما فيه

ووجه دلالته أنه لا يكون متواطئا فيهما فاما مشترك أو حقيقة ومجاز وستعلم أن المجاز أولى مثاله أمور جمعا للامر بمعنى الفعل

(قوله ووجه دلالته أنه لا يكون متواطئا فيهما) أى مشتركا معنويا والا لما اختلف جمعهما ضرورة أن هناك لفظا واحد المعنى واحد (فاما مشترك) لفظى (أو حقيقة ومجاز) لكن الثانى أولى لما سيأتى وبهذا التوجيه اندفع ما يقال جاز أن يكون اختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى وان كان حقيقة فيهما كما فى جمع عودى الخشب واللهو بل الاولى الاختلاف دفعا المحذور زيادة الاشتراك

يكون استعمال اللفظ متعينا لان يكون باعتبار أحدهما بعينه فان عدم اطلاق الشارع يجعله متعينا لاحد المعنيين فليس له المعنى الاخير فلا يكون الاطراد فيه واذا كان المراد من المانع هذا المعنى الخصوص يجوز أن يكون عدم الاطراد فى الالفاظ المجازية لوجود المانع عنه مع عدم المانع المذكور اذ انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فعلامة المجاز عدم الاطراد مع عدم ذلك المانع وهذا المانع متحقق فى الصور المذكورة فلا نقض بها ولما جاز تحقق عدم الاطراد مع وجود المانع لم يلزم الدور ويتصور عدم الاطراد بلا مانع فى لفظ مستعمل باعتبار معنى يجزم بأن ذلك الاستعمال باعتبار هذا المعنى جزما حاصلا من شئ هو عين عدم الاطلاق ومع ذلك يتحقق هذا المعنى فى شئ لا يطلق اللفظ على ذلك الشئ باعتباره اذ لا يلزم من تأثير عدم الاطلاق حين التردد تأثيره مطلقا وليس المراد من المانع عدم الاطلاق مطلقا حتى لا يتصور عدم الاطراد بلا مانع لما اختلف جمعهما أى لا يجوز أن يجمع لفظ واحد لمعنى واحد مستعمل باعتبار ذلك المعنى فى فرد على صيغة مخالفة لصيغة جمعه اذا استعمل باعتبار ذلك المعنى فى فرد آخر على وجه لا يجوز الموافقة فلو جمع لفظ واحد باعتبار معنى واحد على صيغتين مستعملتين فى طائفتين من أفراد ذلك المعنى لا يكون ذلك الاختلاف مما نحن فيه اذ ليس شئ من الصيغتين متعينا الواحد من الطائفتين (قوله لكن الثانى أولى) يعنى أن ينضم الى اختلاف الجمع مقدمة أخرى وهى انه اذا وقع اللفظ

ويمتنع أوامر الذى هو جمع الامر بمعنى القول الذى هو حقيقة فيه باتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد ومنها التزام تقييده فلا يستعمل فى ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل ومنها أن يكون اطلاقه لاحد مسميه متوقفا على تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال مكر الله ابتداء قال (واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز وفى استلزام المجاز الحقيقة خلاف بخلاف العكس الملزم لو لم يستلزم لعرى الوضع عن الفائدة النافى لو استلزم لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة وهو مشترك الالزام للزوم الوضع والحق أن المجاز فى المفرد ولا مجاز فى المركب وقول عبد القاهر فى نحو أحيانى اكتحالى بطلعتك ان المجاز فى الاسناد بعيد لاتحاد جهته ولو قيل لو استلزم لكان للفظ الرحمن حقيقة ولنحو عسى كان قويا) أقول اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا مجازا لخروجه عن حدهما اذ لا يتناوله جنسهما وهو المستعمل ثم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ فى مسماه ولا يستعمل فى غيره ويعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع فهذا متفق عليه وأما عكسه وهو أن المجاز هل يستلزم الحقيقة أم لا بل يجوز أن يستعمل

(قوله ويمتنع) أى لا يصح فى جمع الامر بمعنى الفعل لفظ أوامر الذى هو جمع الامر بمعنى القول الذى لفظ الامر حقيقة فيه بالاتفاق (قوله نحو نار الحرب) الظاهر أن مثله من قبيل الاستعارة التخييلية كأظفار المنية ويد الشمال والمحققون على أنه مستعمل فى معناه الموضوع له وانما التجوز والاستعارة فى اثباته لما ليس له خلافا لصاحب المفتاح حيث جعله مجازا مستعملا فى الصورة الوهمية الشبيهة بمعناه الاصلى (قوله ومنها أن يكون اطلاقه لاحد مسميه) فيه اشارة الى أن المشاكلة من قبيل المجاز وان المعنى المجازى أيضا مسمى اللفظ نظرا الى الوضع النوعى وتحقيق العلاقة فى مجاز المشاكلة مشكل اذ لا يظهر بين الطبخ والخياطة علاقة تصحح استعماله فيها فى قوله

قالوا اقترح شيأ نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لى جبة وقميصا

وامتناع أن يقال مكر الله ابتداء يشعر بأن ليس مبناه على التشبيه وكأنهم جعلوا المصاحبة فى الذكر علاقة (قوله وهو المستعمل) أى جنسهما وهو اللفظ المستعمل كالجسم النامى والانسان المجرد المستعمل فى موقع الفصل (قوله المعانى المركبة) اشارة الى ما ذهبوا اليه من أن وضع الالفاظ لافادة المعانى التركيبية لا لافادة مسمياتها للزوم الدور وان كان الدور مدفوعا بأن فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع وهو انما يتوقف على فهمه فى الجملة

(قوله ومنها التزام تقييده) اذ قد ألف من أهل اللغة أنهم اذا استعملوا لفظا فى مسماه أطلقوا اطلاقا واذا استعملوه بازاء غيره قرنوا به قرينة لان الغرض من وضع اللفظ للمعنى أن يكتفى به فى الدلالة عليه والاصل أن يكون ذلك فى الحقيقة دون المجاز لكونها أغلب فى الاستعمال هكذا فى الاحكام فاذا وجدناهم لا يستعملون اللفظ فى معنى الا مقيدا بقيد وقرينة دالة عليه علمنا أنه مجاز فيه نحو نار الحرب وجناح الذل فان لفظى النار والجناح لا يستعملان فيما أريد به ههنا الا مقيدين بما أضيفا اليه ولا عكس اذ قد يستعمل المجاز غير مقيد اعتمادا على القرائن الحالية أو المقالية غير التقييد وانما اعتبر فيه الالتزام احترازا عن المشترك اذ ربما يقيد لكن لا يلتزم فيه ذلك (قوله لاحد مسميه) قيل اطلاق المسمى على المدلول المجازى يشعر بالوضع فى المجاز (قوله على تعلقه) أى اللفظ بالمسمى الآخر يعنى على اطلاقه عليه فان اطلاق المكر على ما يتصور من الله سبحانه يتوقف على اطلاقه على ما يتصور من الناس بدون العكس فالمتوقف مجاز ويحتمل أن يراد على تعلق أحد مسميه بالآخر من حيث الذكر معه والماثل واحد ولا عكس هنا أيضا (قوله احتج القائل بلزوم الحقيقة للمجاز) فيه اشارة الى أن لفظ الملزم فى المتن مرفوع بأنه فاعل احتج أو أمثاله لان قوله القائل بلزوم الحقيقة للمجاز تفسير له ولك أن تتكلف فى اعرابه بالرفع وجها آخر (قوله افادة المعانى المركبة) انما قيدها بالتركيب لان الغالب فى الاستعمال تأدية المعانى المركبة وأما القصد الى أدائها مفردة فهو قليل بالقياس اليه لا لما قيل فى المشهور من أن افادة المعانى تستلزم الدور فانه فاسد على ما حقق فى موضع آخر على أنه لو ترك التقييد لم يضر فى المطلوب أصلا

معنيان ولا يعلم الوضع لكل منهما والحمل على الحقيقة والمجاز أولى وهذا الاختلاف بعيد جدا اذا كان تعدد المعنى معلوما فذلك الاختلاف يدل على تعدد المعنى والمقدمة المذكورة تدل على كون اللفظ مجازا ولو علم تعدد المعنى من شئ آخر لكان لهذا الاختلاف مدخل

اللفظ فى غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له أصلا فقد اختلف فيه احتج القائل بلزوم الحقيقة للمجاز لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعرى الوضع عن الفائدة وانه غير جائز بيانه أن فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هو افادة المعانى المركبة فاذا لم يستعمل لم يقع فى التركيب فانتفت فائدته وقد يجاب بأن الفائدة لا تنحصر فيما ذكرتم فان صحة التجوز لما يناسبه فائدة

(قوله ثم نلتزم) أي بعد منع الملازمة بناء على عدم انحصار الفائدة في افادة المعاني المركبة تمنع انتفاء اللازم بناء على أن العراء عن الفائدة لا يستلزم العبث في الوضع لجواز أن يوضع لغرض ولا يترتب عليه ذلك الغرض (قوله لمعنى متحقق) فيه بحث (قوله وهذا إلزامي) يعني أن الجواب الاول جدلي بمعنى أن هذا لا يتم حجة علينا لانه مشترك الالزام فما هو جوابكم فهو جوابنا والثاني تحقيقي وهو منع كون أمثال هذه الصور من قبيل المجاز الا باعتبار المفردات وهذا حق في مثل شابت لمة الليل لان اللمة مجاز عن سواد آخر الليل والشيب عن حدوث البياض فيه بخلاف قامت الحرب على ساق فانه تمثيل لحال الحرب بحال من يقوم على ساقه لا يغفل ولا مجاز في شيء من مفرداته وكذا قولهم للمتردد في أمر أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى وبالجملة المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية وضعا نوعيا بحيث يدل عليها بلا قرينة فان استعملت فيها فحقائق والا فمجازات وهذا غير الاسناد المجازي الذي يقول به عبد القاهر ومن تبعه من المحققين فانه ليس في شيء من استعمال اللفظ في غير ما وضع له بل معناه ان حق الفعل بحكم العقل أن يسند الى ما هو له فاسناده الى غير ما هو له من الملابسات مجاز عقلي واتحاد جهة

(قوله ثم نلتزم اللازم) يعني أن لنا بعد منع الملازمة كما مر أن نمنع بطلان اللازم الذي هو عراء الوضع عن الفائدة اذ ليس كل شيء يقصد به فائدة تترتب فائدته عليه (قوله لكان نحو قامت الحرب على ساق) أي التحمت واشتدت (وشابت لمة الليل) اذ ظهرت فيه تباشير الصبح (حقيقة) أي استعمال فيما وضعت هي له أولا (قوله وقد أجيب بأنه مشترك الالزام) أي كما يمكن أن يلزم به الملزم يمكن أن يلزم به النافي اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز اتفاقا وقطعا وهذا الدليل ينفيه بأن يقال لو استلزم المجاز الوضع لوجب أن تكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك فلا يكون صحيحا بجميع مقدماته (وهذا) جواب (إلزامي) لم تتحل به الشبهة ولم يتبين فسادها مفصلا (والجواب المحقق أن المجاز انما هو في المفردات واستعمالها) في معانيها الحقيقية فيما ذكر من المركبات (متحقق) فان كل واحد من القيام والساق والشيب واللمة قد استعمل فيما وضع له أولا (ولا مجاز في المركب) من حيث هو مركب حتى يجب أن يكون له معنى فيلزم فيه أي في المركب استعماله في ذلك المعنى على القول بالاستلزام أو وضعه له على القولين (قوله ان المجاز في الاسناد فان موجد السرور هو الله) أريد بالاسناد الهيئة التركيبية التي في أحيانا تعالى بطلعتك فذلك ما سيأتي ذكره من مختار عبد القاهر فكأنه قيل هذه الهيئة انما وضعت للانتساب الى الفاعل وههنا لم تستعمل فيه فان فاعل السرور ليس هو الرؤية بل موجده هو الله تعالى فهي مستعملة في غيره فيكون مجازا وعلى هذا معنى قوله لاتحاد جهة الاسناد أنه ليس يفهم منه معنيان مختلفان ليكون أحدهما بجهة الحقيقة والآخر بجهة المجاز كما في لفظ الاسد (فانه لا فرق في اللغة بين قولك سرني رؤيتك ومات زيد وضرب عمرو فان جهة الاسناد) باعتبار ما يفهم منه (واحدة في الكل لا يخطر بالبال عند الاستعمال غير تلك الجهة) ويحتمل أن يراد بالاسناد المعنى أعني الحكم الاسنادي وأن المجاز في التركيب باعتبار الاسناد فانه حقيقة في الاسناد الى الفاعل وقد استعمل في اسناد آخر والجواب ان الاسناد ليس له جهتان ليكون التركيب حقيقة فيه باعتبار جهة ومجازا باعتبار جهة أخرى اذ لا يفهم في اللغة من التركيب في هذه الصور الا الاسناد بجهة واحدة والذي يزيل توهم المجاز في التركيب والاسناد بالكلية أن يجعل الفعل نحو سر مثلا مجازا في التسبب العادي وحقيقة في التسبب الحقيقي فيظهر أن المجاز في المفرد لا في المركب وانما أوردت ثلاثة أمثلة لان الفعل اما أن يسند الى غير فاعله كما في الاول أو يسند اليه فاما أن يكون عدميا كما في الثاني أو

(قوله اذ ليس كل شيء يقصد به فائدته) يعني ان الواضع يقصد الى الفائدة ولا يلزم من تحقق الوضع تحقق الفائدة فجاز تحقق الوضع مع عدم الاستعمال فيما وضع اللفظ بازائه فلا يكون المجاز مستلزما للحقيقة

ثم نلتزم اللازم اذ لا كل ما يقصد به فائدة تترتب عليه واحتج النافي لاستلزامه لها بأنه لو استلزمها لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة واللازم منتف قطعا وقد أجيب عنه بأنه مشترك الالزام اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز قطعا فيجب أن تكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك وهذا إلزامي والجواب المحقق أن المجاز انما هو في المفردات واستعمالها متحقق ولا مجاز في المركب حتى يلزم أن يكون له معنى فيلزم الاستعمال أو الوضع فيه فان قلت فقد قال عبد القاهر في نحو أحيانا تعالى بطلعتك ان المجاز في الاسناد فان موجد السرور هو الله تعالى قلنا هذا بعيد لاتحاد جهة الاسناد فانه لا فرق في اللغة بين قولك سرني رؤيتك ومات زيد وضرب عمرو فان جهة الاسناد واحدة في الكل لا يخطر بالبال عند الاستعمال غيرها والذي يزيل الوهم بالكلية أن يجعل الفعل مجازا في التسبب العادي ثم ذكر المصنف أن ههنا دليلا من قبل النافي لو قيل به لكان قويا وذلك انه لو استلزم المجاز الحقيقة

الاسناد بحسب الوضع واللغة لاينافى ذلك وانما ينافيه اتحاد جهته بحسب العقل وليس كذلك فان اسناد الفعل الى ماهو متصف به محلا له فى المبنى للفاعل ومتعلقاته فى المبنى للمفعول مما يقتضيه العقل ويرتضيه والى غير ذلك مما يأباه الا بتأويل فلذا قال الشارح المحقق والذى يزيل الوهم بالكلية أن يجعل الفعل مجازا وضعيا مما يصح عند العقل اسناده الى الفاعل المذكور ويتصف هو به وهو التسبب العادى فيكون أنبت مجازا عن تسبب فى الانبات وصام عن تسبب فى الصوم الى غير ذلك وهذا مشكل فيما اذا أسند الى المصدر مثل جد جده وبالجملة كلام المصنف فى هذا المقام يدل على قصر باعه فى علم البيان (قوله وهو ذو الرحمة) أى رقة القلب وهذا فى حق الله محال فيكون مجازا ولم يستعمل فيما يصح عليه رقة القلب ليكون حقيقة وظاهر كلام الشارح أن الرحمن حقيقة فى ذى الرحمة قديما كان أو حادثا وقد استعمل فى القديم بخصوصه مجازا مع عدم الاستعمال فى المطلق الذى هو معناه الحقيقى وما يقال من مجازيته بناء على أن الصيغة للمذكر وهم (قوله وقولهم رحمان اليمامة) لا يقال الاستعمال فى الجملة وقد وجد وان خالف الشرع والعرف لانا نقول هو كما اذا أطلق كافر لفظ الله على مخلوق فلا يكون استعمالا صحيحا على أنك اذا تأملت علمت أن هذا الاستعمال ليس حقيقيا لانهم لم يريدوا رقة القلب (قوله وكذا نحو عسى) لا يقال لانسلم أن هذه مجازات بل لم توضع الا لمعانيها التى استعملت فيها اولو سلم فلا نسلم عدم الاستعمال غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود لانا نقول الكلام مع من اعترف بكونها أفعالا مع الاطباق على أن كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من الازمنة الثلاثة ولا نعنى بعدم الاستعمال الا عدم الوجدان بعد الاستقراء على ان عدم جواز استعمال هذه الافعال فى المعانى الزمانية معلوم من اللغة الا أن الشارح أشار الى أنه على تقدير الجواز لغة فالمراد عدم الاستعمال وقد ثبت باستقراء موارد الاستعمال (قوله واعلم) لاخفاء فى أن مدلول اسناد الفعل الى الشئ هو قيامه به وثبوته له بحيث يتصف به وهذا لا يصح ظاهرا فيما يسند الى غير ما هو له من المصدر والزمان والمكان وغيرها نحو جد جده وأنبت الربيع البقل وجرى النهر ونحو ذلك فلا بد من صرفه عن ظاهره بتأويل إما فى المعنى أو فى اللفظ واللفظ إما المسند أو المسند اليه أو الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد الاول أن لا مجاز فيه بحسب الوضع بل بحسب العقل حيث أسند الفعل الى غير ما يقتضى العقل اسناده اليه وهو قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازى وجميع علماء البيان الثانى أن

وجوديا كما فى الثالث (قوله لكان للفظ الرحمن حقيقة) أى استعمال فى المعنى الحقيقى وهو ذو الرحمة مطلقا ولم يستعمل فيه والا لجاز اطلاقه لغير الله سبحانه ولم يجز قطعا وأما قول بنى حنيفة فى مسيلمة رحمان اليمامة ومنه قول شاعرهم * وأنت غيث الورى لازلت رحمانا * فباب من تعنتهم فى كفرهم ومردود فى عرف أهل اللغة أيضا فلا يعتد به فالرحمن موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا فى خاص مجازا وقيل هو من الصيغ الموضوعة للمذكر فاستعماله فى غيره كالبارى تعالى مجاز وليس بشئ وقيل هو مشتق من الرحمة أعنى رقة القلب التى لا تتصور فى حقه سبحانه فهو فيه مجاز وأما نحو عسى من الافعال التى لم تستعمل فى زمان معين مع كونه داخلا فى مفهوم الفعل فمن اطلاق لفظ الكل على الجزء (قوله الاول التأويل فى المعنى) وهو ان القائل أورد هذا المعنى أعنى اسناد الانبات الى الربيع لا يصدق به بل ليتصور فينتقل الذهن منه الى انبات الله تعالى فى الربيع وعلى هذا فالمجاز عقلى لان موضع هذا الاسناد بحكم العقل هو الفاعل الحقيقى وقد عدل به عنه الى أمر آخر فقد تصرف فى أمر يتعلق بالعقل لا اللغوى اذ لم يتصرف فى أمر يتعلق بها أصلا وأما قول المصنف إن أنبت موضوع للتسبب الحقيقى واستعماله فى التسبب العادى مجاز فقد صرح به فى المنتهى وهو مذهب شرذمة من الناس وقد زيفه صاحب المفتاح وغيره

لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه لغير الله وقولهم رحمان اليمامة تعنت مردود وكذا نحو عسى وحينئذ من الافعال التى لم تستعمل لزمان معين فان قيل الجائز لغة قديم بجر شرعا أو عرفا قلنا المراد العدم فى الجملة وقد ثبت * واعلم أنهم قد اختلفوا فى نحو أنبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من تأويل فى اللفظ أو فى المعنى والا لكان كذبا والتأويل فى اللفظ إما فى الانبات أو فى الربيع أو فى التركيب فهذه احتمالات أربعة الاول التأويل فى المعنى وهو أنه أورده ليتصور فينتقل الذهن منه الى انبات الله فيه فيصدق به وهو قول الامام فخر الدين الرازى ان المجاز عقلى لا لغوى الثانى ان التأويل فى أنبت وهو التسبب العادى وان كان وضعه للتسبب الحقيقى وهو قول المصنف الثالث أن التأويل فى الربيع فانه يتصور بصورة فاعل حقيقى فأسند اليه ما أسند الى الفاعل الحقيقى مثل قولهم فى * صبحنا الخزرجية مرهفات * حيث جعلوا المرهفات شرابا وهو قول صاحب المفتاح انه

المسند مجازا عن المعنى الذى يصح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو قول المصنف الثالث أن المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات قرينة لهذه الاستعارة وهو قول السكاكى الرابع انه لا مجاز فى شئ من المفردات بل شبه التلبس الغير الفاعلى بالتلبس الفاعلى فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلى فيكون استعارة تمثيلية كما فى أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان لكنه ليس ببعيد وأما ما ذكره الشارح المحقق فى تقرير الوجوه ففيه أبحاث * الاول ان قوله ليتصور معناه ان أراد به التصور المقابل للتصديق على ما هو الظاهر فهو ليس مدلول الجملة الخبرية فلا بد وأن يكون مجازا لغويا وان أراد انه أطلق ليعلم الحكم الذى هو مدلوله لكن لا ليكون مرجع الافادة ومناط الصدق والكذب بل لينتقل منه الى حكم آخر فيصدق به يكون هذا كناية ولم يقل به الامام الرازى ولا غيره ولم يطابق القواعد البيانية * الثانى ان جعل المسند موضوعا للتسبب الحقيقى مجازا عن التسبب العادى مع أنه لا يصح فيما أسند الى المصدر مثل جد جده مخالف لما اتفق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على أن فاعله يلزم أن يكون قادرا أو غير قادر سببا حقيقيا أو غير حقيقى وقد أقام الشيخ عبد القاهر على ذلك أدلة كثيرة وتبعه الامام الرازى والسكاكى على أن التسبب الحقيقى لو أجرى على ظاهره لزم أن يكون فى الافعال المسندة الى غير الخالق مجازا باعتبار المسند أو الاسناد على ما افترى بعض الشارحين على الشيخ عبد القاهر من أنه ذهب الى أن الاسناد فى طلعت الشمس ومرض زيد مجازى * الثالث التأويل فى الربيع ان كان بجعله مجازا عن القادر المختار على ما فهمه بعض القاصرين من كلام السكاكى فليس بمستقيم للقطع بأن المراد بالمنية فى قولهم أظفار المنية هو حقيقة الموت لا السبع ولتصريح السكاكى بأن المراد بها السبع بادعاء السبعية لها وان أراد أنه شبه بالقادر المختار وتصور بصورته فأسند الى القادر المختار على ما يشعر به كلام السكاكى لم يكن هذا مغنيا عن القول بكون الاسناد مجازا بالان حق الانبات مثلا

(قوله من الاستعارة التخييلية) لو قيل من الاستعارة بالكناية لكان أحسن اذ لا تخييلية فى أنبت الربيع وان كانت لازمة للاستعارة بالكناية غالبا (قوله وهذه وضعت لملابسة الفاعلية فاذا استعملت لملابسة الظرفية أو نحوها كانت مجازا) بهذا ظهر فساد ما استبعد به المصنف كلام الشيخ من اتحاد الجهة فى الاسناد (قوله وهذا مختار عبد القاهر) ولعل الشارح رحمه الله انما حكم بذلك بناء على نقل المصنف قوله فى هذا المقام اذ لو لم يحمل عليه لم يكن له تعلق بالمجاز الذى نحن بصدده وان كان كلامه على ما نقل يدل على خلاف هذا اجمالا وتفصيلا اما الاول فحيث قال واعلم ان حد كل واحد من وصفى الحقيقة والمجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف به الجملة وأما الثانى فحيث قال المجاز فى أشاب الصغير هو أن الشيب انما يحصل بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل أسندناه الى مر الغداة واسناده الى قدرة الله تعالى حكم ثابت له لذاته لا بسبب وضع واضع فاذا أسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لذاته فى الاصل فيكون التصرف فى أمر عقلى لا وضعى فلهذا يكون المجاز عقليا وفى الاسناد لا وضعيا وفى المفرد واذا حمل كلامه على هذا كان راجعا الى ما ذكره الامام ولم يكن له تعلق بهذا المقام ولهذا قيل لم يتنبه المصنف لمعنى المجاز فى الاسناد بل توهمه بمعنى المجاز فى المفرد والله سبحانه أعلم بحقيقة الحال (قوله والحق أنها تصرفات عقلية فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم) هذا على مذهبى الامام وصاحب المفتاح ظاهر اذ للمتكلم أن يقصد هذا تارة ويقصد ذاك أخرى وأما مذهب المصنف ومختار عبد القاهر وان كان كل واحد منهما أمرا ممكنا فى نفسه فانه يتعلق بالوضع واللغة وليس للمتكلم أن يقصد أحدهما جاريا على قانون اللغة الا بعد ثبوته فيها واذا ثبت أحدهما تعين للقصد اللهم الا أن يقال كل واحد منهما

من الاستعارة التخييلية الرابع أن التأويل فى التركيب وهو أن كل هيئة تركيبية وضعت بازاء تأليف معنوى وهذه وضعت لملابسة الفاعلية فاذا استعملت لملابسة الظرفية أو نحوها كانت مجازا نحو صام نهاره وقام ليله وهذا مختار عبد القاهر والحق أنها تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم قال ﴿ (مسئلة

أن يسند الى القادر دون الزمان المشبه بالقادر المتصور بصورته وكذا ان جعل الاستعارة بالكناية هو اسم المشبه به المذكور بطريق الكناية وايراد اللوازم دون التصريح حتى يكون قولنا أظفار المنية بمنزلة أظفار السبع مجازا عن السبع لان الاسناد حينئذ يكون الى الربيع فيفتقر الى التأويل * الرابع أن قوله وهو قول صاحب المفتاح انه من الاستعارة التخييلية ينبغي أن يكون من سهو القلم والصواب الاستعارة بالكناية وحملها على المعنى اللغوي بمعنى أن ذلك تخييل لا تحقيق غلط لانها اسم لنوع مخصوص من الاستعارة لا يفهم منه عند الاطلاق سواه ومع ذلك فليس قول صاحب المفتاح انه استعارة تخييلية بل استعارة بالكناية ولو كانت هذه الاستعارة بالكناية مع التخييلية كما في اظفار المنية لكان أهون لكن صاحب المفتاح قد صرح بأنه لا تخييلية هنا وأن الانبات أمر محقق لا مخيل وأما تمثيله بقوله * صبحنا الخزرجية مرهفات * فمبني على أن السكاكي لما رد الاستعارة التبعية الى الاصلية لم يجعل صبحنا استعارة ولزمه جعل المرهفات استعارة بالكناية عن المشروبات وايقاع صبحنا عليه قرينة على ما صنع به في قوله نقريهم لهذميات فان قيل كيف يتصور التأويل في المسند اليه أو المسند فيما اذا كان أحدهما أو كلاهما مجازا مثل أحيا الارض شباب الزمان ومعلوم أن ليس الاحياء مجازا عن لفظ أنبت ليجعل مجازا في التسبب العادي ولا الشباب مجازا عن لفظ الربيع ليجعل استعارة بالكناية عن القادر المختار قلنا وجهه أن يجعل الاحياء مجازا عن التسبب العادي في الانبات والشباب استعارة بالكناية عن القادر المختار بتأويل جعله مرادفا للفظ الربيع هذا ومن نظر في كلام الشيخ عبد القاهر والامام الرازي علم أنه لم يخالف الشيخ أصلا ولم يرد على تنقيح كلامه وأنهما اتفقا على أن ليس ههنا مجاز وضعي أصلا لا في المفرد ولا في المركب بل عقلي بأن أسند الفعل الى غير ما يقتضي العقل اسناده اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقي ولما كان ذكر التشبيه موهما أن يكون هناك مجاز وضعي علاقته المشابهة حاول الشيخ ازالة الوهم فقال هذا التشبيه ليس هو التشبيه الذي يقال بالكاف وكأن ونحوهما بل هي عبارة عن جهة دراعوها في اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبه ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر والعجب كل العجب من الشارح مع احاطته بفن البيان واطلاعه على أقوال العلماء كيف خبط في هذا المقام وأخطأ في تقرير أقوال الائمة العظام (قوله من ضد أو نقيض) ظاهر كلام المصنف أنه يريد أن اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض أو النقيضين كالامر للوجوب والاباحة مثلا فاذا أطلق وأريد أحدهما وفهم الآخر بتخييل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد كما اذا فهم من قوله تعالى ثلاثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا الوجوب والمراد الاباحة أي جواز الفعل على ما ذكر في التنقيح من أن معنى قولهم الامر للاباحة أن مدلوله جواز الفعل وانما جواز الترك بحكم الاصل بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم المراد لا يؤدي الى مستبعد بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة حتى ان اطلاق اسم الضد على الضد لا يكون الا بتنزيل التضاد منزلة التناسب لمشاكلة أو تهكم وتمليح ولما لم يتحقق وضع اللفظ للنقيضين بالتحقيق حتى ان الشارحين انما فرضوه في لفظ النقيض اذا جعل لكل من الايجاب والسلب لا للقدر المشترك قدر الشارح المحقق تأدية المشترك الى نقيض المراد بوجه لا يفتقر الى وضعه للنقيضين وهو أنه قد يقال لا تطلق في القرء وبراد الحيض فيحمل على الطهر بتوهم قرينة ويفهم جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد أعني التحريم أو وجوبه وهو ضد المراد ومبناه على ما تقرر في العربية من أن النفي في الكلام يرجع الى القيد ويفيد ثبوت أصل الحكم في مقابله حتى كأنه قيل لا تطلق في الطهر بل في الحيض جوازا أو وجوبا أو في الاصول من أن النهي عن الشيء يستلزم الامر بضده لا بأن يؤخذ ضد التطليق على الاطلاق ليكون

اذا دار اللفظ بين المجاز والمشترك فالمجاز أقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم ويؤدي الى مستبعد من ضد أو نقيض ويحتاج الى قرينتين ولان المجاز أغلب

و يكون ابلغ وأوجز وأوفق و يتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروى وعورض بترجيح الاشتراك باطراده فلا يضطرب و بالاشتقاق فيتسع و بصحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة و باستغنائه عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة ظاهر وعن الغلط عند عدم القرينة وماذكر من أنه أبلغ فمشترك فيهما والحق أنه لا يقابل الاغلب شئ مما ذكرنا) أقول اذا دار اللفظ بين أن يكون مجازا أو مشتركا كنحو النكاح فانه يحتمل أن يكون حقيقة فى الوطء مجازا فى العقد وأنه مشترك بينهما فالمجاز أقرب فليحمل عليه وذلك لنوعين من الترجيح مفاسد الاشتراك وفوائد المجاز * الاول مفاسد الاشتراك فمنها أنه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه ودونها على الحقيقة ومنها أنه يؤدى الى مستبعد من ضد أو نقيض اذا حمل على غير المراد مثل لا تطلق فى القرء والمراد الحيض فيفهم منه الطهر فيفهم منه جواز التطليق فى الحيض وهو نقيض المراد أو وجوبه وهو ضد المراد ومنها أنه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفى فيه قرينة واحدة * الثانى فوائد المجاز فمنها انه أغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق الفرد بالاعم الاغلب ومنها أنه قد يكون أبلغ فان قولك اشتعل الرأس شيبا أبلغ من قولك شبت ومنها أنه

هو الامساك والكف عن الطلاق بل بان يجعل التطليق فى الحيض ضد التطليق فى الطهر نظرا الى القيد فكأنه قيل طلق فى الحيض فان حمل الامر على الاباحة أى الجواز فنقيض المراد أو على الايجاب فضده وهذا القدر كاف فى التمثيل وأما ما يقال من أن المراد انه يفهم الجواز اذا قيل لا تطلق فى القرء والوجوب اذا قيل طلق فى القرء فليس بمستقيم على ما لا يخفى (قوله ويكون أبلغ) ذكر هذه الوجوه بلفظ المضارع تنبيها على أنها قد تكون وقد لا تكون بخلاف الاغلبية فانها مقررة وفى بعض النسخ فيكون بالفاء وليس بمستقيم اذ لا معنى لتفرع هذه الوجوه على الاغلبية مع ما فيه من الاخلال بتكثر فوائد المجاز وبما يشير اليه المصنف فى آخر الكلام من أن هذه وجوه أخر مغايرة للاغلبية ثم الشارح لم يتعرض ههنا لذكر كونه أوجز وذكره عند بيان جريان الوجوه فى المشترك ولم يبين أن أبلغ من البلاغة أو من المبالغة الا أن حمل الاوفق على الاوفق للمقام يقتضى أن يكون هو من المبالغة لئلا يتكرر وماذكره من أن المشترك أيضا قد يكون أبلغ اذا اقتضى المقام الاجمال يشعر بأنه من البلاغة (قوله مفاسد الاشتراك وفوائد المجاز) اشارة الى أن المراد أن المجاز فى نفسه قد يشتمل على هذه الفوائد و يخلو عن تلك المفاسد فعند التردد الحمل عليه أولى وليس المراد أن اللفظ المتردد فيه يشتمل على ذلك

ثابت فيما قاله أن يقصد أيهما شاء لكن الكلام فى الثبوت (قوله اذا دار اللفظ بين أن يكون مجازا أو مشتركا) وذلك اذا علم كونه حقيقة فى أحد معنييه و يتردد فى انه حقيقة فى الآخر فيكون مشتركا أولا فيكون مجازا كلفظ النكاح فانه حقيقة فى الوطء وأما فى العقد فيحتمل الامرين قال فى الصحاح النكاح الوطء وقد يكون العقد (قوله فمنها أنه يخل بالتفاهم) أى لا يفهم من المشترك بسبب اشتراكه ما هو المقصود منه عند خفاء القرائن أو عدمها بل يتوقف فيه مطلقا عند من لم يجوز اعماله فى معنييه واما عند من جوزه فالاخلال عنده انما هو فى المشترك بين الضدين فقط (قوله ومنها أنه) أى الاشتراك (يؤدى الى مستبعد من ضد) للمقصود (أو نقيض) له (اذا حمل) المشترك (على) معنى آخر (غير المراد) منه (مثل لا تطلق فى القرء والمراد) منه (الحيض) فالمقصود من الكلام عدم جواز التطليق فيه فيفهم من القرء الطهر فيفهم من الكلام جواز التطليق فى الحيض بناء على أنه جائز فاذا لم يجز فى الطهر جاز فى الحيض قطعا وجواز التطليق فى الحيض نقيض لاجوازه فيه الذى هو المراد أو يفهم من الكلام وجوب التطليق فيه بناء على ان النهى عن الشئ أمر بضده وان التطليق فيه ضد التطليق فى الطهر فاذا نهى عن الثانى فقد أمر بالاول والامر للوجوب وعدم جواز التطليق فى الحيض ووجوبه متضادان لا نقيضان لجواز ارتفاعهما معا قيل المجاز أيضا يؤدى اليه كما فى هذا المثال بعينه اذا جعل القرء حقيقة فى أحدهما ومجازا فى الآخر كما ذهب اليه بعض الائمة فان أجيب بان المجاز لما اعتبر فيه المناسبة مع الحقيقة كان حمله على غير المراد وان كان ضده من حيث انه مناسب اياه فلا يكون مستبعدا بخلاف المشترك اذ لم يعتبر فيه المناسبة يقال هذا انما يتم فى المعانى المفردة وأما فى المقصود فى الكلام على ما اعتبر فى الشرح فلا (قوله أبلغ من قولك شبت) لما فى قولك اشتعل الرأس شيبا من الاجمال

(قوله عند خفاء القرائن) اذا كان اللفظ المفروض مشتركا كان له فائدة هى انه اذا لم يكن هناك قرينة معينة بالنسبة الى المعنى المشكوك فيه وتحقق قرينة صارفة عن ارادة المعنى الموضوع له يحمل على المعنى الاول على تقدير الاشتراك لان حمل لفظ المشترك على أحد معنييه يكفى فيه امتناع ارادة المعنى الآخر ولا يحمل عليه بمجرد ذلك على تقدير الحقيقة والمجاز

(قوله

(قوله لثقل فى الحقيقة) كالخنفقيق للداهية أو عذوبة فى المجاز كالروضة للمقبرة (قوله لزيادة بيان) كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشئ ببينة أو تعظيم كالشمس للشريف أو تحقير كالكلب للخسيس (قوله السجع نحو حمار ثرثار) يعنى اذا وقعا فى أواخر القرائن (قوله اتخذت للاشهب أدهم) هذا من الملحق بالطباق والاحسن فى المثال قول الشاعر

لا تعجبى يا سلم من رجل * ضحك المشيب برأسه فبكى

فالمشترك والمجاز فيه سواء ومع ذلك فالاولى فى هذا المقام التمثيل بالبيت لان الادهم ليس مجازا فى القيد بل صار حقيقة اللهم الا أن يعتبر أصل اللغة والشارح يجعل المقابلة اسما للطابقة وما يلحق بها والمطابقة اسما للمشاكلة ونحوها ولا أرى لتغيير اصطلاح القوم سببا (قوله سبع سباع) مبنى على تأويل والا فالواجب

والتفصيل وغيره من اللطائف المشهورة ولم يتعرض لقوله وأو جزلظهوره فان قولك رأيت فى الحمام أسدا أو جزمن قولك رأيت فى الحمام رجلا كالاسد فى الشجاعة (قوله قد يكون أوفق إما للطبع) وذلك اما الثقل فى الحقيقة كالخنفقيق للداهية لا يوجد ذلك الثقل فى المجاز كالحادثة أو العذوبة فى المجاز كالماس لا يوجد فى الحقيقة كالنيك وإما للمقام أى يكون أوفق له اما لزيادة بيان فى المجاز فانه دعوى الشئ ببينة والحقيقة دعوى الشئ بلا بينة على ما عرف وكم بينهما وإما للتعظيم كالشمس للشريف أو اهانة كالكلب للخسيس وقوله يقتضيه الحال يتعلق بالثلاثة المذكورة والثرثار المكثار فى الكلام والمراد من كل من المقابلة والمطابقة على ما فى الشرح ما فسر به الاخرى كما مر (قوله لفات المقابلة) اذ لا مضادة للقيد مع الاشهب انما يضاده الادهم بحسب معناه الحقيقى وان لم يكن مرادا فهناك تقابل باعتباره فى الظاهر أو نقول فى اطلاقه على القيد نوع ملاحظة له فالمقابلة بهذا الاعتبار (قوله لم يكن طباق) لان الهوى وان كان مضادا للمقت ليس ازدياده مضاد اللجاج فى المقت انما يضاده اللجاج فى الهوى فاذا جعل ازدياده لجاجا فيه كان هناك جمع بين شيئين هما الهوى واللجاج فيه وبين ضديهما (١) وأما جعل الشاعر مضادا للعشيقة من حيث انه متصف بالهوى وتلك بالمقت وحينئذ فقد جمع بين نفسه والهوى وبين ضديهما ثم لما اعتبر ههنا شرطا أى قيدا هو اللجاج وجب اعتبار ضده هناك فلو لم يجعل ازدياد الهوى لجاجا لفات الطباق باعتبار فوات الشرط فيه كما هو مذهب السكاكى ففيه تعسف عنه غنى هذا ما تيسر لى فى توجيه الكلام ولعل عند غيرى ما هو أليق لهذا المقام (قوله عارضتنا) يقال عارضته فى المسير أى سرت حياله والاصل جمع أصيل وهو الوقت بعد العصر الى المغرب والربرب القطيع من بقر الوحش والاقحوان النابونج يشبه به الاسنان والشنب برد وطراوة وعذوبة فى الفم والاسنان (قوله فنها اطراده) يعنى ان المشترك مطرد فى كل واحد من معانيه فيطلق عليه فى جميع محاله لما عرفت من أن الحقائق مطردة (فلا يضطرب) فيه (والمجاز قد لا يطرد) اذ من علاماته أن لا يطرد فيضطرب فيه بحسب محاله وأما

(قوله كالخنفقيق) لا يخفى ان تلك الفائدة معتبرة فيما اذا كان المقصود تأدية معنى بلفظ (٢) مركبا اللفظ الموضوع بازائه وغير باعه باللفظ الذى هو مجاز فيه بدون الاول غير موافق للطبع بخلاف الثانى وأما اذا كان هناك لفظ له معنيان ويعلم أنه موضوع لاحدهما ويتردد فى وضعه للمعنى الآخر ويطلب المرجح والفائدة للحمل على المجاز دون الاشتراك فتلك الفائدة لا تصلح لذلك اذ اللفظ لا يصير ثقيلا ان حمل على انه حقيقة ولا يصير خفيفا ان حمل على انه مجاز وبالنسبة الى مطلق الحقيقة والمجاز طرفا تلك الفائدة فيهما على السواء وسيشير الى هذا كلام الشارح (قوله فيطلق عليه فى جميع محاله) أى فيطلق على كل واحد من معانيه فى جميع أفراد ذلك المعنى ان كان كليا فان الاطراد فى المجاز باعتبار العلاقة وفى الحقيقة باعتبار تحقق المفهوم فى ضمن الافراد كما سبق فكما حمل اللفظ على

قد يكون أوفق إما للطبع لثقل فى الحقيقة أو لعذوبة فى المجاز وإما للمقام لزيادة بيان أو تعظيم أو اهانة بقتضيه الحال ومنها أنه يتوصل به الى أنواع البديع السجع نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمقابلة مثل اتخذت للاشهب أدهم ولو قلت قيد الفات والمطابقة مثل كلما لج قلبى فى هواها لجت فى مقتى ولو قلت ازداد هواى لم يكن طباق والمجانسة مثل سبع سباع ولو قلت شجعان لم تكن والروى مثل عارضتنا أصلا فقلنا الربرب حتى تبدى الاقحوان الاشنب ولو قال سنهن الابيض لم يصح هذا وقد عورض ترجيح المجاز بالنوعين بترجيح الاشتراك بنوعين مثلهما فوائد الاشتراك لا توجد فى المجاز ومفاسد المجاز لا توجد فى الاشتراك حذو النعل بالنعل * الأول فوائد الاشتراك فنها اطراده فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد

---

(١) قوله وأما جعل الشاعر أى القائل كلما لج قلبى الخ وليس هذا بشعر كما لا يخفى اه كتبه مصححه

(٢) مركبا اللفظ الخ كذا فى الاصل الذى بيدنا وهى عبارة سقيمة قد ذهب التحريف بها كل مذهب وأضاع معناها وليس بيدنا الا هذه النسخة السقيمة فحرر كتبه مصححه

سبعة سواء كان التركيب وصفيا أو اضافيا (قوله ومنها الاشتقاق منه) أى من المشترك بالمعنيين مثل أقرأت حاضت وطهرت بخلاف المجاز فانه لا يشتق منه كالامر بمعنى الطلب يشتق منه الآمر والمأمور ونحوهما بخلاف الامر بمعنى الفعل مجازا فان قيل ان كان الاسم صالحا فالاشتقاق سائغ مشتركا كان أو مجازا كنطق وناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازا والافلا اشتقاق أصلا حتى ان الامر بمعنى الفعل والشأن لو كان حقيقة أيضا لم يشتق منه وان جعل نحو المثنى والمجموع والمصغر مشتقا فهو سائغ بلا تفرقة قلنا المراد ان الاسم الصالح للاشتقاق قد يستعمل مجازا فلا يشتق منه كما فى قولنا رجل عدل * وانما هى اقبال وإدبار * وفيه نظر (قوله والمجاز يجب فيه الوضعان) وضع للمعنى الحقيقى ووضع للمعنى المجازى بالشخص عند من لا يكتفى بالعلاقة وبالنوع عند من يكتفى لان معنى الاكتفاء هو أن لا يشترط السماع وأما اعتبار نوع العلاقة وتجويزا لمجاز بها فمما لا بد منه بالاتفاق (قوله عن الغلط) ينبغى أن يكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا أى اسلامته عن الغلط اذ لا معنى للاستغناء عن الغلط والاحتياج اليه (قوله ببيانه) يعنى أن المشترك قد يكون أبلغ أى أليق بالمقام كما اذا اقتضى المقام الاجمال والابهام مثل استر العين دون أن يقول الذهب أو البصر وقد يكون أوجز كالعين بالنسبة الى الجاسوس وقد يكون أوفق بالطبع لكونه أعذب على اللسان كالاسد بالنسبة الى الغضنفر مع اشتراك بينه وبين ضرب من الكواكب أو بالمقام كما اذا اقتضى الاجمال ولا يخفى ان هذا مغن عن ذكر الابلغ بالمعنى الذى ذكره الشارح فالاولى أن يجعل من المبالغة فان قيل المناسب ان يبين كونه أبلغ وأوجز وأوفق من المجاز لان الكلام فيه قلنا بل المقصود أن المشترك قد يكون أبلغ مثلا من غيره فى الجملة كما أن المبين فى المجاز انه قد يكون أبلغ من غيره وان لم يكن مشتركا وعلى هذا فى قوله اذ قد يحصل أى التوصل الى أنواع البديع بالمشترك دون المجاز زيادة على المقصود

اعتراض المصنف على ذلك فقد ظهر اندفاعه (قوله الاشتقاق منه بالمعنيين) يعنى اذا كان مما يشتق منه والمجاز قد لا يشتق منه وان كان مما يصلح له كالامر بمعنى الفعل اذ لا يقال منه آمر ومأمور ولا أمرنه (قوله ومنها صحة المجاز فيهما) فان المجاز لا يجوز منه وقد تشبه حاله هذه بما قد قيل فى القياس من أن حكم أصله لا يثبت به على ما سيأتى فان قلت قد تترتب مجازات متعددة فان لفظة الحقيقة على ما ذكر فى المحصول مجاز فى المعنى المصطلح فى الدرجة الثالثة قلت ذلك لا من حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة عرفية (قوله بل يكفى فيه) أى فى المشترك (الوضعان) لمعنييه فقط (والمجاز يجب فيه الوضعان) لمعنييه الحقيقى والمجازى (والعلاقة) بينهما فقد صرح هنا أيضا بالوضع فى المجاز هذا ان قيسا الى المعنيين معا وأما اذا قيس المشترك الى أحدهما والمجاز الى معناه المجازى ففى الاول وضع فقط وفى الثانى وضع وعلاقة وان اكتفى فى المجاز بالعلاقة فلا ترجيح من هذا الوجه (قوله ومنها أنه) أى المشترك (مستغن) باعتبار كل واحد من معنييه (عن الحقيقة) اذ هو مستقل بالوضع له ابتداء بخلاف المجاز فانه يحتاج الى معنى حقيقى وضع اللفظ بازائه لانه فرعه والاصل أولى بالاثبات ومنهم من قال المجاز محتاج الى الحقيقة على مذهب بعض (قوله لانه ليس ظاهرا فى معنييه) أى فى شئ منهما اتفاقا بل ولا فى كليهما معا كما هو الحق فاذا حمل على أحدهما لم يكن ذلك مخالفا للظاهر بخلاف المجاز (قوله اذا اقتضى المقام الاجمال) إما لفساد فى التفصيل كما قال الصديق رضى الله عنه يهدينى السبيل ان جعل الهداية مشتركا لفظيا وإما لابهام على السامع كقولك لى عين الى غير ذلك من الامور الداعية اليه

الاشتراك حصل الاطراد وباعتبار تحقق كل واحد من معانيه فى ضمن أفراده تحقيقا بخلاف المجاز اذا حمل عليه يحصل الاضطراب فيه بحسب محاله أى المواضع التى تتحقق فيها العلاقة المعتبرة فيه

ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة المطلوبة فى المجاز الثانى خلو الاشتراك عن مفاسد فى المجاز منها أنه مستغن عن العلاقة بل يكفى فيه الوضعان والمجاز يجب فيه الوضعان والعلاقة والأقل مقدمات أكثر وقوعا ومنها انه مستغن عن الحقيقة اذ كل معنى مستقل بالوضع له ابتداء والاصل أولى بالاثبات ومنها أنه مستغن عن مخالفة ظاهر لانه ليس ظاهرا فى معنييه والمجاز مخالف للحقيقة وهى الظاهر ومنها أنه مستغن عن الغلط عند عدم القرينة والمجاز محوج الى الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير مراده ثم نقول بعد المعارضة والترجيح معنا لان ما ذكرتم من فوائد المجاز انما يصلح مرجحا لو لم يوجد فى الاشتراك وقد وجد فان ما ذكرتم من كونه أبلغ الخ من الامور فهى مما اشترك فيها المجاز والمشترك بيانه ان المشترك أيضا قد يكون أبلغ اذا اقتضى المقام الاجمال وأوجز كالعين والجاسوس

(قوله

(قوله كالتوجيه) وهو ايراد الكلام محتملا لمعنيين مثل أن تقول استرعينك وكالايهام وهو أن يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد كما اذا لعن بحضور بعض العدول عدل الوقر فتقول افتح العين فان المولى حاضر ولو قلت في الموضعين النرجس أو البصر لفات ذلك وحصولهما بالمجاز انما يكون اذا بلغ من الشهرة بحيث يلحق بالحقيقة فان قيل المدعى أن الامور المذكورة في قوله ويكون أبلغ الى الآخر مما يشترك فيه المشترك والمجاز لتتم المعارضة فلا وجه لتخصيص أنواع البديع بالمشترك دون المجاز وللاقتصار على مثل التوجيه والايهام مما لم يذكر في المجاز والسكوت عما ذكر فيه من المقابلة والمطابقة والمجانسة والروى فالمقابلة كقوله خسنا خير من خياركم بل كقول الشاعر

وما أنس لا أنساه إن لحبسه * حدينا على مر الزمان قديما

وكذا قوله

فقلت دعوني والعلا نبكه معا * فثل كثير في الرجال قليل

وأوفق للطبع أو للمقام وكذا التوصل به الى أنواع البديع اذ قد يحصل بالمشترك دون المجاز كالتوجيه والايهام وتكثير المعنى بحمله على الامرين

(قوله وأوفق للطبع) لعدوبة في المشترك لا توجد في المفرد كالعين للينبوع أو للمقام فيما اذا أنبأ المشترك عن معنى يناسبه كالعزة في قول السيد لعبده هذا عين احفظه (قوله وكذا التوصل) يعني وكذا التوصل بالمشترك الى أنواع البديع حاصل اذ قد يحصل بالمشترك دون المجاز كالتوجيه وهو ايراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين على السواء فيتأتى بالمشترك دون المجاز وأما الايهام وهو أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد فيتأتى في المشترك اذا اشتهر بعض معانيه في الاستعمال دون بعض وفي المجاز أيضا كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وأما تكثير المعنى في المشترك بحمله على الامرين فان أريد حمله عليهما معا فهو وان اختص بالمشترك لكنه عند من جوز اعماله فيهما وأما عند غيره فلا فان قلت فليحمل عنده عليهما معا مجازا قلت فليحمل المجاز أيضا عليهما كذلك وان أريد حمله على هذا مرة وعلى ذاك أخرى فهو في المشترك ظاهر على القول بوجوده في المجاز بناء على خفاء قرينته فتعتبر تارة وتهمل أخرى أو كونهما محتملة لمعنيين احداهما قرينة للمجاز دون الاخرى لا يخلو عن بعد ولو قيل اذ يحصل بالمشترك دون المنفرد ليكون تقدير الكلام وكذا التوصل بالمجاز الى أنواع

(١) قوله أو لكونهما لمعنيين الخ هكذا في الاصل الذي بيدنا وهي نسخة مملوأة تحريفا وسقطا بحيث لا يعول عليها وليس بيدنا غيرها فحررما تراه من السقم ان ظفرت بنسخة صحيحة كتبه مصححه

(قوله وفي المجاز أيضا) مبني على أن المراد بالمعنى المذكور في تعريف الايهام أعم من الحقيقي والمجازي والظاهر أن الشارح قد حمله على المعنى الحقيقي وحينئذ يحصل اختصاص ذلك النوع أيضا بالمشترك والاختصاص مرادنا هنا لان المقصود بيان التسوية بين الحقيقة والمجاز وبين المشترك وقد ذكر في ترجيح الحقيقة والمجاز أنواعا من البديع ولم يذكر في بيان عدم الترجيح أن تلك الانواع جارية في المشترك أيضا بل ذكر أنواعا أخر منه فيجب اعتبار الاختصاص فيها ليحصل انتفاء ترجيح الحقيقة والمجاز من هذا الوجه ولذا قال اذ قد يحصل بالمشترك دون المجاز (قوله قلت فليحمل المجاز أيضا عليهما كذلك) يمكن أن يقال أراد بقوله تكثير المعنى في المشترك بحمله على الامرين اذا انتفى القرينة المعينة لخصوص كل واحد من المعنيين يحصل تكثير المعنى في المشترك بمجرد ذلك الانتفاء بخلاف المجاز فانه اذا حمل اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي معا بحسب قرينة زائدة على ذلك المعنى فالحمل المجازي المشترك على تكثير المعنى مختص بالمشترك على تقدير ذلك ومشترك على تقدير آخر فحصل المراد واندفع الجواب وهو قوله قلت وتقرير الشق الاخير يناسبه تلك الارادة (١) (قوله أو لكونهما لمعنيين) كما اذا وقع في الكلام لفظ محتمل لمعنيين ولفظ آخر متعين في المعنى المجازي ولو حمل اللفظ الاول على أحد المعنيين واللفظ الاول قرينة لفظية له معنيان أحدهما قرينة اذا القرينة يصح أن تطلق على هذا اللفظ وعلى معناه أيضا

ومن فى قوله من انه ابلغ ابتدائية لا بيانية والا لم يتناول غير كونه ابلغ فيقصر عن المقصود ودليله قوله فمشترك فيها ولولاه لوجب فمشترك فيه ثم ذكر المصنف ان الحق هو أن الاغلب لا يقابله شئ مما ذكر من وجوه ترجيح الاشتراك لان ذلك كله انما يعتبر لانه مظنة الغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء المئنة ونحقق المئنة لا يضره عدم المظنة فالراجح اذا هو المجاز كما اختاره أولا قال

اذا جعلنا الاعلام المنقولة من قبيل المشترك والمطابقة كقولك كما ضرب له مثلا ضرب له مثلا ضرب فى الارض مهلا ولو قلت بين له لم يكن طباقا وفيه نظر والمجانسة مثل رحبة رحبة بخلاف واسعة والروى مثل غيث مع ليث دون أسد قلنا انه اعتبر مجرد التوصل الى أنواع البديع من غير نظر الى الخصوصيات (قوله ابتدائية) أى ماذكر من فوائد المجاز مبتدأ من كونه أبلغ الى آخر الوجوه يشترك فيها المشترك والمجاز اذ لو كانت بيانية لم تفد الاشتراكهما فى الابلغية فلم تتأت ترجيح المجاز بالوجوه الباقية اللهم الا أن يكون على حذف أى الى الآخر على ما أشار اليه العلامة ولكن اللفظ قاصر عنه وماذكره المحقق تدقيق منه الا أن استدلاله بقوله مشترك فيها تكلف وتصرف منه لانه فى جميع النسخ مشترك فيه مما يعنى انه مشترك بين المشترك والمجاز وقلما يقال هذا الامر مشترك فيه وهذه الامور مشترك فيها بل مشترك ومشتركة حتى ان هذا الحذف كاللازم بحسب الاستعمال (قوله لانه مظنة الغلبة) مظنة الشئ ما يظن ثبوت الشئ فيه ومئنة الشئ ما يتحقق ثبوته فيه يعنى أن الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو أن الحمل على ما يشتمل عليها أولى لكونه مظنة للغلبة والكثرة فى الكلام فعند تحقق انتفاء الغلبة والكثرة لا عبرة بكون الشئ من مظان الغلبة وعند تحقق الغلبة لا بأس بعدم كونه من المظان ففى المشترك قد علم عدم الغلبة فلا يفيده اشتماله على ماهو من مظان الغلبة وفى المجاز قد تحققت الغلبة فلا يضره الخلو عما هو

البديع مشترك بينهما لكان أحسن وأوفق لما سبق وأما خصوصية الانواع فليس بحسب اعتبارها على أنا نقول قد يحصل التقابل بالمشترك دون المنفرد نحو قولنا خسنا خير من خياركم على ماعرف تحقيقه وكذا المطابقة كقولك لفلان سواد قلب وعمى وبياض لون وعين ولو قلت بياض لون وذهب لفات الطباق والجناس كقولك رحبة رحبة ولو قلت عرصة واسعة لم تكن مجانسة وأما الروى فظاهر (قوله ومن فى قوله من أنه أبلغ ابتدائية) يؤيده انه وجد فى بعض النسخ لفظة الى آخره وفى بعضها الى آخرها بعد قوله من انه أبلغ (قوله لان ذلك كله) أى جميع ماذكر من فوائد أحدهما ومفاسد الآخر انما يعتبر لانه مظنة لغلبة المفيد العارى عن الخلل ففى مقام التردد كان الالحاق به أولى اذ المظنون الحاق الفرد

والظاهر انه داخل فى خفاء القرينة (قوله لكان أحسن الخ) أما كونه أحسن فلأنه اذا جعل الضمير فى لفظه به راجعا الى المشترك يصير تقدير الكلام وهكذا التوصل بالمشترك الى أنواع البديع مشترك بينهما اذ الخصم لا يثبت الاختصاص فى ذلك التوصل (١) بل يثبت الاختصاص والتوصل بالمجاز الى أنواع البديع الذى يلائم فى مقابلته هو قولنا والتوصل الى أنواع البديع مشترك ولذا قال أولا وكذا التوصل بالمشترك الى أنواع البديع حاصل وقال ثانيا وكذا التوصل بالمجاز الى أنواع البديع مشترك بينهما وأما كونه أوفق لما سبق فلانه قال فيما سبق فان ماذكرتم من كونه أبلغ الخ من الامور فهو مما اشترك فيه المجاز بل المشترك قد اعتبر فيه أن يجعل المجاز أبلغ مشترك بينهما وكذا الامور المندرجة فى قوله الخ (قوله لغلبة المفيد العارى عن الخلل) أى لغلبة أحدهما المشتمل على تلك الفوائد والعارى عن تلك

(١) بل يثبت الخ كذا فى الاصل وحرر العبارة فانها لا تخلو من الخلل كتبه مصححه

﴿مسئلة الشرعية واقعة خلافا للقاضى وأثبت المعتزلة الدينية أيضا لنا القطع بالاستقراء أن الصلاة للاركعات والزكاة والصوم والحج كذلك وهى فى اللغة للدعاء والنماء والامساك مطلقا والقصد مطلقا قولهم باقية والزيادات شروط أخرر دبأنه فى الصلاة وهو غير داع ولا متبع قولهم مجاز ان أريد استعمال الشارع لها فهو المدعى وان أريد أهل اللغة فخلاف الظاهر لانهم لم يعرفوها ولانها تفهم بغير قرينة القاضى لو كانت كذلك لفهمها المكلف ولو فهمها لنقل لأنا مكلفون مثلهم والآحاد لا تفيد ولا تواتر والجواب انها فهمت بالتفهيم بالقرائن كالاطفال قالوا لو كانت لكانت غير عربية لانهم لم يضعوها وأما الثانية فلانه يلزم أن لا يكون القرآن عربيا وأجيب بانها عربية بوضع الشارع لها مجازا وأنزلناه ضمير السورة ويصح اطلاق اسم القرآن عليها كالماء والعسل بخلاف نحو المائة والرغيف

ولو سلم فيصح اطلاق اسم العربى على ما غالبه عربى كشعر فيه فارسية وعربية المعتزلة الايمان التصديق وفى الشرع المفاسد العبادات لانها الدين والدين الاسلام والاسلام الايمان بدليل ومن يبتغ غير الاسلام دينا فثبت أن الايمان العبادات وقال فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين الى آخرها وعورض بقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا قالوا ولو لم يكن لكان قاطع الطريق مؤمنا وليس بمؤمن لانه مخزى بدليل من تدخل النار فقد أخزيته والمؤمن لا يخزى بدليل يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه وأجيب بانه للصحابة أو مستأنف)

من مظانها (قوله الحقيقة الشرعية) هى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى عرف الشرع أى وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوى فيكون منقولا أولا فيكون موضوعا مبتدأ والحقيقة الدينية اسم لنوع خاص من ذلك وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما والظاهر أن الواقع هو القسم الثانى فقط أعنى ما لم يعرف أهل اللغة معناه وزعمت المعتزلة ان أسماء الذوات أى ذوات الموصوفات كالمؤمن والكافر أو ذوات الصفات كالايمان والكفر من قبيل الدينية يعنى ان أهل اللغة لم يعرفوا معانيها وأسماء الافعال المفتقرة الى تأثير وعلاج سواء أخذت بدون ما يتصف بها كالصلاة والزكاة أو معها كالمصلى والمزكى ليست من قبيل الدينية وفى لفظ زعموا اشارة الى أن هذا دعوى لا برهان عليها (قوله ومحل النزاع) يعنى لا نزاع فى أن الالفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة فى غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق وانما النزاع فى أن ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعانى بلا قرينة فتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها فى تلك المعانى فى لسان أهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضى فاذا وقعت مجردة عن القرائن فى كلام أهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعانى الشرعية وفاقا وأما فى كلام الشارع فعندنا تحمل عليها وعند القاضى تحمل على معانيها

بالاعم الغالب والمئنة على وزان المظنة موضع تحقق الشئ وتيقنه مأخوذة من إن (قوله وهى) أى الحقيقة الدينية (ما لا يعلم أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما) فتكون من الموضوعات المبتدأة على تقديرين قطعا وعلى الثالث احتمالا وزعمت المعتزلة أن أسماء الذوات يعنى ما هى من أصول الدين أو ما يتعلق بالقلب كالمؤمن والكافر والايمان والكفر كذلك أى مما لا يعلم أهل اللغة لفظها أو معناها أو كليها دون أسماء الافعال أى ما هى من فروع الدين أو ما يتعلق بالجوارح فانها ليست مما لا يعلمه أهل اللغة كما ذكر فلا يلزم كونها من الموضوعات المخترعة والمذكور فى الاحكام والمحصول ان الاسم الشرعى ما لا يعرف أهل اللغة لفظه ولا مسماه أو لا يعرفون أحدهما أو يعرفونهما معا لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى وان الكل فى ذلك سواء والتسمية بالدينية للتفرقة بين القسمين وما فى الكتاب من تفسير الدينية وان لم يكن مفهوما منها لكنه غير مناف له ويقتضيه كلام المصنف حيث خالف المعتزلة فى اثبات الدينية مع الاتفاق فى الشرعية وأما حمله على اثبات الشرعية فى أسماء الافعال دون أسماء الذوات وحينئذ تتحقق المخالفة فى الدينية من غير احتياج الى ذلك التفسير فبعيد (قوله أولا لمناسبة) سواء وجدت ولم تعتبر أو لم توجد أصلا وعلى التقديرين أعنى تقدير النقل والوضع ابتداء يكون حقيقة شرعية مندرجة فى تعريف الحقيقة أما على الثانى فظاهر وأما على الاول ففيه اشكال لان النقل لمناسبة وضع قد لوحظ فيه وضع سابق فلا يكون وضعا أول كما ذكر من التفسير وانما يندفع اذا أريد عدم ملاحظة الوضع السابق حال الاستعمال والمجاز محتاج اليها فى الاستعمال بناء على وجوب النظر فى العلاقة للتجوز (قوله من غير وضع مغن عن القرينة) فيه اشعار بالوضع فى المجاز (قوله حتى اذا وجدناها) اشارة الى فائدة الخلاف فانا اذا قلنا ان الشارع وضعها لهذه المعانى على أحد الوجهين فاذا وجدناها فى كلامه مجردة عن القرينة حملناها على المعانى الشرعية اذ الظاهر انه يتكلم باصطلاحه وهذه المعانى هى الحقائق بالقياس اليه وان قلنا بعدم الوضع حملناها على المعانى اللغوية لانه يتكلم على قانون اللغة وهذه الحقائق منها وأما فى استعمال المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين فتحمل على المعانى الشرعية بلا خلاف أما على الاول فلأن ظاهر حالهم أنهم يتكلمون باصطلاح الشارع وأما على الثانى

المفاسد (قوله وعلى الثالث احتمالا) أى على تقدير عدم العلم بالمعنى مع العلم باللفظ وهو الثانى فى التقدير والثالث فى التقدير

أقول الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضى أبى بكر وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية أيضا وهى ما لا يعلم أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما وزعموا أن أسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر كذلك دون أسماء الافعال كالصلاة والزكاة والمصلى والمزكى ومحل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت فى غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة فتكون منقولات أولا لمناسبة فتكون موضوعات مبتدأة أو استعملها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة من غير وضع مغن عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت فى المعانى الشرعية لكثرة دورانها على ألسن أهل الشرع لمسيس حاجتهم الى التعبير عنها دون المعانى اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدناها فى كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوى والشرعى فعلى أيهما تحمل وأما فى استعمال أهل الشرع فتحمل على الشرعى بلا خلاف

ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبه الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي والحق أنه لا ثالث لهما لنا القطع بأن الصلاة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيآت وان صلاة الظهر أربع ركعات بالاجماع والزكاة والصيام والحج كذلك اى هي لمعانيها الشرعية فالزكاة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص وانها سابقة منها الى الفهم عند اطلاقها وهي علامة الحقيقة بعد ان كانت في اللغة للصلاة للدعاء والزكاة للنماء والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا وهذا لم يحصل الا بتصرف الشرع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية وقد اعترض عليه بوجهين الاول قولهم انها باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط فلا تنقل شرعا فكان الصلاة أى الدعاء المقبول شرعا ما اقترن بالركعات لا أن الصلاة اسم للركعات وهذا مردود بأنها لو كانت باقية في المعاني اللغوية وهو في الصلاة مثلا إما الدعاء ومنه قوله صلى الله عليه وسلم من دعي الى طعام فليجب وان كان صائما فليصل أى فليدع لصاحب الطعام وإما الاتباع ومنه المصلي في الحلبة لاتباعه السابق للزم أن لا يكون مصليا اذا لم يكن داعيا أو متبعا واللازم باطل كالاخرس والمنفرد * الثاني قولهم لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق شرعية بل هي مجازات وهذا ايضا مردود فأولا بأنه ان اريد بكون اللفظ مجازا أن الشارع استعمله في معناه لمناسبة جريان للمعنى اللغوي اصطلاحا يعهد من أهل اللغة ثم اشتهر فأفاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية فثبت المدعى وان اريد به أن اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر فانها معان حدثت وكان اهل اللغة لا يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيا بأن هذه المعاني تفهم من هذه الالفاظ عند اطلاقها من غير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بقرينة

اللغوية وبعد تحرير محل النزاع ينبغي ان يعلم ان الآمدي في الاحكام والامام في المحصول لم يذكرا سوى مذهبين أحدهما اثبات كونها حقائق شرعية ونسبه كل منهما الى المعتزلة مع تصريح الآمدي بنسبته الى الفقهاء أيضا وثانيهما نفي ذلك ونسبه كل منهما الى القاضي وكلام المتن يوافق ذلك ولما كان

فلان الظاهر أنه عرفهم وهذه بالقياس اليهم حقائق عرفية (قوله ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول) قال في الاحكام لا شك في امكان الحقيقة الشرعية اذ لا احالة في وضع الشارع اسما من أسماء أهل اللغة أو من غير أسمائهم على معنى يعرفونه لم يكن موضوعا لاسمائهم ثم قال وانما الخلاف نفيا واثباتا في الوقوع والمجاز ههنا مفروض فيما استعمله الشارع من أسماء اللغة كلفظ الصوم والصلاة هل خرج به عن وضعهم أو لا فنفع القاضي أبو بكر من ذلك وأثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء وقال في المحصول الحقيقة الشرعية هي اللفظ الذي استفيد من الشرع وضعه للمعنى سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما واتفقوا على امكانه واختلفوا في وقوعه فالقاضي أبو بكر منع منه مطلقا والمعتزلة أثبتوا مطلقا (قوله كونها حقيقة شرعية) يشمل المنقول والموضوع المبتدأ كما يفهم من اطلاق كلامه في الاحكام والمحصول وقد حققناه آنفا (قوله والحق أنه لا ثالث لهما) فان القاضي ينفي كونها حقائق شرعية زاعما انها مجازات لغوية ولهذا قال أولا وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فجعل الاستعمال في الغير متفقا عليه وانما النزاع في انه هل هو بوضع من الشارع على أحد الوجهين وهو مذهب المعتزلة أولا فتكون مجازات لغوية قطعا وهو مذهب القاضي ولا ثالث لهما حينئذ ومنهم من زعم ان مذهب القاضي أنها مبقاة على حقائقها اللغوية فتصير المذاهب ثلاثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية ولا خفاء في بعد نسبة هذا المذهب الى القاضي كيف وقد قال الامام في المحصول والمختار أن اطلاق هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية ولم يجعل القاضي مخالفا لمختاره بل المعتزلة حيث قال بعد ما بين وجوه المناسبة بينهما فان كان مذهب المعتزلة في هذه الاسماء الشرعية ذلك فقد ارتفع النزاع والا فهو مردود بالدليل المذكور وأنت اذا تتبعت كلام الاحكام ظهر لك هذا المعنى ايضا ولعل الزاعم انما توهم ذلك بناء على ما اعترض به على دليل الخصم من انها باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط وليس بلازم كونه مذهبا لاحد اذ قد يرد دليل الخصم باحتمال لا يعتقد (قوله لنا القطع) اى بالاستقراء كما صرح به في المنتهى (قوله وأنها سابقة) قيل وانما كرر المصنف لفظ مطلقا مع الامساك والقصد لانه لو اقتصر على الاخير لتوهم رجوعه الى الجميع أو الى الاخير وليس شيء منهما بمراد (قوله الاول قولهم انها باقية في المعاني اللغوية) أى لا نسلم انها مستعملة في غير المعاني اللغوية حتى يثبت كونها حقائق شرعية فيه لم لا يجوز أن تكون باقية على حقائقها اللغوية وفي

(قوله وليس شيء منهما بمراد) بناء على انه لو ذكر افراد المطلق في الاخير فقط (١) لقصد تعليم بكل واحد من الامساك والقصد اذ الفرق بالاطلاق والقصد بين اللغوي والعرفي واللغوي ليس الا الصيام والحج فهما مناسبان ذكر الاطلاق وتوهم تعلقه بالجميع أو بالاخير فقط توهم خلاف المراد

---

(١) لقصد تعليم الخ كذا في الاصل وفي التركيب خلل أضاع المعنى فحرر كتبه مصححه

وأنت بعد خبرتك بمحل النزاع لاتحتاج الى التصريح بما فى كلامه من نظر القاضى ومتابعوه قالوا أولا لو كان الامر كذلك أى نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية لفهمها المكلف لانه مكلف بما تتضمنه والفهم شرط التكليف ولو فهمها اياه لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم وقد قلنا ان الفهم شرط التكليف ولو نقل الينا فاما بالتواتر ولم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه أو بالآحاد وانه لا يفيد العلم وأيضا فالعادة تقضى فى مثله بالتواتر والجواب أنها فهمت لهم ولنا بالتردد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير أن يصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى لامتناعه بالنسبة الى من لا يعلم شيأ من الالفاظ وهذا طريق قطعى لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم والنقل ما يتناول ذلك منعنا بطلان اللازم والا منعنا الملازمة وقالوا ثانيا لو كانت أى لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل أما الاولى فلأن اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون عربية وأما الثانية فلأنه يلزم أن لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربى لا يكون عربيا كله وقد قال تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا الجواب لانسلم انها لا تكون عربية وقد وضعها الشارع لها حقائق شرعية مجازات لغوية اذ المجازات الحادثة وان لم تصرح العرب باحادها عربية باستقراء مجوزين العرب نوعها سلمنا لكن لانسلم أن القرآن كله عربى وانا أنزلناه الضمير فيه ليس للقرآن بل للسورة وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الآية ولذلك لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة آية منه ولا يعارض بأن كل سورة وآية يصدق عليها انه بعض القرآن لان المراد انه جزء الجملة المسماة بالقرآن واذا شارك الجزء الكل فى معناه صح أن يقال هو كذا وهو بعض كذا بالاعتبارين كالماء والعسل بخلاف مالم يشاركه فيه كالمائة والرغيف سلمنا

فى كلام المنهاج ما يشعر بأن هناك مذهبا ثالثا حيث قال بعد تقرير المذهبين والحق أنها مجازات اشتهرت لا موضوعات مبتدأة نفاه الشارح لانه مذهب القاضى بعينه على ما تقرر فى محل النزاع وهذا تحقيق جيد لو وافقه أدلة الفريقين (قوله وأنت بعد خبرتك) يعنى أن فى كلا وجهى رد الاعتراض الثانى نظرا أما الاول فلأن قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ليس بمستقيم وانما يصح لو كان بوضع الشارع وتعيينه بلا قرينة والا فلا نزاع فى أنها بعد الغلبة والاشتهار حقائق بحسب عرف أهل الشرع لا الشارع وأما الثانى فلأن قوله لو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بقرينة انما يصح لو لم تصر بالغلبة حقائق عرفية خاصة أعنى عرف أهل الشرع وان لم تكن حقائق شرعية (قوله منعنا بطلان اللازم) أى لانسلم أنه لم يفهم لنا ولم ينقل الينا غاية الامر انهم لم تنقل بطريق التواتر والآحاد بل بطريق التردد والتفهيم بالقرائن وان عنيتم بالتفهيم والنقل التصريح بوضع اللفظ للمعنى من غير اعتبار للتردد بالقرائن فلا نسلم لزوم التفهيم والنقل بهذا المعنى لم لا يجوز الاكتفاء بطريق التردد (قوله ولا يعارض) قد اقتفى أثر الآمدى فى جعل

جريان هذا المنع بسنده فى جميع الصور تعسف ظاهر وهذا المنع مردود بأنها لو كانت باقية فى المعانى اللغوية الخ واذا لم تكن باقية فيها فلا بد أن تكون مستعملة فى غيرها قطعا وليس هذا كلاما على المستند غير مرضى كما توهم والحلبة بفتح الحاء المهملة وسكون اللام خيل تجمع للسباق (قوله وأنت بعد خبرتك بمحل النزاع لا تحتاج الى التصريح بما فى كلامه من نظر) أما فى دليله على مذهبه فبأن يقال دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية حيث تسبق منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالقياس الى اطلاق الشارع فهى ممنوعة وان كانت بالنسبة الى اطلاق المتشرعة فاللازم حينئذ كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية وأما فى رده الاول على الاعتراض الثانى للخصم فأن يقال قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع فان الاشتهار والافادة بغير قرينة فى عرف المتشرعة لا فى اطلاق الشارع فهى حقيقة عرفية للمتشرعة لا حقيقة شرعية وأما فى رده الثانى عليه فأن يقال ما قيل على دليله من ان السبق بلا قرينة بالقياس الى أهل الشرع فكأن المصنف لم يفرق بين المعنيين لانتساب كل منهما الى الشرع فى الجملة (قوله لفهمها) أى لفهم الشارع غير المعانى اللغوية من المعانى الشرعية (قوله لنقل) أى ذلك التفهيم الينا (قوله والا لما وقع الخلاف فيه) أى فى نقل الشارع اياها الى غير معانيها اللغوية (قوله وان) أى النقل بالآحاد لا يفيد العلم مع ان المسئلة علمية وأيضا العادة تقضى فى مثله مما تتوفر الدواعى على نقله بالتواتر (قوله وأما الثانية) أى بطلان التالى وقد وجد فى بعض نسخ المتن بدل الثانية الصغرى وله أيضا وجه وان كان الاول على قاعدته فى هذا الكتاب لان المقدمة الاستثنائية لها شبه بالكبرى فى الذكر وفى قوة الصغرى عند الرد الى الحمل كما ذكر (قوله وقد وضعها) ضمن الوضع معنى الجعل فانتصب حقائق شرعية على انه مفعول ثان ومجازات لغوية على الحالية (قوله بل للسورة) باعتبار المنزل أو المذكور أو القرآن (قوله ولا يعارض) أى لا يعارض ما ذكرناه من الدليل على اطلاق القرآن على كل سورة وآية بأن كلا منهما يصدق عليه أنه بعض القرآن فلا يصدق عليهما القرآن لا يقال اطلاق القرآن على السورة وكون الضمير راجعا اليها سند المنع وما ذكر فى بيانه توضيح له فالمعارضة كلام على السند لانا نقول بطلانه ههنا يقتضى اندفاع المنع المذكور ضرورة أنه اذا لم يطلق القرآن على البعض كان الضمير للكل فيكون عربيا (قوله واذا شارك الجزء الكل فى معناه) أى فى معنى الاسم الذى يطلق عليه صح أن يقال هو كذا وهو

هذا الكلام جواباً عن معارضة الاستدلال على كون السورة أو الآية قرآناً بأن من حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة السورة أو الآية وتقريرها أن ذلك وان دل على كونه قرآناً لكن عندنا ما ينفي ذلك وهو أنه يسمى بعض القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء وتقرير الجواب ان ذلك انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالمائة فان المائة اسم لمجموع الآحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف مثل الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى أي بعض منه فيصح ان هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي وانه بعض الماء ويراد بالماء مجموع المياه الذي هو أحد أفراد هذا المفهوم والقرآن من هذا القبيل فالسورة قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين على أن ههنا شيئاً آخر وهو أن القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعاً آخر فيصح أن يقال السورة بعض القرآن ويراد هذا المعنى وبهذا يشعر قوله المراد انه جزء الجملة المسماة بالقرآن لكن لا يساعده باقي الكلام هذا ولكن اذا رجعنا الى قانون النظر ظهر أن هذا ليس من المعارضة في شيء وان قانون التوجيه هو أن المعلل لما استدل على انتفاء اللازم بقوله انا أنزلناه قرآناً عربياً زعم منه أن الضمير للقرآن أجاب المانع بأنا لا نسلم أن الضمير للقرآن بل للسورة فاستدل المعلل على كون الضمير للقرآن بأنه إما للقرآن أو للبعض منه كالسورة مثلاً والثاني باطل لان بعض القرآن لا يكون قرآناً فتعين الاول فأجاب بأنا لا نسلم عدم صدق الشيء على البعض منه وانما يصح لو لم يكن الاسم موضوعاً بازاء مفهوم كلي يصدق على الجملة وعلى أي بعض منها (قوله ولا مناسبة صحيحة) هذا مما يناقش فيه بأن التصديق من أسباب العبادات ولوازمها العرفية (قوله فالعبادات هو الايمان) فان قيل المدعى ان الايمان هو العبادات قلنا صحة الحمل بين الصفات تقتضي اتحاد المفهوم ولهذا لا تصح الكتابة ضحك كما يقال ضاحك فنقول لنا العبادات هو الايمان والايمان هو العبادات واحد (قوله فذلك المذكور) من العبادات المدلول عليها بقوله ليعبدوا الله على انها للعموم أو العبادات المذكورة من اقام الصلاة وايتاء الزكاة وغيرهما تعبيراً عن الكل بما هو الاساس (قوله ولولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء) لانه مفرغ فيكون متصلاً مستلزماً لاتحاد الجنس أي ما وجدنا فيها بيتاً من بيوت المؤمنين الا بيتاً من المسلمين وبيت المسلم انما يكون بيت المؤمن اذا صدق المؤمن على المسلم اذ التحقيق ان ليس المراد بالبيت هو الجدران بل أهل البيت (قوله وهو على الاول) يعني ان أصل المدعى ان الايمان هو العبادات ومن مقدمات دليله ان الايمان هو الاسلام تمسكاً بالوجهين فلو اقتصرنا في الاستدلال بقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا على نفي كون الايمان هو الاسلام كان معارضة لدليل

بعض كذا بالاعتبارين أما الاول فباعتبار وجود مسمى اللفظ فيه وأما الثاني فباعتبار كونه جزأ للجملة التي وجد فيها المسمى أيضاً (قوله يقال ولو مجازاً على ما غالبه عربي) واطلاق العربي على القرآن لا يستلزم كونه حقيقة فيه غايته أن يقال الاصل في الاطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يتركب لما ذكرنا من الدليل على كونها حقائق شرعية (قوله ولا مناسبة صحيحة للتجوز) اذ ليس بين مطلق التصديق والعبادات المخصوصة علاقة يعتد بها فلا يكون الايمان مجازاً فيها ولا حقيقة منقولة بل موضوعاً مبتدأ (قوله وأيضاً قال تعالى فأخرجنا من كان) دليل آخر على المقدمة القائلة ان الاسلام هو الايمان وكان المناسب أن يكون مقدماً في المتن على قوله فثبت أن الايمان العبادات وما قيل من انه انما أخره ليخص المعارضة المذكورة به يجعل الكلام قاصراً عن المقصود في هذا المقام (قوله ولولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء) لكنه استقام اذ تقدير الكلام فما وجدنا فيها بيتاً من بيوت المؤمنين غير بيت من المسلمين (قوله أو نقول وقد ثبت أن الاسلام العبادات) يعني بما ذكرتم في دليلكم (قوله معارضة لدليل المقدمة) يعني لدليل

أنها غير عربية وان القرآن عربي لكن لا نسلم ان كونها في القرآن يمنع كون القرآن عربياً لان العربي يقال ولو مجازاً على ما غالبه عربي كشعر فيه فارسي وعربي فاذا كثر أحدهما وندر الآخر نسب اليه المعتزلة قالوا أولاً الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة ولا مناسبة صحيحة للتجوز قطعاً أما الاول فبالاجماع وأما الثاني فلأن العبادات هي الدين المعتبر والدين المعتبر الاسلام والاسلام الايمان فالعبادات هو الايمان أما أن العبادات هي الدين المعتبر فلقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة فذلك المذكور وهو العبادات وأما أن الدين المعتبر هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وأما أن الاسلام هو الايمان فلأنه لو كان غير الايمان لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ولكنه يقبل اجماعاً وأيضاً قال تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء والجواب المعارضة بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا نفي أحدهما وأثبت الآخر فتغايرا فبطل كون الايمان هو الاسلام أو نقول وقد ثبت أن الاسلام هو العبادات فبطل كون الايمان العبادات وهو على الاول معارضة لدليل المقدمة وعلى الثاني لدليل المدعى

والحال أن قولكم لو لم يكن الاسلام هو الايمان لم يقبل من مبتغيه ممنوع وانما يلزم لو كان دينا غيره وهو أول المسئلة وقولكم ولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء قلنا ممنوع اذ شرطه صدق أحدهما على الآخر لا اتحادهما مفهوميهما وهو حاصل من جهة أن الايمان شرط صحة الاسلام قالوا ثانيا لو لم يكن الايمان الاعمال بل التصديق لكان قاطع الطريق المصدق مؤمنا واللازم باطل أما الملازمة فبينة وأما بطلان اللازم فلأنه يخزى يوم القيامة والمؤمن لا يخزى أما الصغرى فلانه يدخل النار بدليل قوله تعالى فى حقهم ولهم عذاب عظيم والاجماع على أنه دخول النار وقد قال تعالى حكاية فى معرض التصديق عن فاربنا انك من تدخل النار فقد أخزيته وأما الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه الجواب أن قوله والذين آمنوا معه صريح فى الصحابة بدليل معه فلا يلزم أن لا يخزى غيرهم وأما هم فبرآء من قطع الطريق وغيره من أسباب دخول النار سلمنا لكن والذين آمنوا معه ليس عطفا على النبى بل استئنافا وهو مبتدأ ما بعده خبره وتقديره والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم لم قلتم انه ليس كذلك قال ﴿(مسئلة المجاز واقع خلافا للاستاذ بدليل الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل المخالف مخل بالتفاهم وهو استبعاد) أقول المجاز واقع فى اللغة خلافا للاستاذ أبى اسحق الاسفرايينى لنا أن الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات لانها يسبق منها عند الاطلاق خلاف ما استعملت فيه وانما يفهم هو بقرينة وهو حقيقة

المقدمة وان ضممنا اليه قولنا الاسلام هو العبادات فلا يكون الايمان هو العبادات كان معارضة لدليل المدعى لدلالته على نفى المدعى (قوله والحل) يعنى أن ما ادعيتم من أن الايمان حقيقة شرعية فى العبادات انما يثبت اذا ثبت ان الايمان هو الاسلام ولا دلالة فى الآيتين على ذلك أما الاولى فلأن مدلولها عدم قبول دين غير الاسلام وكون الايمان غير الاسلام لا يستلزم كونه دينا غيره حتى يلزم عدم قبوله بل هو عين النزاع لان المقصود هو أن يثبت ان الايمان هو الاسلام والاسلام هو الدين فيثبت ان الايمان هو الدين ثم يثبت ان الدين هو العبادات ليثبت ان الايمان هو العبادات فقولنا الايمان هو الدين احدى المقدمات المتنازع فيها وهذا معنى قوله وهو أول المسئلة وأما الثانية فلأنه يكفى لصحة الاستثناء صدق المؤمن على المسلم وهو لا يستلزم اتحاد الايمان والاسلام بل يحصل بكون الايمان من شرائط الاسلام (قوله سلمنا) يعنى كون الذين آمنوا عاما فى الصحابة وغيرهم لكنه ليس عطفا على النبى حتى يتحقق الحكم بعدم اخزائهم وهذا المنع ضعيف اذ لا فائدة فى الاخبار بعدم اخزاء النبى (قوله لزم الاخلال) أى فى الجملة وفى بعض الصور وذلك عند خفاء القرينة (قوله مسئلة المجاز واقع فى القرآن) المجاز يطلق بحسب الاشتراك على ما سبق وعلى كلمة تغير حكم اعرابها بسبب زيادة أو نقصان أو على نفس

المقدمة القائلة ان الاسلام هو الايمان (قوله وهو أول المسئلة) أى كون الايمان دينا هو المتنازع فيه لان الدين هو العبادات بما ذكر فمن لا يسلم كون الايمان العبادات كيف يسلم كونه دينا (قوله اذ شرطه) أى شرط كون الاستثناء مستقيما صدق أحدهما من المستثنى والمستثنى منه على الآخر لا اتحاد مفهوميهما والصدق ههنا حاصل من جهة ان الايمان شرط صحة الاسلام بمعنى العبادات فكل مسلم صحيح الاسلام مؤمن ولا ينعكس كليا (قوله لو لم يكن الايمان الاعمال بل التصديق) يعنى التصديق الخاص بكل ما علم مجيئه عليه السلام به من أمر دينى ضرورة فيكون من باب اطلاق العام على الخاص مجازا أو نقلا لمناسبة لا موضوعا مخترعا كما هو مذهبهم فيه وباقى الكلام ظاهر وصاحب الاحكام بعد ما أورد أدلة المثبت والنافى الحقيقة الشرعية وزيفها قال واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين فالحق عندى فى ذلك هو امكان كل واحد من المذهبين وأما ترجيح الواقع منهما فعسى أن يكون عند غيرى تحقيقه (قوله قول مسئلة المجاز واقع فى اللغة) قيل المناسب تقديم هذه المسئلة على مسئلتى دوران اللفظ بين الاشتراك والمجاز والحقيقة الشرعية لتوقفهما عليها (قوله اذ قد تخفى القرينة) لم يتعرض لعدمها اذ لا يجوز استعماله بدونها بخلاف المشترك فان قيل هو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى فكان المجموع حقيقة فيه أجيب بأن المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع ولئن سلم لكن الكلام فى جزء هذا المجموع فالنزاع لفظى (قوله ففيه زيادة)

المجاز المخالف قال لو كان المجاز واقعا للزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة والجواب أنه لا يوجب امتناعه غايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع نعم ربما يحصل به ظن فى مقام التردد قال ﴿(مسئلة وهو فى القرآن خلافا للظاهرية بدليل ليس كمثله شئ واسأل القرية جدارا يريد أن ينقض فاعتدوا عليه سيئة مثلها وهو كثير قالوا المجاز كذب لانه ينفى فيصدق قلنا انما يكذب اذا كانا معا للحقيقة قالوا يلزم أن يكون البارى تعالى متجوزا قلنا مثله يتوقف على الاذن) أقول المجاز واقع فى القرآن وأنكره الظاهرية لنا قوله تعالى ليس كمثله شئ والمراد مثله ففيه زيادة

الاعراب المتغير فأورد من القرآن أمثلة المجاز بالمعنى الثانى زيادة ونقصانا وبالمعنى الاول استعارة وغيرها فنى قوله تعالى ليس كمثله شئ واسأل القرية الجر والنصب أو الكلمة المعربة بهما وكذا فى الآيات الاخر ارادة الجدار استعارة لاشرافه على السقوط والاعتداء على المعتدى مجاز من مجازاته التى هى عدل اطلاقا لاسم أحد الضدين على الآخر بجامع المجاورة فى التحيل لا تنزيل التضاد منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم ليكون استعارة فانه لا يناسب المقام أصلا والسيئة استعارة لما يشبه السيئة صورة اذ لو جعل مجازا عن جزاء السيئة أو عن مسببها على ما ذهب اليه البعض لم يكن لحملها على جزاء السيئة فائدة لكن وصف السيئة بقوله مثلها يأبى هذه الاستعارة بمنزلة أن تقول زيد أسد مثله والحق أن الآيتين من قبيل المشاكلة وتحقيق المجاز فيهما صعب جدا واشتعال الرأس استعارة لانتشار بياض الشيب فى سواد الشباب وجناح الذل استعارة بالكناية جعل الذل والتواضع بمنزلة طائر فاثبت له الجناح تخييلا والغائط مجاز عن الفضلات التى تقع فى المطمئن من الارض ومكر الله مجاز عن صنيعه بالكفار فى جزاء مكرهم واستهزاؤه بالمنافقين استعارة عما يفعل بهم من انزال الهوان والحقارة ونور السموات مجاز عن منورها وايقاد النار مجاز عن تهييج الفتن وأسباب الحروب أو النار استعارة عن أسباب الحروب والايقاد ترشيح أو الكلام تمثيل (قوله قال فى المنتهى) اشارة الى رد جواب المنكرين لوقوع المجاز فى القرآن عن بعض ما أورد فى الآيات زعما منهم ان قوله ليس كمثله شئ حقيقة فى نفى الشبيهة ومعناه ليس كذاته شئ كما فى قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به أى بنفسه ومثلك لا يقول هذا أى نفسك كذا فى الاحكام وان القرية مجتمع الناس من قرأت الناقة جمعت لبنها فى ضرعها ووجه الرد فى الآية الاولى (١) ولأن ماذكروا يستلزم التناقض لانه مثل مثله ضرورة أن التماثل يكون من الجانبين فيكون الكلام صريحا فى نفى مثل المثل مستلزما لاثبات المثل ولا يكون معناه ليس كذاته شئ ويشعر باثبات المثل لله تعالى لان النفى يعود

قال فى المنتهى قوله أتى بالكاف لنفى الشبيه غلط اذ يصير المعنى ليس مثل مثله شئ فيتناقض لانه مثل مثله مع ظهور اثبات مثله

(١) ولأن الخ كذا فى الاصل ولعل قبل هذا سقطا فحرر كتبه مصححه

هى الكاف فان جعلت بمعنى المثل صار مثل المثل مستعملا فى المثل فيكون مجازا فان قيل مثل الشئ مثل لمثله أيضا فلا يكون اطلاقه عليه مجازا لما سبق من التحقيق لا يقال انما يكون مثلا لمثله أن لو كان للشئ مثل آخر لانا نقول كونه مثلا لمثله لا يتوقف على ثبوت المثل الآخر فى الخارج بل على تصوره وتقديره ولا محذور من ذلك أجيب بأن المفهومين متغايران قطعا فاذا استعمل ما وضع بازاء أحدهما فى الآخر كان مجازا وماذكرتم على تقدير صحته انما يتأتى فيما أطلق مثل المثل على ذات المثل والمراد فى المثال هو المفهوم لا الذات ولو أريد الذات أيضا كان أيضا مجازا لانها لم ترد من حيث انها مثل المثل بل من حيث انها مثل وان جعلت للتشبيه فقد استعمل ما يدل على التشبيه بمثل الشئ فى التشبيه به فكان مجازا أيضا وعلى التقديرين فاما أن يكون المثل مضافا الى الشئ مستعملا فى ذلك الشئ فهو المجاز والكاف على بابها واما أن تكون الكاف مقيدة بالمثل مستعملة فى غير معناها (قوله فيتناقض) أى يتناقض المفهوم من الكلام حينئذ وماهو المراد منه لان المفهوم نفى ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا مع اثبات مثله وذلك

(قوله لما سبق من التحقيق) وهو أن المطلق اذا استعمل فى الفرد من اعتبار الخصوص فى اللفظ يكون حقيقة وهذا المعترض يدعى أن كل ماهو فرد لمثل الشئ فهو فرد لمثل مثله أيضا فهو صحيح اذا كان وجه المماثلة من كل واحد من المثلين وذلك الشئ واحد وعلى تقدير اختلاف ذلك الوجه لا يجب صدقه مثل قولنا زيد مثل عمرو وبكر مثل عمرو فى الشجاعة لا يلزم من ذلك أن يكون زيد مثل بكر ولذا قال فى الجواب وماذكرتم على تقدير صحته قيل يمكن أن يقال فى توجيهه ماذكره ان وجه المماثلة بين المثلين لشئ ثالث متحقق قطعا لان كون كل واحد من المثلين لذلك الشئ مثلا له كاف فى المماثلة بين المثلين فيصدق قولنا كل ماهو مثل الشئ فهو مثل لمثله

(قوله

الى الحكم لا الى المتعلقات فقولنا ليس كابن زيد أحد يدل ظاهرا على أن لزيد ابنا وان كان يحتمل أن يكون نفي المثل له بناء على عدمه وقد يجاب عن الاول بمنع لزوم التناقض وانما يلزم لو لم يكن نفي مثل المثل بنفي المثل دفعا للتناقض وتحقيقه أن نفي مثل المثل مستلزم لنفي المثل ضرورة أنه لو وجد له مثل لكان هو مثلا لمثله فلا يصح نفي مثل المثل فهذا الكلام صريح في نفي الشبيه أعني مثل المثل كناية عن نفي الشريك أعني ثبوت المثل وعن الثاني بمنع كون هذا الكلام ظاهرا في اثبات مثله كيف ونقيضه وهو نفي مثله قطعي لئلا يلزم التناقض وأيضا يحتمل أن يكون لفظ المثل هنا مثله في قولهم مثلك لا يبخل على معنى أن من كان على صفته وشبهه فهو لا يبخل فكيف هو فكذا المعنى ههنا أن من كان على صفة المثل وشبهه فهو منتف فكيف المثل حقيقة وحينئذ يكون الكلام لنفي الشبيه والشريك من غير تناقض وأما في الآية الثانية فمن جهة المعنى والاشتقاق أما المعنى فلانه ان أريد بمجتمع الناس محل اجتماعهم على ما هو الظاهر فليس بمفيد لانه غير الناس والمسؤل انما هو الناس وان أريد به الناس المجتمعون على ما صرح به الآمدي في الاحكام فغلط للقطع بأن القرية ليست اسما للناس المجتمعين وأما الاشتقاق فلان القرية من المنقوص وقرأت الناقة من المهموز

وقد يقال بأن نفي مثل المثل انما هو بنفي المثل والا لزم التناقض فهو تصريح بنفي الشبيه مستلزم لنفي الشريك ولا نسلم ظهوره في اثبات مثله بل قاطع في نفيه لما ذكرنا ولا يبعد ان يقصد به نفي من يشبهه أن يكون مثله فضلا عن المثل حقيقة وقوله تعالى واسأل القرية والمراد أهل القرية ففيه نقصان وقوله جدارا يريد أن ينقض شبه اشرافه على السقوط بالارادة المختصة بذوات الانفس وفيه استعارة في المنتهى قولهم القرية مجتمع الناس

(١) قوله فانه لما جاز الخ كذا في الاصل ولعلها عبارة سقيمة غير مستقيمة حرره كتبه مصححه

لان الظاهر المتبادر من هذه العبارة ثبوت المثل فانك اذا قلت ليس شئ مثل مثل زيد تبادر منه الى الفهم أن لزيد مثلا وقد نفيت عنه أنه بما له شئ ولا شك انه اذا ثبت له تعالى مثل كان هو مثلا لمثله فيندرج تحت النفي الوارد عليه فيلزم نفيه تعالى مع اثبات مثله والمراد نفي المثل مع ثبوت ذاته وهما متناقضان وبهذا التقرير يندفع ما يقال من ان اندراجه تعالى في مثل المثل انما هو على تقدير ثبوت المثل وهو ممنوع نعم لو لم يلزم من الكلام نفيه تعالى قطعا واثبات المثل ظاهرا توجه عليه ما ذكر وحينئذ يجاب بما سبق وقد يتوهم التناقض في المفهوم وحده لان ثبوت مثل الشئ من حيث هو مثل له يستلزم ثبوته فيلزم نفي ذاته تعالى مع اثباته فعليك بالتأمل الصادق (قوله وقد يقال) يعني ان الكاف ليست زائدة ولا يلزم منه محذور وبيانه من وجهين * أحدهما ان الكلام مسوق لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس أمر مسلم لا ينكره أحد يصلح أن يكون مخاطبا حتى المشركون انما الشأن في نفي المثل واثباته فاذا نفي مثل المثل فصدقه إما بانتفاء المثل فانه اذا لم يكن مثل لم يتصف بأن له مثلا وإما بثبوته وانتفاء مثل المثل اذ لو انتفى الاول كان المثل ثابتا ولو انتفى الثاني كان للمثل مثل فيصدق الايجاب لا النفي لكن الثاني باطل لانه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعا لان الذات متحققة وهي مثل لمثلها فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل مع ثبوته فتعين الاول أعني انتفاء المثل (فهو) أي الكلام أو نفي مثل المثل (تصريح بنفي الشبيه) عنه تعالى و (مستلزم لنفي الشريك) ضرورة ان شريك الشئ شبهه ومثل له (ولا نسلم ظهوره في اثبات مثله) تعالى ليلزم ما ذكرتم من التناقض (بل) هو (قاطع في نفيه لما ذكرنا) من الدليل القطعي والحاصل ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله ونفي اللازم جعل دليلا على نفي الملزوم * الوجه الثاني أن الكلام وارد على طريق الكناية فان انتفاء مثل المثل والشبيه معه مستلزم لانتفاء المثل والشبيه معه عرفا لان الشئ اذا لم يكن له بحلالته ما يماثل مثله فبالطريق الاولى أن لا يكون له ما يماثله فاطلق الملزوم وأريد اللازم مبالغة في نفي الشبيه هذا هو المشهور وما أشار اليه بقوله ولا يبعد الخ هو

(قوله وحينئذ يجاب بما سبق) من كون شئ مثلا لمثل شئ لا يتوقف على ثبوت المثل للشئ الثاني ومن تلك المقدمة يظهر وجه التوهم الذي ذكر فيما بعد (١) فانه لما جاز ثبوت مثل الشئ مع مثل الشئ جاز أيضا ثبوت مثل الشئ مع عدم ذلك الشئ (قوله اذ لو انتفى الاول) أي لو انتفى انتفاء المثل كان المثل ثابتا ولو انتفى الثاني أي لو انتفى انتفاء مثل المثل كان للمثل مثل ونفي بالثاني في قوله لكن الثاني باطل

من قرأت الناقة ومنه القرآن غلط فى المعنى والاشتقاق لأن مجتمع الناس غيرهم ولام قرية ياء ولام قرأ وقرآن همزة وقولهم واسأل القرية حقيقة فانها تجيبك أو ان الجدار خلقت فيه ارادة ضعيف وقوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وليس الواقع جزاء اعتداء ولا سيئة ففيه اطلاق اسم الضد أو الشبيه وهو أى المجاز فى القرآن كثير نحو واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل والغائط ومكر الله (١٧٠) والله يستهزئ الله نور السموات كلما أوقدوا نارا وغيرها مما بلغت فى الكثرة حدا يفيد الجزم بوجوده ولا يفيدهم التمحل فى صور معدودة ان أمكن المخالفون قالوا أولا المجاز كذب لانه ينفى فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا لصدق النفى والاثبات معا واذا ثبت انه كذب فلا يقع فى القرآن اجماعا الجواب انما يصدق النفى وهو للحقيقة فانما يلزم كذب الاثبات لو كان هو أيضا للحقيقة قالوا ثانيا يلزم من وجود المجاز فى القرآن أن يكون البارى تعالى متجوزا واللازم باطل أما الملازمة فلأن من قام به فعل اشتق له منه اسم الفاعل وأما بطلان اللازم فلامتناع اطلاق المتجوز عليه اتفاقا الجواب ان مثله من اطلاق الاسماء عليه تعالى يتوقف على الاذن وقد انتفى فلذلك امتنع لا أنه لا يصح لغة واللازم صحته لغة قال ۞ (مسئلة فى القرآن معرب وهو عن ابن عباس وعكرمة رضى الله عنهم ونفاه الاكثرون لنا المشكاة هندية واستبرق وسجيل فارسية وقسطاس رومية قولهم مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد واجماع العربية على ان نحو ابراهيم (قوله منع من الصرف للعجمة والتعريف يوضحه المخالف بما ذكر فى الشرعية وبقوله أأعجمى وعربى فنفى أن يكون متنوعا وأجيب بأن المعنى من السياق أكلام أعجمى ومخاطب عربى لا يفهمه وهم يفهمونها ولو سلم نفى التنويع فالمعنى أعجمى لا يفهمه) أقول القرآن فيه ألفاظ معربة وهو مروى عن ابن عباس وعكرمة رضى الله عنهم ونفاه الاكثرون لنا ان المشكاة هندية والاستبرق والسجيل فارسيتان والقسطاس رومية وقول الاكثر لا نسلم ان ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد لندرة مثله

(قوله وقولهم) أى قول المنكرين فى قوله تعالى واسأل القرية ان المعنى واسأل القرية بطريق الحقيقة فانها تجيبك بخلق الله تعالى الجواب فيها وفى قوله تعالى جدارا يريد أن ينقض الارادة حقيقية بخلق الله تعالى الارادة فى الجدار ضعيف للقطع بأنه ليس بمراد وانه وان كان ممكنا فانما يقع عند التحدى واظهار المعجزات ولا يخفى أن لفظ أو فى قوله أو أن الجدار لم تقع موقعها (قوله فلذلك) أى لانتفاء إذن الشرع امتنع اطلاق اسم المتجوز على الله تعالى وأيضا لان قولنا فلان متجوز يوهم أنه يتسمح ويتوسع فيما لا ينبغى من الاقوال والافعال وهذا معنى قول صاحب المنهاج أو لايهامه الاتساع فيما لا ينبغى

ان المقصود نفى من يشبه أن يكون مثلا فيلزم انتفاء المثل حقيقة بطريق الاولى على سبيل الكناية أيضا لكن المبالغة ههنا أكثر كما لا يخفى (قوله من قرأت الناقة) يقال قرأت الناقة لبنها فى ضرعها أى جمعته وسمى القرآن قرآنا لاشتماله على مجموع السور والآيات (قوله لان مجتمع الناس غيرهم) فقد استعمل القرية فى غير معناها فيكون مجازا لا حقيقة كما زعموا وهذا غلطهم فى المعنى (قوله فانها تجيبك) لان الله سبحانه قادر على انطاقها وزمان النبوة زمن خرق العوائد فلا يمتنع نطقها بسؤال النبى عليه السلام (قوله ضعيف) لان جواب الجدران غير واقع على وفق الاختيار فى عموم الاوقات بل ان وقع فانما يقع بتقدير تحدى النبى عليه السلام به ولم يكن كذلك فيما نحن فيه هكذا فى الاحكام وأما خلق الارادة فى الجدار فليس مما جرى به العادة فلا يقع الا بالتحدى أيضا (قوله ففيه اطلاق اسم الضد أو الشبيه) لانه ان نظر الى كون الواقع جزاء ليس اعتداء وظلما صريحا بل هو عدل كان من اطلاق اسم الضد على الضد وان نظر الى كونه مثل الاول فى الصورة كان من اطلاق اسم أحد الشبيهين على الآخر وكذا تقول فى اطلاق اسم السيئة عليه (قوله الجواب انما يصدق النفى) أى نفى المجاز والحال ان النفى للمعنى الحقيقى فلا يلزم كذب اثباته وانما يلزم لو كان الاثبات أيضا للمعنى الحقيقى وليس كذلك بل للمعنى المجازى فالحمار سلب عن البليد باعتبار معناه الحقيقى وثبت له باعتبار معناه المجازى فلا كذب فى المجاز (قوله يتوقف على الاذن) هذا عند من جعل أسماءه توقيفية وأما عند غيره فانما امتنع اطلاق المتجوز عليه سبحانه لانه مما يوهم التسمح فى أقواله بالقبيح كما يفهم ذلك من قولنا فلان متجوز فى مقالته (قوله القرآن فيه ألفاظ معربة) المعرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب بناء على ذلك الوضع قيل تعلق هذه المسئلة بما سبق اشتراك المجاز والمعرب فى انهما ليسا من الموضوعات الحقيقية للغة العرب (قوله لنا أن المشكاة هندية) ومعناها الكوة وفى المحصول انها حبشية والاستبرق الغليظ من الديباج والسجيل تعريب سنك كل والقسطاس الميزان (قوله كالصابون والتنور) قيل قد اجتمعت فيهما جميع اللغات

مجموع ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل (قوله أن المقصود نفى من يشبه أن يكون مثلا) بأن يقال قد يكون المشبه أدنى منزلة فى وجه الشبه من المشبه به واذا صار المشبه هو المشبه به أن يكون مثلا فيصح أن

(قوله محل المناقشة) لان النزاع فى أسماء الاجناس المنسوبة الى لغة أخرى المتصرف فيها عند العرب بدخول اللام والاضافة ونحو ذلك والاعلام بحسب وضعها العلمى ليست مما ينسب الى لغة دون لغة ولا هى أيضا مما تصرفت فيها العرب فاستعملتها فى كلامهم (قوله أحدهما أصل له) يشير بهذا الى دفع الاعتراض بمثل الحلب والحلب بالفتح والسكون فان أحدهما ليس أصلا للآخر وان كان أصلا فى الجملة لكن لا يخفى أن العلم باصالة أحد اللفظين وفرعية الآخر يتوقف على العلم باشتقاقه منه فتعريف الاشتقاق به دور ولذا قال المصنف أصلا بالتنكير أى ما يصلح للاصالة فى الجملة

(قوله والاحتمالات البعيدة) يعنى مثل كونهما مما اتفق فيه اللغتان لا تدفع ظهور خلافهما مثل اختلاف اللغتين فيها ولا تقدح فى الظواهر مثل ما ذكرناه من الدليل على وجود المعرب فى القرآن وانما يدفع القطع ويقدح فى الادلة القاطعة والمدعى فى هذا المقام الظهور لا القطع (قوله وجعل الاعلام من المعرب أو مما فيه النزاع محل المناقشة) أما المناقشة فى الاول فان يقال اعتبار العجمة فى هذه الاعلام لمنع الصرف لا يقتضى كونها معربة أولا ترى ان عربيا لو سمى ابنه بابراهيم منعه الصرف للتعريف والعجمة مع انه على هذا ليس بمعرب قطعا اذا استعماله فى ذلك المعنى ليس مأخوذا من غيرهم والتحقيق ان التعريب أخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم والعجمة باعتبار أخذ اللفظ أعم من أن يكون مع الوضع أو بدونه فهى أعم فلا تستلزم التعريب ولا يكون الاجماع عليها موضحا لوقوع المعرب فى القرآن وأما المناقشة فى الثانى فان يقال على تقدير تسليم ان هذه الاعلام معربة لا نسلم انها مما وقع فيه النزاع فان الاعلام ليست موضوعة فى أصل اللغة انما هى بأوضاع متجددة والكلام فيما هو من الاوضاع الاصلية ولذلك لم تذكر فى الاحكام ولم يتمسك بها للمثبت مع انها على ذلك التقدير أظهر من غيرها (قوله فنفى أن يكون متنوعا) لان الاستفهام للانكار والتنوع لازم لوجود المعرب فى القرآن فينتفى لانتفاء لازمه والجواب لا نسلم ان المراد من قوله أأعجمى وعربى نفى التنوع عن القرآن بل المراد منه أكلام أعجمى ومخاطب عربى لا يفهم فيبطل غرض انزاله الذى هو فهم المخاطب يدل على ان المراد ما ذكرناه سياق الآية حيث ذكر انزال القرآن عربيا وانه لو أنزل أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته لتفهمنا يعنى لتمسكوا على ذلك التقدير بكونهم عربا لا يفهمون ذلك الكلام الاعجمى فدل على ان المراد نفى كون القرآن أعجميا مع كون المخاطب عربيا لا يفهم أى ليس لهم التمسك بما يكون متمسكا لهم على ذلك التقدير وهذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا تندرج تحت الانكار وانما قيد المخاطب العربى بعدم الفهم لئلا يقال يلزم من نفى كون القرآن أعجميا والمخاطب عربيا أن لا يوجد فيه المعرب ولفظ من فى قوله من ذكر يحتمل البيان والابتداء ولفظ ذلك فى قوله لقالوا ذلك اشارة الى ما ذكر فى الآية من قولهم لولا فصلت لدلالة الآية عليه أو اشارة الى أن الكلام أعجمى والمخاطب عربى فلا يفهم والمعنى واحد ومحصل الجوابين أن اللازم من الدليل نفى تنوع خاص هو اشتمال القرآن على أعجمى لا يفهم ولا يلزم منه نفى التنوع مطلقا (قوله اشترط) أى المصنف فى المشتق أعم من أن يكون اسما أو فعلا أمورا أحدها أن يكون له أصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر ولو كان أصلا فى الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا وقد وجد فى بعض النسخ لفظة منه بعد قوله مشتقا فالضمير المجرور فيه راجع الى الغير وثانيها أن يوافق المشتق الاصل فى الحروف اذا الاصالة والفرعية باعتبار الاخذ لا تتحققان بدون الوفاق فيها والمعتبر الموافقة فى جميع الحروف الاصلية لفظا أو تقديرا فان حروف الزيادة مثل الهمزة والسين والتاء والالف فى الاستجلال والهمزة والتاء والالف فى الاستباق لا عبرة بها فهما مشتقان من الجلل والسبق وموافقان لهما فى الحروف الاصول وثالثها الموافقة فى المعنى لا بأن يتحدا فيه بل بأن يكون فى المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب فانه للحدث المخصوص والضارب

أهل العربية على ان منع صرف ابراهيم ونحوه للعجمة والتعريف يوضح ما ذكرناه من وقوع المعرب فيه وجعل الاعلام من المعرب أو مما فيه النزاع محل المناقشة احتج المخالف أولا بما مر فى نفى الاسماء الشرعية من لزوم أن لا يكون القرآن عربيا والجواب الجواب وثانيا بقوله تعالى أأعجمى وعربى فنفى أن يكون القرآن متنوعا وهو لازم لوجود المعرب فيه فينتفى الجواب لا نسلم انه نفى التنويع بل المراد أكلام أعجمى ومخاطب عربى فلا يفهمه فيبطل غرض انزاله يدل عليه سياق الآية من ذكر كون القرآن عربيا وانه لو أنزل أعجميا لقالوا ذلك وهذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا تندرج فى الانكار سلمنا انه لنفى التنويع لكن المراد أعجمى لا يفهم وهذه تفهم فلا تندرج فى الانكار قال

(مسئلة المشتق ما وافق أصلا بحروفه الاصول ومعناه وقد يزاد بتغيير ما وقد يطرد كاسم الفاعل وغيره وقد يختص كالقارورة والدبران) أقول اشترط فى المشتق أمورا أحدها أصل له فانه فرع ولو كان أصلا فى الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا منه ثانيها أن يوافقه

فى الحروف اذ الاصالة والفرعية لا تتحققان بدونه والمعتبر الحروف الاصلية فان حروف الزيادة

(قوله مثل الاستجمال والاستباق) بالسين المهملة من السبق يعنى أن الاستباق يوافق الاستجمال فى حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتق منه وهذا المعنى مع وضوحه قد خفى على كثير من الناظرين حتى زعم بعضهم ان المراد الاستجمال مشتق من المجمل مع عدم الموافقة فى حروف الزيادة و بعضهم أن استجمل مثلا مشتق من الاستجمال مع عدم الموافقة فى الالف الزائدة وكذا فى الاستباق وصحفه بعضهم الى الاشتياق من الشوق (قوله بأن يكون فيه معنى الاصل) اشارة الى أن ليس المراد بالموافقة فى المعنى اتحاد المعنيين والى أن ضمير حروفه ومعناه للاصل على ماصرح به فى المنتهى حيث قال المشتق مادل على معنى بحروف أصله الاصول و معناه بتغيير ما وان كان عوده الى ماوافق أيضا صحيحا من جهة المعنى (قوله صرح به فى المنتهى) حيث إنه ذكر أولا الحد الذى زيد فيه بتغيير ما ثم قال وقد يقال المشتق ماغير عن صيغة حروف أصله الاصول فقتل بمعنى قتل غير مشتق على الاول مشتق على الثانى ولا يخفى أن هذا انما يستقيم اذا اريد بالتغيير فى قوله بتغيير ما التغيير فى المعنى ليخرج مثل مقتل مع قتل ولو اريد التغيير فى اللفظ لم يكن بين التعريفين فرق ولكان بين المقتل والقتل اشتقاق على التعريفين

مثل الاستجمال والاستباق لاعبرة بها ثالثها الموافقة فى المعنى بأن يكون فيه معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب والضارب فان الضارب ذات ثبت له الضرب وإما دونها كالمقتل مصدرا من القتل وربما زيد فى الحد بتغيير ما أى فى المعنى فيخرج المقتل مع القتل صرح به فى المنتهى

فانه لذات ماله ذلك الحدث وإما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما فى اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين أولا بل متحدان فى المعنى كالمقتل مصدرا من القتل والاولى أن يقتصر على الاخير كما فى الشرح لان قوله بأن يكون فيه معنى الاصل لا يتناول بحسب مفهومه الظاهر صورة النقصان ويجعل هذا التعريف له على المذهب الصحيح واذا تحققت معانى الامور الثلاثة اتجه لك حد المشتق بما وافق أصلا بحروفه الاصول ومعناه وربما زيد فى الحد بتغيير ما يعنى مع تغيير ما أو ملتبسا بتغيير ما أى فى المعنى فيخرج المقتل مع القتل عن الحد الثانى دون الاول صرح بذلك فى المنتهى حيث قال المشتق مادل على معنى بحروف أصله الاصول ومعناه بتغيير ما وقد يقال المشتق ماغير عن صيغة حروف أصله الاصول فقتل بمعنى قتل غير مشتق على الاول مشتق على الثانى وحمل قوله بتغيير ما على تغيير اللفظ كما هو محمول عليه فى كلام غيره لا يستقيم ههنا اذ الاصالة والفرعية لا تتصوران الا بمغايرة الفرع للاصل فى اللفظ والا لكان متحدا معه فيه فلا أصالة ولا فرعية فاعتبارهما يتضمن التغيير بحسب اللفظ فلو حمل قوله بتغيير ما عليه كان مستدركا قطعا وأيضا لا يخرج نحو المقتل والقتل اذ المغايرة اللفظية حاصلة هذا هو المعنى الظاهر الذى يقتضيه سياق الكلام وقد وقع فى النسخ باسرها بدل قولنا والا كان متحدا قوله والا كان مترادفا ولعله من طغيان قلم الناسخ الاول وقد سبق له نظير أو كان مخرجا بعد قوله وربما زيد فى الحد بتغيير ما أى فى المعنى فاشتبه على الناقل فاسقطه من موضعه وألحقه بغيره فان قلت لو جعلنا قوله اذ الاصالة الخ تعليلا لقوله وربما زيد فى الحد بتغيير ما أى فى المعنى أو لقوله فيخرج وتكون المغايرة من المعنوية صح الكلام بلا تكلف قلت فيه مخالفة ظاهر وخلل أما الاول فلأن الظاهر من الكلام لفظا ومعنى انه تعليل لقوله لا يستقيم لا لما ذكرتم أما اللفظ فظاهر وأما المعنى فلأن هذا التعليل يناسب عدم الاستقامة كما لا يخفى ولا يناسب زيادة القيد فى الحد لاقتضائه أن لا يذكر فيه لكونه مستغنى عنه و بتقدير ذكره لا يكون قيدا زائدا بحسب المعنى بل توضيحا لحال ماذكر فيه والخروج معلل بزيادة القيد

يقصد من تلك العبارة نفى من يشبه أن يكون مثلا (قوله بحروف أصله الاصول ومعناه) حاصل التعريف هكذا المشتق مايدل على معنى ملتبسا بحروف أصله الاصول ومعنى ذلك الاصل مع تغيير ما فى المعنى فخصل بذلك الاصل الاشتراط و بتقييد حروف الاصل بالاصول الاشتراط الثانى وكون المشتق ملتبسا بمعنى الاصل على أن يكون ذلك المعنى معنى مطابقيا للمشتق أو بعضا من معناه أو مشتملا على معناه يحصل به الاشتراط الثالث وقوله مع تغيير ما فى المعنى يخرج مثل المقتل مع القتل

(قوله

(قوله وحمله) جمهور الشارحين حملوا التغيير فى قوله بتغيير ما على التغيير فى اللفظ كما هو صريح كلام غير المصنف وذهب الشارح المحقق الى أنه غير مستقيم فى كلام المصنف لانه فسر المشتق بما وافق أى فرع وافق أصلا ولا تتصور أصالة أحد اللفظين وفرعية الآخر الا على تقدير المغايرة بينهما فيكون ذكرها مستدركا ولهذا قال من ذكر التغيير فى الحد لم يجعله قيدا فى الحد لئلا يلزم الاستدراك بل جعله بعد تمام الحد تمهيدا لقسمة التغيير الى ما يحتمله من الاقسام كأنه قال قد علم من التعريف انه لابد من التغيير فى اللفظ وذلك ينقسم الى كذا وكذا (قوله والا كان مترادفا) ظاهر الكلام أنه لو لم يتغاير الفرع والاصل فى اللفظ لكانا مترادفين وفساده واضح لان عدم المغايرة فى اللفظ مناف للترادف لا مستلزم له بل المستلزم له عدم المغايرة فى المعنى فقيل هو متعلق بقوله أى فى المعنى يعنى لولا المغايرة فى المعنى لكان اللفظان مترادفين وهذا أيضا ظاهر الفساد أما أولا فلان قوله ولذلك لم يجعله مرتب على قوله وحمله على تغيير اللفظ لا يستقيم ههنا فيكون قوله والا كان مترادفا حشوا قبيحا جدا وأما ثانيا فلان عدم اشتراط التغيير فى المعنى لا يوجب عدم المغايرة فى المعنى حتى يلزم الترادف وان أراد الترادف فى الجملة وفى بعض الصور كالمقتل مع القتل فأى فساد فى ذلك وغاية ما أدى اليه نظرى أنه لولا المغايرة لفظا لكان لفظ الاصل والفرع مترادفين حيث أطلقا على مدلول واحد وهو ذلك اللفظ الواحد وفيه ما فيه

وحمله على تغيير اللفظ كما فى كلام غيره لا يستقيم ههنا اذ الاصالة والفرعية لا تتصوران الا بمغايرة والا كان مترادفا ولذلك لم يجعله من ذكره قيدا فى الحد بل قال بعد تمامه ولابد من تغيير وهو إما بحركة أو بحرف بزيادة أو بنقصان والتركيب ثناء وثلاث ورباع يرتقى الى خمسة عشر وذكروا أمثلتها فجعل ذكره تمهيد القسمة لا قيدا

فلو علل بقوله اذ الاصالة والفرعية بطل التعليل الاول وأما الثانى أعنى الحمل فلانه يلزم أن يكون المقتل مع القتل خارجا عن الحدين معا وهو خلاف ما صرح به فى المنتهى وليس يفهم من كلام الشارح مخالفته اياه وكأن من اشترط التغيير فى المعنى نظر الى أن المقاصد الاصلية من الالفاظ معانيها واذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع وأخذ بحسبه وان أمكن بحسب اللفظ فالمناسب أن يكون كل منهما أصلا فى الوضع ومن لم يشترطه اكتفى بالنوع والاخذ من حيث اللفظ فان قلت نحو أسد مع أسيد يندرج فى التعريفين فما تقول فى ذلك جمعا ومفردا قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق ويمكن أن يعتبر التغيير تقديرا فيندرج فيهما ويكون من نقصان حركة وزيادة مثلها وأما الحلب والحلب بمعنى واحد فيمكن أن يقال باشتقاق أحدهما عن الآخر كالمقتل مع القتل وان يجعل كل واحد أصلا فى الوضع لعدم الاعتداد بهذا التغيير القليل وفيه تأمل (قوله ولذلك) يعنى ولان التغيير محمول فى كلام غيره على التغيير اللفظى لم يجعله من ذكره قيدا فى حد المشتق ولا فى حد الاشتقاق لعدم الاحتياج فيه اليه فان ما أورده فى الحد دال على المغايرة اللفظية أيضا بل قال بعد تمام الحد ولابد من تغيير وهو إما بحركة أو حرف بزيادة أحدهما أو بنقصانه فهذه أربعة أقسام بسائط وأقسام التركيب ثناء ستة وثلاث أربع ورباع واحد الجميع يرتقى الى خمسة عشر وذكر أمثلتها المشهورة فجعل ذكر التغيير اللفظى تمهيد القسمة لا قيدا فى الحد ولك أن تقول فى ضبط الاقسام الخمسة عشر هناك زيادة ونقصان وكل واحد اما فى الحرف فقط أو الحركة فقط أو

(قوله ثناء ستة) الاول زيادة الحركة ونقصانها الثانى زيادة الحرف ونقصانه الثالث زيادة الحركة وزيادة الحرف الرابع زيادة الحركة ونقصان الحرف الخامس نقصان الحركة وزيادة الحرف السادس نقصان الحركة ونقصان الحرف وأما الاقسام الاربعة الثلاثية فأولها زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه وثانيها نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه وثالثها زيادة الحركة ونقصانها مع زيادة الحرف ورابعها زيادة الحركة ونقصانها مع نقصان الحرف وأما القسم الواحد الرباعى فهو مركب من زيادة الحركة ونقصانها وزيادة الحرف ونقصانه (قوله هناك زيادة ونقصان) أى زيادة فى كلمة لا نقصان فيها أو نقصان فيها بلا زيادة والاقسام الستة منها زيادة الحركة فقط ومنها زيادة الحركة والحرف ومنها نقصان الحركة ومنها نقصان الحرف فقط ومنها نقصان الحركة والحرف والاقسام التسعة الحاصلة

(قوله واعلم) اشارة الى ماذكر من انه ان اعتبر فى الاشتقاق الحروف الاصول مع الترتيب فالاشتقاق الصغير والا فان اعتبرا الحروف الاصول فالكبير والا فلابد من رعاية ماينا سب الحروف فى النوعية أو المخرج للقطع بعدم الاشتقاق فى مثل الحبس مع المنع والقعود مع الجلوس ويسمى الاكبر والشارح سمى الاول الاصغر والثانى الصغير والثالث الاكبر ولايخفى مافيه وكانه أشار بتسمية الثانى بالصغير الى أن الثالث يناسب أن يسمى الكبير وأيضا بتسمية الثالث بالاكبر الى أن الثانى يناسب أن يسمى الكبير أيضا فيكون الاول هو الصغير ثم فى كلام الشارح اشارة الى أنه يعتبر فى الاصغر الترتيب وفى الصغير عدم الترتيب وفى الاكبر عدم الموافقة فى جميع الحروف الاصول فتكون الثلاثة أقساما متباينة والى أنه يعتبر فى الاصغر موافقة المشتق الاصل فى معناه بأن يكون فيه معنى الاصل وحده أو مع زيادة وفى الصغير والاكبر مناسبة بأن يكون المعنيان متناسبين فى الجملة ولما كان الاشتقاق عند الاطلاق هو الاصغر وهو الذى قصده المصنف بالتعريف لم يكن بد من ارادة قيد الترتيب وان لم يصرح به ليخرج الاشتقاق الكبير الذى يتحقق فيه الموافقة فى المعنى كالجذب والجبذ والحمد والمدح بخلاف مثل الكنى والنبك فانه خارج بقيد الموافقة فى المعنى (قوله هو أن تجد بين اللفظين تناسبا) ان أريد تعريف الاشتقاق الاصغر فالمراد بالتناسب هو التوافق وان أريد الاعم فأعم على مامر من أن المناسبة أعم من

* واعلم أن الاشتقاق تعتبر فيه الموافقة فى الحروف الاصول مع الترتيب كضرب وضارب ويسمى الاصغر أو بدونه نحو كنى ونالى ويسمى الصغير أو المناسبة فيها نحو ثلم وثلب ويسمى الاكبر ويعتبر فى الاصغر موافقته فى المعنى وفى الاخيرين مناسبته فينبغى أن يكون مراده بحروفه الاصول هى على ترتيبها وأيضا فاعلم ان الاشتقاق يحدث تارة باعتبار العلم كما قال الميدانى هو أن تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فترد أحدهما الى الآخر وتارة باعتبار العمل كما يقال هو أن تأخذ من اللفظ ماينا سبه فى التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه

فيهما معا فهذه ستة أقسام ثلاثة للزيادة فقط وثلاثة للنقصان فقط واذا ضربت الثلاثة الاولى فى الاخيرة حصلت تسعة أخرى فالكل خمسة عشر فان قلت عرفنى الفرق بين الاشتقاق المعرف والعدل المعتبر فى منع الصرف قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد فى المعنى والاشتقاق ان اعتبر فيه الاختلاف فى المعنى كانا متباينين والا فالاشتقاق أعم الا أن المصنف قد صرح فى بعض مصنفاته بمغايرة المعنى فى العدل فالاولى أن يقال العدل أخذ صيغة من صيغة أخرى مع أن الاصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك قال فى شرحه للكافية على الصيغة المشتقة هى منها فجعل ثلاث مشتقة من ثلاثة ثلاثة (قوله واعلم أن الاشتقاق) أى مطلقه ان جعل مشتركا معنويا بين الثلاثة أو مايسمى به ان كان مشتركا لفظيا قد تعتبر فيه الموافقة فى الحروف الاصول مع الترتيب بينها ويسمى هذا القسم الاشتقاق الاصغر أو بدون الترتيب ويسمى الصغير أو تعتبر المناسبة فى الحروف الاصول ويسمى الاكبر ويعتبر فى الاصغر موافقة المشتق للمشتق منه فى المعنى لما عرف من التفسير وفى الاخيرين مناسبته اياه فى المعنى فان معنى كنى اذا لم يصرح يناسب معنى نالى فى الاخفاء وكذا معنى ثلم وهو فى الجدار ونحوه يناسب معنى ثلب وهو فى العرض من جهة الاختلال ولايخفى ان المناسبة فى المعنى أعم من الموافقة فيه فينبغى أن يكون مراد المصنف بحروفه الاصول هى على ترتيبها لانه يحد الاشتقاق الاصغر بدليل اعتبار الموافقة فى المعنى فلو لم يعتبر الترتيب لورد مثل جبذ وجاذ من الجذب ثم لاشك ان الضارب يوافق الضرب فى الحروف الاصول والمعنى وقد أخذ منه بناء على أن الواضع لما وجد فى المعانى ماهو أصل يتفرع عنه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه عين بازائه حروفا وفرع منها ألفاظا كثيرة بازاء المعانى المتفرعة على مايقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ والمعانى فالاشتقاق هو هذا التفريع والاخذ لا الموافقة المذكورة وان كانت ملازمة له فالاشتقاق الاصغر عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميدانى هو أن تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فترد أحدهما الى الآخر والحاصل منه العلم بالاشتقاق

من ضرب الثلاثة فى الثلاثة منها زيادة الحركة مع نقصانها ومنها زيادة الحركة مع نقصان الحرف ومنها زيادة الحركة ومنها زيادة الحرف مع نقصانه ومنها زيادة الحرف مع نقصان الحركة والحرف ومنها زيادة

الموافقة بحيث يكون التناسب فى التركيب متناولا لمثل الحمد والمدح (قوله وأنت تعلم) يعنى أن الاشتقاق باعتبار العلم أن تجد اللفظ موافقا لاصل بحروفه الاصول ومعناه و باعتبار العمل هو أن تأخذ من اللفظ ما يوافقه فى حروفه الاصول ومعناه (قوله وتحقيقه) يعنى اذا اعتبر معنى الاصل فى المشتق بحيث يكون داخلا فى مفهومه و يكون المشتق اسما للذات مبهمة من حيث انتساب ذلك المعنى اليها بالصدور عنها أو الوقوع عليها أو فيها أو نحو ذلك فهو مطرد الا لمانع كالفاضل لا يطلق على الله تعالى مع اثبات الفضل له واذا اعتبر من حيث انه يرجح تعيين الاسم المشتق من بين الاسماء لهذا المعنى ولا يدخل فى مفهومه و يكون المشتق اسما للذات مخصوصة يوجد فيها معنى الاصل لكن وجوده فيها لا يكون معتبرا فى مفهوم الاسم فهو غير مطرد هذا ولكن ليس المراد بقوله ذات ما الذات المبهم على الاطلاق لانه انما يكون فى الصفات خاصة دون أسماء الزمان والمكان والآلة على ما سبق تحقيقه (قوله وحاصله) يعنى اذا سميت شيأ باسم لوجود معنى فيه بمعنى أن يكون هو العلة لصحة الاطلاق فهو مطرد كالاحمر لمن له الحمرة واذا سميته باسم بسبب وجود المعنى فيه بأن يكون سببا للتسمية والتعيين غير داخل فى مفهوم الاسم فهو غير مطرد كالقارورة وقد يفهم من اللام السببية للتسمية ومن الباء الاعتبار فى المفهوم أى ان كانت التسمية لاجل ذلك المعنى فغير مطرد وان كانت باعتباره فمطرد والعبارة المحررة أن اعتبار المعنى قد يكون للتصحيح فيطرد وقد يكون للترجيح فلا يطرد (قوله على المشاحة فى مثله) يعنى ليس مبنى اللغة على المضايقة فى أن ما تقتضى اجزاؤه شيأ فشيأ هل هو باق أم لا بل يعتنون ببقاء المعنى عدم انقضائه بالكلية حتى يقولون لمن هو مباشر للاخبار والكلام انه مخبر ومتكلم حقيقة وان المعنى باق غير منقض وكذا المتحرك مادام متوسطا بين المبدإ والمنتهى (قوله بدليل صحة الحال) حمله بعض الشارحين على لفظ الحال فانه يطلق على الزمان الحاضر مع انه لا استقرار لاجزائه وانما الموجود منه آن لا ينقسم وفساده بين فان مدلول اللفظ قد يكون معدوما بجميع أجزائه بل مستحيلا فأين هذا مما نحن فيه وهو أنه لما

فكأنه قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فتعرف ارتداد أحدهما الى الآخر وأخذه منه وان اعتبرناه من حيث يحتاج أحدنا الى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو أن تأخذ الخ (قوله وأنت تعلم كيفية أخذه) أى الاشتقاق (من حد المصنف للمشتق بالاعتبارين) فنقول باعتبار العلم الاشتقاق هو أن تجد موافقة فرع لاصل بحروفه الاصول والمعنى فتردده اليه وباعتبار العمل هو أن تأخذ من أصل فرعا يوافقه فى الحروف الاصول فتجعله دالا على معنى يوافق معناه (قوله كاسماء الفاعلين) ينبغى أن يقرأ بفتح اللام ليشمل اسم المفعول على سبيل التغليب (قوله وقد لا يطرد نحو القارورة) فانها مشتقة من القرار لا تطلق على كل مستقر للمائع وكذا الدبران مشتق من الدبور ولا يطلق مما يتصف به الا على خمسة كواكب فى الثور ويقال له سنامه وهو من منازل القمر والعيوق من العوق ولا يطلق على كل ماله عوق بل على نجم أحمر مضىء فى طرف المجرة يتلو الثريا لا يتقدمه والسماك من السمك أى الرفع أو السموك أى الارتفاع ولا يطلق الا على السماكين الرامح وليس من منازل القمر والاعزل وهو منها هكذا فى الصحاح وان خالف بعض هذه التفاسير ما فى كتب الهيئة فلا بأس (قوله وتحقيقه) أى تحقيق ما ذكره من الاطراد وعدمه (أن وجود معنى الاصل) المشتق منه (فى محل التسمية) بالمشتق (قد يعتبر من حيث ان ذلك المعنى داخل فى التسمية) وجزء من المسمى (والمراد ذات ما باعتبار نسبة معنى الاصل اليها فهذا) المشتق (يطرد فى كل ذات كذلك) أى بمعنى الاصل معها تلك النسبة لوجود معناه

الحركة والحرف مع نقصان الحركة ومنها زيادة الحركة والحرف مع نقصان الحرف ومنها زيادة الحركة والحرف مع نقصان الحركة والحرف

وأنت تعلم كيفية أخذ حده من حد المصنف للمشتق بالاعتبارين هذا والمشتق قد يطرد كأسماء الفاعلين والصفات المشبهة وأفعل التفضيل والزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد نحو القارورة والدبران والعيوق والسماك وتحقيقه أن وجود معنى الاصل فى محل التسمية قد يعتبر من حيث انه داخل فى التسمية والمراد ذات ما باعتبار نسبة له اليها فهذا يطرد فى كل ذات كذلك وقد يعتبر من حيث انه مصحح للتسمية مرجح لها من بين الاسماء من غير دخوله فى التسمية والمراد ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو فيها بل باعتبار خصوصها فهذا لا يطرد وحاصله الفرق بين تسمية الغير لوجوده فيه أو بوجوده فيه قال (اشتراط بقاء المعنى فى كون المشتق حقيقة بالنهى ان كان ممكنا اشترط المشترط لو كان حقيقة وقد انقضى لم يصح نفيه أجيب بأن المنفى الاخص فلا يستلزم نفى الاعم قالوا لو صح بعده لصح قبله أجيب اذا كان الضارب من ثبت له الضرب لم يلزم النافى أجمع العربية على صحة ضارب أمس وانه اسم فاعل أجيب مجاز كما فى المستقبل باتفاق قالوا صح مؤمن وعالم للنائم أجيب مجاز لامتناع كافر لكفر تقدم قالوا يتعذر فى مثل متكلم ومخبر أجيب بأن اللغة لم تبن على المشاحة فى مثله بدليل صحة الحال

اشترط فى حقيقة المشتق بقاء المعنى لم يبق لهذه المشتقات التى يمتنع بقاء معانيها حقائق فلهذا عدل الشارح المحقق عن ذلك وقال المراد فعل الحال المشتق عن المصادر التى يمتنع وجود معانيها فى آن كالضرب والمشى والحركة والتكلم ونحو ذلك فانه يلزم أن لا يكون حقيقة أصلا للقطع بأنه ليس بحقيقة فيما مضى ولا فيما يستقبل بل فى الحاضر وتحقق مثل هذه المعانى فى الآن الحاضر محال أو فعل الحال من هذه المشتقات كيتكلم ويخبر فانه يلزم أن لا يكون حقيقة لتعذر حصول معانيها التوقف على تقرر الاجزاء والوجهان متقاربان والاول صريح فى المنتهى حيث قال والا تعذر أكثر المشتقات وجميع أفعال الحال الآن الشارح قيد أفعال الحال أيضا بالاكثر احترازا عن الافعال الآنية كيوجد ويعدم والثانى أقرب الى لفظ المصنف فى هذا الكتاب لتبادر الفهم اليه والاستغناء عن التقييد بالزمان (قوله وأيضا فانه يجب أن لا يكون كذلك) جمهور الشارحين على ان معناه انه يلزم أن لا يكون بقاء المعنى المشتق منه كذلك أى شرطا بتمامه فى المصادر السيالة ولا يلزم ان لا يكون البقاء شرطا أصلا بل شرط بقاء الجزء الاخير فى الجميع ولما لم يكن للفظ دلالة على هذا المعنى ولم يوافق كلام المنتهى حيث قال وأيضا فانما يشترط ان أمكن عدل عنه المحقق الى أن المراد انا لا نشترط البقاء مطلقا بل فيما أمكن بقاؤه كالقيام والقعود بخلاف مثل الاخبار والتكلم فيكون هذا تخصيصا للدعوى بصورة الامكان ورجوعا الى المذهب الثالث وهو انه لو كان البقاء ممكنا اشترط والا فلا فان قيل فكيف يصح من المشترط مطلقا قلنا لان معنى الجواب عن الدليل إبطاله وبيان عدم افادته مطلوب المستدل فلا يضره عدم موافقته مذهب المجيب وهذا ما يقال ان المانع لا مذهب له على انا نقول لا حاجة على هذا التقرير أيضا الى جعله راجعا الى المذهب الثالث بل معناه انه يجب ان لا يكون المشتق مما يمتنع بقاؤه حتى يشترط والا فيشترط بقاء جزء منه فرادنا أنه لا بد من بقاء المعنى بتمامه ان أمكن والا فبجزء منه وهذا هو الموافق لكلام الآمدى حيث قال والجواب أن الشرط هو وجود المعنى ان أمكن والا فوجود آخر جزء منه وذلك متحقق فى الكلام والخبر بخلاف نحو ضارب (قوله ذكر دلائل الفرق) لان ثالث أدلة النافين للاشتراط انما يخص المذهب الثالث ويدفع بجوابه الاول

وأيضا فانه يجب أن لا يكون كذلك) أقول المشتق عند وجود معنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجازا اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن لا يضرب قد اختلف فيه على ثلاثة أقوال أولها مجاز مطلقا وثانيها حقيقة مطلقا وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى فى كون المشتق حقيقة فيه مذاهب أحدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها انه لو كان البقاء ممكنا اشترط والا فلا وكأن ميل المصنف الى التوقف ولذلك ذكر دلائل الفرق وأجاب عنها

فيها كالاحمر فانه لذات ما له الحمرة فاعتبر فى المسمى خصوصية صفة أعنى الحمرة مع ذات ما فاطرد فى جميع محاله وقد يعتبر وجود معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائر الاسماء من غير دخول المعنى فى التسمية وكونه جزأ من المسمى والمراد بالمشتق ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو أى المعنى فى تلك الذات المخصوصة بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرد فى جميع الذوات التى يوجد فيها ذلك اذ مسماه تلك الذات المخصوصة التى لا يوجد فى غيرها كلفظ أحمر اذا جعل علما للولد له حمرة وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك الغير والمعنى سببا للتسمية كما فى القسم الثانى فلا يطرد فى مواضع وجود المعنى فيه وبين تسميته بوجود أى مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا فى المسمى كما فى القسم الاول فيطرد فى جميعها فاعتبار الصفة فى أحدهما مصحح للاطلاق وفى الآخر مرجح للتسمية (قوله قد اختلف فيه) أى فى المشتق لمن وجد منه المعنى وانقضى (قوله ان كان) أى المعنى مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود فالمشتق مجاز وان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة نحو التكلم والاخبار فالمشتق حقيقة (فتقدير كلام المصنف اشتراط بقاء المعنى) أى معنى المشتق منه فاللام للعهد اشارة الى قوله سابقا ومعناه (فى كون المشتق حقيقة فيه مذاهب) ولما ذكر التفصيل علم منه الآخران (وكأن ميل المصنف) كصاحب الاحكام فى هذه المسئلة (الى التوقف ولذلك ذكر دلائل الفرق) وأجاب عنها فان قلت ما ذكره وأجاب

(قوله لو كان المشتق حقيقة) وجه الاستدلال أنه يصدق ليس بضارب في الحال فيصدق ليس بضارب مطلقا لان المقيد أخص من المطلق وصدق الاخص مستلزم لصدق الاعم وحقيقة الجواب ان في الحال ان كان ظرفا للنفي بمعنى انه يصدق في الحال انه ليس بضارب فهذا عين النزاع وان كان ظرفا للمنفي كضارب مثلا بمعنى انه يصدق انه ليس بضارب في الحال فهذا لا يستلزم صدق انه ليس بضارب مطلقا لان الضارب في الحال أخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لأن المصنف لما اقتصر في الجواب على الشق الثاني رده الشارح باختياره الشق الاول حيث قال وقد يجاب عنه أي عن الجواب المذكور بأن المراد بصحة نفيه النفي المقيد بالحال لا نفي الامر المقيد بالحال والنفي المقيد بالحال لا يستلزم النفي مطلقا لان الاخص يستلزم الاعم ثم اعترض بأن النفي مطلقا لا ينافي الثبوت مطلقا اذ لا تناقض بين المطلقتين فأجاب بأنهما يتناقضان لغة وعرفا حيث قال في الرد على من قال زيد قائم زيد ليس بقائم ولا يخفى أن الاعتراض غير موجه لان التقدير ان صحة النفي تنافي الحقيقة لكونها من خواص المجاز ولا يضرنا عدم منافاتها الثبوت ثم أجاب عن أصل الدليل على التقرير الاخير بأنه ان ادعى صحة النفي عنه أدلة المشترط مطلقا والنافي كذلك وأما التفصيل فلم يذكر له دليلا ولا جوابا فالظاهر ميله اليه كما ينبئ عنه قوله وأيضا فانه يجب ان لا يكون كذلك قلت دليل المشترط مطلقا مع اعتبار التعذر في المسئلة هو دليل التفصيل فيقال دل على الاشتراط مطلقا ولما تعذر الحكم في بعض الصور كان مجملا به في الباقي فهو أيضا مذكور مع جوابه وأما قوله وأيضا الخ فقد أورده ردا على دليل النافي مطلقا وقد يرد دليل الخصم باحتمال لا يعتقد كما سبق فالظاهر ما ذكرناه (قوله بعد انقضائه) أي المعنى (لما صح نفيه) أي المشتق لان صحة النفي من علامات المجاز (وقد صح) (قوله وكلما صح الملزوم) يعني الاخص الذي هو النفي في الحال (صح اللازم) يعني الاعم الذي هو النفي مطلقا وحاصل الجواب ان النفي انما يرد على الايجاب واذا لوحظ ذلك ظهر أن نفيه للحال نفي للاخص ونفيه مطلقا نفي للاعم والاول أعم من الثاني فلا يستلزمه ولا يخفى أن قوله فان الثبوت في الحال أخص من الثبوت مع قوله والثبوت في الحال اخص من الثبوت يشتمل على تكرار لا حاجة اليه (قوله وقد يجاب عنه) أي عن الجواب المذكور (بان المراد) من النفي في الحال هو (النفي المقيد بالحال) على ان يكون في الحال ظرفا للنفي (لا نفي المقيد بالحال) على ان يكون في الحال ظرفا للمنفي وحينئذ يندفع المنع المذكور فان قيل فاللازم على ما ذكرتم أن المراد النفي في الجملة لان النفي المقيد بالحال أخص من النفي في الجملة لا من النفي دائما والنفي في الجملة لا ينافي الثبوت في الجملة انما ينافيه النفي دائما قلت ينافيه لغة للتكاذب بهما عرفا فاذا قيل زيد ضارب وأريد تكذيبه قيل ليس بضارب وبالعكس فلا بد من المنافاة ليلزم من صدق أحدهما كذب الآخر ولعلهما إما التقييد هما بالحال فيتناقضان على ما قيل وإما الفهم الدوام من الاطلاق في أحدهما وذلك بالنفي أولى والجواب عن أصل الدليل بعد حمله على ما ذكر من المراد انه لو ادعى صدق النفي على اطلاقه لغة وانه لازم لصدقه في الحال منعناه لان اطلاق السلب في اللغة يتبادر منه الدوام فلا يصدق في صورة النزاع ولا يكون لازما لصدقه مقيدا بالحال ولو ادعى صدقه على اطلاقه عقلا وانه لازم للنفي المقيد بالحال فلا تنافي بينه وبين الاثبات على الاطلاق وبعبارة أخرى قولكم يصدق أنه ليس في الحال بضارب ان أردتم به أنه انتفى عنه في الحال الضرب جميع الازمنة منعناه أو انتفى عنه الضرب الحالي سلمناه ولا منافاة

(قوله يعني الاعم الذي هو النفي مطلقا) انما اعتبر استلزام النفي الحالي للنفي مطلقا ولم يكتف في اثبات التجوز بالنفي الحالي الذي صحته علامة التجوز نفي متعلق بالمعنى الحقيقي والتقييد بالحالي حتى يوجد علامة المجاز (قوله فلا تنافي بينه وبين الاثبات) النفي الذي صحته علامة المجاز نفي لا يجتمع مع الاثبات بنا في التجوز

فالمشترطون مطلقا قالوا أولا لو كان المشتق حقيقة بعد انقضائه لما صح نفيه وقد صح اذ يصح نفيه في الحال وانه يستلزم النفي مطلقا لان النفي في الحال أخص من النفي في الجملة وكلما صح الملزوم صح اللازم الجواب لا نسلم أن نفيه في الحال يستلزم نفيه مطلقا فان الثبوت في الحال أخص من الثبوت مطلقا والمنفي في نفيه في الحال هو الثبوت في الحال وفي نفيه هو الثبوت مطلقا والثبوت في الحال أخص من الثبوت ولا شك ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وقد يجاب عنه بأن المراد النفي المقيد بالحال لا نفي المقيد بالحال فان قيل فاللازم النفي في الجملة ولا ينافي الثبوت في الجملة قلنا ينافيه لغة للتكاذب بهما عرفا والجواب انه لو ادعى صدقه على اطلاقه لغة منعناه أو عقلا فلا تنافي

المطلق بحسب اللغة أى يصح لغة انه ليس بضارب فهو ممنوع بل هو عين النزاع وان ادعى صحته عقلا بمعنى انه يصدق عقلا انه ليس بضارب فى الجملة بناء على انه يصدق انه ليس بضارب فى الحال والضارب فى الحال ضارب فى الجملة فصحة النفى بهذا المعنى لا تنافى كون اللفظ حقيقة بل المنافى له صحة اللفظ بالكلية اذ هى العلامة للمجاز وهذا كما يصدق عقلا ان الانسان ليس بحيوان بمعنى أن حيوانا ما سلوب عنه بناء على انه ليس بحيوان صهال مع أن الحيوان حقيقة فى الانسان من حيث كونه من افراد مفهومه (قوله والمشاحة) يعنى ظاهر أن المراد بقولنا ثبت له الضرب تحقق صدور الضرب فى الماضى أو فى الحال وان كان ظاهر لفظ ثبت مختصا بالماضى (قوله وعلى انه اسم فاعل) فيه بحث لان اسم الفاعل فى عرف النحو اسم لهذا النوع من الصيغة بأى معنى كان ويكفى لصحة النقل كونه فاعلا فى الجملة (قوله انه مجاز بدليل اجماعهم) أصل الجواب منع كونه حقيقة بل مجازا لكنهم لما تمسكوا بأن الاصل فى الاطلاق الحقيقة فلا يخالف الا بدليل جعل اجماعهم على صحة ضارب غدا دليلا على ذلك ولا يخفى ما فيه وأما ما يقال من أنه لو لم يرتكب المجاز لزم الاشتراك فليس بشئ لجواز أن يكون للقدر المشترك بين الماضى والحال أى من ثبت له الضرب ماضيا أو حالا لا من له الضرب فى أحد الازمنة ليلزم المستقبل وللمنافى أن يخصص هذه الصورة بالاتفاق ويبقى دليله فى هذه الصورة معمولا به (قوله أنه مجاز لامتناع كافر) أى بدليل عدم اطراده والا لزم الاتصاف بالمتقابلين حقيقة فيما اذا صار الكافر مؤمنا والنائم يقظان والحلو حامضا والعبد حرا فان قيل انما امتنع ذلك لو اتحد الزمان وهو غير لازم قلنا الكلام فى اللغة وبطلان

(قوله لو صح الاطلاق حقيقة باعتبار ما قبله) يعنى باعتبار ثبوت المعنى قبل حال الاطلاق لصح الاطلاق حقيقة باعتبار الثبوت الذى بعده هذا على النسخة التى وجد فيها المتن هكذا قالوا لو صح قبله لصح بعده والموجود فى أكثر النسخ لو صح بعده لصح قبله ومعناه لو صح اطلاق المشتق حقيقة بعد المعنى وانقضائه لصح اطلاقه كذلك قبله والمقصود واحد بيان الملازمة انه أى الاطلاق حقيقة يصح باعتبار ثبوت المعنى فى حال الاطلاق فقيد كونه فى الحال اما أن يعتبر فى مصحح الاطلاق حقيقة فتنتفى الصحة باعتبار الثبوت الذى قبل الحال لانتفاء المصحح وهو خلاف الفرض أو يلغى ذلك القيد فيبقى الثبوت فى الجملة مصححا للاطلاق فتتحقق الصحة باعتبار الثبوت الذى بعد الحال لتحقق المصحح المذكور (قوله بعد ظهور المراد منه) أى من ثبت له الضرب وهو المعنى المشترك بين الماضى والحال الذى لا يشار كهما فيه الاستقبال وكأنه قيل الضارب من له الضرب (قوله لا تحسن) لانه مشاحة فى العبارة وتضييق فيها لا يقدح فى المقصود ولا يشتمل على فائدة يعتد بها (قوله والاطلاق أصله الحقيقة) وانما خصه بهذا الوجه ولم يجعله مشتركا بين الوجهين كما فعل غيره حيث قال أجمعوا على صحة ضارب أمس وعلى انه اسم فاعل والاصل فى الاستعمال الحقيقة لان ذلك يجعلهما فى الحقيقة وجها واحدا محصله أن المشتقات كالضارب والفاعل قد تطلق باعتبار ضرب وفعل قد انقضى والاصل فى الاطلاق الحقيقة وأما على تقرير الشارح فهما وجهان مختلفان (قوله وعلى انه) أى ضارب فى ضارب أمس اسم فاعل فلو لم يكن المتصف بالضرب المنقضى فاعلا حقيقة لما أجمعوا على كونه اسم فاعل عادة والجواب ان ضاربا وكذا فاعلا فيما ذكر مجاز أى لانسلم انه حقيقة هنالك وما ذكرتم من الوجهين لا يدل على ذلك بدليل اجماعهم فى صورة الوفاق (قوله لم يصح مؤمن لنائم وغافل) حقيقة بل جاز السلب (لانهما غير مباشرين للايمان) سواء فسر بالتصديق أو بغيره (وانه باطل للاجماع) المذكور وكذا

الجملة فتتحقق الصحة باعتبار ما بعده لتحققه الجواب لانسلم انه لو لم يعتبر قيد كونه فى الحال صح باعتبار ما بعده اذ لا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد عدم اعتبار شئ من القيود بل قد يشترط المشترك بين الحال والماضى وهو كونه ثبت له الضرب والمشاحة فى دلالة ثبت له الضرب على الماضى خاصة بعد ظهور المراد منه لا تحسن النافون لاشتراطه قالوا أولا أجمع أهل اللغة على صحة ضارب أمس والاطلاق أصله الحقيقة وعلى انه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به فاعلا حقيقة لما أجمعوا عليه عادة الجواب أنه مجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا وعلى أنه اسم فاعل مع انه مجاز اتفاقا قالوا ثانيا لو لم يصح المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مؤمن لنائم وغافل لانهما غير مباشرين للايمان وانه باطل للاجماع على أن المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجرى عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل الجواب انه مجاز لامتناع كافر لمؤمن باعتبار كفر تقدم والا لكان مؤمنا كافرا معا حقيقة ولزم أن يكون أكابر الصحابة كفارا حقيقة وكذلك النائم واليقظان والحلو والحامض والحر والعبد وأمثال ذلك مما لا يحصى ويفيد استقراؤه الظن وهو قوى قالوا ثالثا لو اشترط بقاء المعنى لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة واللازم باطل بالاتفاق

ذلك معلوم لغة فان قيل عدم اطراد الكافر فى الصحابة لمانع وجوب التعظيم فلا يكون دليل المجاز قلنا نعم لكن استقراء الجزئيات فى امثال ذلك يفيد الظن بأنه ليس بحقيقة بعد انقضاء المعنى والظن كاف فى ذلك هذا ولكن كون المؤمن للنائم والغافل مجازا بعيد جدا ولا يبعد الاجماع على بطلانه والتحقيق

بيان الملازمة أنه لا يتصور حصوله الا بحصول أجزائه وانها حروف تنقضى أولا فأولا ولا تجتمع فى حين فقبل حصولها لم يتحقق وبعده قد انقضى الجواب أن اللغة لم تبن على المشاحة فى أمثال ذلك والا لتعذر أكثر أفعال الحال مثل يضرب ويمشى فانها ليست آنية بل زمانية تنقضى أجزاؤه أولا فأولا وبهذا صرح فى المنتهى وقد يقال مراده فعل الحال الصريح وهو يتكلم ويخبر فيلزم أن لا يكون حقيقة فى الحال بما ذكرتم من الدليل بعينه وهو باطل اتفاقا فما هو جوابكم فهو جوابنا

الحال فى عالم فانه يصح لنائم وغافل ولا يخرج العالم عن كونه عالما بنومه وغفلته الجواب أن مؤمنا وكذا عالما مجاز فى النائم والغافل والاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليه ما فى الجملة وأما بطريق الحقيقة فلا واجراء أحكام المؤمنين على النائم مثلا لا يستلزم كون اطلاقه عليه حقيقة لغوية فالجواب بمنع صحة الاطلاق حقيقة وقوله لامتناع كافر الخ تأكيد لهذا المنع ويمكن ان يؤكد به المنع السابق هكذا قيل والاظهر ان الجواب معارضة فكأنه قيل ماذكرتم وأمثاله مجازات ولا يصح اطلاق المشتق حقيقة باعتبار معنى زائل بدليل امتناع استعمال كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدم على ايمانه (والا لكان كافرا مؤمنا معا حقيقة ولزم أن يكون أكابر الصحابة كفارا حقيقة) لسبق كفرهم وكذلك يلزم أن يكون الشخص فى حالة واحدة نائما ويقظانا معا حقيقة وكذا ماذكرمن الامثلة (وأمثاله مما لا يحصى ويفيد استقراؤه الظن) بأن الاطلاق حقيقة لا يصح (وهو) أى الجواب أو الظن الحاصل منه (قوى) لا يندفع بما يعتذر به من أن اطلاق الكفار عليهم حقيقة وان صح لغة لكن الشرع قد منع عنه فان هذا الاعتذار لا يجرى فى أمثال الحلو والحامض والنائم واليقظان (قوله بيان الملازمة أنه لا يتصور حصوله) أى حصول المعنى أعنى الخبر والكلام (قوله الجواب ان اللغة لم تبن على المشاحة) أى المضايقة فى مثل ماذكرمن الامور الغير القارة (والا لتعذر أكثر أفعال الحال) ولم يمكن استعمالها بحسب الحال حقيقة (مثل يضرب ويمشى) وغيرهما (فانها ليست آنية) توجد دفعة فى آن ليكون اطلاقها فيه حقيقة (بل زمانية) توجد فى زمان (تنقضى أجزاؤه أولا فأولا) فلا توجد معانيها فى الحال الذى هو الآن أصلا فلا يكون استعمالها فى الحال حقيقة وانما قيد بالاكثر احترازا عن أفعال الحال من الامور الآنية كالوصول والمماسة اذ لا تعذر هنالك (وبهذا) الذى ذكرناه من تعذر أكثر أفعال الحال (صرح فى المنتهى) فقوله بدليل صحة الحال يعنى به صحة أكثر أفعال الحال (وقد يقال مراده منه فعل الحال الصريح) الموافق فى الاشتقاق لما نحن بصدده (وهو يخبر ويتكلم فيلزم ان لا يكون حقيقة فى الحال وهو باطل اتفاقا فما هو جوابكم فهو جوابنا) وانما وصف الفعل بالصريح أى الظاهر فى الحال تنبيها على انه المتبادر فيكون حقيقة فيه قطعا ويحتمل ان يريد بكونه صريحا فى الحال انه حقيقة فيه كما هو المذهب الصحيح وأخر الآخرين فان الكلام لا يتم الا بذلك وأما الاتفاق على البطلان فانما هو من المشترط والنافى فلا يرد أنه مختلف فيه ولعله لم يصرح بهذا الوصف فى الاول اكتفاء بتصريحه فى الثانى

(١) يتحقق منه الخ كذا فى الاصل وهى عبارة لا تخلو من التحريف والخلل وكم فى هذه النسخة من أمثال ذلك فحرر كتبه مصححه

(٢) قوله الحاصه هكذا فى الاصل ولا وجود لهذه الكلمة فى كلام السيد كما ترى اه مصححه

(قوله مثل يضرب ويمشى) هذا بناء على أن الحركة بمعنى القطع ولو اعتبرا الحركة بمعنى التوسط لصح قولنا يمشى باعتبار تقييده بالحالى ولو كان بناء معناه (قوله كالوصول والمماسة) فان قلت المعتبر فى الافعال الحالية (١) يتحقق منه ما سبق منه للفعل حال اطلاق لفظ الفعل ولفظ الفعل زمانى لا يمكن ان يحصل فى حال التلفظ به فى زمانه امر آنى فان قولنا يصل ويماس مقيدا بالحال معناه أن الوصول والمماسة واقعة فى حال التلفظ بلفظ يصل ويماس وحال التلفظ به زمان لا يقع فيه الآنى قلت يكفى فى وقوع المشتق منه فى حال التلفظ أن يقع فى زمانه أو فى آن من آناته واذا اعتبر ماذكره فيما قبله وقوله وانها ليست آنية توجد دفعة فى آن ليكون اطلاقها فيه وجب أن يراد من حال التلفظ المعتبر فى الحال آن من آناته لا زمانه ولذا يقال الحال هو الآن (٢) (قوله الحاصه) ويمكن ان يقال بطريق المنع كما ان معنى المتكلم يتحقق على سبيل التفصى كذلك لفظ المتكلم واجراؤه على سبيل التفصى فلم لا يجوز ان يراد

أن النزاع فى حقيقة اسم الفاعل وهو الذى بمعنى الحدوث لا فى مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما يعتبر فى بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافى وفى بعضه الاتصاف به بالفعل البتة

(وهذا) المعنى أى الثانى (أقرب الى لفظ المصنف ههنا) لتبادره منه الى الفهم ولو أراد المعنى الاول لكان الانسب ان يقول بدليل صحة أكثر أفعال الحال * واعلم ان حاصل الجواب على التقديرين هو نقض اجمالى فيقال ملخص ماذكرتم ان لو اشترط وجود المعنى فى صدق المستقبل حقيقة لم تكن المشتقات من المصادر السيالة حقيقة أصلا لامتناع وجود المعنى حين الاطلاق فنقول لا شك فى اشتراط وجود المعنى فى الحال لاطلاق فعله حقيقة فلا يكون أكثرها أو هذا الفعل المخصوص حقيقة لامتناع وجود معناه فى الحال أما فى الثانى فبعين ماذكرتم من الدليل وأما فى الاول فلان أكثر أفعال الحال آنية وخلاصته كما أن الاشتراط يستلزم هناك محذورا يستلزمه ههنا أيضا فما هو جوابكم عن الدليل فى صورة النقض فهو جوابنا عنه فى أصل الدعوى ولا يذهب عليك أن جريان الدليل فى يخبر ويتكلم أظهر منه فى أكثر أفعال الحال ولما كان هذا الجواب الزاما حقق الشارح رحمه الله المقام فقال (والتحقيق ان المعتبر) فى نحو مخبر ومتكلم وفى أفعال الحال (المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشى من مكة الى المدينة و) يقصد الحال لا بمعنى الآن الحاضر بل (يراد به أجزاء من الماضى ومن المستقبل متصلة) بعضها مع بعض (لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا لذلك الفعل واعراضا عنه) فالمخبر والمتكلم حقيقة لمن يكون مباشرا للخبر والكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلما حقيقة وعلى هذا القياس أفعال الحال فقد تسوموا لغة فى اعتبار الحال واعتبار هذه الامور على الوجه المذكور فلا يلزم من اشتراط بقاء المعنى ماذكر من المحذور فى المشتق ولا فى أفعال الحال ومن فسر كلام المتن بصحة اطلاق لفظ الحال على زمان الفعل الحاضر مع ان أجزاء زمان الفعل الحاضر لا تكون فيه عند اطلاقه فلعله أراد ان لفظ الحال بمعنى الحاضر فقد تسوموا ههنا فى وصف الكل بصفة الجزء واقامته مقامه فلم يجوز أن يتسامح فى نحو مخبر ومتكلم باقامة جزء من المعنى مقام كله ومافى الشرح من التوجيهين أقوى وأنسب بما فى المنتهى (قوله سلمنا ذلك) يعنى سلمنا ان اشتراط بقاء المعنى مطلقا يستلزم ان لا يكون مثل مخبر ومتكلم حقيقة (قوله وهذا رجوع) أى الجواب الثانى رجوع فى الرد (الى القول الثالث بتخصيص الدعوى) فالمصنف رد أولا دليل النافى مطلقا على مذهب الاشتراط مطلقا ثم رجع فى رده الى القول بالتفصيل وليس فى ذلك ميل اليه كما عرفت

بحال التلفظ زمانه وينطبق زمان التلفظ بلفظ المتكلم على زمان تحقق معناه وحينئذ يكون لفظ المتكلم حقيقة أو يتحقق معناه فى الحال (قوله أقرب الى لفظ المصنف) لانه قال بدليل صحة الحال ولا يجوز أن يراد كل فعل حالى وهو ظاهر فيحمل على هذا المخصوص بالقرينة الواضحة وأما ارادة الاكثر فبعيد عن اللفظ (قوله ملخص ماذكرتم) (١) ان الذى ذكره هذا القائل عام يتناول جميع ماذكر من المشتقات نظرا الى الحقيقة وان كان مراد هذا القائل جريانه فى الاسماء المشتقة مثل مخبر ومتكلم من حيث لزوم الفساد (قوله أما فى الثانى) معناه أما امتناع وجود المعنى بيتكلم و يخبر وقوله وأما فى الاول معناه أما امتناع وجود المعنى فى أكثر الافعال الحالية والبعض منها باجراء الدليل فى صورة قد تقرر بالاتفاق كونها حقيقة وذلك يتوقف على وجود معناها فى الحال فوجود المعنى شرط لكونها حقيقة ولزم من الدليل بطلان وجود معناها فاذكر فى توجيه وجود معناها فى الحال ذكر فى توجيه وجود المعنى فى نحو متكلم ومخبر (قوله أقوى) لان الوجه الذى ذكره الشارح يجعل الخصم مضطرا

وهذا أقرب الى لفظه ههنا والتحقيق أن المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشى من مكة الى المدينة ويراد به أجزاء من الماضى ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه سلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم اشتراط البقاء فيما تعذر عدم الاشتراط مطلقا وهو معنى قوله وأيضا فانه يجب أن لا يكون كذلك أى يجب أن لا يكون المشتق مما لا يمكن بقاؤه حتى يشترط فيه البقاء والا لم يشترط وهذا رجوع الى القول الثالث بتخصيص الدعوى

(١) أن الذى الخ كذا فى الاصل السقيم فحرر كتبه مصححه

(قوله ويقولون) اشارة الى دفع ما أورد عليهم من أنه لو جاز اطلاق المتكلم عليه باعتبار كلام يخلقه في جسم لجاز المتحرك والاسود والابيض باعتبار خلقه تلك الصفات في محالها وذلك لانه قد ثبت اطلاق المتكلم عليه وقام البرهان على امتناع قيام الكلام به فلزم القول بأن معنى المتكلم في حقه خالق الكلام في جسم ولا كذلك مثل المتحرك والاسود والابيض (قوله الاستقراء يفيد القطع) يعني حصل لنا من تتبع كلام العرب حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل وان كان الاستقراء في نفسه لا يفيد الا الظن (قوله لانسلم أنه الاثر) مبني على ما هو الحق من أن التأثير ليس هو الاثر (قوله لكان هو التأثير) المستلزم للاثر ضرورة ومبناه على نفي كون التكوين صفة حقيقية أزلية

(قوله لا يشتق اسم الفاعل) انما قيد باسم الفاعل لان اسم المفعول يجوز فيه ذلك وفيه بحث يظهر بالتأمل في الفرق بين معنيي مصدر المجهول ومصدر المعلوم وأريد به معناه المشهور أو ما يتناول الصفة المشبهة واسم التفضيل اذا كان للفاعل أيضا وبالفعل معنى المصدر قال في الاحكام وهل يشترط قيام الصفة المشتق منها بمحاله الاشتقاق وهل يلزم الاشتقاق من الصفة المعنوية لمن قامت به فذلك مما أوجبه أصحابنا ونفاه المعتزلة وكأنه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن وتامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بمحاله الاشتقاق وقال في المحصول اختلفوا في أن المعنى القائم بالشئ هل يجب ان يشتق له منه اسم ثم قال واذا لم يشتق لمحله منه اسم فاعل فهل يجوز ان يشتق لغير ذلك المحل منه اسم فعند أصحابنا لا وعند المعتزلة نعم فالمصنف اقتصر على احدى المسئلتين موافقا للنقل المحصول (قوله بل كلام) أي بل باعتبار كلام حاصل بجسم كاللوح المحفوظ وغيره ويقولون لا معنى لكونه متكلما الا أنه يخلق الكلام في الجسم فان قيل فلعل التكلم عندهم يطلق على معنيين أحدهما المشهور وثانيهما خلق الكلام والمتكلم انما ينطلق عليه تعالى مأخوذا من المعنى الثاني وهو قائم به تعالى قلنا التكلم والمتكلم وسائر تصاريفه مشتقة من الكلام فهو المشتق منه حقيقة ولم يقم به بل بغيره (قوله الجواب لانسلم انه) أي كل واحد من القتل والضرب (الاثر) القائم بالمفعول (بل هو تأثير ذلك الاثر والتأثير قائم بفاعلهما) اذ لا شك ان هناك أثرا وانه انما يحصل من تأثير قطعا وان الاثر قائم بالمفعول والتأثير بالفاعل وما ذكرتم انما يتم لو كان القتل الذي اشتق منه الفاعل عبارة عن الاثر أما اذا كان عبارة عن التأثير فلا نعم يطلق القتل عليه أيضا وهو المفعول المطلق في قولك قتلته قتلا لكنه ليس بمصدر وما قيل من انه مصدر فمن التسامح الذي لا يضر في المقاصد اللغوية ولا يجدي التدقيق فيه بطائل (قوله باعتبار الخلق) لانه مشتق منه وهو المخلوق الذي هو الاثر اذ لو كان غير المخلوق لكان هو التأثير اذ ليس له معنى ثالث اتفاقا لكن لا تأثير بغير الاثر والالزم أحد المحذورين وعبارة المتن هكذا أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار

بالتوسعة في وجود المعنى بخلاف ما ذكره هذا المعتبر (قوله من الصفة المعنوية) احترازا عن الصفة بمعنى ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود والمراد منها معنى قائم بالشئ وما ذكر في المحصول من ان المعنى القائم بالشئ هل يجب أن يشتق له منه اسم موافق لذلك (قوله موافقا للنقل المحصول) ليس المراد ان الموافق يكون في المحصول أيضا بل المراد الموافق في التقدير فان المشتقات التي ذكرها المصنف في الاحكام هكذا هل يشترط قيام الصفة المشتق منها بمحاله الاشتقاق ويلزم من هذا ان اشتقاق اسم الفاعل للشئ باعتبار فعل حاصل لغيره وهو المسئلة المذكورة في المحصول هكذا لا يجوز أن يشتق لغير ذلك المحل ولا يخفى الموافقة بين ما ذكر في المحصول وبين ما ذكره المصنف (قوله وهو قائم به تعالى قلنا التكلم) (١) هذا لا ينافي بالكلام أعم من أن يكون ذلك الكلام أو بغيره واذا كان الله تعالى خالقا للكلام في غيره فهو قد أتى به

وضارب والقتل للمفعول قلنا القتل التأثير وهو للفاعل قالوا أطلق الخالق على الله باعتبار المخلوق وهو الاثر لان الخلق المخلوق والا لزم قدم العالم أو التسلسل وأجيب أولا بأنه ليس بفعل قائم بغيره وثانيا انه التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما نسب الى الباري صح الاشتقاق جمعا بين الادلة) أقول لا يشتق اسم الفاعل للشئ باعتبار فعل حاصل لغيره خلافا للمعتزلة فانهم جعلوا المتكلم لله لا باعتبار كلام هو له بل كلام بجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلما الا أنه يخلق الكلام في الجسم لنا الاستقراء يفيد القطع بذلك قالوا ثبت قاتل وضارب لغيره من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الاثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب والجواب لا نسلم أنه الاثر بل تأثير ذلك الاثر وهو قائم بفاعلهما قالوا قد أطلق الخالق على الله باعتبار الخلق وهو المخلوق اذ لو كان غيره لكان هو التأثير فان قدم قدم العالم اذ لا يتصور تأثير ولا أثر وان حدث احتاج الى تأثير آخر ولزم التسلسل والجواب أما أولا فبأنه غير محل النزاع

(١) قوله هذا لا ينافي الخ كذا في نسخة الاصل السقيمة وحرر كتبه مصححه

فيكون لها المكونات الحادثة فى أوقاتها (قوله اذ محل النزاع) يعنى ان النزاع فيما اذا اشتق اسم الفاعل لشئ والفعل قائم بغيره واطلاق الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق الذى هو عين المخلوق ليس كذلك لان المخلوق ليس فعلا قائما بالغير بل مجموع بعضه قائم بنفسه كالجواهر وبعضه بذلك البعض كالاعراض والمجموع من حيث هو المجموع يعد قائما بنفسه لا بغيره كالجسم المركب من المادة والصورة يعد قائما بنفسه وان كان بعض أجزائه قائما بالبعض ولا يخفى عليك ان قوله لا بغيره أى غير ذلك المجموع مما لا معنى له فى هذا المقام بل المناسب أن يذكر أنه ليس قائما بغير الخالق على ان ههنا مناقشة أخرى وهى أن المجموع اذا كان قائما بنفسه كان قائما بغير الخالق ضرورة ويندفع بأن معنى قيامه بنفسه انه ليس قائما بشئ أصلا ولما كان هذا الجواب ضعيفا أما أولا فلان معنى قولنا الاشتق اسم الفاعل لشئ والفعل قائم بغيره أنه يجب أن يكون قائما بذلك الشئ البتة لان الفعل لا بد له من القيام بشئ وأما ثانيا فلان اطلاق الخالق ليس يجب ان يكون باعتبار جميع المخلوقات بل يصح باعتبار الافعال والصفات القائمة بالغير أيضا كضرب زيد وقتل عمرو وبياض الجسم الى غير ذلك وأما ثالثا فلانهم يزعمون ان الخلق هو الموجود واتصاف العالم بالوجود وهو قائم بالغير أجاب بوجه آخر تحقيقه ان الذات قديم وكذا القدرة فلا بد من أمر حادث تحدث عنده الحوادث وهو تعلق القدرة فهذا التعلق من حيث انتسابه الى العالم صدور العالم ومن حيث انتسابه الى القدرة ايجاب القدرة للعالم ومن حيث انتسابه الى الذات الموصوفة بالقدرة القديمة هو خلق العالم فمعنى الخلق كون الذات قد تعلقت قدرته القديمة بشئ وهذا معنى اضافى اعتبارى قائم بالخالق بمعنى تعلقه بالخالق واتصاف الخالق به وليست صفة حقيقية متقررة فيه ليلزم كون القديم محلا للحوادث وبهذا يحصل الجمع بين دليلنا الدال على وجوب كون الفعل قائما بما اشتق اسم الفاعل له ودليلهم الدال على امتناع كون الخلق أمرا محققا مغايرا للمخلوق

اذ محل النزاع فعل قائم بالغير وهذا ليس كذلك بل مجموع بعضه قائم بنفسه وبعضه قائم بذلك البعض والمجموع يعد قائما بنفسه لا بغيره وأما ثانيا فبأن للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث ضرورة وهذا التعلق اذا نسب الى العالم فهو صدوره عن الخالق أو الى القدرة فهو ايجابها له أو الى ذى القدرة فهو خلقه فالخلق كون الذات تعلقت قدرته به وهذه النسبة قائمة بالخالق وباعتبارها اشتق له فيصح ما ذكرنا من الدليل على وجوب القيام لانا لا نعنى به كونها صفة حقيقية بل سائر الاضافات قائمة بمحالها وكذا ما ذكرتم من الدليل على أنه ليس أمرا حقيقيا مغايرا للمخلوق فانه يدل على انه ليس أمرا حقيقيا مغايرا فكان الحمل على هذا واجبا جمعا للادلة

قال ﴿ (مسئلة الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات متصفة بسواد لا على خصوص من جسم وغيره بدليل صحة الاسود جسم

المخلوق وهو الاثر لان الخلق المخلوق فقوله لأن تعليل لاطلاقه عليه تعالى باعتبار المخلوق لا لقوله وهو الاثر فكأنه قيل الاطلاق باعتبار الخلق والخلق هو المخلوق فاطلاقه باعتبار المخلوق الذى هو الاثر وليس قائما به تعالى (قوله وهذا) أى الخلق بمعنى المخلوق (ليس كذلك) أى فعلا قائما بالغير بل هو مجموع بعضه قائم بنفسه كالجوهر وبعضه الآخر كالاعراض قائم بالبعض الاول وهذا المجموع من حيث هو يعد قائما بنفسه لا بغيره ومعنى الخلق الذى اشتق منه الخالق هو هذا المجموع لا كل واحد وحينئذ يخرج عن محل النزاع فان بين اطلاقه على كل واحد وان الاشتقاق بحسبه وأجرى الكلام فى الاعراض اقتصرنا على الجواب الثانى ومنهم من قال انه خارج عن المتنازع فيه لان الخلق بمعنى المخلوق ليس فعلا فضلا عن كونه فعلا قائما بغيره تعالى ثم اعترض بالمخلوقات التى هى أفعال كضرب مثلا ولعل الشارح رحمه الله لم يلتفت الى هذا لانه حمل الفعل على مدلول المصدر المشتق منه لا على الحدث (قوله وأما ثانيا فلان للقدرة تعلقا حادثا به) أى بذلك التعلق الحادث (حدوث الاشياء ضرورة) اذ لولا تعلق القدرة بها على وجه يترتب عليه وجودها لم توجد الاشياء منه أصلا ولو لا حدوثه لم تكن حادثة بل قديمة وهذا التعلق المخصوص اذا نسب الى العالم فهو صدوره عن الخالق أو الى القدرة فهو ايجابها للعالم أو الى ذى القدرة أعنى الله سبحانه فهو خلقه للعالم فالخلق كون الذات تعلقت قدرته هذا هو الظاهر من العبارة ويمكن ان يقال ان هذا التعلق اذا نسب الى العالم صار مبدأ أوصف له هو صدوره عن الخالق أو الى القدرة صار مبدأ أوصف آخر هو الايجاب أو الى ذى القدرة صار مبدأ أوصف آخر هو كونه تعلقت قدرته وهذه النسبة يعنى كون الذات تعلقت قدرته قائمة بالخالق تعالى وباعتبار هذه النسبة اشتق له اسم الخالق فيصح ما ذكرنا من الدليل الاستقرائى على وجوب قيام التعلق بما اشتق

(قوله الاسود وغيره) الاولى الاسود ونحوه على ما فى المتن ليخرج أسماء الزمان والمكان والآلة فانها تدل على خصوصية الذات بكونه زمانا أو مكانا أو آلة مثل المقتل ليس معناه شيأ مما يقع فيه القتل بل مكان أو زمان يقع فيه القتل ولهذا لم يكن من الصفات فلم يصح مكان مقتل كما يصح مكان مقتول فيه وفى قوله باعتبار صفة معينة اشارة الى أن المراد ان الاسود ونحوه يدل على ذات متصفة بسواد ونحوه من الصفات المعينة التى تتضمنها المشتقات والا فعلى ظاهر لفظ المتن مؤاخذة وهى انه يقتضى ان الابيض وكذا غيره من الصفات يدل على ذات متصفة بالسواد وفى قوله فانه يفيد اشارة الى أن المراد بالصحة ههنا افادة فائدة جديدة وفى قوله وكان نحو قولنا الانسان حيوان اشارة الى رد ما ذكره العلامة من أن قولنا الانسان حيوان صحيح مفيد ليس مثل قولنا الحيوان الناطق حيوان لان مدلول الانسان لغة ليس هو الحيوان الناطق (قوله الا بنقل) الظاهر أنه استثناء عن قوله لا يسمى لكن لما لم يستقم الاتصال لانه لا سكوت عند النقل والاستقراء وفى الانقطاع أيضا تكلف جعله الشارح راجعا الى الامثلة المذكورة ويؤيده ما سيجىء أن الشافعى رحمه الله ربما يدعى فى النبيذ والنباش ثبوت التعميم

له اسم الفاعل لا بغيره لانا لا نعنى بقيامه كونه صفة حقيقية قائمة به بل ما هو أعم من ذلك فان سائر الاضافات التى هى أمور اعتبارية لا تحقق لها فى الاعيان قائمة بمحلها وكذا يصح ما ذكرتم من الدليل على ان الخلق ليس أمرا مغايرا للمخلوق فانه يدل على ان الخلق ليس أمرا حقيقيا موجودا فى الاعيان مغايرا للمخلوق والا لزم التسلسل أو القدم أما اذا كان أمرا اعتباريا فلا يلزم شئ منهما لعدم احتياجه على تقدير حدوثه الى تقدير آخر ونقول التسلسل فى الاعتباريات جائز فيكان حمل الخلق على هذا المعنى الذى ذكرناه واجبا جمعا للادلة قيل انما قال ذلك وان كان المناسب جمعا بين الدليلين لان أقل الجمع اثنان أو لانه صار كالمثل السائر فيما بينهم وبعضهم قرر الجواب الثانى بما حاصله ان ما ذكرتم من الدليل يدل على جواز اطلاق الخالق باعتبار الخلق الذى ليس هو قائما به تعالى وما ذكرنا من الاستقراء يقتضى كون الخلق الذى اشتق منه الخالق قائما به تعالى فليجعل الخلق عبارة عن التعلق المذكور جمعا بين الدليلين فان تعلق من حيث انه بين القدرة والمخلوق ولم يكن قائما بذاته تعالى حقيقة فيصح دليلكم بهذا الوجه ومن حيث انه ليس قائما بها (١) شرعه بالكلية كان متعلقا به فلا يلزم اهمال دليل أيضا بخلاف ما لو حمل على المخلوق اذ يلزم ترك دليلنا بالكلية فتأمل وكن الحاكم الفيصل (قوله ولولا ذلك) أى ولولا عدم دلالته على خصوصية الجسم لما صح عرفا قولنا الاسود جسم اذ لا يفيد فائدة جديدة فيعد لغوا (قوله ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب) فان مسمى الاول ذكر من ذكور بنى آدم واصل حد البلوغ ومسمى الثانى ذات ما له الضرب علم ذلك بالنقل فلا يكون اطلاق شئ منهما فى موارده المشتملة على هذا المسمى وان لم يسمع من أهل اللغة قياسا اذ تعميمه فيهما باعتبار عموم مسماه اياها (قوله أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول) اذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلا قاعدة كلية هى ان كل فاعل مرفوع لا شك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه منهم لم يكن

(قوله من الدليل على ان الخلق ليس أمرا مغايرا للمخلوق) فالمراد بالدليل الاول على أصل المدعى وبالدليل الثانى هو الدليل على تقدير الدليل باعتبار التقييد بالوجود الخارجى يقال قوله اذ لو كان غيره معناه اذ لو كان الخلق موجودا مغايرا للمخلوق فكأن هذا القائل يقول بالاطلاق باعتبار الخلق والخلق موجود قطعا وهو بمعنى المخلوق أى الخلق الموجود الخارجى هو المخلوق لا الثانية والا لزم أحد المحذورين (قوله فان تعلق من حيث انه بين القدرة) يجب ان لا يذكر كون الذات تعلقت قدرته ويعتبر فيه الجهتان باعتبار كل واحد منهما فصح دليل الخصم لكن يمكن حمل التعلق على كون الذات تعلقت

من كونه جسما أو غيره بدليل صحة قولنا الاسود جسم فانه يفيد فائدة جديدة وليس مثل قولنا الجسم ذو السواد جسم ولولا ذلك لما صح وكان نحو قولنا الانسان حيوان فانه لا يعد مفيدا وان صح الحمل قال ﴿ (مسئلة لا تثبت اللغة قياسا خلافا للقاضى وابن سريج وليس الخلاف فى نحو رجل ورفع الفاعل أى لا يسمى مسكوت عنه الحاقا بتسمية لمعين لمعنى يستلزمه وجودا وعدما كالخمر للنبيذ للتخمير والسارق للنباش للاخذ خفية والزانى للائط للوطء المحرم الا بنقل أو استقراء بالتعميم لنا اثبات اللغة بالمحتمل قالوا دار الاسم معه وجودا وعدما قلنا ودار مع كونه من العنب وكونه مال الحى وقبلا قالوا ثبت شرعا والمعنى واحد قلنا لولا الاجماع لما ثبت وقطع النباش وحد النبيذ إما لثبوت التعميم وإما بالقياس لانه سارق أو خمر بالقياس)

أقول قد اختلف فى جواز اثبات اللغة بالقياس فجوزه القاضى أبو بكر وابن سريج وبعض الفقهاء والاصح منعه ولا بد من تحرير محل النزاع أولا ليتوارد النفى والاثبات على محل واحد

فنقول ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول

(١) شرعه كذا فى الاصل وانظر كتبه مصححه

(قوله وانما الخلاف فى تسمية مسكوت عنه) أى معنى لم يعلم بالنقل ولا الاستقراء انه من أفراد مسمى ذلك الاسم وقوله الحاقا علة التسمية ولمعنى علة الالحاق وضمير به فى الموضعين لذلك الاسم وضمير معه وانه ووجد لمعنى وقوله فى المتن الحاقا أى لأجل الالحاق بالغير والقياس عليه وقوله بتسمية أى باسم موضوع لمعين متعلق بلا يسمى وهم يعبرون عن الاسم بالتسمية لئلا يذهب الوهم الى نفس المسمى حيث يجعلون الاسم هو المسمى كما يعبرون عن اللفظ الحادث بالقراءة والكتابة دون المقروء والمكتوب وقوله بمعنى متعلق بالحاقا أى بسبب معنى يستلزم ذلك الاسم المعبر عنه بالتسمية ويجوز أن يكون قوله بتسمية متعلقا بالحاقا والمعنى على المصدرية وبمعنى متعلق بتسمية أى الحاقا التسمية المسكوت عنه بتسمية لمعين بسبب معنى يستلزم التسمية وتذكير الضمير باعتبار أن المصدر بمعنى أن والفعل (قوله وجب التسمية) فان قيل قد سبق ان الخلاف فى الجواز قلنا المراد بالوجوب ههنا الثبوت ولو سلم فالمعنى أنهم اختلفوا فى أنه هل يجوز أن يثبت بالقياس وجوب كون المسكوت عنه مسمى باسم (قوله وأما الثانية) أى المقدمة القائلة بأن اثبات اللغة بالاحتمال غير جائز فلأنه تحكم أى حكم بوقوع أحد طرفى الحكم من غير رجحان ولانه موجب للعلم أى مستلزم لصحة الحكم بالوضع من غير قياس عند قيام الاحتمال وكلاهما باطل بالاتفاق فقوله لانه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع اعادة للدعوى بطريق أوضح والدليل هو لزوم التحكم ولقائل أن يقول ان أريد بمجرد الاحتمال من غير رجحان على ما صرح به فى المنتهى حيث قال لنا اثبات اللغة بالوهم أو الشك فالمقدمة الاولى ممنوعة وماذكر فى اثباتها لا يفيد لان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار ليس على السواء وان أريد مطلق الاحتمال فالثانية لجواز أن يكون احتمالا راجحا فلا يلزم التحكم ولا صحة الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال من غير قياس

فياسا لاندراجه تحتها (قوله لمعنى) يتعلق بقوله الحاقا لا بقوله سمى (قوله تدور التسمية به) أى بذلك الاسم مع ذلك المعنى وجودا وعدما فيظن ان المعنى ملزوم التسمية فأينما وجد المعنى وجب التسمية بذلك الاسم (قوله الا أن يثبت) أى لا يسمى المسكوت فى الامثلة المذكورة بهذه الاسماء الا أن يثبت فى شئ من هذه الصور (قوله أما الاولى) أى المعنى الذى دار معه التسمية وجودا وعدما (فلأنه يحتمل التصريح) من الواضع بمنع اعتباره والتعدية بسببه (كما يحتمل) التصريح منه (باعتباره) والتعدية (قوله بدليل) يتعلق بالاحتمال المشبه أى يحتمل التصريح بالمنع بدليل منعهم طرد الادهم والابلق فى غير الفرس مع أن الاول دائر مع السواد وجودا وعدما والثانى مع التخطيط من السواد والبياض فقد منع ههنا من اعتبار المعنى والتعدية فى محاله وكذا القارورة والاجدل والاخيل وغيرها كالسمائ مثلا دائر مع معنى القرار والقوة والخيلان والسموك ولا يجوز التعدية بها فعند سكوت الواضع عن التصريح بالمنع والاعتبار كما فى صورة النزاع يبقى المعنى على الاحتمال ويترتب عليه احتمال الوضع (قوله وأيضا يجب) أى يلزم من الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال الحاصل من ملاحظة المعنى الحكم بالوضع بغير قياس اذا قام الاحتمال لانه بالحقيقة مناط الحكم فبطل ما قيل من ان هذا الوجوب شرعى أو عقلى

قدرته وأيضا لا يلزم من كون ذلك التعلق بغير القدرة ان لا يكون قائما بذاته تعالى فلا يصح دليل الخصم من هذه الحيثية وأيضا لو كان الخلق فى هذا الدليل بمعنى التعلق لم يصح قوله وهو المخلوق وأيضا يفهم من كلام هذا البعض ان المراد بالدليل ههنا هو الدليل على أصل المدعى والقول بصحته من العجيب ينافى غرضه اذ لا يكون قصده الى التوفيق بل الغرض ابطال دليل الخصم وأيضا كان متعلق ما به يجتمع مع الحيثية المذكورة أولا ولو ذكر مكانه كان قائما به لكان له وجه

باطل بالاتفاق قالوا أولا دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما فدل على انه المعتبر (قوله

(قوله الجواب المعارضة على سبيل القلب) يعنى ان ماذكرتم وان دل على جواز اثبات اللغة بالقياس بناء على غلبة الظن بعلية المعنى فعندنا ما ينفيه بناء على اقامة الدليل على عدم عليته وكما كان استدلالكم بالدوران فكذا استدلالنا فيكون معارضة على سبيل القلب الا أن فيه بحثا وهو ان الدوران يفيد ظن العلية لا مجردا عتبار المدار فى العلية وحينئذ يحصل ظن علية كل من المشترك والخصوصية على تقدير ثبوت المدارية وجودا وعدما ولا يلزم كون المشترك جزء علة وبهذا يظهر فساد ما ذكر بعض الشارحين من أن المراد ان الاسم كما دار مع المشترك دار مع الخصوصية فكما جاز علية هذا جاز علية ذاك فيكون الاثبات بالمشترك اثباتا بالمحتمل من غير رجحان ولو أريد أن المدار هو المجموع لا المشترك وحده كان هذا منعا عداريته المشترك لا معارضة وكلام العلامة فى هذا المقام مختل جدا وذلك أنه جعل المذكور فى معرض الاستدلال مناقضة لدليلنا أى لانسلم ان علية المشترك ليست أولى من عدم عليته حتى يلزم الاثبات بالمحتمل وكذا المذكور فى معرض الجواب أى لانسلم ان الدوران يدل على ماذكرتم بل هو أمارة عليه كما هو أمارة على غيره من غير ترجيح لاحد المحتملين (قوله ثبت القياس شرعا) فان قيل هذا اثبات القياس بالقياس فلا يقوم على المنكرين مطلقا ولا على المعترفين به فى الشرعيات خاصة قلنا بل اثبات للحكم بدليله إلزاما على القائلين فى الشرعيات خاصة (قوله أو ذلك) أى الاشتراك فى اعتباره مع الاجماع ولم يتحقق فى القياس فى اللغة الاجماع فانتفى المعنى الموجب بالكلية أو بأحد جزأيه (قوله الحرف لا يستقل بالمفهومية) عبارة النحاة ان الحرف ما يدل على معنى فى غيره أى لا فى نفسه وضمير فى غيره إما عائد الى اللفظ بمعنى انه لا يدل بنفسه بل بانضمام لفظ آخر اليه وإما الى المعنى بمعنى انه غير تام فى نفسه أى لا يحصل من اللفظ الا بانضمام شئ آخر اليه فصار الحاصل أنه لا يستقل بالمفهومية أى بمفهومية المعنى منه والمعنى قد يكون افراديا هو مدلول اللفظ بانفراده وقد يكون تركيبيا يحصل منه عند التركيب فيضاف أيضا الى اللفظ وان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو الافرادى ويشترك الاسم والفعل والحرف فى أن معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما تتعلق به من أجزاء الكلام ويختص الحرف بأن معناه الافرادى أيضا لا يحصل بدون ذكر المتعلق لكن لا بحسب اتفاق الاستعمال كما فى بعض الاسماء بل بحسب الوضع واشتراط الواضع ذلك تنصيصا أو دلالة على ما يشهد به الاستقراء فمعنى عدم استقلال الحرف بالمفهومية أنه مشروط بحسب الوضع فى دلالتها على معناها الافرادى ذكر متعلقها وفى عبارة الشارح قلق لا يخفى لان قوله دالة لم يقع موقعا صالحا

(قوله لان الدوران يفيد ظن العلية) فيكون المعنى علة للاسم فأينما وجد وجد كما هو مقتضى العلية (قوله بأنه) أى الاسم (دار أيضا مع) تعين (المحل) منضما الى ماذكرتم (ككونه ماء العنب ومال الحى ووطأ فى القبل فدل) الدوران (على أن المحل معتبر معه كما ذكرتم فالمعنى جزء العلة) المركبة منه ومن تعين المحل (فلا يستلزم) الاسم ولا يكون علة (قوله ثبت القياس شرعا) لا يقال هذا قياس فى اللغة فيكون اثباتا للشئ بنفسه لانا نقول هذا قياس فى ثبوت القياس فى اللغة لا قياس فى اللغة نعم انما ينهض حجة على من اعترف بالقياس فى غير الشرعيات (قوله الجواب لانسلم ان المعنى) أى الامر الموجب للقياس (واحد) فيهما (اذ المعنى) الموجب له (فى الشرع بالحقيقة هو الاجماع على ثبوت القياس فيه أو ذلك) المعنى الذى يظن اعتباره بالدوران أو غيره (مع الاجماع ولم يتحقق) الاجماع على ثبوت القياس فى اللغة فان قلت اذا أمكن الحاق شارب النبيذ بشارب الخمر والنباش بالسارق فى الحكم قياسا شرعيا فهل لثبوت القياس فى اللغة لو ثبت فائدة فى ذلك قلت اذا سلم ان القياس الشرعى لا يجرى فى الحدود والكفارات كما هو مذهب الحنفية أمكن اثبات اندراجهما تحت النصوص بالقياس فى اللغة فيثبت

لان الدوران يفيد ظن العلية الجواب المعارضة على سبيل القلب بأنه دار أيضا مع المحل ككونه ماء العنب ومال الحى ووطأ فى القبل فدل على انه معتبر كما ذكرتم فالمعنى جزء العلة فلا يستلزم قالوا اثبات القياس شرعا فيثبت لغة اذ المعنى الموجب للثبوت فيهما واحد وهو الاشتراك فى معنى يظن اعتباره بالدوران الجواب لانسلم ان المعنى واحد اذ المعنى فى الشرع بالحقيقة هو الاجماع على ثبوته أو ذلك مع الاجماع ولم يتحقق ههنا فان قيل فهم أوجب الشافعى رحمه الله قطع النباش وحد النبيذ قلنا ذلك إما اثبوت تعميم السرقة والخمر بالنقل وإما لقياسهما على السارق والخمر قياسا شرعيا فى الحكم لا لأنه يسمى سارقا وخمرا بالقياس فى اللغة قال

❁ (مسئلة الحروف معنى قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية أن نحو من والى مشروط فى دلالتها على معناها الافرادى ذكر متعلقها ونحو الابتداء والانتهاء وابتدأ وانتهى غير مشروط فيها ذلك وأما نحو ذو وفوق وتحت وان لم تذكر الا متعلقاتها لأمر فغير مشروط فيها ذلك

لما علم من أن وضع ذو بمعنى صاحب ليتوصل به الى الوصف بأسماء الاجناس اقتضى ذكر المضاف اليه وأن وضع فوق بمعنى مكان ليتوصل به الى علو خاص اقتضى ذلك وكذا البواقى) أقول قد سمعت قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية وعليه اشكال فأراد تقرير المراد أولا والاشارة الى الاشكال ثانيا (١٨٦) وحله ثالثا أما تقريره فهو ان معناه ان نحو من والى مشروط فى وضعها دالة

على معناها الافرادى وهو الابتداء والانتهاء ذكر متعلقها من دار أو سوق أو غيرهما مما يدخل عليه الحرف ومنه الابتداء واليه الانتهاء والاسم نحو الابتداء والانتهاء والفعل نحو ابتدأ وانتهى غير مشروط فيه ذلك وأما الاشكال فهو أن نحو ذو وأولو وأولات وقيد وقيس وقاب وأى وبعض وكل وفوق وتحت وأمام وقدام وخلف ووراء مما لا يحصى كذلك اذ لم يجوز الواضع استعمالها الا بمتعلقاتها فكان يجب كونها حروفا وانها أسماء وأما الحل فهو انها وان لم يتفق استعمالها الا كذلك لا مر ما عرض فغير مشروط فى وضعها دالة ذلك لما علم ان ذو بمعنى صاحب ويفهم منه عند الافراد ذلك لكن وضعه له لغرض ما وهو التوصل به الى الوصف بأسماء الاجناس فى نحو زيد ذو مال وذو فرس فوضعه ليتوصل به الى ذلك هو الذى اقتضى ذكر المضاف اليه لا أنه لو ذكر دونه لم يدل على معناه نعم لم يحصل الغرض من وضعه والفرق بين عدم فهم المعنى وبين عدم فائدة الوضع مع فهم المعنى ظاهر وكذلك فوق وضع لمكان له علو ويفهم منه عند الافراد ذلك لكن وضعه له ليتوصل به الى علو خاص اقتضى ذكر المضاف اليه وكذلك بواقى الالفاظ قال فى المنتهى وأشكل منه نحو على وعن والكاف فى الاسمية اذ معناها أسماء

(قوله لما علم من أن وضع ذو بمعنى صاحب) تعليل لقوله غير مشروط فيها ذلك على ما قرره الشارح المحقق وليس بدلا من قوله لا مر ما على ما توهمه الشارح العلامة

الحكم بالنص لا بالقياس (قوله على معناها الافرادى) قيل احترز بقيد الافرادى عن الاسم والفعل فان دلالتهما على معناهما التركيبى كالفاعلية وكونه مسندا مثلا مشروطة بذكر متعلقه لا على معناهما الافرادى بخلاف الحرف اذ قد اشترط فى وضعه دالا على معناه الافرادى ذلك وأما العلم بهذا الاشتراط فاما من نص الواضع عليه كما قيل وفيه بعد وإما من استقراء عدم استعمال الحروف بدون المتعلق فلولا الاشتراط لاستعملت فى الجملة بدونه وهذا أقرب وحينئذ يظهر الاشكال بالاسماء المذكورة لاشتراكهما فى عدم الاستعمال بدون المتعلقات فكما دل هناك على الاشتراط وعدم تجويز الاستعمال بدونها دل عليه ههنا أيضا وانما مثل من الاسماء بالابتداء والانتهاء ومن الافعال بابتدأ وانتهى لانهما أقرب الى حرفى من والى مما عداهما للاشتراك فى المعنى فيعلم ان الاختلاف بحسب الاشتراط وعدمه ويتضح ما ذكره من المدعى وقيد رمح وقيس رمح بمعنى قدر رمح وقاب القوس ما بين المقبض والسية فلكل قوس قابان وقوله تعالى فكان قاب قوسين يقال أراد قابى قوس فقلبه كذا فى الصحاح (قوله الى الوصف بأسماء الاجناس) لم يرد به النعت بل ما هو أعم ومحصل الحل أن ذكر المتعلق فى الحروف لتتميم الدلالة وفى هذه الاسماء لتحصيل الغاية فان قيل اذا سمع لفظ من مفردة يفهم منها معنى الابتداء فلا تكون دلالتها عليه بحسب الوضع مشروطة بذكر المتعلق أجيب بأن فهمه منها ليس لكونها دالة عليه عند الانفراد وضعا بل لكونه مفهوما منها عند التركيب فيسبق الذهن اليه دونه (قوله وأشكل منه) أى مما ذكر من الاسماء وانما كانت أشكل اذ معناها أسماء وحروفا واحد وكذا لفظها فالفرق أشكل ودعوى الاشتراط فى لفظ واحد بالقياس الى معنى واحد فى حالة دون أخرى أبعد منها فى لفظين بالنسبة الى معنى واحد ومعنيين فلذلك قال وان لم يقو هذا التقرير فيه

(قوله على معناهما التركيبى) الاضافة بأدنى ملابسة قد تعتبر لغاية الاحتياط فى التعريف فان الفاعلية ليست معنى زيد فى ضرب زيد لكن يمكن أن تجعل معنى تركيبيا له باعتبار تعلقه به وكونه ناشئا من التركيب (قوله دالا على معناه الافرادى) قد يقال فى توضيح تلك العبارة ان المراد بالوضع هنا مطلق التخصيص فان الوضع عبارة عن التخصيص المقيد بقيود مذكورة فى تعريفه من قبيل ذكر الخاص واراده العام والتخصيص المطلق شامل للتخصيص الصادر من المستعمل أيضا فانه قد عين اللفظ بازاء المعنى باعتبار اطلاقه عليه وعلى هذا صار تقدير الكلام مشروطا فى تخصيصها واطلاقها حال كونها دالة على معناها ذكر متعلقها وهذا التوضيح راجع الى ما ذكروه من أن لفظة من مشروط فى دلالتها على معناها ذكر متعلقها ولا بأس بالتكلف فى العبارة مع وضوح المعنى (قوله للاشتراك فى المعنى) لا يعتبر ذلك القائل بتفاوتهما فى العموم والخصوص فان معنى من ابتداء مخصوص ومعنى لفظ الابتداء الابتداء المطلق (قوله دلالتها عليه بحسب الوضع مشروطة) يفهم من هذا الكلام ان المراد من قول الشارح مشروط فى وضعها دالة على معناها ان الدلالة مشروطة بحسب الوضع (قوله بل لكونه مفهوما منها عند التركيب) يمكن ان يقال ان المجيب يجب عليه ان يقول فى دفع هذا الاعتراض (١) ان ما فهم من لفظة من مفردة وهو الابتداء المطلق منها ليس كلمة من معناها ابتداء مخصوص

---

(١) أن ما فهم الخ هكذا فى النسخة السقيمة وهى عبارة غير مستقيمة فحررها كتبه مصححه

(قوله ولا يخفى ما فى هذا الكلام) أى كلام المنتهى (من التمحل والتحكم) أما التمحل فلظهور أن معنى الكاف فى زيد كعمرو وجاءنى الذى كعمرو واحد فيكون الحكم بأن الاول اسم مستقل بالمفهومية والثانى حرف غير مستقل غير مستقيم وأما التحكم فلأنا قاطعون بأن ذكر المتعلق مشروط فيهما بحسب الاستعمال ولا دليل على ان ذلك فى أحدهما بحسب الوضع ليكون حرفا وفى الآخر لا بحسب الوضع ليكون اسما وأما التفصى عن ذلك على ماذكره الشارح المحقق فهو أن نظر الواضع فى وضعه قد يكون الى خصوص اللفظ لخصوص المعنى كما فى الاعلام وقد يكون الى خصوص اللفظ لعموم المعنى أى للمعنى الكلى المحتمل للمقولية على الكثرة كوضع رجل حتى يصح أن يقال أكرم رجلا والمراد رجل ما

(قوله ولا يخفى ما فى هذا الكلام من التمحل والتحكم) أما التمحل أى الاحتمال فهو الاشتراط المذكور لان الحكم بأن الواضع وضع من والابتداء لمعنى واحد لكنه اشترط فى دلالة الاول ذكر المتعلق دون الثانى مع عدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط تمحل محض لتوجيه قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية وأما التحكم فهو أن الدليل على الاشتراط ليس الا عدم الاستعمال بدون المتعلق على ما هو الحق وهذا مشترك بين الحروف والاسماء المذكورة فالحكم بأن التزام الذكر فى أحدهما للدلالة وفى الآخر للغاية دون العكس ترجيح من غير مرجح (قوله فاعلم أولا مقدمة) لابد للواضع فى الوضع من تصور المعنى فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا أو ألفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا أو اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه أى تصور المعنى والموضوع له أيضا خاصا وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية أو حقيقية فله أن يعين لفظا معلوما أو ألفاظا معلومة على أحد الوجهين بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له أيضا عاما وله أن يعين اللفظ أو الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالى كاف فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا وأما عكس هذا أعنى ان يكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه والموضوع له عاما فلا يتصور لان الجزئى ليس وجها من وجوه الكلى ليتوجه العقل به اليه فيتصوره اجمالا انما الامر بالعكس واذا تحققت هذا يصح عندك معنى قوله ان اللفظ قد يوضع وضعا عاما لامور مخصوصة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات الخ وبينهما على الوجه الذى أورده فرق من وجهين أحدهما أن الخصوصيات التى وضعت بازائها المشتقات جزئيات إضافية كل واحد منها كلى فى نفسه حتى لو فرض أن الواضع تصور مفهوم الضارب وعين بازائه لفظه كان الوضع والموضوع له عامين وخصوصيات ما وضعت المبهمات بازائها جزئيات حقيقية وثانيهما أن تصور اللفظ والمعنى فى المشتقات بوجه عام وأما فى المبهمات فعموم التصور فى المعنى لكن الوضع فى كليهما عام لان المعتبر فى ذلك هو المعنى اذ لا يترتب على

وحروفا واحد والجواب انه يجب رده الى ذلك وان لم يقو هذا التقرير فيه اجراء للمبانى على ما علم من لغتهم فيهما ولا يخفى ما فى هذا الكلام من التمحل والتحكم وان كنت تريد حقيقة الحال فى ذلك فاعلم أولا مقدمة وهى أن اللفظ قد يوضع وضعا عاما لامور مخصوصة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه علم منه حال نحو ضارب ومضروب من غير تعرض لخصوصهما

(١) وأن الابتداء المطلق كذا فى الاصل وفى الكلام سقط ظاهر كتبه مصححه

لا يفهم الا مع ذكر المتعلق كما ذكر الشارح المحقق فى التحقيق وفهم الابتداء المطلق منها عند الانفراد بناء على فهم الابتداء المخصوص منها عند التركيب واعتبار الواضع فى وضعها لخصوصيات عنه (١) وان الابتداء المطلق وأما اذا سلم ان معناها مطلق الابتداء فلا يصح أن يقال فهمه منها ليس لكونها دالة عليه عند الانفراد وضعا لان لفظة من لو كانت موضوعة لمطلق الابتداء فاذا علم ذلك الوضع فهم منها ذلك المعنى عند ذكرها سواء ذكر معها شئ آخر أولا كالاسماء التى لزمت اضافتها وهذا الفهم منها لكونها دالة عليه عند الانفراد وضعا وخلاف ذلك تحكم لا يفيد شيأ (قوله لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا) أى ما هو أعم من أن يكون جزئيا حقيقيا أو اضافيا الاول كالمبهمات والثانى كالمشتقات فان الواضع تصور الالفاظ المشتقة اجمالا فى ضمن أمر شامل كما اذا قال صيغة فاعل

ولو أريد زيد بخصوصه لم يصح حقيقة وقد يكون الى عموم اللفظ لخصوص المعنى بأن لا يلاحظ لفظا بعينه بل أمرا كليا يندرج فيه كثير من الالفاظ وذلك فى وضع الهيآت بأن يقول صيغة فاعل من كل مصدر فانها لمن قام به مدلول ذلك المصدر فيعلم منه أن ضارب لمن قام به الضرب وقاعد لمن قام به القعود الى غير ذلك من الخصوصيات مع انه لم يعتبرها ولم يلاحظها على التفصيل وقد يكون الى اللفظ بخصوصه فيضعه بملاحظة أمر عام لافراد ذلك الامر وخصوصياتها حتى لا يكون الموضوع له هو ذلك الامر العام بل خصوصياته على التفصيل الا ان نظر الواضع عند الوضع يكون الى ذلك الامر لا الى الخصوصيات بمعنى انه عين اللفظ لتلك الخصوصيات لكن بملاحظة ذلك الامر كما فى تعيين لفظ هذا لهذا الرجل وهذا الفرس الى غير ذلك مما لا يتناهى بملاحظة أمر كلى هو مفهوم المشار اليه بالخصوص والى القسمين الاخيرين أشار الشارح بقوله اللفظ قد يوضع وضعا عاما لامور مخصوصة وأشار بقوله وضعا عاما الى أنه لا يلاحظ الا ذلك الامر العام وبقوله لامور مخصوصة الى أن تعيين اللفظ لا يكون الا للدلالة على الخصوصيات حتى لا يصح أن يقال ضارب والمراد من قام به مدلول مصدره بل مدلول الضرب بخصوصه أو يقال هذا والمراد شخص ما مشار اليه بل هذا المشار اليه بعينه ففى هذا القسم الاخير خصوص المعنى شخصى لا يحتمل الكثرة واعتبار خصوص اللفظ فى نظر الواضع ضرورى بخلاف ما قبله فان خصوصيات المعانى كليات وملاحظة الالفاظ عند الوضع ليست باعتبار خصوصياتها بل باعتبار اندراجها تحت أمر كلى وانما اقتصر الشارح على التعرض لهذين القسمين لان وضع الحروف من هذا

وكذلك اذا قال هذا الكل مشار اليه مخصوص وأنا لكل متكلم والذى لكل معين بجملة

اعتباره فى اللفظ فائدة (قوله وكذلك اذا قال هذا الكل مشار اليه مخصوص) فان الواضع تصور كل مشار اليه مفرد مذكر باعتبار هذا المفهوم العام ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلى بل لتلك الجزئيات المندرجة تحته فصار الوضع عاما والموضوع له خاصا وانما حكمنا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات ولا يجوز اطلاقه على غيرها اذ لا يقال هذا والمراد أحد مما يشار اليه بل لا بد فى اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك ولكان استعماله فى الخصوصيات مجازا والقول بأنه موضوع للمفهوم الكلى لكن الواضع قد اشترط ان لا يستعمل الا فى الجزئيات بخلاف نحو رجل تحمل ظاهر فان قلت اذا كان هذا موضوعا للخصوصيات المتعددة كان مشتركا لفظيا قلت انما يلزم ما ذكرتم أن لو كان موضوعا لها بأوضاع متعددة وليس كذلك بل موضوع لها وضعا واحدا ۞ واعلم أن وضعه للخصوصيات من حيث انها مندرجة تحت المفهوم الكلى فزيد من حيث تعلق به اشارة مخصوصة معنى لهذا فلا اعتبار فى الوضع وفى الموضوع له أيضا ومن ههنا ظهر أن المبهمات والمضمرات بحسب معانيها جزئيات حقيقية ولا يقدح فى ذلك ان هذا يشار به الى أمر كلى مذكور وان ضمير الغائب قد يرجع اليه أيضا أما الاول فلأن هذا يقتضى بحسب أصل الوضع مشاهدا مشارا اليه اشارة حسية فلا يكون الا جزئيا حقيقيا واذا استعمل فى غيره فقد نزل منزلته والكلى المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئى جزئى لا يحتمل الشركة واطلاقه من هذه الحيثية وأما الثانى فلاقتضاء الغائب ذكر اجزئيا المرجوع اليه إما لفظا أو معنى أو حكما وقد عرفت

من كل مصدر وتصور المفهومات الكلية التى بخصوصيات الالفاظ المشتقة فى ضمن أمر شامل كما اذا قال لمن قام به مدلوله فالالفاظ المشتقة موضوعة بازاء المفهومات الكلية التى هى جزئيات اضافية للامر الشامل الذى تصوره الواضع عند الوضع فالوضع عام والموضوع له خاص فى ذلك الفعل اذ قد لوحظ ههنا من حيث انه يندرج تحت شئ ولو تصور الواضع خصوص لفظ ضارب وخصوص معناه ووضع اللفظ بازائه لا يقال ان الوضع ههنا عام والموضوع له خاص اذ لا يتصور ههنا هذا المفهوم العام من حيث

انه

وليس وضع هذا كوضع رجل فان الموضوع له فيه عام وهذه وضعت باعتبار المعنى العام للخصوصيات التى تحته حتى اذا استعمل رجل فى زيد بخصوصه كان مجازا واذا أريد به العام المطابق له كان حقيقة بخلاف هذا وأنا والذى فانه اذا أريد بها الخصوصيات كانت حقائق ولا يراد بها العموم أصلا فلا يقال هذا والمراد أحد مما يشار اليه ولا أنا ويراد به متكلم ما واذا قد تحقق ذلك فنقول الحرف

وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فالابتداء الذى للبصرة يتعين بالبصرة والانتهاء الذى للكوفة يتعين بالكوفة فما لم يذكر متعلقه لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا فى العقل ولا فى الخارج وانما يتحصل بالمنسوب اليه فيتعقل بتعقله بخلاف ما وضع للنوع نفسه كالابتداء والانتهاء وبخلاف ما وضع لذات ما باعتبار نسبة نحو ذو وفوق وعلى وعن والكاف اذا أريد به علو وتجاوز وشبه مطلقا فهو كالابتداء والانتهاء قال ﴿ (مسئلة الواو للجمع المطلق لا للترتيب ولا معية عند المحققين لنا النقل عن الائمة أنه كذلك واستدل لو كان للترتيب لتناقض وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة مع الاخرى ولم يصح تقاتل زيد وعمرو ولكان جاء زيد وعمرو بعده تكرارا وقبله تناقضا وأجيب بأنه مجاز لما سيذكر قالوا اركعوا واسجدوا قلنا

القبيل لانها وضعت باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة لكل فرد من افرادها معين بخصوصه ومعلوم انه لا يحصل خصوص النسبة وتعينها لا فى العقل ولا فى الخارج الا بتعيين المنسوب اليه فلم يكن بد فى دلالة الحروف على معانيها من ذكر متعلق به تتعين تلك النسبة بخلاف الاسم والفعل فانهما ليسا للنسبة بخصوصها بل الاسم قد يكون لنفس الذات كرجل وقد يكون لذات باعتبار نسبة كذو وفوق وقد يكون لنسبة لا بخصوصها كالابتداء والانتهاء وكذا الفعل فانه لنسبة الحدث الى موضوع ما فعلى وعن والكاف اذا أريد بها علو وتجاوز وشبه مطلقا من غير نظر الى الخصوصيات كانت أسماء واذا أريد بها علو وتجاوز وشبه بخصوصها كانت حروفا فلا تحمل ويعرف ذلك بالعلامات والقرائن كما فى سائر الالفاظ المشتركة فلا تحكم فقوله نحو ذو وفوق مثال لما وضع لذات باعتبار نسبة وقوله وعلى وعن

ان الكلى من حيث هو مذكور ذكر اجزئيا جزئى (قوله وليس وضع هذا) أى لفظ هذا وما ذكر معه أو هذا المذكور (وهذه) أى المذكورات من المبهمات والمضمرات (وضعت باعتبار المعنى العام) وقد تحقق اعتباره من وجهين (قوله واذ قد عرفت ذلك) اعلم أن الابتداء ان أخذ مطلقا كان معنى مستقلا ملحوظا للعقل بالذات يمكنه أن يحكم عليه وبه وان أخذ معينا متعلقا بشئ مخصوص فله اعتباران أحدهما أن يلاحظه العقل من حيث انه مفهوم من المفهومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما مستقلا أيضا يصلح ان يكون محكوما عليه وبه وثانيهما أن يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك الشئ ويجعله آلة لتعرف حاله ويكون المتوجه اليه بالقصد هو ذلك الشئ وبهذا الاعتبار هو مفهوم لا يستقل بالتعقل والملاحظة انما يلاحظه العقل باعتبار ملاحظة ذلك الشئ فالعقل فى الاول يتوجه الى مطلق مفهومه ويلزمه ادراك متعلقه اجمالا لكنه ليس مقصودا بالذات وفى الثانى يتوجه الى مطلق المفهوم أيضا لكنه يضيفه الى متعلق مخصوص وهو المفهوم من قولك ابتداء البصرة وفى الثالث يتوجه بالقصد الى المتعلق ثم انه فى تعرف حاله يلاحظه للابتداء المتعلق به اذا تمهد هذا فنقول معنى من ليس هو الابتداء المطلق ولا المخصوص المأخوذ بالاعتبار الاول والاصح أن يقع محكوما عليه وبه قطعا لكن لا نشك ان المفهوم المستفاد منه فى قولك سرت من البصرة على الوجه الذى استفيد منه لا يصلح لشئ منهما فتعين أن يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثانى وهو معنى لا يستقل بالمفهومية ولا يحصل ذهنا ولا خارجا الا بمتعلق ثم انه يستعمل فى كل ابتداء خاص حقيقة بلا اشتراك فهو موضوع لذلك وضعا عاما على معنى ان الواضع تصور مفهوم الابتداء ولاحظ به جزئيات فعين لفظ من بازائها وأما ابتدأ فالواضع تصور معنى الابتداء المطلق ولاحظ معه النسبة من حيث هى حالة بينه وبين شئ معين فى زمان ماض وعين لفظه بازاء هذا المجموع فالنسبة ههنا مفهوم غير مستقل كمفهوم الحرف لا تعقل الا بطرفيها فلذلك لا يتحصل معنى ابتدأ ذهنا ولا خارجا الا بذكر الفاعل وانما حكمنا بذلك لان النسبة المطلقة والمخصوصة الملحوظة بالذات من حيث هى كذلك لا تكون حكمية بل تقع محكوما عليها أو بها كما يظهر بأدنى تأمل وانما اعتبرنا فى الفاعل التعين أى تعين كان سواء كان جزئيا أو مفهوما انه مندرج تحت شئ بل يقال ان الموضوع له ههنا عام أيضا (قوله الا بذكر الفاعل) أى بوجوده فى

الترتيب مستفاد من غيره قالوا ان الصفا والمروة وقال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به قلنا لو كان له لما احتيج الى ابدؤا قالوا رد عليه السلام على قائل ومن عصاهما فقد غوى وقال قل ومن عصى الله ورسوله قلنا لترك أفراد اسمه بالتعظيم بدليل أن معصيتهما الا ترتيب فيها قالوا اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف أنت طالق ثلاثا وأجيب بالمنع وهو الصحيح وقول مالك رحمه الله والاظهر أنها مثل ثم انما قاله فى المدخول بها يعنى تقع الثلاث ولا ينوى فى التأكيد)

والكاف مبتدأ خبره الجملة الشرطية بعده ومما يوضح الفرق بين الكاف الاسمية والحرفية التأمل فى قولنا زيد مانند أسد است وزيد همچو أسد است (قوله الواو العاطفة) هى فى عطف الجملة التى لا محل لها من الاعراب لافادة ثبوت مضمون الجملتين لان مثل قولنا ضرب زيد أكرم عمرو بدون العطف يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول فلا يفيد ثبوتهما بخلاف ما اذا عطفت نص على ذلك الشيخ عبد القاهر وأما فى عطف المفردات ومافى حكمها من الجمل التى لها محل من الاعراب فهى لافادة الجمع فى حكم المعطوف عليه من الفاعلية والمفعولية أو المسندية أو غير ذلك وقد عبر الشارح عن ذلك بالجمع فى حكم

أقول الواو العاطفة تجمع بين أمرين فى ثبوت نحو ضرب زيد وأكرم عمرو أو فى حكم نحو ضرب زيد وعمرو أو فى ذات نحو ضرب وأكرم زيد ولا يجب الاجتماع فى الزمان وهو المعبر عنه بالمعية ولا عدم الاجتماع وكونهما فى زمانين مع تأخر ما دخلت هى عليه وهو المعبر عنه بالترتيب بل للجمع المشترك بينهما المحتمل فى الوجود لهما من غير تعرض فى الذكر لشئ منهما ولا يلزم من عدم التعرض للمعية التعرض للترتيب وقيل انه للترتيب فقوله لا للترتيب تنبيه على الخلاف وقوله ولا معية لئلا يتوهم أنه ينفى الترتيب اشتراطا للمعية لنا النقل عن أئمة اللغة انها كذلك نقل أبو على الفارسى انه مجمع عليه وذكره سيبويه

عاما فان المفهومات العامة من حيث هى أمور متعينة وباعتبار ما صدقت هى عليه غير متعينة لان النسبة الحكمية التى يتضمنها ابتدأ لو كانت متعلقة بفاعل لا بعينه ولا شك انه مفهوم عند اطلاقه لكان ابتدأ وحده كلاما تاما محتملا للصدق والكذب وانه باطل اتفاقا مع استلزامه محذورين على ما بين فى علم آخر وأما معنى الابتداء فانه وان كان صالحا فى نفسه للحكم عليه وبه لكنه بانضمام هذه النسبة اليه صار مأخوذا فيه من حيث انه محكوم به وانسلخ عنه صلاحية الحكم عليه لانا نعلم قطعا ان الابتداء المستفاد من ابتدأ على الوجه الذى استفيد منه لا يصلح ان يكون محكوما عليه وبه وما يقال من أن الفعل صالح للحكم به فانما هو باعتبار جزء معناه لا مجموعه وما حققناه من الوضع العام فى الحروف يجرى فى الافعال باعتبار النسب المعتبرة فيها وامتازت الافعال بالاشتمال على معنى هو محكوم به وأما نحو ذو وفوق فهو موضوع لذات ما باعتبار نسبة مطلقة كالصحبة والفوقية لها نسبة تقييدية اليها فليس فى مفهومه ما لا يتحصل الا بذكر متعلقه بل هو مستقل بالتعقل والتزام الاضافة لا يقتضى عدم الاستقلال فلذلك يقع محكوما عليه وبه وعلى وعن والكاف فى الحرفية معناها الاستعلاء والتجاوز والشبه المخصوصة على قياس من فتكون غير مستقلة بالمفهومية وفى الاسمية معناها إما الفوق والجانب والمثل كما هو المشهور وهى معان مستقلة وإما العلو والتجاوز والشبه مطلقا كما فى الشرح وهى أيضا مستقلة ولعلك اذا استوضحت ما نلوناه عليك اطلعت على مقاصد الكتاب منضمة الى فوائد لا بد منها فى تحقيق الصواب وانكشف عندك معنى قولهم الحرف ما يوجد معناه فى غيره وأنه لا يدل على معنى باعتباره فى نفسه بل باعتباره فى متعلقه (قوله الواو العاطفة) اذا عطفت بها جملة مستقلة على جملة أو قصة على قصة دلت على اجتماعهما فى الثبوت بحسب نفس الامر لا يقال الاجتماع فيه مفهوم من ثبوتهما فى الواقع المفهوم منهما فلا حاجة الى الواو للدلالة عليه لانا نقول ما ذكرتم انما هو بالدلالة العقلية وقد لا يكتفى بها فى تأدية المعانى بالالفاظ كما فى قولك أكل زيد الخبز وان عطف بها مفرد على مفرد آخر محكوم عليه بحكم دلت على اجتماعهما فى ذلك الحكم أو محكوم به لذات أفادت اجتماعهما فيها وعلى هذا القياس اذا عطف بها فى الفضلات أو ما هو فى حكم المفردات ولا تدل فى شئ من هذه الصور على الاجتماع فى الزمان وهو المراد بالمعية ولا على عدم الاجتماع وكونهما فى زمانين مع تأخر ما دخلت عليه الواو وهو المراد بالترتيب ههنا اذ عكسه لم يقل به أحد ولا يذهب اليه الوهم أيضا بل الواو للجمع المطلق المشترك بين المعية ومطلق الترتيب المحتمل فى الوجود لهما من غير تعرض فى الذكر لخصوصية شئ منهما ولا يلزم من عدم التعرض فى الذكر للمعية التعرض لمطلق الترتيب فضلا عن التعرض لاحد قسميه ولا العكس لان التعرض لشئ لا يستلزم التعرض لعدمه وقوله ولا لمعية لئلا يتوهم انه ينفى

العبارة مسامحة لا يلتبس بها المقصود (قوله لو كانت متعلقة بفاعل لا بعينه) أى لا يرتبط بمفهوم من المفهومات لمفهوم الفاعل وغيره على وجه يكون هو فاعلا بل يتعلق بفرد من الفاعل اذ هو المفهوم عند ذكر الفعل بدون الفاعل (قوله مع استلزامه الخ) قيل أحدهما عدم احتياج الفعل الى الاسم

في خمسة عشر موضعا من كتابه واستدل عليه بأنها لو كانت للترتيب لزم محذورات منها أنه يتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة مع الآية الاخرى وهو قوله وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا اذ القصة واحدة والتناقض في كلامه محال ومنها ان لا يصح تقاتل زيد وعمرو اذ لا يتصور في فعل يعتبر في مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ترتيب وانه صحيح باتفاق ومنها أن يكون قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكرار الاستفادة البعدية من الواو وقولنا جاء زيد وعمرو قبله تناقضا وهو بجيئه بعد للواو وقبل لقبله واللازم منتف بالاتفاق والجواب غاية ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا يلزم كونه حقيقة فيه غايته أن يقال المجاز خلاف الاصل فنقول لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وما سنذكره من انه للترتيب يدل عليه ولا يخفى عليك ان هذه معارضة لا تنفي صحة الدليل نعم لو تم دليلهم لتوقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح وانه لا يتم كما سترى قالوا أولا قال الله تعالى اركعوا واسجدوا ففهم منه أن السجود بعد الركوع ولولا هجاز الامران والجواب لا نسلم أن الترتيب فهم منه ولعله مستفاد من غيره اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا من عدم دلالته عليه عدم الدليل مطلقا قالوا ثانيا لما نزل ان الصفا والمروة من شعائر الله قال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به فصرح بوجوب الابتداء بما بدأ الله به ويفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله به ولولا أنه للترتيب لما كان كذلك والجواب انه لنا لا علينا فان الترتيب مستفاد من قوله ابدؤا بما بدأ الله به ولو كان الواو للترتيب لفهموه من الآية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فلم يحتاجوا الى قوله ابدؤا فلما سألوا علمنا انها ليست للترتيب قالوا ثالثا خطب أعرابي عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم أنت قل ومن عصى الله ورسوله ولولا أن الواو للترتيب لما كان بين العبارتين فرق فما كان للرد والتلقين معنى

أو ذات (قوله غاية ما ذكرتم) يعني ان صحة اطلاق الواو حيث لا ترتيب ولا معية لا يستلزم كونها حقيقة لجواز أن تكون مجازا والمجاز وان كان خلاف الاصل يصار اليه عند قيام الدليل والادلة الدالة على كونها للترتيب تدل على ذلك لكونه راجحا على الاشتراك فصار الحاصل أنها في غير الترتيب مجاز لا حقيقة لان الادلة القائمة على كونها للترتيب تدل على أنها مجاز في غير الترتيب لئلا يلزم الاشتراك ولا يخفى ان هذه معارضة وهي لا تقدح في صحة دليل الخصم فلا يحسن ذكرها في معرض التزييف للدليل على مذهب الحق نعم لما دل ما ذكرناه على كونها للمطلق الجمع فلو دل ما ذكروا على كونها للترتيب احتاج دليلنا الى الترجيح لكن أدلتهم ليست بتامة لما سيجيء من أجوبتها (قوله ولعله مستفاد من غيره) كالاجماع وفعل النبي عليه السلام بيانا لمجمل الصلاة فوجوب تقديم الركوع على السجود موافق لتقديمه عليه وعطفه عليه بالواو في الآية لكن لا يلزم من ذلك أن يكون مستفادا منه ولا يلزم من عدم دلالة هذا الدليل عليه عدم الدليل مطلقا فلا يصح قوله ولولا هجاز الامران (قوله ويفهم منه ترتيب الوجوب)

الترتيب اشتراطا للمعية لم يجعله تنبيها على الخلاف لعدم القائل بها على ما هو المشهور (قوله في خمسة عشر موضعا) المشهور وكذا في بعض النسخ في سبعة عشر (قوله ولا يخفى عليك) رد لجواب المصنف عن الادلة المذكورة تقريره ان هذه الادلة التي سيذكرها في أنه للترتيب معارضة لهذه الادلة المذكورة والمعارضة لا تنفي صحة الدليل بل تقتضي على تقدير تمامها توقفه فلا يبطل بها أدلتنا المذكورة نعم لو تم دليلهم توقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما (وانه) أي دليلهم (لا يتم لما سترى) فلا يعتد به ولا يرتكب المجاز لاجله (قوله ففهم منه) أي من قوله تعالى بسبب العطف بالواو (أن السجود بعد الركوع) ولولا هذا الفهم منه ودلالة الواو على الترتيب لجاز الامران أي تقديم هذا على ذلك وتقديم ذلك على هذا والجواب لا نسلم ان الترتيب بين الركوع والسجود فهم من قوله تعالى اركعوا واسجدوا ليلتزم دلالة الواو عليه ولعل الترتيب مستفاد من غيره مثل قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي مع تقديمه الركوع على السجود اذ كما لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لجواز استفادة ذلك الحكم من غيره لا يلزم من عدم دلالة الدليل كالآية المذكورة على الحكم كالترتيب بين الركوع والسجود عدم الدليل عليه مطلقا بل يجوز ان تكون هناك أدلة كثيرة وهذا ما يقتضيه سياق الكلام من حيث المعنى ولو لم يحمل على التشبيه كما هو المتبادر من ظاهر العبارة لم يكن للامر الاول مدخل في هذا المقام ولو أريد انه لا يلزم من موافقة الحكم كالترتيب مثلا للدليل كالآية الكريمة على زعمكم كونه منه لكان بعيدا (قوله ويفهم منه) أي من وجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به (ترتيب الوجوب على ابتداء الله تعالى) لانه من ترتيب الحكم على الوصف المناسب ولولا ان الواو للترتيب لما كان الامر كذلك وفيه منع لانه على تقدير

والثاني تحقق الاسناد بدون التكون في الاسمين أو في فعل واسم (قوله لم يكن للامر الاول مدخل) قيل هذا اذا كان المراد من موافقة الحكم للدليل الدليل الدال عليه ونقيضه وأما اذا كان المراد بالموافقة وقوع شيء في الدليل يناسب المدلول كتكون المقدم في الواقع متبوعا في الذكر والمؤخر تابعا ومذكورا

والجواب لانسلم عدم الفرق حينئذ اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القران مثله فرد عليه لتركه التعظيم الذي كان يحصل بالافراد لو أفرد ويدل عليه أن معصيتهما لا ترتيب فيها لان كلا أمر بطاعة الآخر فعصيته معصية لهما ولانهما تطابقا في الاوامر طرا قالوا رابعا لو قال قائل لغير المدخول بها أنت طالق (١٩٢) وطالق وطالق وقعت واحدة ولو قال أنت طالق ثلاثا وقعت الثلاث وما

ذلك الا بافادة العبارة الاولى الترتيب فتبين بالطلقة الاولى فلا يبقى المحل قابلا للثانية والثالثة ولا ترتيب في العبارة الثانية فلحقتها الثلاث دفعة ولولا أن الواو للترتيب لما كان بينهما فرق والجواب منع وقوع الواحدة في العبارة الاولى بل يقع الثلاث وهو الصحيح من مذهب مالك رحمه الله عند المصنف فان قيل فقد قال مالك رحمه الله والاظهر أنها مثل ثم والاتفاق على أن ثم للترتيب وأنه لا يقع بها الا واحدة قلنا انما قال ذلك في المدخول بها ولا يعني به أن الواو مثل ثم في المعنى بل في الحكم فيقع الثلاث ولا ينوى في التأكيد تنوية أي لا يوكل الى نيته اذا قال أردت به التأكيد ارادة أن لا يقع الا واحدة لان التأكيد يؤتى بغير الواو غالبا والواو ظاهر في التعدد ومثله لا يعتبر فيه النية قال

﴿(الثالث(١) ابتداء الوضع ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية لنا القطع بصحة وضع اللفظ للشئ ونقيضه وضده وبوقوعه كالقرء والجون قالوا لو تساوت لم تختص قلنا تختص

لما في تعليق الحكم بالوصف من الاشعار بالحيثية والعلية (قوله والجواب منع وقوع الواحدة) وأما من يرى وقوع الواحدة ولا يجعل الواو للترتيب فجوابه ان الترتيب في الذكر كاف في ترتيب الايقاع وحاصله منع عدم الفرق بين العبارتين على تقدير عدم كون الواو للترتيب وتمام تحقيقه في شرحنا للتنقيح (قوله وهما نقيضان) بمعنى ان الحيض وجودي والطهر عدمي والا فالطهر عدم الحيض عما من شأنه فيه منهما

صحته انما يستفاد منه ترتيب الوجوب على مطلق الابتداء لا عليه من حيث ان ما بعده معطوف عليه بالواو وليدل على ما ذكروه (قوله الجواب لانسلم عدم الفرق حينئذ) أي حين لا يكون الواو للترتيب اذ افراد الله تعالى بذكر اسمه فيه تعظيم ليس في القران بذكر ضمير المثنى مثله فان الافراد بالذكر ينبئ عن تعظيم مع اشتمال لفظة الله عليه وكذا افراده عليه السلام بلفظ الرسول يشتمل على التعظيم من الوجهين (قوله بل يقع الثلاث) (٢) قال في الاحكام وبه قال أحمد بن حنبل وبعض أصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة وابن أبي ليلى وقد نقل عن الشافعي ما يدل عليه في القديم وان سلم ذلك فالوجه في تخريجه ان ثلاثا تفسير للاول والكلام يعتبر بجملته بخلاف أنت طالق وطالق وطالق (قوله ولا ينوى في التأكيد تنوية) ذكر مصدر لا ينوى وفسره بلا يوكل الى نيته أي لا يفوض ولا يقبل منه تنبيها على انه صيغة مجهول من التنوية لا صيغة معلوم من النية ليكون معنى الكلام حينئذ انه يقع الثلاث حال عدم نية التأكيد على ما توهم وزعم أنه أولى لان عدم قبول نية التأكيد منتف اجماعا ونيته جائزة اجماعا وفي قوله إرادة أن لا يقع الا واحدة اشارة الى اندفاع ما ذكره الزاعم من وجه الاولوية اذ الاجماع فيما اذا قال أردت بالثالث تأكيد الثاني ليقع اثنتان لا فيما اذا قال أردت بهما تأكيد الاولى لئلا يقع الا واحدة (قوله فشرع في بيان ابتداء وضعها) هل هو واقع أولا وعلى تقدير وقوعه هل هو من الله سبحانه أو من غيره (قوله وقد زعم) من المعلوم ان دلالة اللفظ على مفهوم دون

بعد فللامر الاول مدخل في هذا المقام قطعا (قوله صيغة مجهول من التنوية) يجوز أن تكون هذه الصيغة في عبارة الشارح موقوفة على ما سبق من حيث المعنى وحاصله انه يقبل هذا الكلام في التأسيس المقتضي لوجوب الثلاث ولا يقبل في التأكيد المخصوص المقتضي لوقوع الواحدة فقط وهو ان يكون الثاني والثالث تأكيدا للاول فليس هنا حصول الواحدة فقط عند قصد التأكيد أيضا وأما وقوع الاثنتين بسبب القصد الى ان الثالث تأكيد للثاني فهو مما يؤيد مطلوبنا لان الغرض اثبات التعدد المنافي لكون الواو العاطفة للترتيب سواء كان الواقع اثنتين أو ثلاثا وان جعلت هذه الصيغة حالا صار المعنى هكذا يقع الثلاث بهذا الكلام حال عدم ارادة التأكيد المخصوص وبقي في تلك الحالة احتمال وقوع الاثنتين بالاعتبار الصحيح وهو أن يكون الثالث تأكيدا للثاني فلا يكون وقوع الثلاث باعتبار هذا التقييد كليا (قوله لان عدم قبول نية التأكيد منتف اجماعا) توضيح ذلك موافقا لزعم هذا الزاعم أن نية التأكيد اذا وقعت فهي مقبولة وليس في حالة وقوعها عدم قبول بل عدم القبول بتصور حالة عدم النية باعتبار عدم النية فترك القبول الموهم لما يخالف الواقع أولى (قوله اشارة الى اندفاع ما ذكره الزاعم) يمكن ان يقال ما أورده الزاعم هنا لا يدفع بما ذكره الشارح لان الزاعم يقول

بارادة الواضع المختار) أقول فرغ من أقسام الموضوعات فشرع في بيان ابتداء وضعها وقد زعم عباد بن سليمان نية الصيمري وأهل التكسير وبعض المعتزلة أن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية والحق خلافه لنا أنه يصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى لنقيض ما قد وضع له وضده فانه لو فرض ذلك لم يلزم منه محال لذاته بل ذلك معلوم الوقوع كالقرء للطهر والحيض وهما نقيضان والجون

(١) الثالث أي من الامور الاربعة التي وعد المصنف بالتكلم عليها (٢) قال في الاحكام الخ عبارة لا تخلو من خلل فحرر كتبه مصححه

ملكة وعدم (قوله وتقريره) المشهور فى بيان الملازمة أن الشئ الواحد لا يناسب بالذات للنقيضين أو الضدين وعليه منع ظاهر فزاد الشارح زيادة تحقيق وبيانه ان دلالة الالفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتية بينهما لما صح وضع اللفظ الدال على الشئ بالمناسبة الذاتية لنقيض ذلك الشئ أو ضده لانا لو وضعناه لمجرد النقيض أو الضد لما كان له فى ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشئ فيلزم تخلف ما بالذات وهو محال ولو وضعناه لذلك الشئ ولنقيضه أو ضده فدل عليهما لزم اختلاف ما بالذات بأن يناسب اللفظ بالذات للشئ ولنقيضه أو ضده وهما مختلفان فقوله دل عليه أى على ذلك الضد أو النقيض وقوله أولهما أى لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشئ لذلك الشئ ولنقيضه أو ضده فعليهما أى فانه يدل عليه وعلى النقيض أو الضد وقوله وما بالذات لا يختلف كما لزم فى الصورة الثانية ولا يتخلف كما فى الصورة الاولى ولا يخفى ان المنع بحاله اذ لا نسلم أن ما بالذات لا يختلف بمعنى أن يناسب اللفظ بذاته المختلفين فيدل عليهما (قوله فمن الله تعالى) يعنى ان كان الواضع هو الله فارادته تخصص الحدوث بوقته وان كان هو الانسان فارادته

للاسود والابيض وهما ضدان ولو كان الدلالة لمناسبة ذاتية لما كان كذلك وتقريره أنا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشئ لنقيضه أو لضده دل عليه دون هذا المدلول أولهما فعليهما وما بالذات لا يختلف ولا يتخلف قالوا لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعانى لم تختص الالفاظ بالمعانى والا لزم الاختصاص بدون تخصيص أو التخصيص بدون مخصص وكلاهما محال الجواب نختار التخصيص ولا نسلم أنه دون مخصص لان المخصص لا ينحصر فى المناسبة وارادة الواضع المختار تصلح مخصصا من غير انضمام داعية اليها فمن الله تعالى كتخصيص الحدوث بوقته ومن الناس كتخصيص الاعلام بالاشخاص

آخر مع استواء نسبته اليهما ممتنعة بل لا بد من اختصاص يقتضى لامكانه مخصصا ينحصر بحكم التقسيم العقلى فى ذات اللفظ وغيرها وذلك الغير إما الله تعالى أو غيره فذهب عباد بن سليمان الصيمرى وأهل التكسير أى علم الحروف وبعض المعتزلة الى الاول وزعموا أن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية مخصوصة منها نشأت دلالته عليه (قوله وتقريره) يعنى تقرير الدليل المذكور أنا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشئ لمناسبة ذاتية على زعمكم لنقيض ذلك الشئ أو لضده دل اللفظ على النقيض أو الضد دون هذا المدلول الذى هو الشئ فقد تخلف دلالته عليه أو لو فرضنا وضع اللفظ للشئ ونقيضه أو له ولضده دل عليهما فقد اختلف دلالته فتارة يدل على الشئ وحده وتارة يدل عليه وعلى نقيضه أو عليه وعلى ضده وما كان ثابتا للشئ بالذات وبحسب اقتضائها لا يتخلف عنه ولا يختلف فى شئ من الاحوال قطعا فلا تكون دلالته مستندة الى ذاته وبهذا التقرير يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون للفظ مناسبة ذاتية الى النقيضين والضدين اذ لا دليل على استحالته نعم انه مستبعد لكنه لا ينافى الجواز ولا الوقوع (قوله لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعانى) أى بحسب ذواتها (لم تختص الالفاظ بالمعانى) فى الدلالة اذ لو كان لها اختصاص فاما أن يكون هناك تخصيص أو لا فعلى الثانى يلزم الاختصاص بدون تخصيص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وكلاهما محال (قوله من غير انضمام داعية اليها) دفع لما يقال من أن تعلق إرادة الفاعل المختار باحد المقدورين دون الآخر يتوقف على غرض ترجيح الاول على الثانى والا لزم الترجيح من غير مرجح وتوضيحه أن إرادته من غير انضمام غاية داعية اليها تصلح لتخصيص بعض الالفاظ ببعض المعانى فان كان ذلك التخصيص من الله سبحانه كان لتخصيصه حدوث العالم بوقته مع ان حدوثه قبل ذلك الوقت وبعده ممكن فان المخصص ههنا إرادته من غير انضمام داعية اليه كما حقق فى موضعه وان كان من الناس كان لتخصيصهم الاعلام بالاشخاص اذ المخصص الارادة ولا غاية تدعو اليها ظاهرا ولو ثبت ههنا داعية لم تضر فى المنع وما قيل من لزوم الترجيح من غير مرجح فليس

نية التأكيد أى مطلقا جائزة إجماعا وهو كلام صحيح لان الفرد الواحد من التأكيد هنا جائز إجماعا وعدم قبول نية التأكيد مطلقا ممنوع وثبوت عدم قبول هذا المطلق تابع فى اثبات وقوع الثلاث لا ثبوت عدم قبول نية فرد واحد وهو أن يكون الثانى والثالث تأكيدا للاول الى أنه يبقى وقوع الثلاث عند وجود فرد آخر يثبت الاثنان وأما اعتبار كون عدم نية التأكيد أولى فلأن عدم نية التأكيد مطلقا يفيد وقوع الثلاث وعدم قبول نية التأكيد المخصوص لا يفيده والتقييد بالمخصوص جائز بناء على ما ذكرناه فى الحاشية السابقة نعم لو كان الزاعم قائلا بتقييد لفظ التأكيد

تخصص ولده باسم خاص (قوله واعلم) اشارة الى ماذهب اليه صاحب المفتاح من أن هذا المذهب ليس على ظاهره بل هو محمول على ماهو عليه أئمة الاشتقاق من أن الواضع لايهمل فى وضعه رعاية مابين اللفظ والمعنى من المناسبة (قوله أو بخلق الاصوات) زعم الآمدى ان خلق الاصوات وخلق العلم الضرورى طريق واحد حيث قال إما بالوحى أو بأن يخلق الله تعالى الاصوات والحروف ويسمعها لواحد أو لجماعة ويخلق له أو لهم العلم الضرورى بأنها قصدت للدلالة على المعانى وجمهور الشارحين على انه بانفراده طريق الا أن منهم من فسره بأن يخلق الله تعالى الاصوات والحروف التى هى الالفاظ الموضوعة فى جسم ثم يسمعها الواحد أو الجماعة اسماع قاصد للدلالة على المعانى وفسره الشارح المحقق بأن يخلق الله تعالى أصواتا تدل على الوضع ويسمعها أعنى تلك الاصوات لواحد أو لجماعة وظاهر هذا الكلام أن تلك الاصوات غير الالفاظ الموضوعة لكن لم يبين كيفية دلالتها على وضع الالفاظ

بقادح لانه ممكن انما الممتنع الترجيح بلا مرجح وبينهما بون بعيد (قوله واعلم الخ) اشارة الى التأويل الذى ذكره السكاكى رحمه الله تعالى (قوله أو بالتوزيع) أى الواضع هو الله تعالى والخلق بالتوزيع وهو مذهب الاستاذ لكن التوزيع فيه لا من حيث ان بعضا منها قطعا وبعضا من ذلك قطعا بل من حيث ان البعض لله سبحانه جزما والبعض الآخر متردد بينهما وأما عكس مذهبه بأن يكون الاصطلاحى مقدما على التوقيفى فهو وان كان مندرجا تحت التوزيع لكنه على ماقيل من انه لم يتحقق لا هو ولا صاحبه (قوله وعلمها بالوحى) أى بأن خاطب إما بذاته أو بارسال ملك عبدا أو داعيا بكون الالفاظ موضوعة للمعانى أو بخلق أصوات تدل على الوضع وذلك إما بخلق الاصوات والحروف أعنى جميع الالفاظ التى وضعها للمعانى وإسماعها لواحد أو جماعة بحيث يحصل له أو لهم العلم بأنها بازاء تلك المعانى وإما بخلق أصوات وحروف تدل على ان تلك الالفاظ موضوعة (قوله أو بخلق علم ضرورى) لواحد أو لجماعة باللغات وأن واضعا قد وضعها لتلك المعانى المخصوصة (قوله وضعها البشر واحد أو جماعة) بان انبعثت داعيته أو داعيتهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالاشارة والتكرار (قوله وغيرها) كأن يقال هات الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم ان اللفظ بازائه (قوله القدر المحتاج اليه فى التعريف) أى فى تعريف بعضهم بعضا مما يتعلق بالاصطلاح

الواقع فى كلامه موافقا لما ذكره الشارح ما أورده المحشى من الاندفاع وان أراد ان اعتبار عدم التأكيد مطلقا وايراد الكلام على وجه يطابقه يكون أولى فلا يندفع ما أورده (قوله بل من حيث ان البعض لله تعالى جزما) اذا فسر التوزيع بما ذكر فمعنى الجزم بالتوزيع المستفاد من قول الشارح ثم إما أن يجزم بأحد الثلاثة انه يجزم بان البعض لله تعالى وبان البعض الآخر على الاحتمال والقائل بالتوقف لا جزم له بشئ أصلا من الامور الثلاثة على الوجه الذى ذكره (قوله بحيث يحصل له أو لهم) يعنى ان الدلالة لا تنحصر بحكم العقل فى الاقسام الثلاثة التى هى الوضعية والعقلية والطبيعية فيجوز أن يخلق الله تعالى جميع الالفاظ مقرونا بكيفية يحصل للعبد بعد سماع تلك الالفاظ العلم بأنها موضوعة بازاء تلك المعانى وهذا العلم يحصل من تلك الالفاظ بان تدل على ان الالفاظ موضوعة بازاء

ممكن ثم الظاهر قول الاشعرى قال وعلم آدم الاسماء قالوا ألهمه أو علمه ماسبق قلنا خلاف الظاهر قالوا الحقائق بدليل ثم عرضهم قلنا أنبؤنى بأسماء هؤلاء تبين لنا أن التعليم لها والضمير للمسميات واستدل بقوله واختلاف ألسنتكم والمراد اللغات باتفاق قلنا التوقيف والاقدار فى كونه آية سواء البهشمية وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغات والا لزم الدور قلنا اذا كان آدم عليه السلام هو الذى علمها اندفع الدور وأما جواز أن يكون التوقيف بخلق الاصوات أو بعلم ضرورى فخلاف المعتاد الاستاذ ان لم يكن المحتاج اليه توقيفيا لزم الدور لتوقفه على اصطلاح سابق قلنا يعرف بالترديد والقرائن كالاطفال) أقول لما ثبت أن دلالة الالفاظ بالوضع فالواضع هو الله أو الخلق أو بالتوزيع ثم إما أن يجزم بأحد الثلاثة أولا فهذه أربعة أقسام قال بكل قسم منها قائل فقال الشيخ أبو الحسن الاشعرى ومتابعوه الواضع للغات هو الله وعلمها بالوحى أو بخلق أصوات تدل عليها واسماعها الواحد أو لجماعة أو بخلق علم ضرورى بها وقال البهشمية وهم أصحاب المعانى أبى هاشم وضعها البشر واحد أو جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار كما فى الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد أخرى مع قرينة الاشارة وغيرها وقال الاستاذ أبو اسحق الاسفرايينى القدر المحتاج اليه فى التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله وغيره محتمل للامرين وقال القاضى أبو بكر الجميع ممكن عقلا وشئ من أدلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب التوقف وهذا هو الصحيح

(قوله ثم ان كان النزاع) يعنى ان ماذكرنا من وجوب التوقف انما هو عن القطع بأحد المذاهب لعدم افادة الادلة القطع وأما اذا أريد الظهور والرجحان فانتفاء الادلة القطعية لا يوجب التوقف لجواز أن توجد أدلة ظنية (قوله ولانهما أسماء) لان اسم الشئ هو اللفظ الدال عليه بالوضع والتخصيص بالنوع المقابل للفعل والحرف انما هو اصطلاح النحاة (قوله الالهام بأن يضع) اشارة الى أنه اذا كان علمه بمعنى ألهمه بكون المعنى ألهمه الاسماء ولاخفاء فى ان معنى الهام الاسماء الهام وضعها لمعانيها لا الهام الاحتياج الى هذه الالفاظ على ما فى بعض الشروح (قوله ويدل على ان التعليم للاسماء) يعنى أنه أضيف الاسماء الى المسميات فدل على أن ليس المراد بها المسميات أنفسها بل الالفاظ الدالة عليها فلو كان التعليم للمسميات لما صح الالزام بطلبه الانباء بالاسماء ثم انباؤه بنفسه بالاسماء وبهذا ظهر أن هذا الجواب اثبات

والمواضعة (قوله ثم ان كان النزاع فى الظهور) انما أورد لفظة ان مع ثم لان المسئلة علمية فالمطلوب فيها القطع لا عملية ليكتفى فيها بالظن وان مال اليه صاحب الاحكام حيث قال وان كان المقصود هو الظن وهو الحق فالحق ماصار اليه الاشعرى وقد يؤيد بدبان مباحث الالفاظ قد يكتفى فيها بالظواهر (قوله وهو ظاهر فى أنه الواضع) أى للاسماء (دون البشر فكذلك الافعال والحروف) يكون الواضع لهما هو الله سبحانه (اذ لا قائل بالفصل) فى اللغات على هذا الوجه وهو ان تكون الاسماء توقيفية دون ماعداها والقائل بالتوزيع لم يذهب اليه وان أمكن على مذهبه ان يقال به (ولان التكلم بالاسماء) لافادة المعانى المركبة (وهو الغرض) من الوضع والتعليم يعسر بدون الافعال والحروف ولان الافعال والحروف أسماء فى اللغة لكونها علامات لمعانيها كالاسماء وتخصيص الاسماء ببعض الالفاظ اصطلاح نحوى طرأ فلا يحمل عليه القرآن (قوله وعلمناه صنعة لبوس لكم) اذ المعنى وألهمناه اتفاقا (قوله الجواب أنه) أى ماذكرتم من التأويلين (خلاف الظاهر) أما الاول فلأن المتبادر من تعليم الاسماء تعريف وضعها لمعانيها فالحمل على الهامه اياه أن يضعها لمعانيها خلاف الظاهر وأما الثانى فلأن الاصل عدم وضع سابق (قوله اذ لم يتقدم غيره) أى غير لفظ الاسماء مما يصلح أن يكون مرجوعا اليه لهذا الضمير مع تغليب العقلاء أى على غيرهم لان الضمير المذكور انما هو للعقلاء المذكرين فلولا التغليب لاختص بهم (قوله للقرينة الدالة عليها) وهى الاسماء لدلالتها على المسميات فكأنه قيل علمه أسماء الاشياء ثم عرضهم (قوله ويدل على أن التعليم للاسماء قوله تعالى أنبؤنى بأسماء هؤلاء فلما أنبأهم بأسمائهم) فانه يدل بظاهره على طلب الانباء من الملائكة عليهم السلام بأسماء الاشياء للالزام وان آدم عليه السلام أنبأهم بأسمائها اذ لو حمل الاسماء ههنا على المسميات كان اضافتها الى ما أضيف اليه اضافة العام الى الخاص والمتبادر منها خلافها ولولا أن التعليم للاسماء لما صح الزام الملائكة بها ضرورة أن الزامهم انما يكون بما لا يعلمونه مما علمه آدم عليه السلام وأيضا لو لم يكن التعليم لها لم يكن انباؤه بها لانه انما يكون بما علمه اياه (قوله والمراد) من الالسنة (اللغات) مجازا (بالاتفاق اذ لا كثير اختلاف فى العضو) المخصوص المسمى باللسان بحيث يستغرب فيعد آية فقوله اذ تعليل للاتفاق وفى بعض النسخ يوجد قبله الواو العاطفة فهو

المعانى بنوع من الدلالة وانما قال فى القسم الآخر وان واضعها قد وضعها لتلك ولم يقل العلم بأنها موضوعة بازاء تلك المعانى من غير اعتبار ذلك الواضع لان العبد العالم بالوضع فى الاقسام السابقة قد استفاد ذلك العلم من الخارج وفى القسم الآخر من عند نفسه ولا يحصل ذلك العلم من الغير بحسب الظاهر فلا يبعد توهم كون ذلك واضعا فناسب فى هذا القسم اعتبار كون ذلك العبد عالما بأن واضعها قد وضعها (قوله اضافة العام الى الخاص) (١) لان المسمى على غير هؤلاء من المسميات الاصطلاحية العلمية الواقعة فيما أوضاع طارية (قوله ولولا أن التعليم) أى على ان تجعل الاضافة من اضافة

وألوانكم والمراد اللغات بالاتفاق اذ لا كثير اختلاف فى العضو (١) قوله لان المسمى الخ كذا فى الاصل وحرر العبارة كتبه مصححه

الاسماء لآدم وهو ظاهر فى أنه الواضع دون البشر فكذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل ولان التكلم وهو الغرض يعسر بدونهما ولانهما أسماء فى اللغة والتخصيص اصطلاح طرأ والمخالف ينفصل عن هذه الآية بتأويلها فتارة فى التعليم وتارة فى الاسماء أما فى التعليم فذكروا تأويلين أحدهما أن المراد به الالهام بأن يضع نحو قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم ثانيهما علمه ما سبق وضعه من خلق آخر الجواب انه خلاف الظاهر اذ المتبادر من تعليم الاسماء تعليم وضعها لمعانيها والاصل عدم وضع سابق وأما فى الاسماء فقالوا المراد بها الحقائق بدليل قوله تعالى ثم عرضهم والضمير للاسماء اذ لم يتقدم غيره والضمير المذكر لا يصلح للاسماء الا اذا أريد به المسميات مع تغليب العقلاء الجواب أن التعليم للاسماء والضمير للمسميات وان لم يتقدم لها ذكر فى اللفظ للقرينة الدالة عليها ويدل على أن التعليم للاسماء قوله أنبؤنى بأسماء هؤلاء فلما أنبأهم بأسمائهم ولولا أن التعليم للاسماء لما صح الالزام واستدل بقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم

للمقدمة الممنوعة لا كلام على السند وكذا الجواب عن الاول على ما أشار اليه بقوله اذ المتبادر من تعليم الاسماء وبهذا الطريق يمكن أن يدفع ما يقال يجوز أن يراد الاسماء الموجودة فى زمان آدم ولو سلم العموم يجوز أن يكون آدم ومن بعده نسيها فاصطلح جماعة على ما سمعه من اللغات (قوله التوقيف عليها) تقريره ان الالسنة وان كانت مجازا عن اللغات لكن كون اختلافها من آيات الله لا يدل على أن جهة كونه آية هى توقيف الله عليها وتعليمها اياتا بعد الوضع لجواز أن يكون توقيف الله اياتا لوضعها واقدارنا على ذلك فان الجهتين سواء بل لا يبعد أن تكون الثانية أولى لكونها أدل على كمال القدرة وبديع الصنع وليس المراد أن حمل الالسنة على اللغات ليكون التوقيف آية ليس أولى من حملها على القدرة على الوضع ليكون الاقدار آية على ما فى بعض الشروح (قوله والا لزم الدور) مقتضى ظاهر العبارة أن الآية لو لم تدل على سبق اللغات لزم الدور وفساده واضح فحمله على أن المعنى يصح ما قلنا من عدم كون اللغات توقيفية والا لزم الدور بمعنى مسبوقية الشئ بما هو مسبوق بذلك الشئ وان كان سبقا زمانيا لا ذاتيا كما فى الدور المصطلح فان سبق الشئ على نفسه بحسب الزمان أيضا ظاهر الاستحالة على أنه لا حاجة الى ذكر الدور اذ يكفى أن يقال لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال بل متأخرة واللازم باطل بدلالة الآية فان قيل الآية تدل على سبق اللغات والاوضاع دون التوقيف والتعليم ليدور قلنا مبنى على أن لغة القوم بطريق الاضافة انما تكون بعد توقيفهم وتعليمهم (قوله واذا كان آدم هو الذى علمها) بلفظ المبنى للمفعول من التعليم يعنى لا نسلم أن التوقيف لا يتصور الا بالارسال نعم توقيف قوم

دليل آخر غير الاتفاق وقوله واذ بدائع الصنع فى غيره أى غير العضو المخصوص من الاعضاء الاخر كالعين وغيرها (أكثر) فيكون بعده آية أولى دليل مستقل على ان المراد بها اللغات على ما فى النسخة الاخيرة وعلى النسخة المشهورة يحتمل الوجهين (قوله الجواب التوقيف) أى من الله للعباد على اللغات المختلفة بعد الوضع واقداره الخلق على وضعها فى كون اختلاف الالسنة آية منه تعالى متساويان لانه على التقديرين مستند اليه إما بغير واسطة أو معها فلا يدل كون اختلافها آية منه على ثبوت أحدهما من التوقيف والاقدار دون الآخر وقد يقال الاول أظهر للاستناد اليه ابتداء كخلق السموات والارض (قوله ولو كان) أى حصول اللغات للناس بالتوقيف من الله سبحانه ولا يتصور التوقيف الا بارسال الرسل اليهم لسبق الارسال اللغات فيلزم الدور لتقدم كل من الارسال واللغات على الآخر وقول المصنف والا لزم الدور تقريره فيصح ما قلناه من كون اللغات اصطلاحية والا لزم الدور وانما احتيج الى هذا التأويل اذ لو أجرى على ظاهره كان معناه والا أى وان لم يدل على سبق اللغات لزم الدور وهو ظاهر الفساد الجواب أنه تعالى علم آدم اللغات بأسرها كما دلت عليه الآية وغيره قد تعلم منه واذا كان آدم هو الذى علم اللغات بالوحى لاقوم رسول اندفع ما ذكرتم من الدور فانه انما يلزم اذا كان الله سبحانه قد علم اللغات قوم رسول اذ لا يتصور تعليمه اياهم الا بارسال رسول اليهم فتتأخر اللغات عن الارسال مع تقدمها عليه وأما على تقدير تعليمه اياها لآدم عليه السلام فلا اذ تعليمه بالوحى يستدعى تقدم الوحى على اللغات لا تقدم الارسال اذ قد يكون هناك وحى باللغات وغيرها ولا ارسال له الى قوم لعدمهم وبعد أن وجدوا وتعلموا اللغات منه أرسل اليهم وهذا الكلام بعينه يجرى فى غيره عليه السلام الا أن الظاهر ما ذكره والى هذه النكتة أشار حيث قال لاقوم رسول ولم يقل لارسول قوم كما يتبادر اليه الوهم ويفهم

العام الى الخاص لولا ان يعلم آدم عليه السلام الاسماء فى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء لما صح الزام الملائكة ولوارتكب التكلف فى الاضافة لصح الالزام باعتبار تعليم الحقائق وهو أقوى من تعليم الاسماء والالفاظ الدالة عليها (قوله والى هذه النكتة) أى ان هذا الكلام بعينه يجرى فى غيره عليه السلام (١) الشارحين

وابدائع الصنع فى غيره أكثر الجواب التوقيف عليها بعد الوضع وإقدار الخلق على وضعها فى كون اختلاف الالسنة آية سواء فلا يدل كونه آية على ثبوت أحدهما دون الآخر احتج البهشمية بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه أى بلغتهم دل على سبق اللغات الارسال ولو كان بالتوقيف ولا يتصور الا بالارسال لسبق الارسال اللغات فيلزم الدور قوله والا لزم الدور أى فيصح ما قلنا والا لزم الدور الجواب انه تعالى علمها آدم كما دلت عليه الآية واذا كان آدم هو الذى علمها لاقوم رسول اندفع ما ذكرتم من الدور وقد أجيب عن حجة البهشمية بمنع كون التوقيف بالارسال لجواز أن يكون بخلق الاصوات أو بخلق علم ضرورى كما تقدم

(١) قوله الشارحين الخ كذا فى الاصل وهى عبارة لا تخلو من السقط والخلل وكم فى هذه النسخة من أمثالها ونبرأ الى الله من تحريفها واختلالها كتبه مصححه

الرسل وتعليمهم وأما توقيف الرسل فيكفي فيه الوحي والاعلام من الله تعالى وقد يقال المراد ان دلالة الآية على سبق اللغات انما هي في حق الرسول الذي له قوم فآدم مخصوص من ذلك اذ لا قوم له عند البعثة والاول أوفق بالشارح والثاني بالمتن (قوله على اصطلاح سابق) ذكر الآمدي انه يستلزم التسلسل لتوقفه على اصطلاح سابق وهو على آخر وهكذا واقتصر عليه لان الدور أيضا نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والمصنف لما اقتصر على الدور لم يصح أن يريد بالاصطلاح السابق اصطلاحا آخر سابقا على ذلك الاصطلاح المفروض فذهب الشارح الى أن السابق وصف مبين محقق لتقدمه على القدر المحتاج اليه ليكون اللازم دور تقدم لا وصف مخصص ليكون اللازم هو التسلسل دون الدور وأشار الى بيان توقفه على ذلك الاصطلاح دون اصطلاح آخر سابق بقوله والمفروض أنه يعرف بالاصطلاح أي لا بالتوقيف اذ لا قائل بالثالث وأما الشارح العلامة وأتباعه فبنوا الزوم الدور على أنه لابد بالاخرة من العود الى الاصطلاح الاول ضرورة تناهي الاصطلاحات والجواب منع توقف القدر المحتاج اليه على

من كلام غيره (قوله ورده المصنف بأنه) أي ما ذكره من الاصوات وخلق العلم الضروري بمثل هذه اللغات (خلاف المعتاد) اذ لم تجر عادته تعالى بذلك (قوله والمفروض أنه) أي ذلك القدر الذي يحتاج اليه الاصطلاح ويتوقف على معرفته (يعرف بالاصطلاح) ليكون الكل اصطلاحيا بالعرض فيلزم توقف عرفان ذلك القدر على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته فيكون كل من الاصطلاح ومعرفة ذلك القدر متوقفا على الآخر وسابقا عليه وهو الدور والضمير في قول المصنف لتوقفه راجع الى ذلك القدر وقوله على اصطلاح سابق أي على ذلك القدر تقريرا لكون الدور بين الاصطلاح وذلك القدر دور تقدم فيكون مستحيلا لا دور معية ليكون جائزا كما في اللبنتين المتساندتين والمراد كون الاصطلاح موصوفا بالسبق على ذلك القدر فكأنه قيل لتوقفه على سبق اصطلاح وليس المراد ان ذلك القدر يحتاج الى اصطلاح آخر سابق عليه الاصطلاح المتوقف عليه والا كان اللازم هو التسلسل لا حتياج ذلك الاصطلاح الى قدر آخر يتوقف على اصطلاح آخر سابق عليه فاللازم ظاهرا على هذا التقدير هو التسلسل لا الدور ومنهم من جعل الضمير للاصطلاح قائلا لو كان الكل اصطلاحيا التوقف كل اصطلاح على آخر سابق عليه والمآل الدور ضرورة تناهي الاصطلاحات والجواب منع توقف ذلك القدر على الاصطلاح اذ ربما يخطر لواحد ويعرف غيره بالترديد والقرائن كالاطفال وبعد ذلك يتوافقون على المواضعات فان قيل لو كان الكل توقيفيا لزم الدور أيضا لاحتياجه الى سبق معرفة القدر الذي

بجعل النفي متوجها الى قوم رسول لا الى رسول قوم مع صحة هذا أيضا والتبادر فيه فكأنه قال لا يتعلق النفي بالرسول كما لا يتعلق بآدم والتفصيل أن لزوم الدور مبني على ان التعليم يقع بالنسبة الى الرسول من حيث هو رسول أو بالنسبة الى قوم رسول من حيث هو كذلك وهو تعليم للقوم بالواسطة واندفاعه يكون باعتبار تعلق التعليم بالشخص الذي يوصف بالرسالة في وقت ما والمتبادر الى الوهم من القول بالتوقيف ان التعليم يكون للرسول فالمناسب في الجواب أن يقال التعليم لآدم لا للرسول فلا تفاوت في دفع الدور بين أن يقال ان التعليم لآدم لا للرسول وبين أن يقال ان التعليم لآدم لا لقوم رسول اذ الظاهر هو الاول واذا عدل عن ذلك وجعل النفي متوجها الى القوم وترك الرسول قابلا للاثبات باعتبار عدم تعلق النفي به وقع الاشعار بأن ما ذكر في حق آدم عليه السلام يجوز أن يذكر في غيره بخلاف ما اذا تعلق النفي بالرسول فانه يصير بعيدا عن الاثبات (قوله والجواب منع توقف ذلك القدر) هذا الكلام يدل على ان الاستاذ قد جعل الواضع جماعة لا شخصا واحدا واحتجاجه بهذا الاعتبار وحاصل هذا الاحتجاج أن جنس الاصطلاح والمواضعة بين جماعة يتوقف على معرفة القدر المفروض ومعرفة هذا

ورده المصنف بأنه خلاف المعتاد فلو لم يقطع بعدمه فلا أقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية احتج الاستاذ بأنه ان لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالتوقيف لزم الدور لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور قوله على اصطلاح سابق تقرير لكون الدور دور تقدم لا دور معية والمراد كون الاصطلاح موصوفا بالسبق لا أنه يحتاج الى اصطلاح آخر قبل ذلك الاصطلاح والا لكان اللازم هو التسلسل لا الدور والجواب منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف بالترديد والقرائن كالاطفال قال ❁ (الرابع طريق معرفتها التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد والآحاد في غيره) أقول قد فرغ من حد اللغات وأقسامها وابتداء وضعها فشرع يبين طريق معرفتها وهو النقل لان وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات

والعقل لايستقل بها والنقل ستعلم انه متواتر يفيد القطع وآحاد تفيد الظن واللغات قسمان قسم لايقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد مما يعلم وضعه لما يستعمل فيه قطعا وقسم يقبله كاللغات العربية فالطريق فيما لايقبل التشكيك هو التواتر وفي غيره الآحاد وفي عبارته اشارة الى دفع (١٩٨) ماشكك به بعضهم فقال أكثر الالفاظ دورانا على الالسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف

الاصطلاح قولكم المفروض أنه يعرف بالاصطلاح ممنوع بل انه لايعرف بالتوقيف وهو لايوجب أن يعرف بالاصطلاح بل بالترديد والقرائن وبهذا يظهر أنه يمكن منع توقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر بل الترديد كاف في الكل (قوله أوموضوع) أي ابتداء من غير أن يؤخذ من أصل فلهذا جعل قسيما للمشتق وعلى تقدير الاشتقاق فقد اختلفوا في أنه من أله أو من وله وعلى تقدير الوضع في أنه موضوع للذات أو لبعض المعاني وللمفهوم الكلي أو الشخصي (قوله لايقدح فيه) لان الاحتمالات المرجوحة انما تأتي في القطع دون الظن (قوله واعلم أن النقل) يعني أنه وان حصر طريق معرفة المخبر (١) وذلك بالعقل ولا تصريحه بأن هذا موضوع لذلك بل قد يكون بأن يثبت بالنقل ما اذا انضمت

يتأتى به وهي أيضا بالتوقيف فالجواب أن التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحي (قوله والعقل لايستقل بها) أي بالممكنات من حيث هي ممكنات فان العقل اذا لاحظ الممكن من حيث هو كذلك مع قطع النظر عن غيره تردد في وجوده وعدمه لاستوائهما بالقياس الى ذاته فلابد من انضمام أمر آخر اليه ليجزم بأحد طرفيه ولا يتصور في وضع الالفاظ الا النقل (قوله وفي عبارته) أي عبارة المصنف حيث قال فيما لايقبل التشكيك ولم يقل فيما هو مقطوع به (اشارة الى دفع ماشكك به بعضهم) كالامام الرازي رحمه الله (قوله مشتق) أي على تقدير كونه عربيا ومن أي شئ اشتق أو موضوع ابتداء من غير اشتقاق ولأي شئ وضع لذاته تعالى من حيث هو أو باعتبار كونه معبودا أو كونه قادرا على الاختراع أو كونه ملجأ الخلق أو كونه بحيث تتحير العقول عن ادراكه فلا يتحصل القطع بمسمى أكثر الالفاظ دورانا فما ظنك بغيره (قوله سقطة لايستحق الجواب) لكونه قدحا وتشكيكا في الضروريات (قوله لايقدح فيه) أي في الظن الذي هو المطلوب انما يقدح في القطع ونحن لاندعيه (قوله كما يروى أن الجمع المحلى باللام) أي التي للجنس (يدخله الاستثناء) لاي فرد أو افراد ترادوان الاستثناء لاخراج

القدر موقوفة على ذلك الجنس ولو قال الاستاذان الواضع يجوز أن يكون واحدا من البشر لنقل تحته القول بأن البعض من اللغات حاصل بالتوقيف على كل تقدير اذ التوقيف على تقدير أن يكون الواضع شخصا واحدا يجب أن يتحقق بالنسبة الى كل من هو غير ذلك الشخص اذ الكل متساوية في الاحتياج وعند القول بأن الواضع جماعة يتحقق الاحتياج الى التوقيف في زعم الاستاذ بالنظر الى نفس الاصطلاح والمواضعة من غير نظر الى تعريف الواضعين لغيرهم وحاصل الجواب أن واحدا من الجماعة التي وقع المواضعة فيما بينها يتصور ذلك القدر بازاء معانيها وبعد ذلك يعرف الباقين بالقرائن كما يعرفون غيرهم بعد المواضعة (قوله أي بالممكنات من حيث هي ممكنات) يريد ان ماذكره الشارح يحتاج الى تأويل وتقدير لانه ان أراد بقوله العقل لايستقل بالممكنات انه لايستقل بجميع الممكنات فهو لا يفيد شيأ اذ نفي الايجاب الكلي لاينافي الايجاب الجزئي فعدم الاستقلال في الجميع لايستلزم عدم الاستقلال في البعض فلا يلزم أن يكون طريق معرفتها النقل وان أراد السلب الكلي أي العقل لايستقل بشئ من الممكنات فالدليل مستلزم للمطلوب على تقدير صحته واعتبار استقلال العقل أعم من أن يكون يفيد بنفسه أو بانضمام شئ من المقدمات التي فيها مقدمة نقلية (قوله أي على تقدير كونه عربيا) وجه الاختصاص يحتمل أن يكون عدم جريان الاشتقاق في اللفظ الذي هو سرياني ويحتمل أن

أسرياني هو أم عربي مشتق ومم أو موضوع ولم فما ظنك بغيره وأيضا الرواة معدودة كالخليل والاصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وأيضا فانهم أخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز ووجه الدفع أن القدح في القسم الاول سفسطة لايستحق الجواب والثاني يكفي فيه الظن وما ذكروه لايقدح فيه * واعلم ان النقل قد يحتاج في افادته العلم بالوضع الى ضميمة عقلية كما يروى أن الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وانه لاخراج ماولاه لوجب دخوله فيعلم أنه للعموم وهذا لايخرج من القسمين اذ لا يراد بالنقل أن يكون النقل مستقلا بالدلالة من غير مدخل للعقل فيه اذ صدق المخبر لابد منه وانه عقلي قال ﴿ (الاحكام لايحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى ويطلق لثلاثة أمور اضافية لموافقة الغرض ومخالفته ولما أمرنا بالثناء عليه والذم ولما لاحرج فيه ومقابله وفعل الله تعالى حسن بالاعتبارين الاخيرين وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها فالقدماء من غير صفة وقوم بصفة وقوم يكون بصفة في القبيح والجبائية بوجوه واعتبارات لنا لو كان ذاتيا لما اختلف وقد وجب الكذب اذا كان فيه عصمة نبي والقتل والضرب

(١) قوله وذلك بالعقل كذا في الاصل ولعل هنا سقطا وحق العبارة وذلك لايكون بالعقل الخ وحرر كتبه مصححه

اليها مقدمة أخرى عقلية أفادنا العلم بالوضع كما ثبت أن الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء ومعلوم عقلا أن الاستثناء لاخراج الامر الذى لولم يكن الاستثناء لزم دخوله فى المستثنى منه فيعلم منه أن الجمع المعرف يجب أن يكون متناولا له ولغيره وهو معنى العموم فقوله وانه لاخراج بالكسر والواو للحال والاظهر أنه بالفتح عطفا على أن الجمع فان كون صيغ الاستثناء للاخراج ثبت بالنقل لا العقل والضميمة العقلية هى أن كل ما يدخله الاستثناء يجب أن يعم المستثنى منه (قوله مباديه من الاحكام) قد سبق أن الآمدى صرح بأن هذه من المبادى الفقهية والاحكام الشرعية لكن لاستبعاد استمداد الاصول من الفروع وعدم بيان هذه المباحث المتعلقة بالحاكم والحكم والمحكوم فيه أعنى فعل المكلف والمحكوم عليه أعنى

وغيرهما وأيضا لو كان ذاتيا لاجتمع نقيضان فى صدق من قال لا كذبن غدا وكذبه) أقول قد استوفى مبادى هذا العلم من اللغات وهاهى مباديه من الاحكام والكلام فى الحاكم ونفس الحكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه * أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل ولا نعنى به ان العقل لاحكم له فى شئ أصلا بل انه لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح فى حكم الله تعالى

مالولاه لوجب دخوله فيعلم من هاتين المقدمتين المنقولتين أن الجمع المحلى يجوز ان يخرج منه أى فرد أو افراد تراد وبضميمة حكم العقل بأنه لو لم يكن عاما متناولا لجميع الافراد لم يجز فيه ذلك يعلم انه للعموم وهذا القسم المعلوم بضميمة عقلية لا يخرج من القسمين التواترى والآحادى بل يندرج فيهما اذ لا يراد بالنقل أن يكون النقل مستقلا بالدلالة على الوضع من غير مدخل للعقل فيه لاستحالة ذلك اذ صدق الخبر لا بد منه فى حصول العلم بالنقل وانه عقلى لا يعرف بالنقل لاستلزامه الدور أو التسلسل بل يراد أن يكون للنقل فيه مدخل ومانحن بصدده كذلك (قوله أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل) اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على أن الافعال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة الى أن الافعال فى ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أولا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه الامور أعنى الوجوب وأخواته ثابتة للافعال فى ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله أيضا لا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس الى الخالق أيضا ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه وذهبوا الى أن أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران ثابتان لا بسبب الامر والنهى بل هما كاشفان عنهما واذا قاسوا الافعال الى المكلفين زادوا فى تعريف القبح استحقاق العقاب آجلا وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونفوهما من تعريف الحسن وذهبت الاشاعرة الى أن الافعال لا حسن لها ولا قبح بما ذكر من التفسير بل قبحها عبارة عن كونها منهيا عنها شرعا والحسن بخلافه وليس لها فى نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو قلب القضية فى الامر والنهى لانقلب الحسن قبيحا وبالعكس ولما كانت هذه الاحكام الخمسة ثابتة

يكون الخلاف على تقدير كونه عربيا وقوله أو موضوع ابتداء من غير اشتقاق لتصحيح المقابلة التى وقعت بين كونه مشتقا وبين كونه موضوعا (قوله أو استحق تاركه المدح فقط) أى لا يستحق فاعله الذم لما كان الانسان لشرفه يستحق غاية الاعتناء بشأنه والاهتمام بحاله والتوسعة فى أحواله وعدم التضييق عليه عد قسم واحد من أفعاله قبيحا والاقسام الاربعة الباقية حسنا ويمدح على فعل المندوب ولا يذم على فعل المكروه ويمدح على ترك المكروه ولا يذم على ترك المندوب ولم يجعل المندوب والمكروه باعتبار التنزل من الوجوب والحرمة فى مرتبة واحدة لا يمدح تارك المكروه كما لا يذم تارك المندوب ويذم على المكروه كما يمدح على المندوب * (قوله زادوا فى تعريف القبح) فالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند

المكلف فى شئ من كتب الفقه لم يصرح الشارح بذلك (قوله وان الحسن والقبح) ابتداء كلام لتحرير محل النزاع وفيه اشارة الى أن ضمير يطلق للحسن والقبح المدلول عليهما بالحسن والقبيح ليصح التفسير بموافقة الغرض ولا حاجة الى ماذكره العلامة من أن اللام ليست صلة للاطلاق بل تعليل أى يطلق الحسن والقبيح على الشئ لاجل موافقته الغرض ومخالفته ولا يخفى أن المنافشة باقية فى قوله ولما أمرنا الخ للقطع بانه تفسير للحسن والقبيح لا الحسن والقبيح والمراد أن اتصاف الافعال بالحسن والقبح فى العرف والاصطلاح يكون بأحد هذه المعانى وأما بحسب اللغة فأعم كحسن الصورة والسيرة وقبحهما وصرح فى كل من المعانى الثلاثة بأنه ليس ذاتيا تنبيها على فساد مذهب المخالف ثم انه لم يبين أن أى هذه المعانى محل النزاع والظاهر انه المعنيان الاخيران كما ذكره بعض الشارحين وانما اقتصر فى المواقف على الثانى لانه لم يذكر التفسير الثالث ولان معنى الحرج استحقاق الذم فى حكم الشارع فاستويا فان قيل

للافعال من الشرع والعقل يحكم بذلك اجمالا وقد يطلع على تفاصيلها إما بالضرورة أو بالنظر فيحكم بها على مذهب المعتزلة فالوا الحاكم هو العقل والشرع هو الكاشف وأما على مذهب الاشاعرة فلا ثبوت لها الا من الشرع ولا حكم للعقل بها أصلا فالحاكم عندهم هو الشرع فظهر أن مدار الكلام على أن للافعال حسنا وقبحا بما ذكر من المعنى والعقل يحكم بذلك أولا فلهذا قال أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل ولا نعنى به أن العقل لا حكم له فى شئ أصلا اذ أحكامه فى الاشياء أكثر من ان تحصى بل نعنى به ان العقل لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح لذاته فيما تعلق به حكم الله تعالى من أفعال المكلفين ونعنى أن الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة أمور اضافية تتغير بحسب الاضافات لاذاتية للافعال لا تتغير بحسب الاحوال ويوصف بها الافعال على ماذكر من التفصيل والعقل يحكم بها ولا تطلق على ذلك المعنى ولا يتصف بها الفعل ولا يحكم به العقل فليس النزاع فى اتصاف الافعال بالحسن والقبح على التفسيرات الثلاث كما سيصرح به الشارح رحمه الله فيما بعد بل بما أوضحناه سابقا وتوهم بعضهم انهما بالتفسير الاول عقليان اتفاقا انما النزاع فيهما بالتفسيرين الاخيرين (قوله الثالث مالا حرج فى فعله) أى شرعا (ومافيه حرج وليس ذاتيا) للفعل (لماذكرناه آنفا) من الاختلاف بالاحوال والازمان (قوله بهذا التفسير) أى الثالث اذ لا حرج شرعا فى المباح وفعل غير المكلف وليس شئ منهما حسنا ولا قبيحا

العقل عاجلا والعقاب آجلا والحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله شيأ من ذلك (قوله فيحكم بها على مذهب المعتزلة) توضيحه أنه قد تقرر أن القبح عبارة عن كون الفعل منهيا عنه شرعا والحسن بخلافه فيثبت أنه لو لم يكن الشرع ثبت الحسن والقبح لكن لما حصل تلك الاحكام من الشرع ثم توجه العقل الى دقائق وأسرار فى الافعال مناسبة لتلك الاحكام وحكم بها اجمالا وقد يطلع على تفاصيلها حكم بتلك الاحكام على مذهب المعتزلة بمعنى أن العقل يحكم بها أى بالاحكام البانية من الشرع على مذهب المعتزلة أى على ان فى ذوات الافعال أشياء تقتضى تلك الاحكام وتناسبها والشرع يقع على طبقها (قوله فلهذا قال أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل) أى ولاجل أن للافعال حسنا وقبحا بالمعنى الذى ذكر فى صدر الكلام والعقل يحكم بالحسن والقبح أولا أى قبل الشرع قال الشارح أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل ولم يقل أما الحاكم فهو الشرع (قوله فيما تعلق به حكم الله تعالى من أفعال المكلفين) يعنى ان الظاهر فى عبارة الشارح أن يقال لا نعنى به أن العقل لا حكم له فى شئ أصلا بل انه لا يحكم فى أفعال المكلفين بأن الفعل حسن أو قبيح لذاته فذكر حكم الله تعالى مقام متعلقه كما يقال زيد لا يحكم فى حكم عمرو أى لا يحكم فى متعلق حكمه والنكتة فى اختيار تلك العبارة هى الاشعار بتقدم حكم الله تعالى على حكم العقل والحكم فى الشئ متأخر عن ذلك الشئ (قوله ويوصف بها الافعال على ماذكر من التفصيل)

وان الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة أمور اضافية لاذاتية الاول لموافقة الغرض ومخالفته وليس ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض الثانى ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم له وليس ذاتيا اذ يختلف بالاحوال والازمان الثالث مالا حرج فى فعله ومافيه حرج وليس ذاتيا لما ذكرناه آنفا والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير وبالتفسير الثانى ليس حسنا ولا قبيحا وفعل الله تعالى بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض وهو بالاعتبارين الاخيرين حسن أما بالثالث فمطلقا وأما بالثانى فبعد ورود الشرع لا قبله سواء فيه فعله قبل الشرع وبعده

متعلق

كيف يتصور النزاع فى أن ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم له يكون بحسب الشرع قلنا بمعنى أنا ندرك بالعقل قبل ورود الشرع أن هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء أو الذم فى نظر الشرع * واعلم أن الحسن بالتفسير الثانى هو الواجب والمندوب وان القبيح هو الحرام وأما المباح فليس بحسن ولا قبيح وكذا المكروه وفعل غير المكلف من الصبيان والمجانين والبهائم اذ لا أمر بالثناء أو بالذم لفاعله وأما

بالتفسير الثانى اذ لم نؤمر بالثناء على فاعله ولا بذمه وفعل الله سبحانه بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض كما تحقق فى علم الكلام وبالاعتبارين الاخيرين حسن أما بالاعتبار الثالث فحسن مطلقا أى قبل ورود الشرع وبعده وأما بالاعتبار الثانى فبعده لا قبله اذ لا أمر من الشارع بالثناء الا بعده سواء فى الحسن بهذا الاعتبار بعد ورود الشرع فعله تعالى قبل الشرع وفعله تعالى بعده اذ قد أمرنا بالثناء على الفاعل فيهما وأما فعل العبد قبل ورود الشرع فيوصف بالحسن والقبح بالاعتبار الاول وبالحسن فقط بالاعتبار الثالث ولا يوصف بشئ منهما بالاعتبار الثانى وفعله بعد وروده ينقسم الى حسن وقبيح بالاعتبارات الثلاث وفى الاحكام ان ما كان من أفعال العباد قبل ورود الشرع فحسنه وقبحه بالاعتبار الاول والثالث وفيه اشعار بثبوت الحرج قبل الشرع وهو منظور فيه فان قلت قد يطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان فلا يصح الحصر المستفاد من قوله انما يطلق لثلاثة أمور قلت ذلك فى الصفات والكلام فى الافعال لا يقال ما ذكرته من أن القبح عند الاشاعرة هو كونه منهيا عنه والحسن بخلافه معنى رابع لانا نقول بل هو راجع الى التفسير الثالث وان فسرنا الحسن بكونه مأمورا به كان راجعا الى الثانى (قوله الافعال حسنة وقبيحة لذواتها) أى لا لسبب أمر مباين من شرع أو غيره فان المستند الى الصفات مستند الى الذات فيتناول التفاصيل المذكورة من أن القدماء ذهبوا الى أن الحسن أو القبح يحصل للفعل بذاته لا بصفة توجبه وأن قوما قالوا يحصل الحسن أو القبح بصفة

متعلق بقوله لثلاثة أمور اضافية تتغير بحسب الاضافات والتفصيل المذكور هو فى قول الشارح والمباح وفعل غير المكلف الخ ومن ذكر هذا القول ظهر انه ليس النزاع فى اتصاف الافعال بالحسن والقبح على التفسيرات الثلاث وقوله ولا يطلق على ذلك المعنى متعلق بقوله انما يطلق أى الحصر المستفاد من قوله انما يطلق بالاضافة الى الاطلاق على المعنى الذى ذكر فى الحاشية (قوله وفعل الله تعالى بالاعتبار الاول) أى بالمعنى الاول للحسن والقبح وانما أورد لفظ التفسير فى الثانى والثالث ولفظ الاعتبار فى الاول لان المذكور فى الاول (١) مبدأ التعين على وجه يؤخذ منه تفسير وفى الثانى والثالث نفس التفسير وانما لم يذكر فى الاول ما هو تفسير للحسن والقبح كما ذكره فى الثانى والثالث لان الاول لا يسند الى الشرع بخلاف الثانى والثالث ولا يتصف فعل الله تعالى بالحسن باعتباره ويتصف باعتبار الثانى والثالث فاستحق لذلك ايراد لفظه فى مقام التفسير (٢) نسبه عند التفسير واعلم أن الشارح قد نبه بذكر اللام فى قوله الاول لموافقة الغرض مع أن الظاهر ان يترك ويقال الاول موافقة على أن ما ذكر من الاول والثانى والثالث ليس تفصيلا للثلاثة المذكورة وبذكر التفسير للحسن والقبح فى الثانى والثالث على ان الاول والثالث تفصيل للمعانى الثلاثة المذكورة للحسن والقبح ضمنا (٣) فان البيان فى الحسن والقبح يظهر منه البيان فى الحسن والقبح فقول الشارح الاول لموافقة الغرض معناه ان المعنى الاول للحسن والقبح يتحقق بموافقة الغرض اذ مبدأ المحمول علة لتحقق المحمول (قوله والكلام فى الافعال) فان قلت لا فرق بين موافقة الفعل الغرض ومخالفته له وبين كمال الفعل ونقصانه من التعلق بالافعال قلت يجب الجواب على أحد الوجهين الاول ان ذلك المعنى فى الصفات اذ الحال ان الصفات أعم من الافعال والكلام فى الحسن والقبح الجارى فى الافعال خاصة الثانى ان ذلك المعنى

وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها فمنها ما هو ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب المضر ومنها ما هو نظرى كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كالعبادات فان حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين

---

(١) مبدأ التعين كذا فى الاصل السقيم ولعل فى الكلام تحريفا فتأمل كتبه مصححه

(٢) نسبه كذا فى الاصل من غير نقط وليحرر كتبه مصححه

(٣) قوله فان البيان الخ هكذا فى الاصل وفى العبارة خلل فحررها اه مصححه

بالتفسير الثالث فالمباح وفعل غير المكلف حسن كالواجب والمندوب اذ لا حرج في الفعل والقبيح هو الحرام لا غير كما في الثاني وأما المكروه فلا حرج في فعله فينبغي أن يكون حسنا اللهم الا أن يقال عدم لحوق المدح الذي في الترك حرج في الفعل وأما على الله فحسن بالتفسير الثالث وزد الشرع أو لم يرد اذ لا حرج فيه وكذا بالتفسير الثاني اذ قد أمر الشارع بالثناء على فاعله لكن بعد ورود الشرع لا قبله اذ لا أمر حينئذ اللهم الا أن يقال الأمر قديم ورد أو لم يرد ثم فعله الذي صدر عنه قبل ورود الشرع وبعده سواء في هذا المعنى وهو انه حسن بالتفسير الثالث مطلقا وبالثاني بعد ورود الشرع لا قبله (قوله ثم اختلفوا) ضمير توجبه للحسن أو القبح الا في قوله توجبه في القبيح فقط فانه للقبح فقط وكذا المستتر في يحصل وضمير فيهما للحسن والقبح والظرف حال أو متعلق بقال أو بيحصل وضمير بذاته للفعل ومعنى كونه بذاته انه لا مدخل للصفة أصلا ومعنى كونه بصفة أن لها مدخلا للقطع بأنها لا تستقل بدون الذات ومعنى اتفاق المعتزلة على أن الافعال تحسن وتقبح لذواتها أعم من أن يكون باستقلال الذات أو بواسطة الصفات أو الوجوه والاعتبارات ومعنى قوله لو كان ذاتيا لو كان لذات الفعل أو لصفة لازمة (قوله والحسن يكفي فيه) اشارة الى أن وجه التفرقة هو أن الاصل في الفعل هو الحسن وعدم الحرج والذم ما لم يطرأ ما يوجبه فيندفع ما ذكره الشارح العلامة من أني لم أظفر بسبب في هذا التخصيص فكأنه مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من تساوي الذوات وتمايزها بالصفات فلو قبح فعل لذاته لقبح فعل الله تعالى لتساوي الافعال في الذوات (قوله كاطعام اليتيم) فان كونه للتأديب صفة تحسنه وكونه للتعذيب تقبحه (قوله فانه يجب اذا كان فيه عصمة نبي) بأن يتعين كونه طريقا اليها بحيث لا تحصل عصمته بغيره من المعاريض ولا خفاء في أن الواجب حسن والتقدير أن كل ما هو حسن أو قبيح فحسنه أو قبحه ذاتي يمتنع زواله وبهذا يندفع ما يقال انه لا يتعين لذلك ولو سلم فالحسن لازمه أعني تخليص النبي لا هو ولو سلم فالتخلف لمانع لا يقدح في الاقتضاء (قوله فهذا خبر لا يخلو عن الصدق والكذب) قرر الآمدي وغيره لزوم اجتماع النقيضين أعني الحسن واللاحسن في الكلام الغدي بناء على أن صدقه مستلزم لكذب الكلام اليومي وكذبه لصدقه وفيه نظر لانه ان أريد لا كذب غدا في الجملة فلا يصدق على شئ من الكلام الغدي أن صدقه

حقيقية لازمة توجبه في الحسن والقبح وأن قوما اعتبروها في القبيح فقط وان الجبائية ذهبوا الى أن الصفة الموجبة للحسن أو القبح ليست حقيقية بل هي وجوه واعتبارات مختلفة (قوله لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيا) أي مستندا الى ذات الفعل أو صفة لازمة لها فان البرهان ينتهض على القبيلين معا كما سيشير اليه الشارح (قوله مما يجب تارة ويحرم أخرى) فان قتل المشرك وضرب الزاني واجبان ومحرمان بالقياس الى من هو خال عن موجباتهما (قوله وهو الكذب في آخر) أي في خبر آخر

مقيد بكونه في الصفات أي الحسن هو كمال في الصفة وهي في مقابلة الفعل (قوله في الحسن والقبيح) متعلق بقوله قالوا اللائم فيما بعد وأن قوما اعتبروها في القبيح فقط ولا فائدة في جعله متعلقا بقوله توجبه (١) لان بيان الحسن والقبح ما يوجبه مستغنى عن ذلك ولذا لم يذكر هذا القيد في قوله من غير صفة توجبه والحاصل ان القائلين بالصفة الحقيقية اللازمة الموجبة فريقان قالوا في الحسن والقبح فقط وانما قيد الصفة الموجبة بكونها حقيقية لازمة لان الجبائية أيضا قالوا بالصفة الموجبة والغرض من قول الشارح لكنها ليست حقيقية بل وجوه واعتبارات مختلفة بيان وجه المخالفة بين الجبائية والقوم السابق وقد ذكر في هذا البيان شيئين اعتبارات قوله واختلافها محصل للمقابل حقيقية لازمة غير مختلفة (قوله أي مستندا الى ذات الفعل أو صفة لازمة لها) يعني ان هذا البرهان لا ينتهض على الجبائية لان الاختلاف في الحسن والقبح بأن يكون فعل واحد حسنا تارة وقبيحا أخرى جائز عندهم

(١) قوله لان بيان الحسن الخ تأمل هذه القولة الى آخرها تجد فيها مواضع غير مستقيمة التركيب والمعنى ومواضع سقط منها ما يتم به المعنى وكم في هذه النسخة من أمثالها ولا حول ولا قوة الا بالله كتبه مصححه

فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيتان وانهما متناقضان وأما الكذب فلأنه عبارة عن انتفاء متعلقه فهو ترك الكذب

مستلزم لكذب هذا الكلام وانما الخفاء فى انه هل يصدق ذلك على المجموع على تقدير صدقها وان أريد لا كذبن غدا فى كل خبر أتكلم به فظاهر ان كذب شئ لا يستلزم صدقه وانما الكلام فى المجموعى فلذا عدل الشارح المحقق الى تقرير اجتماع النقيضين فى الكلام اليومى ليتم سواء حمل على الاطلاق أو العموم وسواء سكت فى الغد عن الكلام أو تكلم بما يكون كله صادقا أو كاذبا أو بعضه صادقا وبعضه كاذبا ببيانه أن قوله لا كذبن غدا ان طابق الواقع كان حسنا لصدقه وقبيحا لاستلزامه وقوع متعلقه الذى هو صدور الكذب عنه فى الغد وان لم يطابق الواقع كان قبيحا لكذبه وحسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذى هو الكذب القبيح ولا شك أن انتفاء القبيح وتركه حسن والتقدير ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح وأن كل حسن أو قبح فذاتى فيلزم فى الكلام اليومى اجتماع صفتى الحسن والقبح الذاتيين وهما متناقضان ضرورة أن القبيح لا حسن والانسب أن يورد البيان فى الاخبار الذى هو من أفعال المكلف على ما تشعر به عبارة المتن حيث قال فى صدق من قال لأكذبن غدا وكذبه (قوله ولم يكن ذاتيا) ظاهر عبارة المتن أنه عطف على استلزم بمعنى أنه لو لم يكن اللاحسن سلبا لم يكن ذاتيا وهذا مما لا معنى له فمن الشارحين من لم يتعرض له أصلا ومنهم من جعل دليلا آخر على كون الحسن موجودا بمعنى انه لو لم يكن الحسن موجودا لم يكن ذاتيا للفعل لاستحالة اسناد المعدوم الى الذات وفساده واضح أما لفظا فلأنه ليس ههنا شئ يفيد عطفه عليه هذا المعنى وأما معنى فلأن الصفات السلبية قد تكون مما تقتضيه الذات والشارح العلامة جعله عطفا على استلزم وجعل ضمير لم يكن للحسن أى لو لم يكن اللاحسن سلبا كان الحسن سلبا لكونه نقيضه وحينئذ لا يكون وصفا ثبوتيا للذات وهذا خلاف

(قوله فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيتان) أما حسنه فلصدقه وأما قبحه فلاستلزامه الكذب القبيح ومستلزم القبيح قبيح وانهما متناقضان لان الحسن عدم القبح على تفسيرهم المذكور ومستلزم لعدم القبح على التفسير الآخر (قوله ويلزم المحال بعينه) لان قوله لا كذبن غدا على هذا التقدير قبيح لكذبه وحسن لاستلزامه ترك الكذب غدا وهو حسن والمفضى الى الحسن حسن والشارحون قد اعتبروا الصدق والكذب بالقياس الى الغد فقالوا لو كذب فيه كان قبيحا لكذبه وحسنا لاستلزامه صدق قوله لا كذبن غدا ولو صدق فيه كان حسنا لصدقه وقبيحا لاستلزامه كذب ما قاله أمس وهذا أيضا جيد لكن المذكور فى الكتاب أوفق للمتن (قوله أما الاولى) أى الملازمة (فلأن حسن الفعل) وكذا قبحه (أمر زائد على مفهوم الفعل والا) لكان إما نفسه أو جزأه و(لزم من تعقل الفعل) بالكنه (تعقله ولا يلزم اذ يعقل الفعل) كذلك (ولا يخطر بالبال حسنه) قيل لا حاجة الى اثبات كونهما وجوديين لانه مسلم عندهم فبعد كونهما

فانهم قالوا بجواز اختلاف الموجب لهما (قوله فلاستلزامه الكذب القبيح) أى استلزام هذا القول المقيد بالصدق فهذا الخبر المقيد بالصدق حسن وقبيح وكذا القول فى جانب الكذب (قوله لاستلزامه ترك الكذب غدا وهو حسن) يعنى ان هذا الترك اللازم قد يكون حسنا وهذا القدر كاف فى هذا المقام اذ المقصود بيان النقيضين ولو فى صورة واحدة وهى ما اذا قيل لا كذبن غدا وهذا القائل قد قصد الكذب فى الغد ولم يقع منه قول فى الغد كاذب بناء على قبحه وترك الكذب القبيح المسبوق بالقصد الواقع فى قوله لا كذبن حسن وقوله والمفضى الى الحسن حسن وقد قال فى صورة الصدق ومستلزم القبيح قبيح اشارة الى ما ذكر والاقضاء ظاهر لان القصد الذى له مدخل فى حسن عدم الوقوع حاصل من قوله لا كذبن (قوله لاستلزامه كذب ما قاله أمس) هذا القول أحسن من أن يقال لاستلزامه الكذب القبيح لا يلزم أن يكون قبيحا يصير قائله مستحقا للذم كما اذا قال زيد فى حق عمرو يكذب غدا (١) وقد وقع فى عمرو قول صادق فى الغد فان هذا القول يستلزم الكذب القبيح ولا يكون قبيحا لان

ويلزم المحال بعينه قال (واستدل لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى لان حسن الفعل زائد على مفهومه والا لزم من تعقل الفعل تعقله ويلزم وجوده لان نقيضه لا حسن وهو سلب والا استلزم حصوله محالا موجودا ولم يكن ذاتيا وقد وصف الفعل به فيلزم قيامه به واعترض باجرائه فى الممكن وبأن الاستدلال بصورة النفى على الوجود دور لانه قد يكون ثبوتا أو منقسما فلا يفيد ذلك واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقى وهو ضعيف فانا نفرق بين الضرورية والاختيارية ضرورة ويلزم عليه فعل البارى وأن لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا والتحقيق انه يترجح بالاختيار) أقول دليلان لاصحابنا استضعفهما استدل لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى أى العرض بالعرض واللازم باطل أما الاولى فلأن حسن الفعل مثلا أمر زائد على مفهوم الفعل والا لزم من تعقل الفعل تعقله ولا يلزم اذ يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه

(١) قوله وقد وقع فى عمرو الخ هذه عبارة مختلة فحررها كتبه مصححه

مذهبهم والشارح المحقق مال الى هذا التقرير مع زيادة تصرف وتغيير فجعله دليلا على صدق اللاحسن على المعدوم ولكن لم يبين ان عطفه على أى شئ يفيد هذا المعنى ومقتضى سوق كلامه انه عطف على مقدر فى غاية البعد أى لو لم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن لزم خلاف الضرورة ولم يكن الحسن ذاتيا ولا يخفى أن صدق ليس بحسن على المعدوم فى الجملة أظهر من أن يحتاج الى مثل هذا البيان الخفى واذا صرح بأنه ضرورى على معنى أن الذاتى ههنا أن لا يكون باضافات واعتبارات بل راجعة الى الذات المحققة أو المقدرة لا أن يكون صفة حقيقية لذات موجودة خصوصا عند المعتزلة القائلين بأن للمعدومات ذوات محققة وان لم تكن موجودة والاظهر أن مقصود الشارح انه عطف على استلزم أى لو لم يكن اللاحسن سلبا لم يكن الحسن ذاتيا وماذكر من قوله وأيضا اذا لم يصدق الخ بيان اللزوم (قوله فان ذلك) أى كون الشئ زائدا وجوديا (هو معنى العرض) ولا يخفى انه لابد من زيادة قيد وهو أن لا يكون

ثم يلزم أن يكون أمرا وجوديا لان نقيضه لاحسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وانه باطل بالضرورة وأيضا اذا لم يصدق عليه انه ليس بحسن صدق عليه انه حسن اذ لا مخرج عن النفى والاثبات فلم يكن الحسن وصفا ذاتيا اذ المعدوم لا يكون له صفة الا مقدرة موهومة وكيف تكون صفة حقيقية ذاتية لما لا حقيقة ولا ذات له واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجودا والا ارتفع النقيضان فقد ثبت انه زائد وجودى فهو معنى لان ذلك هو معنى المعنى ثم نقول الفعل قد وصف حيث يقال الفعل حسن فيلزم قيام الحسن بالفعل لامتناع أن يوصف الشئ بمعنى يقوم بغيره والفعل أيضا معنى وهو ظاهر فيلزم قيام المعنى بالمعنى

زائدين على الفعل مع اتصافه بهما يلزم قيام العرض بالعرض (قوله وأيضا اذا لم يصدق عليه) أى على المعدوم (أنه ليس بحسن صدق عليه أنه حسن) تفسير لقوله ولم يكن ذاتيا فقد جعله دليلا ثانيا على أن اللاحسن سلب معطوفا على استلزم كما هو الظاهر ومنهم من جعله دليلا ثانيا على أن الحسن وجودى فقد عطفه على قوله لان نقيضه لاحسن وقرره هكذا لو لم يكن الحسن وجوديا لم يكن ذاتيا لان السلب ليس من الصفات الذاتية ثم أجاب عنه بالمنع لان كل شئ يقتضى اتصافه بنقيض منافيه (قوله فلم يكن الحسن وصفا ذاتيا) لوقوعه صفة للمعدوم والمعدوم لا يكون له صفة من الصفات الا صفة مقدرة موهومة وكيف تكون صفة حقيقية ذاتية للمعدوم الذى لا حقيقة له ولا ذات وقد يقال ان أريد بالصفة الحقيقية الذاتية الصفة الوجودية المستندة الى الذات كما يظهر من المقابلة بالمقدرة الموهومة فلا نسلم أن الحسن كذلك كيف والكلام فى اثبات وجوديته وليس لك أن تأخذه مسلما لادائه الى استدراك الاستدلال كما أشير اليه وان أريد بها مالا اضافة فيه مع استناده الى الذات فلا نسلم أن المعدوم لا يتصف به فان الذات وكذا الحقيقة يطلقان على المعدوم أيضا وان غلب استعمالهما فى الموجودات (قوله وقد ثبت انه) أى الحسن (زائد وجودى) فهو عرض غير الفعل لان كونه وجوديا مع عدم قيامه بنفسه هو معنى العرض

صيغة المتكلم التى هى قوله لا كذب والخبر الواقع فى الغد وقد سبق من قوله وأما قبحه فلاستلزامه الكذب القبيح كلام حق صريح لا يرد عليه شئ * واعلم أن القائلين بالحسن والقبح الذاتيين أى المنتسبين الى ذات الفعل أو صفة لازمة لها لا يعدمنهم تجويز اجتماع الحسن والقبح فى فعل واحد من جهتين كما اذا وقع لفعل واحد صفتان لازمتان له لزوما نوعيا أو شخصيا أحدهما يوجب الحسن والآخر يوجب القبح وكون الحسن عدم القبح باعتبار أن القبح هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم وان الحسن هو كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك لا يدل على امتناع اجتماعهما فى شئ واحد باعتبارين أو لا يرى أن الافراد والتركيب فى الالفاظ يعتبران على هذا الوجه وهما يجتمعان فى لفظ باعتبارين (قوله وقد يقال ان أريد بالصفة الحقيقية) هذا القول ضعيف لان المقدر الموهوم المذكور فى الشرح ليس معناه ما ليس بموجود حتى يظهر من المقابلة ان المراد بالصفة الحقيقية صفة وجودية بيان ذلك ان الشارح أورد قوله اذا المعدوم لا يكون له صفة الا مقدرة موهومة لبيان أن الحسن لم يكن وصفا ذاتيا على تقدير أن يكون المعدوم حسنا ومعنى قوله وصفا ذاتيا وصف مستند الى الذات كما يظهر ذلك من كلام هذا القائل وليس فى هذا القول اعتبار الوجود فلا معنى لقوله اذا المعدوم لا يكون له صفة الا مقدرة موهومة أى معدومة اذ لا منافاة بين كون الصفة معدومة وبين كونها وصفا ذاتيا كما فى الصفات الاعتبارية الثابتة للموجودات الخارجية وان أريد المنافاة باعتبار الاستناد الى الذات

قائما بنفسه وكأن الزائد مشعر بذلك (قوله وأما الثانية) أى بطلان اللازم أعنى قيام المعنى بالمعنى (فلأنه يلزم اثبات الحكم) أعنى كون المعنى قائما به (لمحل الفعل) أعنى الفاعل (لا للفعل نفسه) ولو قال لمحل المعنى لكان أولى لانه فى بيان بطلان قيام المعنى بالمعنى مطلقا ولذا قال (اذ الحاصل قيامهما) أى المعنيين (معا بالجوهر) ولم يقل بالفاعل (اذ هما) أى المعنيان (معا حيث الجوهر) أى فى حيز الجوهر بطريق التبعية له وهذا ما قال الآمدى أن قيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده حيث الجوهر تبعا له فيه وقيام أحد العرضين بالآخر لا معنى له سوى انه حيث ذلك العرض الآخر وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر فهما معا حيث الجوهر وقائمان به ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر وان كان قيام أحدهما بالجوهر مشروطا بقيام العرض الآخر به (قوله وتحقيقه فى الكلام) على ما تقرر من أن معنى قيام العرض بالجوهر انه فى تحيزه تابع للجوهر لا أن له اختصاصا به بحيث يصير نعتا له والجوهر ممنوعا تابعا على ما هو رأى الفلاسفة ليكون مثل السرعة والبطء قائما بالحركة بل كلاهما قائم بالجسم وتقرر أيضا أن كل جوهر فهو متحيز ولا وجود للجواهر المجردة ليكون لها أعراض قائمة بها مع عدم التحيز لكن لا يخفى أن ماسبق من أن الفعل قد وصف بالحسن فيلزم قيامه به انما يصح على رأى الفلاسفة دون المتكلمين فيتوجه قطعا منع الملازمة أو منع بطلان اللازم (قوله واعترض) كلام العلامة فى هذا المقام من التطويل بحيث لا يحصل منه على شئ وكلام بعض الشارحين هو أن الاعتراض الاول نقض اجمالى للدليلين المذكورين على كون الحسن وجوديا فانهما يجريان فى الامكان بأن يقال نقيضه لا امكان وهو سلب لما ذكر وأيضا لو كان الامكان عدميا لم يكن وصفا ذاتيا للممكن مع أن كون الامكان ثبوتيا باطل بالاتفاق وهذا مع فساده وابتنائه على الفاسد لا يوافق كلام الاصل فان الآمدى قال بعد تقرير الدليل فان قيل يلزم منه امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنا ومعلوما ومقدورا ومذكورا قلنا هذه الصفات أمور تقديرية مفهوم نقائضها سلب التقدير والامور المقدرة ليست من الصفات العرضية فلا يلزم قيام العرض بالعرض فعلم أن الاعتراض الاول نقض اجمالى للدليل المذكور على امتناع كون الحسن ذاتيا للفعل بأنه يلزم منه أن لا يكون الامكان ذاتيا للفعل وهو محال ضرورة أن الامكان ذاتى للممكن والا لزم الانقلاب والاعتراض الثانى نقض تفصيلى هو منع كون الحسن وجوديا مع تحقيق ابطال دليله على وجه يندفع به جواب الآمدى عن الاعتراض الاول وتقريره على ما ذكره الجمهور أن الاستدلال على كون الحسن وجوديا يكون

وأما الثانية فلأنه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة القيام هو التبعية فى التحيز وتحقيقه فى الكلام قوله فيلزم قيامه به أى قيام الحسن بالفعل أو قيام المعنى بالمعنى واعترض عليه بوجهين أحدهما النقض

(قوله وأما الثانية) أى بطلان التالى (فلأنه) على ذلك التقدير (يلزم اثبات الحكم) أى القيام (لمحل الفعل) الذى هو الفاعل (لا للفعل) فعلى تقدير قيام العرض الذى هو الحسن بالعرض الذى هو الفعل يلزم أن لا يكون القيام به بل بفاعله لان الحاصل فى الواقع قيام الفعل والحسن معا بالجوهر الذى هو الفاعل اذ الفعل والحسن معا حاصلان حيث الجوهر حاصل تبعا له فى التحيز وحقيقة القيام بمحل هو تبعيته اياه فى

والمعدوم لا ذات له وجب ان يقال اذ المعدوم لا يكون له ذات حتى يلزم ان لا يكون الحسن وصفا ذاتيا على تقدير أن يكون المعدوم حسنا فالظاهر انه بعد ما ذكر فى المدعى سبب كونه وصفا وكونه ذاتا أراد بقوله اذ المعدوم لا يكون له صفة بيان انتفاء كون الحسن وصفا على تقدير المذكور وبقوله وكيف بيان انتفاء كونه ذاتا فكأنه قال فلم يكن الحسن وصفا اذ المعدوم لا يكون له صفة الا باطل معدوم وموهوم كونه صفة ولم يكن صفة ذاتية اذ الصفة المستندة الى الحقيقة والذات لا تكون لما لا ذات ولا حقيقة له ويجوز أن يكون كون الحسن من الصفات المستندة الى الذات والحقيقة بالمعنى الغالب مسلما لانهم قائلون بان الحسن صفة للفعل والفعل معنى أى عرض كما صرح به فى قوله والفعل أيضا معنى وهو ظاهر واذا

اللاحسن سلبا الصدقه على المعدوم ليس بمستقيم (لانه) أى صورة النفى وتذكير الضمير باعتبار الخبر أولانها فى حكم المنفى (قد يكون ثبوتا) وفى بعض النسخ ثبوتيا أى موجودا كاللامعدوم

التحيز وتحقيق ما يورد عليه فى الكلام (قوله باجراء الدليل فى الممكن الثابت للفعل) أى لذاته فيقال لو كان الامكان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى لان امكان الفعل زائد على مفهومه والازم من تعقله تعقله ثم يلزم أن يكون أمرا وجوديا لانه نقيض الامكان وهو سلب والا استلزم فعلا موجودا فلا يصدق أن المعدوم الممتنع ليس بممكن وانه باطل ضرورة وأيضا اذا لم يصدق عليه انه ليس بممكن صدق عليه انه ممكن الى آخر الدليل وما قيل من انه لا يرد النقض بالامكان لانه اعتبارى بخلاف الحسن والقبح فقد تبين بطلانه (قوله بل قد يكون ثبوتيا كاللا امتناع) يعنى أن النفى انما يرد على الثبوت وهو إما ثبوت الشئ فى نفسه أو ثبوته لغيره فعلى تقدير ورود على الثانى لا يلزم أن يكون المنفى أى الذى نفى ثبوته للغير أمرا وجوديا بل اللازم ثبوته للغير وهو أعم من وجوده له فان المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه نحو الممتنع معدوم فلا يلزم من ثبوته للغير وجوده فى نفسه ومثل باللا امتناع اذ المقصود منه سلب ثبوت الامتناع للغير فانه ثابت للممتنع فيقصد سلب هذا الثبوت بالقياس الى غيره وليس له ثبوت فى نفسه ليقصد سلبه فالمراد من قوله لا ما ليس امتناعا الا سلب الامتناع فى نفسه وان كان ظاهره سلب حمل الامتناع على شئ

باجراء الدليل فى الممكن الثابت للفعل فيلزم أن لا يكون الامكان ذاتيا فلا يكون الفعل فى نفسه ممكنا ثانيهما ان الاستدلال بصورة النفى وكونه سلبا على وجود المنفى دور اذ ليس كل منفى موجودا بل قد يكون ثبوتا كاللا امتناع فان المنفى فيه ثبوت الامتناع لغيره فمعناه كون الشئ لا يمتنع لا ما ليس امتناعا والثبوت للغير أعم من الوجود له فان المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه نحو الممتنع معدوم

كان الحسن صفة للعرض فهو صفة مستندة الى الحقيقة والذات لان العرض من الموجودات (قوله فى الممكن الثابت) أى فى الامكان بل يجرى هذا الدليل فى القول بأن الافعال تتصف بالحسن والقبح سواء كان ذاتيا أو لا وقوله أى لذاته ليحصل الدليل فى الامكان الذاتى (١) فيصير قوله لو كان الامكان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى والا فلا مانع من الاكتفاء بأصل الاتصاف فى ايراد البعض (قوله يعنى ان النفى انما يرد على الثبوت) يعنى ان قول الشارح اذ ليس كل منفى وجودا بل قد يكون ثبوتيا ليس معناه ان النفى قد يرد على الوجود وتد يرد على الثبوت بل معناه ان النفى انما يرد على الثبوت لان أخذ النقيض انما هو بالنظر الى نفس المفهوم من غير نظر الى الخارج واعتبار الثبوت كلى يتحقق فى الجميع والثبوت له أفراد من جملتها الوجود ولا شك أن اعتبار الوجود فى النقيض متأخر عن العلم بالوجود فانا اذا أردنا أخذ نقيض لمفهوم لا يعلم وجوده لم يصح منا أخذ نقيضه باعتبار الوجود اذ لا يمكن أن يكون مفهوما اعتباريا فلا يتحقق ههنا الا السلب مثلا مفهوم العمى ثابت لبعض الاشخاص ونفى ثبوته متحقق بالنسبة الى بعض آخر وأما نفى وجوده فهو متحقق فى جميع الاشخاص وبعد العلم بوجوده يصح أخذ النقيض باعتبار الوجود مثل مفهوم البياض والسواد وغيرهما من الموجودات فظهر الدور الذى ذكره الشارح وقوله اذ ليس كل منفى وجودا علة لبطلان الاستدلال لان السائل زعم ان النفى لا يدخل الا على الوجود وتوضيح كلام السائل على تقدير هذا الجواب ان نقيض الحسن لا حسن وهو نفى وجود الحسن وان لم يكن نفى الوجود لم يكن نفيا اذ لا نفى الا متعلقا بالوجود فاستلزم محلا موجودا الان النفى قد انتفى فنفى الوجود كما كان قبل النفى فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن (قوله فعلى تقدير ورود على الثانى) أى هذا القدر كاف لنا فى هذا المقام ولا حاجة الى اعتبار القسم الاول وبيان ان الثبوت فى نفسه وجود خارجى أو أعم من الوهمى والخارجى (قوله وليس له ثبوت فى نفسه ليقصد سلبه) فان قلت قصد سلب ثبوته فى نفسه لا يقتضى تحقق هذا الثبوت اذ يصح أن يقال شريك البارى ليس بموجود قلت الغرض انه اذا أردنا أخذ نقيض الامتناع يجب اعتباره على وجه لا يثبت النقيض فى الجميع بل الواجب تحقق الامتناع فى غيره ولو اعتبر سلب ثبوته فى نفسه لتحقق اللا امتناع فى الممتنع وفى غيره على وجه واحد (قوله وان كان ظاهره سلب حمل الامتناع على شئ) فان

(١) قوله فيصير الخ كذا فى الاصل وفى الكلام تحريف وسقط فليحرر اه مصححه

قولنا

(وقد يكون منقسما) بعض أفراده موجود وبعض افراده معدوم كاللاواجب واللاممتنع فمجرد صدقه على المعدوم لا يستلزم كونه عدميا على الاطلاق فيكون صورة النفي سلبا موقوف على كون مادخله النفي موجودا فلو استفيد كونه موجودا من كون صورة النفي سلبا لزم الدور وهذا تقرير ظاهر إلا أن المصنف لما قال لانه قد يكون ثبوتيا بتذكير الضمير والعدول عن الوجود الى الثبوت جعل الشارح المحقق الضمير للنفي أى مادخله النفي لا لصورة النفي وحمل الثبوت على معناه المصدرى وجعله أعم من الوجود على ماهو رأى المعتزلة وتقريره أنا سلمنا ان صورة النفي سلب لكنه قد يكون سلبا الثبوت أمر لامر أعم من أن يكون موجودا أو معدوما فلا يستلزم كون المنفي موجودا كاللاممتناع اذا قصد به سلب الامتناع ونفي ثبوته عن الشئ لامفهوم ماليس بامتناع فالمنفي حينئذ هو ثبوت الامتناع لغير ما سلب عنه الامتناع وقد يكون سلبا لامر يصدق على الموجود والمعدوم كاللامعلوم وهذا أيضا لا يستلزم كون المنفي موجودا لان العام لا يستلزم الخاص وهذا معنى قوله فعلى التقديرين أى تقدير كون المنفي ثبوتيا وتقدير كونه منقسما لا يلزم من كون النفي سلبا وجود المنفي كما في المثالين يعنى اللاامتناع واللامعلوم وقد يكون سلبا لموجود كاللاموجود وهذا يستلزم كون المنفي موجودا فاستلزام صورة النفي لوجود المنفي يتوقف على كونها نفي وجود لا نفي ثبوت أو منقسم فلو استفيد وجود المنفي منه لزم الدور ولعمرى لا أدرى للشارح المحقق باعثا على أمثال هذه التقريرات سوى قوة تصرفه في الكلام وفرط ترفعه عن متابعة الاقوام (قوله أما عندكم) تقريره ان كل حسن أو قبيح فهو فعل المتمكن منه أى القادر عليه وكل ماهو فعل للقادر عليه فهو مختار لان تأثير القدرة لا يتصور الا على وفق الاختيار وكل حسن أو قبيح فهو

وأيضا قد يكون المنفي منقسما الى وجود وعدم كاللامعلوم فان المعلوم يشمل الموجود والمعدوم واذا جاز كونه ثبوتيا أو منقسما فعلى التقديرين لا يلزم من كون النفي سلبا وجود المنفي كما في المثالين واذا ثبت ذلك فلا يلزم كون المنفي وجودا الا اذا ثبت أن السلب ليس من أحد القبيلين بل هو سلب لوجود وفيه توقف الشئ على نفسه واستدل بأن فعل العبد غير مختار أى ما اختير بل فعل بغير اختيار فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا أما عندكم فلأن الحسن والقبيح قسمان من فعل المتمكن منه

ولو ذهبت تجعل الثبوت للغير مخصوصا بما ليس بطريق الحمل وجعلت مقابله الحمل لا ثبوت الشئ في نفسه منعك قوله فان المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه فتأمل (قوله وأيضا قد يكون المنفي) أى مطلقا منقسما الى موجود ومعدوم (قوله واذا جاز كونه) أى المنفي (ثبوتيا أو منقسما) وليس يلزم في شئ منهما أن يكون موجودا (فعلى التقديرين) أى تقديرى كون المنفي ثبوتيا أو منقسما (قوله كما في المثالين) يعنى اللاامتناع واللامعلوم (قوله وفيه توقف الشئ على نفسه) مثلا لا يعرف كون الحسن وجوديا بأن اللاحسن سلب الا اذا ثبت انه سلب ليس من أحد القبيلين بل سلب لموجود هو الحسن فيتوقف كونه وجوديا على نفسه وان اشتهيت أن تعرف حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك وهو أن الوجودي يطلق على معنيين الموجود وماليس في مفهومه سلب والعدمي بقابله فيهما والنقيضان لابد أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا بالمعنى الثاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب أن يكون موجودا لجواز كونه مفهوما اعتباريا ليس فيه سلب ولا يجب ذلك في المعنى الاول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود عن الخارج انما الممتنع ارتفاعهما في الصدق وهذا التحقيق ينفعك في مواضع كثيرة فليكن على ذكر منك (قوله أى ما اختير بل فعل بغير اختيار) تفسير للمختار لتردده بين الفاعل والمفعول (قوله فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا) الموجود في نسخ المتن مكان عقلا قوله لذاته والمؤدى واحد (قوله من فعل المتمكن منه)

قولنا هذا الشئ ليس امتناعا معناه لا يصدق عليه الامتناع ولا يحمل عليه بخلاف قولنا هذا الشئ لا يمتنع فان معناه لا يثبت له الامتناع ولما ذكر الشارح أن اللاامتناع فيه سلب ثبوت الامتناع في نفسه وأورد بعد ذلك قوله فمعناه الخ ناسب أن يقصد بالاول سلب ثبوت الامتناع للغير وبالثاني سلب ثبوته في نفسه ولو اعتبر أن الامتناع مذكور في الثاني بطريق الحمل في القضية السالبة وفي الاول بطريق المبدإ للمحمول لا بطريق الحمل وجعل الثبوت للغير مخصوصا بالثاني لينتظم الكلام وقيل أراد الشارح بقوله فمعناه كون الشئ لا يمتنع أن الامتناع معتبر لا بطريق الحمل وبقوله لا ماليس امتناعا

ومن العلم بحاله وأما عندنا فظاهر وانما قلنا انه غير مختار لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح

انه غير مختار بل اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بأن يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر أخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد أمر من الفاعل فهو اتفاقي الاعتراض عليه من وجوه (الاول) انا نفرق ضرورة بين الافعال الضرورية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاختيار والرعشة فيكون استدلالا في مقابلة الضرورة فيكون باطلا (الثاني) انه يجري في فعل البارئ تعالى فيلزم أن لا يكون مختارا وانه كفر (الثالث) يلزم أن لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا اذ لا تكليف بغير المختار عندكم وان جوزتموه (الرابع) وهو التحقيق والبواقي الزامية أنا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار وقد يجاب عن الاول بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بأن تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد

مختار وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمختار لا يكون حسنا ولا قبيحا (قوله فهو اتفاقي) والاتفاقي ليس بمختار لانه صدر عن الفاعل بغير قصد ولا تعلق قدرة وإرادة (قوله فيلزم أن لا يكون مختارا) الضمير لفعل البارئ والمختار اسم مفعول أو للبارئ فاسم فاعل (قوله الضروري وجود القدرة) أي المعلوم بالضرورة هو ان للعبد قدرة في مثل الصعود دون السقوط وأما أن قدرته مؤثرة فيه ليكون اختياريا فلا (قوله تعلق إرادته قديم) يعني ان مرجح فاعلية البارئ هو تعلق إرادته في الازل بحدوث ذلك الفعل في وقته وهو قديم فلا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج عندنا الحدوث دون الامكان وحاصله تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح القديم المتعلق أزلا بالفعل الحادث مرجح لا يحتاج الى مرجح آخر هذا اذا كان عود التقسيم في المرجح نفسه وأما اذا كان في الفعل مع المرجح على ما هو الظاهر من عبارة الشارح فتوجيهه أنا نختار أن الفعل مع المرجح لازم ولا يلزم من كون الفعل اضطراريا عند كونه بالمرجح الحادث الذي لا اختيار للفاعل فيه ولا استقلال به كونه اضطراريا عند كونه بالمرجح القديم الذي لا يفتقر الى علة أصلا

أي من الفعل (ومن العلم بحاله) فالاضطراري لا يتصف بشئ منهما (قوله فهو اتفاقي) أي لا اختياري صادر بقصد من جهته (قوله والبواقي الزامية) اذ لم يعرف منهما وجه الفساد بعينه ولم يطلع على حقيقة الحال بل علم أن هناك خللا على الاجمال وهذا هو المراد من كونها الزامية ههنا وأما الحمل على استعمال مقدمة مسلمة من الخصم فيها وهي تخالف الحكم في الثاني والثالث لكونهما نقضا اجماليا للدليل المقدمة والمدعى والفرق الضروري في الاول فبعيد (قوله وسواء قلنا يجب به) أي بالاختيار (الفعل أو لا يجب) بل يصير أولى على اختلاف الرأيين (يكون) الفعل (اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار) ترجيحا يمتنع معه الطرف الآخر أولا (قوله وقد يجاب عن الاول بأن) الفرق (الضروري وجود القدرة) في الافعال التي سميتموها اختيارية وعدمها في الضرورية (لا تأثيرها) هناك وذلك لا ينافي كون تلك الافعال اضطرارية انما ينافيه تأثيرها فليس استدلالا لنافي مقابلة الضرورة (وعن الثاني بأن تعلق ارادة الله تعالى قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد) وفي بعض النسخ ان ارادته قديم وعلى التقديرين فيه بحث أما على الاول فلأنه ان أراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد أيضا وان أراد التعلق المعنوي فمعه يحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قلنا ان ارادته تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة الى تعلق آخر حادث لم يتم أيضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما تقدم وأما على الثاني فلأن الارادة القديمة لا تكفي في وجود الحادث بل لا بد من تعلق حادث لها أو للقدرة اذ لو كان كل ما يفتقر اليه وجوده قديما لزم قدمه وان جنحت الى أن الفاعل المختار مع ارادته وقدرته وتعلقهما وارتفاع الموانع وحصول الشرائط قد يصدر عنه الفعل تارة ولا يصدر أخرى مع تساوي الحالين ويكون ذلك الفعل اختياريا فهذا ان صح يكون منعا لكون الفعل الاتفاقي غير اختياري لا للنقض بالبارئ سبحانه كيف ونحن نقول مع تعلق ارادته القديمة ان كان الفعل لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك كان اضطراريا وان كان جائزا وجوده وعدمه فاما ان يفتقر

ان الامتناع معتبر بطريق الحمل لكان قوله فان المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه ما نعا من ذلك فان هذا القول منه اعتراف بان الثبوت للغير قد وقع فيما يكون بطريق الحمل قيل المراد بالمعدوم الاول في قوله فان المعدوم قد يثبت للمعدوم هو العدم المأخوذ في المعدوم والحمل هو حمل الاشتقاق فلا يكون هذا القول مانعا اذ ليس هنا الثبوت للغير بطريق الحمل بالمواطأة (قوله ونحن نقول مع تعلق إرادته)

لاستقلال الفاعل به حينئذ (قوله وجود الاختيار كاف) أى لايحتاج الى استقلال العبد بالايجاد والتأثير وبهذا التقرير يشير الى مابين فى مسئلة خلق الافعال من أن للعبد قدرة واختيارا لكن لاتأثير لقدرته وليس اختياره بمشيئته وانما الخالق هو الله تعالى وأثر العبد هو الكسب لاغير ومثل هذا لاينافى التكليف (قوله وعلى الجبائية) سيتضح لك أن هذه الحجج الثلاث تنهض على غير الجبائية أيضا فيجب أن تكون الادلة الاربعة السابقة مختصة بمن عداهم لاتنهض عليهم والالما كان لتخصيصهم بالذكر جهة أصلا فلذا أشار الى اندفاع الادلة الاربعة عنهم أما الاول فلجواز ان يختلف الفعل فيحسن تارة لتحقق الجهة المحسنة ويقبح تارة لتحقق الجهة المقبحة وأما الثانى فلجواز اجتماع الحسن والقبح اذ لاتناقض عند اختلاف الاعتبار فيحسن الخبر المذكور من حيث انه صدق ويقبح من حيث انه مستلزم لكذب خبر آخر وأما الثالث فلأن الحسن الذى ليس من الاوصاف الذاتية يجوز أن لايكون وجوديا بل اعتباريا فلايكون عرضا وأما الرابع فلأن فعل العبد وان كان لازما أو اتفاقيا يجوز أن يشتمل على جهات واعتبارات بها يحسن ويقبح هذا وفى عدم انتهاض الاخيرين عليهم نظر (قوله لوحسن الفعل أوقبح لغير الطلب) قد اعترف الشارح العلامة بتحيره فى تقرير هذا الدليل وقرره بوجهين أحدهما ينتهض على جميع المعتزلة والآخر على القائلين بكون الحسن والقبح لصفات أو لجهات

الى مرجح أولا فعلى الثانى يكون اتفاقيا وعلى الاول يعود التقسيم بأنه مع ذلك المرجح هل هو لازم أولا (قوله وعن الثالث أن وجود الاختيار كاف) عندنا (فى) الحسن والقبح (الشرعى) وان لم يكن له مدخل فى الفعل أصلا وكون الفعل اضطراريا لماذكرناه لاينافى وجود الاختيار والقدرة بل تأثيرهما وعندكم لولا استقلال العبد بايجاد الفعل بقدرته واختياره لقبح التكليف عقلا وقد ثبت ماينافى ذلك فلا يثبت الحسن والقبح عقلا (وعن الرابع انه اذا كان مايجب الفعل عنده) وهو الاختيار (من الله) ضرورة أن اختيار العبد ليس باختياره والالزم التسلسل (بطل استقلال العبد به) فلا حسن ولا قبح عقليا وفى قوله يجب الفعل عنده تنبيه على أن الاولوية غير كافية وللجواب عن الرابع تقرير واف فى علم الكلام (قوله لانه اذا كان) أى الحسن أو القبح (بوجوه واعتبارات) عقلية مختلفة (اندفع) الدليل (الاول لجواز الاختلاف) حينئذ بحسب اختلاف الوجوه انما لايجوز ذلك اذا استند الى الذات أو الى الصفة اللازمة (و) كذا اندفع (الدليل الثانى لجواز الاجتماع) بين الحسن والقبح بحسب الاعتبارات المختلفة ولايجوز ذلك على تقدير الاستناد الى الذات وهو ظاهر ولا على تقدير الاستناد الى الصفة اللازمة لاستنادها الى الذات فيرجع الى الاول وكذا اندفع الثالث لان الحسن أو القبح المستند الى الاعتبارات قد يكون أمرا اعتباريا لاموجودا محققا فلا يكون عرضا قائما يلزم المحذور (و) كذا (الرابع لان) الفعل (اللازم والاتفاقى قد يكون له جهات واعتبارات) بحسبها يتصف بالحسن والقبح انما لايتصف بذلك من حيث

يعنى أن السلسلة لاتنقطع باختيار قدم تعلق إرادته بل يجرى الكلام فيه (١) يعنى ماذكره معنى كون الفعل مع المرجح لازما ان مجموع الفعل والمرجح لازم ومرجع اللزوم أى لزوم المرجح لان الفعل قد فرض انه غير لازم ويلزم من لزوم المرجح لزومه فعلى تقدير الشق الاول يكون اختياريا اذ لامعنى للاختيارى الامايترجح بالاختيار يدل على ان المراد من قوله فمع المرجح يعود تقسيم ان الفعل على تقدير المرجح وكونه مجتمعا مع ان كان الفعل لازما فاضطرارى فاللزوم وعدم اللزوم متعلق بالفعل فقط لا بالمجموع من الفعل والمرجح ولذا يصح الجواب الرابع وتوضيح هذا الجواب انا نختار ان الفعل يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وفى عود التقسيم مع المرجح نختار ان الفعل يجب بحسب المرجح ولازم معه وقول المعلل ان كان لازما فاضطرارى اذ لامعنى للاختيارى الامايترجح بالاختيار

وعن الثالث أن وجود الاختيار كاف فى الشرعى وعندكم لولا الاستقلال بالفعل لقبح التكليف عقلا وعن الرابع أنه اذا كان مايجب الفعل عنده من الله بطل استقلال العبد به ولهذا تقرير واف فى الكلام قال (وعلى الجبائية لوحسن الفعل أوقبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على أمر زائد وأيضا لوحسن الفعل أوقبح لذاته أو صفته لم يكن البارئ مختارا فى الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيلزم الآخر فلا اختيار ومن السمع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لاستلزام مذهبهم خلافه) أقول الادلة المذكورة لاتنهض على الجبائية لانه اذا كان بوجوه واعتبارات اندفع الاول لجواز الاختلاف والثانى لجواز الاجتماع والثالث لانه قد لايكون معنى والرابع لان اللازم والاتفاقى قد يكون له جهات واعتبارات

(١) قوله يعنى ماذكره الخ كذا فى الاصل السقيم وحرر التركيب فانه غير مستقيم ولا حول ولاقوة الا بالله العلى العظيم كتبه مصححه

واعتبارات الاول لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب أى لغير أمر الشارع أو نهيه سواء كان ذلك الغير ذات الفعل أو صفاته أو جهاته أو اعتباراته لم يكن تعلق الطلب لنفس الطلب ضرورة توقفه حينئذ على ذلك الغير واللازم باطل لان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلى لا يتوقف على غيره لاستلزامه مطلوبا عقلا فاذا حصل الطلب تعلق بنفسه بالمطلوب الثانى لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب من الصفات والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب لنفس الفعل المطلوب بل يتوقف على ماله من الصفات أو الجهات أو الاعتبارات لكنه تعلق عقلى لا يتوقف على شئ زائد على المطلوب فبنى الاول على أن ضمير نفسه للطلب والثانى على انه للفعل ثم اعترض عليهما بما لا يخفى واختار بعض الشارحين التقرير الثانى لكن خص الغير بالجهات والاعتبارات ليكون حجة على الجبائية وحدهم وبين بطلان اللازم بأن التعلق نسبة بين الطلب والفعل والنسبة بين الامرين لا تتوقف الا على حصولهما والطلب قديم لا يتصور توقفه على حادث فاذا حصل الفعل تعلق الطلب به من غير توقف على جهة واعتبار ثم اعترض بأنه

فاحتج بما ينتهض عليهم وعلى غيرهم وهو من العقل والنقل أما من العقل فوجهان أحدهما انه لو كان حسن الفعل وقبحه لامر غير الطلب حاصل فى الفعل لم يكن تعلق الطلب لذاته واللازم باطل أما الملازمة فلتوقف تعلقه حينئذ على أمر زائد وما هو للشئ بالذات لا يتوقف على أمر زائد وأما بطلان اللازم فلأنا نعلم بضرورة العقل أن الطلب صفة ذات اضافة تستلزم مطلوبا عقلا ولا يعقل حقيقته الا متعلقا بمطلوب

ذاته ولا من حيثية راجعة اليه (قوله لو كان حسن الفعل وقبحه لامر غير الطلب) أى من الشارع بالامر والنهى حاصل فى الفعل سواء كان ذلك الامر ذات الفعل أو صفة له حقيقية أو اعتبارية لم يكن تعلق الطلب بالفعل لذات الطلب لتوقف التعلق حينئذ على أمر زائد على الطلب هو منشأ الحسن أو القبح أو على أمر زائد عليه هو الحسن أو القبح الحاصل من غيره وباقى الكلام واضح وفيه بحث لان تعلق الطلب بالفعل نسبة بينهما متوقفة عليهما قطعا لان الطلب لا يمكن وجوده خارجا ولا ذهنا بدون المطلوب متعلقا به فلذلك كان التعلق لازما له فلو فرضنا أن ذات الفعل منشأ الحسن أو القبح وأن تعلق الطلب متوقف عليه لم يكن فيه استحالة وأما أن التعلق ثابت له لذاته فان أريد به انه لا يتوقف على شئ مغاير للطلب فهو ممنوع وان أريد أنه مستلزم اياه بحيث يمتنع انفكاكه عنه فهو مسلم لكن توقفه على المطلوب لا ينافى ذلك لاستلزامه اياه أيضا وان فرض أن تعلقه باعتبار حسنه أو قبحه فاما أن يجعل الحسن مثلا قيدا للفعل المطلوب بأن يكون المطلوب هو الفعل الموصوف بالحسن من حيث هو كذلك كان من تتمة المطلوب فلا يلزم من توقف التعلق عليه محذور وإما أن يجعل غاية للطلب فلا امتناع أيضا لان وجود الطلب حينئذ متوقف عليه فضلا عن تعلقه ولا يقدح ذلك فى الاستلزام لا يقال حسن الفعل وقبحه وما يستندان اليه أمور حادثة فلا يتوقف عليها الطلب وتعلقه القديمان لانا نقول الطلب عند المعتزلة حادث على انه متوقف على العلم بها على وجودها فى الخارج وقس على ذلك استناد الحسن الى الصفة حقيقية كانت أو اعتبارية ومنهم من خص الدليل بابطال القول بالصفة فقال لو كان حسن الفعل وقبحه لغير الطلب من الاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بالفعل لنفس الفعل بل لاجل ذلك الاعتبار ثم منع أن الطلب يتعلق بالفعل من حيث

(قوله سواء كان ذلك الامر ذات الفعل) أى الامر الذى هو غير الطلب وحاصل فى الفعل ووجه كونه فى الفعل على تقدير أن يكون ذات الفعل ان بعض الافعال له حقيقة مشتركة بين الاشخاص يعرض له الحسن أو القبح باعتبار تلك الحقيقة كالصدق والكذب فان حقيقة الصدق مشتركة بين صدق هذا الخبر وذاك الخبر وبين هذا الشخص وذاك الشخص وهذه الحقيقة المشتركة علة للحسن لا مجموع الحقيقة والخصوصية فلا شك فى وقوع الشخص طرفا للحقيقة المشتركة فهذه الطرفية مشعرة بأن من قال حسن الفعل وقبحه لذاته لم يرد أن ذاته الشخصية علة لهما بل الذات والحقيقة المشتركة على الوجه الذى ذكر (قوله وإما أن يجعل غاية للطلب) بأن يطلب شخص حسن الفعل وحينئذ يتوقف الطلب وتعلقه بالفعل على أن يكون ذلك الفعل مما له حسن والا لم تحصل

الغاية

ثانيهما أنه لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو لصفة لم يكن البارئ مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع بيان اللزوم أن الافعال تكون حينئذ غير متساوية في نفسها بالنسبة الى الاحكام فاذا كان الفعل فيه أحد الحكمين راجحا فالحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيكون قبيحا فلا يجوز عليه فيكون الحكم بالراجح متعينا عليه وانه ينفي الاختيار وقد يقال ان امتناع الفعل لقيام صارف القبح لاينفي الاختيار وأما من السمع فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولو كان

يجوز أن يكون المطلوب هو ذلك الفعل بشرط مقارنة الجهة المحسنة أو المقبحة فيتوقف التعلق على حصول المطلوب أعني الفعل المخصوص واختيار الشارح المحقق من الاول كون ضمير نفسه للطلب لانه الملائم لقوله غير الطلب ومن الثاني تخصيص الغير بصفات الفعل واعتبار انه دون ذاته لان توقف تعلق الطلب على ذات الفعل المطلوب مما لا سبيل الى نفيه وحاصله ان تعلق الطلب بالفعل لو توقف على ما يعرض للفعل من الصفات أو يتعلق به من الجهات والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب من لوازم الذات والجواب انا لا نعني أن الطلب يتحقق ولا يتعلق مالم تعرض الصفات أو الاعتبارات بل انه لا يتحقق حينئذ فان بني ذلك على ان الطلب قديم فهو مع انه لا ينتهض على المعتزلة يستلزم القول بقدم الفعل المطلوب أو بأنه قد يتحقق من غير تعلق بمطلوب منحقق (قوله أو صفة) يعني حقيقية لازمة أو اعتبارية عارضة لينتهض على الجبائية أيضا (قوله فيكون الحكم بالراجح متعينا عليه) يعني لا بد في الفعل من حكم البتة واذا امتنع المرجوح تعين الراجح وحينئذ يندفع ماذكره العلامة من ان هذا انما يتم لو كان ترك الراجح مطلقا قبيحا وليس كذلك اذ القبيح تركه مع الاتيان بالمرجوح (قوله وقد يقال) اعتراض على الدليل المذكور بمنع المقدمة القائلة بأن تعين الحكم بالراجح ينفي الاختيار والجواب عنه بأن أفعال الله تعالى لا تعلل بالحكم والاغراض لا يستقيم على أصول المعتزلة فلا يقوم حجة عليهم (قوله لتحقق الوجوب) أي بحكم العقل (قوله وتحقق الحرم) أي الاخلال بالواجب بحكم الضرورة (قوله استلزام حكم العقل) يعني أن حكم العقل بحسن الافعال وقبحها يستلزم التعذيب قبل البعثة والآية تقتضي عدم التعذيب وهو ثابت فينتفي حكم العقل (قوله وانه لا يمتنع) يعني أن في قوله لاستلزام مذهبهم خلافه اشارة الى أن مجرد القول بالوجوب العقلي لا يستلزم القول بالتعذيب قبل البعثة بل هو مع القول بعدم

هو لجواز تعلقه به من حيث هو على الجهة المذكورة (قوله فاذا كان الفعل فيه أحد الحكمين راجحا) يعني اذا كان أحد الحكمين راجحا في الفعل من الحكم الآخر كالامر الراجح على النهي بالقياس الى الحسن فالحكم بالمرجوح أي الاتيان بالحكم المرجوح على خلاف ما يقبله العقل و يرتضيه فيكون قبيحا فلا يجوز عليه فيكون الاتيان بالحكم الراجح متعينا عليه اذ تركه أيضا قبيح فلا اختيار وغيره قد اعتبر رجحان تعلق الحكم بفعل على تعلقه بآخر فقال لا يجوز تعلقه بما هو مرجوح بالقياس اليه فيلزم أن يتعلق بما هو راجح بالنسبة اليه فيكون ضروريا لا اختيار فيه (قوله وقد يقال) حاصله أن امتناع الاتيان بالحكم المرجوح لقيام صارف القبح العقلي لا ينفي اختيار الفاعل وقدرته عليه كما أن وجوب الاتيان بالحكم الراجح لقيام داعي الحسن اليه لا ينفيه أيضا (قوله لتحقق الوجوب والحرم) بفتح الحاء المهملة أي ترك الواجب من حرم منه شيأ اذا نقصه أو من حرم الدليل عن الطريق اذا عدل عنه

الغاية (قوله وغيره قد اعتبر رجحان تعلق الحكم) بأن يقال تعلق الامر مثلا بالحسن راجح على تعلقه بالقبح وقد يجعل هذا الغير الافعال راجحة ومرجوحة بالنسبة الى الحكم فان الفعل الحسن راجح على الفعل القبيح بالنسبة الى الامر والفعل القبيح راجح على الفعل الحسن بالنسبة الى النهي على خلاف ماذكر من أن الامر راجح على النهي بالقياس الى الفعل الحسن والنهي راجح على الامر بالقياس الى الفعل القبيح (قوله لقيام صارف القبح العقلي لا ينفي اختيار الفاعل) وذلك لان معنى

الاحكام مدركها العقل لزم خلاف ذلك وهو التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب والحرم وهما يستلزمان التعذيب عندهم لمنعهم العفو قوله لاستلزام مذهبهم خلافه يحتمل أن يريد به استلزام حكم العقل خلاف ما تقتضيه الآية والأقرب حمله على ان مذهبهم في عدم جواز العفو يستلزم التعذيب قبل البعثة بترك الواجبات العقلية اشارة الى أنه الزامي وانه لا يمتنع أن يقال بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل البعثة لجواز العفو قال (قالوا حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفر ان معلوم بالضرورة من غير نظر الى عرف أو شرع أو غيرهما والجواب المنع بل بما ذكر قالوا اذا استويا في المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر أثر العقل الصدق وأجيب بأنه تقدير مستحيل فلذلك يستبعد منع ايثار الصدق ولو سلم فلا يلزم في الغائب للقطع بأنه لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصي

و يقبح منا قالوا لو كان شرعيا لزم افحام الرسل فيقول لا أنظر في معجزتك حتى يجب النظر و يعكس أو لا يجب حتى يثبت الشرع و يعكس والجواب أن وجوبه عندهم نظري فيقول بعينه على ان النظر لا يتوقف على وجوبه ولو سلم فالوجوب بالشرع تظر أو لم ينظر نبت أو لم يثبت قالوا لو كان ذلك لجازت المعجزة من الكاذب ولامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب الى الله قبل السمع والتثليث وأنواع الكفر من العالم

جواز العفو (قوله بل بأحد ماذكر) المعنى الاول هو الظاهر والثانى تكلف محض ومعناه لانسلم أن حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران بمعنى استحقاق الثناء والذم فى حكم الشارع أو بمعنى وجود الحرج وعدمه ضرورى بل بمعنى موافقة الغرض ومخالفته فالاحد معين لكن أبهمه لكونه كافيا فى المقصود أعنى عدم ثبوت المتنازع فيه الذى هو أحد الاخيرين بالتعيين ولا دلالة فى هذا على انه بأى معنى يوجد لا يثبت المتنازع حتى يفهم منه ان محل النزاع غير التفسيرات الثلاث وكأن فى قوله أو نمنع بلفظ الفعل ايماء الى أن هذا ليس تفسير الكلام المتن بل منعا آخر (قوله فاذا تقدير تساويهما) يعنى اذا كان لكل منهما لوازم مخالفة للوازم الآخر كان تقدير تساويهما من جميع الوجوه تقدير أمر مستحيل وحينئذ لانسلم أن العقل يؤثر الصدق على ذلك التقدير أى عند وقوع التساوى بل لا يؤثر الصدق ولا الكذب وان كان يؤثره فى الواقع لعدم وقوع المقدر فان قيل ايثار الصدق عند وقوع التساوى مما لا يكاد يجزم به العقل و يستبعد منعه قلنا لانه يلتبس عليه حال وقوع التساوى بحال فرضه وتقديره فيظن أن جزمه بايثار الصدق عند فرض التساوى وتقديره جزم بايثاره

(قوله معلوم بالضرورة) أى معلوم بلا كسب وهذا العلم الضرورى حاصل من غير نظر والتفات الى شرع وغيره فيكون بديهيا أو معلوم بالبديهة فيكون قوله من غير النظر بمنزلة التفسير مبالغة وتأكيدا (قوله ونحوها) أى من أخلاق تابعة لأمزجة والحاصل أنا اذا نظرنا الى الصدق النافع من حيث هو ونسبنا الحسن اليه وقطعنا النظر عن جميع ماعداه حكم العقل بأنه حسن حكما ضروريا لا توقف فيه فلو لم يكن الحسن له فى ذاته بل كان مستفادا من شرع أو غيره لم يحكم بذلك لتوقفه حينئذ على ملاحظة ما استند اليه حسنه وكذا الحال فى قبح الكذب الضار واذا ثبت كونهما عقليين فى هذه الافعال ثبت فيما عداها اذ لا قائل بالفصل والجواب منع كونه معلوما بالضرورة مع قطع النظر عن المذكورات بل هو معلوم بأحدها أو الجواب بمنع الضرورة أى لانسلم أن العقل مع قطع النظر عن الامور المذكورة يحكم بالحسن أو القبح بالمعنى الذى وقع النزاع فيه وقد حققناه فى صدر الكتاب بل يحكم بهما بأحد المعانى الثلاثة المذكورة هناك (قوله مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحا) أى من الاعتقادات والشرائع والاقوال المستدعية للميل اليه والبرهان الدال على حسنه آثر العقل الصدق ولولا أن حسنه ثابت له فى ذاته ومعلوم بالضرورة لما كان كذلك والجواب أن يقال لا استواء بين الصدق والكذب فى نفس الامر من جميع الوجوه (لان لكل واحد منهما لوازم) منافية للوازم الآخر أقلها المطابقة واللامطابقة (فاذا تقدير تساويهما) فى جميع المقاصد والجهات (تقدير) أمر (مستحيل) فيتوجه منع التقدير (فيمنع ايثار الصدق على ذلك التقدير وان كان مما يؤثر فى الواقع وانما يستبعد) منع ايثار الصدق على ذلك التقدير

كونه مختارا انه تعالى يصح منه الفعل والترك بالنظر الى ذاته ونفس الفعل وذلك لا ينافى الوجوب والامتناع بالنظر الى الغير والمعتزلة قائلون بذلك (قوله مبالغة وتأكيدا) وذلك لان البداهة تظهر بنفى الاحتياج الى النظر و بترتيب المقدمات واذا ذكر فى بيانها نفى الاحتياج الى النظر والالتفات حصل المبالغة والتأكيد فيها لان الثانى أعم من الاول (قوله بل كان مستفادا من شرع أو غيره) قيل أى حاصلا من شرع أو غيره اذا المقابلة تناسب ذلك واذا كان كذلك فقوله لتوقفه حينئذ على ملاحظة ما استند اليه حسنه محل تأمل لان حكم العقل بين الحسن والصدق النافع بمجرد ملاحظتهما لا ينافى ثبوت الحسن له من علة مباينة ولا يلزم ملاحظة علة الثبوت فى الحكم بالشئ الذى هو بين الثبوت لشئ آخر (قوله ولولا ان حسنه ثابت له فى ذاته ومعلوم بالضرورة لما كان كذلك) صحة هذا الكلام مبنية على شيئين أحدهما اخراج الحسن من الاحوال المستدعية للميل اليه فان الحسن حالة تصلح أن

بخلافه وأجيب بأن الاول ان امتنع فلمدرك آخر والثانى ملتزم ان أريد به التحريم الشرعى) أقول للمعتزلة فى اثبات حكم العقل وجوه قالوا أولا حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم بالضرورة من غير النظر الى شرع أو عرف أو غيرهما من عادة أو مصلحة أو مفسدة ونحوها ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعادتهم وقال به من لا يتشرع فدل على أنه ذاتى الجواب منع كونه معلوما بالضرورة بل بأحد ماذكر من الشرع أو العرف أو غيرهما أو نمنع الضرورة فى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بل بأحد ماذكر من التفسيرات الثلاث * قالوا ثانيا اذا استوى الصدق والكذب فى جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحا للصدق آثر العقل الصدق ولولا أنه ذاتى ضرورى لما كان كذلك والجواب أن يقال لا استواء فى نفس الامر لان لكل واحد منهما لوازم فاذا تقدير تساويهما تقدير مستحيل فيمنع ايثار الصدق على ذلك التقدير وان كان مما يؤثر فى الواقع وانما يستبعد ذلك

عند وقوع التساوى وكما يستبعد منعه عند تقدير الوقوع يستبعد منعه عند وقوع المقدر والفرق بينهما غير خفى على المتأمل لان الجزم مع التقدير جزم فى حال عدم التساوى بل ترجح الصدق والجزم عند وقوع المقدر جزم فى حال التساوى وعدم الترجح فالايثار فى الاول لمرجح وفى الثانى لا لمرجح فقوله لانه لا يلزم من فرض التساوى وقوعه معناه أن توجه منع ايثار الصدق انما هو حال وقوع التساوى لا حال فرضه فعند الفرض انما كان يتوجه لو كان مستلزما للوقوع فحيث لم يستلزم يستبعد المنع وقوله فى المتن فلذلك يستبعد معناه أن منع ايثار الصدق انما يستبعد لان تقدير التساوى تقدير أمر مستحيل لا يتصور وقوعه حتى لو كان أمرا ممكنا بما يقع مع التقدير لم يستبعد معه المنع كما لا يستبعد مع الوقوع وشرح هذا المقام على ما ذكره المحقق مما لم يحم حوله أحد (قوله ولو سلم ذلك) أى كون حسن الصدق ذاتيا فى حقنا فلا يلزم كونه كذلك فى حق الله حتى يصح حكم العقل قبل ورود الشرع أن فاعله يستحق الثناء فى حكم الله تعالى (قوله تمكين العبد) أى اقداره وتركه قسره والجائه الى الطاعة فلا يرد ما ذكره العلامة من أن فعل العبد بقدرته لا بقدرة الله تعالى فلا تمكين منه (قوله ولا يثبت الشرع حتى أنظر) لم يقل حتى يجب النظر على ما هو صريح العكس لان المنع عليه ظاهر بل أشار اليه بقوله وأنا لا أنظر أى حتى يجب فلزم الالحام وخفى المنع (قوله والكل مما لا يثبت) اشارة الى دفع الاعتراض بأن وجوب

(لانه لا يلزم من فرض التساوى) بينهما (وقوعه) فى نفس الامر فهنا شيآن نفس التقدير وهو أمر واقع لا استحالة فيه ووقوع المقدر هو المستحيل ومنع الايثار انما هو على الثانى لا الاول وليس بمستبعد فى نفسه لجواز استلزام المحال للمحال (وانما) يستبعده الذهن لانه (يتبادر الى الجزم بايثاره عند وقوع التقدير فيغلط ويظن انه جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق) بين الجزمين الحاصل والمظنون أو بين نفس التقدير ووقوع المقدر (غير خفى ولو سلم ذلك) أى كون الحسن والقبح للفعل فى ذاته (فى حقنا) بما ذكرتم من الدليل (فلا يلزم ذلك فى حق الله تعالى) وكلا منافيه لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة الى أحكام الله تعالى لعدم جريانه فى حقه تعالى ولا يمكن القياس لانا نقطع بالفرق اجماعا لا يقال اذا سلم أن الحسن مثلا ذاتى للفعل وما يستند الى ذات الشئ لا يختلف أصلا فيلزم ثبوته فى حقه تعالى أيضا لانا نقول ما ذكرتم انما يدل على ان للصدق حسنا قائما بذاته وأما أنه مقتضى ذاته من حيث هى فلا وحينئذ جاز الاختلاف بالمقايسة (قوله لزم إلحام الرسل) أى اسكاتهم وعجزهم عن اثبات النبوة (قوله فله أن يقول لا أنظر فيه) أى فى المعجز (حتى يجب على النظر) فيه إذ له أن يمتنع عما لم يجب عليه وأن النظر فيه لا يجب على حتى أنظر فيه اذ لا وجوب بالفرض الا من الشرع فوجوب النظر فيه يتوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر فيه فيتوقف كل من النظر فيه ووجوبه على الآخر وله أن يقول هذا المعنى بعبارة أوضح فيقول لا يجب على النظر فيه حتى يثبت الشرع لما عرفت ولا يثبت الشرع حتى أنظر وأنا لا أنظر ما لم يجب واذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا (قوله أما أولا فبأنه مشترك الالزام لانه) أى لان النظر (وان وجب عندهم بالعقل فليس) وجوبه (ضروريا بالتوقف الوجوب على افادة النظر للعلم مطلقا) أى فى الجملة وأنكرها السمنية فى الالهيات خاصة وقد أنكرها المهندسون وعلى أن معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده

تكون مرجحا وثانيهما ان اثبات العقل للصدق يتوقف على ملاحظة حسنه فاذا رفع النظر عن الاشياء المذكورة وآثر العقل الصدق ثبت كون حسنه معلوما بالضرورة وثابتا له فى ذاته (قوله لتوقف الوجوب على افادة النظر للعلم مطلقا) أى توقفا عليا أو استدلاليا لا يلزم كونه نظريا وانما اعتبر توقفه على المطلق مع توقفه على الخاص لان المقصود بيان احتياجه الى أنظار دقيقة وباعتبار كل واحد

عند وقوع المقدر والفرق بينهما غير خفى ولو سلم ذلك فى الشاهد أى فى حقنا فلا يلزم فى الغائب أى فى حق الله تعالى لتعذر القياس فيه فانا نقطع بأن الله تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية وأنه مناقض اذ يحرم على السيد تمكين عبده من المعاصى اجماعا * قالوا ثالثا لو كان شرعيا لزم إلحام الرسل فلا تفيد البعثة وبطلانه ظاهر بيانه اذا قال الرسول انظر فى معجزتى كى تعلم صدقى فله أن يقول لا أنظر فيه حتى يجب على النظر وانه لا يجب حتى أنظر أو يقول لا يجب على حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى أنظر وأنا لا أنظر ويكون هذا القول حقا ولا سبيل للرسول الى دفعه وهو حجة عليه وهو معنى الالحام الجواب أما أولا فبأنه مشترك الالزام لانه وان وجب عندهم بالعقل فليس ضروريا بالتوقف على افادة النظر للعلم مطلقا وفى الالهيات خاصة وعلى أن المعرفة واجبة وأنها لا تتم الا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والكل مما لا يثبت الا بالنظر الدقيق واذا كان وجوبه نظريا فللمكلف أن يقول ما تقدم بعينه وهو أنه لا يجب ما لم أنظر ولا أنظر ما لم يجب أو لا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب

النظر من النظريات الجلية التى تسمى فطرية القياس (قوله وأما ثانيا فبالحل) أشار الى رد المقدمة الاولى أعنى لا أنظر حتى يجب ولما كان دفعه ظاهرا وهو أن معنى الالحام انه لا يمكنه الزام النظر الا بعد الوجوب فله أن يقول لا أنظر مالم يجب وان جاز النظر بدون الوجوب أشار الى رد المقدمة الثانية بأن قوله لا يجب النظر مالم أنظر أو مالم يثبت الشرع ليس بصحيح لان النظر انما يكون للعلم بالشئ وثبوته عند الناظر لا لثبوته وتحققه فى نفس الامر فالوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت الشرع عنده أو لم يثبت من غير توقف على العلم به لان العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف عليه لزم الدور

وأما ثانيا فبالحل وهو أن قوله لا أنظر حتى يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر وقد يقال فلا يمكن الزامه النظر وهو معنى الالحام ولو سلم ان النظر يتوقف على وجوبه فقوله لا يجب حتى أنظر أو حتى يثبت الشرع غير صحيح

الحشوية وأن المعرفة لا تتم الا بالنظر وقد منعه الصوفية وأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وسيأتى ما قيل عليه فان قلت ما ذكرتموه يتعلق بوجوب النظر فى معرفة الله سبحانه والكلام فى النظر فى المعجزة قلت النظر فى معرفة الرسالة من الله تعالى نظر فى معرفته من حيث الصفات الفعلية أو نقول وجوب النظر فى معرفة الرسالة منه تعالى متوقف على وجوب النظر فى معرفته فيتوقف على هذه المقدمات أيضا ولك أن تحمل المعرفة المذكورة على معرفة الرسالة منه تعالى وباقى المقدمات على حالها فكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر الدقيق فبطل ما زعموا من أن وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس واذا كان وجوب النظر نظريا فللمكلف أن يقول لا يجب على النظر فى المعجز مالم أنظر فى وجوبه لان وجوبه مستفاد من النظر ولا أنظر فى وجوبه مالم يجب على اذ ما ليس بواجب على لا أنظر فى وجوبه فان قيل هو وان لم يكن واجبا لكن النظر فى وجوبه واجب فليس له الامتناع قلنا ممنوع وان سلم فينظر آخر ويلزم التسلسل أو يقول لا يجب على النظر فيه مالم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم

من المطلق والخاص يحصل بيان احتياجه الى النظر الدقيق (قوله أو نقول وجوب النظر فى معرفة الرسالة منه تعالى) حاصل الجوابين وجوب النظر فى معرفة الرسالة من الله تعالى ومن جملته وجوب النظر فى معرفة الله لان المراد بمعرفة الله تعالى معرفته من حيث الذات والصفات التى من جملتها هذه الصفة الفعلية المخصوصة فان أردنا اعتبرنا وجوب النظر وقلنا انه متوقف على افادة النظر للعلم مطلقا الى آخر المقدمات وان أردنا اعتبرنا توقفه على وجوب النظر فى معرفته تعالى لكن يجب أن اثبات كون الوجوب نظريا يحتاج الى اثبات التوقف الاستدلالى فيلزم أن يجعل وجوب النظر فى معرفة الرسالة من الله تعالى والتوقف العلمى بين هذين الوجهين على وجه يسنده النظر له يحتاج بيانه الى تأمل (قوله هو وان لم يكن واجبا) اعتراض على قوله ولا أنظر فى وجوبه أى وجوب النظر فى المعجزة مالم يجب على النظر فى المعجزة اذ ما ليس بواجب على وهو النظر فى المعجزة لا أنظر فى وجوبه بأن يقال هو أى النظر فى المعجزة وان لم يكن واجبا لكن النظر فى وجوبه واجب أى وجوب النظر فى الوجوب لا يتوقف على الوجوب وحاصل الجواب انه اذا لم يكن النظر فى المعجزة واجبا لم يكن النظر فى وجوبه واجبا ولو سلم ان النظر فى وجوب النظر فى المعجزة واجب مع عدم وجوب النظر فى المعجزة فالنظر فى وجوب النظر فى المعجزة واجب مع عدم وجوب نظر آخر فى وجوب النظر فى المعجزة وتوضيح هذا الكلام بأن تقرر الكلام هكذا لا يجب على النظر فى المعجزة مالم أنظر فى وجوبه ولا أنظر فى وجوبه مالم يجب على النظر فى وجوب النظر فى المعجزة (١) مالم أنظر فى وجوب النظر فى وجوب النظر فى المعجزة ولا أنظر فى وجوب النظر فى المعجزة وجوب فى وجوب النظر فى وجوب النظر فى المعجزة مالم يجب على النظر فى وجوب النظر فى وجوب النظر فى المعجزة ولا يجب على النظر فى وجوب النظر فى وجوب النظر فى المعجزة مالم أنظر فى وجوب النظر فى وجوب النظر فى المعجزة وهكذا الى أن تتسلسل الوجوبات والانظار فان كل وجوب يتوقف على نظر وكل نظر يتوقف على وجوب لكن يجب على ادعاء النظر له

(١) قوله مالم أنظر فى وجوب الخ هكذا فى الاصل والعبارة كما ترى غير مستقيمة وفيها تقديم وتأخير وسقط وتكرير فانظر وحرر كتبه مصححه

ولما اعترض بعضهم بأن هذا تكليف للغافل وأجاب بأنه جائز فى هذه الصورة للضرورة أشار الى ابطاله بقوله وليس ذلك أى وجوب النظر قبل النظر وثبوت الشرع عنده من تكليف الغافل فى شئ لان معناه أن لا يفهم التكليف والخطاب وههنا قد فهمه وان لم يصدق به ولم يعلم انه مكلف (قوله للزم محالان) ظاهر كلام المصنف وصريح كلام الآمدى هو أن الاول جواز اظهار المعجزة والثانى امتناع الحكم بقبح

العقل به مالم أنظر فيه وأنا لا أنظر فى وجوبه مالم يجب على لما عرفت (قوله فان الوجوب) أى وجوب النظر فى المعرفة أو مطلق الوجوب الشامل له ولغيره (ثابت) فى نفس الامر (بالشرع نظر) المكلف (أولم ينظر ثبت الشرع) عنده (أولم يثبت لان تحقق الوجوب) فى نفس الامر (لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور) لان تحقق العلم به متوقف على تحققه فيه ضرورة وجوب مطابقته إياه غاية مافى هذا أن يقال انه تكليف بالوجوب للغافل عنه وانه باطل اجماعا فيجاب بأنه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل فى شئ فان المكلف فى هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرعا تحققه والا لزم الدور وأما الغافل الذى لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكنه لم يقل له انه مكلف كالذى لم تصل اليه دعوة نبى والحاصل أن الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب المحقق عما قيل فى ايجاب معرفة الله تعالى من أنه إما تكليف الغافل أو أمر بتحصيل الحاصل لما قيل من ان ذلك مستثنى من قاعدة تكليف الغافل اذ لا جواز للاستثناء فى الدلائل القطعية (قوله وهو أن لا يقبح منه تعالى شئ) اذ لا قبح للاشياء عقلا ليثبت بالقياس اليه وأما القبح الشرعى فلا يتصور فى حقه سبحانه لترتبه على النواهى الشرعية المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى وأيضا الكلام قبل ثبوت الشرع واذا انتفى القبح الصارف لم يمتنع عليه شئ فيلزم جواز اظهاره المعجزة على يد الكاذب فلا يحصل لنا الجزم بانتفائه فلا يلزم صدق مدعى الرسالة أصلا ويلزم أيضا أن يمتنع منا الحكم بقبح نسبة الكذب اليه تعالى قبل السمع اذ لا قبح هناك فلا يعلم انتفاء الكذب عنه بل جوازه ويلزم من ذلك أن لا يجزم بصدقه أصلا لان صدقه مما لا يمكن اثباته

فى كل وجوب واقع فى السلسلة (قوله (١) فلا يعلم صدق مدعى الرسالة) اعتبار عدم العلم بصدق النبى عليه الصلاة والسلام مناسب للتقرير الواقع فى انسداد باب اثبات النبوة وكأن الشارح قد قصد هنا شيئين ثبوت النبوة واثباته فقال أولا وفيه سد باب النبوة أى ثبوتها باعتبار أن ثبوت النبوة موقوف على تصديق الله تعالى للنبى عليه الصلاة والسلام وهذا التصديق ليس إلا باظهار المعجزة وهذا الاظهار تصديق من الله تعالى اذا كان محتفيا بالنبى عليه الصلاة والسلام واذا لم يكن محتفيا لم يكن تصديقا واذا لم يكن للنبى عليه الصلاة والسلام تصديق من الله تعالى لم تثبت له النبوة (قوله ويلزم أيضا) يعنى ان قول الشارح أن يمتنع معطوف على قوله جواز اظهاره وفيه تعسف لان امتناع الحكم منا بقبح نسبة الكذب اليه تعالى قبل السمع لا يتفرع على قوله (٢) فلا يمتنع عليه عدم قبح الكذب وجوازه من الله تعالى والحكم والنسبة المذكوران فى قوله وان يمتنع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه واقعان منا ولا يلزم من عدم قبح الكذب المذكور عدم قبح أمر واقع منا ألا ترى أن هذا الكذب ليس بقبيح قبل السمع وبعده على تقدير أن يكون القبح شرعيا والنسبة المذكورة قبيحة بعد السمع والظاهر أن هذا القول من الشارح معطوف على قوله أن لا يقبح منه شئ لان هذا الامتناع متفرع على كون القبح شرعيا لكن قوله أحدهما فى فعل الله تعالى يحتاج الى تأويل على هذا التقدير بأن يقال أراد بكونه فى فعل الله تعالى تعلقه بفعله فان امتناع الحكم بقبح الكذب والاثبات بأمر غير مطابق له انه متعلق بفعله تعالى (قوله ويلزم من ذلك) أى من العلم بجوازه فان قيل اذا كان المقصود لزوم عدم

فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر أولم ينظر ثبت الشرع أولم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور وليس ذلك من تكليف الغافل فى شئ فانه يفهم التكليف وان لم يصدق به * قالوا رابعا لو كان ذلك أى لو تحقق كونه شرعيا للزم محالان * أحدهما فى فعل الله تعالى وهو أن لا يقبح منه شئ فلا يمتنع عليه شئ فيلزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه سد باب اثبات النبوة وأن يمتنع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه قبل السمع ويلزم أن لا يجزم بصدقه أصلا لانه مما لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبى دالا على صدقه فينسد باب اثبات النبوة وترتفع الثقة عن كلامه * ثانيهما فى فعل العبد وهو أن لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفء اليه تعالى وأنواع الكفر

(١) قول التقرير قوله فلا يعلم عبارة السيد فلا يلزم

(٢) قوله فلا يمتنع عليه عدم قبح الخ لعل فى الكلام سقطا وحق العبارة فلا يمتنع عليه شئ اذ عدم قبح الخ وقوله فيما يأتى والاثبات بأمر الخ عبارة لا تخلو من خلل وتحريف فحرر كتبه مصححه

على الله تعالى امتناعا عقليا وان كانا نجزم بعدمه لانهما من الممكنات وقدرته شاملة ولوسلم امتناعه فلا نسلم ان امتناع القبح العقلى يستلزم انتفاءه لجواز أن يمتنع لمدرك آخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول وعن الثانى أنه لو أريد بقبح التثليث التحريم الشرعى وهو المنع عنه من قبل الله تعالى الذى هو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه وان أريد به معنى آخر فلا يضرنا لانه اثبات لغير المتنازع فيه

قال ۞ (مسئلتان على التنزل * الاولى شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفائدة والا كان عبثا وهو قبيح ولا فائدة لله تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد فى الدنيا لانه مشقة ولا حظ للنفس فيه ولا فى الآخرة اذ لا مجال للعقل فى ذلك قولهم الفائدة الأمن من احتمال العقاب فى الترك وذلك لازم الخطور مردود بمنع الخطور فى الاكثر ولو سلم فمعارض باحتمال العقاب على الشكر لانه تصرف فى ملك الغير أولانه كالاستهزاء ممن شكر ملكا على لقمة بل اللقمة بالنسبة الى الملك أكثر) أقول اذا بطل حكم العقل فلا يجب شكر عقلا ولا يكون قبل الشرع حكم لكن أصحابنا تنزلوا عن ذلك الاصل

الامور المذكورة وتكلف الشارح بجعل الاول جواز اظهار المعجزة وامتناع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه والثانى عدم قبح التثليث ونحوه وجعل نسبة الكذب بمعنى انتسابه الى الله تعالى وكونه كاذبا ليكون فعل الله والا فظاهر أن نسبة الكذب اليه فعل العبد كنسبة الزوجة والولد والكف وذلك لانه لو أجرى كلام المصنف على ظاهره لما كان لتوسيط قوله قبل السمع بين نسبة الكذب والتثليث جهة بل كان المناسب تقديمه على الكل أو تأخيره عنه فليتأمل (قوله من العالم بخلافه) أى ممن يعلم خلاف كل ماذكر من المحالات وقيد بذلك لانه ربما لا يحكم العقل بقبح صدور هذه الامور من الجاهل

بالسمع لان حجية السمع بل ثبوته فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبى باظهار المعجزة فانه فى قوة قوله هذا صادق فى دعواه دالا على صدقه واذا كان السمع متوقفا على صدقه لم يمكن اثباته به وقد عرفت أن لا جزم بصدقه من حيث العقل فينسد باب اثبات النبوة لتوقفه على الجزم بصدقه و يرتفع أيضا الثقة عن كلامه (قوله من العالم بخلافه) أى بخلاف ماذكر من التثليث وغيره وفى بعض النسخ من العالم بحاله أى الذى يعلم حاله تعالى وانه ليس ثالث ثلاثة ولا زوجة له ولا ولد (قوله وان كنا نجزم بعدمه) أى بعدم اظهار المعجز على يد الكاذب وعدم الكذب اذ لا يلزم من جواز الشئ عقلا عدم الجزم بعدمه كما سبق فى العلوم العادية (قوله ولو سلم امتناعه) أى امتناع الاظهار والكذب فى نفس الامر فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلى يستلزم انتفاء الامتناع وانتفاء العلم به لجواز أن يمتنع لمدرك آخر أى يجوز أن يمتنع بسبب آخر و يدرك اذ لا يلزم من انتفاء سبب معين هو دليل معين انتفاء المسبب المدلول أو انتفاء العلم به (قوله الذى هو المتنازع فيه) فيه بحث لان القبح بهذا المعنى لا يتصور ثبوته قبل الشرع فكيف يتنازع فيه أنه ثابت قبله أولا ومن ادعى قبح التثليث قبل السمع لم يرد به المنع الشرعى بل كونه بحيث يستحق فاعله الذم عاجلا والعقاب آجلا وقد أوضحناه فيما سلف ولذلك ترى بعضهم يقول ان أريد التحريم الشرعى التزمنا عدمه (١) ولذلك ترى التحريم القطعى وان لم يتعرض له المصنف و يمكن أن يقال معناه انه لو أريد بقبح التثليث ما يترتب عندنا على التحريم الشرعى من الذم والعقاب وهو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه وان أريد بالقبح معنى آخر فلا يضرنا اثباته لانه اثبات لغير المتنازع فيه (قوله تنزلوا عن ذلك الاصل) يعنى بطلان حكم العقل الى مذهبهم فالتنزل ههنا الانتقال من المذهب الحق الذى هو فى غاية العلو الى المذهب الباطل الذى هو فى غاية الانحطاض وكأن الفائدة فى تسليم القاعدة بعد ابطالها و بيان فسادها بين المسئلتين اللتين هما من فروعها المعتبرة اظهار سقوط كلامهم فى فروعهم بناء على أصلهم كسقوط كلامهم فى أصلهم

الجزم بصدقه وهو حاصل من جواز كذبه يجب أن يترك قول الشارح وان يمتنع الخ و يذكر مقامه وجواز كذبه معطوفا على جواز اظهاره قلنا عدم الجزم بالصدق لا يلزم من جواز الكذب فى نفس الامر بل يلزم من الحكم بجواز الكذب فى هذا الحكم من ذلك الكلام ولذا قال فلا يعلم انتفاء الكذب عنه بل جوازه (قوله وقد عرفت أن لا جزم) يعنى ان قول الشارح أصلا معناه لا من حيث السمع ولا من حيث العقل (قوله فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلى) هذا المنع متوجه الى قوله وهو أن لا يقبح منه شئ فلا يمتنع عليه شئ والقبح المذكور هنا غير مقيد بكونه عقليا لكن قيد القبح بالعقلى فى الجواب لان انتفاء القبح الشرعى من علة لا يدل على جواز ماذكر وهو غاية الظهور والذى قرروهم كونه دليلا هو انتفاء القبح العقلى ولو قيد بكونه عقليا وقيل لو كان القبح شرعيا لزم أن لا يقبح منه تعالى شئ بالقبح العقلى لم يبعد وقوله فيما سبق من توضيح هذه المقدمة وأما القبح الشرعى فلا يتصور فى حقه تعالى فلا يحتاج الى نفيه (قوله وانتفاء العلم به) وانما زاد انتفاء العلم فى سنده ومراده ماذكر

---

(١) قوله ولذلك ترى التحريم القطعى هكذا فى الاصل وحرر كتبه مصححه (قوله

وبتقدير تسليم حكم العقل أبطلوا هاتين المسئلتين فاقتدى بهم المسئلة الاولى شكر المنعم ليس بواجب عقلا فلا اثم فى تركه على من لم تبلغه دعوة النبوة خلافا للمعتزلة لنا لو وجب لفائدة واللازم باطل أما الاولى فلانه لولا الفائدة لكان عبثا وهو قبيح فلا يجب عقلا أو كان ايجابه عبثا وهو قبيح فلا يجوز على الله وأما الثانية فلأن الفائدة إما لله وأما للعبد والثانى إما فى الآخرة والثلاث منتفية أما لله فلتعاليه عن الفائدة وأما للعبد فى الدنيا فلأن منه فعل الواجبات (٣١٧) وترك المحرمات العقلية وانه مشقة وتعب ناجز

(قوله أبطلوا هاتين المسئلتين) فيه تسامح لان المسئلة الاولى على ماذكر هى أن شكر المنعم ليس بواجب عقلا والثانية هى أن لا حكم لافعال العقلاء ومعناه لا حكم لها أى فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح على ماصرح به فى المتن اذ لو أجرى على عمومه لم يكن مسئلة على التنزل وقوله فى المتن بل اللائمة

(قوله فلا اثم فى تركه على من لم تبلغه دعوة نبى) اشارة الى فائدة الخلاف (قوله لولا الفائدة لكان) أى الشكر (عبثا وهو قبيح فلا يجب عقلا أو كان ايجابه عبثا وهو قبيح فلا يجوز على الله سبحانه) يعنى أن ضمير كان فى قوله والا لكان عبثا راجع الى الشكر أو ايجابه فان قلت الوجوب العقلى هو أن يكون الفعل فى ذاته بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب فلا يكون مستفادا من الشرع والايجاب من الله سبحانه حينئذ بمعنى كشف الوجوب لا اثباته كما تحقق فيما سبق فان حمل قوله أو كان ايجابه على الكشف لم يكن له معنى وان حمل على الاثبات لم يوافق القاعدة قلت الظاهر من مذهب المعتزلة ان الوجوب واخوانه صفات ثابتة للافعال فى ذواتها لا من الشرع بل هو كاشف عنها كما مر ويمكن ان يحمل على أن للافعال صفات فى ذواتها تقتضى الايجاب والتحريم وغيرهما من الله سبحانه والعقل قد يطلع على ذلك بالضرورة أو بالنظر قبل الشرع فيثبت الوجوب عقلا بهذا المعنى فلعله نظر الى هذين الوجهين فأورد ذينك الوجهين (قوله فلأن منه) أى من الشكر (فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية) وذلك لان الشكر عندهم ليس قول القائل الشكر لله أو الحمد لله أو ما يماثل ذلك كما يسبق الى الوهم لان العقل لا يوجب النطق بلفظ دون آخر بل هو صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه فيما خلق (١) واعطاه لاجله كصرفه النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقى أوامره ونواهيه وعلى هذا القياس قيل وهذا معنى الشكر حيث ورد فى كتابه الكريم ولهذا وصف الشاكرين بالقلة قال فى الاحكام شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن اتعاب النفس والزام المشقة لها بتكليفها تجنب المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية والتفسير الاول أشمل وبما فى الكتاب أنسب (قوله ولاحظ للنفس فيه) أى فى فعل الواجبات وترك المحرمات وماهو كذلك أى ماهو مشقة بلاحظ لا يكون له فائدة دنيوية (قوله لا مجال للعقل فيه) قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا باستقلاله بمعرفة الفائدة الاخروية فكيف يسلمون عدم المجال بالاستقلال نعم لو لم تسلم القاعدة سقط المنع وقيل الجزم بالفائدة الاخروية أعنى حصول الثواب أو دفع العقاب انما يحصل لو لم يكن للاتيان بالشكر احتمال العقاب وهو ممنوع ولعل الشارح قدس الله سره نظر الى أن المعتبر من الحسن والقبح استحقاق المدح والذم فقط لا باعتبارهم اياهما بالقياس الى الله سبحانه ولا يتصور فيه استحقاق ثواب وعقاب (قوله وقولهم هذا) أى قولهم بحصول الامن من احتمال العقاب بناء على كونه لازم

(قوله وصف الشاكرين بالقلة) فى قوله تعالى وقليل من عبادى الشكور فان الشكور أيضا شاكر لكن لا دلالة فى صفة الشاكر على المبالغة بل هى أعم والمبالغة فى الشكر بالمعنى المذكور معقولة

ولاحظ للنفس فيه وماهو كذلك لا يكون له فائدة دنيوية وأما للعبد فى الآخرة فلأن أمور الآخرة من الغيب الذى لا مجال للعقل فيه والذى ذهب اليه المعتزلة من هذه الاقسام وانفصلوا به عن هذا الالزام هو أن الفائدة للعبد فى الدنيا وهو الأمن من احتمال العقاب لتركه وذلك الاحتمال لازم الخطور على بال كل عاقل فانه اذا نشأ ورأى ما عليه من النعم الجسام التى لا تحصى حينا فحينا علم انه لا يمتنع كون المنعم بها قد ألزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه وقولهم هذا مردود لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه فى أكثر الناس ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر إما لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى وإما لانه كالاستهزاء وما مثله الا كمثل فقير حضر مائدة ملك

 عظيم ملك البلاد شرقا وغربا وبيع العباد وهبا ونهبا فتصدق عليه بلقمة خبز فطفق يذكرها فى المجامع ويشكره عليها بتحريك أغلته دائما لاجله فانه يعد استهزاء منه بالملك فكذا هنا بل اللقمة بالنسبة الى الملك وما عليه أكثر مما

(١) قوله وأعطاه كذا فى الاصل ولعل هذه الكلمة من زيادة الناسخ أو محرفة عن أعضاه محرر كتبه مصححه

أنعم الله به على العبد بالنسبة الى الله وشكر العبد بفعله أقل قدرا فى جنب الله من شكر الفقير للملك بتحريك اصبعه * قال (الثانية لاحكم فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح وثالثها لهم الوقف عن الحظر والاباحة وأما غيرها فانقسم عندهم الى الخمسة لانها لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لكلف بالمحال الاستاذ اذا ملك جواد بحر الابتزف وأحب مملوكه فطرة فكيف يدرك تحريمها عقلا قالوا تصرف فى ملك الغير قلنا يبتنى على السمع ولو سلم ففيمن يلحقه ضررما ولو سلم فمعارض بالضرر الناجز وان أراد المبيح ان لا حرج فسلم وان أراد خطاب الشارع فلا شرع وان أراد حكم العقل بالتخيير فالفرض أنه لا مجال للعقل فيه قالوا خلقه وخلق المنتفع به فالحكمة تقتضى الاباحة قلنا معارض بأنه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب وان أراد الواقف أنه وقف لتعارض الادلة ففاسد) أقول هذه هى المسئلة الثانية من مسئلتى التنزل وهو انه لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع وقد قسم المعتزلة الافعال الاختيارية الى ما لا يقضى العقل فيها بحسن لا قبح (١) قوله وما فى الابدايات وقوله فيما يأتى بحسن يمكن الخ كذا فى الاصل السقيم وحرر كتبه مصححه (قوله

بالنسبة الى الملك أكثر مما يؤكد أمر الاستهزاء وأما ماذكره الشارح من أن شكر العبد أقل قدرا من شكر الفقير فلا يؤكده بل ربما يخل به لان مبنى الاستهزاء على قلة النعمة وكثرة الشكر (قوله ولو سلم فمعارض) يعنى أن ماذكرتم من كونه تصرفا فى ملك الغير وان دل على الحرمة لكن كونه دفعا للضرر الناجز يقتضى وجوبه فضلا عن الاباحة فتنتفى الحرمة وليس تحمل الضرر الناجز لدفع ضرر خوف العقاب المرتب على التصرف فى ملك الغير أولى من تحمل ضرر الخوف لدفع الضرر الناجز وان رجح ضرر الخوف بكونه أشد رجح الآخر بكونه ناجزا مقطوعا به عند العقل (قوله أن لا حرج) فسره الشارح بأن لا حكم بالحرج اذ لو حمل على ظاهره لكان حكما بعدم الحرج فلا يكون مسلما فان قيل الحكم بعدم الحكم أيضا حكم قلنا نعم لكن لا بأن الفعل فى نظر الشرع محظور أو مباح أو غيرهما على ماهو المتنازع

الخطور فى أكثر الناس ولا يحصل من تسليم الخطور فى البعض مطلوبهم لا يجابهم الشكر على كل عاقل ولو سلم لزوم الخطور فى الكل فازالة خوف العقاب على الترك الحاصل من الاحتمال اللازم الخطور ليست أولى من ازالة خوف العقاب على الشكر الحاصل من الاحتمال اللازم الخطور أيضا فيكون ترك الشكر واجبا وباقى الفصل مستغن عن التوضيح (قوله وهو انه لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع) أى عندنا الاشاعرة اذ لا حاكم عندهم الا الشرع كما مر واذ لا شرع فلا حكم فلا حرج فى شئ من أفعالهم سواء كانت اضطرارية لا يمكن البقاء والتعيش بدونها أو اختيارية هى بخلافها وذهبت المعتزلة الى أن الاضطرارية جائزة عقلا وأما الاختيارية فقد قسموها الى قسمين ما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح والى غيرها والمناقشة معهم بعد التنزل على ما فى الكتاب انما هى فى القسم الاول لا فى الثانى ولا فى الاضطرارية فانهم اكتفوا فى ابطال قولهم فيها بابطال قاعدة التحسين والتقبيح وماذكره فى وجه الانقسام الى الخمسة ظاهر قال فى الاحكام ما حسنه العقل ان استوى فعله وتركه فى النفع والضرر سموه مباحا وان ترجح فعله على تركه فان لحق الذم بتركه سموه واجبا والا فندوبا وما قبحه العقل فان لحق الذم بفعله سموه حراما والا فمكروها وفيه تصريح بأن المكروه عندهم مندرج تحت القبيح وقد قيل

باعتبار قوة الافراد وضعفها وأيضا باعتبار كثرة الافراد وقلتها فان صرف كل نعمة له مراتب متفاوتة بحسب القوة والضعف ويجب وقوعه فى الاوقات الكثيرة والقليلة مثلا صرف النظر الى دقائق مصنوعات عجيبة مثل الفلكيات (١) ومافى الابدايات الانسانية وصرف القلب الى الاستدلال بها على الذات والصفات أقوى من الصرف الى مصنوعات لا تكون كذلك وصرف القلب الكامل الى الاستدلال أقوى من صرف قلب لا يكون كذلك وصرف الاعضاء الى ماهى لاجله يحسن يمكن على المحرمات أقوى من صرف من ليس له كذلك وقوله ولهذا وصف الشاكرين بالقلة اشارة الى أن الشاكرين لا يوصفون بالقلة لى تقدير المبالغة وكونه بمعنى فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه (قوله اذ لا حاكم عندهم الا الشرع) فان قلت لا يجوز أن يقال بعد التنزل عن بطلان حكم العقل لا حكم لافعال العقلاء مطلقا قبل الشرع اذ لا حاكم الا الشرع لانه ليس هنا تنزل وتسليم حكم العقل فى الجملة اذ لو وقع التنزل عن بطلان حكم العقل ليس حكم العقل فى شئ من أفعال العقلاء قبل الشرع قلت أراد الشارح بأفعال العقلاء افعالا مخصوصة هى ما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح بقرينة التفصيل والمحشى نظر الى ظاهر كلامه وأوضح على ماهو مذهبهم ولذا قال فيما بعد والمناقشة معهم بعد التنزل على ما فى الكتاب انما هى فى القسم الاول يعنى أن الشارح قد تسامح فى قوله وهو انه لا حكم لأفعال العقلاء اذ ليس المذكور مسئلة التنزل ولا نعنى لادعاء عدم الحكم فى شئ من أفعال العقلاء فى مقام المناقشة معهم فى القسم الاول فقط

(قوله ولهم) أى للمعتزلة فى الافعال التى لا يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح ثلاثة مذاهب أحدها الحظر أى الحرمة وثبوت الحرج فى حكم الشرع وثانيها الاباحة أى الاذن وعدم الحرج وثالثها التوقف وفسر تارة بعدم الحكم وورد بأنه قطع لا توقف وتارة بعدم العلم بأن هناك حكما أم لا أو بأنه الحظر أو الاباحة والى هذا اقتصر عبارة الشارح بقوله والوقف عنهما فان قيل كيف يتصور القول بالحظر أو بالاباحة بالمعنى المذكور مع انه لا شرع ولا حكم من العقل بحسن أو قبح قلنا معناه أن الفعل الذى لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة أو مقبحة كأكل الفواكه مثلا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل فحكم العقل فيها على الاجمال انها محرمة عند الشارع وان لم يظهر الشرع ولم يبعث النبى أو مباحة وبهذا يظهر فساد اعتراض الشارحين على صورة التصرف فى ملك الغير وصورة الضرر الناجز وأمثال ذلك بأنها خارجة عن محل النزاع لاستلزام الحكم بالتحريم ادراك جهة القبح ثم جوابهم بمنع ذلك وبأن المراد احتمال الضرر (قوله لا ثالث لهما) اذ لو وجد لجاز تركهما جميعا اشتغالا بالثالث فلم يلزم التكليف بالمحال وفيه بحث لان الثالث أيضا حرام يجب تركه فان قيل يجوز أن يكون الثالث مما تدرك فيه جهة حسن قلنا فكذا أحد الضدين فنى الجملة لا حاجة الى نفى الثالث (قوله والتقريب واضح) وهو أن تناول العبد للمستلذات التى خلقها الله تعالى بمنزلة تناول المملوك قطرة من بحر ملكه بل أقل

بانحصاره عندهم فى الحرام وقد سبق اليه اشارة (قوله أما الحاظر فنقول له لو كانت) أى ما لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح من الافعال الاختيارية (محظورة وفرضنا) ان من جملتها (ضدين لا ثالث لهما) فلا يمكن خلو المحل عنهما (كالحركة والسكون) فان الجسم بعد آن حدوثه لا يخلو عنهما فلو كانا محظورين على العاقل (لزم التكليف بالمحال) وانه باطل على أصلكم (قوله لا ينزف) أى لا ينزح ماؤه من قولهم نزفت ماء البئر نزفا اذا نزحته كله أو لا يذهب ماؤه ولا ينقطع من قولهم نزفت البئر اى ذهب ماؤها فعلى الاول يقر أمجهول وعلى الثانى معلوما (قوله والتقريب واضح) التقريب تطبيق الدليل على المدعى وبعبارة أخرى هو سوق الدليل على وجه يفيد المطلوب فيقال ههنا اذا لم يحكم العقل بالتحريم فى هذه الصورة مع امكان احتياج الجواد الى تلك القطرة وتناهى جوده وما يملكه فبالاولى أن لا يحكم بالحرمة مثلا فى الاستلذاذ بنعمة من نعمه سبحانه مع استغنائه عنها ولا تناهى جوده وما يملكه وعلى هذا يندفع ما قيل من أنه مثال اخترعه الاستاذ يفيد استبعاد الحظر ولا حاجة فيه فلا حاجة اليه (قوله تبتنى) على صيغة المجهول لان بنى وابتنى بمعنى كذا فى الصحاح (قوله لما علم) أى تحريم التصرف فى ملك الغير (قوله ولذلك لا يقبح) أى لان حرمة التصرف بالعقل انما هى بالقياس الى من يلحقه ضرر بذلك التصرف لا مطلقا والا تقبح ولا تحرم هذه الامور المذكورة لعدم تضرر المالك بهذه التصرفات (قوله ولو سلم فمعارض) يعنى ولو سلم أن العقل يحكم بحرمة التصرف فى ملك الغير بغير اذنه مطلقا بناء على انه يوجب الخوف من المعاقبة فدليلكم هذا معارض بما فى منع النفس عن تلك الافعال كتناول الفاكهة مثلا من الضرر الناجز ودفع هذا الضرر بل الضرر مطلقا عن النفس واجب عندكم عقلا ولا يندفع الا بالتناول فلا يكون محظورا بل واجبا وليس تحمل هذا الضرر الناجز لدفع ضرر الخوف الحاصل من التصرف أولى من العكس بل ربما كان العكس أولى وما قيل من أنا نمنع كون صورة الضرر الناجز مما لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح ليندرج تحت التنازع فيها فقد أجيب عنه بأن المراد جواز الضرر الناجز فلا يخرج

(قوله بل ربما كان) ومع ذلك (١) يعتبر تلك الفاكهة ويضع ان لم تأكله ففى هذه الصورة تحمل ضرر الخوف لدفع ضرر النفس أولى ممنوع اذ الاباحة لا تتحقق الا بالحكم بعدم الحرج فى الفعل والترك فالمنع متوجه الى الحكم بان الاباحة تتحقق بسبب عدم الحكم بحرج فى الفعل والترك

(١) يعتبر الخ كذا فى الاصل وفى الكلام تحريف وفساد ظاهر فليحرر اه مصححه

ولهم فيها ثلاثة مذاهب الحظر والاباحة والوقف عنهما والى غيرها وهو ينقسم عندهم الى الاقسام الخمسة المشهورة من واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح لانه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فأما فعله فحرام أو تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فأما فعله فمندوب أو تركه فمكروه وان لم يشتمل عليها أيضا فمباح أما الحاظر فنقول له لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال قال الاستاذ من ملك بحرا لا ينزف واتصف بغاية الجود وأحب مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريمها والتقريب واضح قالوا تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم الجواب أن حرمة التصرف فى ملك الغير عقلا ممنوع فانها تبتنى على السمع ولو لا ورود السمع بها لما علم ولو سلم أنها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه ولذلك لا يقبح النظر فى مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر ولو سلم فمعارض بما فى المنع من الضرر الناجز

ودفعه عن النفس واجب عقلا وليس تحمل لدفع ضرر الخوف أولى من العكس وأما المبيح فنقول له ان أردت أن لاحكم بحرج فى الفعل والترك فسلم وان أردت خطاب الشارع بذلك (٣٣٠) فلا شرع وان أردت حكم العقل فالمفروض انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح فى حكم الشارع فان ذلك معنى عدم حكم العقل بحسنه أو قبحه وقد فرضته كذلك فيلزمك التناقض ومثله آت فى المحرم قالوا خلق الله العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضى اباحته له تحصيلا لمقصود خلقهما والا كان عبثا خاليا من الحكمة وانه نقض والجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بأنه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث وأما الواقف فنقول له ان أردت انك توقفت عن الحكم لتوقفه على السمع فسلم وان أردت انك توقفت لتعارض الادلة ففاسد لانا بينا بطلانها فلا تعارض وقد يقال من قبل الحاظر لانسلم أن الضدين بلا واسطة مما لا حكم للعقل فيه لانه يحكم باباحة أحدهما قطعا ومن قبل المبيح الفرض أن لا حكم فيه بخصوصه اذ لا يدرك صفة محسنة أو مقبحة ولا ينافى ذلك الحكم العام بالاباحة ومن قبل الواقف أريد أن ثمة حكما بأحدهما فى نفسه فالبعض مباح والبعض محظور ولا أدرى أيهما هو فى الفعل المعين وهو غير ما ردت فيه من الامرين قال (الحكم قبل خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فورد العقل مثل والله خلقكم وما تعملون فزيد بالاقتضاء أو التخيير فورد كون الشئ دليلا وسببا وشرطا فزيد أو الوضع فاستقام وقيل بل هو راجع الى الاقتضاء أو التخيير وقيل ليس بحكم) أقول قد بين الحاكم (١) بأن الاحكام الشرعية كذا فى الاصل وانظر أين الخبر كتبه مصححه

فكيف يحكم العقل بتحريمه (قوله ومثله آت فى المحرم) بأن يقال ان أردت بالحرمة أن العقل يحكم بأنه قبيح حرام فى حكم الشارع لزم التناقض لان المفروض انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح فى حكم الشارع ويجيء الجواب عن هذا وقد حققناه فى تحرير المبحث وهو أن المراد بعدم حكم العقل انه لا يدرك فيه بخصوصه جهة حسن أو قبح وهذا لا ينافى الحكم العام بالحرمة أو بالاباحة بل الوجوب نظرا الى الدليل (قوله المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم) فان قيل المعارضة بدليل المحرم تنافى تسليم ان لا حرج فى الفعل والترك قلنا هى من قبيل المحرم على انها لا يجب أن تكون على وفق المعتقد بل يجب أن يكون نافيا لما ادعاه الخصم (قوله ومن قبل الواقف) يعنى أن المراد بالتوقف ان الفعل الذى لا يدرك

عنهما فان العقل وان لم يقض بحسن ولا قبح لكنه لم يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز وقد يقال الظاهر ان أكل الفواكه من صور النزاع أيضا فاندفع المنع (قوله وان أردت خطاب الشارع بذلك) أى بعدم الحرج فى الفعل والترك (قوله فالمفروض أنه) أى المتنازع فيه (مما لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح فى حكم الشارع) وبالقياس اليه (فان ذلك) أى عدم الحكم للعقل فيه بحسن أو قبح فى حكم الشارع هو (معنى عدم حكم العقل بحسنه أو قبحه وقد فرضته كذلك) أى لا حكم للعقل بحسنه أو قبحه فلا يثبت فيه شئ من تلك الاحكام ولو أثبت الاباحة به لزمك التناقض وهو ثبوت الاباحة وعدمها بحكم العقل ومثله فى المحرم فيقال له ان أردت خطاب الشارع بالحرمة فلا شرع قبل وروده وان أردت حكم العقل بالحرمة فالمفروض ان لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح الى آخر الدليل (قوله والجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف) قيل هذه المعارضة مما ينافى تسليم المصنف الاباحة بمعنى انه لا حرج فيه (قوله فيثاب عليه) أى على الصبر عن المنتفع به المشتهى وما يقال من أن الاشتهاء لا يحصل الا بالتناول فلا بد منه ممنوع (قوله لتوقفه على السمع فسلم) هذا التوقف فى معنى الجزم بعدم الحكم (قوله وقد يقال) جواب عما ردد به المصنف المذاهب الثلاثة فيقال (من قبل الحاظر لانسلم أن) مجموع (الضدين بلا واسطة مما لا حكم للعقل فيه) بحسن ولا قبح لان العقل يحكم باباحة أحدهما لا على التعيين قطعا فلا بد من ادراك حسنه (و) يقال (من قبل المبيح الفرض أن لا حكم فيه بخصوصه اذ لا يدرك) أى العقل (فيه بخصوصه صفة محسنة أو مقبحة) ولا ينافى عدم الحكم فيه بخصوصه الحكم العام بالاباحة لجواز أن لا يدرك العقل فى كل واحد من أشياء متعددة صفة محسنة فيحكم بالاباحة وبمثله يجاب ان أورد مثله على المحرم فاندفع ما يتوهم ههنا من أن الحكم بالحظر أو الاباحة ينافى محل النزاع (و) يقال (من قبل الواقف أريد أن ثمة حكما بأحدهما) من الحظر والاباحة (فى نفسه ولا أدرى أيهما هو الثابت فى الفعل المعين) فالتوقف بمعنى عدم

(قوله فى حكم الشارع) أراد بعدم حكم العقل فى حكم الشارع عدم حكمه فيما يتعلق به حكم الشارع من أفعال المكلفين كما سبق فى توضيح قول الشارح فى أول المبادى بل انه لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح فى حكم الله ومعنى ذلك أنه لا يحكم بحسن أو قبح فى أفعال المكلفين على طبق حكم الله تعالى كما ذهب اليه المعتزلة فقالوا ان الحاكم هو العقل والشرع كاشف ومعلوم ان كل فعل من أفعال المكلفين يحكم فيه العقل (١) بأن الاحكام الشرعية فهو حكم من العقل بحسن أو قبح فى حكم الشارع اذ الشرع كاشف عن حسن أو قبح من العقل (قوله فلا يثبت فيه) أى هذا القسم من الافعال (شئ من تلك الاحكام) أى من الاحكام الشرعية فلو أثبت الاباحة بحكم العقل فيه بالتخيير لزمك التناقض وهو ثبوت الاباحة لان

العقل فيه بخصوصه جهة حسن أو قبح يحكم العقل بأن ذلك الفعل فى نفسه حكم من الشارع بالحظر أو الاباحة حتى إن بعض افراده مباح وبعضها محظور لكن فى أى معين فرضت لا أدرى ان الحكم الحظر أو الاباحة وهذا غير الامرين اللذين وقع فيهما التردد أعنى التوقف عن الحكم لعدم السمع والتوقف فى الحكم لتعارض الادلة وهذا فى التحقيق هو الامر الثانى من الامرين أعنى التوقف فى الحكم لكن لا لتعارض الادلة بل لعدم الدليل على التعيين (قوله ليتناول ما لا يعم) لاخفاء فى انه ان أجرى على ظاهره لم يتناول شيأ من الاحكام اذ لا يصدق على حكم ما أنه خطاب متعلق بجميع أفعال المكلفين

العلم (قوله وانه هو الشرع) من قبيل أعجبنى زيد وكرمه (قوله وقد لزم مما بين) أى من انحصار الحاكم فى الشرع وبطلان كون العقل ان استحكم انما هو الحكم الشرعى فقط (قوله والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام) هذا مفهومه بحسب أصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم الا اذا أريد باحكم المعنى المصدرى فيحمل الخطاب على المعنى الاصلى قال فى الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه فاحترز باللفظ عن الحركات والاشارات المفهمة بالمواضعة وبالمتواضع عليه عن الالفاظ المهملة وبالمقصود به الافهام عن الكلام الذى لم يقصد به إفهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله لمن هو متهيئ لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما ينبئ عنه الشرح ولهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظى أو الكلام النفسى الموجه به نحو الغير للافهام وأريد به ههنا المعنى الثانى فان الخطاب اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه فالكتاب واخواته دلائل الحكم الذى هو الكلام النفسى على الوجه المخصوص فاندفع ما يقال من أن الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعى ليس الا خطاب الله أو ما يقوم مقامه ولو كان الحكم أيضا خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله الحاصل عن خطابه فان الدليل هو الخطاب اللفظى والحكم هو الخطاب النفسى ولا استبعاد فى كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفا عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره (قوله انما وجب طاعتهما بايجاب الله تعالى اياها) كأن قائلا يقول اذا أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليهما المأمور به فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود ههنا الا حكمه فأجاب بأن ذلك الوجوب أيضا بايجاب الله تعالى فايجابهما كاشف عن ايجابه الذى هو الحكم (قوله ليتناول ما لا يعم من أحكامه كخواص النبى عليه الصلاة والسلام) مما ستأتى الاشارة اليه وكشهادة خزيمة وقد يجاب انه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل

العقل قد حكم بالتخيير وعدم ثبوت الاباحة لان المفروض ان تلك الافعال لا يحكم العقل فيها بحسن أو قبح فى حكم الشارع (قوله من قبيل أعجبنى زيد وكرمه) يعنى ان المعنى (١) الواضع بالدليل المفرد الذى هو الحاكم بل مضمون قضية هى قوله انه هو الشرع كما أن المعجب زيد من حيث الذات بل صفته التى هى الكرم يؤيد ذلك التوجيه قول الشارح وقد لزم مما بين أى من أن الحاكم هو الشرع (قوله المعنى المصدرى) أى ايراد الحكم الشرعى فهذا الايراد هو التوجيه المخصوص المتعلق بأفعال المكلفين ولهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم فلو كان القيد الاخير أى من هو متهيئ لفهمه معتبرا فى مفهوم الخطاب لم يصح أن يقال فى حق شخص قد وجه الكلام للافهام الى من لا يفهم انه مستحق أن يلام على خطابه من لا يفهم بل يجب أن يقال من يستحق أن يلام على هذا التوجيه من غير تعبير بلفظ الخطاب (قوله باطلاق الجمع على الواحد) اعتبار الجنس أولى من اعتبار الواحد فى مقام القصد

وانه هو الشرع فشرع فى أبحاث الحكم وقد لزم مما بين ان الحكم انما هو الحكم الشرعى فأخذ يتكلم فى حده وأقسامه ومسائل تتعلق بأقسامه فهذا حده قيل هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فالخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه اذ لا حكم الا حكمه والرسول والسيد انما وجب طاعتهما بايجاب الله اياها وقوله المتعلق بأفعال المكلفين خرج ما ليس كذلك ولو قال بفعل المكلف لكان أحسن ليتناول ما لا يعم من أحكامه كخواص النبى

(١) قوله الواضع الخ فى الكلام ركة وتحريف ومعناه غير ظاهر كتبه مصححه

هكذا قيل فورد عليه مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانه داخل فى الحد وليس بحكم فبطل طرده فزيد عليه قيد يخصصه ويخرج عنه ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء أو التخيير فقالوا المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ليندفع النقض فان قوله والله خلقكم وما تعملون ليس فيه اقتضاء ولا تخيير وانما هو اخبار بحال له فورد عليه كون الشئ دليلا وسببا وشرطا من أحكام لا اقتضاء فيها ولا تخيير فانها تخرج من الحد مع (٢٢٢) انها من افراد المحدود فبطل عكسه فزيد عليه ما يعمه فيدخل فيه ما خرج عنه

من افراد المحدود وهو قولهم أو الوضع فقالوا بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فان الاحكام التى وردت بها النقض كلها من وضع الشارع وتحصل بجعله وعند ذلك استقام الحد لاطراده وانعكاسه ومنهم من لم يزد هذا القيد وادعى ان هذه الاحكام لا ترد نقضا قارة يمنع خروجها عن الحد وتارة يمنع كونها من المحدود أما الاول فقيل انها لا تخرج بل خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء أو التخيير اذ معنى جعل الشئ دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب الجلد هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته دونها وعليه فقس والحاصل ان مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى وأما الثانى فقيل انه ليس بحكم ونحن لا نسمى هذه الامور أحكاما وان سماها غيرنا به فلا مشاحة فى الاصطلاح * واعلم ان الحد الاول للغزالى ويمكن الذب عنه بأن الالفاظ المستعملة فى الحدود تعتبر فيها تعلقه الحيثية وان لم يصرح بها فمعنى المتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف ولذلك عم المكلف وغيره قال (وقيل الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به أى لا تفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له) أقول قال الآمدى الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية فخرج خطابه بغيرها كالاخبار بالمحسوسات والمعقولات

فالمراد فى تعلقه بفعل منها وحينئذ تدخل الخواص وغيرها (قوله فورد عليه) أى لما زيد قيد الاقتضاء والتخيير خرج عن التعريف أحكام الوضع ككون الشئ دليلا مثل الاجماع والقياس لما يجب بهما أو سببا مثل دلوك الشمس للصلاة والزنا لوجوب الجلد أو شرطا كطهارة المبيع لصحة البيع فزيد قيد أو الوضع لتدخل ولم يذكر الآمدى فى أصناف خطاب الوضع جعل الادلة حجة وذكره ههنا فان قيل هب أن ما خرج بقيد الاقتضاء أو التخيير دخل بقيد أو الوضع لكن من الاسباب والشروط ما ليس فعل المكلف كزوال الشمس وطهارة المبيع ونحو ذلك فكيف يستقيم الحد طردا وعكسا قلنا المراد بالتعلق الوضعى أعم من أن يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا للشئ مثلا أو يجعل شئ شرطا أو سببا له (قوله يعتبر فيها حيثية التكليف) لا يخفى أن اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الندب والكراهة موضع تأمل (قوله تختص به) أى لا تحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على ذلك الخطاب

يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا فالمراد تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال جميع المكلفين فانه ظاهر البطلان وكذا ما قيل من أنه يدفع بأنه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع لانه ان أريد المقابلة بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وان أريد بين الافعال والمكلفين فلا يفيده التوزيع ههنا كما لا يخفى (قوله هكذا قيل) أى فى حد الحكم (فورد عليه قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون) وكذا قوله خالق كل شئ فانه داخل فى الحد وليس بحكم شرعى اتفاقا (قوله ليس فيه اقتضاء) أى لفعل المكلف (ولا تخيير) بالقياس اليه (انما هو إخبار بحال له) أى لفعل المكلف وهو كونه مخلوقا لله سبحانه ان جعلت ما مصدرية أو للمكلف وهو نسبة العمل ان جعلت موصولة (قوله فورد عليه) الفاء للايذان بأن الزيادة الحافظة للطرد هى سبب بطلان العكس أى فورد على الحد بهذه الزيادة كون الشئ دليلا كالدلوك للصلاة وكون الشئ سببا كالزنا لوجوب الجلد وكون الشئ شرطا كالطهارة للصلاة وقوله من أحكام لا اقتضاء فيها ولا تخيير سببان لما سبق وقوله فانها تخرج تعليل للورود (قوله فزيد عليه ما يعمه) فان قيل زيادة القيد على ما فى حيز النفى توجب العموم وأما فى الاثبات فلا قلت هذه الزيادة ليست قيدا للمزيد عليه بل هى عند التحقيق فى قوة حد آخر فالحد معه فى قوة ثلاثة حدود (قوله وتحصل بجعله) فان الدلوك مثلا انما صار دليلا للصلاة بوضع الشارع له وجعله اياه دليلا وكذلك السبب والشرط وهذا القسم يسمى خطابا وضعيا والاول خطابا تكليفيا (قوله اذ معنى جعل الشئ دليلا اقتضاء العمل به) فمعنى كون الدلوك دليلا للصلاة وجوب الاتيان بالمدلول عنده فقد رجع الى الاقتضاء فان قلت الدلوك سبب لوجوب الصلاة على ما سيأتى لا دليل عليه قلت سببيته عند التحقيق راجعة الى الدلالة ولذلك لم يذكر هناك الدليل فيصح التمثيل ومعنى جعل الزنا سببا لوجوب الحد هو وجوب الجلد عند الزنا فقد رجع الى الاقتضاء ومعنى جعل الطهارة شرطا لصحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عند الطهارة وحرمة الانتفاع به دون الطهارة فقد رجع الى التخيير والاقتضاء ومعنى جعل النجاسة مانعة عن الصلاة حرمتها معها وجوازها دونها (قوله وأما الثانى فقيل انه) أى ما ذكر من الخطاب الوضعى ليس بحكم بل هى علامات معرفة الاحكام (قوله ولذلك) أى ولان

ثم استشعر اعتراضا بأن الاطلاع على الشئ معتبر فيه فتلك الفائدة تتوقف على معرفة الخطاب المخصوص الذى لا تعرف خصوصيته الا بمعرفة الفائدة فيدور أو يتوقف على معرفة الخطاب الذى هو الحكم فيكون تعريف الحكم به دورا فأجاب بأن المتوقف على الاطلاع على الخطاب المخصوص أعنى الحكم هو حصول الفائدة لا تصورها والمعتبر فى معرفة الخصوصية أو الحكم تصورها لا حصولها فلا دور فان قيل تصور مفهوم الفائدة المختصة بالخطاب يتوقف على تصور الخطاب ضرورة قلنا نعم لكن على تصور مفهوم الخطاب الذى هو جزء مفهوم الحكم لا المخصوص الذى هو نفس الحكم والتحقيق ان تصور مفهوم الحكم لا الحكم وحصول ذات الفائدة يتوقف على حصول ذات الحكم ومعرفتها الا على تصور مفهومه (قوله وهذا حكم انشائى) هكذا وقع فى النسخ وقد سقط عن القلم لفظ كل لان عبارة المنتهى وهذا حكم كل انشائى اذ ليس له خارجى يعنى أن ماذكرنا فى الحكم الشرعى من أن فائدته لا تحصل الا بذلك الخطاب حكم كل كلام انشائى فان فائدته لا تحصل الا منه اذ ليس له نسبة خارجية غير ما يقوم

قال فى المنتهى ان فسر أى الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور ولو سلم فلا دليل عليه أى فى اللفظ والاورد على طرده الاخبار بما لا يحصى من المغيبات فزيد تختص به أى لا تحصل الا بالاطلاع عليه ولا دور لان حصول الشئ غير تصوره وهذا حكم انشائى اذ ليس له خارجى

تعلقه بفعل المكلف ليس هو من حيث فعل المكلف وغيره لشموله جميع أولاد آدم وأعمالهم وان جعل من باب التغليب شمل سائر الحيوانات وأفعالها أيضا وقد يقال يرد على الحد بعد اعتبار الحيثية المذكورة قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه لكونه وعيدا يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس بحكم شرعى اتفاقا (قوله قال فى المنتهى ان فسر) أى الآمدى (الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم الشرعى) فالتعريف دورى لان تصور متعلق الحكم الشرعى موقوف على تصوره فلو عرف الحكم بمتعلقه كان دورا ولو سلم ان لا دور من حيث ان تصور المتعلق يتوقف على تصور الحكم الشرعى بوجه ما لا على تصوره بهذا الوجه المخصوص واللازم حينئذ ان تصوره بهذا الوجه يتوقف على تصوره بوجه ما ولا استحالة فيه فلا دليل فى اللفظ على متعلق الحكم الشرعى فان الفائدة الشرعية لا يفهم منها ذلك أصلا فيفسد الحد وان لم يفسر الآمدى الفائدة الشرعية بالمتعلق بل بما لا تكون حسية ولا عقلية على ما أشعر به كلامه حيث قال هذا القيد احترازا عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات ورد على طرد الحد إخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وأمثاله فزيد على الحد الذى ذكره الآمدى قيد يخصه بالانشاء ويخرج عنه ما أورد عليه من الاخبار وهو قولنا تختص به أى لا تحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على الخطاب وبهذا القيد اندفع النقض لان فائدة الاخبار عن المغيبات قد يطلع عليها لا من

الى التعميم لان الواحد قد يقابل الكثير فى الاثبات والنفى وانما احتاج الى حمل المكلفين على الجنس لان جنسية الفعل انما هى باعتبار أحد مفهوميه مضافا الى المكلف فلو أريد بالمكلفين جميعا كما هو الظاهر يخرج ما هو فعل متعلق بمكلف واحد لا يصدق عليه انه فعل المكلفين جميعا بخلاف ما اذا أريد الجنس (قوله بمتعلق الحكم الشرعى) توضيح المقام ان الفائدة الشرعية ههنا يجب أن توجد على وجه لا يصدق الا على مثل الوجوب والحرمة مما يتعلق بأفعال المكلفين وحينئذ يكون خطاب الشارع بالجنس بالفائدة الشرعية أى المفيد لها عبارة فقد يكون فى الاعتقاديات وقد يكون فى العمليات ولا شئ هنا يخصص الفائدة الشرعية عما هو المراد الا تقييدها بالحكم الشرعى ولذا قال ان فسر الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم الشرعى (قوله على ما أشعر به كلامه) هذا الاشعار ضعيف حاصل بسبب ذكر المحسوسات والمعقولات فى مقابلة الشرعيات فالمفهوم هنا فائدة شرعية وفائدة حسية وفائدة عقلية والحسية مدركة بالحس والعقلية مدركة بالعقل والشرعية ما لم تدرك بهما بل من الشارع فصح قول الشارح والاورد على طرده الاخبار بما لا يحصى من المغيبات لان ذلك الاخبار يفيد الفائدة الشرعية

بالنفس ويفهم من اللفظ ليمكن حصولها بطريق آخر (قوله واعلم أنه) يعنى أن للآمدى أن يفسر الفائدة الشرعية بما يتوقف على الشرع حصولها وثبوتها فى نفس الامر لا بما فهمه المعترض وهو الحاصل الذى يتوقف العلم به على الشرع سواء توقف عليه حصوله أم لا وهذا معنى قوله دون ما هو حاصل وردبه الشرع أم لا لكنه يعلم بالشرع يعنى يكون معنى نسبتها الى الشرع أن يستند اليه حصولها لا مجرد العلم بها وحينئذ يخرج الاخبار بالمغيبات مثل قوله تعالى ألم غلبت الروم فانها فائدة حاصلة فى الواقع لكنها تعلم بالشرع هذا ولكن لا أدرى لزيادة لفظ التحصيل فى قوله بتحصيل ما حصولها زيادة فائدة (قوله فاعلم أن الخبر) شرح وتفسير لاختصاص الفائدة بالخطاب فى الانشاء دون الاخبار وتحقيقه أن للخبر لفظا هى الاصوات والحروف المخصوصة ومعنى ثانيا فى نفس المتكلم يدل عليه اللفظ غير قسم فى نفس السامع هو مفهوم الطرفين والحكم ومتعلقا لذلك المعنى هو النسبة بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه فى الخارج لكن الاشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعا فيكون الخبر صادقا وقد لا فيكون الخبر كاذبا وفى هذا اشارة الى أن مدلول الخبر انما هو الصدق والكذب احتمال عقلى ومثل هذا المعنى لا يختص بالكلام الدال عليه اذ قد يعلم وقوع متعلقه بطريق آخر كالاحساس فى المحسوسات والضرورة والاستدلال فى المعقولات والالهام مثلا فى المغيبات والانشاء له لفظ ومعنى يدل عليه لكن ليس لمعناه متعلق يقصد الاشعار والاعلام به بل انما يقصد به الاشعار بنفس ذلك المعنى الثابت فى النفس كالطلب مثلا فى الانشاآت الطلبية ومثل هذا المعنى لا يعلم الا باللفظ الدال عليه توقيفا عليه واذا عرفت هذا فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت مما يصلح للانشاء والاخبار عن ايجاب سابق متردد بين كونه حكما وعدمه

* واعلم أن له أن يفسرها بتحصيل ما حصولها بالشرع دون ما هو حاصل ورد الشرع به أم لا لكنه يعلم بالشرع وحينئذ يكون كما قال وهو مطرد ومنعكس لاغبار عليه وأما قوله تختص به الخ فاعلم ان الخبر كما تستعمل له لفظ ومعنى يدل عليه ثابت فى النفس ومتعلق لذلك المعنى يشعر بوقوعه فى الخارج فان كان واقعا فصادق والا فكاذب ومثله يمكن أن يعلم وقوع به متعلقه بطريق غير ذلك الخبر وأما الانشاء فحوقم فلا يدل على ان لنفسه متعلقا واقعا فلا خارج له عن النفسى يراد اعلامه انما يراد به اعلام النفسى وهو الطلب مثلا وذلك مما لا يعلم الا باللفظ الدال عليه توقيفا عليه واذا عرفت هذا فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت مما يصلح للانشاء والاخبار عن ايجاب سابق متردد بين كونه حكما وعدمه

(١) قوله فانه يصدق الى آخر القوله كذا فى الاصل وانظر فى هذا التركيب الذى تلاعبت به أيدى النساخ فأفسدوا ألفاظه ومعناه وأسقطوا وحرفوا الكلم عن مواضعه والامر لله كتبه مصححه

حيث الخطاب الشرعى فان له مدلولا اخباريا قد يعلم اذا وقع بدون اطلاع عليه قال فى المنتهى والحد مع الزيادة يرد عليه قوله تعالى فنعم الماهدون ونعم العبد وقوله ولا دور دفع لما يتوهم من أن معرفة الخطاب المفيد فائدة مختصة به موقوفة على تصور الفائدة المختصة ضرورة توقف الكل على تصور أجزائه وهى متوقفة على الخطاب كما ذكرتم من أنها لا تحصل الا بالاطلاع عليه وتقريره أن المتوقف على الخطاب حصول الفائدة وما توقف عليه الخطاب تصورها وحصول الشئ غير تصوره فلا دور فان قلت قولكم لا تحصل الا بالاطلاع عليه دل على ان معرفة الفائدة موقوفة على معرفة الخطاب فالدور لازم نعم لو قيل لا تحصل الا به لزم ما ذكرتم قلت العلم بحصولها متوقف على العلم بحصول الخطاب وتصوره متوقف على تصورها فلا دور أصلا وهذا أى اختصاص فائدة الخطاب به حكم كل خطاب انشائى فانه لا يطلع على فائدته الا به اذ ليس له خارجى يطلع عليه لان الخطاب بخلاف الاخبار على ما سيأتى تحقيقه (قوله واعلم) نصرة للآمدى بأن له أن يفسر الفائدة الشرعية بتحصيل ما حصولها بخطاب الشرع دون ما هو حاصل فى نفسه ولو فى المستقبل ورد خطاب الشرع به أم لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان الاخبار عنها لا يحصلها بل يفيد العلم بها فلا حاجة الى زيادة قيد تختص به لاخراجه بل الحد حينئذ كما قال الآمدى وهو مطرد ومنعكس لا غبار عليه فان قيل ان حمل الخطاب على اللفظ كانت فائدته مدلوله الذى هو الخطاب النفسى فيلزم أن يكون الاول الحادث محصلا للثانى القديم ويشكل أخذ

بهذا المعنى (قوله وهو مطرد ومنعكس لا غبار عليه) (١) فانه يصدق هذا الحد على الخطابات المتعلقة بالاعتقادات نحو آمنوا بالله ورسله ولا تشركوا بالله وغير ذلك (٢) الاساميات هى خطابات شرعية مفيدة للعقائد الدينية التى لا تحصل الا من خطاب الشارع ولما قد وقع التعميم فى أفعال المكلفين على وجه يتناول أفعال القلب أيضا واطلاق الحكم على الخطاب الاعتقادى أيضا

(قوله

قال (فان كان طلب الفعل غير كف ينتهض تركه فى جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وان انتهض فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلبا للكف عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب فتحريم ومن يسقط غير كف فى الوجوب يقول طلب النفى فعل فى التحريم وان انتهض الكف خاصة للثواب فكراهة وان كان تخييرا فاباحة والافوضعى وفى تسمية الكلام فى الازل خطابا خلاف) أقول هذا اول تقسيم للحكم والحكم اما طلب أو غير طلب أما الطلب فانما يكون لفعل لانه المقدور دون عدم الفعل وسيأتى والفعل اما كف واما غير كف وعلى التقديرين لابد أن ينتهض الاتيان به سببا للثواب لانه طاعة وأما تركه فى جميع وقته فقد ينتهض سببا للعقاب وقد لا ينتهض فهذه أربعة أقسام فان كان طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه فى جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وان انتهض فعله خاصة سببا للثواب فندب وان كان طلبا للكف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب فتحريم وان انتهض الكف خاصة سببا للثواب فكراهة وأما غير الطلب فان كان تخييرا بين الفعل والكف عنه فاباحة والافوضعى وههنا نكتة وهى أن الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية

بالنفس كان انشاء فيكون حكما (قوله وان كان طلبا للكف عن فعل) كان مقتضى المناسبة أن يقول طلب الفعل هو كف ينتهض تركه الا أنه اقتصر على المقصود مع زيادة الوضوح وأقام ذلك الفعل مقام فعله فى عبارة المتن لئلا يتوهم عود الضمير الى الكف وللاشارة الى قلة الفرق بين قولنا ينتهض الفعل أو الكف وقولنا فعل الفعل وفعل الكف اذ معناه ايقاعه والاتيان به وهذا ما يقال ان التأثير عين حصول الاثر بحسب الوجود (قوله وههنا نكتة) قد اعترض على تعريف الحكم بأن مثل الوجوب والحل والحرمة من صفات أفعال المكلفين فكيف يكون خطاب الله وكلامه فقال الامام فى المحصول قولهم الحل والحرمة من صفات الافعال ممنوع اذ لا معنى عندنا لكون الفعل حلالا الا مجرد كونه مقولا فيه

الحكم بهذا المعنى فى تعريف الفقه وان حمل على الخطاب النفسى فما فائدته التى تحصل به قلنا الايجاب الذى هو الخطاب النفسى مثلا يحصل وجوب الفعل الذى لا يستفاد الا منه وستسمع فى هذا كلاما عن قريب وأما قول المصنف تختص به أى لا تفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له فاعلم فى الحقيقة ان الخبر كما ستعلم فيما بعد له لفظ ومعنى يدل اللفظ عليه ثابت أى ذلك المعنى فى النفس وقوله ومتعلق بفتح اللام وان جاز كسرها عطف على معنى وقوله يشعر على بناء الفاعل مسندا الى اللفظ ويجوز أن يقرأ على بناء المجهول مسندا الى ما بعده وعلى التقديرين الجملة صفة للمتعلق يعنى والمخبر متعلق لمعناه يشعر لفظه بوقوع ذلك المتعلق فى نفس الامر فالافظ يدل أولا وبالذات على المعنى النفسى وثانيا وبالعرض على وقوع المتعلق وانما قال يشعر دون يدل لان المتبادر الى الفهم امتناع تخلف المدلول عن الدليل لكنه جائز ههنا لكون الدلالة اللفظية غير قطعية وفى الاشعار تنبيه على جواز ذلك فهو أولى ومثله على طريق الكناية مبالغة أى ومثل الخبر فى أن يكون لمعناه النفسى متعلق خارج عنه يشعر لفظه بوقوعه يمكن أن يعلم وقوع متعلقه بطريق غير ذلك الخبر اللفظى والمعنوى كالحس والعقل وأما الانشاء نحو قم فله لفظ ومعنى قائم بالنفس ولا يدل على أن لنفسه متعلقا واقعا فى نفس الامر فلا مدلول خارج له عن المعنى النفسى يراد به اعلام ذلك الخارج كما فى الخبر انما يراد بالانشاء اعلام المعنى النفسى وهو الطلب مثلا والمعنى النفسى مما لا يعلم الا باللفظ الدال عليه الصادر من المتكلم توقيفا عليه فالخطاب الانشائى تختص فائدته به أى لا يحصل العلم بها الا بالاطلاع عليه وكان معناه لا يفهم الا منه كذلك ما يتفرع عن معناه كالوجوب المترتب على الايجاب لا يحصل الا به ولا يستفاد الا منه فلا يتوهمن من هذا الكلام كون الخطاب فى التعريف محمولا على اللفظ واذا عرفت أن الحكم هو الخطاب الانشائى مثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت مما يصلح للانشاء استعمالا للخبر فيه مبالغة وللاخبار عن ايجاب سابق على هذا الخطاب اجراء له على أصله متردد بين كونه حكما على التقدير الاول لاختصاص فائدته به وبين عدمه اذ لمعناه متعلق خارجى يمكن أن يعلم لا من هذا الخطاب (قوله وسيأتى) يعنى فى مسئلة لا تكليف الا بفعل (قوله وههنا نكتة) وهى أن الحكم الشرعى كما علمت نفس خطاب الله تعالى الموصوف بما ذكر فالايجاب مثلا هو نفس معنى قوله افعل وهو قائم بذاته سبحانه وليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان أو نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية أى لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق

(قوله على طريق الكناية مبالغة) من باب مثلك لا يبخل

فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف

رفعت الحرج عن فعله ولا معنى لكونه حراما الا كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله هو قوله والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة والاحصل للمعدوم صفة ثبوتية بكونه مذكورا ومخبرا عنه ومسمى بالاسم المخصوص فالشارح المحقق أضاف الى ذلك زيادة تحقيق وتدقيق وهو أن الخطاب صفة للحاكم متعلق بفعل المكلف فباعتبار اضافته الى الحاكم يسمى ايجابا والى الفعل وجوبا والحقيقة واحدة والتغاير اعتباري وحينئذ يندفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لا نفس الخطاب وان في جعل الوجوب والحرمة من أقسام الحكم تسامحا وانه كان ينبغي للمصنف أن يذكر في مقابلة التحريم الايجاب دون الوجوب فان قيل فعلى هذا لا تغاير بين الحكم والدليل لانه نفس قوله افعل قلنا الحكم هو القول النفسي على ما يناسب معناه المصدري والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول (قوله وقد نبه المصنف) أما التنبيه على الفائدة الاولى فبقوله ومن يسقط غير كف الخ وأما على الثانية فبتقييد الترك بجميع الوقت مع أنه مستغنى عنه في تمام التعريف لانا اذا قلنا الوجوب طلب فعل غير كف ينتهض تركه سببا للعقاب كان الواجب الموسع داخلا فيه اذ ينتهض تركه سببا في الجملة كما اذا تركه في جميع الوقت وان لم ينتهض دائما كما اذا تركه في بعض أجزاء الوقت وهذا معنى قوله على أنه لو لم

وقد نبه المصنف على فائدتين * احداهما ان ما ذكرنا بناء على أن الطلب دائما الفعل فني النهي الكف وفي غيره غيره وأما من يرى أن الترك نفي الفعل وهو ان لا يفعل فيطرح في الوجوب قوله غير كف لانه كان لاخراج التحريم معتقدا انه طلب فعل لكنه كف ويقول في التحريم ان كان طلبا للنفي فعل * الثانية ان الواجب اذا كان وقته موسعا فستعلم انه لا ينتهض تركه سببا للعقاب الا اذا تركه في جميع الوقت

بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفا بصفة حقيقية وهو أي معنى قوله افعل اذا نسب الى الحاكم تعالى لقيامه به سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به سمي وجوبا وهما أي الايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في التحريم والحرمة فلذلك أي فلاتحادهما ذاتا ترى الاصوليين يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف تنبيها على هذه النكتة فان قيل الوجوب مترتب على الايجاب يقال أوجب الفعل فوجب وذلك ينافي الاتحاد أجيب بجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ مرجعه الى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر وبهذا يجاب أيضا عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات مختلفة محل مناقشة نعم يتجه أن يقال ما ذكرتم انما يدل على أن الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية تسمى وجوبا لكن لا يجوز أن يكون له صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب أعني كونه بحيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكرناه لان نفس القول وان كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت أن الوجوب صفة حقيقية لتم المراد اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر الا أن الكلام في ذلك واعلم أن هذه المنازعة لفظية اذ لا شك في خطاب نفساني قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا وفي أن الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الايجابي فلفظ الوجوب ان أطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلق بالفعل كان الامر على ما قرر في الشرح ولا بد من المساهلة في وصف الفعل حينئذ بالوجوب وان أطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحدا بالذات ويلزم المسامحة في عبارتهم حيث أطلقوا أحدهما على الآخر (قوله ان ما ذكرناه) يريد ان ما ذكرناه من تعريف الاقسام الاربعة الوجوب والندب والحرمة والكراهة مبني على أن الطلب دائما الفعل

(قوله اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر) أي سوى معنى قوله افعل والوجوب على تقدير ثبوت كونه صفة حقيقية نفس الايجاب الا أن الكلام في ذلك أي في أن الوجوب هل هو صفة حقيقية أو اعتبارية

(قوله

يذكر لم يخل وأما قوله فستعلم انه لا ينتقض فلا يخفى أن لفظ فستعلم أنه زائد لا معنى له (قوله يرد عليه) أى على المصنف وجوب الكف فى قول الشارع اذا قال كف نفسك عن كذا فانه ايجاب ولا يصدق انه طلب فعل غير كف فقد انتفى حد الايجاب ولم ينتف المحدود فبطل طرد تعريف التحريم وكذا الكلام فى مثل امكث واترك الحركة وصم ونحو ذلك من ايجاب الترك وأما نحو لا تكفف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف فلا يرد وقد أورد هذا الاعتراض على تعريف الامر بطلب فعل غير كف ولا يخفى أن المراد الفعل الذى هو مأخذ صيغة الطلب والكف عن ذلك الفعل وحينئذ لا اشكال أما فى اللفظى فظاهر وأما فى النفسى فتعبير باللفظى (قوله والتحقيق) يعنى ان أجرى التعريف فان

كما أشير اليه فى صدر التقسيم وسيأتى تفصيل فالمطلوب بالنهى هو الكف وفى غير النهى غير الكف واما من يرى أن الترك المطلوب بالنهى هو نفى الفعل وعدمه لكونه مقدورا عنده بأن لا يفعل الفعل لا أن يفعل عدمه فهو يطرح حينئذ من تعريف الوجوب والندب قوله غير كف لانه كان لاخراج التحريم والكراهة وكذا لفظ الكف عن تعريفهما لان المطلوب بهما حينئذ هو نفى الفعل (قوله فنبه عليه) أى على عدم انتهاض الترك سببا للعقاب الا اذا كان فى جميع الوقت بقوله فى جميع الوقت لئلا يتوهم أن الواجب الموسع قد يترك فى بعض أجزاء الوقت ولا عقاب على تركه بل لاستحقاق أيضا فلا يكون تركه سببا للعقاب فيخرج عن التعريف (قوله على أنه) بيان لكون القيد المذكور غير محتاج اليه اذ لا يخل عدم ذكره بالتعريف لان المعتبر فيه حينئذ هو انتهاض ترك الفعل سببا فى الجملة للعقاب وهو أعم من انتهاضه سببا له دائما وعلى جميع التقادير ومن انتهاضه سببا له على بعض الوجوه فالواجب الموسع بل وجوبه داخل فى التعريف بدون ذلك القيد نعم فيه تنبيه على زيادة تفصيل وفائدة (قوله علم أنه يفهم) اعتبر العلم ولم يقل ما من شأنه أن يفهم لفائدتين احداهما أن العبارة الثانية يتبادر منها كون الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل وثانيتهما أن المعتبر فيه العلم بكونه مفهما فى الجملة فما لا يفهم فى الحال ولم يعلم افهامه فى المآل لا يكون خطابا بل ان كان مما يخاطب به يكون لغوا بحسب الظاهر على التقدير وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال أو الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل لحال الكلام وما بعده وكذلك لم يرد بصيغة أفهم فى التعريف الآخر معنى المضى بل الافهام الواقع بالفعل أعم من الماضى والحال (قوله ما معنى سببية الفعل للعقاب) لم يتعرض لسببية الفعل للثواب لانها تعرف بالمقايسة فيقال معنى كونه سببا للثواب أنه لو أثيب به وقيل انما أثيب لكذا للاءم العقل أى وافقه كما فى قولك أحسن فلان الى محسنه ولم ينتفر عنه كما فى قولك أساء اليه ولم يستقبح فى مجارى العادات والحاصل أن الافعال ليست أسبابا موجبة للثواب والعقاب واستحقاقهما عند الاشاعرة انما هى أمارات معرفة لهما ملائمة فى ذلك وفى ترتبهما عليها للعقول فى مجارى العادات (قوله واعلم بعد هذا كله) اشارة الى أن المصنف وان بالغ فى المحافظة على هذه التعريفات كما عرفت لكنها

(قوله كون الافهام بالقوة) أى القوة التى تقابل الفعل فان ما من شأنه قد يكون بمعنى القوة وقد يكون أعم من الفعل والقوة (قوله بل ان كان مما يخاطب به) أى ان كان الكلام من جنس اللفظ والعبارة لان الكلام النفسى يكون لغوا بحسب الظاهر أى باعتبار الظاهر الذى هو عدم فائدته والاستغناء عنه على ذلك التقدير أى على تقدير عدم الافهام فى الحال وعدم العلم بالافهام فى الحال (قوله أعم من الماضى والحال) فان قيل فيلزم أن يكون الكلام خطابا فى الازل لانه يصدق عليه فى الازل انه يفهم فى وقت ما قلنا الافهام الواقع فى التعريف غير مقيد بزمان من الازمنة وتسمية الكلام بالخطاب تابع لتحقق الافهام فان كان الافهام فى الماضى يكون الكلام خطابا فى الماضى وان كان فى زمان آخر يكون الكلام خطابا فى ذلك الزمان (قوله كما فى قولك أحسن فلان الى محسنه)

فنبه عليه بقوله فى جميع وقته لئلا يتوهم انه قد يترك ولا عقاب فلا يكون سببا له على انه لو لم يذكره لم يخل لان انتهاض ترك سببا فى الجملة لا يوجب انتهاضه دائما ثم ذكر أن فى تسمية الكلام فى الازل خطابا خلافا وهو مبنى على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذى علم أنه يفهم كان خطابا وان قلنا هو الكلام الذى أفهم لم يكن خطابا ويبتنى عليه أن الكلام حكم فى الازل أو يصير حكما فيما لا يزال فان قلت ما معنى سببية الفعل للعقاب وأنتم لا توجبون العقاب به كما تقول المعتزلة قلت معناه انه لو عوقب به وقيل انما عوقب لكذا للاءم العقل ولم يستقبح فى مجارى العادات * واعلم بعد هذا كله أنه يرد عليه وجوب الكف فى قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا والتحقيق انه ايجاب للكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار الاضافة فيهما بأن يقال الطلب اما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه الخ ولو حمل عليه كلامه فلا يبقى قوله غير كف محتاجا اليه قال (الوجوب الثبوت والسقوط وفى الاصطلاح

على ظاهرهما بطلا عكسا وطردا بمثل الكف وان حملا على ان الاضافة معتبرة فيهما بناء على ان قيد الحيثية لابد منه فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاضافات وكثيرا مايحذف من اللفظ لظهوره حتى يكون المراد أن الوجوب طلب يعتبر من حيث تعلقه بفعل والحرمة طلب يعتبر من حيث تعلقه بالكف عن فعل فيكون الكف عن فعل كذا من حيث تعلقه بالكف ايجابا وبالفعل المكفوف عنه تحريما لم يكن قوله غير كف محتاجا اليه فى تمام حد الوجوب ويكفى طلب فعل ينتهض تركه سببا اللهم الا أن يقصد زيادة الوضوح والتنبيه (قوله والواجب الفعل) اشارة الى ان ماوقع فى عبارة البعض من ان الواجب والمندوب ونحوهما أقسام للحكم ليس على ظاهره (قوله خطاب بطلب فعل) قد تقدم أن الوجوب طلب فعل وان الطلب نفس الخطاب وكأنه أراد انه خطاب

لم تخل عن خلل فان وجوب الكف المستفاد من قوله كف يخرج عن حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل فى حد التحريم فيبطل طرده وكذا ينتقض حد الندب والكراهة عكسا وطردا بالندب المستفاد من كف اذا استعمل فيه ولما كان الحال فى كف ملتبسا لاحتماله الايجاب والتحريم حقيقة فان كف ايجاب بالنظر الى الكف وتحريم للفعل الذى نسب اليه الكف فهما هنا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلابد فى التمييز بينهما من اعتبار الاضافة فيهما بأن يقال الطلب اما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل ثم يقسم الى الوجوب والندب أو يعتبر من حيث يتعلق بالكف عنه ثم يقسم الى التحريم والكراهة وعلى هذا فقد امتازت الاقسام بعضها عن بعض ولو حمل كلام المصنف على اعتبار الاضافة لزم أن يكون قوله غير كف فى حدى الوجوب والندب مستدركا ومنهم من اعترض على حد الوجوب بأنه يلزم منه أن لا يكون الصوم واجبا لان صوما طلب الفعل هو كف وأجاب بأنه يمكن أن يمنع كونه كفا لان جزأه أعنى النية غير كف (قوله اذا وجب المريض) أى ثبت واستقر وزال عنه الاضطراب فلا تبكين باكية لان ذلك علامة اشتغاله بمشاهدة أمر من أمور الآخرة (قوله وهو خطاب بطلب فعل) يناسب ماسبق من تعريف الحكم بالخطاب ولا يخالف مايفيده نفس التقسيم من أنه الطلب فان الخطاب النفسى أعم من الطلب وكما يجوز اضافة العام الى الخاص يجوز اعتبار ملابسته اياه فيصح أنه طلب وانه خطاب طلب وانه خطاب يلتبس بطلب وقد وقع فى عبارة المتن بعد قوله والواجب الفعل المتعلق للوجوب قوله كما تقدم وهو اشارة الى مضى معنى الواجب ههنا كما أن قوله ماتقدم اشارة الى معنى الوجوب صريحا ومنهم من قال معناه كما تقدم من معنى الوجوب أو كما تقدم من أن المشتق يدل على ذات متصفة بالمشتق منه وأنت تعلم أن الاول تكرار والثانى بعيد (قوله ومنه يعلم حد الاقسام الاخر وحد متعلقاتها) فيقال مثلا الندب خطاب بطلب فعل غير كف بحيث ينتهض فعله خاصة سببا للثواب وعلى هذا فقس البواقى (قوله وهو مردود لجواز العفو) لايكفى مجرد الجواز بل لابد من اعتبار الوقوع فلهذا قال فيخرج عنه الواجب المعفو عن تركه فان قيل لو أريد بقولهم مايعاقب تاركه

أى كالملاءمة الواقعة فى قولك أحسن فلان الى فتنفر عنه وقوله لم يتنفر عنه عطف على قوله ملائم كما فى قولك أساء اليه أى تنفر امثل التنفر الواقع فى قولك أساء اليه وقوله لم يستقبح عطف على قوله لم يتنفر عنه (قوله ومنهم من اعترض على حد الوجوب) أى الحد المذكور فى المتن وأما الحد المذكور فلا ورود لهذا الاعتراض عليه وأنت تعلم ان الاول تكرار أى باعتبار استناد التقدم الى معنى الوجوب مرتين

ماتقدم والواجب الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم ومايعاقب تاركه مردود لجواز العفو وما أوعد بالعقاب على تركه مردود بصدق ايعاد الله تعالى وما يخالف مردود بما يشملك فيه القاضى مايذم تاركه شرعا بوجه ما وقال بوجه ما ليدخل الواجب الموسع والكفاية حافظا على عكسه فأخل بطرده اذ يرد الناسى والنائم والمسافر فان قال يسقط الوجوب بذلك قلنا ويسقط بفعل البعض والفرض والواجب مترادفان فان الحنفية الفرض المقطوع به والواجب المظنون) أقول الوجوب فى اللغة الثبوت قال عليه الصلاة والسلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكية وأيضا السقوط يقال وجبت الشمس ومنه وجبت جنوبها وفى الاصطلاح ماتقدم وهو خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض تركه فى جميع وقته سببا للعقاب والواجب هو الفعل المتعلق للوجوب فهو فعل غير كف تعلق به خطاب بطلب بحيث ينتهض تركه فى جميع وقته سببا للعقاب ومنه يعلم حد الاقسام الاخر وحد متعلقاتها وقيل الواجب مايعاقب تاركه وهو مردود لجواز العفو فيخرج عنه الواجب المعفو عن تركه وقيل ما أوعد بالعقاب على تركه ليندفع ذلك وهو غير مندفع

والا

بطريق أن يكون طلب الفعل (قوله فيستلزم العقاب) قد ذهب بعض المتكلمين الى أن الخلف فى الوعيد جائز دون الوعد (قوله بما يشك فيه) يحتمل أن يريد الواجب الذى يشك بل يظن أو يعتقد انه غير واجب فلا يخاف تاركه العقاب فيصدق المحدود بدون الحد فيبطل انعكاسه وأن يريد غير الواجب الذى يشك أو يظن أو يعتقد أنه واجب فيخاف تاركه العقاب فيوجد الحد بدون المحدود فيبطل اطراده الا أن المصنف لما اقتصر على ذكر الشك الذى هو أدنى ليعلم الحكم فى الظن والاعتقاد بطريق الاولى ذهب الشارح المحقق الى الثانى لان مجرد احتمال الوجوب كاف فى الخوف فكيف يحكم فى الواجب المشكوك وجوبه بعدم الخوف و بطلان الانعكاس (قوله والمراد بالذم) اشارة الى دفع ماذكره فى المنتهى من انه ان أريد بذم الشارع نصه عليه فلا يوجد فى الجميع اذ لا نص فى كل واجب وان أريد نص أهل الشرع فدور لانه موقوف على تحقق الوجوب فلو تحقق الوجوب عنه لدار ثم قال والرسم وان صح بتابع الماهيات فلا يصح بما لا يتحقق الا بعد تحققها واعترض العلامة بأن الموقوف على الوجوب هو تحقق الذم لا تصوره و بأن توابع الماهيات كلها مما لا يتحقق الا بعد تحققها

لان ايعاد الله تعالى صدق فيستلزم العقاب على تركه و يعود ماقلنا وقيل مايخاف العقاب على تركه وهو مردود بما يشك فى وجوبه ولا يكون واجبا فى نفسه فانه يخاف العقاب على تركه فيبطل طرده وقال القاضى أبو بكر مايذم شرعا تاركه بوجه ما والمراد بالذم شرعا نص الشارع به أو بدليله

مايستحق تاركه العقاب بتركه وفسر الاستحقاق بنحو ما فسر السببية به لم يتوجه النقض قلنا ماذكرتم تعريف المصنف لكن تفسير الالفاظ فى التعريفات بخلاف ظواهرها بلا قرينة غير ظاهرة غير جائز وقد ذكر فى الاحكام هذا واعترض عليه بانتفاء الاستحقاق عندنا قال وان أريد به انه لو عوقب به لكان ذلك ملائما لنظر الشارع فلا بأس به (قوله لان ايعاد الله تعالى صدق) لان الايعاد بالعقاب خبر وأخبار الله تعالى صادقة قطعا فيستلزم العقاب على الترك لذلك وان كان تركه فى حق غيره تعالى يعد كرما وفضيلة (قوله والمراد بالذم شرعا نص الشارع به) أى بالذم كأن يقول ذموا أو ليذم تارك الفعل الفلانى أو هو مذموم أو نص الشارع بدليل الذم كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الآيات الدالة على ذم تارك المأمور به ولم يرد بصيغة يذم معنى الحال أو الاستقبال بل ثبوت الذم بالفعل على أحد الوجهين فاندفع ماقيل من أنه ان أريد الذم بالفعل فلا ينعكس الحد لتخلفه عمن لم يشعر بتركه الواجب وان أريد الشارع بذمه بطل العكس أيضا لانه لا يذم تارك الواجب بل بذمه و يندفع ما أورده المصنف فى المنتهى قائلا ان أريد بذم الشرع نص الشارع عليه فلا يوجد فى الجميع يعنى أن الشارع مانص على ذم كل تارك أى واجب كان وان أريد نص أهل الشرع يلزم الدور يعنى لتوقف ذم أهل الشرع بالترك على وجوب الفعل هذا مع أن الدور ظاهر الاندفاع

(١) الى هنا انتهت القطعة التى عثرنا عليها من تقرير العلامة الشيخ حسن الهروى على حاشية المحقق السيد فليعلم كتبه مصححه

والا فلا يظهر التكرار فيما اذا قيل الواجب الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم ومعنى الوجوب أى مثل معنى الوجوب والمماثلة تكون باعتبار ان كل واحد من معنى الواجب ومعنى الوجوب شئ يعتبر تعلقه بالآخر و يندفع ما أورده المصنف أى ثبت التعميم فى نص الشارع بأن يكون ذلك النص به أو بدليله وهذا المقام يوجد فى الجميع (قوله مع ان الدور ظاهر الاندفاع) وذلك لان العلم بالوجوب على تقدير اعتبار نص أهل الشرع فى التعريف يتوقف على العلم بذم أهل الشرع بالترك والعلم بذم أهل الشرع لا يتوقف على العلم بالوجوب بل نفس ذم أهل الشرع يتوقف على الوجوب وعلى العلم به ۞ هذا آخر ماظهر على خاطر الفقير الحقير المدعو بالحسن الهروى والمرجو من الله العليم الحكيم أن يجعله عند السالكين طريق الحق على الانصاف وليس لهم الا ثر من النفس بكمالات يصل اليها قليل من الناس وأن يحفظه من أيدى جماعة يمشون على الارض مع الاعتساف وليس لهم الا التوجه الى تعظيم العمامة وتفخيم البدن بتكثير اللباس اللهم اشغل الظالمين بالظالمين واجعل المسلمين من بينهم سالمين آمين (١)

والجواب ان المراد ان تابع الماهية قد يتأخر عنها بالزمان كذم أهل الشرع بالنسبة الى الواجب ومثله لا يصلح للتعريف لعدم اللزوم وان الغرض من تعريف الواجب أن يعرف أن أى فعل واجب فيذم تاركه فاذا عرف بذم أهل الشرع وهم لا يذمون مالم يعرفوا الوجوب ولا يعرف الوجوب مالم يعرف الذم فيكون دورا كما ذكره المصنف فى تعريف المعرب عما يختلف آخره باختلاف العوامل نعم لو قصد مجرد التمييز بالنسبة الى غير من يذم لكان وجها (قوله فلذلك لم يذكره) يعنى لما كان رأى المصنف أن الواجب فى المخير هو أحد الامرين مبهما لم يتصور تركه الا بترك الجميع وحينئذ يلحقه الذم قطعا فلذلك لم يذكر المصنف الواجب المخير فى جملة ما يتوقف دخوله فى الحد على التقييد بقوله بوجه ما كغيره أى كما ذكره غير المصنف أو كما ذكر المصنف غير الواجب المخير وهو الواجب الموسع والكفاية ولا يخفى ورود مثل هذا على الواجب الموسع فان من لم يأت فى أول الوقت لم يكن تاركا للواجب الا على رأى من يجعل وقته أول الوقت فظهر ان الاحتياج فى دخول الواجبات الثلاثة الى التقييد بقوله بوجه ما انما هو على تقدير أن الموسع واجب فى أول الوقت والكفاية فرض على الكل وفى المخير كل واحد واجب أما اذا جعلنا الموسع واجبا فى جزء ما من الوقت والكفاية واجبة على البعض وفى المخير الواجب واحد امبهما لم نحتج الى هذا التقييد وكان على المصنف أن لا يذكر الموسع أيضا لا يقال المقصود تقرير كلام القاضى ومذهبه فى الموسع أنه يجب فى أول الوقت الفعل أو العزم فترك الفعل لا يذم مطلقا بل اذا ترك العزم أيضا لانا نقول حينئذ لا يكون تاركا للواجب مالم يتركهما جميعا كما فى الواجب المخير بعينه (قوله (٢) اذ يرد الناسى والنائم والمسافر) الظاهر ان المراد صلاة الناسى والنائم وصوم المسافر على ما فى بعض الشروح لاصلاة المسافر الفاقد الطهورين على ما ذكره العلامة لانه لا جهة لذكر السفر حينئذ ووجه الورود أنه يصدق على كل منهما أنه يذم تاركه على تقدير عدم القضاء بعد التذكر والتنبه والاقامة ولا يخفى أن المراد أنه يذم تاركه من حيث انه تارك له وباعتبار ذلك والا فيصدق على كل فعل أنه يذم تاركه على تقدير ترك الفرض معه وفى الصور المذكورة ليس الذم على ترك الصلاة حال النسيان والنوم والصوم والصلاة حال السفر بل على ترك القضاء ولذا ذهب الشارح المحقق الى أن المراد صلاة النائم والناسى والمسافر يعنى الركعتين فى القصر فانها ليست بواجبة عليهم مع انهم يذمون على تركها ولم يكن بهم النوم والنسيان والسفر وهذا معنى تقدير انتفاء العذر قليتأمل وبهذا التحقيق يتمكن من دفع الاعتراض عن القاضى على ما سيجىء (قوله فان قال القاضى) قد اضطرب فى تقرير هذا السؤال

وذلك أنه لا وجوب الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل من الواجبات ما لا يذم تاركه كيفما تركه بل يذم تاركه بوجه دون وجه وهو الموسع فانه يذم تاركه اذا تركه فى جميع وقته ولو تركه فى بعض الوقت وفعله فى بعض لا يذم وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره فى ظنه وكذا المخير اذا قلنا كل واحد واجب فانه يذم تاركه اذا ترك معه الآخر وأما اذا قلنا هو أحدهما مبهما كما يراه المصنف فيذم تاركه بأى وجه فرض فلذلك لم يذكره كغيره وبهذا القيد حافظ على عكسه فلم يخرج من الحد ما هو من المحدود أعنى الموسع والكفاية لكنه أخل بطرده فدخل فيه ما ليس من المحدود وهو صلاة النائم والناسى والمسافر فانه يذم تاركه بتقدير انتفاء العذر فان قال القاضى لا نسلم أن هذه غير واجبة بل واجبة وسقط الوجوب فيها بالعذر قلنا وكذلك فى الكفاية يقال يذم بتركه شرعا

(٢) اذ يرد الخ هذه عبارة المختصر المتقدمة فى صحيفة ٢٢٨ فليعلم كتبه مصححه

(قوله وذلك أنه لا وجوب) ذلك اشارة الى تقييد الذم بالشرع على المعنى المذكور يعنى ان تقييده به لانه لا وجوب عندنا الا بالشرع فلا ذم الا من جهته (قوله وهو الموسع) قيل الموسع داخل فى الحد وان لم يقيد بهذا القيد فان الواجب الموسع هو الظهر مثلا فى جزء من أجزاء الوقت فتركه انما يتحقق بتركه فى جميع الوقت وتاركه فى بعض الوقت ليس تاركا للواجب وبالجملة ما ذكره فى المخيرات ههنا فلو اعتبر مذهب من قال انه واجب فى أول الوقت مع أنه لا يذم بتركه فيه أو يقال كل واحد من الافراد المتفقة الحقائق الواقعة فى أجزاء الوقت واجب كما قيل فى المخير احتيج فى ادخاله الى قوله بوجه ما فظهر أن الاحتياج اليه فى الموسع والمخير انما هو على المذهب المردود وأما على المختار فلا بخلاف فرض الكفاية فانه على العكس (قوله فلذلك) أى فلان الواجب فى المخير عند المصنف يذم تاركه على ترك بأى وجه فرض لم يذكر المخير ههنا ولم يقل ان القيد لا دخاله كما ذكره غيره من أصحاب الفن (قوله فان قال القاضى لا نسلم أن هذه) أى الصلاة على هؤلاء المذكورين غير واجبة بل هى واجبة لكنه سقط الوجوب

والجواب كلام الشارح حين طرا لاختلال كلام المصنف لان الواجب الذى سقط وجوبه اما أن يكون المقصود ادراجه فى الحد أو اخراجه فان قصد ادراجه لم يستقم الجواب وان قصد اخراجه لم يستقم السؤال أما الاول فلأن مثل الكفاية والموسع اذا كان من قبيل الواجب وان سقط وجوبه كان التقييد بقوله بوجه ما مفيدا لا مستدركا وأما الثانى فلأن مثل صلاة النائم اذا لم يكن من قبيل الواجب لسقوط وجوبه كان قوله فان قال يسقط الوجوب بذلك تقريرا لما أورد من اختلال طرد التعريف لصدقه على ما ليس بواجب كصلاة النائم لا دفعا له فبنى السؤال على أن ما سقط وجوبه واجب وبنى الجواب على انه ليس بواجب والشارح العلامة قد اعترف بورود هذا الاشكال وقال بعضهم أخل بطرده لان الناسى والنائم والمسافر يجب عليهم الصوم بالنص ولا نذمهم على تركه بوجه ما فان قال القاضى الوجوب يسقط بالعذر فلا يذمون لعدم الوجوب عليهم قلنا فالواجب على الكفاية يسقط بفعل البعض وأنت خبير بأن ماذكر اخلال بالعكس لا بالطرد وبعضهم لم يتعاش فقرر السؤال بأنا لا نسلم ان صلاة النائم ليست بواجبة سقط وجوبها والجواب بأنه يلزم حينئذ أحد الامرين لانها ان كانت واجبة لزم الاخلال بالطرد وان لم تكن واجبة لزم استدراك بوجه ما لان الغرض منه دخول الكفاية والموسع ولا نسلم انهما واجبان لسقوط وجوبهما بفعل بعض المكلفين وبعض أجزاء الزمان وبعضهم قرر الجواب بأنكم اذا جوزتم سقوط وجوب مثل صلاة النائم بسبب فلا حاجة الى زيادة قيد بوجه ما لأنه حينئذ يقال ان الواجب على الكفاية انما لا يذم تاركه لان الوجوب سقط بفعل البعض وكذا فى الموسع ولا يخفى ان هذه مجمعة فى الكلام لان ما سقط وجوبه اما واجب يجب ادراجه أو غير واجب يجب اخراجه ويعود المحذور ولما كان من دأب الشارح المحقق الفحص عن الدقائق والتفصى عن المضايق أعمل الحيلة فى توجيه المقام وأظهر الزينة لتمويه الكلام وجعل ضمير يسقط لوجوب الذم على معنى ان تارك الكفاية يستوجب الذم وكذا تارك الموسع فى أول الوقت لكن يسقط وجوب ذمهما فى الكفاية بفعل البعض الآخر من المكلفين وفى الموسع بفعله فى البعض الآخر من أجزاء الوقت وكما لا يخرج مثل صلاة النائم بسقوط الوجوب عن كونه واجبا لا يخرج تارك مثل الكفاية بسقوط وجوب ذمه عن كونه مستوجبا للذم فيدخل فى الحد وان لم يقيد بقوله بوجه ما هذا والكلام

أى يجب الذم لكنه يسقط وجوب الذم بفعل البعض الآخر واذا اعتددت بالوجوب الساقط فى الفعل فلم لا تعتد بالوجوب الساقط فى الذم فلا يكون الى قوله بوجه ما حاجة وكذلك الموسع

فيها بالعذر الذى هو النوم والنسيان والسفر فيكون من افراد الواجب فلا يخل دخولها فى حده بالاطراد (قوله أى يجب الذم) ان أراد وجوب الذم بالقياس الى المكلفين يفهم منه أن الذم على ترك الواجب بالقياس اليهم ولا شك أن ذلك على تقدير علمهم بتركه وان أراد بالقياس الى الشارع فلا وجوب عليه ولا منه ويمكن أن يفسر وجوب الذم بالمعنى اللغوى أعنى الثبوت وان كان بعيدا جدا ولو لم يتعرض فى الذم للوجوب وجعل الضمير المستتر فى لفظ يسقط المذكور فى المتن ثانيا راجعا الى الذم لا الى وجوبه لكان أولى وحينئذ يقال واذا اعتددت بالوجوب الساقط فى الفعل لاجل العذر حتى جعلته من أفراد الواجب فلا ينقدح تعريفه بدخوله فيه فلم لم يقيد الذم الساقط على ترك فرض الكفاية بانيان الغير فيصدق عليه حينئذ أنه يذم تاركه ويندرج فى الحد ولا حاجة فى ذلك الى قوله بوجه ما وكذا الحال فى الموسع فالقيد مستدرك هذا غاية ما يوجه به كلام المتن وقد وقع فى بعض نسخ الشرح هكذا وكذلك يقال الوجوب يسقط بفعل البعض فاذا اعتددت بالوجوب الساقط بالعذر فلم لا يعتد بالوجوب الساقط بفعل البعض فلا يكون الى قوله بوجه ما حاجة كأن هذه العبارة وقعت فى الاصل أولا ثم غيرت لان المراد بالوجوب فى قوله الوجوب يسقط بفعل البعض ان كان وجوب الذم فالمعنى واحد والعبارة الثانية ظاهرة الدلالة عليه فتكون أسد وأولى وان كان وجوب الفعل أعنى فرض الكفاية لم يكن هذا اعتراضا

وللقاضي أن يقول ترك أحدنا الكفاية متردد بين أن يترك غيره فيذم وان لا يترك فلا يذم وهذا الترك بحاله لم يتغير وقد تغير خارجي بخلاف ترك النائم فان عدم النوم تقديري ولا يبقى حينئذ هذا الترك بحاله والمتغايران اذا أريد أحدهما لم يرد الآخر نقضا عليه اذا عرفت معنى الواجب فمن اسمائه الفرض وهما مترادفان عند الجمهور وقالت الحنفية يفترقان بالظن والقطع فما ذكره ان كان ثبت بقطعي ففرض كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة بقوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وان ثبت بظني فهو الواجب نحو تعيين الفاتحة الثابت بقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وهو آحادي في الفضيلة محتمل ظاهر والنزاع لفظي قال (الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا أولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا أخره عمدا أو سهوا ان تمكن من فعله كالمسافر أول يتمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحائض أو عقلا كالنائم وقيل لما سبق وجوبه على المستدرك ففعل الحائض والنائم قضاء على الاول لا الثاني الا في قول ضعيف والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر)

في ان ذمه على من يجب وعما ذا يجب (قوله وللقاضي) قد سبق ان وجه ورود صلاة النائم والناسي والمسافر على طرد حد القاضي وهو ان تاركها يستحق الذم على تقدير عدم النوم والنسيان والسفر لا على تقدير ترك القضاء بعد زوال العذر لما ان هذا لا يكون ذما لتارك الصلاة في تلك الاحوال بل لتارك القضاء فعلى هذا يتوجه للقاضي أن يقول المراد بالترك هو الترك الذي يبقى بحاله عند الوجه الذي يلحق فيه الذم كما في ترك زيد صلاة الجنازة مثلا فانه بحاله من غير تغير سواء تركها عمرو أو لم يترك وانما يقع التغيير في الامر الخارجي الذي هو ترك عمرو مثلا فانه قد يتحقق وقد لا يتحقق بخلاف ترك النائم فانه على التقدير الذي يلزمه الذم وهو عدم النوم لا يبقى بحاله لانه لا يكون حينئذ ترك النائم وكذا في النسيان والسفر فلا يصدق أنه يذم تاركه على تقدير يتحقق معه هذا الترك (قوله والنزاع لفظي) عائد الى التسمية فنحن نجعل اللفظين اسما لمعنى واحد تتفاوت أفراده وهم يخصون كلا منهما بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسما له وقد يتوهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا وهو غلط ظاهر

على القاضي بل يقوله كما لا يخفى (قوله وللقاضي أن يقول الخ) اذا ترك واحد فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف به فالتارك تارك للواجب بذلك الترك المخصوص والذم انما يلحقه بسببه فاذا قلنا الواجب ما يذم تاركه فالمعنى ما يذم تاركه بسبب ذلك الترك الذي هو تارك له به وتارك الكفاية يذم في الجملة بسبب تركه الذي هو تارك الكفاية بذلك الترك لان تركه الكفاية ترك واحد لا يتغير في نفسه باتيان الغير وعدمه واذا لم يأت به غيره لحقه الذم بذلك الترك وان أتى به لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق بسببه الذم على وجه دون وجه فلو لم يقيد الحد بقوله بوجه ما تبادر منه العموم الى الفهم وخرج الكفاية فاذا قيد دخل قطعا وأما التارك الذي هو النائم فان تركه في حال النوم مغاير لتركه حال عدمه ولا يلحق بسبب الترك الاول ذم أصلا فلا يصدق على صلاته أنه فعل يذم تاركه بسبب ذلك الترك الذي هو تارك له به بل يصدق عليها أنه يذم تاركها بترك آخر وهو الترك الحاصل عند عدم العذر فعلم أن ترك الكفاية وترك النائم أمران متغايران بالوجه المذكور أعني التغير وعدمه فاذا أريد ادخال أحدهما أعني غير المتغير في تعريف بزيادة قيد يناسبه فقط لم يرد الآخر أعني المتغير نقضا على ذلك التعريف بواسطة ذلك القيد الذي لا يناسبه اذ ما عداه آب عن دخوله فيه وملخصه ان فرض الكفاية وصلاة النائم خارجان عن الحد بدون ذلك القيد لكن خروج الاول بسبب العموم في الذم وخروج الثاني بسبب اعتبار لحوق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك له به فاذا زيد القيد ارتفع العموم فقط فيدخل الاول دون الثاني لبقاء مخرجه على حاله هكذا حقق المقال (قوله ثبت بقطعي) أي دلالة وسندا والظني يقابله فلا قطع في أحدهما أو فيهما وقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ظني فيهما كما أشار اليه قوله والنزاع لفظي اذ لا خلاف في أن المعنى المذكور قد ثبت بدليل قطعي من جميع الجهات وقد ثبت بدليل ظني بحسب ذلك قد تفاوتت مراتبه وأحكامه وان اشترك الكل في لحوق الذم على ما ذكرنا النزاع في اطلاق هاتين اللفظتين على الكل أو بالتقسيط قالت الحنفية الفرض هو التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم أي قدرتم والوجوب عبارة عن السقوط فخصصنا اسم الفرض بما علم بدليل قاطع اذ هو الذي عرف أن الله قدره علينا وما علم بدليل ظني سميناه واجبا لانه ساقط علينا لا فرضا اذ لم يعلم أن الله قدره علينا قال الامام في المحصول وهذا الفرق ضعيف لان الفرض هو المقدر مطلقا أعم من أن يكون مقدرا علما أو ظنا وكذا الواجب هو الساقط أعم من أن يكون ساقطا علما أو ظنا فالتخصيص بحكم محض

(قوله

(قوله تقسيم آخر للحكم) يعنى باعتبار متعلقه اذ الاداء والقضاء والاعادة أقسام للفعل الذى تعلق به الحكم وظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين أنها أقسام متباينة وأن ما فعل ثانيا فى وقت الاداء ليس بأداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح صريحا نعم كلام الامام الغزالى رحمه الله ان الاداء ما يؤدى فى وقته ربما يشعر بذلك لو لم يناقش فى اطلاق التأدية على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور أن أولا فى تفسير الاداء مقابل لثانيا فى تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا ثم التقييد بقوله شرعا ينبغى أن يكون للتحقيق دون الاحتراز عما ذكره الشارح لان ايتاء الزكاة فى الشهر الذى عينه الامام أداء قطعا اللهم الا أن يقال المراد ليس أنه أداء من حيث وقوعه فى ذلك الوقت بل فى الوقت الذى قدره الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدرا فى الشرع لم يكن أداء كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة وأما على ظاهر كلام المصنف فهو احتراز عما اذا عين المكلف لقضاء الموسع وقتا وفعله فيه وما قيل انه احتراز عن الصلاة الفاسدة فى وقتها بعيد جدا ومبنى على ان شرعا متعلق بفعل لا بالمقدر أى فعل حال كونه مشروعا (قوله خارج وقتها) ظرف للاعادة أو المؤداة أى ان أدى الصلاة فى وقتها ثم أعادها بعد الوقت لاقامة الجماعة مثلا أو أداها خارج الوقت قضاء ثم أعادها بجماعة لا يكون فعله الثانى قضاء لانه ليس

(قوله تقسيم آخر للحكم) هذا التقسيم للفعل المحكوم به أولا وبالذات وللحكم ثانيا وبالعرض فيقال الحكم اما متعلق بأداء واما بقضاء واما باعادة (قوله الاداء ما فعل) لم يقل واجب ليتناول النوافل المؤقتة (قوله فخرج مالم يقدر له وقت كالنوافل) أى المطلقة اذ لم يقدر لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا أولا واطلاق القضاء على الحج الذى يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهة مع المقضى فى الاستدراك (قوله والثانى اذا ذكرها بعد النسيان) مأخوذ من قوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ولا يرد أن القضاء موسع وقته العمر فلا يتقدر بزمان التذكر لانه لا يدعى انحصار الوقتية فيه بل المراد أن زمان التذكر وما بعده زمان قدر له ثانيا فان قلت فالنوافل على هذا لها وقت مقدر أولا هو وقت العمر كما ان قضاء الظهر له وقت مقدر ثانيا هو بقية العمر قلت البقية قدرت وقتا له بالحديث المذكور اذا حمل على ذلك وما بعده وقت لها وأما أن العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لا من تقدير الشرع فان أجيب بأن التقدير يقتضى التعيير ولو بوجه والبقية ممتازة عما عداها يدفع بأن العمر أيضا كذلك متميز عما سواه فلا فرق بهذا الوجه فان قيل لعله ذهب الى ظاهر الحديث فجعل القضاء مضيقا وقته زمان التذكر قلت ذلك خلاف المختار (قوله وليس قوله أولا متعلقا بقوله فعل) رد لما ذهب اليه غيره من الشراح فانهم جعلوا الاعادة قسيمة للاداء وجعلوا قوله أولا احترازا عنها (قوله واعادة المؤداة) يعنى وخرج بقيد الاستدراك اعادة الصلاة المؤداة فى وقتها خارج وقتها فانها ليست قضاء ولا أداء ولا اعادة اصطلاحا وان كانت اعادة لغة (قوله ومالم يسبق له وجوب كالنوافل) أى المؤقتة فان اطلاقه عليها مجاز (قوله تنبيها على أنه لا يشترط) أى فى كون الفعل قضاء الوجوب على الفاعل بل المعتبر مطلق الوجوب وحاصله ما سيصرح به من انعقاد سبب وجوبه وقد يعترض على قوله ثم لا فرق بين تأخيره عن وقت الأداء سهوا أو عمدا بأن التأخير مشعر بالقصد فلا يصح تقييده بالسهو وهذه مناقشة لا طائل تحتها (قوله مع التمكن من فعله) يتعلق بالعمد كما هو الظاهر ولهذا

قدر له أولا كصلاة الظهر فان وقته الاول هو الظهر والثانى اذا ذكرها بعد النسيان فاذا أوقعها فى الثانى لم تكن أداء وليس قوله أولا متعلقا بقوله فعل فيكون معناه فعل أولا لتخرج الاعادة لان الاعادة قسم من الاداء فى مصطلح القوم وان وقع فى عبارات بعض المتأخرين خلافه والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء وهو المقدر له شرعا أولا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا فخرج ما فعل فى وقت الاداء واعادة المؤداة خارج وقتها ومالم يسبق له وجوب كالنوافل وقيد الوجوب بقوله مطلقا تنبيها على أنه لا يشترط الوجوب عليه ثم لا فرق بين تأخيره عن وقت الاداء سهوا أو عمدا مع التمكن من فعله أولا أو مع عدم التمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحيض أو عقلا كالنوم وقيل هو ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب على المستدرك والفرق بين التعريفين أن فعل النائم والحائض قضاء على الاول اذ سبق له وجوب فى الجملة وليس بقضاء على الثانى اذ لم

(٣٠ - مختصر المنتهى اول) يجب على المستدرك لقيام المانع من الوجوب الا فى قول فان بعضهم قال بوجوب الصوم عليها نظرا الى عموم قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو ضعيف لان جواز الترك مجمع عليه وهو ينفى الوجوب قطعا والاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر فالمنفرد اذا صلى ثانية مع الجماعة كانت اعادة على الثانى لان طلب الفضيلة عذر دون الاول اذا لم يكن فيها خلل

استدرا كا كما لا يكون أداء أو اعادة لانه ليس فى الوقت (قوله والا فغيرهما) أى وان لم يوجد له سبب وجوب وقد فعل بعد وقته فليس بأداء لعدم وقت الاداء ولا قضاء لعدم سبق الوجوب وذلك كاعادة القضاء واعادة الاداء بعد الوقت والنوافل المؤقتة فى وقتها أداء و بعد وقتها ليست بقضاء فان قيل مقتضى قوله ان وجد سبب وجوبه فقضاء أن يكون اعادة الاداء بعد الوقت قضاء قلنا فعله الثانى ليس بواجب فلا يتصوّر له سبب وجوب (قوله على الجميع) أى على كل واحد وقيل المراد الجميع من حيث هو اذ لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين دفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وأجيب بأن سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحتراق الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وأيضا يجوز أن ينصب الشارع أمارة على سقوط الوجوب من غير نسخ

أخر العمد عن السهو فى الشرح وعلى عبارة المتن يجعل متعلقا بالأبعد أو تقسيما ابتداء (قوله والحاصل أن الفعل) يريد ان الفعل اذا كان مؤقتا من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لا بكله ولا ببعضه على وقته لادائه الى تقدم المسبب على السبب فان فعل الفعل فى وقته فهو أداء أو فعل بعده فان وجد فى الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه أو تخلف عنه لمانع فهو قضاء وان لم يوجد فى الوقت سبب وجوبه لم يكن أداء ولا قضاء ومن جملة الأداء الاعادة لخلل أو لعذر فهى أخص مطلقا من الاداء فان قلت الزكاة المعجلة قد تقدمت على وقتها فلا يصح قولكم ان الفعل لا يقدم على وقته قلنا قد جعل ههنا ملك النصاب الذى هو يوجز سببها قائما مقامه وجعل وقتها بذلك موسعا فلا تقديم فان قيل اذا وقعت ركعة من الصلاة فى وقتها و باقيها خارجه فهل هو أداء أو قضاء قلنا ما وقعت فى الوقت أداء والباقى قضاء فى حكم الاداء تبعا وكذا الحال فيما اذا وقع فى الوقت أقل من ركعة عند من يجعله أداء ومن لم يجعله أداء لم يعتد بما هو أقل منها قيل قد خالف الشارح هنا فى ثلاثة مواضع سائر الشراح الاول انهم جعلوا الاعادة قسيمة للأداء وقد جعلها قسما منه والثانى انهم علقوا كلمة أو لا بقوله فعل وعلقه بالمقدر والثالث أنهم حصروا العبادات فى الثلاثة ولم يحصرها وهذا الأخير ليس صحيحا اذ قد صرح بعضهم انه ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة والاذكار لا يوصف بشئ من الاداء والاعادة والقضاء (قوله هذه مسائل تتعلق بالواجب) الواجب باعتبار فاعله ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية و باعتبار نفسه الى معين ومخير و باعتبار وقته الى مضيق وموسع و باعتبار مقدمة وجوده الى مطلق ومقيد وقد تتعلق بالموضع مسئلة أخرى وهى ظن الفوات بالموت مع تبين خطئه فهذه خمس مسائل تتعلق بالواجب قد صرح الشارح فى كل واحدة منها أنها من مسائل الواجب سوى مسئلة الاطلاق والتقييد (قوله مما يحصل الغرض منه بفعل البعض) يشير الى ان فرض الكفاية واجب يحصل الغرض منه بفعل بعض المكلفين أى بعض كان كالجهاد فان الغرض منه حراسة المؤمنين واذلال العدو واعلاء كلمة الحق وذلك حاصل بوجود الجهاد من أى فاعل كان وكاقامة الحجج ودفع الشبه اذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من ان تزلزلها شبه المبطلين وحصوله لا يتوقف الا على صدوره من فاعل ما ومثل هذا لا يتعلق وجوبه بكل واحد على الاعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض لافضائه الى التزام ما لا حاجة اليه ولا بعض معين لأدائه الى الترجيح من غير مرجح فتعين أن يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض أو يتعلق ببعض

والحاصل أن الفعل لا يقدم على وقته فان فعل فيه فأداء أو بعده فان وجد سبب وجوبه فقضاء والا فغيرهما ومن الاداء الاعادة لخلل أو عذر قال ۞ (مسئلة الواجب على الكفاية على الجميع ويسقط بالبعض لنا اثم الجميع بالترك باتفاق قالوا يسقط بالبعض قلنا استبعاد قالوا كما أمر بواحد منهم أمر ببعض منهم قلنا اثم واحد منهم لا يعقل قالوا فلو لا نفر قلنا يجب تأويله على المسقط جمعا بين الادلة) أقول هذه مسائل تتعلق بالواجب هذه أولا ما وهو فى الواجب على الكفاية نحو الجهاد مما يحصل الغرض منه بفعل البعض وحكمه أنه يجب على الجميع و يسقط بفعل البعض وقيل بل انما يجب على البعض لنا أن الجميع اذا تركوه يأثمون وهو معنى الوجوب احتج المخالفون بوجوه قالوا أولا يسقط بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط الجواب هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب على الجميع بفعل البعض اذا حصل به الغرض كما يسقط ما فى ذمة زيد بأداء عمرو عنه

والاختلاف فى طرق الاسقاط لا يوجب الاختلاف فى الحقيقة كالقتل للردة والقصاص فان الاول يسقط بالتوبة دون الثانى قالوا ثانيا كما يجوز الامر بواحد منهم اتفاقا يجوز أمر بعض منهم فان الذى يصلح مانعا هو الابهام وقد علم الغاؤه الجواب الفرق بأن اثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواحد غير معين قالوا ثالثا قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة والجواب أن الظاهر يؤول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعا بين الادلة فانه أولى من (٢٣٥) الغاء دليل بالكلية وقد دل

(قوله والاختلاف فى طرق الاسقاط) لا دخل له فى تمام الجواب وانما أورده الآمدى ردا على من أنكر اشتراك الكفاية والمعين فى حقيقة الوجوب بناء على أن المعين لا يسقط بفعل الغير بخلاف الكفاية وأورده العلامة فى هذا المقام جوابا عن بيان الملازمة بأن ما يسقط عن المكلف بفعل غيره لا يكون واجبا كالمعين وتقريره انا لا نسلم أن ما يسقط بفعل غيره لا يكون واجبا فان الاختلاف فى طريق السقوط لا يوجب الاختلاف فى طريق الثبوت كالقتل يجب بالردة والقصاص و يسقط الاول بالتوبة دون الثانى والثانى بالدية والعفو دون الاول مع أن الحقيقة واحدة ولزيادة تحقيق الاتحاد صوره الآمدى فيمن ارتد ثم قتل عمدا وأما الشارح المحقق فلما بين أن الواجب المعين على زيد يسقط بفعل عمرو ولم يستتم جعله جوابا للمثل هذا السؤال ولو أراد أن لا يمتنع تعدد طرق اسقاط الواجب فيجوز أن تسقط الكفاية بالبعض كما تسقط بالكل لم يلائمه البيان بقوله فان الاول يسقط بالتوبة دون الثانى بل الملائم أن يقال فانه يسقط بالتوبة و بالدية و بالعفو (قوله اثم واحد غير معين لا يعقل) أى خلاف المعقول وهذا انما يصح لو لم يكن مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك البعض على ما يدل عليه قوله لنا اثم الجميع باتفاق (قوله الامر بواحد) أى ايجاب واحد منهم اذ لا نزاع فى أن الامر بواحد منهم وارد وانما النزاع فى انه ماذا يجب حينئذ وفى المنتهى الامر بواحد من أشياء يقتضى واحدا من حيث هو أحدها واختار فى المختصر هذه العبارة ليشعر بأن المعتزلة ذهبوا الى عدم استقامة ذلك لما فى الوجوب مع التخيير من التناقض

غير معين والمختار هو الاول (قوله والاختلاف فى طرق الاسقاط) جواب عما قيل من ان الواجب على الاعيان لا يسقط بفعل البعض وهذا يسقط فيختلفان فى حقيقة الواجبية لكن الاول متعلق بالجميع فلا يكون الثانى كذلك والا اتفقا فى الحقيقة وتقرير الجواب ان اختلاف شيئين فى طرق الاسقاط بأن يسقط أحدهما بطريق ولا يسقط الآخر به لا يوجب الاختلاف فى الحقيقة فان القتل للردة والقتل للقصاص متفقان فى تمام الحقيقة مع ان الاول يسقط بالتوبة دون الثانى (قوله كما يجوز الامر) أى فى الواجب المخير بواحد منهم اتفاقا أى من المتخاصمين ههنا (قوله وقد علم الغاؤه) أى الغاء الابهام فى المكلف به فكذا فى المكلف فان قلت انتفاء المانع لا يكفى فى ثبوت شئ بل لا بد معه من وجود المقتضى قلنا دليل وجوب الفعل مع عدم الزام الباقين بعد قيام بعض به أى بعض كان يقتضى الوجوب على بعض منهم لكنه لم يتعرض له لظهوره ولو كان دليل الوجوب صريحا فى بعض منهم كان الحال أظهر وحاصل الجواب ان الابهام هنالك ملغى لامكان تأثيم المكلف بترك أحد الامور منهما فيعمل بمقتضى الدليل وههنا المانع اذ لا يعقل تأثيم المكلف غير معين فلا يعمل بمقتضاه بل لو تم بحسب الظاهر لأول (قوله وهو تصريح بالوجوب على طائفة) أى الوجوب المستفاد من لولا الداخلة على الماضى الدالة على التنديم واللوم وأما انه على طائفة غير معينة فظاهر (قوله ان الظاهر يؤول للدليل)

دليلنا على الوجوب على الجميع فيأول هذا بأن فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع قال (مسئلة الامر بواحد من أشياء كخصال الكفارة مستقيم وقال بعض المعتزلة الجميع واجب و بعضهم الواجب ما يفعل و بعضهم الواجب واحد معين و يسقط به و بالآخر لنا القطع بالجواز والنص دل عليه وأيضا وجوب تزويج أحد الخاطبين واعتاق واحد من الجنس فلو كان التخيير يوجب الجميع لوجب تزويج الجميع ولو كان معينا لخصوص أحدهما امتنع التخيير المعتزلة غير المعين مجهول و يستحيل وقوعه فلا يكلف به والجواب أنه معين من حيث انه واجب وهو واحد من الثلاثة فينتفى الخصوص وصح اطلاق غير المعين قالوا لو كان الواجب واحدا من حيث هو أحدها لا بعينه مبهما لوجب أن يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو أحدها فان تعددا لزم التخيير بين واجب وغير واجب وان اتحد لزم اجتماع

التخيير والوجوب وأجيب بلزومه فى الجنس وفى الخاطبين والحق أن الذى وجب لم يخير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين والتعدد بأبى كون المتعلقين واحدا كالوحرم واحدا وأوجب واحدا قالوا يسقط و يسقط وان كان بلفظ التخيير كالكفاية قلنا الاجماع ثمة على تأثيم الجميع وههنا بترك واحد لا بعينه وأيضا تأثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التأثيم على ترك واحد من ثلاثة قالوا يجب أن يعلم الآمر الواجب قلنا يعلمه حسبما أوجبه واذا أوجب غير معين وجب أن يعلمه غير معين قالوا علم ما يفعل وكان الواجب قلنا فكان الواجب لكونه واحدا مبهما لا لخصوصه للقطع بأن الخلق فيه سواء) أقول هذه ثانية مسائل الوجوب الامر بواحد مبهم

وأطلق جمهور المعتزلة القول بانه نقيض وجوب الجميع على التخيير وفسره أبو الحسين بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به والمكلف أن يختار أيا كان وهو بعينه مذهب الفقهاء لكنه ينافي ماذهب اليه بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الاداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام في البرهان ان أباهاشم اعترف بأن تارك خصال الكفارة لا يأثم اثم من ترك واجبات ومن أتى بها جميعا لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال بواحدة (قوله ثم النص دل عليه) أي على وجوب واحد من الأمور ونحن قاطعون بأنه جائز فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند امتناعه وليس المراد أن النص يدل على الجواز فيجب الحمل عليه لانه لا معنى لمثل هذا الكلام قال الشارح العلامة فان قيل الواحد الجنسي هو واحد انما يتصور وجوده في الاذهان لا في الاعيان فيستحيل طلبه قلنا يستحيل طلبه دون الأفراد لا في ضمنها الجواز طلب المشترك في ضمن الأفراد وأجاب في المنتهى بأن المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان جزئيا ورده العلامة بأنه ينافي كون

من أمور معينة كخصال الكفارة مستقيم ويعرف بالواجب المخير وقال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلفين وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر لنا القطع بالجواز لانه لو قال أوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الأمور وأيا ما فعلت فقد أتيت بالواجب وان تركت الجميع تذم لتركك أحدها من حيث هو أحدها يلزم منه محال ثم النص دل عليه كما في الكفارة فوجب حمله عليه ولنا أيضا اجماع الامة على وجوب تزويج أحد الكفأين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير فلو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع لوجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقبات وهو خلاف الاجماع

أي القاطع الذي لا يحتمل التأويل (قوله من أمور معينة) انما قيد بالتعيين لان الامر بواحد مبهم لا فائدة فيه أصلا (قوله مستقيم) أي صحيح جائز فيكون الواجب بذلك الامر واحدا مبهما من تلك الامور المعينة وما قيل من ان قوله مستقيم مشعر بأن الخصم يدعي عدم استقامة الامر بواحد مبهم من أمور معينة وليس كذلك اذ ليس لاحد نزاع في استقامة هذا الامر وانما الخلاف في مقتضاه فليس بشيء لان الوجوب لازم للامر ومستفاد منه فاذا تعلق بالواحد المبهم تعلق الوجوب به أيضا وان تعلق بكل واحد كان الوجوب أيضا كذلك فمن قال بوجوب الجميع يلزمه القول بتعلق الامر به حقيقة وان كان ظاهره التعلق بواحد مبهم فلا نزاع في جواز تعلق الامر بواحد مبهم ظاهرا بل في تعلقه به حقيقة فقوله وقال بعض المعتزلة الجميع واجب في قوة قولنا وقال بعضهم لا يستقيم تعلق الامر حقيقة بواحد مبهم بل هو فيما يظن فيه ذلك يتعلق بالجميع فيجب الجميع ويسقط بفعل واحد من تلك الامور كما ان الكفاية تسقط بفعل بعض (قوله فيختلف بالنسبة) أي فيختلف الواجب بالنسبة الى المكلفين ضرورة ان الواجب على كل واحد ما اختاره ولا شك في اختلاف اختياراتهم (قوله لنا القطع بالجواز) أي نجزم قطعا بأنه يجوز عقلا الامر بواحد مبهم من أمور معينة والنص قد دل دلالة ظاهرة على الامر بواحد مبهم وعلى وجوبه كما في الكفارة نحو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فوجب حمل النص على الامر بالواحد المبهم وعلى وجوبه فثبت المطلوب (قوله فلو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع لوجب تزويج الجميع) قيل ان أراد الجميع معا فلا ملازمة ممنوعة اذ لا يقول الوجوب على الجميع كذلك الا بعض من المعتزلة لا يعبأ به وأما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى أنه لا يجوز الاخلال بالكل وبأيها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد وتركه وان أراد الجميع بهذا التفسير التزمنا وجوب تزويج الجميع ووجوب اعتاقه وليس مخالفا للاجماع انما المخالف له هو المعنى الاول والجواب ان هؤلاء اذا لم يقولوا بالثواب والعقاب على الكل ولا بسقوط الباقي مع الاتيان بالبعض بل قالوا انه يبرأ به من غير سقوط فلا نزاع معهم في المعنى انما الكلام مع من قال لو فعل الجميع استحق ثواب واجبات وان تركه استحق العقاب على ترك واجبات وان فعل البعض سقط الباقي كما يدل عليه وجوب الجميع ظاهرا سواء كان مما يعبأ به أولا

(قوله

(قوله ولو كان التخيير معينا لخصوص أحدهما) ابطال للمذهبين الاخيرين تقريره ان التخيير والتعيين متنافيان لتنافي لازميهما لأن التعيين يوجب عدم جواز ترك ذلك المعين وأن لا يجزئ الاتيان بالآخر والتخيير يوجب جواز تركه وأن يجزئ الاتيان بالآخر واللازمان لا يجتمعان فكذا الملزومان فلو كان التخيير معينا ومع التعيين لا يخير لزم امتناع التخيير لان وضعه يستلزم رفعه وكل ما شأنه ذلك فهو ممتنع والا اجتمع المتناقضان فالتخيير اذن ممتنع وهو باطل ضرورة واتفاقا وقد يقرر الكلام هكذا التخيير والتعيين متنافيان وقد ثبت الاول فانتفى الثاني والاول أوفق بعبارة الكتاب (قوله واذا بطل القسمان) أي وجوب الجميع ووجوب المعين على الوجهين لم يبق الا القول بوجوب أحدهما لا بعينه اذ ليس هناك الا المجموع والبعض المعين والبعض المبهم فاذا بطل الاولان تعين الثالث (قوله للمعتزلة في نفي التخيير) أي على الوجه المذكور المختار عندنا لا نفيه مطلقا ولعله أورد هذه العبارة تنبيها على ان مآل مذهبهم نفي التخيير أما على القول بالتعيين فظاهر وأما على القول بوجوب الكل فكذلك أيضا لان الوجوب اذا تعلق بكل واحد معا فليس في الايجاب تخيير وأما سقوط الباقي بفعل بعض فليس معنى التخيير ولا يذهب عليك ان الدليلين الاولين لو تما لدلا على بطلان ايجاب واحد مبهم ولا يلزم منه خصوصية أحد مذاهب المعتزلة فان كان المراد بهما ابطال مذهب الخصم أولا حتى يثبت بعده ما يختار بدليل آخر مبالغة في ابطاله فهما مشتركان بين المعتزلة بأسرهم يستدل بهما كل صاحب مذهب منهم على ابطال مذهب الخصم ثم يلتجئ الى دليل خاص بمذهبه فالقائل بوجوب الجميع الى الدليل الثالث والقائل بوجوب معين لا يختلف الى الرابع والقائل بوجوب المعين المختلف الى الخامس كما ستقف عليها وان أريد بهما اثبات مذهب من مذاهبهم فلا بد أن يضم الى كل واحد منهما ما يدل معه على ثبوته مثلا القائل بوجوب الكل يضم اليه ما أبطلنا به التعيين وبالعكس ثم في اثبات أحد مذهبي التعيين يحتاج الى ما يبطل به الآخر وفيه تكلف فالحق هو الاول كما أشير اليه في الشرح بقوله للمعتزلة في نفي التخيير بل وفي المتن أيضا حيث نسبهما الى المعتزلة بأسرهم ولا يجتمعان الا في مذهب من قال بوجوب الواحد المبهم وليس في شئ منهما ما يشعر بخصوص أحد مذاهبهم وأما الضمير في قوله ثالثا قالوا وما بعده فهو راجع الى بعض مبهم بحسب اشعار الدليل (قوله اذ علم المكلف والمكلف به التكليف ضروري) ان أريد بالضروري ما يقابل النظري فهو في علم المكلف ظاهر لانا نعلم بالضرورة ان المكلف بشئ لا بد أن يكون عالما به والا امتنع تكليفه به وأما في علم المكلف فلا بل هو ثابت بدليل امتناع تكليف الغافل اللهم الا أن يقال المعتزلة يدعون ان العلم بكون المكلف عالما بما كلف به ضروري لقبح تكليف غير العالم به ضرورة فان أريد به القطعي فلا غبار عليه (قوله وما يستحيل وقوعه لا تكليف به) لاستحالة التكليف بالمحال أو بعدم وقوعه ثم لما استشعر أن يقال نحن نقول بوقوع تكليف المحال أشار الى دفعه بقوله مع انه لا قائل بأن التخيير تكليف بالمحال يعني لوجوز ناه وقلنا بوقوعه فهذا ليس ذاك اذ لا قائل به بل الكل قائلون بأنه تكليف بالممكن (قوله فان قلت ندعي ان غير المعين) اشارة الى دفع ما قيل من ان قوله الجواب انه معين من حيث هو واجب وهو واحد من الثلاثة يشتمل على استدراك وهو ذكر الواجب اذ يكفيه أن يقول انه معين من حيث هو واحد من الثلاثة فان هذا التعيين الجنسي كاف لجواز التكليف وعدم استحالة الوقوع وتعينه من حيث انه واجب لا ينفع في صحة التكليف ضرورة تأخره عنه وتقريره ان هذا القيد جواب عما عسى يورده الخصم بعد الجواب عن دليله ويقول الواجب هو الواحد المبهم فهو من حيث انه واجب غير

ولو كان التخيير معينا لخصوص أحدهما لامتنع التخيير لان التعيين يوجب أن لا يجزئ لو أتى بالآخر والتخيير يوجب أن يجزئ وهما لا يجتمعان واذا بطل القسمان لم يبق الا أن يوجب أحدهما لا بعينه وهو المطلوب للمعتزلة في نفي التخيير وجوه قالوا أولا غير المعين مجهول وكل مجهول لا يكلف به اذ علم المكلف والمكلف بما به التكليف ضروري وأيضا فان غير المعين يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا تكليف به مع انه لا قائل بأن التخيير تكليف بالمحال الجواب لا نسلم أن غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه انما ذلك في غير المعين من كل وجه وأما في المعين من وجه دون وجه فلا فان قلت ندعي أن غير المعين من وجه مجهول من ذلك الوجه ويمتنع وقوعه من ذلك الوجه وهذا من حيث هو واجب غير معين قلنا انه معين من حيث هو واجب وهو مفهوم واحد من الثلاثة الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شئ من الثلاثة وتعينه فاطلاق غير المعين عليه صح لذلك لا لانه لا تعين ولا تميز له في الذهن أو كلف بايقاعه غير معين في الخارج قالوا ثانيا لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو أحدها مبهما

الواجب هو المشترك (قوله وهو رفع حقيقة الوجوب) لاستلزامه جواز ترك كل مطلق من غير اثم اذ للمكلف أن يختار غير الواجب لمكان التخيير ويتركه لعدم الوجوب (قوله وأما ثانيا فبالحل) حاصله ان كلا من الواجب والمخير فيه أحد الأمور لكن ما صدق عليه أحد الأمور فى الواجب مبهم وفى المخير معين اذ الوجوب لم يتعلق بمعين والتخيير لم يقع فى مبهم والا لجاز تركه وهو ترك الكل بل فى كل معين من المعينات وتعدد ما صدق عليه مفهوم أحد المعينات عند تعلق الوجوب والتخيير ينفى اتحاده متعلق الوجوب والتخيير بحسب الذات كما اذا أوجب أحد الامرين المعينين وحرم أحد ذينك الامرين فان كلا من الواجب والحرام أحد الأمرين ولا يلزم منه ارتفاع حقيقة الوجوب والحرمة لأن تعدد ما صدق

لكان المخير فيه الجائز تركه واحد لا بعينه من حيث هو أحدهما مبهما فالواجب والمخير فيه ان تعدد الزم التخيير بين واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل أو كل الخبز وان اتحد الزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك فى شئ واحد وانهما متناقضان الجواب أما أولا فبالنقض بوجوب اعتاق واحد من الجنس وتزويج أحد الخاطبين فان دليلكم بعينه يجرى فيهما وأما ثانيا فبالحل ببيان ما هو الحق فيه وذلك ان الذى وجب وهو المبهم لم يخير فيه والمخير فيه وهو كل من المتعينات لم يجب منه شئ لانه لم يوجب معينا وان كان يتأدى به الواجب لتضمنه مفهوم أحدها

معين وما هو غير معين من وجه مجهول من ذلك الوجه ويمتنع وقوعه من ذلك الوجه ويلزم التكليف بالشئ من حيث انه مجهول ومن حيث انه محال والجواب ان الواجب هو مفهوم واحد من الثلاثة وهذا المفهوم أمر متعين فى نفسه ممتاز عن سائر المفهومات وهو حاصل فى ضمن كل واحد من الثلاثة وغير مقيد بخصوصية شئ منها وتعينه ويمكن ايقاعه فى ضمن أيها كان فاطلاق غير المعين عليه صح لعدم تقييده بخصوصية شئ منها لا لأنه لا تعين ولا تميز له فى الذهن ليكون مجهولا من حيث انه واجب أو كلف بايقاعه غير معين فى الخارج حتى يلزم التكليف بالمحال وملخصه ان ما لا تعين له أصلا لا شخصيا ولا غيره يستحيل أن يكون معلوما ومفهوم أحد الثلاثة ليس كذلك قطعا فلا يستحيل العلم به فيصح التكليف به وان المقيد بعدم التعيين يستحيل وقوعه خارجا لا ما لم يقيد بتعيين وعدمه وأحد الثلاثة مبهما من هذا القبيل دون الاول (قوله لكان المخير فيه الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث هو أحدهما مبهما) لان الكلام فى الواجب الذى خير فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان المخير فيه أيضا الواحد المبهم ووصفه المخير فيه بجواز الترك تنبيه على استلزام التخيير اياه فيما فى الوجوب كما سيصرح به (قوله فالواجب والمخير فيه ان تعددا) فان قلت هذا الشق من الترديد واجب الانتفاء ضرورة ان الواحد المبهم من ثلاثة معينة كخصال الكفارة مثلا مفهوم واحد لا تعدد فيه قطعا فيكون مستحيلا قلت يمكن أن يجاب عنه بأن هذا المفهوم وان كان واحدا لكنه يتناول جزئيات متعددة فربما يقال هو واجب من حيث وجوده فى ضمن بعضها ومخير من حيث وجوده فى ضمن البعض الآخر وحينئذ يتعدد الواجب والمخير فيه وتفصيل الكلام ان الوجوب اذا تعلق بالواحد المبهم فلا بد أن يتعلق التخيير به أيضا لما عرفت فان كان تعلقهما به من حيث هو هو أو من حيث انه فى ضمن فرد معين يلزم اجتماع جواز الترك والوجوب فى شئ واحد وان تعلق به أحدهما من حيث هو فى ضمن فرد والآخر من حيث هو فى ضمن آخر ولا شك أن التخيير فى المخير فيه انما هو بالقياس الى الواجب فيلزم التخيير بين واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب اذ لا الزام بالفعل حينئذ أصلا أما بالقياس الى ما ليس بواجب فظاهر وأما بالقياس الى ما فرض واجبا فلجواز تركه (قوله الجواب أما أولا فبالنقض) قيل انما يتوجه عليهم لو كان مذهبهم أن الواجب فى هذين المثالين هو الواحد المبهم أما لو كان مذهبهم وجوب الجميع أو المعين على التفسيرين المذكورين فلا وأنت تعلم أن القول بوجوب الجميع فى مثال التزويج لا يقول به أحد نعم يمكن القول بالتعيين على تفسيريه وأما المثال الآخر فيمكن فيه القول بكل واحد منهما لكنه نظرا الى أن القول بوجوب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقبات مخالف للاجماع كما صرح به المصنف فى الشرح والى أن القول بالتعيين باطل قطعا بما ذكره فى ذلك يلزم المعتزلة القول بوجوب المبهم فى هذين المثالين فيتوجه النقض عليهم والله أعلم (قوله وأما ثانيا فبالحل ببيان ما هو الحق فيه) أى فى الواجب المخير وذلك الحق الذى بينه

عليه أحد الأمرين عند تعلق الوجوب والحرمة ينفي اتحاد متعلقيهما واذا لم يتحد متعلق الوجوب والتخيير بالذات وكان التخيير بين واجب هو أحد المعينات من حيث انه أحدهما بهما وبين غير واجب هو أحدهما على التعيين من حيث التعيين لم يلزم منه ارتفاع حقيقة الوجوب لان هذا لا يوجب جواز ترك كل من المعينات على الاطلاق بل جواز ترك كل معين من حيث التعيين بطريق الاتيان بمعين آخر فقوله لعدم التعيين تعليل لقوله والمخير فيه لم يجب وقوله وان كان يتأدى دفع لما يتوهم من أن المعين لو لم يكن واجبا لما تأدى به الواجب لان الواجب لا يتأدى بفعل غير الواجب يعني أن تأدي الواجب به ليس من حيث انه ذلك المعين بل من حيث انه يتضمن مفهوم أحد المعينات وقوله تعدد ما صدق عليه أحدها يعني أحد المعينات ومن غيره الى أحدهما وجعل الضمير للواجب والمخير فيه فلم يحم حول المقصود أصلا ولم يبق لقوله اذا تعلق به الوجوب والتخيير معنى ثم اذا تطرت في كلام الشارحين وترددهم في أن قوله لعدم التعيين متعلق بالمخير فيه أو بالواجب أو بهما جميعا وان قوله والتعدد يأبى معارضة أو سند لمنع الملازمة أو دليل آخر على عدم اتحاد الواجب والمخير فيه زدت استحسانا لهذا التحقيق والتقرير

هو أن الذي وجب وهو الواحد المبهم أعني هذا المفهوم الكلي لم يخير فيه اذ لا يجوز تركه البتة ولا تعبد فيه أيضا والتخيير انما هو في كل واحد من المعينات وليس شيء منها واجب لان الشارع لم يوجب أحدا معينا من هذه المعينات وان كان كل واحد منها يتأدى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم أحدهما بهما فليس معنى الواجب المخير أنه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي خير في أفراده فبطل الملازمة المدعاة في قولهم لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو أحدهما بهما لكان المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو أحدهما بهما فان قلت هذا التحقيق يدل على أن الواجب الامر الكلي وذلك خلاف ما ذهب اليه المصنف من أن الامر الكلي أمر يجزئي مطابق له لامتناع وجوده في الخارج كما سيأتي قلت ما ذكره هناك فهو سهو منه كما سيعلم والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لان مفهوم الفرد المنتشر أمر كلي فان كان هو الواجب ظهر المنافاة بين الكلامين وان كان الواجب ما صدق عليه من الجزئيات فاما جميعها أو بعضها وكلاهما فاسد كما مر فيما ذكرته من التحقيق وعليك بالتثبت في هذا المقام فانه من مزال الاوهام (قوله وتعدد ما صدق عليه الخ) مفهوم أحدهما بهما أمر كلي يصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه أمر لا يحصل الا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قد قيل أوجبت عليك أحدها وأجزت لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخيير بالقياس الى هذا الكلي في نفسه بل معناه ان أيهما فعلت جاز لك ترك الباقي وأي اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل لهذا تارة ولذاك أخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا انما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز واستوضح ذلك بما اذا حرم الشارع واحدا من الامرين وأوجب واحدا بهما فان ذلك لا يتصور بالقياس الى المفهوم الكلي بل معناه أن أيهما فعلت حرم الآخر وأيهما تركت وجب الآخر فقد خير ههنا بين واجب ومحرم ولم يقدح ذلك في الواجب ولم يرفع حقيقة الوجوب فقوله وتعدد ما صدق عليه أحدها اذا تعلق به الوجوب والتخيير معناه اذا تعلق بمفهوم أحدها الوجوب والتخيير فلا بد أن يكون ذلك باعتبار تعدد ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة تعلقهما به من حيث هو هو واستحالته من حيث صدقه على شيء واحد وهذا التعدد يأبى كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا معينا لزم اجتماع المتنافيين بل هما

وتعدد ما صدق عليه أحدها اذا تعلق به الوجوب والتخيير يأبى كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا كالوحرم واحدا من أمرين وأوجب واحدا فان معناه أيهما فعلت حرم الآخر وأيهما تركت وجب الآخر والتخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز انما الممتنع التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه قالوا ثالثا

واطمئنانا به (قوله كما عم الكفاية وان كان بلفظ التخيير) مخالف لظاهر عبارة المتن لكنه اتبع فيه لفظ المنتهى حيث قال قالوا كما عم الواجب فى الكفاية وان كان بلفظ التخيير وسقط بفعل الغير فكذلك هذا الا أن المصنف عدل عنه فى المختصر لاشعاره بأن ايجاب الكفاية يكون بلفظ التخيير وليس كذلك فان قيل المراد وان كان بلفظ التخيير على سبيل الفرض والتقدير قلنا يأباه قوله وسقط بفعل الغير لانه على سبيل التحقيق والاوجه أن يجعل قوله وسقط عطفا على عم لا على كان والمعنى يعم المخير وسقط بفعل بعض الخصال كما عم فرض الكفاية وسقط بفعل بعض المكلفين وان كان ايجاب المخير بلفظ التخيير فان هذا لا يقدح فى القياس لوجود الجامع وهو حصول المقصود بهم (قوله والخصم قد لا يساعده) أى لا يسلم الاجماع على أن التأثيم فى المخير بترك البعض وانما قال قد لا يساعده بلفظ قد لما سبق من أن أباهاشم بل جمهور المعتزلة معترفون بأن تارك الكل لا يأثم اثم من ترك واجبات

كما عم الكفاية وان كان بلفظ التخيير وسقط بفعل البعض فكذا ههنا اذ المقتضى فيهما واحد وهو حصول المصلحة بهم الجواب أما أولا فبالفرق بالاجماع ثمة على تأثيم الجميع بتركه وههنا على التأثيم بترك البعض والخصم قد لا يساعده فى الثانية لانه المتنازع فيه ولولا انه صرح فى المنتهى بذلك لامكن تقدير كلامه هكذا والتأثيم ههنا بترك البعض على أن يكون استثنافا لا متعلقا بالاجماع

أعنى الوجوب والتخيير يتبادلان على متعدد يصلح كل منه أن يتصف بأحدهما بدلا عن الآخر ومن هذا التقرير يظهر أن هذا جواب آخر ومن جعله تتمة للجواب الثانى فقد نظر الى ظاهر العبارة الموهمة أن الكل جواب واحد وغفل أن الحل بحسب المعنى قد تم بحيث لو انضم اليه شئ كان مستدركا وان مبناه على منع اللازمة المذكورة وفى هذا قد سلمت الملازمة وحقق أن تعلقهما بهذا المفهوم الكلى كيف يكون وما آله الى منع أن التخيير بين الواجب وغيره يرفع حقيقة الوجوب فان ذلك فيما ذكرتم من المثال لا فيما نحن بصدده كيف وقد علم من الحل ان التخيير لم يتعلق بالواجب ولم يخير بين الواجب وغيره ومن هذا الجواب يفهم ثبوت التخيير بين الواجب وغيره وبالجملة مرجع الاول الى منع الملازمة ومرجع الثانى الى منع بطلان التالى وما قيل فى بيانه نعم تحقيق المقام ماذكر فى الحل أولا والاعتصام بحبل التوفيق (قوله وهو حصول المصلحة بهم) بيان للجامع فان مصلحة الفعل الواجب على الكفاية تحصل بفعل أحد الامور مبهما فحصول المصلحة بهم قدر مشترك بينهما وهو مناط الحكم فى الكفاية فثبت فى المخير مثله وفى قوله وان كان بلفظ التخيير اشارة الى دفع المانع من عموم الوجوب يعنى أن كون الوجوب بلفظ التخيير لا يمنع عمومه كما فى الواجب على الكفاية قيل وفى كون الكفاية بلفظ التخيير نظر (قوله والخصم قد لا يساعده فى الثانية) أى فى المقدمة القائلة ان الاجماع فى المخير على التأثيم بترك البعض لان القائل بوجوب الكل لا يسلم التأثيم بترك البعض كيف والتأثيم بترك البعض فقط فى قوة المتنازع فيه ولولا أن المصنف صرح فى المنتهى بذلك أى بالاجماع على التأثيم بترك البعض حيث قال الاجماع ثمة على تأثيم الجميع وههنا على تأثيمه بترك واحد لامكن تقرير كلامه فى هذا الكتاب على وجه الاستئناف غير متعلق بالاجماع فيكون قوله والتأثيم بترك البعض سندا فلا يمنع وان شئت حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك من تحقيق المقال فنقول وبالله العصمة اذا حمل الكلام على ما فى المنتهى كان المصنف مبطلا لقياسهم باثبات الفرق بين المقيس والمقيس عليه بهذا الوجه وهو أن الاجماع قد انعقد على تأثيم الكل فى الاصل وهذا المعنى ليس موجودا فى الفرع بدليل الاجماع على التأثيم بترك البعض فيتوجه المنع على دعوى الاجماع لانها من مقدمات الدليل على انتفاء الصفة المعتبرة فى الاصل عن الفرع واذا حمل على الاستئناف كان راجعا الى منع ثبوت تلك الصفة فى الفرع فكأنه قيل لا نسلم أن تلك الصفة أعنى شمول التأثيم ثابت ههنا لم لا يجوز أن يكون التأثيم بترك البعض فقط وسند المنع سواء كان مساويا له أو أخص لا يتوجه اليه المنع أصلا اذ لا يلزم المانع اثبات سنده نعم ابطال القسم الاول بدليل مقبول وينفع المعلل لاندفاع المنع حينئذ ومحصول الكلام ان المجيب أبدى فى الاصل وصفا يصلح أن يعتبر فى ثبوت حكم

فيكون سندا لا يمنع ولو قال وعدم الاجماع بالتأثيم بترك كل واحد لكفاه وأما ثانيا فهو أنا عد لنا ثمة عن الظاهر لضرورة لا توجد ههنا وهو أن تأثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التأثيم بترك واحد من الثلاثة فانه معقول قالوا رابعا وهو لمن زعم أن الواجب معين عند الله يجب أن يعلم الآمر الواجب فيكون معلوما لله فيكون معينا عنده الجواب أنه يعلمه حسبما أوجبه فاذا أوجب واحدا من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك والا لم يكن عالما بما أوجبه قالوا خامسا وهو لمن قال الواجب ما يفعل علم الله تعالى ما يفعله المكلف لشمول علمه فيكون هو الواجب عليه فى علمه لان ما يفعله فهو الواجب عليه اتفاقا وأما ما فعل فقد أتى بالواجب اتفاقا الجواب ما يفعله هو الواجب لكونه أحد الثلاثة لا لخصوصية كونه اطعاما ولا كسوة ولا اعتاقا لانا نقطع بأن الخلق فيه سواء والواجب على زيد هو الواجب على عمرو ولا تفاوت فى ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار دون التكليف قال ﴿(مسئلة الموسع الجمهور أن جميع وقت الظهر ونحوه وقت لادائه القاضى الواجب الفعل أو العزم ويتعين آخرا وقيل وقته أوله فان أخره فقضاء بعض الحنفية آخره فان قدمه فنفل يسقط الفرض الكرخى الا أن يبقى بصفة التكليف فما قدمه واجب لنا أن الامر قيد بجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم وأيضا لو كان معينا لكان المصلى فى غيره مقدما فلا يصح أو قاضيا فيعصى وهو خلاف الاجماع القاضى ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وأجيب بأن الفاعل ممتثل لكونها صلاة قطعا

نعم لو كان المستدل من يقول من المعتزلة بانه معاقب على كل واحد لكان المنع موجها (قوله فيكون سندا) أى اذا كان استئنافا كان سند المنع صحة القياس بناء على وجود الفرق المؤثر وهو أن فى الكفاية يؤثم الجميع فيكون الوجوب على الجميع وههنا انما يؤثم بترك البعض فيكون الواجب هو البعض وحينئذ لا يكون منع كون الاثم بترك البعض موجها لكونه كلاما على السند وأما ما يقال من أنه حينئذ يكون سند المنع الاجماع على التأثيم بترك الكل فلا يخفى انه غير موجه اذ المنع انما يتوجه على مقدمة دليل الخصم (قوله ولو قال) يعنى لا حاجة فى بيان الفرق الى دعوى الاجماع على أن التأثيم ههنا بترك البعض بل يكفى أن يقال ان فى الكفاية اجماعا على تأثيم الجميع وههنا لا اجماع (قوله وهو لمن زعم أن الواجب معين) يعنى قدم دليل المذهب الثالث للمعتزلة على دليل المذهب الثانى لهم وفى هذا رد لما ذكره العلامة من أن هذا الدليل عام لا اختصاص له ببعض مذاهبهم كالدليل الاول والثانى بخلاف الثالث فانه مختص بمذهبهم الاول ثم ذكر فى الدليل الخامس أن الاظهر اختصاصه بالمذهب الثانى ويحتمل جعله للمذهب الاول بأن يزاد فيه ويقال اذا كان ما علمه الله تعالى واجبا يلزم أن يكون غيره أيضا واجبا لئلا يلزم التخيير بين الواجب وغيره ثم قال وانما ترك دليل المذهب الثالث لتركبه من الدليلين الاخيرين وهو أن الله تعالى علم الواجب وعلم ما يفعله المكلف وخير بينه وبين ما هو الواجب

الاصل مع ما ذكره المعلل فعلى ما فى المنتهى يعترض لاثبات انتفائها عن الفرع بالدليل فيتوجه عليه المنع فى مقدماته وعلى الاستئناف اكتفى بمنع ثبوتها فيه وأسنده فلا منع على سنده فان قلت فليحمل ما فى المنتهى على المنع وليجعل الاجماع على التأثيم بترك البعض سندا فلا يمنع قلت على هذا كان التعرض للاجماع مستدركا (قوله ولو قال) يعنى لو قال المصنف فى الفرق وهنالك قد أجمع على تأثيم كل واحد وههنا لم يجمع على التأثيم بترك كل واحد لكفاه به فى مطلوبه ولم يتوجه المنع اذ لا خلاف فى عدم الاجماع انما النزاع فى الاجماع على العدم (قوله وأما ثانيا) يريد أن علة الحكم شمول الوجوب فى الكفاية ليس ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تأثيم واحد من المكلفين وههنا قد فقد الجزء الثانى فلا يتم القياس (قوله فيكون معينا عنده) أى حال الايجاب قبل فعل المكلف ضرورة ان كل معلوم متعين فى نفسه ممتاز عن غيره والجواب ان المعلومية تستدعى الامتياز بوجه ما والواحد المبهم من الثلاثة له امتياز فى نفسه فيصح أن يكون معلوما ولا يلزم التعيين الذى بحسب أفراده فاذا أوجب الشارع مبهما من هذا الوجه كان عالما به كذلك ضرورة ان العلم مطابق للمعلوم (قوله أى زائدا على الفعل) الواجب اذا نسب الى زمانه فان كان مساويا له سمى واجبا مضيقا كالصوم وان كان الوقت زائدا عليه سمى واجبا موسعا كالظهر ولا يجوز أن يكون الوقت ناقصا عنه الا لغرض القضاء كما اذا طهرت وقد بقى من الوقت مقدار ركعة (قوله الواجب فى كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل أو ايقاع العزم فيه على الفعل فى ثانى الحال) يدل على ان العزم ليس بدلا عن نفس الفعل حتى يتوجه أن يقال ينبغى أن يتأدى الفعل

لا لاحد الامرين ووجوب العزم فى كل واجب من أحكام الايمان الحنفية لو كان واجبا أو لا عصى بتأخيره لانه ترك قلنا التأخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة) أقول هذه ثلثة مسائل الوجوب وهى انه اذا كان وقت الواجب موسعا أى زائدا على الفعل كالظهر ونحوه فالجمهور على أن جميعه وقت لادائه فمتى أى جزء أوقعه فقد أوقعه فى وقته وقال القاضى ومتابعوه الواجب فى كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه أو ايقاع العزم فيه على الفعل فى ثانى الحال الا أن آخر الوقت اذا بقى منه قدر ما يسع الفعل فحينئذ يتعين الفعل وقال قوم وقته أوله فان أخره عنه فقضاء

(قوله انا نقطع) اشارة الى أن هذا الحكم قطع ضرورى لا يحتاج الى الاستدلال بانه لو كان ممتثلا لاحد الامرين لجاز الاقتصار على العزم دون الاتيان حتى يرد عليه منع الملازمة ان أريد الفاعل للصلاة فى آخر الوقت وبطلان اللازم ان أريد فى أوله على أن التحقيق أن هذا الجواب منع أى لانسلم ثبوت حكم خصال الكفارة فى الفعل والعزم وانما يثبت لو لم يكن الامتثال لخصوصية الصلاة وحينئذ لا يتوجه ماذكر (قوله بل لان العزم) يعنى ان من أحكام الايمان ولوازمه أن يعزم المؤمن على الاتيان بكل واجب اجمالا يتحقق بالعزم ضرورة تأدى المبدل منه بالبدل وأن يقال يلزم تعدد البدل وهو العزم فى كل جزء من الوقت مع وحدة المبدل منه وهو الفعل لان المبدل منه هو ايقاعات الفعل فى أجزاء الوقت والبدل هو ايقاعات العزم فيها لا فى الجزء الاخير فكل واحد منهما متعدد وكل بدل يتأدى به مبدله وما يقال من أن البدل انما يصار اليه عند العجز عن المبدل منه كالتيمم والوضوء مدفوع بأن ذلك فيما لا يكون على سبيل التخيير (قوله وقال الحنفية) فى بعض نسخ الشرح والمتن بعض الحنفية وهذا هو الصحيح لان المحققين من الحنفية لم يذهبوا الى هذا بل قالوا دل النص ظاهرا على سببية جميع الوقت وحينئذ يلزم أحد الامرين اما وجوب تأخير الفعل عن جميع الوقت أو تقديم المسبب على السبب لانه اما أن يجب تأخيره عنه فيلزم الاول أو لا بل يجوز فعله فيه فيلزم الثانى وكلاهما باطل اجماعا فوجب تأويل النص وصرف السببية الى أجزاء الوقت والجزء الاول من الوقت أولى بهذا الوصف لعدم المزاحم فان اقترن به الفعل استقر عليه السببية والا انتقلت الى الجزء الثانى فان اتصل به الفعل فذاك والا انتقلت عنه الى الثالث وهكذا الى أن يبقى من الوقت قدر يسع الفعل فحينئذ يتضيق الفعل بحيث لو أخره كان عاصيا لكن عند زفر تستقر السببية على هذا الجزء ولا تنتقل عنه الى ما بعده وعند الائمة الثلاثة تنتقل هكذا الى الجزء الاخير ولهم فى ذلك تحقيقات وتفريعات لا تناسب المقام (قوله وقال الكرخى هذا) أى كونه نفلا سقط به الفرض ويسمى مذهبه بالمراعاة فان بقى الى آخر الوقت وأدرك منه قدر ما يسع الفعل على صفة التكليف كان ما أداه أولا فرضا والا كان ما فعله نفلا (قوله لنا الامر قيد بجميع الوقت) لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد بتطبيق أجزاء الفعل على أجزاء الوقت أن يكون الجزء الاول من الظهر مثلا منطبقا على الجزء الاول من الوقت والجزء الاخير على الجزء الاخير فان ذلك باطل اجماعا وليس المراد تكراره فى أجزائه بأن يأتى بالظهر فى كل جزء يسعه من أجزاء الوقت وليس فى الامر تعرض للتخيير بين الفعل والعزم ولا للتخصيص بأول الوقت أو آخره ولا بجزء من أجزائه المعينة بل ظاهر الامر ينفى التخيير والتخصيص ضرورة دلالته على وجوب الفعل بعينه وعلى تساوى نسبته الى أجزاء الوقت فيكون القول بهما أعنى التخيير والتخصيص المذكورين تحكما باطلا ويجب القول بوجوبه على التخيير فى أجزاء الوقت ففى أى جزء أداه فقد أداه فى وقته (قوله فان كان آخر الوقت) يفرض للآخر والاول اذ لم يقل أحد بتعيين جزء من أجزائه لوجوب الفعل فيه (قوله فيكون بتأخيره له عن وقته عاصيا) يعنى اذا أخره عمدا ولم يصرح لان التأخير مشعر به (قوله لانها أحد الامرين) فلو كان هناك تخيير بين الصلاة والعزم لكان الامتثال بهما من حيث انها أحد الامرين ومشتملا على هذا المفهوم المطلق كما علم من تحقيق القول بالتخيير وقوله انا نقطع يدل على أن هذه المقدمة مما علمت ضرورة من الدين أو أنها مجمع عليها اجماعا قطعيا (قوله وأيضا الخ) يريد ان الاثم بترك العزم ليس لان المكلف مخير بينه وبين الصلاة حتى يكونا واجبين على التخيير كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا

وقال الحنفية وقته آخره فان هذا اذا لم يبق على صفة التكليف الى آخر الوقت بأن يجن أو يموت وأما اذا بقى فيعلم أن ما فعله كان واجبا لنا الامر قيد بجميع الوقت ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم ولا للتخصيص بأول الوقت أو آخره بل الظاهر ينفيهما فيكون القول بهما تحكما باطلا ولنا أيضا ان كان وقته جزأ معينا فان كان آخر الوقت كان المصلى فى غيره مقدما الصلاة على الوقت فلا يصح كما قبل الزوال وان كان أوله كان المصلى فى غيره قاضيا فيكون بتأخيره له عن وقته عاصيا كما لو أخر الى وقت العصر وكلاهما خلاف الاجماع وقال القاضى انه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو أنه لو أتى بأحدهما أجزأ ولو أخل بهما عصى وذلك معنى وجوب أحدهما فيثبت الجواب انا نقطع أن الفاعل للصلاة ممتثل لكونها صلاة بخصوصها لا لكونها أحد الامرين مبهما وأيضا فلا نسلم أن الاثم بترك العزم انما هو لكونه مخيرا بينه وبين الصلاة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا وتفصيلا عند تذكره هو من أحكام الايمان يثبت مع ثبوته سواء دخل وقت الواجب أو لم يدخل فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لا أثم وان لم يدخل الوقت ولم يجب وقال الحنفية لو كان واجبا فى أول الوقت لعصى بتأخيره لانه ترك الواجب وهو الفعل فى الاول الجواب أن الملازمة ممنوعة وانما يلزم لو كان الفعل أولا واجبا على التعيين وليس كذلك اجمالا

التصديق الذى هو الاذعان والقبول وان يعزم على الاتيان بالواجب المعين اذا تذكره تفصيلا كالصلاة مثلا سواء دخل الوقت أولم يدخل على ما قال فى المنتهى وأجيب بأن العزم على فعل كل واجب قبل فعله من أحكام الايمان فكان العصيان لذلك وأما تفريع قوله فلو جوز على ما سبق فليس كما ينبغى لان عدم العزم لا يستلزم تجويز الترك (قوله ومذهب الشافعية) أى البعض منهم هو المذهب الثالث المشار اليه بقوله وقيل وقته أوله فان أخره عنه فقضاء لما علم دليله بالجواب أى مع جوابه عن دليل مذهب بعض الحنفية مع جوابه وتقريره أنه لو كان واجبا فى آخر الوقت لعصى من تركه فى آخر الوقت وقد أتى به فى أوله والجواب أن ذلك انما يلزم لو تعين وجوبه آخر الوقت (قوله وقال القاضى انه قضاء) قال الآمدى الاصل بقاء جميع الوقت وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى أنه اذا بقى بعد ذلك الوقت كان فعل الواجب فيه قضاء ولهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب الموسع عن أول الوقت من غير عزم عند القاضى أن يكون فعل الواجب بعد ذلك فى الوقت قضاء ثم قال وهو فى غاية الاتجاه ورد بالفرق لانه لم يلزم كونه قضاء ههنا لان الوقت لم يصر مضيقا بالنسبة الى ظنه ههنا بخلافه ثمة نعم لو كان كونه قضاء مبنيا على أن العصيان ينافى الاداء لاتجه ما ذكره وأما قوله ويلزمه معناه أنه يلزم القاضى أن يكون فعل الواجب فى

اجمالا عند الالتفات اليه على سبيل الاجمال وتفصيلا عند تذكره بخصوصه حكم من أحكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب أولم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا أو تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلاة بل هو واجب قبل وجوبه ومعه (قوله بل التخيير والتعجيل فيه جائز كخصال الكفارة) قيل الفرق أن التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا فى آخر الوقت وقيل بل التخيير هناك فى الجزئيات المتخالفة الحقائق وههنا فى الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الظهر المؤداة مثلا فى جزء من أجزاء الوقت مثل المؤداة فى كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة (قوله ومذهب الشافعية لما علم دليله بالجواب عن دليل الحنفية) وكذا علم جوابه عن دليلهم لانه عكسه تركه اختصارا اذ علم من الجواب جواز التعجيل وايقاع الفعل فى أول الوقت على صفة الوجوب فيقال لو لم يكن واجبا فى أول الوقت لما خرج عن عهدة التكليف بأدائه فيه والتالى باطل اجماعا وجوابه أنه لا يلزم من وجوبه فى أول الوقت تعينه للوجوب لجواز أن يكون على سبيل التخيير فى أجزائه وأيضا لو تعين أوله لما جاز تأخيره (قوله هذه رابعة مسائل الوجوب) هذه المسئلة متعلقة بالواجب الموسع ومتفرعة عليه ولهذا صدرت بالفرع فى المحصول وغيره (قوله مع ظنه الموت) اشارة الى اجتماع الظن وبقائه مع التأخير فلا يكون تكرارا لقوله وظن الموت (قوله بحسب ظنه) متعلق بصار فان ظنه سبب لتعيين ما قبل ذلك الوقت وقتا له شرعا ولهذا يعصى بالتأخير (قوله ولا خلاف معه فى المعنى) فان القاضى يوافق الجمهور فى أنه فعل واقع فى وقت كان مقدرا له شرعا أولا وهم يوافقونه فى كونه واقعا خارجا عما صار وقتا له بحسب ظنه فلا منازعة فى المعنى الا أن يريد القاضى وجوب نية القضاء بناء على أن ذلك الظن كما صار سببا لتعين ذلك الجزء وقتا صار سببا أيضا لخروج ما بعده عن كونه وقتا له مقدرا أولا بالكلية وهو بعيد اذ لم يقل أحد بوجوب نية القضاء وخروج ما بعده عن كونه مقدرا له أولا فى نفس الامر فان تعين ذلك الجزء انما يظهر فى حق العصيان ولا يلزم اعتباره فى خروج ما بعده عن كونه وقتا عند ظهور فساد الظن المقتضى لتعينه (قوله كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت) فان

اختصارا قال ﴿(مسئلة من أخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا فان لم يمت ثم فعله فى وقته فالجمهور أداء وقال القاضى انه قضاء فان أراد وجوب نية القضاء فبعيد ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت يعصى بالتأخير ومن أخر مع ظن السلامة فمات فجأة فالتحقيق لا يعصى بخلاف ما وقته العمر) أقول هذه رابعة مسائل الوجوب وهى أن من أدرك وقت الفعل وظن الموت فى جزء ما منه وأخر الفعل عنه مع ظنه الموت عصى اتفاقا فان لم يمت وفعله بعد ذلك الوقت فى وقته المقدر له شرعا أولا فقال الجمهور هو أداء لصدق حده عليه وقال القاضى انه قضاء لانه صار وقته شرعا بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت فهذا وقع بعد وقته ولا خلاف معه فى المعنى الا أن يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل به أحد انما النزاع فى التسمية وتسميته أداء أولى لانه فعل فى وقته المقدر له شرعا أولا وان عصى بالتأخير كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت وأخر فانه يعصى ثم اذا ظهر خطأ اعتقاده وأوقعه فى الوقت كان أداء اتفاقا ولا أثر للاعتقاد الذى قد بان خطؤه فكذا ههنا هذا فيمن أخر مع ظن الموت وسلم وأما عكسه وهو من أخر مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق انه لا يعصى لان التأخير جائز له ولا تأثيم بالجائز

وقته قضاء فيما اذا اعتقد قبل دخول وقت الظهر أن الوقت ينقضي حين يحضر زيد مثلا فأخر الى أن حضر وصلى وهو أول الوقت فى الواقع فانه يعصى مع أن فعله أداء اتفاقا وفى بعض الشروح أن فاعل يلزمه هو قوله يعصى على سقوط لفظ أنه أى يلزم القاضى أنه يعصى فيما اذا اعتقد قبل الوقت دخول الوقت وخروجه ولم يشتغل بالواجب وكان مقتضى مذهبه أن لا يعصى لان القضاء موسع مالم يتعمد ثم قال ولو كان الشرطية فى موقع الفاعل أى يلزم القاضى استلزام اعتقاد الانقضاء للعصيان فله أن يلتزم (قوله الاتفاق على أن الوجوب) قد فسر الواجب المطلق بما يجب فى كل وقت وعلى كل حال فنوقض بالصلاة فزيد فى كل وقت قدره الشارع فنوقض بصلاة الحائض فزيد الا لمانع وهذا لا يشمل غير المؤقتات ولا مثل الحج والزكاة فى ايجاب ما يتوقف عليه من الشروط والمقدمات فأشار المحقق الى أن المراد الاطلاق والتقييد بالنسبة الى تلك المقدمة حتى ان الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب والى تعيينه وافرازه مطلق فيجب ثم لا خلاف فى ايجاب الاسباب فالامر بالقتل أمر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع أمر بالاطعام انما الخلاف فى غيره وتقريره على ما ذكره القوم ظاهر لانهم يريدون بما لا يتم الواجب الا به ما يتوقف عليه وجوده شرعا أو عقلا أو عادة ويحترزون بالمقدور به عما لا يكون فى وسع المكلف كتحصيل القدم فى القيام وكعدد الاربعين فى الجمعة ونحو ذلك ويعنون بالشرط ما جعله الشارع شرطا لذلك وان كان يتصور وجود ذلك الفعل بدونه كالطهارة للصلاة الا أن المصنف كأنه يعتقد ان الواجب بالنسبة الى الامور التى يلزم فعلها عقلا أو عادة ليس واجبا قطعا اذ الايجاب مقيد بحصولها فلا تدخل هى تحت ما لا يتم الواجب المطلق الا به فلا تفتقر الى الاحتراز عنها بقيد المقدور به فلهذا فسر المقدور به بأن يتأتى الفعل بدونه عقلا أو عادة على معنى أن المكلف عند الاتيان بالواجب يتمكن من فعل تلك المقدمة وتركها هذا تقرير الشارح وعليه اشكال مبنى على جعل قوله يتأتى الفعل بدونه وصفا كاشفا للمقدور وذلك أن المقدمة المقدورة حينئذ لا تتناول الا ما جعله الشارع شرطا ضرورة أن ما لا يلزمه فعله عقلا أو عادة لا يكون مقدورا بهذا المعنى وحينئذ يكون التقييد بقوله شرطا لغوا والتعميم بقوله وغير شرط باطلا فالاولى أن يراد بالمقدور مفهومه الظاهر أى ما يدخل تحت قدرة المكلف ويجعل قوله يتأتى الفعل بدونه وصفا مخصصا لا كاشفا أى ان كان مقدورا بهذه

ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدى الى تكليف المحال وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه لو أخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب قال ﴿(مسئلة ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا واجب والا كثر وغير شرط كترك الاضداد فى الواجب وفعل ضد فى المحرم وغسل جزء الرأس وقيل لا فيهما لنا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وفى غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولا متنع التصريح بغيره ولعصى بتركه ولصح قول الكعبى فى نفى المباح ولو وجبت نيته قالوا لو لم يجب لصح دونه ولما واجب التوصل الى الواجب والتوصل واجب بالاجماع وأجيب ان أريد بلا يصح وواجب لا يذمنه فسلم وان اريد مأمور به فأين دليله وان سلم الاجماع فى الاسباب بدليل خارجى) أقول الاتفاق على أن الوجوب اذا كان مقيدا بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كأن يقول ان ملكت النصاب فزك فهذا لا يكون ايجابا لتحصيل النصاب

المكلف اذا ظن قبل دخول وقت الظهر مثلا أنه لو لم يشتغل به ينقضى وقته وأخر يعصى اتفاقا ولو بعد ظهور خطأ اعتقاده اذا أوقعه فى الوقت كان أداء بلا خلاف فلا أثر للاعتقاد البين خطؤه فى التسمية بالقضاء وهذا بعينه يدل على فساد القول بوجوب نية القضاء أيضا والا لوجبت فى صورة الوفاق وما يتوهم من الفرق بين الصورتين بأن المتعلق فى احداهما جزء من أجزاء الوقت المقدر له شرعا أو لا وفى الثانية ما هو خارج عنه متقدم عليه فلا تعويل عليه اذ مدار الحكم على التعيين والعصيان بالتأخير وهو مشترك بينهما (قوله ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة الخ) فيه بحثان أحدهما أنا لا نسلم ان اشتراط جواز التأخير بسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدى الى تكليف المحال انما يلزم ذلك أن لو وجب عليه التأخير بشرط السلامة أما لو جاز له التأخير فلا كيف وهو متمكن من الاتيان بالواجب حينئذ على المبادرة نعم لما كان جواز التأخير متعلقا بالفعل المكلف به وفى ثبوته على هذا الاشتراط جهالة كان هناك شائبة تكليف بالمحال اذ مرجعه أن يقال له افعل هذا الفعل فى هذا الوقت أو افعله فيما بعده بشرط السلامة والتحقيق أنه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون لجواز التأخير فائدة اذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لانه محال منه فلو كان مكلفا به لزم تكليف المحال والا فلا وثانيهما أن الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر ان لم يجز تأخيره أصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز

الصفة فهو واجب والافلا (قوله لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا) لاخفاء في أن النزاع في أن الامر بالشيء هل يكون أمرا بشرطه وايجابا له والا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى

فاما مطلقا فلا عصيان كالتأخير مع الموت فجأة اذ لا تأثيم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره وأما ذكره من أنه لو جاز له التأخير أبدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلا بخلاف الظهر مثلا فان جواز تأخيره الى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب ففيه أنه لا يقدح فيما ذكره من الدليل المشترك بين الصورتين غايته أنه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيهما مقتضى أحدهما لمقاومة كل منهما الآخر والذي يمكن أن يقال في توجيهه هو أن المعارض أعني ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكروه ظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارض القطعي دونه وفي المحصول أنه يجوز له التأخير فيما يسع العمر بشرط أن يغلب على ظنه أنه يبقى فلو ظن أنه لا يبقى تعين وعصى بالتأخير مات أو لم يمت ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله لا يجوز تأخير الحج لعدم ظن البقاء الى سنة أخرى والشافعي رحمه الله يرى ذلك في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض وبهذا الكلام يظهر أن المعارض ليس بقطعي (قوله انما الكلام في الواجب المطلق) قال الشارح الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما اعتبر الحيثية لجواز أن يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل التكاليف بأسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقيدة وأما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب الشفاء في مبحث الجنس (قوله بتأتي الفعل بدونه عقلا وعادة) تفسير للمقدور فليس المراد منه كون المقدمة في نفسها مقدورة بل ان الفعل مقدور بدونها بمكنه الاتيان به مع عدمها عقلا وعادة وفيه مع قوله لكن الشارع جعله شرطا للفعل اشارة الى انقسام المقدمة ثلاثة أقسام ما يتوقف عليه الفعل عقلا كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في الحرام وتسمى مقدمة عقلية وشرطا عقليا وما يتوقف عليه عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه كله وتسمى مقدمة عادية وشرطا عاديا وما لا يتوقف عليه بأحد الوجهين لكن الشارع يجعل الفعل موقوفا عليه وضده شرطا له كالطهارة للصلاة وتسمى مقدمة شرعية وشرطا شرعيا والمصنف قد أطلق الشرط وأراد به هذا القسم بدليل المقابل حيث جعل ترك الاضداد غير شرط فذلك اما اصطلاح منه على تخصيص الشرط بما يتوقف عليه الفعل من جهة الشرع واما على تقدير التقييد بالشرعي وقد حذف اختصارا (قوله بهذا يشهد لفظه في المنتهى) يعني بما ذكرناه من معنى المقدور يشهد عبارة المصنف في المنتهى ولا تحضرني تلك العبارة فان كانت على ما نقل من انه قال فيه ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ان كان مقدورا للمكلف غير لازم عقلا كترك اضداد المأمور به ولا عادة كجزء من الرأس في الوضوء فوجه الشهادة ان قوله غير لازم له عقلا صفة كاشفة للمقدور لا قيدا آخر والا كان الانسب ايراد العاطف بينهما والتمثيل للاول أيضا وأنت خبير بأن تلك الشهادة غير صريحة من تلك العبارة فيجوز أن يحمل المقدور في كلامه على ما حمل عليه في كلام غيره ولو ثبت أن المراد ما ذكره كان مخالفا للمشهور في مقامين أحدهما الفرق بين الشرط الشرعي وبين غيره والثاني في معنى المقدور وما يحترز به عنه (قوله عن بعض ما لا يمكن تحصيله من الآلات) كاليد مثلا في الكتابة وكأن المصنف يرى ذلك أي ما لا يمكن المكلف تحصيله من الآلات مما هو قيد في الوجوب بناء على امتناع التكليف بالمحال فالواجب بالقياس اليه مقيد فيكون خارجا عن المبحث (قوله لنا أما أن الشرط يجب) يريد ان الشرط الشرعي يجب

انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم ذلك الواجب الا به واجبا أولا ومختار المصنف أن ما لا يتم الواجب الا به ان كان مقدورا للمكلف يتأتى الفعل بدونه عقلا وعادة لكن الشارع جعله شرطا للفعل فهو واجب والا فلا وقال الاكثرون وغير ما جعله الشارع شرطا أيضا واجب مما يلزم فعله عقلا كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم أو عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه كله وقيل لا وجوب في الشرط وغيره بهذا يشهد لفظه في المنتهى لكن غيره اذا قال في هذه المسئلة مقدورا احترز به عن بعض ما لا يمكن تحصيله من الآلات وكأنه يرى ذلك مما هو قيد في الوجوب لنا أما أن الشرط يجب فلانه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه أتى بجميع ما أمر به فتجب صحته وانه ينتفي حقيقة الشرطية

لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة وهذا كما أن الشرط العقل معلوم انه لازم عقلا فعلى هذا لانسلم أن الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما أمر به وانما يصح لو لم يكن الشرط مأمورا به بأمر آخر وان أراد الامر المتعلق بأصل الواجب فلا نسلم انه اذا أتى بجميع ما أمر به يجب صحته وانما يجب لو لم يكن له شرط أوجبه الشارع بأمر آخر (قوله وأما أن غيره لا يجب) قد استدل عليه بستة أوجه واعترض الشارح العلامة رحمه الله أما اجمالا فبأنه يرد على أكثرها البعض بالشرط وأما تفصيلا فبأنه يرد على الاول منع الملازمة وانما ذلك فى الواجب اصالة وعلى الثالث منع الملازمة فيمن يقدر على غسل الوجه بدون جزء من الرأس ومنع بطلان التالى فيمن يعجز وبه يخرج الجواب عن الرابع مع ورود منع بطلان التالى وعلى الخامس منع الملازمة وانما يتم لو لم يحصل ترك الحرام الا بفعل المباح وكذا على السادس وانما يلزم لو كان الواجب مقصودا بالذات ألا ترى أن النية شرط واجب قطعا ولا يجب عنها والا تسلسل وأما الوجه الثانى فتقرير الشارح العلامة رحمه الله ومن تبعه هو أن وجوب الشئ لو استلزم وجوب غير شرط لم يكن تعلق الوجوب به لنفس الوجوب أو لنفس ذلك الغير لتوقفه حينئذ على التعلق بلزومه والتالى باطل لان الطلب لا يعقل تعلقه بشئ غير المطلوب على ما سبق فى الاحتجاج على الجبائية ولما كان ضعفه ظاهرا اذ قد يتعلق بالذات شئ وبالعرض شئ آخر عدل عنه الشارح الى ما فى ضعفه نوع خفاء أما تقريره فهو أن تعلق الخطاب داخل فى حقيقة الوجوب لكونه من أقسام الحكم فكل واجب متعلق الخطاب وينعكس الى ما ليس بمتعلق الخطاب ليس بواجب فلو صدق لا دخل له فى البيان وأما ضعفه فلانا لانسلم أن اللازم لم يتعلق به خطاب طلب بل هذا عين النزاع فان دعوى كونه واجبا هو أن خطاب طلب ملزوم متعلق به أيضا وبعضهم على أنه من تتمة الاول أى لو استلزم الواجب وجوب ذلك الغير والحال انه لم يكن تعلق الوجوب لنفسه بل بالموجب لزم تعلق الموجب لذلك الغير وبعضهم على أن المراد أن تعلق الوجوب ليس لنفسه بل لابد من قيام ما يدل على الوجوب والعقل مما لا دخل له فى الايجاب والنص لا اشعار

وأما أن غيره لا يجب فلانه لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له والا أدى الى الامر بما لا يشعر به واللازم باطل لانا نقطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه وأيضا التعلق داخل فى حقيقة الوجوب فكل ما تعلق به الخطاب فهو واجب ومالم يتعلق به فهو غير واجب فلو وجب اللازم ولم يتعلق به خطاب طلب لما كان كذلك وأيضا لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بانه غير واجب ونحن نقطع بصحة ايجاب غسل الوجه ونفى ايجاب غيره وأيضا لو استلزم لعصى بتركه

بذلك الامر الذى وجب به الفعل المشروط اذ لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضى وجوبه على ما هو المفروض لزم أن يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما أمر به فاذا أتى به حال عدم الشرط صدق انه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزاؤه وخروجه عن عهدة التكليف وهذا ينفى حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون الشرط الشرعى شرطا للفعل قطعا هذا خلف ولا يمكن اجراء هذا الدليل فى الشرائط العقلية والعادية وأما أن غير الشرط الشرعى لا يجب فلانه لو استلزم وجوب الواجب بأمر وجوب غير الشرط بذلك الامر لزم تعقل الموجب بذلك الامر للغير اذ لو لم يلزم لا أدى الى الامر بشئ وايجابه مع عدم شعور الآمر به وهو بديهى الاستحالة واللازم أعنى لزوم تعقل الموجب له باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل بل بحصوله مع الذهول عما يلزم الفعل عقلا أو عادة وأما الشرط الشرعى فلا بد من لزوم تعقله لان الشارع لما جعل الفعل موقوفا عليه فقد جعله من تتمته فاذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه والا يلزم ذلك المحذور وأيضا التعلق داخل فى حقيقة الوجوب لانه طلب مخصوص ولا بد فيه من تعلقه بالمطلوب فكلما تعلق به الخطاب كان واجبا ومالم يتعلق به لا يكون واجبا فلو وجب اللازم العقلى أو العادى للفعل ولم يتعلق به خطاب طلب ضرورة أن الامر الوارد بوجوب الفعل ليس له تعلق باللازم لما كان التعلق داخلا فى حقيقة الوجوب

فيه الالوجوب الاصل دون ذلك الغير وفسادها غنى عن البيان (قوله ان أردت به) أى بعدم صحة الاصل بدون وجوب التوصل الى الواجب به أنه لابد منه فى الاتيان بالواجب فسلم لكنه لا يستلزم كونه مأمورا به شرعا وان اردت انه مأمور به شرعا فالنزاع لم يقع الا فيه فان قيل كل مالابد منه ممتنع الترك وكل ممتنع الترك واجب وكل واجب مأمور به شرعا قلنا ان أريد بالوجوب الحكم الشرعى فلا نسلم الصغرى أو مجرد الزوم فلا نسلم الكبرى (قوله لدليل خارجى) قيل هو الاجماع وردبأن المراد دليل داع الى الاجماع والاتفاق على ذلك وقيل ضرورة الجبلة بمعنى أن التوصل بالسبب عند امتثال المسبب من ضرورات الجبلة وردبأن جميع مالابد منه كذلك مع انه لا يفيد الوجوب بمعنى خطاب الطلب بل الدليل هو أن ليس فى وسع المكلف الا مباشرة الاسباب فيتعلق الخطاب بها قطعا

وهو باطل والشرط الشرعى قد تعلق به الخطاب بناء على ماعرف ومايقال من أن التعلق فى الوجوب والطلب ليس ذاتيا غايته أنه لازم بين لا يمكن تعلقهما بدونه فليس بضائر فى المقصود لحصوله على التقديرين وأيضا لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بأنه غير واجب ظاهر ولا يتأتى فى الشرعى لاستلزامه ذلك المحال وكذا قوله وأيضا لو استلزم لعصى لا يجرى فيه لثبوت العصيان بتركه أيضا فان تارك الصلاة مع الوضوء يعصى بترك كل منهما (قوله ومعلوم أن تارك غسل جزء من الرأس) يريد أنه معلوم من الدين بالضرورة أو بالاجماع وكذا الدليلان الآخران لا يجريان فى الشرط الشرعى (قوله الجواب عنهما) تحريره أن قولهم لو لم يجب لصح الاصل دونه ان أريد لو لم يجب لأمكن الاصل أى الفعل بدون اللازم العقلى أو العادى فالملازمة ممنوعة لجواز أن يتوقف الواجب على أمر لا يكون واجبا بحيث لا يمكن وجوده بدونه اما عقلا أو عادة وان أريد أنه لو لم يجب لكان الاصل واجبا دونه فبطلان التالى ممنوع فانه المتنازع فيه وبعبارة أخرى محصل كلامهم أنه لا يصح الفعل بدونه فيكون واجبا فنقول ان أردتم بلا يصح الفعل دونه أنه لا يمكن دونه فاللازم من الدليل انه واجب بمعنى أنه لابد منه لكنه غير محل النزاع وان أردتم به أن اللازم مأمور به شرعا مع العقل فهو ممنوع وهو المدعى فأين دليله وكذا قولهم التوصل الى الواجب واجب ان أريد أنه لابد فى حصول الواجب من التوصل وانه لا يمكن الا به فلا نزاع فيه ولا يفيد وان أريد المعنى الآخر فهو مصادرة على المطلوب فان قال الخصم قد انعقد الاجماع على وجوب التوصل وجوبا شرعيا فانهم أجمعوا على ان تحصيل أسباب الواجب واجب وأسباب الحرام حرام وليس ذلك الوجوب والتحريم الا لان الاسباب وسائل الى الواجب أو الحرام فبالحقيقة الاجماع على وجوب التوصل فى الواجب فيتم الدليل الثانى ويندفع المنع فالجواب أنا لا نسلم انعقاد الاجماع على ماذكرتم وان سلم فهو فى الاسباب خاصة لدليل خارجى هو أن الوجوب لا يتعلق بالمسببات أصلا لعدم تعلق القدرة بها أما مع عدم الاسباب فلامتناعها وأما معها فلكونها حينئذ لازمة لا يمكن تركها بوجه فاذا ورد أمر متعلقا ظاهرا بمسبب فهو فى الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب حقيقة وان كان وسيلة له ظاهرا فلذلك أجمعوا على وجوب تحصيل أسباب الواجب لا لانها وسيلة اليه فلا يدل الاجماع على وجوب التوصل مطلقا فان اللوازم العقلية والعادية أعنى شروط الفعل بحسبها ما ينافيه ذلك الدليل لان الفعل معها مقدور واذا تصورت هذا الكلام عرفت أنه يمكن اندراج الاسباب فى عبارة المتن فى صدر المسئلة فان قوله وغير شرط يتناولها باطلاقه ولا يرد عليه ماقيل من أنه حينئذ يدل قوله وقيل لا فيهما على الاختلاف فى الاسباب مع أنها متفق عليها ولك أن تخص غير الشرط الشرعى بما عدا الاسباب ولا

ومعلوم أن تارك غسل جزء من الرأس اذا لم يحصل بدونه غسل الوجه انما يعصى بترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الرأس وأيضا لو استلزم لصح قول الكعبى فى نفى المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا به فيجب وانه باطل اجماعا وأيضا لو استلزم لوجبت نية المقدمة والتالى باطل بالاتفاق قالوا لو لم يجب لصح الاصل دونه ولا يصح لان المفروض الامتناع دونه وأيضا لو لم يجب لما كان التوصل الى الواجب واجبا والتوصل الى الواجب واجب بالاجماع الجواب عنهما أن قولك فى نفى اللازمين لا يصح الاصل بدونه والتوصل واجب ان أردت به انه لا بد منه فسلم لكنه غير محل النزاع وان أردت به أنه مأمور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فأين دليله فان قال الاجماع على وجوب التوصل شرعا فان تحصيل اسباب الواجب واجب كعتق الرقبة فى القتل وأسباب الحرام حرام وماذلك الا لانها وسيلة فالجواب لا نسلم الاجماع وان سلم فهو فى الاسباب خاصة لدليل خارجى لا لانها وسيلة فلا يدل على وجوب التوصل مطلقا

يلزم اهمالها لانها قد عملت

﴿قال مصححه﴾ وجدنا في آخر نسخة الاصل ما نصه الى هنا انتهت الحواشي الاخيرة من الحواشي القديمة على شرح العضد للسيد الشريف الجرجاني رحمة الله عليه

علقه لنفسه ولمن شاء الله من بعده الفقير أحمد بن قاسم العبادي غفر الله ذنوبه وستر عيوبه ورحم والديه وسائر أقاربه ومشايخه وأصحابه آمين وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وأزواجه وذريته وحزبه

﴿تم الجزء الاول ويليه الجزء الثاني أوله قال مسئلة يجوز أن يحرم واحد لا بعينه الخ﴾

﴿فهرست الجزء الاول من شرح العلامة العضد على مختصر المنتهى الاصولي للامام ابن الحاجب﴾

صحيفة		صحيفة	
٣٦	مبحث معنى الدليل لغة واصطلاحا	١٥٦	مسئلة اذا دار اللفظ بين المجاز والمشترك فالمجاز أقرب
٤٥	مبحث معنى النظر	١٦٢	مسئلة الشرعية واقعة الخ
٤٦	مبحث حد العلم	١٧٠	مسئلة في القرآن معرب الخ
٦٢	والعلم ضربان علم بمفرد الخ	١٧١	مبحث المشتق
٦٨	الكلام على الحد ومباحث التصورات	١٨٣	مبحث لا تثبت اللغة بالقياس
٨٤	ولا يحصل الحد بالبرهان	١٨٥	مبحث الحروف
٨٥	مبحث التصديقات	١٩٢	ابتداء الوضع
٨٧	ومقدمات البرهان قطعية الخ	١٩٤	مبحث واضع اللغة
٩٠	انقسام البرهان الى اقتراني واستثنائي	١٩٧	مبحث طريق معرفة اللغة
٩٢	مبحث النقيض والعكس	١٩٨	مبحث الاحكام
٩٧	مبحث الاشكال الاربعة	٢١٦	مبحث ان شكر المنعم غير واجب بالعقل
١٠٨	مبحث انقسام القياس الاستثنائي الى متصل ومنفصل	٢٢٠	الكلام على معنى الحكم الشرعي
١١٢	مبحث الخطأ في البرهان	٢٢٥	مبحث أقسام الحكم الشرعي
١١٥	مبادي اللغة	٢٣٢	الكلام على معنى الاداء والقضاء
١٢٦	مبحث انقسام المفرد باعتبار لفظه ومعناه	٢٣٤	مسئلة الواجب على الكفاية الخ
١٣٤	مسئلة المترادف واقع في اللغة على الاصح	٢٣٥	مسئلة الامر بواحد من أشياء الخ
١٣٨	مبحث الحقيقة والمجاز	٢٤١	مبحث الموسع
١٤٥	مبحث ما يعرف به المجاز	٢٤٣	مسئلة من أخر مع ظن الموت قبل الفعل الخ
		٢٤٤	مسئلة ما لا يتم الواجب الا به الخ

﴿تمت﴾

ماشاء الله لا قوة الا بالله

(الجزء الثانى)

من شرح القاضى عضد الملة والدين المتوفى سنة ٧٥٦

لمختصر المنتهى الاصولى تأليف الامام

ابن الحاجب المالكى المتوفى

سنة ٦٤٦ نفع الله بهما

امين

وبهامشه حاشية العلامة سعد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٧٩١

قرر حضرة صاحب الفضيلة شيخ الجامع الازهر وحضرات الافاضل أعضاء المجلس الادارى به أن يكون هذا الكتاب من كتب الاصول التى تدرس بالازهر الشريف

يباع بمحل الملتزم السيد عمر حسين الخشاب بالسكة الجديدة

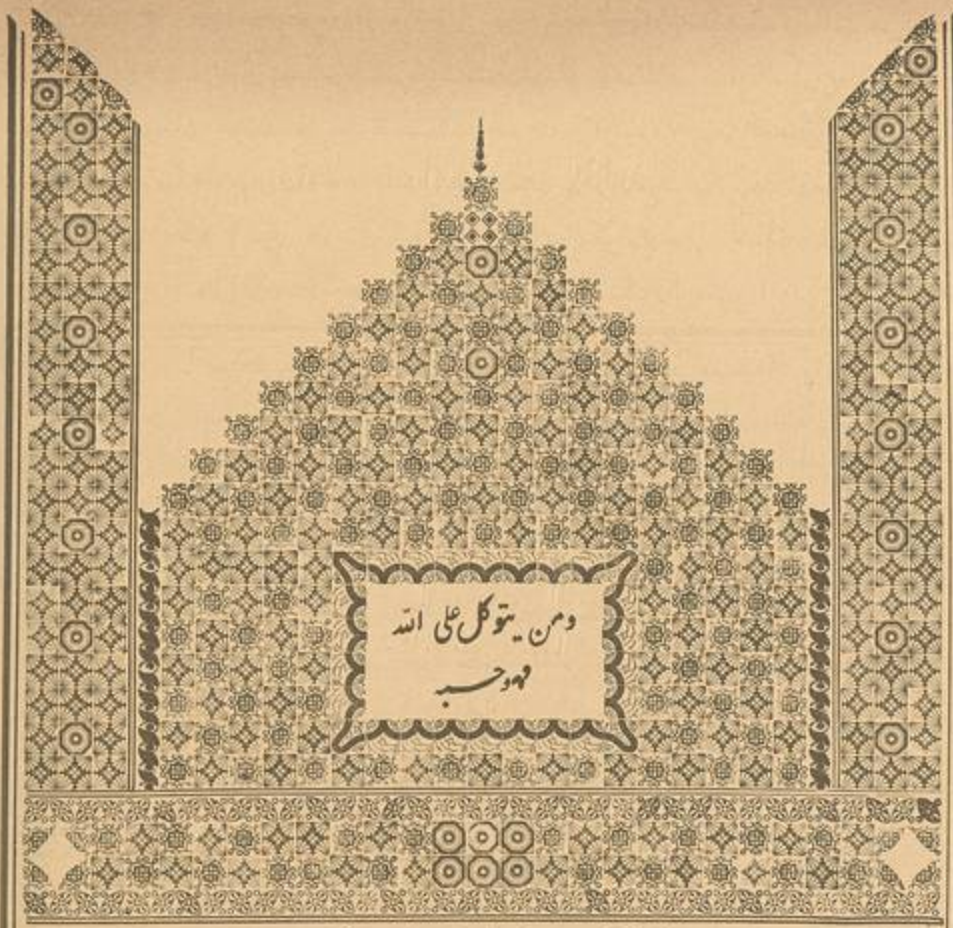
الطبعة الاولى

بالمطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية

سنة ١٣١٧

هجرية

(بالقسم الادبى)



﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

قال ﴿(مسئلة يجوز أن يحرم واحدا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالمخير) أقول هاتان مسئلتان مما يتعلق بالتحريم احداهما انه يجوز أن يحرم واحدا مبهما من أشياء معينة ويكون معناه أن له ترك أيها شاء جمعا وبدلا وليس له أن يجمع بينها خلافا للمعتزلة وهي كمسئلة الواجب المخير اختلافا ودليلا وشبهة وجوابا قال ﴿(مسئلة يستحيل كون الشئ واجبا حراما من جهة واحدة الا عند بعض من يجوز تكليف المحال وأما الشئ الواحد له جهتان كالصلاة في الدار المغصوبة فالجمهور يصح والقاضي لا يصح ويسقط الطلب عندها وأحد وأكثر المتكلمين لا يصح ولا يسقط لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه بامره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص للجهتين وأيضا لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلقين اذ لا مانع سواه اتفاقا ولا اتحاد لان الامر للصلاة والنهي للغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما) أقول هل يجوز كون الشئ واجبا حراما معا ولا بد قبل من تحرير محل النزاع فنقول أما الواحد بالجنس فجائز فيه ذلك بأن يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللشمس والقمر ومنعه بعض المعتزلة لان الفعل يحسن ويقبح لذاته فصرف الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم انما الكلام في الواحد بالشخص وذلك اما أن تتحد فيه الجهة أو تتعدد فان اتحدت بأن يكون الشئ الواحد من الجهة الواحدة واجبا حراما معا فذلك مستحيل قطعا الا عند بعض من يجوز تكليف المحال وقد منعه بعض من يجوز ذلك نظرا الى أن الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم انما البحث في الشئ الواحد بالشخص يكون له جهتان فيجب باحداهما ويحرم بالاخرى وذلك كالصلاة في الدار المغصوبة فتجب لكونها صلاة وتحرم لكونها

غصبا

﴿مسائل الحرام﴾

(قوله معناه ان له ترك أيها شاء) الانسب ان عليه ترك أيها شاء جميعا بأن يترك الكل كما اذا أتى في المخير بالجميع وبدلا بأن يترك البعض ويأتي بالبعض كما اذا أتى في المخير بالبعض وترك البعض وليس له أن يجمع بينهما كما ليس له في المخير أن يترك الجميع (قوله انما الكلام في الواحد بالشخص) يعني انه اقتصر على ذكر الخلاف فيه دون الواحد بالجنس أي بالحقيقة بحيث لا تتعدد الا أشخاصا وان خالف فيه بعض المعتزلة لانه لا اعتداد بهم وبمخالفتهم لكونها مكابرة لظهور ان ذات هذا الفرد غير ذات ذلك فلا استحالة في حسن أحدهما وقبح الآخر وصرفهم الوجوب الى قصد تعظيم الله تعالى والتحريم الى قصد تعظيم الصنم على ما يفهم من الشارح لا يجدي نفعا لان الجنس وهو قصد التعظيم واحد وذكر الآمدي انهم يقولون السجود مأمور به واجب لله تعالى فلا يكون محرما بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم (قوله وقد منعه بعض من يجوز ذلك) أي تكليف المحال لان هذا ليس تكليفا بالمحال بل تكليفا هو محال في نفسه لان معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز

(قوله عندها لا بها) اذ قد يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب مجننا حتى جن يسقط عنه الفرض (قوله لو لم تصح لما سقط التكليف) لان الصحة عبارة عن موافقة الامر أو سقوط القضاء واللازم باطل لما ذكر القاضي من الاجماع على عدم وجوب القضاء وههنا بحث وهو انه ان أريد عدم سقوط التكليف بها على ما هو ظاهر عبارة الشارح فانتفاء اللازم ممنوع وعدم الامر بالقضاء لا يدل عليه لجواز أن يكون بناء على سقوط التكليف عندها لا بها وأيضا لا يصح من القاضي الحكم بالاجماع عليه وقد سبق ان مذهبه سقوط الطلب عندها لا بها وان أريد عدم السقوط مطلقا على ما هو ظاهر عبارة المتن فالملازمة ممنوعة لجواز أن يوجد أمر غير صحيح يسقط التكليف عنده لا به (قوله الكون في الحيز) اشارة الى ان الكون ههنا في معناه المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر في الحيز وليس مجازا عن الفعل الملزوم له والمقصود أن الكون واحد في الصلاة والغصب (٣) وهو مأمور به لكونه جزء الصلاة

غصبا فقال الجمهور تصح الصلاة وقال القاضي لا تصح لكن يسقط الطلب عندها لا بها وقال أحمد وأكثر المتكلمين والجبائي لا تصح ولا يسقط الطلب لنا أن السيد اذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ولنا أيضا أنه لو لم تكن صحيحة لكان لان متعلق الوجوب والحرمة واحدا ذلا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد للمتعلقين فان متعلق الامر الصلاة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا تبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق قال (واستدل لو لم تصح لما ثبت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه لتضاد الاحكام وأجيب بانه ان اتحد الكون منع والا لم يفد لرجوع النهي الى وصف منفك واستدل لو لم تصح لما سقط التكليف قال القاضي وقد سقط بالاجماع لانهم لم يأمروهم بقضاء الصلوات ورد بمنع الاجماع مع مخالفة أحمد وهو أقعد بمعرفة الاجماع) أقول دليلان ضعيفان استدل لو لم تصح لما ثبت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه ولان الاحكام كلها متضادة فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع التحريم لما ثبت مع الكراهة اذ لا مانع الا التضاد والجواب أن الكون في الحيز واحد في الصلاة وهو مأمور به لانه جزء المأمور به وفي الغصب هو منهي عنه لانه هو الغصب فيتحد المتعلقان فان كان الصوم المكروه والصلاة المكروهة كذلك منع صحتهما والا لم يفد اذ لا يلزم من الصحة حيث يرجع النهي الى وصف منفك فلا يتحد المتعلق الصحة حيث يرجع الى الكون الذي هو ذاتي فيتحد المتعلق واستدل لو لم تكن صحيحة لم يسقط بها التكليف قال القاضي وقد سقط اجماعا لانهم لم يأمروا المصلين في الدور المغصوبة بقضاء صلواتهم والجواب منع الاجماع مع مخالفة أحمد وهو أقعد بمعرفة الاجماع فلو كان اجماع لعرفه فلم يخالفه ولا يعني أن مخالفته تمنع انعقاد الاجماع لجواز اجماع في عصر قبله أو بعده قال (القاضي والمتكلمون لو صحت لاتحد المتعلقان لان الكون واحد وهو غصب وأجيب باعتبار الجهتين بما سبق قالوا لو صحت لصح صوم يوم النحر بالجهتين وأجيب بأن صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه فلا يتحقق جهتان أو بأن نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الا بدليل خاص فيه) أقول قال القاضي والمتكلمون في نفي صحتها لو كانت صحيحة لاتحد متعلقا

المأمور بها ومنهي عنه لكونه نفس الغصب فهو ذاتي للصلاة بمعنى جزء الماهية وللغصب بمعنى نفس الماهية فيتحد متعلق الامر والنهي فان قيل سيجيء في الجواب عن دليل القاضي ان هذا الكون وان اتحد بالذات متعدد بالاعتبار وقد سبق مثل ذلك قلنا نعم لكن هذا الجواب من قبل من يذهب الى امتناع تعلق الوجوب والحرمة بالواحد بالشخص وان تعددت الجهات فكيف يحتج عليه بما يبتنى على تسليم المطلوب ثم ظاهر عبارة المتن ان في الصوم أيضا كونا يتعلق به الامر والنهي وليس كذلك لان المعتبر فيه الزمان دون المكان فعدل عنه المحقق ولهذا قيل المراد بالكون هو الفعل ليصح في الصوم أيضا (قوله ولا يعني)

قد توهم بعضهم ان المراد به الاجماع مع مخالفة أحمد وهو من أهل الاجماع فاعترض بأنها لا تمنع انعقاد اجماع قبله أو بعده وعلى ما ذكر الشارح المحقق وهو الظاهر الموافق لما في الكتب لا يرد ذلك لان معناه انه لو وجد اجماع لعرفه فلم يخالفه وأما الاجماع بعده فمعلوم الانتفاء وقال المقبول في التنقيحات أما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة أحمد ففاسدة واذا منع لا يتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من أئمة المسلمين الى أنه خالف الاجماع ومات ميتة جاهلية افك وتبديع بناء على مجرد وهم ثم ان أحدا ما أنكر أحد فضله في الامور النقلية فكيف بواثرت قصة الاجماع في خراسان من خمسمائة سنة الى متوسط في النقليات أو ضعيف ولم يصل على قرب المائتين الى أشد الناس بحثا في النقليات المخالط لحملة الانباء في مواطنهم ثم لا كل من يدعي اجماعا تقبل دعواه فبعد ظهور منع أحد اذا منع الخصوم فما الحيلة هذا كلامه وهو مجرد استبعاد لكنه في غاية القرب وكأنه شنع على الامام الغزالي رحمه الله حيث قال الاجماع حجة على أحد

(قوله الكون جزء الحركة والسكون) لان الحركة والسكون كون الشئ فى مكان عقيب حصوله فى مكان آخر يعنى انه عبارة عن مجموع الكونين والسكون عبارة عن كونه فى مكان بعد كونه فى ذلك المكان فيكون هذا الكون مأمورا به لكونه جزء المأمور به ومنهيا عنه بالذات وحاصل الجواب انه مأمور به من جهة كونه من أجزاء الصلاة ومنهى عنه من جهة كونه فى ملك الغير فقالوا بطريق الالزام لو كفى تعدد الجهة وصحت الصلاة فى الدار المغصوبة بناء عليه لزم صحة صوم يوم النحر لكونه مأمورا به من حيث انه صوم ومنهيا عنه من حيث انه فى يوم النحر فأجيب أولا بأنه لا الزام عند كون احدى الجهتين لازمة للاخرى لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين وثانيا بأن الظاهر فيما نهى النحريم عدم الصحة لرجوعه غالبا الى الذات وفيما نهى الكراهة هو الصحة لرجوعه غالبا الى الوصف والعدول عن الظاهر لا يكون الا لدليل خاص وقد وجد فى الصلاة فى الدار المغصوبة كالآيات المطلقة فى وجوب الصلاة من غير تقييد بمكان وكاجماع غير أحمد على صحتها بخلاف صوم يوم النحر فانه لم يقم دليل صارف عن ظاهر بطلانه بل وقع الاتفاق

على ذلك (قوله لحفظ الاصولى) يعنى لا بحث للاصولى عن أحوال أفعال المكلفين من حيث الوجوب والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك حتى يكون عليه اثبات أن الخروج عن الارض المغصوبة واجب أو حرام بل بحثه عن أحوال الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فعليه أن يبين امتناع تعلق الامر والنهى بفعل واحد من جهة واحدة كالخروج مثلا لكونه تكليفا محالا هو نجويز الفعل مع عدم تجويزه (قوله وقول الامام) اشارة الى ما ذكره فى البرهان من ان المعصية مستمرة وان كان فى حركاته فى صوب الخروج ممتثلا كالصلاة فى الدار المغصوبة تقع امتثالا من وجه وغصبا واعتداء من وجه وكذا الذاهب الى صوب الخروج ممتثل من وجه عاص خلافا لبقائه من وجه وانما حكمنا باستمرار معصيته مع ان المعصية انما تكون بارتكاب المنهى عنه والامكان معتبر فى المنهى ولا امكان ههنا اذ ليس فى وسعه الخلاص لان تسببه الى ما توسط فيه أداء سبب معصية وليس هو عندنا منهيا عن الكون فى هذه الارض مع بذله المجهود فى الخروج عنها ولكنه مرتبك فى المعصية مع انقطاع نهى التكليف عنه وانما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لان الامام لا يسلم أن دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهى عنه او ترك مأمور بل ذلك فى ابتدائها خاصة وقوله ولاجهتين دفع لما أشار اليه الامام من ان الامتثال والغصب ههنا باعتبارين كما فى مسئلة الصلاة فى الدار المغصوبة (قوله المندوب مأمور به) لا نزاع فى أنه تتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت أو مجازا وانما النزاع فى انه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولا خفاء فى انه مبنى على ان ا م ر حقيقة للايجاب أو للقدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغى أن يجعل هذا مسئلة برأسها ثم الاستدلال الاول انما يتم على رأى من يجعل ا م ر للطلب الجازم أو الراجح وأما من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به

الامر والنهى وانه محال اتفاقا بيان الملازمة أن الكون جزء الحركة والسكون وهما جزآ الصلاة فهذا الكون جزء هذه الصلاة فيكون مأمورا به ثم انه بعينه هو الكون فى الدار المغصوبة فيكون منهيا عنه والجواب أن متعلقهما واحد لكن يتعدد باعتبار جهتين فيه كما تقدم فى مثال الخياطة وانه غير ممتنع قالوا ثانيا لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين اذ لا مانع الا اتحاد المتعلق واعتبار الجهتين يدفعه الجواب بوجهين أحدهما أن صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لامكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه ثانيهما أن نهى التحريم ظاهر فى البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا وقد تعتبر الجهتان لدليل خاص شرعى يوجب مخالفة الظاهر فيصح بخلاف نهى الكراهة فانه ينصرف الى الوصف غالبا قال (وأما من توسط أرضا مغصوبة فحظ الاصولى فيه بيان استحالة تعلق الامر والنهى معا بالخروج وخطأ أبى هاشم واذا تعين الخروج للامر قطع بنفى المعصية به بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهى بعيد ولا جهتين لتعذر الامتثال) أقول هذا كله فيما صح فيه الانفكاك وجمعهما المكلف باختياره وأما ما لا يكون كذلك كمن توسط أرضا مغصوبة فحظ الاصولى فيه بيان امتناع تعلق الامر والنهى معا بالخروج فانه تكليف محال وبيان خطأ أبى هاشم فى قوله بتعلقهما معا بالخروج واذا تعين الخروج للامر دون النهى بدليل يدل عليه فالقطع بنفى المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه فى الخروج من السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضررا اذ لا معصية بابقاع المأمور به الذى لا نهى عنه قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع ايجابه الخروج وهو بعيد اذ لا معصية الا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور به وقد سلم انتفاء تعلق النهى به فانتهض الدليل عليه فان قيل فيه الجهتان فيتعلق الامر بافراغ ملك الغير والنهى بالغصب كالصلاة فى الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتثال فلزم تكليف المحال بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف قال ﴿(مسئلة المندوب مأمور به

أو المندوب اليه أعني ما تتعلق به صيغة افعل للايجاب أو الندب والثاني انما يتم لو كان مراد أهل اللغة ان ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة ينقسم الى ما يكون للايجاب أو للندب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى أمرا عند النحاة في اى معنى كان بدليل أنهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع في انه ليس بمأمور به حقيقة (قوله فالمسئلة لفظية) يعني ان النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس بتكليف أو بطلب ما فيه كلفة فتكليف ﴿مسائل المكروه﴾ (قوله والكلام فيه كما في المندوب) الا أنه لا يتأتى مثل الاستدلال الاول اذ لا يصح انه معصية و يتأتى الثاني وهو الاتفاق على تقسيم النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة ﴿مسائل المباح﴾ (قوله يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعا) قد فهم منه البعض انه كما يطلق على المباح يطلق على أربعة معان أخر ما لا يمتنع شرعا ما لا يمتنع عقلا ما استوى الامران فيه شرعا ما استوى الامران فيه عقلا فاعترض بأن ما استوى الامران فيه شرعا هو المباح نفسه فاعتذر بأن ما استوى الامران فيه شرعا أعم من المباح لشموله ما لا يمتنع فيه عن الفعل والترك شرعا كفعل الصبي وهو غير المباح أعني ما أذن الشارع في فعله وتركه ولما كان هذا ضعيفا بناء على أن ما لا يتعلق به خطاب الشرع لا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا عدل عنه الشارح المحقق وجعل فعل الصبي مثالا لما استوى فيه الامران عقلا تنبيها على ما ذكرنا ولا يخفى ان كلمة أو في قول المصنف وعلى ما لا يمتنع شرعا أو عقلا لم تقع موقعها وأما قوله وعلى المشكوك فيه فقد فهم منه الشارحون أنه يطلق على ما يشك في انه لا يمتنع شرعا أو يشك في انه لا يمتنع عقلا أو يشك في أنه يستوى

خلافا للكرخي والرازي لنا انه طاعة وأنهم قسموا الامر الى ايجاب وندب قالوا لو كان لكان تركه معصية لانها مخالفة الامر ولما صح لأمرتهم بالسواك قلنا المعنى أمر الايجاب فيهما) أقول هاتان مسئلتان تتعلقان بالندب أولاهما أن المندوب هل هو مأمور به المحققون على أنه مأمور به خلافا للكرخي وأبي بكر الرازي لنا أنه طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به ولنا أيضا اتفاق أهل اللغة أن الامر ينقسم الى أمر ايجاب وأمر ندب ومورد القسمة مشترك قالوا لو كان المندوب مأمورا به لكان تركه معصية اذ لا معنى للمعصية الا مخالفة الامر وترك المأمور به يحققها وأيضا لو كان مأمورا به لما صح قوله عليه الصلاة والسلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك لانه ندبهم اليه ولان الوجوب هو الذي يتضمن المشقة دون الندب الجواب المعصية مخالفة أمر الايجاب وقوله لأمرتهم أي أمر ايجاب كلاهما على سبيل المجاز وأنه وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه بالدليل الذي ذكرنا قال ﴿(مسئلة المندوب ليس بتكليف خلافا للاستاذ وهي لفظية) أقول المندوب ليس بتكليف لان التكليف يشعر بالزام ما فيه كلفة ومشقة وهو منتف قال الاستاذ هو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق وردّ بأنه في سعة من تركه لعدم الالزام وان قال وجوب اعتقاد ندبيته تكليف قلنا ذلك حكم آخر وبالجملة فالمسئلة لفظية قال ﴿(مسئلة المكروه منهي عنه غير مكلف به كالمندوب و يطلق أيضا على الحرام وعلى ترك الاولى) أقول هذه مسئلة فذة تتعلق بالمكروه وفيها ثلاثة ابحاث الاول أنه منهي عنه في الاصح والكلام فيه كما في ان المندوب مأمور به الثاني أنه ليس بتكليف خلافا للاستاذ والكلام فيه أيضا كما في المندوب الثالث أنه يطلق على معنيين آخرين غير ما تقدم أحدهما الحرام وكثيرا ما يقول الشافعي أنا أكره هذا ثانيهما ترك الاولى و يقال ترك صلاة الضحى مكروه وان لم يرد عنه نهي لكثرة الفضيلة فيها فكأن في تركها حط مرتبة قال ﴿(مسئلة يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعا أو عقلا وعلى ما استوى الامران فيه وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين)

الامران فيه شرعا أو يشك في انه يستوى الامران فيه عقلا وأنت خبير بأن مثل هذا الفعل لا يكون جائزا بل مجهول الحال فعدل عنه المحقق الى ما يقتضيه قوة نظره واستقامة فكره وهو ان عدم الامتناع أو استواء الطرفين كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع أو نفس الامر ومنهما باعتبار نفس القائل وموجب ادراكه والى هذا أشار بقوله في النفس فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعا أو عقلا عند المخبر بجوازه و بالنظر الى عقله وان كان أحدهما في نفس الامر واجبا أو راجحا وعلى ما لا يمتنع عنده في حكم الشرع أو العقل وان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا أو عقلا وهذا هو المسمى بالمحتمل فالمحتمل على ما فهموا هو ما شككت وترددت في انه متساوى الطرفين أو ليس بممتنع الوجود في نفس الامر أو في حكم الشرع وعلى ما ذكره المحقق ما حصل في عقلك أنه متساوى الطرفين أو غير ممتنع الوجود في نفس الامر أو في حكم الشرع ولا خفاء في ان ما لا يمتنع في النفس ولا يجزم بعدمه شامل للقطعي والظني مع ان شيأ منهما لا يسمى مشكوكا لظهور أنا اذا قلنا بعد اثبات اشتراط النية في الوضوء بعد فيه شك لا نعني ان الاشتراط مشكوك فيه بل عدم الاشتراط فالمراد أن المشكوك فيه يطلق على ما لا يمتنع في النفس ولا يجزم بعدمه اذا كان جانب وجوده راجحا فقوله كما في النقليات

أقول هذه مسائل تتعلق بالمباح ومن أسمائه الجائز وانه كما يطلق على المباح يطلق على مالا يمتنع شرعا مباحا كان أو واجبا أو مندوبا أو مكروها وعلى مالا يمتنع عقلا واجبا كان أو راجحا أو متساوى الطرفين أو مرجوحا وعلى ما استوى الامران فيه سواء استوى باشرعا كالمباح أو عقلا كفعل الصبي وعلى المشكوك فيه فى الشرع أو العقل بالاعتبارين وهما استواء الطرفين وعدم الامتناع يعنى أنه كما يقال المشكوك فيه لما يستوى طرفاه فى النفس يقال لما لا يمتنع فى النفس أى لا يجزم بعدمه كما يقال فى النقليات وان غلب على الظن بعد فيه شك أى احتمال ولا يراد به تساوى الطرفين كذلك يقال هو جائز والمراد أحدهما قال ﴿(مسئلة الاباحة حكم شرعى خلافا لبعض المعتزلة لنا أنها خطاب الشارع قالوا انتفاء الحرج وهو قبل الشرع) أقول ثانية مسائل المباح الاباحة حكم شرعى خلافا لبعض المعتزلة فانهم يقولون المباح ما انتفى الحرج فى فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن ننكر أن ذلك اباحة شرعية بل الاباحة خطاب الشارع بذلك فافترقا قال ﴿(مسئلة المباح غير مأمور به خلافا للكعبي لنا أن الامر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح قال كل مباح ترك حرام وترك الحرام واجب ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب وتؤول الاجماع على ذات الفعل لا بالنظر الى ما يستلزم جمعا بين الادلة وأجيب بجوابين الاول أنه غير متعين لذلك فليس بواجب وفيه تسليم أن الواجب واحد فما فعل فهو واجب قطعا الثانى الزامه أن الصلاة حرام اذا ترك بها واجب وهو يلزمه باعتبار الجهتين ولا مخلص الا بأن مالا يتم الواجب الا به من عقلى أو عادى فليس بواجب وقول الاستاذ الاباحة تكليف بعيد) أقول اختلف فى المباح هل هو مأمور به فنفاه الجمهور خلافا للكعبي لنا أن الامر طلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله والمباح لا ترجيح فيه لتساوى طرفيه فلا يكون مأمورا به احتج الكعبي بأن كل مباح ترك حرام فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام واجب فالمباح واجب وبهذا يتم دليله فقوله ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب كأنه جواب لسؤال وهو أنه ليس ترك الحرام نفس فعل المباح غايته أنه لا يحصل الا به فأجاب بأنه لا يضرنا فانه مالا يتم الواجب الا به فهو واجب وبه يتم دليلنا وألزم بأن هذا الدليل والدعوى فى مصادمة الاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على أن الفعل ينقسم الى مباح وواجب ولا شئ من المباح بواجب فأجاب بأن دليلنا قطعى فيجب تأول الاجماع بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام جمعا بين الادلة ولا يمتنع كون الشئ مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه كما يكون الشئ واجبا حراما باعتبارين وقد أجيب عن دليله بجوابين الاول لا نسلم أنه لا يتم الواجب الا به وذلك أنه غير معين لذلك لامكان الترك بغيره وهو ضعيف لان فيه تسليم أن الواجب أحدها لا بعينه فما يعمل فهو واجب قطعا غاية ما فى الباب أنه واجب مخير لا معين وهو لم يدع الا أصل الوجوب الثانى أنه يلزمك أن تكون الصلاة حراما اذا ترك بها واجب لانه سبب الحرام وسبب الحرام حرام وهو أيضا ضعيف فان له أن يلتزمه باعتبار الجهتين كما تقدم والجواب الحق الذى لا مخلص منه الا به منع كون مالا يتم الواجب الا به من ضرورته العادية والعقلية واجبا كما تقدم ثم قال الاستاذ الاباحة تكليف ولا يخفى بعده أو يحمل على أنه يتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقاد اباحته قال ﴿(مسئلة المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا ما أذنوا فيهما واختص الواجب قلنا تركتم فصل المباح) أقول ظن قوم أن المباح جنس للواجب وهو باطل بل هما نوعان داخلان تحت جنس الحكم لنا أن المباح لو كان جنسا للواجب لاستلزم النوع وهو الواجب التخيير لانه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم لجنسه ضرورة واللازم ظاهر البطلان قالوا المأذون فى فعله حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء

مثال لاطلاق الشك على الاحتمال وعدم الامتناع فى النفس وقوله كذلك يقال اشارة الى ما سبق من انه كما يقال للمشكوك لما استوى يقال لما يمتنع يعنى أنه قد يقال هذا الحكم جائز والمراد أنه متساوى الطرفين أولا يمتنع أن لا يجزم بعدمه ولا خفاء فى انه لو قال فكذلك بالفاء لكان أظهر (قوله ونحن ننكران ذلك اباحة شرعية) فان قيل من اعتقد أن الاباحة لا يلزم أن تكون حكما شرعيا وانما تتحقق قبل الشرع كيف يقدح فى دعواه انكار كون ما انتفى الحرج فى فعله وتركه اباحة شرعية قلنا ليس المراد بالشرعية الثابتة بالشرع بل المستعملة فى الشرع يعنى نحن ننكران ذلك مفهوم لفظ الاباحة بحسب عرف الشرع فيرجع النزاع الى ان الاباحة المستعملة فى لسان الشرع معناها انتفاء الحرج فى الفعل والترك أو خطاب الشارع بذلك (قوله غاية ما فى الباب انه واجب مخير لا معين) يرد عليه ان المخير يجب أن يكون واحدا من أمور معينة فان قيل يكفى التعين النوعى وهو حاصل بكونه واجبا أو مندوبا أو مباحا قلنا لا بد فى التعين النوعى من تعين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شئ من الاعراض العامة

﴿خطاب الوضع﴾ (قوله وكأسباب الملك) يعني ان البيع سبب للملك وان الغصب ونحوه من الاتلافات سبب للضمان وان مثل الزنا سبب للعقوبة التي هي الحد ولولا انه صرح في المنتهى بأن المراد أسباب هذه الامور لم يبعد أن يجعل الملك ونحوه عطفا على الشكر الذي هو سبب لوجود الحد فتكون هذه أيضا أسبابا فان الملك سبب اباحة الانتفاع والضمان سبب براءة الذمة والعقوبات سبب سقوط المطالبة الدنيوية والانصاف أن هذا في غير الملك بعيد (قوله وأما المانع للسبب) يريد أن الحكم وجوب الزكاة وسببه الغنى والحكمة فيه وفي سببيته مواساة الفقراء والدين يستلزم عدم بقاء فضل نواسي به وهذا حكمة تخل بالمواساة فيكون الدين مانعا لاستلزامه حكمة تخل بحكمة السبب (قوله وحقيقته) أي حقيقة كون الوصف شرطا ان عدم ذلك الوصف مستلزم لعدم الحكم فعدمه مانع وقد سبق ان المانع انما يكون مانعا لمنافيه من حكمة تخل بحكمة الحكم أو السبب فكذا كون عدم (٧) الوصف مانعا يكون لمنافيه من

حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو أنه غير مأذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك الجواب لانسلم أن ذلك حقيقة المباح بل ذلك جنسه وفصله أنه مأذون في تركه وبه يمتاز عن الواجب فلا يصدق عليه قال ﴿مسئلة خطاب الوضع كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال والمعنوية كالاسكار والملك والضمان والعقوبات وبالمانعية للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص وللسبب لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فان كان المستلزم عدمه فهو شرط فيهما كالقدرة على التسليم والطهارة) أقول الاحكام الثابتة بخطاب الوضع أصناف منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم الله تعالى في الزاني حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له وتنقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالاسكار للتحريم وكأسباب الملك والضمان والعقوبات ولولا تصريحه بذلك في المنتهى لم يبعد جعلها أمثلة للأسباب لاقترانها بالسكر وانما هو سبب ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو ينقسم الى مانع للحكم ومانع للسبب أما المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي أن لا يصير الابن سببا لعدمه وأما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى به ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقته أن عدمه مستلزم لعدم الحكم كما أن المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكم البيع وهو اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلاة فان عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلاة قال (وأما الصحة والبطلان أو الحكم بهما فأمر عقلي لانها اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة أمر الشرع والبطلان والفساد نقيضها الحنفية الفاسد المشروع بأصله الممنوع بوصفه وأما الرخصة فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر كأكل الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا ومباحا) أقول لفظ الصحة والبطلان يستعمل في العبادات تارة وفي المعاملات أخرى أما في العبادات فالصحة عند المتكلمين موافقة أمر الشرع وان وجب القضاء كالصلاة بظن الطهارة وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء لا يقال القضاء حينئذ لم يجب فكيف يسقط لانا نقول المعنى رفع

أو السبب وهذا معنى قوله فيهما فحكم البيع اباحة الانتفاع والقدرة على التسليم شرطه فان عدمها وهو العجز عن التسليم ينافي حكم البيع وهو اباحة الانتفاع ويلزم من هذا أن يكون في عدم القدرة على التسليم حكمة منافية لحكمة حكم البيع اذ تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات لكنه مبني على تحقيق حكمتين احداهما في عدم القدرة والاخرى في اباحة الانتفاع ليكونا ملزومين فيتنافيان وكذا في شرطية الطهارة للصلاة الحكم هو وجوب الصلاة وسببه تعظيم الباري وعدم الطهارة ينافي ذلك لكن ينبغي أن يبين ان في عدم الطهارة حكمة تنافي الحكمة في تعظيم الله تعالى فالكلام قاصر عن افادة المرام وقال بعض الشارحين ثبوت الملك حكم وصحة البيع سببه واباحة الانتفاع حكمة صحة البيع والقدرة على التسليم شرط صحة البيع لان عدم القدرة على التسليم تستلزم عدم القدرة على الانتفاع الموجب لاختلال اباحة الانتفاع وكذا حصول الثواب أو دفع العقاب حكم والصلاة سببه وحكمة الصلاة التوجه الى جناب الحق والطهارة شرط الصلاة لان عدمها يستلزم ما يقتضي نقيض الحكم أعني عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة الصلاة وقال الشارح العلامة البيع سبب ثبوت الملك وحكمة البيع حل الانتفاع بالمعقود عليه وهو موقوف على القدرة على الانتفاع وهي على القدرة على التسليم فعدمها يخل بحكمة السبب وشرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فعدم الطهارة مع الاتيان بمسمى الصلاة يشتمل على ما يقتضي نقيض حكم السبب أعني عدم الثواب فانه نقيض حصول الثواب الذي هو حكم السبب أعني الصلاة مع بقاء حكمة السبب

وهو التوجه الى جناب القدس (قوله ولو فسرناها) يعنى يحسن أن يقال الصحة مطلقا عبارة عن ترتب الاثر المطلوب من الحكم عليه الا أن المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب فى العبادات هو موافقة أمر الشرع والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا فى صحة الصلاة بظن الطهارة فلا يكون الخلاف فى تفسير صحة العبادات بل فى تعيين الاثر المطلوب منها (قوله والبطلان نقيضها) أى نقيض الصحة فى العبادات والمعاملات فهو فى العبادات عبارة عن عدم ترتب الاثر عليها أو عن عدم سقوط القضاء وفى المعاملات عن عدم ترتب الاثر المطلوب فيها عليها وليس فى كلام المصنف تعرض للصحة والبطلان فى المعاملات اللهم الا أن يتكلف فتدرج الصحة فى موافقة أمر الشارع فلذا صرح الشارح المحقق بان ما أورد فى المتن مختص بصحة العبادات ثم أورد تفسير الجمهور لصحة المعاملات وأشار الى أنه يمكن اطراده فى العبادات أيضا والى أن ثمرتها موافقة أمر الشارع أو اسقاط القضاء لا حصول الثواب ليرد اعتراض العلامة بأن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج الى جوابه بأن المراد جواز ترتب الثمرة لا وجوبه ثم لا يخفى ان المراد بالاثر فى المعاملات ما يترتب عليها شرعا كحصول ملك العين وحل الانتفاع فى البيع ومنفعة البضع فى النكاح لا حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل حتى يرد الاعتراض بأن مثل التوالد قد يترتب على الفاسد وقد يتخلف عن الصحيح (قوله وقالت الحنفية) المعتبر فى الصحة عندهم وجود الاركان والشرائط مما ورد فيه نهى وثبت قبح وعدم مشروعية فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل أما فى العبادات فكالصلاة بدون بعض الشرائط والاركان وأما فى المعاملات فكبيع الملاقيح وهى ما فى البطن من الاجنة لانعدام ركن البيع أعنى المبيع وان كان باعتبار الوصف ففاسد (٨) كصوم الايام المنهية فى العبادات وكالربا فى المعاملات فانه اشتمل على فضل خال عن العوض والزائد فرع عن المزيد عليه فكان بمنزلة وصف وأيضا وجد أصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذى هو المبادلة التامة وان كان باعتبار أمر مجاور فكروه لا فاسد كالصلاة فى الدار المغصوبة والبيع وقت نداء الجمعة فظهر ان التقييد بالمعاملات ليس على ما ينبغى (قوله وان ثبت لهم ذلك) اى صحة بيع الدار عند طرح الزيادة لم نناقشهم فى تسمية الاول باطلا والثانى فاسدا اذ لا مشاحة فى الاصطلاحات (قوله قد يظن ان الصحة والبطلان فى العبادات) قيد بذلك لان الدليل الذى أورد فى المتن يخصه حيث زعم ان الصحة اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة أمر الشارع هذا والمقام لا يخلو عن خلل حيث أطلق الصحة والبطلان أولا وخص التفسير بالعبادات وأدرج الشارح تفسير المعاملات ثم أطلق تفسير الفاسد للحنفية وخصه الشارح بالمعاملات ثم خص ما ظن انه من أحكام الوضع بالعبادات (قوله ومنها الرخصة) جعل الآمدى أصناف خطاب الوضع ستة الحكم بالسببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والسادس العزيمة والرخصة والمصنف قرر الثلاثة الاول وصرح بنفى كون الصحة والبطلان منها ثم قال وأما الرخصة فلم يشعر كلامه باثبات أو نفى الا ان نظمه فى أسلوب الصحة حيث قال وأما الصحة وأما الرخصة ربما أشعر بأنه ليس من أحكام الوضع والشارح نظمه فى أسلوب الثلاثة الاول حيث قال ومنها الرخصة الا أن تطابق المتن والشارح على انها تكون واجبا ومندوبا ومباحا ينفى كونها من خطاب الوضع بل خطاب الاقتضاء والتخيير ومن دأب الشارح المحقق فى أمثال هذه المقامات أن يجمل الكلام اجمالا (قوله والعزيمة بخلافها) ذكر فى المنتهى ان العزيمة ما ألزم من الاحكام لا لذلك أى لا للعذر مع قيام المحرم لولا العذر والظاهر انه مختص بالواجب الا اذا أريد بالزم أثبت وشرع فيعم وهو اللائق بكلام الشارح لكنه مخالف لاصطلاح الجمهور (قوله وحاصله) يعنى ان معنى المحرم دليل الحرمة ومعنى قيامه بقاؤه معمولا به ومعنى العذر ما يطرأ فى حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذى دل الدليل على حرمته ومعنى قوله لولا العذر ان المحرم كان محرما ومثبتا للحرمة فى حقه أيضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام فليتأمل

وجوبه وهو مناقشة لفظية وأما فى المعاملات فترتب الاثر المطلوب منها عليها ولو فسرناها فى العبادات به ورجعنا الخلاف الى الخلاف فى ثمرتها لكان حسنا والبطلان نقيضها فيهما والفساد يرادف البطلان وقالت الحنفية الباطل من المعاملات هو اللامشروع بأصله كبيع الملاقيح والفاسد المشروع بأصله دون وصفه كالربا ولذلك قالوا اذا طرح الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد عقد وان ثبت لهم ذلك لم نناقشهم فى التسمية اذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يظن أن الصحة والبطلان فى العبادات من جملة أحكام الوضع فأنكر ذلك اذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل فكون الفعل موافقا للامر أو مخالفا وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو كما كونه مؤديا للصلاة وتاركا لها سواء بسواء فلا يكون حصوله فى نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع فى شئ بل هو عقلى مجرد ومنها الرخصة وهو ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها وحاصله أن دليل الحرمة اذا بقى معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ

وقوله فهو الرخصة الضمير للحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم وهو أعم من الفعل كأكل الميتة والترك كصوم المسافر وصلاته الرباعية ولذا عدل عما ذكر غيره وهو ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وان جاز أن يوجد الفعل شاملا للترك أيضا بناء على أنه كف فخرج من الرخصة الحكم ابتداء لانه لا محرم وخرج ما نسخ تحريمه لانه لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولا به وخرج ما خص من دليل المحرم لان التخلف ليس لمانع في حقه بل التخصيص بيان أن الدليل لم يتناوله وخرج أيضا وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه بخلاف التيمم للجرح ونحوه وقوله والا فعزيمة معناه وان لم يكن الحكم كذلك فعزيمة وظاهره ان الحكم منحصر في الرخصة والعزيمة والحق ان الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة وتمام تحقيق هذه المباحث في أصول الحنفية (قوله أو مباحا) ان أراد به ما تساوى فعله وتركه لم يصح التمثيل بفطر المسافر لانه ان تضرر فالفطر أحب والا فالصوم وان أراد أعم من ذلك مثل ما أذن فيه الشارع لاندرج فيه المندوب ﴿ المحكوم فيه ﴾ (٩) (قوله والاجماع منعقد على صحته) بل على

طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة والا فالعزيمة فخرج من الرخصة الحكم ابتداء وما نسخ تحريمه أو خصص من دليل محرم ثم الرخصة قد تكون واجبا كأكل الميتة للمضطر أو مندوبا كالقصر في السفر أو مباحا كالفطر في السفر قال (المحكوم فيه الافعال ﴿ مسئلة شرط المطلوب الامكان ونسب خلافه الى الاشعري والاجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرعه لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ماهيته وهو محال فان قيل لو لم يتصور لم يعلم احالة الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشئ فرع تصوره قلنا الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم بنفسه ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا فان قيل متصور ذهنا للحكم عليه ولا في الخارج قلنا فيكون الخارج مستحيلا والذهني بخلافه وأيضا يكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وأيضا الحكم على الخارج يستدعي تصوره للخارج) أقول فرغ من أبحاث الحكم وشرع في المحكوم فيه وهو أفعال المكلفين وفيه مسائل هذه أولاها شرط المطلوب الامكان فلا يجوز طلب المحال والتكليف به عند المحققين ونسب خلافه الى الاشعري ولم يثبت تصريحه به والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع وان ظن قوم أنه ممتنع لغيره لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعى الحصول واللازم باطل أما الملازمة فلان التكليف به هو الطلب وهو استدعاء الحصول وأما بطلان اللازم فلانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصور الوقوع وموقوف عليه فاذا انتفى انتفى وانما قلنا لا يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا فهو غير ماهيته وحاصله أن تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي أن تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وتوضيحه انا لو تصورنا أربعة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج ليس بأربعة فقد تصورنا أربعة ليست بأربعة فالمتصور لنا أربعة وليس بأربعة هذا خلف فان قيل لو لم يتصور المستحيل لم يتصور الجمع بين الضدين

وقوعه كتكليف الكافر بالايمان والعاصي بالطاعة وانما الخلاف فيما أمكن في نفسه لكن لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام أم لم يمتنع كحمل الجبل والطيران الى السماء فجوزه الاشاعرة وان لم يقع وأما ما يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق فجواز التكليف فيه فرع تصوره فمنهم من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف ههنا فانه انما يتصور اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين

(٢ - مختصر المنتهى ثاني) أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له كذا في المواقف (قوله وان ظن قوم انه ممتنع لغيره) يشير الى ان الصحيح استناد الكل اليه بطريق الاختيار من غير أن يتأدى الى وجوب أو امتناع (قوله فان ماهيته تنافي ثبوته) اشارة الى أنه لا ينتقض بما علم الله أنه لا يقع اذ لا يلزم من تصوره مثبتا تصور الامر على خلاف ماهيته (قوله فان قيل) حاصل السؤال اثبات ان المستحيل متصور الثبوت ذهنا فتكون معارضة في المقدمة القائلة بأن المستحيل لا يتصور وقوعه واذا ضم اليه قولنا وكل ما يتصور ثبوته يصح طلبه على ما يشعر به قوله وذلك كاف في طلبه كان معارضة في أصل الدعوى أو ابتداء دليل للمخالف من غير قصد الى المقابلة أو الممانعة وانما ذكر في هذا المقام وعلى طريق السؤال لشدة ملاءمته لدليل الخصم نعم لما كان المذهبان على طرفي النقيض كان دليل كل منهما معارضة لدليل الآخر من جهة المعنى وأما الاجوبة فتقريرها على ما في الشارح ظاهر وانما الكلام في توجيهها وكأن الاول معارضة ولا يتوجه الا اذا جعل السؤال دليلا للمخالف وبالجملة فحاصله ان المستحيل هو الخارجي ليس هو الذهني وهو ظاهر والمتصور هو الذهني لانه الحاصل

فى العقل فليس المستحيل هو المتصور فان قيل عدم الحصول فى الذهن لا يوجب عدم التصور فان المتصور هو الذى حصل فى العقل صورته لا هو نفسه قلنا انما يكون ذلك فيما له صورة والمستحيل ليس كذلك وفيه نظر والثانى نقض اجمالى أى لو صح ما ذكرتم لزم الحكم بالامتناع على ما ليس بممتنع بيانه ان المحكوم عليه فى قولنا اجتماع النقيضين مستحيل وممتنع ونحو ذلك هو المتصور وقد ذكر فى تقرير السؤال أن المحكوم عليه المتصور ذهنى ثابت فى الذهن ومعلوم ان الثابت فى الذهن ليس بممتنع فالمحكوم عليه بالامتناع ليس بممتنع وجوابه ان المحكوم عليه فى القضية وان كان متصورا لكن لا يكون الحكم على الصورة الذهنية بل على ما له تلك الصورة وهو ذات الممتنع مثلا ولو سلم فعدم امتناع الذهنى انما هو فى الذهن والحكم انما هو بالامتناع فى الخارج وحاصل معنى قولنا اجتماع النقيضين ممتنع أن المعنى الحاصل فى الذهن من هذا اللفظ يمتنع أن يوجد له فى الخارج فرد يطابقه وأما الثالث فلا أرى له توجيها لان امتناع طلب المستحيل لما كان مبنيا على أنه لا يتصور ثبوته كما سبق فى تقرير الدليل كان تصور ثبوت المستحيل ذهنا كافيا لما ذهبنا اليه من صحة طلبه نافيا لما ذكرتم من امتناع تصوروقوعه فيكفينا ويضركم اللهم الا أن يجعل امتناع الطلب مبنيا على انه لا يتصور ثبوته فى الخارج وحينئذ يقع قوله لان حكم الذهن مرتبطا أى الحكم بالامتناع ليس على الخارج حتى يلزم تصور المحكوم عليه مثبتا فى الخارج والا فليس له كثير دخل فى عدم الكفاية والمضرة ولم يدع المعارض والمستدل حكم الذهن على الخارج بل صرح بأن المحكوم عليه بالامتناع لا ثبوت له الا فى الذهن هذا غاية ما أمكن فى هذا المقام وتقرير غيره من الشارحين قاصر عن افادة المرام لان أقرب ما قالوا هو ان السؤال معارضة ثانية فى المقدمة أو اعتراض على جواب المعارضة الاولى بتوجيه أنه يلزم من تصور الجمع بين الضدين تصوره مثبتا فى الذهن لكونه محكوما عليه فيكون حاصلا فى الذهن فيتصور ثبوته فيه ولا يتصور وقوع الجمع بين الضدين فى الخارج حتى يلزم تصور الامر على خلاف ما عليه وأما الاجوبة الثلاثة فتقرير الاول ان اجتماع الضدين لو كان متصورا ذهنا لكان الحكم باستحالته انما هو بحسب الخارج دون الذهن ضرورة ثبوت المحكوم عليه فى الذهن فتصور وقوعه ذهنا يكون تصور وقوع الممكن الامر والنزاع انما هو فى تصور وقوع المحال أو انه لو كان ثابتا فى الذهن لكان ثابتا فى الخارج لان الذهن ثابت فى الخارج واللازم باطل لانه لا مستحيل فى الخارج وتقرير الثانى انه يكون الحكم بالاستحالة الذاتية على ما ليس بمستحيل بالذات لان المستحيل بالذات ما يمتنع تصوره أو أن الجمع بين الضدين فى الذهن غير مستحيل فيكون الحكم باستحالته حكما باستحالة ما ليس بمستحيل وأما فى الثالث فلم يذكروا شيأ يعتد به وفى بعض الشروح ان الثالث من تتمة الثانى وكلاهما جواب واحد حاصله ان المستحيل اذا تصور ذهنا فالحكم بالاستحالة اما على الذهنى وهو باطل لانه غير مستحيل واما على الخارجى وهو محال لانه غير متصور واعلم ان المتصور قد يراد به ما يمكن أن يكون له حصول خارجى وينبغى أن يكون بلفظ اسم الفاعل وان اشتهر بلفظ اسم المفعول وقد يراد به ما له حصول عقلى وحينئذ لا يعتد بالذهن فلا يقال هذا متصور ذهنا واذا تأملت كلامهم فى هذا المقام اطلعت على ابتناء بعض المغالطة على عدم الفرق بين المعنيين (قوله وبيانه) ذكر فى المواقف نقلا عن الشفاء ان المستحيل لا تحصل له صورة فى العقل فلا يمكن أن يتصور شئ هو اجتماع النقيضين فتصوره اما على طريق التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفى بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات وههنا قد جمع بين الطريقين وخلط أحدهما بالآخر على ما هو ظاهر المتن (قوله بالحكم الثبوتى) يعنى حكما ايجابيا كقولنا اجتماع النقيضين محال ومعدوم فانه موجبه تطرا الى الظاهر فيستدعى ثبوت الموضوع وليس فى الخارج فهو فى الذهن وهذا بخلاف السالبة فانه ربما يمنع لزوم ثبوت موضوعها اذ قد سلب عنه الشئ ونفى وهو لا يقتضى ثبوته

فامتنع العلم باحالة الجمع بين الضدين لان احالة الجمع بينهما صفة الجمع بينهما والعلم بثبوت الصفة للشئ فرع تصور ذلك الشئ قلنا نحن لا ندعى انتفاء تصور المستحيل مطلقا بل انتفاء تصوره مثبتا وهو أخص ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم والذى ذكرتم يستدعى تصوره مطلقا لا تصوره مثبتا فلا يضرنا وبيانه أن المتصور هو الجمع بين المختلفات كالسواد والحلاوة وهو المحكوم بنفيه عن الضدين فقد تصور فى الضدين منفيا لا مثبتا فان قيل المستحيل متصور ثبوته ذهنا لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتى بأنه معدوم ومستحيل وثبوت الشئ لغيره فرع ثبوته فى نفسه فهو ثابت وأيضا ليس فى الخارج فهو فى الذهن وذلك كاف فى طلبه قلنا ما ذكرتم باطل لوجوه الاول أنه يكون الخارج مستحيلا والذهنى بخلافه وهو المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور الثانى ان الحكم بالامتناع على المتصور وقد ذكرت أن ذلك هو الذهنى وهو غير ممتنع فقد حكمت بالامتناع على ما ليس بممتنع الثالث ان تصوره ذهنا لا يكفيكم ولا يضرنا لان حكم الذهن على الخارج بالامتناع يستدعى تصوره للخارج وبينا أنه لا يتصور لانه تصور

(قوله وأيضا أخبر) عطف على قوله قد علم وهذا دليل آخر على ان العاصي يمتنع منه الفعل وذلك في الكفار خاصة وقوله وكذلك أي مثل العاصي من علم بموته ومن نسخ عنه الفعل وقوله لان المكلف عطف على قوله لان العاصي وقوله لوجوب تعلق العلم بأحدهما أي بوجود الفعل أو عدمه فان الله تعالى يعلم قطعا أنه يفعله فيتعين الفعل ويمتنع الترك أو لا يفعله فيتعين الترك ويمتنع الفعل فيكون التكليف اما بالممتنع فظاهر أنه تكليف بالمستحيل واما بالواجب فيكون تكليفا بما ليس في وسعه وهو المعنى بتكليف المحال على ما مر في كون القدرة مع الفعل وكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لا يقال بل هو تكليف بالمستحيل الذي هو ايجاد ما يجب وجوده لانا نقول انما يكون مستحيلا لو لم يكن وجوده بذلك الايجاد وقوله وللدليلين الاخيرين يعني أن كل ما يصدر عن المكلف لا قدرة له عليه الا حال الفعل والتكليف قبله وكل فعل له فهو مخلوق الله تعالى لا قدرة للعبد عليه وأما الموت والنسخ والاخبار فلا يم

كل مكلف اذ ليس كل فعل مما علم الله موت المكلف قبل التمكن منه أو أخبر بأنه لا يقع أو نسخه عنه قبل تمكنه منه فقوله في المتن بان ذلك لا يمنع تصور الوقوع اشارة الى جميع ما سبق وقوله وبأن ذلك يستلزم اشارة الى البعض وهو الاول والاخيران (قوله لان من جوز) أي ليس كل من جوز التكليف بالمحال قال بوقوعه بل افترقوا فرقتين ومن قال بالوقوع لم يقل بأن كل تكليف تكليف بالمحال فوقع اتفاق الكل على عدم العموم (قوله قالوا ثانيا) فان قيل قد بين في الوجه الاول انتفاء اللازم بوجوه متعددة وهذا أيضا من وجوه بيان انتفاء اللازم فكيف جعل دليلا على حدة دون الوجوه السابقة قلنا ان دعوى المستدل ان هذا تكليف بما هو مستحيل في نفسه لا بما يمتنع أو يجب

الامر على خلاف حقيقته قال (المخالف لو لم يصح لم يقع لان العاصي مأمور وقد علم الله أنه لا يقع وأيضا أخبر أنه لا يؤمن وكذلك من علم موته ومن نسخ عنه قبل تمكنه ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير مستطيع ولان الافعال مخلوقة لله تعالى ومن هذين نسب تكليف المحال الى الاشعري وأجيب بان ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجوازه منه فهو غير محل النزاع وبأن ذلك يستلزم أن التكاليف كلها تكليف بالمستحيل وهو باطل بالاجماع قالوا كلف أبا جهل تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه انه لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه في أن لا يصدقه وهو مستلزم أن لا يصدقه والجواب أنهم كلفوا بتصديقه واخبار رسوله كاخبار نوح عليه السلام ولا يخرج الممكن عن الامكان بخبر أو علم نعم لو كلفوا بعد علمهم لانتفت فائدة التكليف ومثله غير واقع) أقول للمخالفين وهم مجوز وتكليف المحال وجهان قالوا أولا لو لم يصح تكليف المحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مأمور وممتنع منه الفعل لان الله قد علم أنه لا يقع وخلاف معلومه محال والازم جهله وأيضا أخبر أنه لا يؤمن في قوله سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال والازم كذبه وكذلك من علم موته قبل تمكنه من الفعل المأمور به فانه يمتنع منه الفعل وكذلك من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل فانه يمتنع منه الفعل امتنالا ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل كما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري وهو حينئذ غير مكلف فان التكليف قبل الفعل لأن استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع ولان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى على ما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري ومن هذين الاصلين وهو قول الاشعري ان القدرة مع الفعل وان أفعال العباد مخلوقة لله نسب تكليف المحال الى الاشعري والا فهو لم يصرح به والجواب وجهان أحدهما أن ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم أو خبر أو غيرهما فهو غير محل النزاع ثانيهما أنه يبطل المجمع عليه فيكون باطلا بيانه أن ذلك يستدعي أن التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل أو عدمه لوجوب تعلق العلم بأحدهما وأيا كان تعين وامتنع الآخر وللدليلين الاخيرين وأما الموت والنسخ والاخبار فلا يم وكون كل تكليف بالمستحيل باطل بالاجماع لان من جوز التكليف بالمحال لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعم قالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه كلف أبا جهل ونحوه بالايمان وهو تصديق

وان كان ممكنا في نفسه كما في الاول وحاصل تقريرهم ان أبا جهل مكلف بأن يصدق الرسول في جميع ما جاء به حتى في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون فيكون مكلفا بأن يصدقه في أن لا يصدقه في شيء مما أتى به من الله تعالى وهو محال فقيل لانه تكليف بالنقيضين لان التصديق في الاخبار بأنه لا يصدقه في شيء يستلزم عدم تصديقه ورسوله في ذلك ضرورة أنه صدقه في شيء والتكليف بالشيء تكليف بلوازمه ورد بالمنع لا سيما اللوازم العدمية وقيل لانه تكليف بجمع النقيضين أي بالتصديق في حال وجوب عدم التصديق بناء على اخبار الله تعالى بأنه لا يصدق ويرد عليه أنه حينئذ يكون الوجه الاول أعني التكليف بما علم الله انتفاءه أو أخبر بذلك على ما أشار اليه بقوله وأيضا أخبر أنه لا يؤمن فلذا عدل الشارح المحقق عن ذلك وبين أن تصديقه في أن لا يصدقه محال لانه يستلزم أن لا يصدقه ربما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون

محالا وجه الاستلزام أنه اذا صدقه فى هذا الاخبار امتثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا انه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبى صلى الله عليه وسلم من أنه لا يصدقه فى شئ أصلا وهو معنى تكذيبه وانما احتاج الى قوله اذ يعلم أى أبو جهل تصديقه للرسول لان التكذيب هو الحكم بكذب الخبر فمجرد التصديق فى أنه لا يصدقه وانما يستلزم كذب الخبر لا تكذيبه لكن اذا علم ذلك وجزم بصدوره هذا التصديق عنه كان حكما بكذب الرسول فى اخباره بأنه لا يصدقه ولزم تكذيبه لان تصديقه للنبى صلى الله عليه وسلم خلاف ما أخبر به من أنه لا يصدقه فيكون الحكم به حكما بوقوع خلاف ما أخبر به النبى صلى الله عليه وسلم وهو معنى التكذيب وأنت خبير بأن مجرد كون التصديق مستلزما لعدم التصديق كاف فى الاستحالة ولا حاجة الى استلزامه التكذيب المفتقر بيانه الى توسط العلم (قوله والجواب) حاصله ان هذا أيضا من قبيل التكليف بما علم الله عدم وقوعه وأخبر بذلك وهو ليس من تكليف المحال فى شئ وذلك لان أبا جهل وأمثاله لم يكلفوا الا بتصديق النبى صلى الله عليه وسلم فيما جاء به ولم يخاطبهم الله ولم يخبرهم بانهم لا يؤمنون حتى يلزم التكليف بان يصدقوه فى عدم التصديق على التفصيل والتعيين ليلزم المحال بل انما أخبر النبى صلى الله عليه وسلم بانهم لا يؤمنون كما أخبر نوحا وخاطبه صريحا بانه لا يؤمن من قومه (١٢) الا من قد آمن ولما كان هذا المعنى وهو كون الاعلام للنبى صلى الله عليه وسلم لا للقوم فى اخبار نوح عليه السلام أظهر شبه به اخبار النبى صلى الله عليه وسلم والشيخ العلامة قد تحير فى هذا المقام ولم يحم حول المرام (قوله نعم لو كلفوا) هذا لا مدخل له فى الجواب وانما هو زيادة تحقيق وتتميم له وحاصله ان الفعل اما واجب أو ممتنع بحسب العلم والارادة ولا نزاع فى صحة التكليف وفى وقوعه واذا انضم الى ذلك الاخبار بانه لا يقع فالتكليف بحاله ان لم يسمع المكلف ذلك الاخبار وان سمعه فالتكليف به صحيح نظرا الى امكانه فى نفسه لكنه غير واقع لعدم الفائدة

رسوله فى جميع ما جاء به ومنه أن لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه فى انه لا يصدقه وهو محال لان تصديقه فى أن لا يصدقه يستلزم أن لا يصدقه اذ يعلم تصديقه له ويلزم تكذيبه لانه خلاف ما أخبر به والجواب أنهم لم يكلفوا الا بتصديقه وانه ممكن فى نفسه متصور وقوعه الا أنه مما علم الله أنهم لا يصدقونه لعلمه بالعاصين واخباره لرسوله كاخباره لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لا انه أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبر نعم لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بأنهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكرتم فلذلك لو علموا السقط منهم التكليف قال ﴿(مسئلة حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى التكليف قطعا خلافا لاصحاب الرأى وهى مفروضة فى تكليف الكفار بالفروع والظاهر الوقوع لنا لو كان شرطا لم تجب صلاة على محدث وجنب ولا قبل النية ولا الله أكبر قبل النية ولا اللام قبل الهمزة وذلك باطل قطعا قالوا لو كلف بها لصحت منه قلنا غير محل النزاع قالوا الوضع لا يمكن الامتثال وفى الكفر لا يمكن وبعده سقط قلنا يسلم ويفعل كالمحدث الوقوع ومن يفعل ذلك ولم يك من المصلين قالوا لو وقع لوجب القضاء قلنا القضاء بأمر جديد فليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلى) أقول لا يشترط فى التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعى لذلك الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الرأى وأبى حامد الاسفرايينى والمسئلة مفروضة فى بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان أولا والاكثر على جوازه وهم يفعلون ذلك تقريبا للفهم

من العزم أو الفعل والكفار مكلفون بالايمان اجماعا سواء ورد الاخبار بأنهم لا يؤمنون أم لم يرد وكذا وتسهيلا اذا ورد ولم يسمعوه أو سمعوه ولم يصدقوا به أما لو صدقوا وعلموا أن الفعل يمتنع منهم البتة فيسقط التكليف بذلك بالاتفاق على ما سيجىء فى المسئلة الاخيرة من مسائل المحكوم عليه ولا يلزم من هذا عدم تكليفهم بالايمان على تقدير سماعهم الآية الدالة على انهم لا يؤمنون لانهم لا يصدقونها ولا يحصل لهم العلم بمضمونها والا لزم كذب الاخبار بأنهم لا يؤمنون (قوله حصول الشرط الشرعى) الشرط على ما اختاره المصنف ما يستلزم نفيه نفى أمر على غير جهة السببية وان كان ذلك بحكم العقل فعقلى أو الشرع فشرعى أو اللغة فلغوى والمراد شرط صحة الفعل كالايمان للطاعات والطهارة للصلاة لا شرط الوجوب ووجوب الاداء للاتفاق على ان حصول الاول شرط فى التكليف بوجوبه ووجوب أدائه والثانى شرط فى التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه وهذا فى الاوامر ظاهر دون النواهى اذ لا معنى لكون الايمان شرطا شرعيا لترك الزنا أو لصحته (قوله حتى يعذب بالفروع) أى يقع التعذيب بترك الواجبات وارتكاب المنهيات (قوله وهم يفعلون ذلك) الظاهر أن المراد أن العلماء يفرضون المسائل الكلية فى بعض الصور الجزئية تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة فلا يخفى أن قوله والاكثر على جوازه لم يقع موقعه والحق أن المراد أولا يقع التعذيب والكفار يفعلون الاخلال بالفروع ويكون قوله تقريبا متعلقا بقوله والمسئلة مفروضة

(قوله لنا مقامان) هذا التقرير ليس على ما ينبغي لان قولنا لو كان شرطا لم تجب صلاة على محدث دليل على الوقوع دون مجرد الجواز وقولهم لو كلف بها لصحت نفي للوقوع دون الجواز فان قيل فلا وجه حينئذ لقوله الوقوع ومن يفعل ذلك الخ قلنا انه لم يفصل أصل المسئلة الى الجواز والوقوع وانما فصل الصورة الجزئية التي هي تكليف الكفار بالفروع فسكت عن أدلة الجواز واشتغل بأدلة الوقوع فليتأمل والذي يلوح من أصول الحنفية أن نزاعهم ليس الا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلاة على المحدث (قوله ولا اللام قبل الهمزة) في كونه شرطا شرعيا بل شرطا مناقشة لا تخفى (قوله لو كلف بها لصحت) قد اختلفت كلمتهم في تقرير هذه الشبهة وجوابها وأن المراد بالصحة الصحة الشرعية أو العقلية فبين الشارح العلامة الملازمة بأن الفروع لو امتنعت لزم تكليف المحال وبطلان اللازم باستحالة صحة المشروط بدون صحة الشرط وبعضهم الملازمة بأن التكليف بالشيء مشروط بامكان صدوره عنه فيقتضي صحة المكلف به اذا أتى به وبطلان اللازم بالاجماع والاقرب ما ذكره المحقق الا أن في بيان الملازمة قصورا لان الاتيان بالمكلف به لا يوجب أن يكون على وفق أمر الشارع لجواز فوت

شرط وتقرير الجواب في المتن أنه محل النزاع وفسر بأن كون التكليف مستلزما لصحتها عين النزاع فانا نجوز التكليف بدون الصحة الشرعية وتقرير المتن ان ما ذكرتم انما يدل على أنه ليس بمكلف بأن يفعل في حال الكفر ولا نزاع فيه وانما النزاع في أنه هل هو في حال الكفر مكلف بالاتيان بالفعل على وجهه بأن يحصل شرطه ثم يأتي به وفي بعض الشروح أن المراد أن النزاع في أنه هل يعاقب بعد الموت على ترك الفروع (قوله أنه في الكفر ممكن) يعني أن امتثال الكافر حال كفره ممكن في نفسه بأن يسلم ويصلي مثلا وتحقيقه أن

وتسهيلا للمناظرة ولانه اذا ثبت فيه ثبت في الجميع لعدم القائل بالفصل لاتحاد المأخذ والنظر اما في جوازه أو في وقوعه أما الجواز فقطعي وأما الوقوع فالظاهر وقوعه لنا مقامان أحدهما الجواز قطعا ودليله انه لو كان حصول شرط الفعل شرعا شرطا للتكليف به لم تجب صلاة على محدث وجنب لانتفاء شرطها وهو الطهارة ولم تجب الصلاة قبل النية لانها شرطها وقد انتفت ولا اللام أكبر قبل النية ولا اللام من الله قبل الهمزة لذلك وكل ذلك معلوم البطلان بالضرورة قالوا أولا لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه لان الصحة موافقة الأمر واللازم منتف اتفاقا الجواب انه غير محل النزاع اذ لا يريد أنه مأمور بفعله حالة كفره نعم تصح منه بأن يؤمن ويفعل كالجنب والمحدث قالوا ثانيا لو صح التكليف به لامكن الامتثال وانه لا يمكن أما الاولى فلان الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه وأما الثانية فلان الامتثال اما في الكفر ولا يمكن منه واما بعده ولا يمكن لسقوط الامر عنه والامتثال فرعه الجواب أنه في الكفر ممكن بأن يسلم ويفعل كالمحدث غايته أنه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول لا ينافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه ثانيهما الوقوع ظاهر ودليله قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاما وهو للعقلاء وقوله تعالى حكاية عن الكفار ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين صرح بتعذيبهم بترك الصلاة ولا يحمل على المسلمين كقوله عليه الصلاة والسلام نهيت عن قتل المصلين لان قوله ولم نك نطعم المسكين ينفيه قالوا لو وقع التكليف بها لوجب القضاء ولا يجب اتفاقا الجواب منع الملازمة لان القضاء انما يجب بأمر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلي فلا يستلزمه أحدهما قال ﴿ (مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي كف النفس عن الفعل وعن أبي هاشم وكثير نفي الفعل لنا لو كان لكان مستدعى حصوله منه ولا يتصور لانه غير مقدور له وأجيب بمنع انه غير مقدور له كأحد قولي القاضي ورد بأنه كان معدوما واستمر والقدرة تقتضي أثرا عقلا وفيه نظر) أقول أكثر المتكلمين على أن كل مكلف به فعل فالمكلف

الكفر الذي لاجله امتناع الامتثال ليس بضروري فكيف امتناع الامتثال التابع له وحاصله أن الضرورة الوصفية لا تنافي الامكان الذاتي وفي تسميتها الضرورة بشرط المحمول نوع تسامح وكأنه شبه ثبوت الوصف العنواني للذات بثبوت المحمول للموضوع وتقرير الشارحين أن المراد أن الامتثال ممكن بعد الكفر وان امتنع بسبب اخبار الشارع بالسقوط ولا يخفى أن ما ذكره المحقق أوفق بعبارة المتن (قوله ومن يفعل ذلك) اشارة الى ما سبق من الشرك وقتل النفس والزنا لان جعله اشارة الى البعض كالشرك مثلا عدول عن الظاهر وفيه دلالة على حرمة الكل لانه لا معنى لضم غير الحرام الى الحرام في استحقاق العذاب وبالجملة لا بد أن يكون لكل من المذكورات مدخل في استحقاق العذاب ولا نعني بالحرام سوى هذا (قوله صرح بتعذيبهم بترك الصلاة) لان في تقرير الحكاية وترك الانكار تصديقا لهم وانما ترك الانكار حيث يستقل العقل بمعرفته ولا يجوز أن يراد بالمصلين المسلمين لفوات المناسبة في قوله ولم نك نطعم المسكين عبارة عن الزكاة لانه الاطعام الواجب ولانه اذا كان التعذيب على ترك الاسلام لم تجب عليهم الزكاة عندكم فلم يصح التعذيب على تركها (قوله فلا يستلزمه) أي وجوب القضاء أحدهما أي لا وقوع التكليف ولا صحته

(قوله وأيضا يكفي في طرف النفي) حاصله أنا لا نفسر القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك بل وان لم يشأ لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيئة وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة وتخرج المعدومات التي ليست كذلك (قوله بالفعل) فان قيل الاتفاق على ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل كيف يصح مع القول بأن القدرة مع الفعل لا قبله وان تكليف مالا يطاق غير واقع وان كان جائزا والاتفاق على الانقطاع كيف يصح مع القول بكون التكليف أزليا قلنا قد سبق أن معنى مالا يطاق هو الذي يمتنع تعلق القدرة الحادثة به فكون القدرة مع الفعل لا ينافي كون الفعل قبل الحدوث

به في النهي وهو الترك فعل أيضا وهو كف النفس عن الفعل خلافا لابي هاشم وكثير فانهم قالوا قد يكون نفي الفعل وهو المكلف به في النهي لنا لو كان نفي الفعل مكلفا به لكان مستدعى حصوله متصورا وقوعه منه لما مر ولا يمكن ذلك لانه غير مقدور له وقد أجيب عنه بأنا لا نسلم أنه غير مقدور لان القدرة نسبتها الى الطرفين سواء فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن الفعل مقدورا وهذا أحد قولي القاضي واعترض عليه بوجهين أحدهما انه كان معدوما قبل واستمر ومائت قبل القدرة فلا يكون أثر القدرة المتأخرة وثانيهما أن القدرة لا بد لها من أثر عقلا والعدم لا يصلح أثرا لانه نفي محض وعدم صرف ويمكن أن يجعل هذا من تتمة الاول ويكون معناه اذا كان العدم مستمرا لم يصلح أثرا للقدرة لان القدرة لا بد لها من أثر يستند اليها ويتجدد بها وفيه نظر وهو انا لا نسلم أن استمراره لا يصلح أثرا للقدرة اذ يمكنه أن لا يفعل فيستمر وأن يفعل فلا يستمر وأيضا يكفي في طرف النفي أثرا أنه لم يشأ فلم يفعل وأما وجوب أن يفعل شيأ فصادرة على المطلوب قال ﴿ (مسئلة قال الاشعري لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه ومنعه الامام والمعتزلة فان أراد الشيخ أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع بعده أيضا وان أراد أن تنجيز التكليف باق فيكلف بايجاد الموجود وهو محال ولعدم صحة الابتلاء فتنتفي فائدة التكليف قالوا مقدور حينئذ باتفاق فيصح التكليف به قلنا بل يمتنع بما ذكرناه) أقول التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا وهل هو باق حال حدوثه لا ينقطع قال الاشعري به ومنعه امام الحرمين والمعتزلة ولا يتحقق مع الشيخ ما يصلح محلا للنزاع فنقول ان أراد أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع حق لكنه لا ينقطع بعد حدوثه كما لا ينقطع معه لان حقيقة التكليف أنه تكليف بالفعل وطلب له سواء اعتبر حال حدوث الفعل أو قبله أو بعده وقد قال بأنه ينقطع بعد الفعل وان أراد أن تنجيز التكليف باق بعده فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال ولانه تنتفي فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك وأما عند تحقق الفعل فلا قالوا الفعل مقدور حينئذ أي حين الفعل باتفاق لانه أثر القدرة فيوجد معها واذا كان مقدورا حينئذ فيصح التكليف به لانه لا مانع الا عدم القدرة وقد انتفى الجواب لا نسلم أن المقدور يصح التكليف به فانه لا مانع غيره بل ما ذكرناه من لزوم التكليف بايجاد الموجود وانتفاء الابتلاء مانع قال (المحكوم عليه المكلف ﴿ مسئلة الفهم شرط التكليف وقال به بعض من جوز المستحيل لعدم الابتلاء لنا لو صح لكان مستدعى حصوله منه طاعة كما تقدم ولصح تكليف البهيمة لانهما سواء في عدم الفهم قالوا لو لم يصح لم يقع وقد اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه وأجيب بأن ذلك غير تكليف بل من قبيل الاسباب كقتل الطفل واتلافه قالوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى قلنا يجب تأويله اما بمثل لا تمت وأنت ظالم واما على أن المراد النهي لمنعه التثبت كالغضب) أقول

مما يصح تعلق القدرة به ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بأن يكون الاتيان به مطلوبا من المكلف حتى يعصي بالترك ولا خفاء في وجوده قبل الفعل والا لم يعص أحد قط وما نقل عن الاشعري ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل ولا في انقطاعه بعده والا لكان تكليفا بتحصيل ما يحصل قبل وهو محال وأما التكليف الازلي الذي لا ينقطع أصلا فهو التكليف العقلي المبني على أن الطلب قديم لا يعقل الا متعلقا بمطلوب وهو غير تنجيز التكليف وأما ما ذكره في امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من أنه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد على ما سيجيء من أن النهي لا يقتضي صحة المنهي عنه وكذا ما ذكره من انتفاء فائدة التكليف لانا لا نسلم أن الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتداءه وأما ما يقال من أن التكليف يتعلق بالذات لمجموع الفعل من حيث هو مجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وانما يتعلق بالاجزاء بالعرض فما لم يتحقق المجموع لم ينقطع التكليف فيرفع النزاع لما فيه من تسليم أن التكليف بكل جزء ينقطع عند مباشرته وان كان باقيا باعتبار جزء آخر متوقع الحدوث على أن هذا بل القول بالبقاء عند الحدوث لا يستقيم على مذهب الاشعري على ما نقل عنه في الكتب المشهورة من أن التكليف انما يتعلق عند المباشرة لا قبلها ﴿ المحكوم عليه ﴾ (قوله الفهم شرط التكليف) بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بأن يصدق بأنه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار فعلى هذا لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة أو النظر أو قصد النظر وأمثال ذلك

شرع فى المحكوم عليه وهو المكلف وذكر مباحثه فى مسائل هذه أولاها وهى أن فهم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال أيضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم ههنا لنا لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال كما تقدم وانه محال اذ لا يتصور ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر قوله امتثالا للامر الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فانبه أن ذلك غير كاف فى سقوط التكليف بل لابد من قصد الامتثال لئلا يتوهم أن ذلك اذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكلف به ولا يكون تكليف محال ولنا أيضا لو صح لصح تكليف البهائم اذ لا مانع يقدر فى البهيمة الا عدم الفهم وانه ليس بمانع لتحققه فى صورة النزاع مع التكليف قالوا أولا لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه فكلف بموجبها الجواب أنه ليس من قبيل التكليف بل من قبيل ربط الاحكام بأسبابها كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الضمان والدية من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعا بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر قالوا ثانيا قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فهذا أمر لمن يعلم ما يقول ومثله لا يفهم ما يقال له قطعا فقد كلف من لا يفهم التكليف الجواب أنه ظاهر فى مقابلة قاطع فيجب تأويله وله تأويلان أحدهما انه نهى عن السكر عند ارادة الصلاة نحو لا تمت وأنت ظالم اذ معناه لا تظلم فتموت وأنت ظالم ثانيهما أنه نهى عن العمل الثابت العقل سمى سكرا لانه يؤدى الى السكر غالبا وحكمة نهيه انه يمنعه التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول أى حتى تعلم علما كاملا وليس الغرض نفى العلم عنه بالكلية قال ﴿(مسئلة قولهم الامر يتعلق بالمعدوم ولم يرد تجويز التكليف وانما أريد التعلق العقلى لنا لو لم يتعلق به لم يكن أزليا لان من حقيقته التعلق وهو أزلى قالوا أمر ونهى وخبر من غير متعلق محال قلنا محل النزاع وهو استبعاد ومن ثمة قال ابن سعيد انما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم الامر المشترك وأورد أنها أنواعه فيستحيل وجوده قالوا يلزم التعدد قلنا التعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب تعددا وجوديا) أقول اختص أصحابنا من بين الناس بأن الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرح بأن المعدوم مكلف وقد شدد سائر الطوائف النكير عليه قالوا اذا امتنع فى النائم والغافل ففى المعدوم أجدر وانما يرد ذلك لو أريد به تجويز التكليف فى حال العدم بأن يطلب منه الفعل فى حال العدم بأن يكون الفهم أو الفعل فى حال العدم ولم يرد به ذلك بل أريد به التعلق العقلى وهو أن المعدوم الذى علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف يوجد عليه حكم فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لنا لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزليا واللازم باطل أما الملازمة فلان من حقيقة التكليف التعلق اذ لا يتحقق حقيقة التكليف الا به فاذا كان التعلق حادثا كان التكليف حادثا وأما بطلان اللازم فلان كلامه أزلى لامتناع قيام الحوادث بذاته ومنه أمر ونهى وخبر وغيرها والامر والنهى تكليف قالوا يلزم أمر ونهى وخبر من غير متعلق وانه محال الجواب لا نسلم أنه محال فانه نفس محل النزاع وما ذكرتموه مجرد استبعاد فى محل النزاع وانه لا يجدى نفعا ولاجل أنه مستبعد أولا جل لزومها من غير متعلق قال عبد الله بن سعيد ليس كلامه فى الازل أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا وانما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم هو المشترك بين هذه الاقسام وهذه الاقسام حادثة ولو رد عليه ان هذه الاقسام أنواع لجنس الكلام والجنس لا يوجد الا فى ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام واعلم ان ابن سعيد يمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق

(قوله امتثالا) نقل بالمعنى والا فالمذكور فى المتن طاعة (قوله اذ لا مانع يقدر فى البهيمة) يعنى ان هذا معلوم بالضرورة فلا يرد المنع بأنه لم لا يجوز أن يكون بانتفاء شرط آخر واعلم ان فى قيام الدليلين على من جوز تكليف المحال نظرا (قوله فهذا أمر) يعنى ان النهى عن مقاربة الصلاة أمر باجتنابها لمن لا يفهم الخطاب (قوله وأما بطلان اللازم) توجيهه كل كلامه أزلى وبعض كلامه أمر ونهى وبعض الازلى أمر ونهى وكل أمر ونهى تكليف فبعض الازلى تكليف وقد كان اللازم لا شئ من التكليف بأزلى (قوله وهذه الاقسام حادثة) لتوقفها على التعلقات الحادثة وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافى قدم الكلام لكون الحدوث باعتبار قيده الحادث

(قوله وله تحقيق) هو ان الكلام صفة واحدة أزلية لا تدخل فى حقيقة التعلق ثم يتكثر تكثرا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات فمن حيث تعلقه بمالوفعل يستحق فاعله المدح وتاركه الذم يسمى أمرا وبالعكس نهيا وعلى هذا القياس ولا يكون هذا تنوعا له كالعلم يتعلق بالمعلومات المختلفة ولا يصير باعتباره أنواعا متعددة وكذا القدرة (قوله يلزم تعدد القديم) وجه استحالته ماذكر فى القدرة من انها صفة واحدة والاسناد الى الذات اما بطريق القدرة والاختيار وهو ينافى القدم واما بطريق الايجاب ونسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء لأولوية لصدور البعض على البعض فلو تعددت لزم ثبوت قدرة غير متناهية وهذا مع ابتنائه على ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد منقوض باثبات الصفات القديمة السبعية وأما على ماذهب اليه الشارحون من انه يلزم تعدد الكلام الازلى والا للزم باطل بالاجماع على ان كلامه فى الازل واحد فلا اشكال (قوله والمنكر معاند) الظاهر ماذهب اليه الشارحون من أن المراد ان منكر علم ابراهيم عليه السلام بوجوب الذبح معاند الا أن المحقق حمله على مابعم علم ابراهيم عليه السلام بوجوب الذبح وعلم سائر المكلفين بالتكاليف قبل دخول الاوقات الا أنه ينبغى أن يراد دخول وقت الامتثال على مالا يخفى والذى يشعر بهذا التعميم هو أن قول القاضى مع عمومه متعلق بقوله والمنكر معاند على مابينه المحقق اذ لو كان ابتداء احتجاج آخر على ماذهب اليه الشارحون لم يصرح بلفظ قال على ماهو دأبه وفى قوله على تحقق الوجوب اشارة الى دفع الاعتراض بانه يجوز أن يكون بالاجماع على ظاهر ذلك بناء على ان الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه وفى قوله بنية الفرض اجماعا اشارة الى رد ماذكر من انه مختلف فيه يعنى لا اعتداد بالمخالف فى ذلك مع اتفاق المجتهدين (قوله ان جهل الآمر) يعنى كما فى الشاهد مثل أن يقول السيد لعبده صم غدا فانه مشروط ببقاء العبد وأما فى أوامر الله تعالى فلا يتصور ذلك (قوله فلذلك يعلم) جعل الآمدى وغيره لو أصل المسئلة هو ان المكلف هل يعلم قبل التمكن من الامتثال أنه مكلف فأشار المصنف الى ان الاصل هل يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه وماذكر فرع عليه (قوله ولولا ان تحقق الشرط) مبناه على ان القول بكون العلم بانتفاء الشرط مانعا من صحة التكليف قول بأن تحقق الشرط شرط فى صحة التكليف اذ لو لم يكن شرطا لم يتصور امتناع التكليف عند العلم بانتفاء شرطه جهة (قوله من ارادة قديمة) كارادة الله أو حادثة كارادة العبد يعنى لا خلاف فى ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف فى انه ارادة الله تعالى أو ارادة العبد وماذهب اليه العلامة من ان المراد ارادة الله قديمة كانت أو حادثة على اختلاف القولين فبعيد (قوله لم يعلم أحد انه مكلف) اشارة الى ان معنى قوله لم يعلم تكليف لم يعلم فى شئ من الازمنة انه مكلف فى ذلك الزمان وحينئذ ينقطع ماذكره العلامة من منع الملازمة لجواز أن يعلم بعد الاتيان انه كان مكلفا قبله ولا يخفى ان الكلام الزامى والا فلا انقطاع مع الفعل عند الاشعرى وأما قوله سواء فعل أو عصى فزيادة أخذها من كلام المنتهى ولا معنى لها ههنا اذ لا يصح تعلقه بقوله مع الفعل وهو ظاهر ولا بقوله بعده لان الضمير للفعل وبعد الفعل لا يتصور الاتيان ولا العصيان وانما صح فى المنتهى لان الضمير لوقت الامتثال حيث قال مسئلة المكلف يعلم التكليف

ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته وله تحقيق وتدقيق فى الكلام قالوا ثانيا الامر بالمعدوم فرع قدم الكلام بأقسامه وانه محال لانه يلزم تعدد القديم باعتبار أنواعه وأفراده فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو الجواب ان التعدد ههنا بحسب تعدد المتعلقات وانه تعدد اعتبارى لا يوجب تعددا وجوديا وذلك هو المحال ومثاله الابصار فانه وصف واحد لا يتعدد فى الوجود بكثرة المبصرات انما يتعدد تعلقه والوصف واحد قال ❁ (مسئلة يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت وخالف الامام والمعتزلة ويصح مع جهل الآمر اتفاقا لنا لو لم يصح لم يعص أحد أبدا لانه لم يحصل شرط وقوعه من ارادة قديمة أو حادثة وأيضا لو صح لم يعلم تكليف لانه بعده ومعه منقطع وقبله لا يعلم فان فرضه متسعا فرضناه زمنا زمنا فلا يعلم أبدا وذلك باطل وأيضا لو صح لم يعلم ابراهيم وجوب الذبح والمنكر معاند وقال القاضى الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن المعتزلة لو صح لم يكن الامكان شرطا فيه وأجيب بأن الامكان المشروط أن يكون مما يتأتى فعله عادة عند وقته واجتماع شرائطه والامكان الذى هو شرط الوقوع محل النزاع وبأنه يلزم أن لا يصح مع جهل الآمر قالوا الوصح لصح مع علم المأمور وأجيب بانتفاء فائدة التكليف ولهذا يطيع ويعصى بالعزم والبشر والكراهة) أقول الفعل الذى ينتفى شرط وقوعه عند دخول وقته ان جهل الآمر انتفاءه صح التكليف به اتفاقا وان علم انتفاءه فهل يصح التكليف به قال الجمهور يصح فلذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود شرطه وتمكنه فى الوقت ولولا ان تحقق الشرط فى الوقت ليس شرطا فى التكليف لما علم قبل وقته اذ الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط وقال الامام والمعتزلة لا يصح لنا لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص أحد واللازم باطل بالضرورة من الدين بيان الملازمة ان كل مالم يقع فقد انتفى شرط من شروطه من ارادة قديمة أو حادثة فلا تكليف به فلا معصية ولنا أيضا لو لم يصح لم يعلم أحد انه مكلف واللازم باطل أما الاولى فلان مع الفعل أو بعده سواء فعل أو عصى ينقطع

قبل وقت الامتثال وان لم يعلم يمكنه عنده ثم قال لو لم يعلم قبله لم يعلم تكليف أبدا لانه بعده ان فعل أو عصى انقطع ثم لا يخفى ان الانقطاع على تقدير العصيان مبنى على كون القضاء بأمر جديد (قوله والمنكر معاند) الظاهر ماذهب اليه الشارحون من أن المراد أن منكر علم ابراهيم عليه الصلاة والسلام بوجوب الذبح معاند الا أن المحقق حمله على مايعم علم ابراهيم عليه الصلاة والسلام بوجوب الذبح وعلم سائر المكلفين بالتكاليف قبل دخول الاوقات الا أنه ينبغى أن يراد دخول وقت الامتثال على مالا يخفى والذى يشعر بهذا التعميم هو أن قول القاضى مع عمومه متعلق بقوله والمنكر معاند على مابينه المحقق اذ لو كان ابتداء احتجاج آخر على ماذهب اليه الشارحون لم يصرح بلفظ قال على ماهو دأبه وفى قوله على تحقق الوجوب اشارة الى دفع الاعتراض بأنه يجوز أن يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على أن الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه وفى قوله بنية الفرض اجماعا اشارة الى رد ماذكر من أنه مختلف فيه يعنى لا اعتداد

التكليف وقبله لا يعلم لجواز أن لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا فان قيل يعلمه قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا وقد وجد شرطه عند دخول الوقت فانه كاف فى تحقق التكليف قلنا نفرضه زمنا زمنا ونردد فى كل جزء فانه مع الفعل فيه أو بعده ينقطع وقبل الفعل يجوز أن لا يبقى بصفة التكليف فى الجزء الآخر فلا يأثم بالترك فلا تكليف وأما بطلان اللازم فبالضرورة ولنا أيضا لو صح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة وقال القاضى وهو مخالف للاجماع للاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل ويحقق وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعا للمعتزلة وجهان قالوا أولا لو صح التكليف بما علم عدم شرطه وما علم عدم شرطه غير ممكن لزم أن لا يكون الامكان شرطا فى التكليف واللازم منتف لما مر فى مسئلة تكليف المحال والجواب بوجهين أحدهما ان الامكان الذى هو شرط التكليف أن يكون مما يأتى فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذى هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه بالفعل فان عنيت بقولك لم يكن الامكان شرطا الاول منعناه فان عدم الشرط لا ينافيه أو الثانى التزمناه لانه عين محل النزاع ثانيهما انه يلزم مما ذكرتم أن لا يصح التكليف مع جهل الآمر بعدم الشرط كما فى الشاهد اذ عدم الامكان بالنسبة الى المأمور مشترك ولا أثر فيه لعلم الآمر وجهله قالوا ثالثا لو صح مع علم الآمر بعدم الشرط لصح مع علم المأمور به واللازم باطل أما الاولى فلا مانع من الصحة بقدر غير كونه غير متصور حصوله وانه لا يصح مانعا كما فى صورة النزاع وأما الثانية فبالاتفاق الجواب لانسلم أنه لا مانع الا ماذكرتم بل ههنا مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط وهو الابتلاء بخلاف ما اذا جهل هو وعلم الآمر فانه يمكنه الفعل لو وجد الشرط فيصير مطيعا عاصيا بالعزم على الفعل والترك وبالبشر به وبالكراهة له * قال (الادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهى راجعة الى الكلام النفسى وهى نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم والعلم بالنسبة ضرورى

بالمخالف فى ذلك مع اتفاق المجتهدين (قوله وما عدم شرطه) أى مايصح عليه الحكم بذلك وهو فى معنى ما علم عدم شرطه (قوله اذ عدم الامكان) يعنى ان عدم امكان الفعل الذى عدم شرطه بالنسبة الى المأمور مشترك بين أن يكون الآمر عالما بعدم شرطه كما فى أمر الله تعالى أو جاهلا كما فى الشاهد مثل أمر السيد غلامه من غير تأثير علم الآمر أو جهله فى ذلك فيلزم أن لا يصح التكليف بالفعل الذى جهل الآمر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقا (قوله لصح مع علم المأمور به) أى مع علم المكلف بانتفاء شرطه وأما قوله فى الجواب مع علم المأمور بانتفاء الشرط على مافى النسخ فلفظ به زائد لا معنى له اللهم الا أن يجعل عائدا الى المشروط (قوله فانه يمكنه الفعل) أى بالنظر الى اعتقاده امكان وجود الشرط

﴿ مباحث الادلة الشرعية ﴾

(قوله والاستدلال) سيجىء انه ثلاثة التلازم وشرائع من قبلنا والاستصحاب وقيل والاستحسان وقيل المصالح المرسلة (قوله راجعة الى الكلام النفسى) ذهب الآمدى وجميع الشارحين الى أن مرجع الكل الى كلام الله تعالى القديم وهو صفة قائمة بالذات ووجهه ظاهر ان الحكم ليس الا الله وظاهر كلام الشارح المحقق ان مرجع الكل الى الكلام النفسى القائم بذات من صدر عنه فالقياس الى الكلام النفسى القائم بذات المجتهد والاجماع بذات المجتهدين والسنة بذات النبى والكتاب بذاته سبحانه وتعالى اذ لم يدل على المعنى وعلى حكم من أهل الادلة بأن الامر كذا لم يكن فيه حجة ودلالة على ثبوت الحكم وهو ظاهر وهذا أوفق بعبارة المتن

(قوله أما تصور النسبة) يعنى ان كل واحد يعقل معنى نسبة معلوم الى معلوم بحيث لو عبر عنها بلفظ يصح السكوت عليه ويعلم أن ما يعقله أولا ثم يتكلم لافادته هى تلك النسبة فالكلام النفسى هى تلك النسبة التامة الاخبارية أو الانشائية من حيث يفاد بالكلام اللفظى لا من حيث يستفاد منه ولهذا كان قائما بنفس المتكلم دون السامع وأما تحقيق مغايرته العلم والارادة ففى الكلام (قوله وأما أنها النسبة القائمة بالنفس) أى بنفس المتكلم بمعنى انها صفة لها موجودة فيها وجودا متأصلا كالعلم والارادة ونحو ذلك لا بمعنى انها معقولة لها حاصلة صورتها عندها للقطع بأن الموجود فى نفس المتكلم اذا قال صلوا هو طلب الصلاة وايجابها لا صورة ذلك كصورة السماء عند تعقلها ولهذا يصح اتصاف النفس بانها طالبة والمراد بالخارجية ما تقابل ذلك وحقيقتها انها مع قطع النظر عما فى الذهن يقطع بأن زيدا قائم مثلا والا فنفس النسبة لا وجود لها فى الخارج والطرفان أيضا قد يكونان معدومين كقولنا المستحيل معدوم فان قيل فعلى ماذكرتم من ان المراد بالنسبة النفسية لا نسلم توقفها على الطرفين قلنا افتقار النسبة الى الطرفين ضرورى ولا يجوز أن يكون القائم بالنفس هما العينى بل بصورتهما العقلية وهو معنى التعقل

ولو لم تقم به لكانت النسبة الخارجية اذ لا غيرهما والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين وهذه متوقفة) أقول قد فرغ من المبادى وشرع فى الادلة الشرعية وهى خمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال قيل لان الدليل وحى وغيره والوحى اما متلو وهو القرآن أولا وهو السنة وغيره ان كان قول كل الامة فالاجماع وان كان مشاركة فرع لاصل فى علة الحكم فالقياس والا فالاستدلال واعلم أن الخمسة راجعة الى الكلام النفسى اذ لولا دلالتها عليه لما كان فيها حجة والكلام النفسى نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم أما تصور النسبة وكون الكلام النفسى نسبة فضرورى وأما انها النسبة القائمة بالنفس فلانها لو لم تقم به لكانت هى الخارجية واللازم منتف أما الملازمة فاذ لا مخرج عنهما فان الثابت ثابت اما فى النفس واما خارج النفس فاذا انتفى أحدهما تعين الآخر وأما انتفاء اللازم فلان الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين لان نسبة القيام الى زيد اذا ثبتت فى الخارج ثبتت سواء عقل زيدا القيام أم لا وهذه متوقف حصولها على تعقل المفردين فتغايرتا * قال (الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وقولهم ما نقل بين دفتى المصحف تواترا حد للشئ بما يتوقف عليه لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن) أقول الكتاب اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب فى عرف الشرع كما غلب على كتاب سيبويه فى عرف أهل العربية والقرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج الكلام الذى لم ينزل والذى أنزل لا للاعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة والمراد بالسورة البعض المترجم أوله وآخره توقيفا وقوله بسورة منه ان أجرى على ظاهره فلا خراج بعض القرآن فان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض وان أريد بسورة من جنسه فى البلاغة والعلو فيتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب الى غرض الاصولى وهو تعريف القرآن الذى هو دليل فى الفقه واعلم أنه ان أراد تصوير مفهوم لفظ

(قوله توقيفا) أى اعلاما من الشارع فانه الذى بين أن من ههنا الى ثمه سورة ولا يخفى أن الآية أيضا كذلك اذ لا معنى للمترجم له الا المبين وبيان أول الآية وآخرها بالتوقيف لا غير فالاولى أن يقال هى الطائفة المترجمة توقيفا أى المسماة باسم خاص (قوله ان أجرى على ظاهره) يعنى لا خفاء فى ان من للتبعيض وضمير منه للكلام فان لم يعتبر فيه حذف كان القرآن اسما للمجموع الشخصى المؤلف من السور وان حمل على حذف المضاف أى بسورة من جنس ذلك الكلام فى الصاحة وعلو الطبقة كان اسما للمفهوم الكلى الصادق على المجموع وعلى أى بعض يفرض كما هو المناسب لغرض الاصولى اذ الاستدلال انما هو بالابعاض ولا خفاء فى صدقه على مثل قل وافعل ولا يسمى قرآنا فى عرف فان قيل فى صدقه على المجموع خفاء اذ السورة ليست من القرآن جنس المجموع قلنا المراد بالجنس المماثل فى الفصاحة وعلو الطبقة والسورة تماثل المجموع فى ذلك فيصدق أنها من جنسه فان قيل التفسير الاول لا يخص المجموع الشخصى بل يعم كلا من الابعاض المشتملة على السورة المتعددة كالنصف مثلا قلنا قد أشار الى دفع ذلك بقوله فان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف الاول مثلا أنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فتأمل (قوله واعلم) يعنى أن المذكور فى معرض التعريف قد يكون تصورا أى تعيينا وتفسيرا لمدلول اللفظ ومفهومه ويكفى فيه ايراد لفظ أشهر وذكر أمور تزيل الاشتباه العارض وقد يكون تمييزا للشئ وإحداثا للتصور له ويكون بالذاتيات أو باللوازم البينة المفيدة لذلك ولا يخفى أن كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه الا الافراد من العلماء ولا يكون لازما بينا فضلا عن أن يكون ذاتيا فلا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها بل لمجرد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة ونحو ذلك

(قوله ولان معرفة السورة) فيه بحث فان السورة اسم للطائفة المترجمة فى الكلام المنزل قرآنا كان أو غيره بدليل سور الانجيل ولهذا احتاج المصنف الى وصف السورة بقوله منه فتأمل (قوله لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن) سؤال ظاهر وهو أنه لما أخذ المصحف فى تعريف القرآن توقف تصوره على تصور المصحف الموقوف على تصور القرآن اذ لا معنى له سوى ما كتب فيه القرآن فيكون دورا ولا معنى لبيان توقف وجود المصحف ونقله على تصور القرآن مع أنه ممنوع اذ قد يتصور المصحف من لا يتصور القرآن فذهب الشارح العلامة الى أن المراد الوجود الذهنى للمصحف والنقل وهو معنى التصور وبعضهم الى أن الحكم بوجود المصحف ونقله مسبوق بتصور القرآن ضرورة توقف التصديق على التصور فتعريف القرآن بهما دور وبعضهم الى أن معرفة المنقول فى المصحف تتوقف على وجود المصحف والنقل وهما على تصور القرآن لانه لابد فى اثبات السور والآيات فى الاوراق من تصورها ولو أول مرة فتعريف القرآن بالمنقول فى المصحف يكون دورا ثم دفع الدور بأن المقصود التعريف لغير من يثبت القرآن فى المصحف ولما لاح على هذه الوجوه أثر الضعف زاد المحقق قيد العلم وقال ان العلم بوجود المصحف ونقل شئ بين دفتيه يتوقف على معرفة المصحف وهى على معرفة القرآن اذ لا معنى له سوى ما كتب فيه القرآن وأنت خبير بأنه عائد الى الثانى وأنه لا حاجة الى توسط وجود المصحف ونقله اذ يكفى أن يقال معرفة المصحف موقوفة على معرفة القرآن فأخذه فى تعريفه دورا وأيضا ينبغى أن تكون معرفة المصحف فرع العلم بوجوده دون العكس لما تقرر عندهم من أن هلية الشئ التسبية مقدم على ماهيته بحسب الحقيقة (قوله وقد يقال) يعنى أن الدور انما يلزم لو كان المقصود توقيف معرفة ماهية القرآن على معرفة ماهية المصحف وأما اذا قصد تعيين المراد بالقرآن الذى هو مناط الاحكام بالنسبة الى من يعلم أن ههنا ما لم ينقل أصلا كالكلام النفسى ومنسوخ التلاوة وما نقل آحادا كالقراآت الشاذة وما نقل تواترا كالمثبت فى متون المصاحف تواترا فلا دور اذ المصحف متعارف معلوم حتى للصبيان (قوله بل قد نبهنا) اضراب عن قوله أردنا بمعنى أن ليس المقصود مجرد تخصيص الاسم بالقسم الاول أعنى ما نقل بين الدفتين أى تواترا بل علم أنه المناط للاحكام بل هناك أمر آخر هو التنبيه على أن ضابط معرفة المعنى الشخصى للقرآن هو النقل والتواتر دون التحديد والتعريف حيث ذكرنا فى معرض التعريف النقل والتواتر المفيد لمعرفته (قوله وقوة الشبهة) يعنى على زعم الخصم والا فعند المصنف أن دليل كونها ليست فى أوائل السور من القرآن قطعى ومخالفة القطعى انما تكون كفرا اذا لم تستند الى شبهة قوية فان قيل أدنى درجات الشبهة القوية أن تورث شكا أو وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هى قوية عند من يتمسك بها وأما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا تفيد شيأ هذا ولكن كلام الشارح صريح فى أنه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر

القرآن فهو صحيح وان أراد التمييز فمشكل لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا ولان معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور وقال قوم منهم الغزالى هو ما نقل بين دفتى المصحف تواترا وقولهم هذا حد للشئ بما يتوقف معرفته على معرفته لان المصحف ليس الا ما كتب فيه القرآن ولا يتميز عن سائر الصحف الا بما يكتب فيه فالعلم بأن مصحفا وبأن هذا نقل بين دفتيه تواترا فرع تصور القرآن فتعريفه به دورى وقد يقال نحن بعد ما علمنا أن ههنا ما نقل بين الدفتين وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوته وما نقل ولم يتواتر نحو ثلاثة أيام متتابعات أردنا تخصيص الاسم بالقسم الاول دون الاخيرين ليعلم ان ذلك هو الدليل وعليه الاحكام من منع التلاوة والمس محدثا والافهو اسم علم شخصى والتعريف لا يكون الا للحقائق الكلية بل قد نبهنا على أن ضابط معرفته التواتر فى متون المصحف وصدور الحفاظ دون التحديد والتعريف وهو الحق قال ﴿(مسئلة ما نقل آحادا فليس بقرآن للقطع بأن العادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل مثله وقوة الشبهة من الجانبين فى مثل قسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين والقطع بأنها لم تتواتر فى أوائل السور قرآنا فليست بقرآن فيها قطعا كغيرها وتواترت بعض آية فى النمل فلا مخالف قولهم مكتوبة بخط المصحف وقول ابن عباس رضى الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية لا يفيد لان القاطع يقابله قولهم لا يشترط التواتر فى المحل بعد ثبوت مثله ضعيف يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن منه مثل وبل وفبأى لا يقال يجوز ولكن اتفق تواتر ذلك لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم يقطع بانتفاء ذلك السقوط ونحن نقطع بانه لا يجوز والدليل ناهض ولانه يلزم جواز ذلك فى المستقبل وهو باطل) أقول ما نقل آحادا فليس بقرآن لان القرآن مما تتوفر الدواعى على نقله لما تضمنه من التحدى والاعجاز ولانه أصل سائر الاحكام والعادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم أنه ليس قرآنا قطعا وبهذا الطريق يعلم أن القرآن لم يعارض فان قيل لو وجب تواتره وقطع بنفى ما لم يتواتر لكفرت احدى الطائفتين الاخرى فى بسم الله الرحمن الرحيم واللازم منتف أما الاولى فلانه ان تواتر فانكاره نفى للضرورى كونه من القرآن والا فاثبات للضرورى عدم كونه من

(قوله بدليل أنه لم يتواتر أنه من القرآن) اشارة الى أن المعتبر تواتر هذا الحكم وهو أنه من القرآن لا مجرد تواتر ذلك الكلام (قوله فى شأن البسملة) يعنى فى ترك بعضهم افتتاح كل سورة بالبسملة كذا فى أحكام الآمدى وجميع الكتب المشهورة ومن سقط الكلام ما يقال انه قال ذلك فى تركهم افتتاح سورة براءة بالتسمية (قوله وقد قيل) أصل الدليل أن التسمية لو كانت فى أوائل السور من القرآن لتواتر كونها فيها من القرآن لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله واللازم باطل فاعترض بمنع قضاء العادة بذلك بل يكفى التواتر فى محل ما وقد تواترت بعض آية فى سورة النمل فأجاب بأنه لو لم يشترط تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر فى محل ما لزم جواز أمرين أحدهما أن يكون قد سقط من القرآن كثير من الآيات التى كانت مكررة بأن يكون قوله الحمد لله رب العالمين آية من أول كل سورة فاسقطت لعدم تواترها هنالك اكتفاء بسورة الفاتحة وثانيهما أن يكون قد أثبت فى القرآن على سبيل التكرار كثير من الآيات التى كانت غير متكررة بأن يكون قوله تعالى فويل يومئذ للمكذبين آية (٣٠) واحدة من سورة المرسلات وفبأى آلاء ربكما تكذبان آية واحدة من سورة الرحمن لاعدة آيات وانما وقع التعدد والتكرر بناء على عدم تواترها فى محلها المخصوص وكلا الامرين منتف قطعا ثم اعترض على هذا الجواب بأنه إن أريد بالجواز مجرد الامكان فلا يضر لان اللازم هو الامكان والمنتفى هو الوقوع وان أريد احتمال أن يكون الواقع ذلك فاللزوم ممنوع وانما يلزم لو لم يقم الدليل القاطع على انتفائه وهو اتفاق تواتر السور خلية مما زعمتم جواز كونه ساقطا وتواتر المكرر الذى زعمتم جواز كونه قد أثبت مع أنه ليس بقرآن فى المحل وذلك لان جواز عدم التواتر لا يمنع وقوع التواتر فظهر أن فى عبارة الشارح قصورا واستدراكا أما القصور فلانه لم يتعرض لعدم السقوط وجعل قوله اتفق تواتر ذلك اشارة الى المكرر فقط وما ذكرناه هو الموافق للمنتهى وسائر الشروح وأما الاستدراك فلانه لا مدخل فى المقصود لقوله والوقوع لا يوجب الوجوب وكأنه دفع بحيث لما عسى يتوهم من أن وقوع تواتر المكرر البتة مبنى على أن تواتر التفاصيل واجب فأجاب عن هذا الاعتراض بأنا نقول من الابتداء ان منع وجوب تواتر التفاصيل ساقط أما أولا فلانه لو لم يجب لم يحصل الجزم بعدم سقوط كثير من القرآن المكرر اذ لا يعقل تواتر العدم كما يعقل تواتر الاثبات يعنى هب أن ما ذكرنا من لزوم جواز الاثبات لا يتم بناء على اتفاق تواتر المكررات لكن جواز الاسقاط مما لا مدفع له وأما ثانيا فلان الدليل قائم على وجوب تواتر التفاصيل وهو قضاء العادة بذلك فيما تتوفر عليه الدواعى كما سيجىء فى بحث الخبر وقيل هو الاجماع وأما ثالثا فلانه لو لم يجب لزم جواز ذلك أى ما ذكرنا من الاثبات والاسقاط بالنظر الى الاستقبال لان التواتر وان اتفق فيما مضى من الزمان الى الآن لكنه لما لم يجب جاز أن لا يتفق فيما يتأتى من الزمان وحاصله أن ما ذكرنا من الالزام يتم فى الاسقاط مطلقا وفى الاثبات بالنظر الى الاستقبال فظهر أن ما ذكر ليس كلاما على السند بل دفعا للمنع وان ذلك الاصل اشارة الى وجوب تواتر التفاصيل لا الى اتفاق التواتر على ما فى الشروح وأن ليس معنى قوله والدليل ناهض أن لنا دليلا على انتفاء جواز السقوط وهو ما سبق من وجوب اشتراط التواتر على ما فى بعض الشروح

القرآن وكلاهما مظنة التكفير وكان يقع تكفير من جانب عادة كتكرر أحد الاركان أو مثبت ركن آخر وأما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل وللاجماع على عدم التكفير من الجانبين الجواب لانا لم نسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة قوية تخرجه من حد الوضوح الى حد الاشكال وأما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير فان قيل فما الحق فى بسم الله أمن القرآن هى أم لا قلنا انها ليست من القرآن فى أول سورة أصلا بدليل أنه لم يتواتر أنه من القرآن فى أوائل السور فلا يكون قرآنا فى أوائل السور لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله وبهذا الطريق قطعنا بأن غيرها مما لم يذكر فى القرآن ليس منه وأنها تواترت بعض آية فى سورة النمل قال تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم ولذلك لم يخالف فيه مخالف قالوا انها مكتوبة بخط المصحف مع المبالغة فى توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم العجم وأيضا قال ابن عباس فى شأن البسملة سرق الشيطان من الناس آية والجواب عنهما أنه لا يفيد قطعا وهو ظاهر ولا ظنا لانه فى مقابلة القاطع والظنى يضمحل اذا قابله القطع وربما يقال الاول منهما قطعى لان العادة تقضى فى مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولو نادرا وقد قيل على قولنا العادة تقضى بتواتر تفاصيل مثله لا نسلم ذلك نعم يشترط تواتر مثله فى محل ما وأما تواتره بعينه فى المحل المخصوص فلا وهذا ضعيف لانه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن مما ثبت فى محل ولم يتواترا كتفاء بذلك عن تواتره فى المحل وأيضا يستلزم جواز كون بعض القرآن المكرر قد أثبت مع انه ليس بقرآن فى المحل مثل فويل يومئذ للمكذبين فبأى آلاء ربكما تكذبان لانه تواتر فى محل فجوز نقله فى غيره مكررا لا يقال جواز العدم لا يمنع الوقوع والوقوع لا يوجب الوجوب فيقال انه اتفق تواتر ذلك المكرر مع أنه لو لم يتواتر كان جائزا لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل وهو وجوب تواتر تفاصيل مثله لما حصل الجزم بانتفاء السقوط لان عدم السقوط مما لا يتصور اتفاق تواتره كما فى الاثبات لكنا نقطع بذلك

(قوله وربما يقال) الاعتراض من الشارح على ماذهب اليه المصنف من أنه يشترط تواتر التفاصيل والالزم جواز الامرين الباطلين واذا اشترط ثبت أن التسمية فى أوائل السور ليست من القرآن اذلم يتواتر كونها هنالك من القرآن والاعتراض من وجهين أحدهما أنا نشترط فيما هو قرآن تواتره فى محله وان لم يتواتر كونه فيه من القرآن وحينئذ لا يلزم ماذكر من احتمال الامرين الباطلين قطعا لان المكررات قد تواترت فى محالها بحيث لا يمكن اسقاطها وغير المكرر انما تواتر فى محل واحد بحيث لا يمكن اثباته فى محل آخر لا فى الحال ولا فى الاستقبال وحينئذ لا يتم الاستدلال على أن التسمية فى أوائل السور ليست من القرآن بناء على أنه لم يتواتر كونها هنالك من القرآن لانها قد تواترنقلها هنالك كتابة فى المصاحف وتلاوة على الالسن (٢١) وان لم يتواتر كونها من القرآن وثانيهما أن

بحيث لا تقبل التشكيك وأيضا فالدليل ناهض على وجوب تواتر تفاصيل مثله مما تتوفر الدواعى على نقله وسيأتى وأيضا فيلزم جواز ذلك فى المستقبل ونحن نعلم بطلانه بالضرورة فان من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مما ثبت مثله و يسقط بعض المكرر عد مجنونا أو زنديقا وربما يقال لو شرط تواتره فى المحل دون تواتر كونه قرآنا فيه لم يلزم ماذكر وأيضا فهذا لا ينفى قول من قال انها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور لانها آية من كل سورة فهى آية لا مائة وثلاث وثلاث عشرة آية وهو قريب ومايروى من قول الشافعى انها آية فى الفاتحة والخلاف فى غيرها فيه تحكم قال ﴿ (مسئلة القرا آت السبع متواترة فيما ليس من قبيل الاداء كالمد والامالة وتخفيف الهمزة ونحوها لنا لو لم تكن لكان بعض القرآن غير متواتر كذلك ومالك ونحوهما وتخصيص أحدهما تحكم باطل لاستوائهما) أقول القرا آت السبع منها ماهو من قبيل الهيئة كالمد واللين والامالة وتخفيف الهمزة ونحوها وذلك لا يجب تواتره ومنها ماهو من جوهر اللفظ نحو ملك ومالك وهذا متواتر والا لكان غير متواتر وهو من القرآن فبعض القرآن غير متواتر وقد بطل بما مر ولا يمكن أن يضاف الى أحدهما بعينه فيقال انه هو المتواتر دون الآخر وذلك الواحد هو القرآن لانه تحكم باطل لاستوائهما بالضرورة قال ﴿ (مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل فصيام ثلاثة أيام متتابعات واحتج به أبو حنيفة لنا ليس بقرآن ولا خبر يصح العمل به قالوا يتعين أحدهما فيجب قلنا يجوز أن يكون مذهبا وان سلم فالخبر المقطوع بخطئه لا يعمل به ونقله قرآنا خطأ) أقول لا يجوز العمل بالقرا آت الشاذة مثل ما نقل فى مصحف ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقد احتج به أبو حنيفة فأوجب التتابع لنا أنه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل ولا عبرة بكلام هو وغيرهما فلا حجة فيه أصلا قالوا لا يخلو أن يكون قرآنا أو خبرا وردبينا فظن قرآنا فألحق به فان غير الخبر الوارد لذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به الجواب المنع لجواز أن يكون مذهبا سلمنا العمل لكن متى ثبت العمل بالخبر أمطلقا أو اذا لم يكن خطأ قطعا الاول ممنوع والثانى مسلم ولا يفيد لان هذا خطأ قطعا اذ نقل قرآنا وليس بقرآن فارتفع الثقة * قال (المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله اما لاشتراك أو اجمال أو ظهور تشبيه والظاهر الوقف على والراسخون فى العلم لان الخطاب بما لا يفهم بعيد) أقول فى القرآن محكم ومتشابه قال تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب

ماذكر من الاستدلال على أنها ليست من القرآن والالزام بأنه لو لم يشترط التواتر لزم الاحتمالان انما ينفى قول من قال انها آية أو بعض آية من كل سورة على ماهو مذهب الشافعى حتى انها وحدها أو مع أول السورة مائة وثلاث عشر آية من القرآن ولا ينفى ما اختاره المتأخرون من العلماء الحنفية وهو أنها آية واحدة من القرآن أنزلت للفصل بين السور والتبرك بها فى ابتداء كل أمر لا محل لها بخصوصها حتى ان القرآن مائة وأربع عشرة سورة وآية واحدة وذلك لانا وان سلمنا أنه لم يتواتر كونها من القرآن فى أول كل سورة لكن لا نسلم أنه لم يتواتر كونها من القرآن بهذا الوجه وانما بسطنا الكلام فى هذا المقام لكونه من غوامض هذا الشرح (قوله ومايروى) نقل عن الشافعى رحمه الله فى كونها من القرآن فى أوائل السور قولان وللاصحاب طريقان أحدهما أن له قولين فى كل سورة وأصحهما أن له قولا واحدا فى الفاتحة وهو أنها آية مستقلة منها وفى باقى السور قولين وذلك لان الاحاديث الواردة فى كونها آية من الفاتحة على التعيين متكثرة جدا وعلى الطريقين فان من الاصحاب من حمل القولين على أنها من القرآن فى الاوائل أولا ومنهم من حملهما على أنها هى آية مستقلة فى الاوائل أم هى مع مابعدها الى أول الآية الثانية من كل سورة آية وهذا هو الاصح ليكون نظره واجتهاده فى بيان آخر الآية ومقدارها لا فى كونها قرآنا (قوله كالمد واللين) معنى المد ههنا ماوقع من اختلاف القرا آت فى أن الالف والواو والياء الساكنتين اذا كانت بعدهما همزة الى أى مقدار تمد فلا معنى لذكر اللين معه وهو زيادة من الشارح (قوله لجواز أن يكون مذهبا) وقع سند المنع والاضعفه ظاهر اذ لا يظن بالعدل ذلك (قوله لان هذا خطأ قطعا) فيه بحث لان غايته أن يكون كونه قرآنا خطأ وهو لا يوجب أن يكون كونه خبرا خطأ قطعا لجواز أن يكون خبرا لم ينقل خبرا ولا نسلم أن هذا يوجب القطع بخطئه

وأخر متشابهات فالمحكم هو المتضح المعنى سواء كان نصا أو ظاهرا والمتشابه غير المتضح المعنى وعدم اتضاحه قد يكون للاشتراك نحو ثلاثة قروء أو للاجمال ونعني به غير الماشئ من الاشتراك بقرينة سبق الاشتراك نحو أن تذبحوا بقرة أولأن ظاهره التشبيه مثل يد بيمينه ويهتز ومنهم من قال المحكم ما استقام نظمه للافادة وهو حق لكن مقابله من المتشابه يكون هو ما اختل نظمه لعدم الافادة فمنهم من صار اليه للوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله ويجعل والراسخون في العلم مستأنفا والظاهر خلافه وأن الوقف على والراسخون في العلم فيعلمون تأويله وذلك لان الخطاب بما لا يفهم يعد وان كان لا يمتنع على الله لا يقال يلزم تخصيص الحال وهو يقولون بالمعطوف والاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات لانا نقول مخالفة الظاهر أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلا قال ﴿ السنة ﴾ ﴿ مسئلة ﴾ الاكثر على انه لا يمتنع عقلا على الانبياء معصية وخالف الروافض وخالف المعتزلة الا في الصغائر ومعتمدهم التقبيح العقلي والاجماع على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على الصدق وجوزه القاضي غلطا وقال دلت على الصدق اعتقادا وأما غيره من المعاصي فالاجماع على عصمتهم من الكبائر والصغائر الخسيسة والاكثر على جوازغيرهما) أقول قد فرغ من ابحاث الكتاب وهذه ابحاث السنة والسنة لغة الطريقة والعادة واصطلاحا في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ما صدر عن الرسول غير القرآن من فعل أو قول أو تقرير ثم الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا على الانبياء قبل الرسالة ذنب من كبيرة أو صغيرة وخالف الروافض في ذلك فمنعوا جواز الذنب مطلقا وخالف المعتزلة فمنعوا جواز الذنب الا في الصغائر فانهم لم يخالفوا فيها فجوزوها كما جوزنا ومعتمد الفريقين في ذلك أن فيه هضما واحتقارا فتنفر الطبائع عن اتباعهم فيخل بالحكمة من بعثتهم وذلك قبيح عقلا وقد عرفت بطلان قاعدة التقبيح العقلي وأما بعد الرسالة فالاجماع على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم وأما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون لما مر من دلالة المعجزة على الصدق فمنع القاضي دلالته على الصدق مطلقا بل على الصدق اعتقادا فجاز الكذب غلطا وأما غير الكذب من الذنوب فان كانت من الكبائر أو من الصغائر الخسيسة كسرقة حبة مما ينفر فالاجماع على عصمتهم منها وان كان من غيرها فالاكثر على جوازه ومنعه الاقل وتقريره في الكلام قال ﴿ مسئلة ﴾ فعله صلى الله عليه وسلم ما وضح فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب أو تخصيصه كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة والتخيير والوصال والزيادة على أربع فواضح وما سواهما ان وضح أنه بيان بقول أو قرينة مثل صلوا وخذوا وكالقطع من الكوع والغسل الى المرافق اعتبر اتفاقا وما سواه ان علمت صفته فأمته مثله وقيل في العبادات وقيل كما لم تعلم وان لم تعلم فالوجوب والندب والاباحة والوقف والمختار ان ظهر قصد القربة فندب والا فمباح لنا القطع بأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين كانوا يرجعون الى فعله عليه الصلاة والسلام المعلوم صفته وقوله تعالى فلما قضى الآية واذا لم تعلم وظهر قصد القربة ثبت الرجحان فيلزم الوقوف عنده والزيادة لم تثبت واذا لم يظهر فالجواز والوجوب والندب زيادة لم تثبت وأيضا لما نفى الحرج بعد قوله زوجناكها فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب) أقول فعله عليه الصلاة والسلام ان وضح فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فواضح أنه مباح له ولأمته فلا خلاف فيه وان ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والاضحى والوتر والمشاورة وتخيير نسائه فيه واباحة الوصال في الصوم والزيادة على أربع نسوة فواضح أيضا أنه لا يشاركه فيه الأمة فلا

(قوله فمنهم) يريد ببيان التقريب في ايرادة قوله والظاهر الوقف ههنا ورد ما توهمه من أن المراد أن هذه الآية من قبيل المتشابه أي من القائلين بأن المحكم ما استقام نظمه للافادة من صار الى أن المتشابه ما اختل نظمه لعدم الافادة وذلك لاشتمال القرآن على ما لا يفيد شيأ ولا يفهم منه معنى بدليل الوقف على الا الله قد اقتفى في هذا التقرير أثر الآمدي والظاهر أن القول باختلال نظم القرآن مما لا يصدر عن المسلم بل المقابل لما استقام نظمه للافادة هو ما استقام نظمه لا للافادة اما من غير تأويل أو مع تأويل والمتشابه ما انتظم وترتب لا للافادة بل للابتداء

﴿ مباحث السنة ﴾

خلاف فيه وأما سواهما فان عرف انه بيان لنص علم جهته من الوجوب والندب والاباحة اعتبر على جهة المبين من كونه خاصا وعاما اتفاقا ومعرفة كونه بيانا اما بقول واما بقرينة فالقول نحو خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني أصلي والقرينة مثل أن يقع الفعل بعد اجمال كقطع يد السارق من الكوع دون المرفق والعضد بعد ما نزل قوله والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والغسل الى المرافق بادخال المرافق أو اخراجها بعد ما نزلت فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وأما ما سواه أي ما لا يعرف انه بيان فان علمت صفته من الوجوب والندب والاباحة فأمته مثله في ذلك وقال أبو علي بن خلاد أمته مثله في العبادات خاصة دون غيرها وقيل هو كما لم تعلم جهته وهاهو نذكر حكمه فنقول وان لم تعلم جهته بالنسبة اليه فبالنسبة الى الامة فيه أربعة مذاهب الوجوب والندب والاباحة والوقف ومذهب خامس وهو المختار عند المصنف وهو التفصيل بأنه ان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة فهنا مقامان ان ما علم جهته فأمته فيه مثله وان ما لم تعلم جهته فان ظهر قصد القربة فالندب والا فهو الاباحة لنا في المقام الاول القطع بأن الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وذلك يقتضي علمهم بالتشريك عادة وأيضا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تحقيقا لمعنى التأسي وهو فعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل وأيضا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها الكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم ولولا التشريك لما أدى تزويج النبي الى ذلك في حق المؤمنين وفي المقام الثاني أنه اذا ظهر قصد القربة ظهر الرجحان فحكمه والمنع من الترك زيادة لم تثبت الا بدليل والاصل عدمه فثبت الرجحان بدون المنع من الترك وهو الندب واذا لم يظهر قصد القربة ظهر الجواز لبعد المعصية ولا وجوب ولا ندب بالاصل وأيضا المانع الحرج في قوله زوجناكها مع احتمال الوجوب والندب ولم يثبتهما فهم منه ان مقتضى فعله الاباحة دونهما (قال الموجب وما آتاكم الرسول أجيب بأن المعنى ما أمركم لمقابلة ومانهاكم قالوا فاتبعوه أجيب في الفعل على الوجه الذي فعله أو في القول أو فيهما قالوا لقد كان الى آخرها أي من كان يؤمن فله فيه اسوة حسنة قلنا معنى التأسي ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله قالوا خلع نعله فخلعوا واقرهم على استدلالهم وبين العلة قلنا لقوله عليه الصلاة والسلام صلوا أو لفهم القربة قالوا لما أمرهم بالتمتع تمسكوا بفعله قلنا لقوله عليه الصلاة والسلام خذوا أو لفهم القربة قالوا لما اختلفوا في الغسل بغير انزال سأل عمر عائشة رضي الله عنهما فقالت فعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا قلنا انما استفيد من اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل أولانه بيان وان كنتم جنبا أولانه شرط الصلاة أو لفهم الوجوب قالوا أحوط كصلاة ومطلقة لم تتعينا والحق أن الاحتياط فيما ثبت وجوبه أو كان الاصل كالثلاثين وأما ما احتمل لغير ذلك فلا) أقول القائلون بوجوب مثل ما فعل على الامة قالوا أولا قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما فعله فقد آتاه والامر للوجوب الجواب ان المراد بما آتاكم ما أمركم وهو السابق الى الفهم حيث قابله بقوله ومانهاكم ليتجاوب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجبة رعايتها في القرآن قالوا ثانيا قال تعالى فاتبعوه وقال فاتبعوني يحببكم الله والامر للوجوب الجواب أن المتابعة فعل مثل فعله على الوجه الذي فعله أو متابعته في القول اذا أمر بشيء أو نهى فقط أو في الفعل على الوجه الذي فعله وفي القول معاد على التقديرات فلا يلزم وجوب مثل فعل كل ما فعله أما اذا خصصناه بالفعل أو عممناه فيهما فلانه لا يتعين وجوبه بما لم يعلم انه فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه

(قوله بادخال المرافق) يعني أن الآية تحتمل دخول المرافق في وجوب الغسل وعدم دخولها فلو غسل مع المرافق أو بدونها كان بيانا وهذا تكلف لدفع الاعتراض بأن الغسل الى المرافق مستفاد من الآية لا من فعله وفي المنتهى والغسل للمرافق وهو ظاهر وفي الاحكام وكالمرافق في التيمم بيانا لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وهو أظهر

(قوله ثم يلزم من وجوب مثل كل ما فعل الضدان) ان أراد بالضدين الوجوب مع الاباحة أو الندب فتقريره أنه اذا فعل فعلا على وجه الاباحة أو الندب فمن حيث إنه فعله يكون علينا واجبا ومن حيث انه علينا أن يكون على الوجه الذى فعله يكون مباحا أو مندوبا وكل منهما ضد للوجوب لكن يرد حينئذ منع كونه مباحا على تقدير ان لا يعلم جهته ومنع كونه واجبا على تقدير ان تعلم وان أراد أنه يجب علينا الضدان كالقيام والقعود مثلا اذا فعلهما جميعا اباحة صح فى الاباحة دون الندب لان تركه كراهة لا ينبغى أن يفعله قصدا (قوله ولزوم الحرام) يعنى أن أصله حاصل مفهوم الآية شرطية دالة على لزوم التأسى للايمان ويلزمه بحكم عكس النقيض لزوم عدم الايمان لعدم التأسى وعدم الايمان حرام فكذا ملزومه الذى هو عدم التأسى والايمان واجب وكذا لازمه الذى هو التأسى والا ارتفع اللزوم (قوله أن معنى التأسى) لاخفاء فى أن قيد الحيثية مراد وقد صرح به فى المنتهى ايقاع الفعل على الوجه الذى فعله من أجله ليخرج ما اذا اتفقوا على اداء الظهر امتثالا لامر الله تعالى (قوله وقد أجيب) لما أجاب فى المتن بقوله والحق أن الاحتياط فيما ثبت وجوبه أو كان أى ثبوت الوجوب هو الاصل دل ذلك على أن هنا جوابا مردودا فأورده مع رده بلفظ قد تنبيها على ما ذكرنا الا أن رده فى التحقيق كلام على السند لان تقرير الجواب هو أنا لا نسلم أن الوجوب أحوط وانما يكون الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم كما فى الصورتين وأما فى فعل النبى عليه الصلاة والسلام فيحتمل حرمة مثله على الامة ووجه الرد أن صوم الثلاثين من رمضان اذا غم الهلال يحتمل الحرمة بأن يكون يوم عيد ومع هذا فقد وجب وهم يفعلون قبل ذلك اذا لم يظهر للمنع سند آخر ويقولون اذا كان السند مساويا للمنع صح الكلام عليه

ثم يلزم من وجوب مثل فعل كل ما فعل الضدان بالنسبة الينا اذا فعله على وجه الاباحة أو الندب وأما اذا خصصناه بالقول فظاهر قالوا ثالثا لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر معناه من كان يؤمن بالله فله فيه اسوة حسنة ويستلزم ان من ليس له فيه اسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله وملزوم الحرام حرام ولازم الواجب واجب وأيضا فهو مبالغة فى التهديد على عدم الاسوة فتكون الاسوة واجبة الجواب ان معنى التأسى ايقاع الفعل على الوجه الذى فعله فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض قالوا رابعا جاء فى الحديث الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام خلع نعله فى الصلاة فخلعوا فسألهم عن ذلك فقالوا خلعت فخلعنا فأقرهم على ذلك وأخبرهم أن جبريل عليه الصلاة والسلام أخبره ان فى نعله أذى أى نجاسة ولولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك الجواب الوجوب لم يستفد من فعله بل لانه من هيآت الصلاة وقد قال صلوا كما رأيتمونى أصلى أولانهم فهموا منه القربة والاحترام فى الصلاة أو كره فرأوه مندوبا لا واجبا قالوا خامسا لما أمرهم بالتمتع بالعمرة الى الحج ولم يتمتع هو لم يتمتعوا فقد تمسكوا فى ذلك بفعله والا لعصوا ثم لم ينكر عليهم ذلك وبين لهم العلة فى عدم الفعل مما يختص به فقال لو استقبلت ما استدبرت من أمرى لما سقت الهدى أى لولا ان معى الهدى لاحللت ولكن لا يحل حرام حتى يبلغ الهدى محله فدل ذلك على وجوب اتباعه الجواب ان وجوب المتابعة لم يستفد من فعله فقط بل من قوله خذوا عنى مناسككم أولانهم فهموا القربة فرأوه مندوبا لا واجبا قالوا سادسا لما اختلف الصحابة رضى الله عنهم فى وجوب الغسل عند ادخال قدر الحشفة من غير انزال بعث عمر الى عائشة يسألها عن ذلك فقالت فعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا فأوجبوا الغسل بمجرد فعله الجواب لم يوجب بمجرد فعله بل اما بقوله اذا التقى الختانان وجب الغسل وذلك ظاهر فى العموم فانتفى بعدم مخالفته وهم التخصيص واما لانه بيان لقوله وان كنتم جنبا فاطهروا والامر للوجوب ومثله ليس من محل النزاع فى شئ واما لانه شرط الصلاة فقد تناوله قوله صلوا كما رأيتمونى أصلى واما لفهم الوجوب من قولها بقرينة وهى أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أيجب أم لا فلولا اشعارا لجواب به لما تطابقا قالوا سابعا حمله على الوجوب أحوط لتأمن الاثم قطعا فيجب الحمل عليه كما فى صلاة نسيها ولم تتعين عنده فانه يجب عليه الخمس احتياطا وكما لو طلق واحدة من نسائه لا بعينها فانه يجب عليه ترك الجميع احتياطا الى أن يعين وقد أجيب عنه بأن الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم ورد بوجوب صوم الثلاثين اذا غم الهلال والجواب منع كون كل احتياط واجبا بل الحق أن الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه كما فى الصلاة المنسية أو كان ثبوته هو الاصل كصوم ثلاثين اذا الاصل بقاء رمضان وأما ما احتمل لغير ذلك ولا وجوب ولا أصل فيه فلا يجب فيه احتياط كالصوم عند الشك فى هلال رمضان قال (الندب الوجوب يستلزم التبليغ والاباحة منتفية بقوله تعالى لقد كان وهو ضعيف) أقول القائلون بدلالة فعله على الندب قالوا هو اما للوجوب أو للندب أو للاباحة لانتفاء المعصية والوجوب باطل لانه يستلزم التبليغ دفعا للتكليف بما لا يطاق والندب

(قوله أى اثباته ونفى مالم يتحقق) تفسير للوقوف عندما هو المتحقق (قوله من فاعله) دل ذلك على جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقا ومن غير فاعله أيضا اذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة يعنى أن تقريره فى حكم الخطاب للمقرر له وحكمه للواحد فى حكم الخطاب للأمة وقيل لا يدل على شئ من الجواز والنسخ وقيل يختص بالفاعل وحده (قوله وهو تقريره) أى ذلك المحرم تقرير الفاعل على محرم والتقرير على المحرم محرم على النبى صلى الله عليه وسلم وارتكاب المحرم ان كان من الصغائر الجائزة عليه عند قوم لكنه خلاف الغالب من حاله بل فى غاية البعد سيما فيما يتعلق بالاحكام (قوله وتمسك الشافعى رحمه الله) قال الامام فى البرهان موضع استدلال الشافعى تقرير الرسول عليه السلام ذلك الرجل على قوله واعترض القاضى بأن قول المدلجى كان موافقا لظاهر الحق اذ الشرع كان حاكما بالتحاق أسامة بزيد فصار كما لو قال فاسق هذه الدار لفلان يعزوها الى مالكها وصاحب اليد

فيها فتقرير الشرع اياه على قوله لم يكن حكما بقول الفاسق فى محل النزاع والاحتياج الى اقامة البينات ولم يجب الامام عن ذلك ثم قال فان قيل انما استدل الشافعى باهتزاز الرسول عليه السلام ومعلوم أنه لا يسره الا الحق أجيب بأنه كان يعلم رجوع العرب الى القيافة وكان الطعن منهم فلما أتى ما يكذبهم سره ما أساءهم وحاصله منع دلالة الاهتزاز والاستبشار على حقية ثبوت المستبشر به بناء على جواز كونه لما فى المستبشر به من الزام الخصم على أصله لا يكون ذلك الاصل حقا ثم قال ويمكن أن يقال انه عليه السلام لما ترك القائف ولم يرده عن الكلام على الانساب بطريق القيافة دل على كونه طريقا مقبولا والا لعده من الزجر والفأل والحدس والتخمين ولما أبعد أن

والفرض أن لا تبليغ اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل وكذا الاباحة لقوله لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة فى معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين الندب وهو المطلوب وهذا ضعيف لان الندب والاباحة أيضا يستلزم التبليغ فان وجوب التبليغ يعم الاحكام فلو انتفى الوجوب لذلك لا تنتفى الندب والاباحة فدليله مقلوب عليه وأيضا فلا مذكور فى الآية الاحسن الاسوة وقد علمت أن المباح حسن قال (الاباحة هو المتحقق فوجب الوقوف عنده أجيب اذا لم يظهر قصد القربة) أقول القائلون بدلالة فعله على الاباحة قالوا الاباحة متحققة لانتفاء المعصية والوجوب والندب لم يثبتا لعدم الدليل والوقوف عند ما هو المتحقق أى اثباته ونفى مالم يتحقق هو الواجب الجواب أن ذلك حق فيما لم يقصد فيه القربة ونعم الوفاق وأما فيما ظهر فيه قصد القربة وهو محل النزاع بيننا وبينكم فلا نسلم أنه لم يثبت الندب بل ثبت كما مر قال *(مسئلة اذا علم بفعل ولم ينكره قادرا فان كان كمضى كافر الى كنيسة فلا أثر للسكوت اتفاقا والا دل على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ والا لزم ارتكاب محرم وهو باطل فان استبشر به فأوضح وتمسك الشافعى رضى الله عنه فى القيافة بالاستبشار وترك الانكار لقول المدلجى وقد بدت له أقدام زيد وأسامة رضى الله عنهم ان هذه الاقدام بعضها من بعض وأورد أن ترك الانكار لموافقة الحق والاستبشار بما يلزم الخصم على أصله لان المنافقين تعرضوا لذلك وأجيب بأن موافقة الحق لا تمنع اذا كان الطريق منكرا والزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح مانعا) أقول اذا فعل فعل بحضرة النبى صلى الله عليه وسلم أو فى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكر فان كان كمضى كافر الى كنيسة يعنى مما علم أنه منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه بأنه عليه الصلاة والسلام علم منه ذلك وبأنه لا ينفع فى الحال فلا أثر للسكوت ولا دلالة له على الجواز اتفاقا وان لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله ومن غيره اذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه واعمل على الجواز لانه لو لم يكن جائزا لزم ارتكابه عليه الصلاة والسلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه والا لزم باطل لانه خلاف الغالب من حاله هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر وأما اذا استبشر فدلالته على الجواز أوضح وتمسك الشافعى رضى الله عنه فى القيافة واعتبارها فى اثبات النسب بكلا الامرين الاستبشار وعدم الانكار فى قصة المدلجى وهو أنه قال وقد بدت له أقدام زيد وأسامة هذه الاقدام بعضها من بعض واعترض

(٤ — مختصر المنتهى ثانى) يخطئ فى مواضع ان أصاب فى موضع قال الشارح العلامة وكأن المصنف فهم من المنع أن الزام الخصم لما كان مطلوب الشارع ولم يمكن حصوله مع الانكار لكونه رافعا له لم ينكره وان كان منكرا بل استبشر به استظهارا اذ به ذا يشعر جوابه حيث قال فى المنتهى والزام الخصم حصل بالقيافة والانكار غير رافع له فلو كان منكرا ما أخل به الزام اذ معناه أن أحد المتخاصمين بأصله لا يرتفع بانكار الآخر أصله فلو كان منكرا ما أخل بالانكار لوجود السبب مع عدم ما توهمتم مانعا وهذا معنى قوله فلا يصلح أى الانكار مانعا عن الالزام فلو كان منكرا لأنكره ولو أنكر لما استبشر به فانا استبشر دل على أنه ليس بمنكر وأما على الوجه الذى يفهم من كلام الامام فالجواب أن الاستبشار كما يدل على حقية المستبشر به يدل على طريق ثبوته لما فيه من أن ترك الانكار كما يدل على حقية المقرر له يدل على طريق ثبوته اذ ترك الانكار على ما طريقه منكر يوهم جواز طريقه لاستحالة جواز الشئ دون طريقه

(قوله واذا كان أصل الشئ) يعنى الحكم الثابت كثبوت النسب فى صورة القيافة المذكورة (حقا) كان تقرير سنده المنكر حراما فلا ينبغى أن يقرره النبى صلى الله عليه وسلم بل يجب أن ينكر السند بل القول به بناء على السند المنكر ولا يخفى ما فى هذه الشرطية من التعسف فالاولى وان كان ليكون تأكيدا وقوله فيحرم تفريعا (قوله أو مطلقا) زيادة من الشارح لا حاجة الى ذكرها الان وجوب التكرير له عليه السلام أعم من أن يكون له خاصة أو مع أمته وكذا وجوب التكرير للامة وأما زيادة اشتراط دلالة الدليل على وجوب التأسى فيما اذا كان وجوب التكرير للامة فمما لا بد منه والا لم يتحقق التعارض فى حق الامة وانما خص وجوب

على الشافعى بأن لا دلالة فى ذلك أما الانكار فلأن قول المدلجى وافق الحق اتفاقا فالقول حق وان كان الاحتجاج باطلا وهو انما أقر فى القول وأما الاستبشار فلأنه حصل بما يلزم به الخصم بناء على أصله لانهم أى المنافقين كانوا تعرضوا لذلك أى لقضية زيد وأسامة وطعنوا فى نسب زيد لسواد أحدهما وبياض الآخر ويكفى فى الالزام أن القيافة عندهم حق فان الالزام لا يجب أن يكون بمقدمة حقة فى نفسها بل بما يسلمها الخصم والجواب عن الاول أن القول بالشئ بسند منكر منكر واذا كان أصل الشئ حقا فيحرم تقرير السند وعن الثانى أن الالزام حصل بالقيافة حقة كانت أو باطلة حصل الانكار أو لم يحصل فاذا الالزام لا يصلح مانعا من الانكار قال * (مسئلة الفعلان لا يتعارضان كصوم وأكل لجواز تحريم الاكل فى وقت والاباحة فى آخر الا أن يدل دليل على وجوب تكرير الاول له أو لأمته فيكون الثانى ناسخا فان كان معه قول ولا دليل على تكرر ولا تأس به والقول خاص به وتأخر فلا تعارض فان تقدم فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا فان كان خاصا بنا فلا تعارض تقدم أو تأخر وان كان عاما لنا وله فتقدم الفعل أو القول له وللأمة كما تقدم الا أن يكون العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص كما سيأتى فان دل الدليل على تكرر وتأس والقول خاص به فلا معارضة فى الأمة وفى حقه المتأخر ناسخ فان جهل فثالثها المختار الوقف للتحكم فان كان خاصا بنا فلا معارضة وفى الامة المتأخر ناسخ فان جهل فثالثها المختار يعمل بالقول لانه أقوى لوضعه لذلك ولخصوص الفعل بالمحسوس وللخلاف فيه ولابطال القول به جملة والجمع ولو بوجه أولى قالوا الفعل أقوى لأنه يتبين به القول مثل صلوا وخذوا عنى وكخطوط الهندسة وغيرها قلنا القول أكثر وان سلم التساوى فيرجح بما ذكرناه والوقف ضعيف للتعبد بخلاف الاول فان كان عاما فانما تأخر ناسخ فان جهل فالثلاثة فان دل دليل على تكرر فى حقه لا تأس والقول خاص به أو عام فلا معارضة فى الامة والمتأخر ناسخ فى حقه فان جهل فالثلاثة وان كان خاصا بالامة فلا معارضة فان دل الدليل على تأسى الامة به دون تكرره فى حقه والقول خاص به وتأخر فلا معارضة فان تقدم فالفعل ناسخ فى حقه فان جهل فالثلاثة فان كان القول عاما فكما تقدم) أقول الفعلان لا يتعارضان وان تناقض أحكامهما كصوم فى يوم معين وافطار فى يوم آخر لاحتمال الوجوب فى وقت والجواز فى آخر اللهم الا أن يدل دليل على وجوب تكرير الاول له أو مطلقا أو لأمته ويدل الدليل على وجوب التأسى فيكون الثانى نسخا لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم قد وجد محال وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا وأما اذا كان مع فعله قول يعارضه فباعتبار دليل على تكرير الفعل وعلى وجوب تأسى الامة به ينقسم الى أربعة أقسام وفى كل قسم فالقول اما أن يختص به أو بالامة أو يشملهما وعلى التقديرات فاما أن يتقدم الفعل أو يتأخر أو يجهل الحال القسم الاول أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تأس وقد علمت أن أصنافه الاول ثلاثة

تكرير الاول لظهور أن لا تعارض بمجرد وجوب تكرير الثانى (قوله لا لحكم الفعل) أى لا يكون الفعل الثانى نسخا لحكم الفعل الاول أما بالنظر الى الاستقبال فلان الفعل لا يقتضى التكرار فلا حكم حتى يرفع وأما بالنظر الى ما مضى فلان رفع ما وجد محال فتعين أن يكون نسخا لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار ولا يخفى أنه قد لا يكون نسخا بل تخصيصا كما اذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلا ثم أفطر فانه يكون تخصيصا له لا نسخا (قوله وقد يطلق النسخ والتخصيص) فان قيل ان أراد كونه ناسخا ومخصصا فلا مجاز لانه دليل شرعى يرفع حكما شرعيا وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجىء وان أراد كونه منسوخا ومخصوصا فلا اطلاق على نفس الفعل بل على حكم الدليل الدال على تكرره قلنا سيجىء فى مواضع أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر وان كان المراد ما ذكرتم فلا يبعد اطلاق التخصيص أيضا بهذا الاعتبار (قوله احدها ينقسم الى أربعة أقسام) لانه اما أن لا يوجد دليل على التكرار فى حقه ولا على وجوب التأسى فى حق الامة أو يوجد عليهما أو يوجد على التكرر فقط أو على التأسى فقط وعلى كل تقدير فالقول اما خاص به أو بالامة أو شامل لهما يصير اثنى عشر وعلى كل تقدير فاما أن يعلم تقدم الفعل أو تأخره أو لا يعلم شئ منهما تصير ستة وثلاثين فالاقسام الاول أربعة والاصناف الاول من كل قسم ثلاثة كل صنف ثلاثة فتكون الاصناف الثوانى من كل قسم تسعة

(قوله لا يجوز لى الفعل فى وقت كذا) بمنزلة يجب على الكف عن ذلك الفعل فى ذلك الوقت فاذا فعله فى ذلك الوقت كان نسخا لوجوب الفعل الذى هو الكف قبل التمكن منه (قوله لانه يذكر فى نظيره) وهو ما يكون القول خاصا به وجهل التاريخ من القسم الرابع وهو ما يدل الدليل على التأسى فقط وما يعلم حكمه وهو أن فيه ثلاثة مذاهب تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف وهو المختار وللشارح فيه نظر سيذكر وانما خص القسم الرابع مع أن هذا حكم نظيره من الثانى والثالث أيضا لان كلا من صورتى تقدم القول وتأخره أيضا يوافق الرابع دون الثانى والثالث (قوله فى حقه ان تأخر) أى القول بقرينة قوله وان تقدم فالفعل ناسخ له وانما لم يتعرض للجهل بالتاريخ اتباعا للمتن واكتفاء بما سبق من التنبيه (قوله وكان ظاهرا) أى كان القول ظاهرا فى النبى عليه السلام بأن يقول لا يجب على أحد لا نصا بأن يقول لا يجب على ولا على أمتى وفى المنتهى الا أن يكون القول ظاهرا فى العموم (قوله لما سيأتى فى بحث تخصيص الكتاب بالكتاب فيندفع ما ذكره العلامة من هذا عدة من غير الوفاء بها (قوله كما تقدم) أى فى الصنف الاول من القسم الاول من أنه اذا تقدم القول كان الفعل ناسخا له بناء على جواز النسخ قبل التمكن وأما اذا تقدم الفعل فلا تعارض فيما تقدم وههنا يكون الفعل ناسخا لحكم تكرار الفعل (قوله ولا بطال القول) مصدر المبنى للمفعول أو الفاعل وهو من عمل بالفعل والمعنى

أحدها أن يكون القول مختصا به فان تأخر القول مثل أن يفعل فعلا ثم يقول بعده لا يجوز لى مثل هذا الفعل فلا تعارض لان القول فى هذا الوقت لا تعلق له بالفعل فى الماضى اذ الحكم يختص بما بعده ولا فى المستقبل اذ لا حكم للفعل فى المستقبل لان الفرض عدم التكرار وان تقدم القول مثل أن يقول لا يجوز لى الفعل فى وقت كذا ثم يفعله فيه كان ناسخا لحكم القول وهو مبنى على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل وأنه جائز عندنا فيجوزه ممتنع عند المعتزلة فلا يجوزونه وان جهل الحال فالمصنف لم يتعرض له لانه يذكر فى نظيره من القسم الرابع ما يعلم به حكمه وسنتكلم عليه ثانيها أن يكون القول مختصا بالامة فلا يعارض الفعل تقدم القول أو تأخر اذ المفروض عدم وجوب التأسى فلا تعلق للفعل بالامة والقول مختص بهم فلم يتواردا على محل ثالثها أن يكون القول عاما له وللامة فحكمه على تقدير تقدم الفعل وتأخره فى حقه وفى حق الامة كما تقدم ففى حقه ان تأخر فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ له وفى حقنا لا تعارض على التقديرين هذا فيما كان القول لنا وله بوجه يتناوله على سبيل النصوصية بأن يقول لا يجب على ولا عليكم وأما اذا تناوله بالعموم وكان ظاهرا فيه لانصا بان يقول لا يجب على أحد فالفعل لا يكون ناسخا فى حقه بل مخصصا له لما سيأتى أن الاخص يخصص الاعم اذا تخالفا تقدم العام أو تأخر لان التخصيص أهون من النسخ القسم الثانى أن يدل دليل على تكرار وعلى وجوب تأسى الامة به وفيه الاحتمالات الثلاث أحدها أن يكون القول خاصا به فلا معارضة فى حق الامة بحال وأما فى حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر كما تقدم فان جهل التاريخ فمذاهب أحدها يؤخذ بالقول وثانيها يؤخذ بالفعل وثالثها وهو المختار التوقف لاحتمال الامرين والمصير الى أحدهما بلا دليل تحكم باطل وثانيها أن يكون خاصا بالامة فلا تعارض فى حقه بحال وأما فى حق الامة فالمتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر وان جهل التاريخ فمذاهب أحدها يعمل بالفعل وثانيها يتوقف وثالثها يعمل بالقول وهو المختار لان دلالة القول على مدلوله أقوى من دلالة الفعل لان القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل فان له محامل وانما يفهم منه فى بعض الاحوال ذلك بقرينة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيرا وأيضا فالقول أعم دلالة لانه يعم المعدوم والموجود المعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالموجود المحسوس لان المعدوم والمعقول لا يمكن مشاهدتهما وأيضا القول دلالته متفق عليها والفعل دلالته مختلف فيها والمتفق عليه أولى بالاعتبار وأيضا فالعمل بالقول يبطل مقتضى الفعل فى حقهم فقط ويبقى فى حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جملة لانه مختص بالامة وقد بطل حكمه فى حقهم والجمع بينهما ولو بوجه أولى من ابطال أحدهما بالكلية القائلون بتقدم الفعل قالوا الفعل أقوى بدليل أنه يتبين به القول مثل صلوا كما رأيتمونى أصلى وخذوا عنى مناسككم بيانا لآية الحج والصلاة وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادة من الافعال للتعليم اذ المراد القول به فيستعان بالتخطيط والتشكيل والاشارة والحركات ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة الجواب غايته أنه وجد البيان بالفعل لكن البيان بالقول أكثر فيكون راجحا سلمنا التساوى لكن البيان بالقول أرجح بما ذكرناه من الوجوه فان الدليلين من جنس واحد

أن بسبب العمل بالفعل يبطل القول أى مقتضاه جملة أى بالكلية لانه مختص بالامة فاذا بطل حقه فى حكمهم لم يبق به عمل أصلا بخلاف ما اذا عمل بالقول فان مقتضى الفعل يبقى فى حقه عليه السلام وانما يبطل فى حق الامة فقط (قوله من جنس واحد) احتراز عما اذا اختلفا بالجنس فانه لا ترجيح بالكثرة كنص وقياسين بخلاف ما اذا تعارض القياسان ووجد على وفق أحدهما دليل وههنا الدليلان من جنس وهو وقوع كل من القول والفعل بيانا وقد قامت الوجوه الاربعة السابقة على تقديم القول

(قوله فان قيل) يعنى أن ههنا أيضا احتمال الامرين تقدم القول ليكون منسوخا وتأخره ليكون ناسخا فينبغى أن يتوقف دفعا للتحكم كما فى صورة اختصاص القول به عليه السلام وحاصل الجواب أنه اذا تعلق القول والفعل بنا فنحن متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما وقد ترجح القول فيعمل به بخلاف ما اذا تعلق به عليه السلام فانه لا تعبد لنا بأعماله ولا تحكم فيها أن الواجب عليه هذا أو ذاك فتوقفنا نظرا الى الاحتمالين وذكر العلامة أن المعنى أنا متعبدون فى هذا القسم بأحد الحكمين حكم الفعل أو القول فالعمل بالارجح أولى بخلاف الاول اذ لا تعبد فيه الا بالقول وههنا بحث وهو أنه بعد ما بين ترجيح القول بالوجوه المذكورة فسؤال التوقف ليس بسديد وانما يتوجه السؤال بأنه لم لا يصار فى الاول أيضا الى ترجيح القول كما هو رأى الآمدى من غير توقف (قوله والمختار تقديم القول) للادلة الاربعة المذكورة وزعم العلامة أن الرابع لا يتمشى ههنا فأشار المحقق الى أنه يتمشى لكن بوجه أدق وتقريره أن العمل بالفعل يبطل حكم القول بالكلية والعمل بالقول انما كان يبطل الفعل فى حقه وفى حقنا لكن لا بالكلية اذ لا يبطل فى حقه الادوام الفعل واستمرار حكمه دون أصل الفعل فانه

قد فعل مرة ولا يتصور ابطاله ثم مقتضى كلام المتن والشرح تقديم القول فى حقه وفى حقنا جميعا لكن مقتضى ما سبق أن يكون ذلك فى حقنا وأما فى حقه فالتوقف وبهذا صرح العلامة وغيره (قوله فالمتأخر من القول والفعل ناسخ) قد عرفت أن نسخ الفعل للقول العام له ولامته انما هو على تقدير أن يكون العموم له بطريق النصوصية وأما اذا كان بطريق الظهور فالفعل مخصص وأنه مبنى على جواز النسخ قبل التمكن ولا يخفى أن هذا التعميم وهو أنه سواء كان القول خاصا به أو عاما له وللامة ففى حقه المتأخر ناسخ فعلا كان أو قولا وعند الجهل المختار التوقف انما هو فى القسم الثانى دون الاول اذ لا تعارض فى حقه عند تأخر القول لعدم دليل تكرار الفعل فلهذا قال كما مر فى القسم الثانى ولم يقل كما مر فى القسم الاول وكان الاولى أن يؤخره عن قوله وعند الجهل فالثلاثة والمختار الوقف (قوله وفيه نظر) اختيار الوقف وان لم يكن صريحا فى المتن لكنه يعلم من قوله فالثلاثة اشارة الى ما سبق واعتراض الشارح عليه وعلى نظيره من القسم الاول ظاهر الورود لاشتراكهما فى عدم تكرار الفعل وعدم التعارض عند تقدمه بخلاف الثانى والثالث (قوله والمختار العمل بالقول) لما مر من وجوه الترجيح مع أنا متعبدون بالعمل فلا وجه للتوقف بخلاف ما اذا اعتبر فى حق النبى صلى الله عليه وسلم (قوله وان جهل فالثلاثة) يحتمل أن يكون على اطلاقه أى فى حقه وفى حقنا بناء على نظر الشارح أنه ينبغى فى مثل هذه الصور أن يكون المختار فى حقه أيضا الاخذ بمقتضى القول لا التوقف ولذا قال والمختار القول ولم يقل العمل بقوله (قوله ولا يخفى أن هذا) أى كون المتأخر ناسخا للمتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلاثة عند الجهل فى حق الامة (انما يكون اذا كان المتأخر متقدما على التأسى والاتيان بمثل فعل النبى صلى الله عليه وسلم وان لم يتقدم بل كان وارد القول بعد التأسى ولا يتصور هذا فى الفعل فلا يعارض فى حقهم الدليل لانه لا دليل على التكرار ولا يثبت الفعل الا مرة واحدة فقوله اذ لا تكرر تعليل قدم على الحكم وقوله فى حق الامة متعلق بقوله هذا أو بقوله لا تكرر

اذا تعارضا فقيام دليل آخر على وفق أحدهما مرجح له فان قيل فلم لا يصار الى الوقف ههنا كما فى حقه عليه الصلاة والسلام للاحتمالين قلنا لان القول بالتوقف ضعيف ههنا لانا متعبدون بالعمل والتوقف فيه ابطال للعمل ونفى للتعبد به بخلاف الاول وهو التوقف فى حق الرسول عليه الصلاة والسلام لعدم تعبدنا به ثالثها أن يكون القول عاما له وللامة فالمتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر فى حقه وفى حقنا فان جهل التاريخ فالثلاثة أى تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف والمختار تقديم القول لكن تقرير الدليل الرابع من وجوه ترجيح القول ههنا أدق وذلك لانه يبطل حكمه فى حقهم وفى حقه لكن انما يبطل فى حقه الدوام دون أصل الفعل فانه فعل مرة القسم الثالث أن يدل الدليل على التكرار فى حقه دون وجوب التأسى به والقول فيه الاحتمالات الثلاث فان كان خاصا بالامة فلا تعارض أصلا وان كان خاصا به أو عاما له وللامة فلا تعارض فى الامة لعدم ثبوت حكم الفعل فى حقهم وأما فى حقه فالمتأخر من القول والفعل ناسخ كما مر فى القسم الثانى وعند الجهل فالثلاثة والمختار الوقف القسم الرابع أن يدل الدليل على التأسى دون التكرار فى حقه وفى القول الاحتمالات فان كان خاصا به فلا تعارض فى حق الامة وأما فى حقه فان تأخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ فى حقه فان جهل فالمذاهب الثلاثة والمختار الوقف وفيه نظر فانه لا تعارض مع تقدم الفعل فنأخذ بمقتضى القول حكما بتقديم الفعل لئلا يقع التعارض المستلزم لنسخ أحدهما وان كان خاصا بالامة فلا تعارض فى حقه وفى حق الامة المتأخر ناسخ فان جهل التاريخ فالمذاهب الثلاثة والمختار العمل بالقول وان عاما له وللامة فكما تقدم فأما فى حقه فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تقدم القول فالفعل ناسخ له وأما فى حق الامة فالمتأخر ناسخ وان جهل فالثلاثة والمختار القول ولا يخفى أن هذا اذ لا تكرر فى حق الامة انما يكون اذا تقدم المتأخر التأسى والا فلا تعارض فى حقهم قال (الاجماع العزم والاتفاق وفى الاصطلاح

الاصطلاح اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على أمر ومن يرى انقراض العصر يزيد الى انقراض العصر ومن يرى أن الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حي جوز وقوعه بزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر) أقول هذا ثالث الادلة الشرعية وهو الاجماع والاجماع لغة يطلق لمعنيين أحدهما العزم فأجمعوا أمركم أي اعزموا ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق وحقيقة أجمع صار ذا جمع كألبن وأتمر وفي الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على أمر ما فلا يعتبر المقلد مخالفة وموافقة والمراد بقولنا في عصر في زمان ما قل أو كثر وبقولنا في أمر ما يتناول الديني والدنيوي ثم انه قد اختلف في أنه هل يشترط في الاجماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجمعين فمن اشترط ذلك لا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقي من المجمعين أحد فيزيد في الحد الى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعا وأيضا قد اختلف في أنه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من حي أو ميت أم لا فان جازفهل ينعقد أم لا فمن قال لا يجوز أو يجوز وينعقد فلا يحتاج الى اخراجه عن الحد ومن يرى أنه يجوز ولا ينعقد فلا بد أن يخرجه عن الحد بأن يزيد فيه لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر وستتضح لك هذه زيادة وضوح عند وقوفك على هذه المسائل قال (قال الغزالي رحمه الله اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الامور الدينية ويرد عليه أنه لا يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلي أو عرفي) أقول حد الغزالي الاجماع بأنه اتفاق أمة محمد عليه الصلاة والسلام على أمر من الامور الدينية وترد عليه اشكالات أحدها أنه يوجب أن لا يوجد اجماع أصلا وأنه باطل بالاتفاق ببيانه أنه يشعر بالاتفاق من لدن بعثته الى يوم القيامة وحينئذ لا يفيد ثانيها أنه لو أريد به اتفاقهم في عصر ما فلا يطرد بتقدير اتفاق الأمة مع عدم المجتهدين فيهم فانه لا يكون اجماعا مع صدق الحد عليه ثالثها أنه لا ينعكس على تقدير أن يتفقوا على أمر عقلي أو عرفي لتقييد الامر بالديني وقد يدفع الاولان بالعناية باتفاق المجتهدين في عصر ويسبق ذلك الى فهم المتشرعة في نحو لا تجتمع أمتي على الضلالة مع ما فيه من المحافظة على لفظ الحديث والاخير بأنه ان تعلق به عمل أو اعتقاد فهو أمر ديني والا فلا يتصور حجية

قال (وخالف النظام وبعض الروافض في ثبوته قالوا انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم عادة وأجيب بالمنع لجدهم وبحثهم قالوا ان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله والظني يمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح وأجيب بالمنع فيهما فقد يستغنى عن نقل القاطع بحصول الاجماع وقد يكون الظني جليا) أقول يجب على القائل بحجية الاجماع النظر في ثبوته وفي العلم به وفي نقله وفي حجيته المقام الاول النظر في ثبوته وخالف فيه النظام وبعض الشيعة وزعموا أنه محال قالوا أولا اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم وذلك مما تقضي به العادة الجواب منع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم في الطلب وبحثهم عن الادلة انما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب قالوا ثانيا الاتفاق اما عن قاطع أو عن ظني وكلاهما باطل أما القاطع فلأن العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع وأما الظني فلأنه يمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح وتباين الأنظار وذلك كاتفاقهم على أكل الزبيب الاسود في زمان

(قوله ليس بالاجماع المقصود) يريد أن التعريف لما هو من الادلة الشرعية وهو المعرف بالشرائط الاول لا يدخل في الجنس فلا يحتاج الى الاخراج وعلى الثاني من أفراد المحدود

(قوله فمن قال لا يجوز) يعني أنه على فلا وجه لاخراجه وأما من

يرى أنه يتحقق مثل هذا الاتفاق ولا يكون اجماعا وهو حجة شرعية فلا بد عنده من قيد يخرجه ومبنى هذا الكلام على أن الشروط المذكورة شروط لماهية الاجماع المتعارف كما في شروط القياس في المنطق

(قوله وحينئذ لا يفيد) فلا يكون الاجماع المقصود أعني ما يتمسك به في اثبات الاحكام الشرعية فصح أنه لا يوجد اجماع أصلا واندفع الاعتراض بأنه ينبغي أن يقال بدل لا يوجد لم يوجد

(قوله قالوا انتشارهم وقالوا ان كان كلاهما) استدلال على عدم الثبوت وقوله قالوا يستحيل على امتناع العلم به وقوله ولو سلم على امتناع نقله الى المجتهد ليحتج به وليس انكارا بعد التسليم على ما توهم لان المعنى لو سلم ثبوته عنهم وعلم نقله باجماعهم فنقلهم اياه الى المجتهد مستحيل فلفظ قالوا في المواضع الثلاثة ليس على ما تقرر في هذا الكتاب من أن تكون أدلة على مطلوب واحد وكذا الفظ لو سلم ليس على قانون استدلال لانه وبالجملة فضبط كلام المخالف

على ما قرره الشارح المحقق هو أن يمتنع ثبوته ولو ثبت يمتنع العلم به ولو علم يمتنع نقله الى المجتهد ولو نقل يمتنع الاحتجاج به والمراد الامتناع العادي على ما يشعر به الاستدلالات وقد صرح به في المتن والشرح لا في الثبوت فان ظاهر لفظ المتن أن المخالف ينكر ثبوته والشرح أنه يدعي استحالته

واحد فانه معلوم الانتفاء بالضرورة وماذلك الا لاختلاف الدواعي الجواب منع ماذكر في القاطع والظني أما القاطع فلانه لايجب نقله عادة اذقد يستغني عن نقله بحصول الاجماع الذي هو أقوى منه وارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الأدلة وأما الظني فلانه قد يكون جليا واختلاف القرائح والأنظار انما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكه قال (قالوا يستحيل ثبوته عنهم عادة لخفاء بعضهم أوانقطاعه أو أسره أوخموله أوكذبه أورجوعه قبل قول الآخر ولو سلم فنقله مستحيل عادة لان الآحاد لاتفيد والتواتر بعيد وأجيب عنهما بالوقوع فانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون) أقول المقام الثاني النظر في ثبوته عنهم وهو العلم باتفاقهم وقد زعم منكر والاجماع أنه على تقدير ثبوته في نفسه فثبوته عنهم محال قالوا في بيانه ان العادة قاضية بأنه لايتفق أن يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه حكم في المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني ومن أنصف من نفسه جزم بأنهم لايعرفون بأعيانهم فضلا عن تفاصيل أحكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم عمدا لئلا تلزمه الموافقة أوالمخالفة أوانقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبرا وأسره في مطمورة أوخموله فلا يعرف له أثرا أوكذبه في قوله رأى في هذه المسئلة كذا والعبرة بالرأي دون اللفظ وان صدق فيما قال لكنه لايمكن السماع منهم في آن واحد بل في زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر به فلا يجتمعون على قول في عصر المقام الثالث النظر في نقل الاجماع الى من يحتج به وقد زعم منكروه أنه مستحيل عادة لان الآحاد لاتفيد اذلا يجب العمل به في الاجماع كما سيأتي فيتعين التواتر ولا يتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جدا أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى أهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى أن يتصل بنا الجواب عن شبهة المقامين واحد وهو أنه تشكيك في مصادمة الضرورة فانه يعلم قطعا من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وماذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا فانتقض الدليلان قال (وهو حجة عند الجميع ولا يعتد بالنظام وبعض الخوارج والشيعة وقول أحمد رحمه الله من ادعى الاجماع فهو كاذب استبعادا لوجوده الادلة منها أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع يوجب تقديم نص فيه واجماع الفلاسفة واجماع اليهود واجماع النصارى غير وارد لايقال أثبتم الاجماع بالاجماع اذ أثبتم الاجماع بنص يتوقف عليه لان المثبت كونه حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق عادي لايتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة فلا دور ومنها أجمعوا على تقديمه على القاطع فدل على أنه قاطع والا تعارض الاجماعان لان القاطع مقدم فان قيل يلزم أن يكون المحتج عليه عددا التواتر لتضمن الدليلين ذلك قلنا ان سلم فلا يضر) أقول المقام الرابع النظر في حجيته وأنه حجة عند جميع العلماء فان قيل فقد خالف النظام والشيعة وبعض الخوارج قلنا لاعبرة بمخالفتهم لانهم قليلون من أهل الاهواء والبدع قد نشؤا بعد الاتفاق فان قيل فقد قال أحمد وهو من جملة الائمة من ادعى الاجماع فهو كاذب قلنا هو منه استبعادا لوجوده أو للاطلاع عليه ممن يزعمه دون أن يعلمه غيره لا انكارا لكونه حجة والادلة على حجيته كثيرة منها أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على أنه حجة فان العادة تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لايجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ أوظن بل لايكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف له حقا وهو يقتضي حقية ما عليه الاجماع وهو المطلوب وأورد عليه نقضا اجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على أنه لانبي بعد موسى واجماع النصارى على أن عيسى قد قتل ووجه وروده ظاهر والجواب أن اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير وأما في الشرعيات

(قوله الذي هو أقوى) يعني يجوز أن يكون سند الاجماع قطعيا لكن يكون الاجماع أقوى من حيث لايحتمل النسخ وحينئذ يستغني عنه بالاجماع دون العكس (قوله فانه يعلم قطعا من الصحابة) يعني تواتر ذلك بحيث لاشبهة فيه (قوله وأورد عليه) أي على ماذكرتم من القاعدة المبني عليها الاستدلال ومن أن العادة حاكمة بأن مثل هذا الاتفاق لايكون الا عن قاطع أنها منقوضة بالاتفاقات المذكورة فان كلا منها قد اشتمل على جميع ماذكرتم من القيود مع أن العادة لاتحكم باستناده الى قاطع والجواب أنه لايشتمل على القيود لانتفاء الشرعية في الاول والتحقيق في الاخيرين

فالفرق

(قوله فاندفع الدور) اشارة الى أن بطلان المصادرة من جهة أنها دور لتوقف المدعى على الدليل المتوقف عليه فان قيل لو صحت القاعدة المذكورة لكفت فى حجية كل اجماع من غير احتياج الى توسط الاجماع على تخطئة المخالف ولاستلزمت وجود قاطع فى كل حكم وقع الاجماع عليه وفساده ظاهر قلنا ليس كل اجماع اجماعا على القطع بالحكم لتحكم العادة بوجود قاطع كما فى الاجماع على القطع بتخطئة المخالف بل ربما يكون حكم كل من أهل الاجماع ظنيا مستندا الى أمارة لكن يحصل لنا من اتفاق الكل القطع بالحكم فلهذا قال قد أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف (قوله يقدم على القاطع) أى من الكتاب والسنة بناء على أنه يحتمل النسخ بخلاف الاجماع (قوله وأنه محال عادة) اشارة الى أن وجه بطلان تعارض الاجماعين هو أن العادة قاضية بامتناعه على ما صرح به فى المنتهى لما قيل ان الاصل عدم تعارض الدليلين لاستلزامه ترك أحدهما أو أن تعارض اجماعين يستلزم خطأ أحدهما وخطأ الاجماع محال وأن العادة قاضية بامتناع اتفاق العدد الجم الغفير على التناقض (قوله فان غيره) أى غير الاجماع الذى بلغ مجموعه حد التواتر (قوله على أن أكثر) يعنى أن غرضنا حجية الاجماع فى الجملة فتكفى صورة واحدة وقد ثبت فى أكثر الاجماعات فيكون المطلوب حاصلا مع الزيادة فقوله كذلك أى بلغ مجموعه عدد التواتر وقوله ولان حجية غيره عطف على قوله اذ غرضنا يعنى ثبت حجية ما لم يبلغ مجموعه عدد التواتر بالظواهر من الكتاب والسنة على ما سيجىء وحجية الظواهر باجماع بلغ مجموعه عدد التواتر ولا يكون مصادرة واثباتا للشئ بما يتوقف على ثبوته لان الاجماع المثبت غير الاجماع المثبت به نعم تكون حجية أحد قسمى الاجماع ظنية لا قطعية (قوله استدل الشافعى رحمه الله) التقرير

فالفرق بين القطعى والظنى بين لا يشتبه على أهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر لا يقال على أصل الدليل انكم ان قلتم أجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد أثبتم الاجماع بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع فى تخطئة المخالف فقد أثبتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب لانا نقول المدعى كون الاجماع حجة والذى ثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أم لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فما جعلناه وجوده دليلا على حجية الاجماع لا يتوقف على حجيته لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور ومنها أنهم أجمعوا على أنه يقدم على القاطع وأجمعوا على أن غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وأنه محال عادة فان قيل على الدليلين مقتضاهما أن الاجماع حجة اذا بلغ المجموع عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعا فالجواب ان الدليل ناهض فى اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطؤا المخالف وقدموه على القاطع مطلقا من غير تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع فى الجملة وقد صح على أن أكثر ما يستدل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين كذلك ولان حجية غيره ثبت بالظواهر وثبتت حجية الظواهر باجماع من هذا القبيل فيندفع الدور قال (استدل الشافعى رحمه الله ويتبع غير سبيل المؤمنين وليس بقاطع لاحتمال متابعته أو مناصرته أو الاقتداء به أو فى الايمان فيصير دورا لان التمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع بخلاف التمسك بمثله فى القياس) أقول استدل الشافعى رحمه الله على حجية الاجماع بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا أوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التى هى كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعهم وهو المطلوب

الواضح أنه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد فيحرم اذ لا يجمع بين الحرام والمباح فى الوعيد كالكفر وأكل الخبز مثلا والشارح جعل الضم الى الكفر دليلا على الايعاد على اتباع غير سبيل المؤمنين لان مجرد ترتب الوعيد على أمرين لا يقتضى الايعاد على كل منهما كما اذا قيل من ترك الاطعام والكسوة والاعتاق فى الكفارة فله نار جهنم وقال الآمدى توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن حراما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين الحرام فى التوعد وقد يتوهم من عبارته أن الايعاد عليه وضمه الى المشاقة فى الوعيد وجهان فى تحريمه وليس كذلك (قوله اذ لا مخرج عنهما) اشارة الى أن حرمة اتباع غير سبيلهم وان كانت أعم من وجوب اتباع سبيلهم بحسب المفهوم لكن لا مخرج بحسب الوجود من اتباع غير سبيلهم واتباع سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم اذ معنى السبيل ههنا ما يختاره الانسان لنفسه من قول أو فعل (قوله فيجب اتباعهم) أى اتباع المؤمنين الذين هم أهل الاجماع فان هذا معنى اتباع سبيلهم الذى هو الاجماع

(قوله واعترض عليه بوجوه كثيرة) مثل أنا لانسلم أن من للعموم ولوسلم فلانسلم أن اتباع غير سبيل المؤمنين محظور مطلقا بل بشرط الاقتران لمشاقة الرسول ولوسلم فغير سبيل المؤمنين هو سبيل الكافرين وهو الكفر ولوسلم فالمؤمنون عام لكل مؤمن ولو خص في كل عصر فهو عام في العالم والجاهل ولو خص بأهل الحل والعقد فلفظ السبيل مفرد لا عموم له ولوسلم فيحتمل التخصيص بسبيلهم في متابعة الرسول أو مناصرته أو الاقتداء به أو الايمان به ولوسلم أنه أريد ما يعم اتفاقهم في الاحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين كل هدى الى غير ذلك ووجه الانفصال عنها مذكور في أحكام الآمدي الا أن وجه الانفصال عن اعتراض تخصيص عموم السبيل وهو أنه تخصيص من غير دليل فلا يقبل

لما كان ضعيفا جعل المصنف الاعتراض قادحا وبين ضعف الجواب بانه مستلزم للدور لان الدليل المعتد به في جواز التمسك بالظواهر ووجوب العمل بمقتضياتها هو الاجماع لا غير لما سيجيء من القدح في باقي الادلة وهذا بخلاف التمسك بالظواهر فانه لا يستلزم الدور لان حجية الظواهر لا تثبت بالقياس بل بالاجماع نعم لو اعترض بأن حجية الاجماع أصل كلي فلا تثبت بالظواهر كان ورود النقض بالقياس ظاهرا لان حجيته أصل كلي وأما الاعتراض الثاني وهو منع حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقا بل بشرط المشاقة فقد جعله الشارح العلامة واردا وبين ضعف أجوبة القوم عنه وتفاصيل ذلك في شرحه (قوله في متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام) أي مطاوعته وترك منافشته (أو مناصرته) أي معاونته في النصر على الاعداء (أو الاقتداء به) أي التأسي به في الاعمال (قوله فلا يصح اسناد الاجماع اليها) لانها وان كثرت وقلت لم تبلغ الاظنية فلا تصلح أصلا ومبنى القطعي اذا ابتني على الشيء أو المستند اليه لا يكون أعلى حالا منه فان قيل هي تفيد ظن حجية الاجماع فيجب العمل به لان دفع الضرر المظنون واجب قلنا مبني على قاعدة الحسن العقلي ولو سلم ربما يكون ايقاعا في الضرر لدفعه اذا دل ظني على وجوب شيء أو حرمته فوقع اجماع على اباحته على أنه لو صح لكفى خبر واحد من غير كثرة أو تلق بالقبول (قوله بعد العلم بوجوب العمل) انما قيد بذلك لانه لو لم يعلم ذلك لامتنع الاتفاق على مقتضى الظواهر عادة سواء علم جواز العمل أو لم يعلم والمراد بالقياس الجلي ما قطع فيه بنفي الفارق (قوله الاول لا ينافي كون غيره أيضا تبيانا) اعترض بأن تبيان المبين محال

واعترض عليه بوجوه كثيرة وانفصلوا عنها أصعبها ما نذكره وهو أن هذا ليس بقاطع لان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يحتمل وجوها من التخصيص لجواز أن يريد سبيلهم في متابعة الرسول أو في مناصرته أو في الاقتداء به أو فمن به صار وا مؤمنين وهو الايمان به واذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لا تثبت حجيته الا به فيصير دورا واذا سلكنا في الاعتراض هذا السبيل لا أنه اثبات لاصل كلي بدليل ظني فلا يجوز لم يرد علينا القياس نقضا للاحتجاج عليه بالظواهر اذ لا يلزم دور قال (الغزالي رحمه الله بقوله لا تجتمع أمتي من وجهين أحدهما متواتر المعنى لكثرتها كشجاعة علي وجود حاتم وهو حسن والثاني تلقي الامة لها بالقبول وذلك لا يخرجها عن الآحاد) أقول استدل الغزالي على حجية الاجماع بقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتي على الخطا من وجهين أحدهما متواتر المعنى وهو أنه جاء بروايات كثيرة نحو لا تجتمع أمتي على الضلالة لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يجيء المسيح الدجال يد الله على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير ذلك والآحاد وان لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به كما في شجاعة علي وجود حاتم واستحسنه المصنف ثانيهما تلقي الامة لها بالقبول فلولا أنها صحيحة قطعا لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبولها وبامتناع تقديمه بها على القاطع وهذا لم يستحسنه لان قبول الامة لها لا يخرجها عن الآحاد فلا يصح اسناد الاجماع اليها ولعل تقديم الاجماع على القاطع بغيرها لا بها قال (واستدل اجماعهم يدل على قاطع في الحكم لان العادة امتناع اجماع مثلهم على مظنون وأجيب بمنعه في الجلي واخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر) أقول استدل امام الحرمين على حجيته بأن الاجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة تقضي بامتناع اجماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم حقا وهو المطلوب والجواب لا نسلم قضاء العادة بذلك وانما يمتنع اتفاقهم على مظنون اذا دق فيه النظر وأما في القياس الجلي واخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا قال (المخالف تبيانا لكل شيء فردوه ونحوه وغايته الظهور وبحديث معاذ حيث لم يذكره رضي الله عنه وأجيب بأنه لم يكن حينئذ حجة) أقول المخالفون احتجوا بوجهين قالوا أولا قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا مرجع في تبيان الاحكام الا اليه والاجماع غيره وقال أيضا فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فلا مرجع غير الكتاب والسنة ويمكن منع ظهوره فيما أراد بأن الاول لا ينافي كون غيره أيضا تبيانا ولا كون الكتاب تبيانا لبعض الاشياء بواسطة الاجماع والثاني بأنه يختص بما فيه النزاع والمجمع عليه ليس

(قوله ونحوه) ذهب كثير من الشارحين الى أنه اشارة الى مثل قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه الى الله الا أنه لما أورد الآمدى من أدلة نفى الاجماع النواهى العامة للأمة مثل قوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وقوله أن تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق جعل العلامة قوله ونحوه اشارة الى هذا النوع من الاستدلال ووافقه المحقق والجواب من وجوه أحدها أنه منع لكل أحد لا للكل فلا يستلزم الا جواز الخطاء على كل أحد دون الجميع وثانيها أن النهى عن الشئ لا يستلزم جواز صدوره عن المكلف لجواز أن يمتنع لغيره فيكفى فى النواهى العامة امكان خطا الامة بالذات وان امتنع لغيره بالادلة وثالثها أنه ظاهر فلا يفيد القطع (قوله على ذلك) أى على أن اجماعاهو ظاهر أو على أنه لا عبرة بالخارج عن الملة وبمن سيوجد من الامة لان الاتفاق على القطع بخطئة المخالف وعلى تفسيقه على القاطع انما هو فى اجماع مجتهدى الامة من عصر

كذلك أو يختص بالصحابة وان سلم فغايته الظهور ولا يقاوم القاطع قوله ونحوه اشارة الى قوله لا تأكلوا أن تقولوا لا تقتلوا مما ورد نهيا عاما للامة عن خطائها ولو لا جوازه منهم لما أفاده والجواب بعد كونه منعا للكل واحدا للكل وعدم استلزام النهى الجواز أنه ظاهر كما مر قالوا ثانيا يدل عليه حديث معاذ وهو أنه أشمل الاجماع عند ذكر الادلة اذ سأله النبى عليه الصلاة والسلام عنها وأقره النبى صلى الله عليه وسلم فدل على أنه ليس بدليل الجواب أنه انما لم يذكره لانه حينئذ لم يكن حجة لعدم تقرر المأخذ من الكتاب والسنة بعد ولا يلزم أن لا يكون حجة بعد الرسول وتقرر المأخذ قال * (مسئلة وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقا والمختار أن المقلد كذلك وميل القاضى الى اعتباره وقيل يعتبر الاصولى وقيل الفروعى لنا لو اعتبر لم يتصور وأيضا المخالفة عليه حرام فغايته مجتهد خالف وعلم عصيانه) أقول القائلون بالاجماع أجمعوا على أن لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام ولا بوفاق من سيوجد من الأمة والا لم يعلم اجماع قط والأدلة المتقدمة السمعية والعقلية تدل على ذلك وأما المقلد فالاكثر على أنه لا يعتبر وان حصل طرفا صالحا من العلوم التى لها مدخل فى الاجتهاد وميل القاضى الى اعتباره وقيل يعتبر الاصولى دون الفروعى وقيل يعتبر الفروعى دون الاصولى لنا لو اعتبر وفاقهم لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم ولنا أيضا أنه عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولا وفعلا قطعا فغايته أنه مجتهد خالف وعلم عصيانه بالمخالفة ولا يعتد بمخالفة ذلك المجتهد حينئذ قطعا مع اجتهاده وامكان صحة نظره فهذا مع الجزم بقصوره وعدم العبرة بقوله أجدر قال * (مسئلة المبتدع بما يتضمن كفرا كالكافر عند المكفر والا فكغيره وبغيره ثالثها يعتبر فى حق نفسه فقط لنا أن الادلة لا تنتهض دونه قالوا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبى وأجيب بأن الكافر ليس من الامة والصبى لقصوره ولو سلم فيقبل فى نفسه) أقول المجتهد المبتدع ان كانت بدعته تتضمن كفرا كالمجسمة فان قلنا بالتكفير فهو كالكافر فلا تعتبر موافقته ولا مخالفته وان لم نقل بتكفيره فهو وكغيره من أصحاب البدع الظاهرة ثم غيره كمن فسق فسقا فاحشا وأصر كالخوارج اجتاحوا الانفس وأحرقوا الديار وسبوا الذرارى واستباحوا الفروج والاموال هل يعتبر فيه ثلاثة مذاهب أحدها يعتبر مطلقا ثانيها لا يعتبر مطلقا ثالثها يعتبر فى حق نفسه لا فى حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من سواه لنا الادلة

وكذا وجوب اتباع سبيل المؤمنين لا يتصور فى جميع المؤمنين الى يوم القيامة اذ لا تكليف حينئذ ولا اتباع والذى تواتر معنى هو سلب الخطاء عن جمع من الامة لا جميعهم الى يوم القيامة (قوله وميل القاضى الى اعتباره) أى اعتبار المقلد عاميا كان أو أصوليا أو فروعيا ولم يتعرض الشارح لهذا المذهب لبعد اعتبار العامى وأشار الى أن المقلد المختلف فى اعتباره هو الذى حصل طرفا من العلوم التى لها مدخل فى الاجتهاد وهو لا محالة يكون أصوليا أو فروعيا فينبغى أن يكون ميل القاضى الى اعتبار الاصولى والفروعى جميعا (قوله تمنع وفاقهم) أى وفاق المقلدين عامة وكذا وفاق الاصوليين أو الفروعيين خاصة لكثرتهم وانتشارهم

(٥ — مختصر المنتهى ثانى) بخلاف المجتهدين فان العادة لا تمنع وفاقهم وان كانت كثرتهم أيضا مما ليس له حد معلوم (قوله فغايته أنه مجتهد) خالف جمهور الشارحين على أن المراد مجتهد نشأ بعد تحقق الاجماع فخالف وعلم عصيانه لان مخالفته الاجماع حرام فكأنه لا عبرة به فكذا بالمقلد الذى كان مع أهل الاجماع وخالفهم فانه يعصى اتفاقا وهذا انما يتم عند من لا يشترط انقراض العصر والا فلا عصيان ولا يخفى أنه لا مدخل له على هذا التقرير لذكر العلم لان عدم الاعتبار بذلك المجتهد ليس من جهة عصيانه بل من جهة انعقاد الاجماع وتمامه حين لم يكن هو مجتهدا وأيضا ذكر الغاية مشعر بأن هذا المجتهد يكون مع أهل الاجماع كالمقلد والى هذا يميل كلام الشارح لكن يشكل بانه كيف ينعقد الاجماع بدونه حتى يعصى بالمخالفة اللهم الا أن يكون اجماعهم عن قاطع فهو يعصى لمخالفة ذلك بالقاطع لا للاجماع ثم مبنى الكلام على أن المقلد المخالف يعصى اتفاقا وهو مشكل عند من يشترط فى حجية الاجماع موافقته وعلى أنه لا عبرة بالمجتهد الفاسق وسيجئ (قوله واستباحوا الفروج والأموال) أى تصرفوا فيها تصرف المبيحين والا فاستباحة الحرام القطعى كفر محض

(قوله وقد يقال) اعتراض على هذا الجواب وظاهره كلام على السند فتوجيهه أنه لا عبرة لكلام الفاسق فيما له وفاقا كالكافر وهذا له وجه كونه له لا عليه أنه يحصل له بهذا شرف الاعتداد به والاعتبار لمقالته والا فبالنظر الى الحكم قد يكون عليه كما اذا أجمعوا على اباحة شئ فخالفهم الى وجوبه أو حرمته (قوله بالادلة السمعية) لان العقلية لا تتنهض لان الظاهرية لا يسلمون الاجماع على القطع بخطئة المخالف فان قيل وكذا

السمعية لان المؤمن والأمة لا يتناول حقيقة الا الموجودين حال نزول الآية ووروود الاحاديث قلنا فيلزم أن لا يعتد بمن وجد من الصحابة بعد ذلك وهو باطل اتفاقا (قوله جار في اجماع الصحابة) يعني لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يصح اجماع الصحابة على شئ من المسائل المختلف فيها لانهم قد أجمعوا على جواز الاجتهاد فيها فلو أجمعوا على شئ منها لزم بطلان الاجماع الاول وتعارض الاجماعين لان الاجماع الاول يقتضي جواز الاخذ بالاجتهاد في تلك المسئلة والاجماع الثاني ينفيه ويقتضي وجوب الاخذ بما أجمعوا عليه وبهذا يظهر أن قوله قبل تحقق اجماعهم مما لا حاجة اليه وأن هذا الالزام مقيد بما بعد الاجماع على جواز الاجتهاد فالاولى أن يقال هذا الازم بعد تحقق اجماعهم على جواز الاجتهاد فيها (قوله قد زال الشرط) أو وجد القاطع الذي هو الاجماع (قوله لانها) أي مخالفة بعض الصحابة لا تصلح معارضا لاجماع غير الصحابة لان الظني لا يعارض القطعي (قوله لو ندر المخالف) أي قل غاية القلة لم يكن اتفاق من عداه اجماعا قطعيا بمعنى أنه لا يكفر على جاحده لكن يكون اجماعا ظنيا يجب على المجتهد العمل به وكان التعريف المذكور انما هو للاجماع القطعي فان قيل حكم العادة جار ههنا اذ يستحيل عادة اجماع الاكثرين من المحققين على القطع في شرعي من غير قاطع قلنا ممنوع بل ذلك في الكل نعم هو بعيد غاية البعد وان كان ممكنا في نفسه بأن يطلع الواحد على ما لم يطلع عليه الجماعة اذ من البعيد أن يكون متمسك المخالف النادر راجحا أو مساويا

المذكورة لا تنهض دونه اذ ليس من سواه كل الأمة والدليل انما دل فيه وكل حكم شرعي لا دليل عليه وجب نفيه قالوا فاسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي بجامع عدم العدالة الجواب منع علية الوصف للحكم بل انما لم يعتبر الكافر لانه ليس من الأمة والصبي لقصوره عن النظر والاجتهاد سلمنا ذلك لكن فسقه لا يمنع قبول قوله في حقه كافرار الفاسق والكافر كما هو المذهب الثالث وقد يقال قوله هذا قبل كان له لا عليه قال ﴿ مسئلة لا يختص الاجماع بالصحابة وعن أحمد رحمه الله قولان لنا الادلة السمعية قالوا اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم على أن ما لا قطع فيه سائغ فيه الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم خوف اجماعهم وتعارض الاجماعان وأجيب بأنه لازم في الصحابة قبل تحقق اجماعهم فوجب أن يكون ذلك مشروطا بعدم الاجماع قالوا لو اعتبر لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة رضي الله عنهم وأجيب بعقد الاجماع مع تقدم المخالفة عند معتبريها) أقول لا يختص الاجماع المحتج به بالصحابة بل اجماع غيرهم حجة خلافا للظاهرية وعن أحمد فيه قولان لنا أنه اجماع الامة فوجب اعتباره بالادلة السمعية نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين لا تجتمع أمتي على الخطا قالوا أولا لو اعتبر اجماع غير الصحابة لزم عدم اعتبار اجماع الصحابة ولزم تعارض الاجماعين وكلاهما باطل بيانه أنه انعقد اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام أنه يجوز فيه الاجتهاد والأخذ بأي واحد من الطرفين أدى اليه الاجتهاد فلو أجمع غيرهم بعدهم في شئ منها لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا ولا الاخذ بغير ما عليه الاجماع فأدى الى بطلان الاجماع الاول والى تعارض الاجماعين والجواب أن ذلك جار في اجماع الصحابة قبل تحقق اجماعهم لاجماعهم على جواز الاجتهاد في المسائل المختلف فيها فلو صح ما ذكرتم وجب أن لا يجوز اجماعهم في شئ منها واللازم باطل بالاتفاق فانتقض دليلكم فالتحقيق أنه يجب أن يكون المجمع عليه منهم مشروطا بعدم القاطع وهو أن ما لا قاطع فيه يسوغ فيه الاجتهاد مادام كذلك وأكثر القضايا العرفية سيما السوالب تفيد ذلك وان لم يصرح به فاذا قلت لا شئ من النائم بيقظان فهم منه مادام نائما وفيما ذكرنا من الصورة قد زال الشرط فزال الحكم فلا يلزم شئ من الامرين قالوا ثانيا لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة لانها لا تصلح معارضا للاجماع واللازم منتف الجواب أن من لا يعتبر مخالفة بعض الصحابة ولا يراها قادحة في الاجماع فهذا عنه ساقط وانما يتوجه على من يعتبرها وهو يمنع كون ذلك اجماعا فانه يشترط في الاجماع أن لا يسبقه خلاف مستقر والحاصل أن معتبرها يمنع الملازمة وغيره يمنع بطلان اللازم قال ﴿ مسئلة لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس رضي الله عنهما على العول وغير أبي موسى على أن النوم ينقض الوضوء لم يكن اجماعا قطعيا لان الأدلة لا تتناوله والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف) أقول لا ينعقد الاجماع مع وجود المخالف وان قل لان الدليل لا ينتهض الا في كل الأمة نعم لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عدا ابن عباس رضي الله عنهما على العول ومن عدا أبا موسى الاشعري على أن النوم ينقض الوضوء ومن عدا أبا طلحة

على أن البرد لا يفطر لم يكن اجماعا قطعيا لما ذكرنا أن الادلة لا تتناوله لكن الظاهر أنه يكون حجة لانه يدل ظاهرا على وجود راجح أو قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا عليه وخالفوه غلطا أو عمدا كان في غاية البعد قال ﴿ مسئلة التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة فان نشأ بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر لنا ما تقدم واستدل لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهاده معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن ومسروق وأبي وائل والشعبي وابن جبير وغيرهم وعن أبي سلمة تذاكرت مع ابن عباس وأبي هريرة في عدة الحامل لوفاة فقال ابن عباس أبعد الاجلين وقلت أنا بالوضع فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي وأجيب بأنهم انما سوغوه مع اختلافهم) أقول التابعي المجتهد عند انعقاد الاجماع من الصحابة يعتبر معهم فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته وقال بعض العلماء لا يعتد به ومخالفته وأما من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره مبني على الخلاف في اشتراط انقراض العصر فمن اشترط اعتبر ومن لم يشترط لم يعتبر لنا ما تقدم أن الادلة لا تتناوله اذ ليسوا بدونه كل الامة واستدل لو لم يعتبر قوله وكان ان خالفهم باطلا قطعا لم يسوغ الصحابة اجتهاده معهم لعدم الفائدة على تقدير الموافقة والمخالفة واللازم منتف فان الصحابة سوغوا للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن البصري ومسروق وأبي وائل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم وكأبي سلمة وقد روى عنه تذاكرت مع ابن عباس وأبي هريرة في عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس أبعد الاجلين وقلت أنا بوضع الحمل فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي أي أبي سلمة فأجاز اجتهاد التابعي ورجح رأيه على رأي الصحابي الجواب انما يصح ذلك لو قلنا بأن مخالفته لهم خطأ مطلقا ولا نقول به بل اذا خالفهم مع اجماعهم وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم انما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم قال ﴿ مسئلة اجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك وقيل محمول على أن روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات المستمرة كالأذان والاقامة والصحيح التعميم لنا أن العادة تقضي بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح فان قيل يجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح ولم يطلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضي باطلاع الاكثر والاكثر كاف فيما تقدم واستدل بنحو ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد وهو بعيد وبتشبيه علمهم بروايتهم ورد بأنه تمثيل لا دليل مع أن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد) أقول قد اشتهر أن اجماع أهل المدينة وحدها من الصحابة والتابعين حجة عند مالك رحمه الله فقيل قوله ذلك محمول على أن روايتهم متقدمة على رواية غيرهم وقيل محمول على حجية اجماعهم في المنقولات المستمرة كالأذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها والصحيح عند المصنف هو التعميم أي القول بكونه حجة مطلقا والاكثر على أنه ليس بحجة لنا أن العادة قاضية بعدم اجماع هذا الجمع الكثير من العلماء المحصورين الأحقين بالاجتهاد الا عن راجح فقوله مثل هذا الجمع تنبيه على أنه لا خصوصية للمدينة فيستبعد كون المكان له مدخل وانما اتفق فيها ذلك ولو اتفق مثله في غيرها كان كذلك قوله المنحصر أراد به انحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها حتى لو اتفق عدتهم أو أكثر متفرقين في البلاد أو مختلطين بمن خالفهم أو غائبين من بلدتهم لم يعتبر ولم تقض العادة باطلاعهم على الراجح فلعل دليل المخالف راجح وهؤلاء مجتمعون يتشاورون ويتناظرون ويتفقون فيبعد أن لا يطلع أحد منهم على دليل المخالف مع رجحانه قوله الأحقين بالاجتهاد احتراز عن منحصرين في موضع آخر لا يكون مهبط الوحي وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول وفعله وفعل أصحابه في زمانه ووجوه الترجيح فانه لا يشك في أن أهل المدينة كانوا أعرف

(قوله عند انعقاد الاجماع) قيد لاجتهاد التابعي يشعر به قوله وان نشأ أي حدث التابعي بل اجتهاده بعد اجماعهم والتابعي ههنا أعم من أن يكون نادرا أو كثيرا والمخالف النادر في المسئلة السابقة أعم من أن يكون تابعيا أو غيره فبين المسئلتين عموم من وجه فمعنى قوله لا ينعقد الاجماع أنه لا يكون اجماعهم اجماعا قطعيا لكن يكون حجة عند ندرة التابعي وقوله ولم يعتبر قوله أي قول التابعي المجتهد وكان أي قوله باطلا قطعا على تقدير مخالفته المجمعين من الصحابة فوسط الشرط بين كان وخبره وحاصل الجواب منع الملازمة ان أريد المخالفة مطلقا وبطلان اللازم ان أريد فيما اتفقوا عليه (قوله تنبيه على أنه لا خصوصية) اشارة الى دفع اعتراض الشارحين بانه لا مدخل للبقعة في النظر والاستدلال يعني ليس ذلك لخصوصية المكان بل لانه قد اتفق فيها اجماع المحصورين الأحقين وقوله أراد به انحصارهم دفع لما ذكره العلامة من أنه انما قال ذلك لئلا يرد عليه ما ورد على اجماع مجتهدي الامة من أنهم منتشرون شرقا وغربا فلا يتصور اجماعهم ثم قال والظاهر أنه

لا حاجة الى ذلك لان الكلام مع مثبتي الاجماع دون منكريه وكأنه انما تعرض له لينتهض دليلا على كل مسلم

(قوله والاكثر كاف) تقرير الجواب على ما فى الشروح أن العادة تقضى باطلاع الاكثر عددا وصحبة على المتمسك الراجح والاكثر كاف فى كون قولهم حجة وان لم يكن اجماعا قطعيا على ما مر فى مسئلة ندرة المخالف واعترض بأن كونهم أكثر عددا ممنوع وأكثر صحبة لم يتقدم ذكره فأجيب بأن المراد كونهم أكثر صحبة كاف كما أن كون أهل الاجماع أكثر عددا كاف أو المراد أن الاكثر كاف فيما تقدم أى فى الاطلاع على الراجح ولما كان هذا فى غاية الضعف مع شئ آخر وهو أن مقابل الاكثر هو الاقل وذلك لا يستلزم الندرة تكلف الشارح المحقق غاية التكلف وجعل قوله فيما بعد اشارة الى تتميم الدليل ولما ورد عليه منع لما ذكره بناء على احتمال أن يكون الاكثر المطلع على الراجح غيرهم ليس فيهم منهم (٣٦) أحد دفعه بأن الاحتمالات البعيدة لا تنفى الظهور (قوله بتشبيه علمهم) كذا فى جميع النسخ أى اجتهادهم واتفاقهم وكأنه وقع فى نسخة الشارح علمهم ففسره برأيهم وعقيدتهم وبالجملة لما كان ظاهر قوله تمثيل لادليل غير مستقيم لان التمثيل هو القياس قيدوه بالخلو عن الجامع ولما كان الجامع ظاهرا وهو اختصاصهم بالصفات الموجبة للتقديم والترجيح بينوا الفرق بأن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد ووجهه أنه لما ترجحت الكثرة جاز أن يترجح بمثل هذه الصفات المناسبة للكثرة فى افادة زيادة الظن (قوله أو عدم الموافقة والمخالفة) بأن علم منهم التوقف أو عدم سماع الحكم والا فيكون اجماعا سكوتيا (قوله وقد قرر فى الكلام فلم يتعرض له) اشارة الى دفع ما ذكره العلامة من أنه لا وجه لتركه أدلة الشيعة وكأنه غفل عنه عند الاختصار لانه ذكر فى المنتهى فى مسئلة برأسها فان قيل لم يبنوا على العصمة بل تمسكوا بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت الآية وقوله عليه الصلاة والسلام انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا أبدا كتاب الله وعترتى ونحو ذلك قلنا المراد أن عمدتهم الوثقى هى العصمة والا فقد سبق أنهم لا يقولون بحجية الاجماع (قوله لا على حجية قولهم) كأنه مبنى على الجمع بين الادلة والا فدلالتهما على الحجة ظاهرة اللهم الا أن يقال لفظ عليكم واقتدوا مشعر بالتقليد وأما المعارضة بالحديثين فوجهها أنهما يدلان على جواز الاخذ بقول كل صحابى وبقول عائشة رضى الله عنها وان خالف قول الخلفاء أو الشيخين فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك فلزم الحمل على تقليد المقلد جمعا بين الادلة فظهر أن الاولى أن يقال بدل قوله عند مخالفتها عند المخالفة ليتعلق بالحديثين جميعا اذ لا جهة للتخصيص بالاخير

بذلك فان قيل لا نسلم أن العادة قاضية فى اتفاق مثلهم عن راجح لانهم بعض الامة فيجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح فرب راجح لم يطلع عليه البعض قلنا لا نقول العادة قاضية باطلاع الكل فيرد ذلك بل باطلاع الاكثر والاكثر كاف فى تتميم دليلنا بأن يقال اذا وجب اطلاع الاكثر امتنع أن لا يطلع عليه من أهل المدينة أحد ويكون ذلك الاكثر غيرهم وما فيه أحد منهم والاحتمالات البعيدة لا تنفى الظهور وقد استدل بنحو المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والباطل خبث فينتفى عنها وهو بعيد لانه انما يدل على فضلها المعلوم من وجود الباطل كالفسوق والمعاصى فيها ولا دلالة على انتفاء الخطإ مما اتفق عليه أهلها بخصوصه واستدل بتشبيه علمهم برواياتهم فانها تقدم على رواية غيرهم اتفاقا فكذا علمهم وعقيدتهم ورأيهم يقدم على ما لغيرهم الجواب أنه تمثيل خال عن الجامع فلا يصلح دليلا وان سلم فالفرق ظاهر وهو أن الرواية ترجح بكثرة الرواة اتفاقا والاجتهاد لا يترجح بكثرة المجتهدين قال ﴿ مسئلة الاجماع لا ينعقد بأهل البيت وحدهم خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين خلافا لاحمد ولا بأبى بكر وعمر رضى الله عنهما عند الاكثرين قالوا عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى اقتدوا بالذين من بعدى قلنا يدل على أهلية اتباع المقلد ومعارض بمثل أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وخذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء) أقول لا ينعقد الاجماع بأهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم لهم أو عدم الموافقة والمخالفة خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين خلافا لاحمد ولا بأبى بكر وعمر عند الاكثرين خلافا لبعضهم لنا أن الادلة لا تتناولهم وقد تكرر فلم تكرر أما الشيعة فبنوا على أصلهم فى العصمة وقد قرر فى الكلام فلم يتعرض له وأما الآخرون فقالوا قال عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وقال اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر الجواب أنهما انما يدلان على أهلية الاربعة أو الاثنين لتقليد المقلد لهم لا على حجية قولهم على المجتهد ثم انه معارض بقوله أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على اهتداء من اقتدى بمن خالفهم وبقوله خذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء والمراد المقلد قطعا والا لزم كونه حجة عند مخالفتها لهم قال ﴿ مسئلة لا يشترط عدد التواتر عند الاكثر لنا دليل السمع فلو لم يبق الا واحد فقيل حجة لمضمون السمع وقيل لا لمعنى الاجماع) أقول لا يشترط فى حجية الاجماع أن يبلغ عدد المجتهدين عدد أهل التواتر عند الاكثر لنا أن دليل السمع يتناول اجماع الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة والمسلمين وأما من استدل بالعقل وهو أنه لو لم يكن عن قاطع لما حصل فلا بد له من القول بعدد التواتر

(قوله فان انتفاء حكم العادة فى غيره) أى فى غير عدد التواتر (ظاهر) يعنى أن العادة لا تحكم بأن اتفاق ما دون عدد التواتر لا يكون الا عن قاطع وليس المراد بعدد التواتر عددا معينا محصورا بل ما يحصل العلم الضرورى عند اخبارهم بأمر مشاهد كما سيجىء وهذا ظاهر على تقرير الآمدى حيث قال من استدل على حجية الاجماع بدليل العقل وهو أن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطا كالامام الحرمين وغيره فلا بد من استرداد ذلك عنده لتصور الخطا على من دون عدد التواتر فأما على تقرير المصنف حيث جعل الدليل العقلى هو أن أهل الحل والعقد قد اتفقوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اتفاقهم

على ذلك من غير قاطع فيلزم قطعية خطا المخالف وقطعية ما عليه الاجماع وأنهم قد اتفقوا على تقديمه على القاطع وعلى أن غير القاطع لا يقدم على القاطع فلا اختصاص له بعدد التواتر على ما أشار اليه المصنف فيما سبق اللهم الا أن يقال لا نسلم الاتفاق على القطع بتخطئة المخالف وعلى التقديم على القاطع فيما دون عدد التواتر (قوله لمضمون السمعى) يعنى لو لم يكن قول ذلك الواحد حقا لخولف مضمون السمعى وهو عدم خلو الامة عن قائل بالحق مطلع عليه وان لم يخالف صريحه بناء على أن قول ذلك الواحد ليس بسبيل المؤمنين أو اجماع الامة أو نحو ذلك وكما يمتنع مخالفة صريح الدليل يمتنع مخالفة مضمونه وان كان قوله يخالف على لفظ المبنى للفاعل ففاعله ضمير يعود الى عدم حجيته أو الى عدم حجية من يخالف قول ذلك الواحد وان خالف مضمون الدليل وان لم يخالف صريحه وقد توهم بعضهم عود الضمير الى ذلك القول وظاهر أنه ليس بمستقيم فغيره والى وان خالف وليس بسديد ولا مفيد على ما لا يخفى (قوله فاجماع أو حجة) قال العلامة انما ردد فيه لان أحدهما ثابت ضرورة لما سيجىء وهذا مذهب أبى هاشم أنه حجة وليس باجماع قطعى وهو الذى اختاره المصنف وصرح به فى المنتهى (قوله وعنه خلافه) قيل أى حجة لا اجماع وقيل أى حجة واجماع وهذا أقرب لكونه مذهبا لبعض الشافعية وقيام الدليل عليه بخلاف الاول وحينئذ ينتهض دليل السمع أى ظاهرا فان علمت موافقة الساكتين كان اجماعا والا كان حجة لان الاحتمال انما يقدح فى القطعية دون الحجية كالقياس وخبر الواحد قال فى المنتهى وأما كونه غير قطعى فلانقداح الاحتمال

فان انتفاء حكم العادة فى غيره ظاهر واذا قلنا لا يشترط فلو لم يبق من المجتهدين الا واحد فقيل قوله حجة لمضمون السمعى وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الامة وان لم يخالف صريحه لعدم صدق سبيل المسلمين واجماع الامة عليه وقيل ليس بحجة لان الاجماع يشعر بالاجتماع ولان الاجتماع وسبيل المسلمين هو المنفى عنه الخطأ وهو منتف ههنا قال ﴿ مسئلة اذا أفتى واحد وعرف قوله به ولم ينكره واحد قبل استقرار المذاهب فاجماع أو حجة وعن الشافعى رضى الله عنه ليس اجماعا ولا حجة وعنه خلافه وقال الجبائى اجماع بشرط انقراض العصر ابن أبى هريرة ان كان فتيا الاحكما لناسكوتهم ظاهر فى موافقتهم فكان كقولهم الظاهر فينتهض دليل السمع المخالف يحتمل أنه لم يجتهد أو وقف أو خالف فروى أو وقر أو هاب فلا اجماع ولا حجة قلنا خلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت الآخر دليل ظاهر لما ذكرناه الجبائى انقراض العصر لضعف الاحتمال ابن أبى هريرة العادة فى الفتيا لا فى الحكم أجيب بأن الفرض قبل استقرار المذاهب وأما اذا لم ينتشر فليس بحجة عند الاكثر) أقول اذا قال واحد أو جماعة بقول وعرف به الباقون ولم ينكره أحد منهم فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا اذ لا عادة بانكاره فلم يكن حجة وان كان قبله وهو عند البحث عن المذاهب والنظر فيها فقد اختلف فيه والحق أنه اجماع أو حجة وليس باجماع قطعى وعن الشافعى رضى الله عنه أنه ليس اجماعا ولا حجة وروى عنه خلافه وقال الجبائى هو اجماع بشرط انقراض العصر وقال أبو على بن أبى هريرة ان كان القول فتيا فاجماع وان كان حكما فلا لناسكوتهم ظاهر فى موافقتهم اذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما ترى عليه الناس فكان ذلك فى افادة الاتفاق ظنا كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها وحينئذ ينتهض دليل السمع فانه سبيل المؤمنين وقول كل الأمة وبالجملة فليس الظن الحاصل به دون الحاصل بالقياس وظواهر الاخبار فوجب العمل به احتج المخالف وهو القائل بأنه ليس باجماع ولا حجة بأنه يجوز أن يكون من لم ينكر انما لم ينكر لانه لم يجتهد بعد فلا رأى له فى المسئلة أو اجتهد فتوقف لتعارض الادلة أو خالفه لكن لما سمع خلاف رأيه روى لاحتمال رجحان مأخذ المخالف حتى يظهر عدمه أو وقره فلم يخالفه تعظيما له أو هاب المفتى أو الفتنة كما نقل عن ابن عباس فى مسئلة العول أنه سكت أو لا ثم أظهر الانكار فقيل له فى ذلك فقال انه والله لكان رجلا مهيبا يعنى عمر ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون اجماعا ولا حجة الجواب أنها وان كانت محتملة فهى خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت فى مثله كقول معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل ما جعل الله على ما فى بطنها سبيلا فقال عمر لولا معاذ لهلك عمر وكقول امرأة لما نهى المغالاة فى المهر أيعطينا الله بقوله وآتيتم احداهن قنطارا ويمنعنا عمر فقال كل أفقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال وكقول عبيدة لعلى

(قوله قال المخالف الآخر وهو القائل بأنها اجماع) ولا خفاء في لزوم الحجية وهذا ما قال وعنه خلافه والعلامة لما فسر الآخر بالقائل بكونه حجة لا اجماعا فرر الدليل بأن سكوتهم دليل ظاهر على الموافقة فيكون حجة وان لم يكن اجماعا ولم يتنبه أن هذا بعينه مما اختاره المصنف (قوله لتلاحق المجتهدين بعض بعضا) فيه حزازة اذ لا يصح تلاحق زيد عمرا الا أن يكون بمعنى لحق ثم هذا التلاحق ليس بواجب بل غايته الجواز فمن أين يلزم عدم تحقق الاجماع (قوله اما أن يقال) يعني اختلف القائلون باشتراط الانقراض في فائدته فذهب الجمهور الى أنه يعتبر موافقة اللاحقين ومخالفتهم حتى لا تصير المسئلة اجماعية مع مخالفتهم وذهب أحمد وجماعة الى أنه لا يعتبر بل فائدته تمكن المجمعين عن الرجوع حتى لو انقرضوا مصرين كانت المسئلة اجماعية لا عبرة فيها بمخالفة الآخرين فعلى الاول أهل الاجماع هم السابقون واللاحقون جميعا لكن انما يشترط انقراض السابقين فقط وعلى الثاني هم السابقون فقط فيصح اشتراط انقراض المجمعين كلهم (قوله قالوا يستلزم) تقريره لو لم يشترط الانقراض فان اطلع واحد منهم على خبر صحيح لزم ترك العمل به فيؤدي الى جواز ابطال النص بالاجتهاد لجواز أن يكون سند الاجماع هو القياس فعلى هذا لا توجيه لاستبعاد وجود الخبر بل لاستحالته لان الشرطية لا تقتضي ثبوت المقدم فكأنه أراد أنه محال فيجوز أن يستلزم المحال هذا فلان والاولى الاقتصار على منع بطلان اللازم (قوله اذا رجع) اشارة الى أن ضمير مخالفته للبعض من أهل الاجماع فيكون على وفق ما سبق دليلا على اشتراط انقراض العصر وأن المسئلة لا تصير قطعية اجماعية بحيث لا يجوز الرجوع عنها وبعضهم جعل الضمير للمجتهد واللاحق في عصرهم وبعضهم للمجتهد الموجود معهم سواء كان منهم أو من اللاحقين في عصرهم والحق ما قاله المحقق

لما قال تجدد لي رأي في أمهات الاولاد انهن يبعن رأيك في الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك وغير ذلك مما توقف عليه التتبع لآثارهم قال المخالف الآخر وهو القائل بأنه اجماع سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم فكان اجماعا الجواب الظهور لا يكفي في كونه اجماعا قطعيا بل في كونه حجة ونقول به وقال الجبائي قبل انقراض العصر الاحتمالات المذكورة قوية فلا يكون اجماعا وأما بعده فيضعف الاحتمال فيكون ظاهرا في الموافقة فيكون اجماعا والجواب ما قلنا قال ابن أبي هريرة العادة في الفتيا أنها تخالف ويبحث عنها دون الحكم فان كلا يحكم بما يراه فيتبع ولا يخالف كما نرى في عصرنا وأيضا الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي الجواب أن ذلك بعد استقرار المذاهب وقد فرضنا المسئلة فيما قبل استقرارها والفتيا والحكم حينئذ سواء لان انكار الحكم انكار للمفتى به واعلم أن هذا كله اذا أفتى وانتشر بين أهل عصره ولم ينكر وأما اذا لم ينتشر فعدم الانكار لا يدل على الموافقة قطعا وبه قال الاكثر لانه يجوز أن لا يقول لهم فيه أو لهم قول مخالف لم ينقل بخلاف ما تقدم وأن ذلك اذا كثر وتكرر وكان فيما تعم به البلوى ربما أفاد القطع قال ﴿ مسئلة انقراض العصر غير مشروط عند المحققين وقال أحمد وابن فورك يشترط وقيل في السكوتي وقال الامام ان كان عن قياس لنا دليل السمع واستدل بأنه يؤدي الى عدم الاجماع للتلاحق وأجيب بأن المراد عصر المجمعين الاولين اذ لا مدخل للاحق) أقول انقراض عصر المجمعين غير مشروط في انعقاد اجماعهم وكونه حجة فاذا اتفقوا ولو حينا لم يجز لهم ولا لغيرهم مخالفته وعليه المحققون وقال أحمد وابن فورك يشترط وقيل يشترط في السكوتي دون غيره وقال امام الحرمين ان كان مستنده قياسا اشترط والا فلا لنا أن الادلة السمعية عامة تتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض واستدل لو اشترط الانقراض لما حصل اجماع لتلاحق المجتهدين بعض بعضا واللازم باطل لان البحث عنه فرع حصوله الجواب أن اللاحقين اما أن يقال لهم مدخل في الاجماع أو يقال لا مدخل لهم فيه فان قلنا لهم مدخل فلا نريد انقراض المجمعين مطلقا بل انقراض المجمعين الاولين وان قلنا لا مدخل لهم فظاهر لان المجمعين هم الاولون فالشرط انقراض عصرهم قال (قالوا يستلزم الغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه قلنا بعيد وبتقديره فلا أثر له مع القاطع كما لو انقرضوا قالوا ولو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده قلنا واجب لقيام الاجماع قالوا ولم تعتبر مخالفته لم تعتبر مخالفة من مات لان الباقي كل الامة قلنا قد التزمه بعض والفرق أن هذا قول من وجد من الامة فلا اجماع) أقول القائلون باشتراط الانقراض احتجوا بوجوه قالوا أولا عدم اشتراطه يستلزم عدم العمل بالخبر الصحيح ان اطلع عليه وذلك يؤدي الى ابطال النص بالاجتهاد وأنه باطل الجواب وجوده مع ذهول المجمعين عنه بعد الفحص والاطلاع عليه من بعد بعيد جدا ولو قدر لا يعمل به ولكن لا للاجتهاد بل لان القاطع دل على خلافه وهو الاجماع وان كان عن الاجتهاد وذلك كما لو اطلع عليه بعد الانقراض فجوابكم جوابنا قالوا ثانيا لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده واللازم باطل بيانه أنه اذا تغير اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الاجماع باجتهاده فيحكم باجتهاده الاول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجماع وذلك ما ادعينا الجواب لا نسلم أن اللازم باطل مطلقا بل عند عدم الاجماع وأما معه فالمنع عن الرجوع واجب كما قيل رأيك في الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك قالوا ثالثا لو لم تعتبر مخالفته اذا رجع

فلأن الاول اتفاق كل الامة فيجب أن لا تعتبر مخالفة من مات فيكون اتفاق الباقين اجماعا لانه اتفاق كل الامة واللازم باطل الجواب أن عدم اعتبار مخالفة من مات مختلف فيه فأما من قال به فانه يمنع بطلان اللازم ويلتزمه وأما من لم يقل به فيمنع الملازمة ويفرق بأن القول لا يموت بموت قائله فقول المخالف الميت قول بعض من وجد من الامة وهو متحقق حين الاجماع فلا ينعقد مع مخالفته بخلاف ما نحن فيه اذ وجد فيه قول كل الامة حين لم يوجد قول مخالفه واذا انعقد فلا عبرة بما يحدث بعده سواء فيه قول بعضهم وقول غيرهم قال ﴿ مسئلة الاجماع لا يكون الا عن مستند لانه يستلزم الخطأ ولانه مستحيل عادة قالوا لو كان عن دليل لم يكن له فائدة قلنا فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وأيضا فانه يوجب أن يكون عن غير دليل ولا قائل به) أقول لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل أو أمارة لان عدم المستند يستلزم الخطأ فلو أجمع لا عن مستند اجتمع الامة على الخطا ولان اتفاق الكل لا لداع يستحيل عادة كالاجتماع على أكل طعام واحد قالوا لو كان عن مستند لاستغنى به عن الاجماع فلم يكن للاجماع فائدة الجواب أولا منع الملازمة اذ فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وثانيا أنه يقتضي أنه يجب أن يكون لا عن دليل وذلك مما لم يقل به أحد قال ﴿ مسئلة يجوز أن يجمع عن قياس ومنعت الظاهرية الجواز وبعضهم الوقوع لنا القطع بالجواز كغيره والظاهر الوقوع كامامة أبي بكر رضي الله عنه وتحريم شحم الخنزير وارافة نحو الشيرج) أقول قد علمت وجوب مستند للاجماع فذلك المستند هل يجوز أن يكون قياسا الصحيح جوازه ومنعه الظاهرية فبعضهم منع الجواز وبعضهم جوزه ومنع الوقوع لنا القطع بجوازه لانه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته وذلك كغيره من الامارات من الخبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لا مانع يقدر الا كونه مظنونا والظاهر الوقوع كامامة أبي بكر رضي الله عنه أجمع عليها بقياسها على امامته في الصلاة فقيل رضيك لامر ديننا أفلا نرضاك لامر دنيانا وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وارافة نحو الشيرج اذا وقعت فيه فأرة قياسا على السمن ولحد شارب الخمر وقد أثبته علي بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فأرى عليه حد المفترين وقال عبد الرحمن هذا حد وأقل الحد ثمانون قال ﴿ مسئلة اذا أجمع على قولين وأحدث قول ثالث منعه الاكثر كوطء البكر قيل يمنع الرد وقيل مع الارش فالرد مجانا ثالث وكالجد مع الاخ قيل المال كله وقيل المقاسمة فالحرمان ثالث وكالنية في الطهارات قيل تعتبر وقيل في البعض فالتعميم في النفي ثالث وكالفسخ بالعيوب الخمسة قيل يفسخ بها وقيل لا فالفرق ثالث وكالجد مع زوج أو زوجة وأب قيل الثلث وقيل ثلث ما بقي فالفرق ثالث والصحيح التفصيل ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع كالبكر والجد والطهارات والاجائز كفسخ النكاح ببعض وكالام فانه يوافق في كل صورة مذهبا لنا أن الاول مخالفة الاجماع فمنع بخلاف الثاني كالوقيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقيل يقتل ويصح لم يمنع يقتل ولا يصح وعكسه باتفاق قالوا فصل ولم يفصل أحد فقد خالف الاجماع قلنا عدم القول به ليس قولا بنفيه والا امتنع القول في واقعة تجدد وتحقق مسئلتي الذمي والغائب قالوا يستلزم تخطئة كل فريق وهم كل الامة قلنا الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه لا آخر اختلافهم دليل أنها اجتهادية قلنا ما منعناه لم يختلفوا فيه ولو سلم فهو دليل قبل تقرر اجماع مانع منه قالوا لو كان لانكر لما وقع وقد قال ابن سيرين في مسئلة الام مع زوج وأب بقول ابن عباس وعكس آخر قلنا لانها كالعيوب الخمسة فلا مخالفة لاجماع) أقول اذا اختلف أهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما ثم أحدث من بعدهم قولا ثالثا فقد منعه الاكثرون وجوزه الاقلون وله أمثلة أحدها أن يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطء يمنع الرد وقيل بل يرد مع أرش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول برد ها مجانا قول ثالث ثانيها الجد مع الاخ قيل يرث المال كله ويحجب الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فالقول بحرمانه

(قوله لانه يستلزم الخطأ) قيل لان القول في الدين بلا دليل وامارة خطأ ورد بالمنع لجواز أن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وقيل المراد جواز الخطا فان القول بلا دليل قد لا يكون حقا واللازم باطل لانه يقدح في عصمة أهل الاجماع عن الخطاء على ما ثبت بالادلة السمعية واعترض بأنه انما يلزم جواز الخطا لو لم يقع الاجماع وأما اذا وقع فالله سبحانه يوفقهم لاختيار الصواب قطعا بحيث يستحيل الخطا على ما دلت عليه الادلة السمعية وأيضا لو صح هذا لزم أن لا يصح الاجماع عن سند ظني لاستلزامه جواز الخطا (قوله فلم يكن للاجماع فائدة) يعني لاثبات كون الاجماع حجة على ما صرح به في الاصل واللازم باطل لان العلماء اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا وأما اذا حمل على أنه لم يكن لنفس الاجماع على المسئلة فائدة فيتعذر ابطال اللازم كما في الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر (قوله وبعضهم الوقوع) قال العلامة الضمير للمجوزين دون الظاهرية وهو الموافق لاحكام الآمدي بل للاثنين حيث جعل الظاهرية مانعين للجواز

(قوله بالعيوب الخمسة الجنون الخ) ليس على ما ينبغي للاتفاق على أن الاثنين ههنا البرص والجذام فالمراد خمس في جانب الزوج البرص والجذام والجنون والجب والعنة وخمس في جانب الزوجة الثلاثة الاول والرتق والقرن (قوله المانعون مطلقا) أي سواء رفع متفقا عليه أم لا لم يحتاجوا فيما يرفع متفقا عليه الى الدليل لظهوره وكونه مسلما عند الخصم فاقتصروا على الدليل فيما لا يرفع متفقا عليه (قوله ويتحقق ذلك) أي ما ذكرنا من أن عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وأن الممتنع هو القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته بمسئلتي أن المسلم لا يقتل بالذمي وأن بيع الغائب لا يصح فانهم لم يقولوا بالفصل ومع ذلك فالتفصيل

والقول بأحدهما دون الآخر جائز بالاتفاق وانما الخلاف فيما اذا أجمعوا على قولين في مسئلة لا في مسئلتين (قوله وأما فيما لم يتفقوا عليه فلا) لان الادلة لم تقم على ذلك (قوله كما لو اختلفوا هم) أي أهل العصر الاول على قولين فان المسئلة اجتهادية ثم اذا أجمعوا أي أهل ذلك العصر على قول ثالث لم تبق اجتهادية وقد تقدم في آخر مسئلة التابعي المجتهد بأن تسويغ الصحابة اجتهادهم معهم انما كان مع اختلافهم (قوله لو لم يكن جائزا لانكر) لان عادة السلف ترك السكوت على الباطل ولو أنكر لنقل لتوفر الدواعي على مثله قال العلامة هذه الشبهة انما ترد على الاكثرين والجواب انما يتم على رأي القائلين بالفصل وأما جواب الاكثرين فهو أنه يجوز أن يكون احداث القول الثالث قبل استقرار الصحابة على القولين أو بعده لكن المخالفة انما وقعت وقت اتفاقهم على القولين فلم يلزم مخالفة الاجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نسلم توفر الدواعي بحيث يلزم النقل البتة (قوله مؤول فيما اتفقوا) والا لزم

قول ثالث ثالثها النية في الطهارات تيممها ووضوئها وغسلها قيل تعتبر في الكل وقيل في البعض فالقول بأنها لا تعتبر في شئ منها قول ثالث رابعها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجب والعنة والرتق والقرن قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشئ منها فالفرق وهو القول بأنه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث خامسها أم مع أب وزوج أو زوجة قيل لها الثلث من أصل المال في مسئلتي الزوج والزوجة وقيل ثلث ما بقي فيهما فالفرق وهو القول بأن لها الثلث في مسئلة وثلث الباقي في مسئلة قول ثالث والصحيح عند المصنف التفصيل فقال ان كان الثالث يرفع شيأ متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على أنها لا ترد مجانا وكمسئلة الجد للاتفاق على أنه يرث وكالنية للاتفاق على أنها تشترط في الجملة والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب ومسئلة الام لانه وافق في كل مسئلة مذهبا لنا أما أن الاول ممنوع فلانه اذا رفع مجمعا عليه فقد خالف الاجماع فلم يجز وأما أن الثاني غير ممنوع فلانه لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز ويوضحه مثال وهو أنه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقال الآخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح أو لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف في احداهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه المانعون مطلقا قالوا أولا اتفق الاولون على عدم التفصيل في العيوب ومسئلتي الام والمحدث للقول الثالث بفصل فقد خالف الاجماع فلا يجوز الجواب لانسلم اتفاقهم على عدم التفصيل لان عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته ولو امتنع لامتنع القول في كل واقعة تجدد اذ لم يقولوا فيها بحكم ويتحقق ذلك بمسئلتي الذمي والغائب قالوا ثانيا فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيها تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها الجواب أن المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه وأما فيما لم يتفقوا عليه بأن يخطئ كل بعض في مسئلة غير ما أخطأ فيه الآخر فلا المخالف الآخر وهو القائل بالجواز مطلقا قالوا الاختلاف هم دليل على أن المسئلة اجتهادية يسوغ فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف يجعل مانعا منه الجواب أن ما قلنا فيه بالمنع ما اتفقوا على أمر يرفعه القول الثالث وذلك لم يختلفوا هم فيه فلا تكون اجتهادية ولو سلم فهو دليل على جواز الاجتهاد ما لم يتقرر اجماع مانع عنه كما لو اختلفوا هم ثم أجمعوا وقد تقدم قالوا ثالثا لو لم يكن جائزا لانكر لما وقع وقد وقع ولم ينكر وذلك لانه قال الصحابة للام ثلث ما بقي في المسئلتين وقال ابن عباس ثلث الاصل فأحدث ابن سيرين وغيره قولا ثالثا فقال ابن سيرين في مسئلة الزوج بقول ابن عباس لها ثلث الاصل وفي مسئلة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقي وعكس تابعي آخر الحكم فيهما ولم ينكر عليهما أحد والنقل الجواب أن ذلك من قسم الجائز ولذلك لم ينكر فانه من قبيل الفسخ بالعيوب الخمسة مما لا مخالفة فيه للاجماع قال في مسئلة يجوز احداث دليل آخر أو تأويل آخر عند الاكثر لنا لا مخالفة لهم فجاز وأيضا لو لم يجز لانكر ولم يزل المتأخرون يستخرجون الادلة والتأويلات قالوا اتبع غير سبيل المؤمنين قلنا مؤول فيما اتفقوا

يعني أن المراد التهديد على اتباع سبيل غير ما اتفقوا عليه وليس هذا احداث تأويل ليكون من صور محل النزاع بل هو ابتداء تأويل من السلف لئلا يلزم مخالفة الضرورة والمتفق عليه الا أنه يرد اعتراضه بأن ههنا للمؤمنين سبيلا هو استدلالهم وتأويلهم السابق فاحداث الآخر يكون اتباعا لغيره وأما في الواقعة المتجددة فاحداث القول احداث السبيل لا اتباع لغير سبيلهم اذ لا سبيل لهم فيها

(قوله والجواب المعارضة) والحل بعد تسليم العمومين أن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر انما يكون بعد العلم بهما وأما بدون العلم فلا (قوله الا فى القليل) من المسائل هذا هو الظاهر من وضع التمثيل ببيع أمهات الاولاد وماذكر فى الصحيح وأكثر الشارحين على أن المراد الا فى المخالف القليل فان قيل هذا الاتفاق انما يكون عن جلى أو قاطع ويمتنع عادة غفلة الكثير عنه بخلاف ما اذا كان المخالف قليلا فانه ليس حينئذ مما غفل عنه الكثير وربما يعترض على ماذكره المحقق بمنع بعد غفلة المخالف عن ذلك الجلى مطلقا بل اذا كان كثيرا (قوله ثم أجمع من بعدهم على المنع منه) اعترض الآمدى بأن مذهب على رضى الله عنه جواز بيعهن

والالزم المنع فى كل متجدد قالوا يأمرون بالمعروف قلنا معارض بقوله وينهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه) أقول اذا استدل أهل العصر بدليل أو أولوا تأويلا فهل لمن بعدهم احداث دليل أو تأويل آخر لم يقولوا به الاكثرون على أنه جائز وهو المختار ومنعه الاقلون هذا اذا لم ينصوا على بطلانه وأما اذا نصوا فلا يجوز اتفاقا لنا القول بالاجتهاد ولا مخالفة فيه لاجماع لان عدم القول ليس قولا بالعدم فكان جائزا وأيضا لو لم يكن جائز الأنكر لما وقع واللازم باطل وذلك أن المتأخرين فى كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتأويلات المغايرة لما تقدم شائعا ذائعا ولم ينكر عليهم والا لنقل بل يتمدحون به ويعدون ذلك فضلا قالوا أولا واتبع غير سبيل المؤمنين لان سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فلا يجوز بالآية الجواب أنه وان كان ظاهرا فيما ذكروه لكنه مؤول بأن المراد واتبعوا غير ما اتفقوا عليه لامام يتعرضوا له والا لزم المنع عن الحكم فى كل واقعة تجددوانه باطل بالضرورة والاتفاق وقد يفرق بأن ما نحن فيه سبيل لهم ولا سبيل لهم هنالك قالوا ثانيا قال الله تعالى يأمرون بالمعروف والمعروف عام لانه مفرد محلى باللام فيأمرون بكل معروف فلا يكون معروفا والا لا مروا به فلا يجوز المصير اليه والجواب المعارضة بقوله وينهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه بعين ماذكرتم واللازم منتف قال ﴿ مسئلة اتفاق العصر الثانى على أحد قولى العصر الاول بعد أن استقر خلافهم قال الاشعرى وأحمد والامام والغزالى رحمهم الله يمتنع وقال بعض المجوزين حجة والحق أنه بعيد الا فى القليل كالاختلاف فى أم الولد ثم زال وفى الصحيح أن عثمان رضى الله عنه كان ينهى عن المتعة قال البغوى ثم صار اجماعا الاشعرى العادة تقضى بامتناعه وأجيب بمنع العادة وبالوقوع قالوا لو وقع لكان حجة فيتعارض الاجماعان لان استقرار اختلافهم دليل اجماعهم على تسويغ كل منهما وأجيب بمنع الاجماع الاول ولو سلم فمشروط بانتفاء القاطع كما لو لم يستقر خلافهم المجوز وليس بحجة لو كان حجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم قالوا لم يحصل الاتفاق وأجيب بانه يلزم اذا لم يستقر خلافهم قالوا لو كان حجة لكان موت الصحابى المخالف يوجب ذلك لان الباقى كل الامة الاحياء وأجيب بالالتزام والاكثر على خلافه الآخر لو لم يكن حجة لأدى الى أن تجتمع الامة الاحياء على الخطا والميت يأباه وأجيب بالمنع والماضى ظاهر الدخول لتحقق قوله بخلاف من لم يأت) أقول اذا اختلف أهل العصر الاول على قولين واتفق أهل العصر الثانى على أحدهما بعد ما استقر خلافهم وقال كل بمذهب فقد اختلف فيه فقال الاشعرى وأحمد والامام والغزالى انه يمتنع حصوله وجوزه بعضهم ثم اختلف فيه فقال بعضهم حجة وبعضهم ليس بحجة والحق أنه بعيد الا فى القليل من المسائل يعنى أنه وان بعد فلا يمتنع مثله وقد يقع قليلا أما بعده فلانه لا يكون الا عن جلى ويبعد غفلة المخالف عنه وأما أنه قد وقع فكاختلاف الصحابة فى بيع أمهات الاولاد ثم أجمع من بعدهم على المنع منه وفى الصحيح أن عمر كان يمنع

وهو لم يزل بل عليه جميع الشيعة وهو أحد قولى الشافعى والجواب أن هذا انما يرد لو لم يكن عصرا خاليا عن مجتهد قائل بجوازه وفى شرح السنة ما يشير الى أنه وقع الاتفاق من على أيضا على عدم جواز بيعهن (قوله وفى الصحيح أن عمر) فى نسخ المتن أن عثمان وجمهور الشارحين على أن المراد نكاح المتعة وهو أن تنكح المرأة الى مدة فاذا انقضت بانت وأن قول البغوى هو أن تحريمه صار اجماعا على ما قال فى شرح السنة اتفق العلماء على تحريم نكاح المتعة وهو كالاجماع بين المسلمين وذهب بعضهم الى أن قوله ثم صار اجماعا من كلام المصنف وقول البغوى هو أن فى الخبر الصحيح أن عثمان كان ينهى عن المتعة وهو بعيد جدا وليس يوجد هذا فى شئ من كتب البغوى والمذكور فى كتاب الصحيح وشرح السنة أن

 النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء رواية عن على رضى الله عنه وغيره من الصحابة وليس فيهما أن عثمان أو عمر كان ينهى عن ذلك فذهب الشارح المحقق الى أن المراد متعة الحج وهو الحق لما ذكر فى صحيح البخارى أن مروان بن الحكم قال شهدت عثمان وعليا رضى الله عنهما وعثمان ينهى عن المتعة وأن يجمع بينهما فلما رأى على أهل بهما لبيك بعمرة وحجة قال ما كنت لأدع سنة النبى بقول واحد وأن سعيد بن المسيب قال اختلف على وعثمان وهما بعسفان فى المتعة فقال على ما تريد أن تنهى عن أمر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رأى ذلك على رضى الله عنه أهل بهما جميعا وقال الامام البغوى

فى شرح السنة هذا اختلاف محكى وأكثر الصحابة على جوازهما واتفقت الامة عليه وقال أيضا اتفقت الامة فى الحج والعمرة على جواز الافراد والتمتع والقران فظهر أن الصواب أن عثمان كان ينهى على مافى المتن دون عمر على مافى الشرح وكأنه اعتبر ما روى أن عمر رضى الله عنه كان يقول ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أحرمهن وأنهى عنهن متعة الحج ومتعة النكاح وحى على خير العمل وماذكر فى شرح السنة أنه روى عن عمر النهى أيضا لكن على هذا لا يكون المراد كتاب الصحيح اذ لا يوجد هذا فيه ثم فى قوله متعة الحج الى العمرة حزازة والصواب متعة العمرة الى الحج قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج وهو أن يحرم من مسافة القصر من الحرم بالعمرة من ميقات ثم بعد الاتيان بأعمال العمرة يحرم بالحج فى تلك السنة من مكة بلا عود الى ميقات (قوله ولهم) أى للمانعين (أن يفرقوا) بين التجويزين بأن تجويز الاخذ بكل واحد قبل استقرار الخلاف تجويز ذهنى بمعنى أن العقل يجوز أن يكون ما يجب العمل به هذا كما يجوز أن يكون ذلك مع تجويز

أن يظهر بطلان أحدهما بالكلية وحقيقة الآخر على القطع بخلاف التجويز بعد استقرار الخلاف فانه وجودى بمعنى أن للعامل أن يعمل بهذا كما أن له أن يعمل بذلك وأن تعمل طائفة بهذا وطائفة بذلك حيث جاز ظهور بطلان العمل بأحدهما جاز الاتفاق على الطرف الآخر وحيث لم يجز لم يجز (قوله لتعارض الاجماعان) أى الاجماع على جواز الاخذ بكل من القولين والاجماع على تعين أحدهما وتحقيق الجواب أى جواب الاخذ بكل منهما مشروط بعدم ظهور القاطع فى أحدهما وهذا الشرط لا يوجد بعد تحقق الاجماع الثانى لكونه قاطعا (قوله قالوا ثانيا) صريح المتن أن هذا دليل ثان وان كان ظاهره نقضا ومنعا لما سبق من تعارض الاجماعين وحاصله أن اتفاق العصر الثانى ليس اتفاق كل الامة لبقاء القول المخالف وان لم يبق قائله فلا يكون اجماعا فلا يكون حجة لان الحجة عندهم ما لا يكون له مخالف ولو نادرا والجواب أنه لو صح هذا لزم أن لا يكون اتفاقهم قبل استقرار الخلاف حجة لبقاء القول المخالف وقد يدفع هذا الجواب بأنه لا قول لاحد قبل استقرار الخلاف اذ يقال عرفا لم يقولوا بشئ بل بقوا متوقفين فلا يتحقق مع الاتفاق قول مخالف وذلك لان معنى عدم استقرار الخلاف أن يكون خلافهم وأقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة النظار قبل اعتقاد حقية من الطرفين (قوله بخلاف صورة النزاع) فانه قول جماعة لم يخالفهم فى عصرهم أحد اذ بحث المخالف انما كان فى العصر السابق ومبنى ذلك على أن لا عبرة بالميت وأن القول يموت بموت صاحبه والا فالمخالف وهو القول موجود فى عصرهم واذا لم يعتبر بالميت فقد تم الالزام والحاصل أنه ان اعتبر بالميت لم يتم الجواب وان لم يعتبر لم يتوجه الجواب لعدم القدح فى شئ من المقدمات

عن المتعة أى متعة الحج الى العمرة قال البغوى ثم صارا جماعا أى صار جوازه مجمعا عليه قال الاشعرى العادة تقضى بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا يزال احدى الطائفتين تصر على مذهبها الجواب منع قضاء العادة فيه ولو امتنع لم يقع وقد وقع المانعون لوقوعه قالوا لو وقع كان حجة لتناول الادلة له فيتعارض الاجماعان اجماع هؤلاء على عدم تسويغ الآخر واجماع الاولين على تسويغ كل منهما وأنه محال عادة والجواب لا نسلم الاجماع الاول أى اتفاق الاولين على تسويغ كل منهما اذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفى الآخر ولو سلم فربما أجمعوا على تسويغ كل منهما مالم يوجد قاطع يمنع ذلك وقد وجد القاطع وهو الاجماع فلا تعارض وهذا كما لو لم يستقر خلافهم اذ فى زمن الخلاف يجوز ون الاخذ بكل واحد وماذكر تم يجرى فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا ولهم أن يفرقوا بأن ذلك تجويز ذهنى بأنه يمكن أن يكون ما يجب العمل به هذا وذاك مع تجويز أن يظهر بطلان أحدهما وهذا تجويز وجودى بمعنى أنه يجوز العمل بهما معا والمجوزون لوقوعه المانعون لحجيته قالوا أولا لو كان حجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم تقريرا وجوابا قالوا ثانيا لم يحصل اتفاق الامة لان فيه قولا مخالفا لان القول لا يموت بموت صاحبه فلا اجماع الجواب أنه منقوض بما اذا لم يستقر خلافهم فانه يجرى فيه وهو حجة اتفاقا وقد يجاب بأن ما لم يستقر عليه رأى فليس قولا لاحد عرفا قالوا ثالثا لو كان حجة لكان موت بعض الصحابة المخالفين للنافين القائلين بقول واحد يوجب ذلك أى اجماعا هو حجة وذلك لان الباقين كل الامة الاحياء فى ذلك العصر وهو المعتبر اذ لا عبرة بالميت واللازم باطل اتفاقا الجواب الالتزام بحقية اللازم وان كان الاكثر على خلافه وأما على رأى الاكثر فالجواب أن قول النافين قول من قد خولف فى عصرهم بخلاف صورة النزاع والمخالف الآخر وهو القائل بحجيته قالوا لو لم يكن حجة لادى الى أن يجتمع كل الامة الاحياء فى عصر على الخطا واللازم منتف للادلة السمعية والجواب بمنع انتفاء اللازم لان الاحياء ليسوا كل الامة ومن مضى من الامة ظاهر الدخول فى الامة لان له قولا محققا لا يموت بموته فان قلت فليدخل من لم يأت أيضا قلنا الفرق ظاهر فان من لم يأت لا هو ولا قوله فلا عبرة به قال فى مسئلة اتفاق العصر عقيب الاختلاف

(قوله وكل من اعتبر) يعنى لما وقع منهم الاتفاق فى العصر الذى استقر فيه الاختلاف لم يكن اختلافهم اجماعا على تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن اتفاقهم رفعا للمجمع عليه (قوله على حكم ما) متعلق بقوله خبرا أو دليلا وقوله راجحا صفة لكل منهما ومعنى الرجحان عدم المعارض له على ما صرح به فى المنتهى يعنى معارضا يساويه ويكافئه وهذا لا ينافى قوله اذا لم يعملوا على وفقه لمعارض لان معناه ما يدل على نفى ذلك الحكم وان كان مرجوحا وكأنه أراد بدليل القياس والاجتهاد أو ما يفيد العلم القطعى فلا يتناول الخبر وقوله فيكون خطأ منصوب على أنه جواب النفى أى اذا عملوا على وفق الخبر أو الدليل

الاختلاف اجماع وحجة وليس ببعيد وأما بعد استقراره فقيل ممتنع وقال بعض المجوزين حجة وكل من اشترط انقراض العصر قال اجماع وهى كالتى قبلها الا أن كونها حجة أظهر لانه لا قول لغيرهم على خلافه) أقول اذا اختلف أهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب الاختلاف من غير أن يستقر الخلاف فاجماع وحجة وأنه ليس ببعيد وأما بعد استقرار الخلاف فقيل انه ممتنع وقيل انه جائز والمجوزون قد اختلفوا فقيل حجة وقيل ليس بحجة وكل من اعتبر فى الاجماع انقراض العصر جوزه وقال انه اجماع اذا انقرض عصرهم وهذه المسئلة كالتى قبلها استدلالا لا وجوابا الا أن كونه حجة ههنا أظهر مما قبلها الان ههنا لا قول لغيرهم مخالفا لهم وقولهم بعد ظهور خطئه والرجوع عنه لم يبق معتبرا فهو اتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها فانه اذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهم بعض الامة قال ﴿ مسئلة اختلفوا فى جواز عدم علم الامة بخبر أو دليل راجح اذا عمل على وفقه المجوز ليس اجماعا كما لو لم يحكموا فى واقعة النافى اتبعوا غير سبيل المؤمنين) أقول هل يجوز أن لا يعلم جميع أهل العصر خبرا أو دليلا راجحا على حكم ما أما اذا لم يعملوا على وفقه لمعارض فلا لانه اجماع على الخطا وأما اذا عملوا على وفقه مصيبين فى الحكم فقد اختلف فى جوازه فقال المجوز ليس باجماع على عدمه فيكون خطأ فان عدم القول غير القول بالعدم وذلك كما لم يحكموا فى واقعة فانه لا يكون قولا بعدم الحكم فيها وقال النافى للجواز الدليل الراجح هو سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره فقد اتبعوا غير سبيل المؤمنين الجواب تأويله بما اتفقوا فيه كما تقدم وقد يقال ليس هو سبيل المؤمنين بل من شأنه أن يكون سبيلهم قال ﴿ مسئلة المختار امتناع ارتداد كل الامة سمعا لنا دليل السمع واعترض بأن الارتداد يخرجهم ورد بأنه يصدق أن الامة ارتدت وهو أعظم الخطا) أقول يمتنع ارتداد كل الامة فى عصر من الاعصار سمعا وان جاز عقلا وقال بعضهم يجوز لنا أدلة الاجماع السمعية لانه اجماع على الضلالة فان الردة ضلالة وأى ضلالة وقد اعترض عليه بأن الردة تخرجهم عن أن تتناولهم تلك الادلة لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا أمة والجواب أنه يصدق أن أمة محمد عليه الصلاة والسلام ارتدت قطعا وهو أعظم الخطا فيمتنع قال ﴿ مسئلة مثل قول الشافعى رضى الله عنه ان دية اليهودى الثلث لا يصح التمسك بالاجماع فيه قالوا اشتمل الكامل والنصف عليه قلنا فأين نفى الزيادة فان أبدى مانع أو نفى شرط أو استصحاب فليس من الاجماع فى شئ) أقول قد ظن بعض الناس أن قول الشافعى رحمه الله دية اليهودى والثلث يصح التمسك فيه بالاجماع لان الامة لا تخرج عن القائل بالكل وبالنصف وبالثلث فالكل قائلون بالثلث وهو ليس بصحيح لان قوله يشتمل على وجوب الثلث ونفى الزائد والاجماع لم يدل على نفى الزائد بل على وجوب الثلث فقط وهو بعض المدعى ولا بد فى نفى الزيادة من دليل آخر فان أبدى وجود مانع أو انتفاء شرط أو عدم الادلة فيستصحب الاصل أو غير ذلك فليس من الاجماع فى شئ فلم يكن اثباته بالاجماع وهو

لكن بدليل آخر من غير اطلاع على ذلك الخبر أو الدليل فهذا ليس اجماعا على عدمه ليكون خطأ (قوله وقد عملوا بغيره) أى غير ذلك الدليل الراجح الذى هو سبيل المؤمنين وان كان عملهم على وفقه فان مجرد موافقة الحكم للدليل ليس اتباعا له بل اذا أخذوه منه والجواب أن السبيل الذى يحرم اتباع غيره هو ما اتفقوا فيه وهذا الدليل الراجح ليس كذلك وقد يقال أيضا ان هذا الراجح انما يكون سبيلا للمؤمنين اذا سلكوه وعملوا به وأما قبل ذلك فهو بصدد أن يصير سبيلا لهم وبهذا التقرير سقط ما ذكره العلامة فى تقرير الدليل الثانى من أنه لو جاز عدم علمهم بالراجح لحرم عليهم تحصيل العلم به لان عدم العلم حينئذ يكون سبيل المؤمنين والعلم غيره فيحرم طلبه وتحصيله فاعترض بان عدم العلم ليس سبيلا بل السبيل ما اختاره

الانسان من قول أو عمل (قوله قطعا) يعنى بصدق ذلك قطعا وذلك أن الحكم بالشئ على الشئ قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافى وصفى الموضوع والمحمول فلا يصح الامة مرتدة الا مجازا باعتبار كونهم أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطا وتحقيق ذلك أن زوال اسم الامة عنهم لما كان بارتدادهم كان متأخرا عن الارتداد بالذات فعند حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الاسم حقيقة فتناولهم الادلة السمعية (قوله فيستصحب الاصل) وهو براءة الذمة وعدم وجوب الشئ ما لم يقم الدليل (قوله أو غير ذلك) كدليل من نص أو قياس على عدم وجوب الزائد

(قوله فالقطعي أولى) لان الضرر في مخالفة المقطوع أكثر واحتمال الغلط لا يقدح في وجوب العمل كما في خبر الواحد (قوله وقد تمنع) اعترض على الدليل الثاني أولا بمنع عموم الظاهر وثانيا بأنه لا دلالة على وجوب العمل وثالثا بما ذكره الشارح وهو أنا لا نسلم أن الاجماع المنقول بخبر الآحاد يفيد الظن اذ يبعد اطلاع الناقل الواحد على اجماعهم من غير أن يطلع عليه غيره فانه أمر مشهور متعلق بجمع كثير ليس كالاخبار (قوله أنهما من قبيل الظواهر) أما الاول فلانه قياس على خبر الواحد والقياس ظاهر ظني وأما الثاني أعني قوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر فلانه خبر واحد بصيغة العموم والظهور كونه من قبيل الظواهر لم يتعرض له (قوله والمعترض مستظهر من الجانبين) قال العلامة يعني من جانبي النافي والمثبت لوجوب العمل بالاجماع المنقول بالآحاد أما من جهة النافي فيمنع أن كل ظني موجب وأما من جهة المثبت فيمنع ثبوت امتناع ثبوت الاصل بالظواهر ومثل هذا الاستظهار جار في أكثر المسائل اللهم الا أن يقال المراد

أن المعترض مستظهر في الاعتراض على الدليل الثاني من جانب من يشترط القطع في الاصول ومن لا يشترط لانه ان شرط منع اعتباره فيه وان لم يشرط منع دلالة الحديث عليه بناء على منع كون الكلام للعموم وما ذكره المحقق سديد وحاصله أن اشتراط القطع في الاصول ولا اشتراطه في محل التوقف لان أدلة الاثبات والنفي ضعيفة ووجوه المنع والدفع قوية هذا ولكن ظاهر كلام الاصول أن المراد بالجانبين جانبا المستدل على الاثبات والمستدل على النفي في مسئلة ثبوت الاجماع بخبر الواحد قال الآمدي وبالجملة المسئلة دائرة على اشتراط قطعية دليل الاصل وعدمه فمن اشترط منع كون خبر الواحد مفيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع والظهور في هذه المسئلة للمعترض من الجانبين دون المستدل (قوله هكذا أفهم هذا الموضع) انما قال ذلك لان ظاهر كلام المتن والشروح وأحكام الآمدي طريق أن في المسئلة ثلاثة مذاهب الاول التكفير مطلقا الثاني عدم التكفير مطلقا الثالث وهو المختار التفصيل بأن حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فانكاره يوجب الكفر والا فلا ولا خفاء في أنه لا يتصور من المسلم القول بأن انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر فلذا قال في المنتهى أما القطعي فكفر به بعض وأنكره بعض والظاهر أن نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف وهو صريح في أن اطلاقه انما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهبا ليس على ما ينبغي

المدعى قال ﴿مسئلة يجب العمل بالاجماع المنقول بخبر الآحاد وأنكره الغزالي لنا نقل الظني موجب فالقطعي أولى وأيضا نحن نحكم بالظاهر قالوا اثبات أصل بالظاهر قلنا المتمسك الاول قاطع والثاني يبتني على اشتراط القطع والمعترض مستظهر من الجانبين) أقول الاجماع المنقول بخبر الآحاد هل يجب العمل به الحق أنه يجب وأنكره الغزالي وبعض الحنفية لنا نقل الدليل الظني الدلالة كالخبر الواحد يجب العمل به قطعا فنقل الدليل القطعي الدلالة أولى بأن يجب العمل به ولنا أيضا أنه عليه الصلاة والسلام قال نحن نحكم بالظاهر ويدخل فيه ذلك لظهوره وافادته الظن وقد تمنع افادة الظن لبعد اطلاعه على اجماعهم دون غيره كما نقلناه عن أحمد قالوا على هذين الدليلين أنهما من قبيل الظواهر لانه قياس على خبر الواحد وقد أردتم اثبات أصل كلي به وهو العمل بالاجماع المظنون ثبوته والاصول لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع في العمليات والجواب ان تمسكنا بالمتمسك الاول فهو قاطع لانه اثبات له بالطريق الاولى وأنه قطعي وان تمسكنا بالثاني فلا شك أنه ظاهر فتبنى صحته على أنه هل يشترط القطع في الاصول أم لا وعليه دلائل واعتراضات مشكلة من الجانبين وسواء استدل المستدل على عدم اشتراطه أو على اشتراطه فالقوة للمعترض لضعف الادلة وهذا معنى قوله والمعترض مستظهر من الجانبين قال ﴿مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار أن نحو العبادات الخمس يكفر) أقول انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا وأما القطعي ففيه مذاهب أحدها كفر ثانيها ليس بكفر ثالثها وهو المختار أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره والحق أنه لا يكفر هكذا أفهم هذا الموضع فانه مصرح به في المنتهى قال ﴿مسئلة التمسك بالاجماع فيما لا تتوقف صحته عليه صحيح كرؤية الباري ونفي الشريك ولعبد الجبار في الدنيوية قولان لنا دليل السمع) أقول لا يصح التمسك بالاجماع فيما تتوقف حجية الاجماع عليه كوجود الباري وصحة الرسالة ودلالة المعجزة لانه دور وأما غيره فان كان دنيويا صح اتفاقا كرؤية الباري ونفي الشريك وان كان دنيويا صح خلافا للقاضي عبد الجبار من المعتزلة فان له فيه قولين وذلك كالآراء والحروب لنا دليل السمع فانه عام لا يفرق بينهما قال (ويشترط الكتاب والسنة والاجماع في السند والمتن فالسند الاخبار عن

(قوله فالخبر) لما كان الاخبار بالخبر أشار الى بيان مدلوله ثم تحقيق مفهومه فمدلوله قول مخصوص سيجىء بيان خصوصيته الا أن القول يطلق بالاشتراك على اللفظ وعلى المعنى الذى فى النفس كما قيل زورت فى نفسى مقالة فالخبر قد يكون لفظيا وقد يكون نفسيا وقد أطلق على الاول الصيغة تمييزا له عن النفسى الذى هو المعنى وان كان غالب استعمال الصيغة فى المفردات وتوهم بعض الشارحين أن المراد أن الخبر اسم لقول له صيغة ومعنى مخصوصان والحق ماذكره المحقق وهو الموافق للاصل (قوله ويجاب عنه) لاخفاء فى الجواب عن هذا الاعتراض وعن أصل الاستدلال أما الاول فلان ضرورية تصورنا أو تصديقنا الاتنافى كسبية التصديق بكون هذا التصور أو التصديق ضروريا لتغاير محل الضرورة والاكتساب وأما الثانى فلانه مبنى على كون تصور هذا الخبر بحقيقته ضروريا وكون مطلق الخبر ذاتيا له لا عرضيا وكلاهما ممنوع وانما احتاج الشارح الى زيادة التحقيق والتدقيق ليكون على محاذاة ما فى المتن أما الاول فحاصل كلامه فيه أن الضرورى هو حصول العلم بماهية الخبر والاستدلال كيفية له هى كون هذا العلم ضروريا ولا منافاة وانما المنافاة أن يكون الحصول ضرورة ثم يستدل عليه نفسه فضمير كونه وحصوله للعلم ولم يتعرض لمتعلق العلم أعنى ماهية الخبر ليعم البيان (٤٥) كل ضرورى يستدل على ضروريته

طريق المتن والخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى فقيل لايحد لعسره وقيل لانه ضرورى من وجهين الاول أن كل واحد يعلم أنه موجود ضرورة فالمطلق أولى والاستدلال على أن العلم ضرورى لاينافى كونه ضروريا بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة وردبأنه يحصل ضرورة ولا تصوره أو يتقدم تصوره والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها وثبوتها غير تصورها الثانى التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله قال القاضى والمعتزلة الخبر الكلام الذى يدخله الصدق والكذب واعترض بأنه يستلزم اجتماعهما وهو محال لاسيما فى خبر الله أجاب القاضى بصحة دخوله لغة فورد أن الصدق الموافق للخبر والكذب نقيضه فتعريفه به دور ولا جواب عنه وقيل التصديق أو التكذيب فيرد الدور وأن الحد يأبى أو وأجيب بأن المراد قبول أحدهما وأقربها قول أبى الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة قال بنفسه ليخرج نحو قائم لان الكلمة عنده كلام وهى تفيد نسبة مع الموضوع ويرد عليه بأن قم ونحوه فانه كلام يفيد بنفسه نسبة اما أن القيام منسوب واما ان الطلب منسوب والاولى الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعنى الخارج عن كلام النفس فنحو طلبت القيام حكم بنسبة لها خارجى بخلاف قم ويسمى غير الخبر انشاء وتنبيها ومنه الامر والنهى والاستفهام والتمنى والترجى والقسم والنداء) أقول قد بحث عن الكتاب والسنة والاجماع باعتبار ما يختص بكل واحد من المسائل ثم ان الثلاثة تشترك فى السند والمتن فالمتن ما تضمنه الثلاثة من أمر ونهى وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم ونحوها والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر أو آحاد مقبول أو مردود ولاشك أن الطريق الى الشئ مقدم عليه طبعا فقدمه وضعا فالخبر نوع مخصوص من القول ويقال للصيغة وهو قسم من الكلام اللسانى وللمعنى وهو قسم من الكلام النفسانى ثم اختلف فى تحديده فقيل لايحد لعسره وقد تقدم مثله فى العلم وقيل لانه ضرورى من وجهين أحدهما أن كل أحد يعرف أنه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر المقيد ضروريا فالخبر المطلق الذى هو جزؤه أولى أن يكون ضروريا وربما يقال الاستدلال على كونه ضروريا ينافى كونه ضروريا لان الضرورى لايقبل الاستدلال ويجاب عنه بأن كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وأنه يقبل الاستدلال عليه

(وزعم العلامة أنه أورد البيان فى العلم ليقاس عليه الخبر وبعضهم أن ضمير كونه وحصوله للخبر يعنى أن الضرورى هو حصول الخبر والاستدلالى هو العلم بكونه ضروريا وأما الثانى فقد اختلف كلامهم فيه جدا فتردد الشارح العلامة فى اللفظ فجعله تارة لا بتصوره بالباء الجارة أى يحصل ضرورة غير مقرون بتصوره ولا بتقدم تصوره وتارة ولا بتصوره على لفظ المضارع وحينئذ ففى بعض النسخ أو تقدم تصوره على لفظ المصدر المنصوب عطفا على الضمير المنصوب فى بتصوره وفى البعض أو بتقدم تصوره على لفظ المضارع عطفا على المنفى أى لا بتقدم تصوره

وجعل حاصل المعنى أنه ان أريد ان كل أحد يتصوره بالضرورة هذا الخبر الخاص فممنوع وان أريد أنه يعلم بالضرورة حصوله فغير مفيد اذ لا يلزم من حصول أمر تصوره ولا تقدم تصوره ثم استشعر سؤالا وهو أنه اذا لم يكن المعلوم بالضرورة هو تصور هذه القضية فما هو أجاب بأنه ثبوت القضية أو نفيها وثبوتها غير تصورها قال فى المنتهى ولذلك يقام الدليل على ثبوتها لا على تصورها وأما تقريرات الشروح الاخر فمنها أن الخبر الخاص يجوز أن يحصل ضرورة ولا يكون تصوره متقدما ومنها أن العلم بالخبر الخاص لا يتوقف على العلم بحقيقة مطلق الخبر بل على العلم بحصوله ويجوز أن يعلم حصوله ولا يكون متصورا بحقيقته اذ لا يلزم من العلم بحصول أمر تصور ذلك الامر بحقيقته أو تقدم تصوره على العلم بثبوته والمعلوم ضرورة من القضية الخبرية ثبوت نسبة خبرية أو نفيها وثبوت تلك النسبة ونفيها غير تصور حقيقتها ومنها أن الذى علم بالضرورة حصول الخبر الخاص لا تصوره ولا يلزم من حصول شئ تصوره أو تقدم تصوره ثم استشعر أن العلم بحصول الخبر تصوره فأجاب بأن المراد بحصول الخبر ثبوت النسبة أو نفيها وكل واحد منهما غير التصور

فاعترض بأن كون حصول الخبر غير تصوره لا ينفي كون العلم بحصول الخبر نفس تصوره وهذا لا يمكن نفيه ولما كان حال الشروح ما ترى حاول المحقق تقريره على وجه يلاحظ فيه جانب اللفظ ويحافظ على فوائد المقدمات وحاصله اثبات التغاير بين حصول الخبر وتصوره وأن الضروري هو الحصول دون التصور والمتنازع هو التصور دون الحصول على وفق ما سبق في العلم الا أنه جعل ههنا تقدم التصور على الحصول دليل الانفكاك باعتبار انعطاف أو بتقدم على النفي أعني لا يتصوره وأنت خبير بأنه لا وجه حينئذ لذكر التقدم بل ينبغي أن يقال أو يتصوره ولا يحصل كما قال يجوز أن يحصل ولا يتصور ولو جعله عطفا على المنفي أعني يتصوره ليكون المعنى يجوز أن يحصل أمر من غير أن يتحقق تصوره أو تقدم تصوره لكان موافقا لما سبق وانما جعل النسبة التامة التي في القضية ماهية الخبر لكونها الجزء الاخير الذي لا تنفك عنها الماهية وكونها العمدة فيما يرجع الى الخبر من الايجاب والسلب والصدق والكذب ونحو ذلك وقوله نسبة الوجود اليه أي الى كل واحد ممن يعلم أنه موجود اشارة الى مضمون الخبر الذي ادعى المستدل أنه ضروري وقوله وهو غير تصور النسبة تفسير لقوله في المتن وثبوتها غير تصورها ولهذا يجعل الضمير عائدا الى نسبة الوجود اليه اثباتا وتذكيره بالنظر الى الخبر أو الى كون النسبة في معنى الاثبات لكن المقصود أن العلم بهذه النسبة غير تصورها والا فلا خفاء في أن نفس النسبة والثبوت غير التصور فصار الحاصل أن الضروري هو العلم بحصول النسبة لا تصورها وانما قال في المتن والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها ليعم علم كل أحد بأنه موجود وانه ليس بمعدوم الا أن الشارح اقتصر على ذكر الاثبات لانه المذكور في الاستدلال كما اقتصر المصنف عليه في قوله وثبوتها

غير تصورها بقي ههنا بحث وهو أن عطف قوله وقد يتقدم تصوره حصوله على قوله قد يحصل ولا يتصور يقتضي أن يكون له دخل في عدم استلزام حصول أمر تصوره وليس كذلك بل هو انما يفيد عدم استلزام تصور أمر حصوله تحقيقا لكمال التغاير بالانفكاك من الجانبين فينبغي أن يجعل عطفا على لا يلزم فليتأمل هذا غاية ما تيسر لي من تقرير هذا المقام ومن الغرائب ما وقع لبعض الناظرين في هذا الشرح أن قوله والمعلوم ضرورة نسبة الوجود

والذي لا يقبله هو نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة فانه يمتنع أن يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال لتنافيهما والجواب أنه لا يلزم من حصول أمر تصوره اذ قد يحصل ولا يتصور وقد يتقدم تصوره حصوله فيتصور وهو غير حاصل واذا ثبت التغاير فنقول المعلوم ضرورة نسبة الوجود اليه اثباتا وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر فلا يلزم أن تكون ماهية الخبر ضرورية ثانيهما التفرقة بين الخبر وبين غيره من الطلب بأقسامه ونحوه ضرورة ولذلك يورد كل في موضعه ويجاب عن كل بما يستحقه ولولا العلم ضرورة لما كان كذلك الجواب قد تقدم وهو أن المتميز حصول النسبة لا تصورها فيلزم كون الحصول ضروريا دون التصور فهذا محل صحيح وان كان ظاهر كلامه يوهم أنه ظن أن قد أورد هذا السؤال في العلم وأجاب عنه كما فعله في المنتهى وأما القائلون بتحديده فقد اختلفوا فيه فقال القاضي والمعتزلة الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض عليه بأن الواو للجمع

أي الوجود الخارجي اليه أي الخبر وهذا الوجود غير تصور النسبة لكونها عبارة عن الوجود الذهني (قوله ثانيهما التفرقة) وحاصله أنا نميز بالضرورة بين الخبر وبين غيره من أقسام الطلب والانشاآت الغير الطلبية وهذا يستلزم أن تكون تصورات هذه الامور ضرورية وجوابه المنع فان غاية ما ذكرتم بداهة التصديق بأن هذا مغاير لذاك وهو لا يستدعي تصوراتها بحقائقها وهذا ما قال في المنتهى لو كان العلم غير ضروري لما فرق بينه وبين غيره ضرورة ثم قال ورد بالمنع فلا يلزم من الفرق بين أمرين ضرورة تصورهما ضرورة ثم قال في بحث الخبر الثاني التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله اشارة الى ما ذكر في العلم ولما لم يذكر في المختصر هذا الدليل الثاني في بحث العلم حمل جمهور الشارحين كلامه في هذا المقام من المختصر على أنه غفل فظن أنه قد ذكر هذا السؤال والجواب في العلم كما في المنتهى وذهب بعضهم الى أنه اشارة الى ما ذكر في جواب الاستدلال السابق من أن العلم بحصول أمر لا يتوقف على تصور حقيقته فههنا أولى أن لا يتوقف العلم بحصول التفرقة بين هذه الحقائق على تصوراتها فاستحسنه المحقق الا أنه جعل ناظرا الى ما ذكر من أن المعلوم ضرورة حصول النسبة لا تصورها وكل أحد يميز بين حصول النسبة الخبرية وبين حصول النسبة الطلبية وهو غير تصورها فيكون اللازم أن حصولها ضروري والمتنازع تصورها وأنت خبير بأن المتصف حقيقة بالضرورة والاكتساب هو العلم لا الحصول العيني فينبني على أن العلم بحصولها غير تصورها (قوله وأما القائلون بتحديده) أي افتقار مفهوم الخبر الى التعريف لظهور أن ليس النزاع في لفظ الخبر للقطع بأن وضع الالفاظ للمعاني مما لا يعرف بالضرورة بل بتعريف وتعليم من أهل اللغة (قوله فقال القاضي) الظاهر على ما عرف من دأبه في هذا الكتاب أنه القاضي أبو بكر لكن صرح الآمدي وجمهور الشارحين بأنه القاضي عبد الجبار وهو من المعتزلة

(قوله فيلزم الصدق والكذب معا) اشارة الى الاعتراض الاول هو لزوم اجتماع وصفي الصدق والكذب معا في كل خبر مع أنهما متقابلان صرح بذلك الآمدي ومبناه على أن معنى كون الواو للجمع أنها للمعية أي المقارنة في الزمان وقد عرفت أن معناه الجمع المطلق فلا يلزم سوى أن يدخل الصدق والكذب في الجملة مجتمعين أو متفرقين وهذا أيضا باطل لان من الخبر ما لا يدخله صدق ومنه ما لا يدخله كذب ولو أريد هذا المعنى لم يصح الحكم باستحالته واستلزامه أن لا يوجد خبر أصلا وأما قوله لاسيما في خبر الله تعالى فمبناه على أن احتمال المتقابلين اذا كان أحدهما لازما أشد امتناعا وأظهر استحالة مما اذا كان كل منهما مفارقا لكن الشارح جعله اعتراضا على حدة لورود سواء كان أريد بالواو والمعية أو مطلق الجمعية وفيه اشارة الى أن الاعتراض الاول ليس بوارد لان الواو لا تفيد سوى احتمال الخبر الصدق والكذب ودخول كل منهما فيه على ما سبق في بحث الواو ولهذا سكت عن ذلك وأورد جواب القاضي عن الأخبار التي يتعين فيها الصدق أو الكذب وأما تفسيره بأنه لو قيل صدق أو كذب لم يخطأ فليس معناه أن الواو الواصلة بمعنى أو الفاصلة ليندفع الاعتراض والا لما احتيج الى اعتبار اللغة اذ لا مخرج عنها بحسب العقل أيضا بل معناه التعميم وافادة أنه لا يخطأ القائل سواء قال صدق المخبر أو قال كذب المخبر وفي هذا تنبيه على أن الواو ليس للمعية والا لكان المناسب صدق وكذب معا (قوله لكن يرد عليه) أي على القاضي أن الصدق الخبر الموافق للمخبر به والمذكور في المتن أن الصدق الموافق للخبر ولما كان ظاهره فاسدا جعل الشارح الخبر بمعنى المخبر به وقدر موصوفا محذوفا هو الخبر ليكون ورود الدور ظاهرا ومبناه على أن الصدق بمعنى الصادق والا لكان المناسب أن يفسر بالموافقة للمخبر به لكن المذكور في تعريف الخبر هو الصدق بالمعنى المصدري وليس تتوقف معرفته على معرفة الصادق بل بالعكس وأما ما قيل ان الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به فتفسير لمعناه المصدري لكن لا يلزم الدور ولان الخبر ههنا بمعنى الاخبار اما من المبني للفاعل ليكون تفسير الصدق التكلم أو المبني للمفعول فيكون تفسير الصدق الكلام

وما يقال ان معرفة المخبر به والاخبار تتوقف على معرفة الخبر الذي هو الكلام وحينئذ يلزم الدور فممنوع اذ لا معنى للاخبار سوى الاعلام بالنسبة التي لها خارج هذا ولكن الجمهور على أن لزوم الدور ظاهر لا جواب عنه الا ما تكلف بعضهم من أن المراد دخول لفظ الصدق والكذب أو دخول الصدق والكذب اللغويين والمذكور تفسير للاصطلاحين وفساد ذلك واضح وبعضهم من أن ماهية الخبر واضحة عند العقل والمذكور في معرض التعريف تمييزها وتعيين من حيث انها مدلول للفظ الخبر وهذا أيضا فاسد لان الكلام مع من يجعل ماهيته كسبية والمذكور تعريفا حديا أو رسميا وأما الشارح المحقق فقد أشار الى الجواب بأن للقاضي أن يمنع توقف معرفة الصدق والكذب على معرفة الخبر بل هما ضروريان أو كسبيان مفترقان بحيث لا يتوقف على معرفة الخبر بأن يقال الصدق هو الكلام الذي يكون نفسيه أي نسبته التي في النفس مطابق لمتعلق ذلك النفسي أي للنسبة التي في الواقع بأن يكونا ثبوتيين أو سلبيين والكذب بخلافه بأن تكون احداهما ثبوتية والاخرى سلبية فقد جعل المتعلق ههنا عبارة عن النسبة في نفس الامر وفيما سبق عن الطرفين فان قيل فقد يفسر الصدق بالخبر المطابق والكذب بالخبر الغير المطابق قلنا مجرد ذكر الخبر في تعريفهما لا يوجب توقف معرفتهما على معرفته كما يقال الضاحك انسان له الحالة المخصوصة والاسود جسم له الكيفية المخصوصة بناء على الاختصاص في نفس الامر وان كان المفهوم أعم مستغنيا معرفته عن معرفة المعروض ثم أشار الى دفع المنع بأن مقصود المعترض الزام القاضي والمعتزلة حيث عرفوا الخبر بما يدخله الصدق والكذب لغة بمعنى أنه يصح ذلك فيه ولا خفاء في أن صحة اتصافه بالصدق والكذب بحسب اللغة انما يكون بالمعنى الذي يعرفه أهل اللغة وتعرفهم مابه فيلزم أن يكون مرادهم بالصدق الخبر الموافق ويلزم الدور ويكون ورود الدور عليهم مبنيا على ارادتهم دخول الصدق والكذب لغة اذ لولا ذلك لجاز أن يدعى كونهما ضروريين أو مفسرين بالمطابق نفسيه لمتعلقه وخلافه ولما كان في دلالة من الخفاء قال فتأمل وحينئذ يندفع ما ذكره الشارحون من أنه لا معنى لهذا التفريع بل هو اعتراض برأسه وارد البتة كما ذكر في المنتهى وقد يتوهم من ظاهر العبارة أن ضمير الزامهم لاهل اللغة وضمير عرفوه لكل من الصدق والكذب وذلك اشارة الى الخبر الموافق والمخالف وفساده لا يخفى على الفطن

للجمع فيلزم الصدق والكذب معا فيه وذلك محال فيلزم أن لا يوجد خبر وأيضا فيرد كلام الله سواء أريد الاجتماع أو اكتفي بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب وأجاب القاضي بأن المراد دخوله لغة أي لو قيل فيه صدق أو كذب لم يخطأ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض أو كذبه عقلا فاندفع ذلك لكن يرد عليه أن الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به وبهذا عرفهما أهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور وارتضاه المصنف وقال لا جواب عنه وله أن يمنع أنهما لا يعرفان الا به بل هما ضروريان أو هما المطابق نفسيه لمتعلقه وخلافه وامكان ذكره في تعريفهما لا يضر اذ يمكن في كل خاصة اللهم الا أن يقصد الزامهم حيث عرفوه بذلك ولذلك قال

(قوله وربما عدل) الظاهر أن العدول حين يدخله الصدق الى يدخله التصديق الا أنه ذكر الاحتمال لعدم تفاوت المعنى وفى ذكر الاحتمال أو دون الواو دفع لاعتراض لزوم الاجتماع وخروج ما يلزم صدقه أو كذبه من الاخبار وقوله ذلك اشارة الى لزوم الدور وضمير لا ينفعه وعليه لبعضهم وضمير أنهما للتصديق والتكذيب ووجه توسيع الدائرة أن الدور كان بمرتبة فصار بمرتبتين ان أريد بالتصديق الحكم بصدق الكلام وبثلاث مراتب ان أريد الحكم بصدق المتكلم لانه يتوقف على صدق الكلام وهو على الخبر كما مر وقد عرفت ما فيه من الكلام (قوله قيل بل الحكم) اضراب عما ذكر من أنه لم يفعل الا توسيع الدائرة يعنى أنه زاد على التوسيع ان عرف الخبر بنفسه لان الحكم هو الاخبار بمعنى التصديق الاخبار بالصدق فمن جهة اشتماله على الصدق يكون دوريا مما فوق الواحد ومبناه على أن الخبر نفس الاخبار وفيه ما لا يخفى (قوله وأقربها) المشهور من قول أبى الحسين على ما ذكره الآمدى وغيره أن الخبر كلام يفيد بنفسه اضافة أمر الى أمر اثباتا أو نفيا ومعنى الاثبات والنفى ايقاع النسبة أو انتزاعها على ما هو المشهور ولا خفاء فى أنه لا يرد عليه مثل قم يا زيد لانه لا يفيد اثبات القيام لزيد وليس يدل بنفسه وبحسب وضعه على اثبات الطلب للمتكلم وغاية ما توهم من الاعتراض عليه أنه يتناول المركبات الناقصة المشتملة على نسبة ثبوتية أو سلبية مثل الغلام الذى لزيد أو ليس لزيد ومثل أن زيدا قائم أو ليس بقائم بفتح أن والجواب

انا لا نسلم أنها تفيد اثبات النسبة أو نفيها بل انما تفيد الاشارة الى نسبة مثبتة أو منفية والحاصل أن معنى افادة النسبة اثباتا أو نفيا افادة التصديق بالنسبة وهذه انما تفيد تصورها وأما نحو قائم فى زيد قائم وان أفاد نسبة القيام الى ضمير زيد اثباتا لكن لا بنفسه وبحسب الوضع بل بواسطة الموضوع الذى هو زيد ولهذا قال فيما سبق ان نحو حيوان ناطق وقائم فى زيد قائم لم يوضع لافادة النسبة ثم المشهور أن الكلام عنده هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة واحترز بالمسموعة عن المكتوبة وبالمتميزة عن أصوات الطيور فيشمل من الكلمة ما لا يكون على حرف واحد ويخرج الكلام الذى يكون عليه على حرف مثل ق و ور اللهم الا أن يراد أعم من الملفوظة والمقدرة ولما لم تكن المكتوبة حروفا حقيقة وكان اطلاق الكلام على المهمل بعيدا ترك المحقق قيد المسموعة وزاد قيد المتواضع عليها احترازا عن المهملات (قوله مما يتناوله نحوه) اشارة الى أن ضمير هى ليس عائدا الى الكلمة ولا الى قائم بتأويل اللفظة على ما توهم بل الى المشتقات المتكثرة المدلول عليها بقوله نحو قائم (قوله أن يعلم منه وقوع النسبة) قد ذكر عبد القاهر وغيره أن لا دلالة للخبر على وقوع النسبة وانما يدل على حكم المخبر بالوقوع واستدلوا على ذلك بوجوه كثيرة فتوهم منه بعضهم أن مدلول اللفظ ومفهومه هو حكم المخبر بوقوع النسبة لا نفس الوقوع بل الوقوع واللاوقوع بالنظر الى اللفظ على السواء وهذا غلط وانما مدلول اللفظ وقوع النسبة والاخبار اعلام بذلك وعدم الوقوع احتمال عقلى بناء على أن مفهوم اللفظ وما يحصل منه فى العقل لا يلزم أن يكون ثابتا فى نفس الامر وقد حققنا ذلك فى شارح التلخيص (قوله الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية) لا يخفى أن للكلام اللفظى ذكر انفسيا هى نسبة قائمة بالنفس فان كان مدلوله النسبة النفسية فقط فانشاء وان كان مع دلالة واشعار بأن لها متعلقا خارجيا فخبر فمدلول الخبر أولا وبالذات هى النسبة النفسية وثانيا وبالعرض هى النسبة الخارجية على ما تقرر عندهم من أن للشئ وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة والكتابة تدل على العبارة

فورد بالفاء ففرع وروده على ارادة صحتهما لغة فتأمل وربما عدل بعضهم عن قولهم يحتمل الصدق والكذب فقال يحتمل التصديق أو التكذيب هربا من ذلك ولا ينفعه اذ يرد عليه أنهما الحكم بالصدق والكذب فافعل الا أن وسع الدائرة قيل بل الحكم الاخبار فزاد أن عرفه بنفسه ويرد سؤال آخر وهو أن الحد للايضاح وهو ينافى أو فانها للترديد وأنه يوجب الابهام والجواب أن المراد بأو ليس هو أن أحدهما واقع ولا نعلمه فيأتى الابهام بل قبوله لأحدهما أيهما وقع فهو الخبر ولا ابهام فيه وأقرب الحدود قول أبى الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة قال وانما قال بنفسه ليخرج نحو قائم فانه كلام عنده فانه عرف الكلام بأنه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها وهو يشتمل الكلمة وغيرها وهى أى قائم وضارب وعالم مما يتناوله نحوه تفيد نسبة ولكن لا بنفسها بل مع موضوعها ويرد عليه باب قم ونحوه من أقسام الطلب فانه كلام بالاصطلاحات كلها ويفيد بنفسه من غير ضميمة لانها جملة تامة نسبة تامة بأحد اعتبارين اما لان القيام منسوب الى زيد لان المطلوب هو القيام المنسوب الى زيد لا مطلق القيام ضرورة واما لان الطلب منسوب الى القائل لانه يدل على طلب منسوب اليه دون مطلق الطلب ولأبى الحسين أن يقول أردت بافادة النسبة أن يعلم منه وقوع النسبة وبنفسه أن يكون هو مدلوله الذى وضع له لا أن يلزم عقلا وقد صرح بالثانى فى المعتمد فخرج نحو قم اما باعتبار نسبة القيام الى زيد فانه لم يعلم منه وقوعها واما باعتبار نسبة الطلب الى القائل فلانه عقلى ومؤداه الطلب ثم ذكر أن الاولى فى تحديده أن يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعنى بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول

والعبارة على ما فى الذهن وما فى الذهن على ما فى العين فبالنظر الى الاول وصف الكلام النفسى بأنه المدلول عليه باللفظى وبالنظر الى الثانى جعل الخبر محكوما فيه بنسبة خارجية وأما جعل المدلول عليه مرفوعا صفة لما هو خارج فتكلف لا حاجة اليه ولذا قال غير الخبر ما لا يشعر بأن لمدلوله متعلقا خارجيا فدل ذلك على أن الخبر مدلوله النسبة النفسية لكنه يشعر بأن لها متعلقا واقعا فى الخارج وقال أيضا ان مدلول الامر هو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقا واقعا فى الخارج فدل على أن مدلول الخبر ذلك مع اشعار بأن له متعلقا واقعا فى الخارج ومبناه على ما سبق أن مدلول الخبر هو الصدق وانما احتمال الكذب احتمال عقلى وكذا فى قوله بخلاف طلبت القيام الخ اشارة الى النسبة النفسية ونسبة الطلب الى المتكلم الى الخارجية وله مطابق خارجى الى أن مدلول الخبر هو الصدق فقط ثم معنى وجود النسبة أن مع قطع النظر عما فى النفس يكون بين الطرفين نسبة بأن هذا ذاك أوليس ذاك فان طابقها النسبة النفسية بأن يكونا ثبوتيين أوسلبيين فصدق والا فكذب وليس المراد أن النسبة أمر موجود فى الخارج وهو ظاهر وأنها منسوبة الى الامور الموجودة فى الخارج اذ لا يستقيم فى مثل اجتماع الضدين محال وشريك الصانع معدوم الى غير ذلك (قوله

عليه بذلك اللفظ فلا يرد قم لان مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقا واقعا فى الخارج وهذا بخلاف طلب القيام لانه يدل على الحكم بنسبة الطلب الى المتكلم وله مطابق خارجى هو قيام الطلب بالمتكلم وغير الخبر ما لا يشعر بأن لمدلوله متعلقا خارجيا ويسميه المصنف تنبيها وانشاء ويندرج فيه الامر والنهى والاستفهام والتمنى والترجى والقسم والنداء والمنطقيون يقسمونه الى ما يدل على الطلب لذاته اما للفهم وهو الاستفهام واما لغيره وهو الامر والنهى والى غيره ويخصون التنبيه والانشاء بالاخير منهما ويعدون منه التمنى والترجى والقسم والنداء وبعضهم يعد التمنى والنداء من الطلب ولتحقيقه مكان غير هذا قال (والصحيح أن نحو بعت واشتريت وطلقت التى يقصد بها الوقوع انشاء لانها لا خارج لها ولانها لا تقبل صدقا ولا كذبا ولو كان خبرا لكان ماضيا ولم يقبل التعليق ولانها تنقطع بالفرق بينهما ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل) أقول بعد ذكر الاخبار والانشاء أعقبهما ما اختلف فى كونه انشاء أو اخبارا وهى صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت وأعتقت ولا شك أنها فى اللغة اخبار وفى الشرع تستعمل اخبارا وانما النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم وقد اختلف فيها والصحيح أنها انشاء لصدق حد الانشاء عليها وهو أنها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا تدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به وأيضا فلا يوجد فيه خاصة الاخبار وهو احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه بأحدهما كان خطأ قطعا وأيضا لو كان خبرا لكان ماضيا واللازم منتف أما الملازمة فلوضع الصيغة له من غير ورود مغير عليه ولانه لو كان مستقبلا لم يقع كما لو صرح به وأما انتفاء اللازم فلانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لانه توقيف أمر على أمر وانما يتصور فيما لم يقع بعد لكنه يقبله اجماعا وأيضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل فان أراد الاخبار لم يقع طلاق آخر وان أراد الانشاء وقع قوله للرجعية احترز به عن البائنة فانه لا يقع وان أراد الانشاء لعدم قبول المحل له فلا يكون للسؤال فائدة واعلم أن الذى قال بأنه اخبار لم يقل انه اخبار عن

ويسميه المصنف) اشارة الى أن تسمية جميع أقسام غير الخبر بالتنبيه غير متعارف وكذا ما نسب الى المنطقيين من تخصيص الانشاء بما لا يدل على الطلب مما لا نجده فى كلامهم وأما عد التمنى والنداء من أقسام الطلب ففى علم المعانى ومبناه على أن التمنى اظهار طلب الشئ على سبيل المحبة والنداء طلب اقبال وما ذكر فى الكشاف من أن النداء صوت يهتف به الانسان فالمراد به صيغة النداء وتحقيق هذه المباحث موضعه علم العربية (قوله أما الملازمة) قد يعترض على الوجه الاول بمنع عدم ورود المغير وعلى الثانى بمنع

 لزوم الاستقبال على تقدير عدم المضى لاحتمال الحال ويجاب بالاتفاق على أنه لم يرد عليه ما يغيره الى غير الانشاء وعلى أنه ليس خبرا فى معنى الحال فالاولى أن يبين الملازمة بأنه لا قائل بالثالث بل الاتفاق على أنه انشاء أو خبر ماض (قوله واعلم) تقرير لكلام المخالف بحيثية تندفع عنه الوجوه المذكورة أما الاولان فلانا لا نسلم صدق حد الانشاء وانتفاء خاصة الاخبار وانما يكون ذلك لو لم يجعل اخبارا عما فى الذهن نعم غايته أنه يكون خبرا يعلم صدقه بالضرورة كما اذا أخبر أن فى ذهنه صورة كذا ولا تحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ وأما الثالث فلانه ماض بمعنى أنه ثبت فى ذهنى تعليق الطلاق فالقابل للتعليق بالتحقيق هو ما فى الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به وأما الرابع فلان القطع بالفرق المذكور انما هو فى الاخبار عما فى الخارج وأما الفرق بين الانشاء والاخبار عما فى الذهن فدقيق جدا وتحقيقه أن الانشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع بما فى الذهن من الكلام النفسى الايقاعى الذى عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل فعلى هذا يتحد الواقع والنفسى الذى هو مدلول الكلام فتمتنع المطابقة التى هى الصدق لتغايرهما بحسب الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها فتلك النسبة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من حيث هذه الحيثية بل من حيث هى ثابتة فى النفس

(قوله والثانى فيهما) أى فى المطابق واللامطابق وهو المطابق الذى ليس مع اعتقاد المطابقة سواء كان مع اعتقاد اللامطابقة أو خاليا عن مطلق الاعتقاد واللامطابق الذى ليس مع اعتقاد اللامطابقة سواء كان مع اعتقاد المطابقة أو مجردا عن الاعتقاد وبهذا يظهر أن أقسام الخبر ستة واحد صدق وواحد كذب وأربعة واسطة (قوله وقد صرحوا بنفى الكذب عنه) يعنى أن هذه المقدمة مطوية لظهورها فيندفع ماذكره العلامة من أنه لاوجه لترتب قوله فلا يكون صدقا على الحصر وكأنه سقط من القلم شئ كما قال فى المنتهى فلا يكون الثانى كذبا بالتقدمه ولاصدقا لانهم لايعتقدونه فان قيل لايلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق قلنا المراد أنهم لم يقصدوا بقولهم أم به جنة أم صدق ولم يعبروا بالجنة عن الصدق فالاستدلال بعدم اعتقادهم الصدق ليس على عدم الصدق بل على عدم ارادتهم الصدق وهم عقلاء من أهل اللسان عارفون باللغة فيجب أن يكون من الخبر ماليس بصدق ولا كذب ليصح منهم حمل اخبار النبى عليه السلام

بقوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد عليه وان كان فى نفس الامر صادقا وبهذا سقط مافى بعض الشروح أنه لايلزم من ثبوت الواسطة فى زعمهم ثبوتها فى نفس الامر وحاصل الجواب أنا لانسلم أن الافتراء هو الكذب ليكون الاخبار حال الجنة قسما للكذب فيمتنع قوله كذبا بل هو أخص من الكذب فالحصر للخبر الكاذب فى نوعيه العمد وغير العمد ولوسلم أن الافتراء هو الكذب مطلقا فالمعنى أقصد فى هذا الكلام الغير المطابق للواقع فيكون كذبا أم لم يقصد فلا يكون خبرا نخلوه عن القصد والشعور المعتد به على ماهو حال كلام المجنون فهو على الاول جزم بالكذب وحصوله فى نوعيه العمد وغير العمد وعلى الثانى حصر كلامه فى الكذب وفيما ليس بخبر وايا ما كان فلا واسطة فان قيل لاحاجة فى الوجه الثانى الى ماذكره من التكلف بل يكفى أن يقال المعنى أقصد الكذب أم لم يقصد بل كذب لاعن قصد قلنا نعم الا أنه حاول أن يشرح كلامه على وفق كلام المنتهى حيث قال أو مخبر كاذب أوليس بمخبر وبعض الشارحين توهموا أن مافى المتن جواب واحد تقريره أن المعنى أفترى أم لم يفتر بل به جنون وكلام المجنون ليس افتراء سواء قصد أم لم يقصد للمجنون فانه يستلزم عدم خبرته كلامه فيكون مرادهم الحصر فى الكذب وفيما ليس بخبر وكأنه وقع فى نسخته قصد بدون كلمة أو ولايخفى أن لاوجه لنفى الخبرية على تقدير القصد ثم انهم أوردوا الوجه الاول من الجواب بطريق الاعتراض فأجابوا بأن تقييد الافتراء بما يكون من عمد خلاف الاصل ولم يعرفوا أن ذلك بحسب اللغة (قوله ولاعبرة فيهما بمطابقة الواقع) نفى لما توهمه الشارحون أن مطابقة الواقع أيضا معتبرة فى الصدق على هذا المذهب كما فى مذهب الجاحظ لافرق بين المذهبين فى تفسير الصدق وانما الفرق فى تفسير الكذب حيث أخذ على هذا المذهب أعم لان الخبر ان طابق الواقع والاعتقاد جميعا فصدق والافكذب

خارج بل اخبارعما فى الذهن وهو الموجب وبعد ذلك فارجع النظر فى الوجوه التى استدل بها هل تثبت المتنازع فيه قال (الخبر صدق أوكذب لان الحكم امامطابق للخارجى أولا الجاحظ امامطابق مع الاعتقاد ونفيه أولامطابق مع الاعتقاد ونفيه والثانى فيهما ليس بصدق ولا كذب لقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة والمراد الحصر فلا يكون صدقا لانهم لايعتقدونه وأجيب بأن المعنى أفترى أم لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لاافتراء له سواء قصد أولم يقصد للجنون قالوا قالت عائشة رضى الله عنها ما كذب ولكنه وهم وأجيب بتأويل ما كذب عمدا وقيل ان كان معتقدا فصدق والافكذب لقوله تعالى ان المنافقين لكاذبون وأجيب لكاذبون فى شهادتهم وهى لفظية) أقول الخبر ينقسم الى صدق وكذب لان الحكم امامطابق للخارجى أولا والاول الصدق والثانى الكذب وقال الجاحظ الخبر امامطابق للخارج أولامطابق والمطابق امامع اعتقاد أنه مطابق أولا والامطابق امامع اعتقاد أنه لامطابق أولا والثانى فيهما وهو ماليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب فبينهما واسطة واحتج بقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة وجه الاستدلال أن المراد الحصر فيهما أى فى كونه افتراء أوكلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون لايكون صدقا لانهم لايعتقدون كونه صدقا وقد صرحوا بنفى الكذب عنه لكونه قسيمه وماذلك الالان المجنون لايقول عن قصد واعتقاد والجواب أن المراد أفترى أم لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لاافتراء له والكاذب من غير قصد يكون مجنونا أوالمراد أقصد فيكون كاذبا أولم يقصد فلا يكون خبرا والحاصل أن الافتراء أخص من الكذب ومقابله قد يكون كذبا وان سلم فقد لايكون خبرا قالوا قالت عائشة ما كذب ولكنه وهم فدل أن الوهم وهو ماليس عن اعتقاد وان خالف الواقع ليس بكذب والجواب أنه مؤول بأنه ما كذب عمدا أطلقت عاما وأرادت خاصا وذلك شائع وقال قوم ان كان المخبر معتقدا لما يخبر به فصدق والافكذب ولاعبرة فيهما بمطابقة الواقع وعدمها واحتجوا بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم فى قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم والجواب لانسلم أنه كذبهم

(قوله بل فى شهادتهم امالاشعارها) يعنى ليس التكذيب راجعا الى نفس مدلول نشهد لظهور انه انشاء للشهادة لا اخبار عن شهادة حالية أو استقبالية بل الى ما تتضمن من الخبر الغير المطابق للواقع وهو أنهم يقولون ذلك عن علم بشهادة العرف أو أنهم يستمرون عليها فى الغيبة والحضور بشهادة الفعل المضارع المنبئ عن الاستمرار أو أن هذه الشهادة صادرة عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية و يجوز أن يريد أنهم قوم شأنهم الكذب وان صدقوا فى هذه القضية خاصة أو كاذبون فى تسمية مثل هذا الاخبار الخالى عن المواطأة شهادة أو فى المشهود به لكن لا فى الواقع بل فى زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل حيث اعتقدوا أن هذا الخبر غير مطابق للواقع (قوله وهذه المسئلة لفظية) أى لغوية لا تتعلق

بعلم الاصول كثيرا تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذى وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد أنه نزاع لفظى يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدى لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوى (قوله من الاقسام المذكورة) اشارة الى ما صدقه ضرورى بنفسه أو بغيره أو نظرى فالخبر الذى يخالف ذلك أى يكون مضمونه خلاف ما علم صدقه يكون معلوم الكذب قطعا كالاخبار بأن الواحد ضعف الاثنين أو نظرا كالاخبار بأن العالم قديم (قوله وقد خالف فى هذا التقسيم) أى تقسيم الخبر الى ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما لا يعلم صدقه ولا كذبه (بعض الظاهرية) زعما منهم أنه لا تحقق للثالث (قوله لجريان مثله) يعنى اذا أخبر مجهول الحال بأن زيدا فى الدار مثلا ومجهول

فى ذلك بل فى شهادتهم امالاشعارها عرفا بالعلم لان من قال أشهد بكذا تضمن أنى أقوله عن علم وان كانت الشهادة بمجردها تحتمل العلم والزور وتقيدبهما لغة واما لانهم زعموا شهادتهم بذلك مستمرة غيبة وحضورا وفيه وجوه أخر بيناها فى علم المعانى والذى يحسم النزاع الاجماع على أن اليهودى اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا يجدى الاطناب فيها كثير نفع قال (وينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم واحدا منهما فالاول ضرورى بنفسه كالمتواتر و بغيره كالموافق للضرورى ونظرى كخبر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والاجماع والموافق للنظر والثانى المخالف لما علم صدقه والثالث قد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذاب وقد يشك كالمجهول ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعا لانه لو كان صادقا فالنصب عليه دليل كخبر مدعى الرسالة فاسد بمثله فى النقيض ولزوم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم وانما كذب المدعى للعادة) أقول الخبر باعتبار آخر ينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فهذه ثلاثة أقسام القسم الاول وهو ما لا يعلم صدقه فصدقه اما ضرورى أو نظرى والضرورى اما ضرورى بنفسه أى بنفس الخبر فانه هو الذى يفيد العلم الضرورى بمضمونه وهو المتواتر واما ضرورى بغيره أى استفيد العلم الضرورى بمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضرورى نحو الواحد نصف الاثنين والنظرى مثل خبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر أهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح فى القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر القسم الثانى وهو ما علم كذبه وهو كل خبر مخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة الثالث وهو ما لم يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال وقد خالف فى هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا لانه لو كان صادقا لنصب عليه دليل كخبر مدعى الرسالة فانه اذا كان صادقا دل عليه بالمعجزة وهذا فاسد لجريان مثله فى نقيض ما أخبر به اذا أخبر به آخر فيلزم اجتماع النقيضين ونعلم بالضرورة وقوع اخبارهما وأيضا فانه يلزم العلم بكذب كل شاهد اذ لا يعلم صدقه بدليل والعلم بكذب كل مسلم فى دعوى اسلامه اذ لا دليل على ما فى باطنه وذلك باطل بالاجماع والضرورة وأما القياس على خبر مدعى الرسالة فلا يصح لانه لا يكذب لعدم العلم بصدقه بل للعلم بكذبه لانه بخلاف العادة فان العادة فيما خالفها أن يصدق بالمعجزة قال (وينقسم الى متواتر وآحاد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج من علم صدقهم فيه بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة

آخر بانه ليس فيهما من غير دليل يدل على صدق أحدهما لزم كذبهما قطعا وهذا ارتفاع للنقيضين و يستلزم اجتماعهما لان كذب كل من النقيضين يستلزم صدق الآخر فان قيل الاخبار بالشئ ونقيضه من مجهولى الحال غير واقع قلنا وقوعه معلوم بالضرورة وتقرير الشارحين هو أن معنى قوله بمثله فى النقيض هو أن ما ذكر من أن خبر المجهول لو كان صادقا لما أخلاه الله عن نصب دليل كاشف عن صدقه معارض بمثله فى نقيضه بأنه لو كان كاذبا لما أخلاه الله عن دليل كاشف وهذا هو الموافق لكلام الآمدى الا أن ما ذكره المحقق أقرب (قوله والعلم بكذب كل مسلم) وفى المتن كفر كل مسلم والمقصود واحد والآمدى لم يصرح بملاحظة الاخبار بذلك بل قال يلزم مما ذكروه أن يقطع بكفر كل مسلم اذا لم يقم دليل قاطع على ايمانه

(قوله ينقسم باعتبار آخر) اشارة الى ان التقسيمات المختلفة بالاعتبارات المختلفة لا تنافى تداخل الاقسام فماذكر فى بعض الشروح أن الصواب ترك هذه القسمة لان المتواتر هو المعلوم صدقه ضرورة بنفسه والآحاد هو المجهول صدقه وكذبه ليس بشئ (قوله بل اما بالقرائن) يشير فى تقريره الى أن غيرها مجرور والضمير للقرائن لا منصوب والضمير للعادة على ما فى الشروح اذ ليس له كثير معنى فلفظ عادة على ماذكر قيد عدم الانفكاك يعنى أنه بحكم العادة وعلى ماذكروا تفصيل للقرائن بمعنى أنها قد تكون عادية كشق الجيب والتفجع على من يخبر بموت والده وقد تكون عقلية كما فى الاخبار بما علم صدقه ضرورة أو استدلالا وقد تكون جبلية كما على المخبر بعطشه والقيد المضاف (٥٣) القرائن بالزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فصل المحقق القرائن الى ما يلزم الخبر والى ما ينفصل عنه ليعلم أنه انما احترز بقوله بنفسه عن القسم الثانى كخبر الواحد المفيد للعلم بمعونة القرائن كما اذا أخبره ملك بموت ولده مشرف على الموت مع صراخ وجنازة وانهماك ونحوه على ما سيجئ وأما القسم الاول فراجع الى نفس الخبر لكونه لازما راجعا الى حال فى نفس الخبر مثل الهيآت المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه والمخبر أى المتكلم مثل كونه موسوما بالصدق مباشرا للامر الذى أخبر به والمخبر عنه أى الواقعة التى أخبروا عن وقوعها لكونها أمرا قريب الوقوع فيحصل باخبار عدد أقل أو بعيدة فيفتقر الى أكثر والدليل على أن المراد بالمخبر عنه هى الواقعة على ما سيجئ من أنه يشترط فى المخبر عنه أن يكون محسوسا وأنه شرط بعضهم العلم بالمخبر عنه وأما المخبر على لفظ اسم المفعول فالمراد به السامع الذى ألقى اليه الخبر كما تقول أخبرت زيدا بكذا وكما فى قوله بعد هذا ان قول القاضى صحيح بشرط تساوى المخبرين والواقعة والمخبر وقد تطلق على الواقعة كما فى قوله كالعلم لو بخبره وبالجملة فحصول العلم بمعونة مثل هذه القرائن لا تقدح فى التواتر ولذلك يختلف باختلافها بخلاف ما يفيد العلم بمعونة القرائن المنفصلة كامر أو بواسطة العلم بمضمون الخبر ضرورة أو نظرا كقولنا الواحد نصف الاثنين والعالم حادث فانه لا يكون متواترا وكون الثانى مفيدا للعلم محل نظر (قوله قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد) حاصله أن حصول العلم سواء كان بخلق الله تعالى بطريق العادة أو بايجاب الاخبار اياه يجوز أن يتحقق بخبر عشرة ولا يتحقق بخبر تسعة بأن يزول بانضمام الواحد اليها احتمال الكذب عند السامع وان كان محتملا له فى نفسه من حيث انه خبر ثم لا يخفى أن الشبهة الاولى تنفى وقوع التواتر والاخيرتين تنفيان افادته العلم الضرورى والبواقى افادته العلم

وغيرها وخالفت السمنية فى افادة المتواتر وهو بهت فانا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائية والامم الخالية والانبياء والخلفاء بمجرد الاخبار وما يوردونه من أنه كما كل طعام واحد وأن الجملة مركبة من الواحد ويؤدى الى تناقض المعلومين وتصديق اليهود والنصارى فى لا نبى بعدى وبأنا نفرق بين الضرورى وبينه ضرورة وبأن الضرورى يستلزم الوفاق مردود) أقول الخبر ينقسم باعتبار آخر الى متواتر وآحاد والتواتر فى اللغة تتابع أمور واحد بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم أرسلنا رسلنا تترى وفى الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فان من القرائن ما يلزم الخبر من أحوال فى الخبر والمخبر والمخبر عنه ولذلك يتفاوت عدد التواتر ومنها ما يزيد على ذلك من الامور المنفصلة واما بغير القرائن كالعلم بخبره ضرورة أو نظرا ثم اتفق العقلاء على أن خبر التواتر بشرائطه يفيد العلم بصدقه وخالفت السمنية فى ذلك وكذا البراهمة وأنه بهت أى مكابرة فانا نجد من أنفسنا العلم الضرورى بالبلاد النائية كمكة ومصر والامم الخالية كالصحابة والانبياء والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وماذلك الا بالاخبار قطعا وقد أورد عليه شكوك منها أنه كاجتماع الخلق الكثير على أكل طعام واحد وأنه ممتنع عادة ومنها أنه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافى كذب واحد كذب الآخرين قطعا ولانها مركبة منها بل هى نفس الآحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها أن العلم بوجبه يؤدى الى تناقض المعلومين اذا أخبر جمع كثير بالشئ وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى أو عيسى أنه قال لا نبى بعدى وهو ينافى نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فيكون باطلا ومنها أنا لو حصل به علم ضرورى لما فرقنا بين ما مثل به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على أنفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثانى أقوى بالضرورة ومنها أن الضرورى يستلزم الوفاق فيه وهو منتف فى المتواتر لمخالفتنا والكل مردود أما اجمالا فلانه تشكيك فى الضرورى فهو كشبه السوفسطائية لا يستحق الجواب وأما تفصيلا فالجواب عن الاول أنه قد علم وقوعه والفرق وجود الداعى بخلاف أكل طعام واحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها منا ظاهر وعن الثانى أنه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكر متألف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثالث أن تواتر النقيضين محال عادة وعن الرابع أن نقل اليهود والنصارى

(قوله وميل الغزالى الى أنه قسم ثالث) حاصل كلامه أنه ليس أوليا ولا كسبيا بل من القضايا التى قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين لانه قال فى المستصفى العلم الحاصل بالتواتر ضرورى يعنى أنه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع أن الواسطة حاضرة فى الذهن وليس ضروريا بمعنى أنه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من

لو حصل بشرائط التواتر لحصل العلم وانما لم يحصل لعدم شرائطه وعن الخامس أن الفرق أنه نوع من الضرورى وغيره من المحسوس أو الضرورى نوع آخر فقد يختلفان لا لاحتمال النقيض بل بالسرعة وغيرها وعن السادس أن الضرورى لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة والاورد عليكم خلاف السوفسطائية قال (والجمهور على أنه ضرورى والكعبى والبصرى نظرى وقيل بالوقف لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين ولساغ الخلاف فيه عقلا وأبو الحسين لو كان ضروريا لما افتقر ولا يحصل الا بعد علم أنه من المحسوسات وأنهم عدد لا حامل لهم وأن ما كان كذلك ليس بكذب فيلزم النقيض وأجيب بالمنع بل اذا حصل علم أنهم لا حامل لهم لانه مفتقر الى سبق علم ذلك فالعلم بالصدق ضرورى وصورة الترتيب ممكنة فى كل ضرورى قالوا لو كان ضروريا لعلم أنه ضرورى ضرورة قلنا معارض بمثله ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته) أقول اذ قد عرفت أن التواتر يفيد العلم فقد اختلف فى العلم الحاصل به أضرورى هو أم نظرى فالجمهور على أنه ضرورى وقال الكعبى وأبو الحسين البصرى انه نظرى وميل الغزالى رحمه الله الى أنه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدى لنا أنه لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم قطعا علمنا باخبار كثرتنا من المتواترات مع انتفاء ذلك وأيضا لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولوادعى ذلك مدع لم يعد بهتة ومكابرة كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة احتج أبو الحسين بأنه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بأن المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وأن المخبرين جماعة لا داعى لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك وحاصله أن العلم بالصدق ضرورى يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة فى كل ضرورى لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك أن تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل أعظم من الجزء فلك أن تقول لان الكل فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو أعظم فهذه حجة أبى الحسين والمنكرون عن آخرهم قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة أنه ضرورى كغيره من الضروريات لان حصول العلم ولا يشعر به وبأنه كيف حصل محال والجواب المعارضة والحل أما المعارضة فبمثله وهو أنه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات وأما الحل فان كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريا أو نظريا قال (وشرط التواتر تعدد المخبرين تعددا يمنع الاتفاق والتواطؤ مستندين الى الحس مستوين فى الطرفين والوسط وعالمين غير محتاج اليه لانه ان أريد الجميع فباطل وان أريد البعض فلازم مما قيل وضابط العلم بحصولها حصول العلم لا أن ضابط حصول العلم سبق العلم بها) أقول قد ذكر فى التواتر شروط صحيحة وشروط فاسدة أما الشروط الصحيحة فثلاثة كلها فى المخبرين أحدها تعددهم تعددا يبلغ فى الكثرة الى أن يمتنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة ثانيها كونهم مستندين لذلك الخبر الى الحس فانه فى مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا ثالثها استواء الطرفين والواسطة أعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر وقد شرط فيه قوم

حصول مقدمتين احداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما واقتضائهما اليه كغيره من النظريات اعترض عليه الشارح العلامة بانه يجوز أن يكون من النظريات التى مقدماتها ضرورية كالحسابيات فلا يلزم تسويغ الخلاف وأجيب فى بعض الشروح بأنه على تقدير كونه نظريا فقد ماته عدم جواز الكذب على الجميع وعدم مصلحة جامعة لهم على الكذب وعدم استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب الجميع وهذه نظريات فتكون من القسم الذى يسوغ فيه الخلاف وبهذا التقرير يظهر أن هذا ليس كلاما على السند ولا مستلزما خلاف المطلوب الذى هو كونه ضروريا (قوله فلا يشتبه) اشارة الى وجه اشتراط الاستناد الى الحس يعنى أن العقلى قد يشتبه على الجمع الكثير

لحدوث العالم على الفلاسفة (قوله منع احتياجه الى سبق العلم) يعنى لا نسلم أن العلم لا يحصل الا بعد العلم بالامور الثلاثة المذكورة بل يحصل العلم أولا ثم يلتفت الذهن الى الامور المذكورة وقد لا يلتفت اليها على التفصيل (قوله والمنكرون عن آخرهم) اشارة الى أن الدليل الاول كان لابى الحسين خاصة والثانى للمنكرين عامة مع أن المذهب واحد

(قوله من القيود الثلاثة) اشارة الى أن قوله مما قيد ليس اشارة الى الشرط الثانى أعنى الاستناد الى الحس على مازعم الشارحون حتى يرد اعتراضهم بأن الاستناد الى الحس قد لا يفيد الا الظن وقوله عادة اشارة الى أن هذا اللزوم عادى لا يمتنع انفكاكه عقلا وأما ما يقال من أن اشتراط الملزوم لا يوجب اشتراط اللازم فليس بشئ لانه لا معنى لاشتراطه سوى أنه يجب أن يكون حاصلا ليحصل العلم واذا حكمنا بأنه يجب حصول ملزومه الذى لا يوجد بدونه لم نحتج الى ذلك ولم يضرنا جواز ذكره تصريحا مما علم بالالتزام (قوله ويرد عليه) أى على القاضى انه كما تجب التزكية فى الاربعة من شهود الزنا تجب فى الخمسة فلا وجه للجزم بعدم الحصول فى الاربعة والتردد فى الخمسة وله أن يجيب بأن الخمسة قد تفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا تفيد وماذاك الا لكذب واحد لا أقل فلا بد من التزكية لتعلم عدالة الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة (٥٤) فانه اذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب عن أصل

استدلال القاضى بأن أمر الشهادة أضيق وبالاحتياط أجدر (قوله ليفيد خبرهم) أى خبر العشرين (العلم بايمانهم) أى ايمان الذين هم يجاهدونهم ويقاتلونهم (قوله عدد الجمعة) لا يظهر لهذا وجه مناسبة وقيل لان قوله تعالى يا أيها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت فى أربعين فلو لم يفد العلم لم يختصر عليهم (قوله وتقطع أيضا أنه) أى حصول العلم التواترى يختلف بالقرائن التى تتفق فى تعريف مضمون الخبر والاعلام به حال كون تلك القرائن غير زائدة على القرائن المحتاج اليها فى حصول العلم وقيد بذلك لئلا يخرج عن المتواتر على ما مر فى تحقيق قوله يفيد بنفسه أما الامور المنفصلة الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة يكون الخبر المفيد للعلم بمعونتها غير متواتر بخلاف المفيد للعلم بمعونة القرائن الغير الزائدة بل اللازمة وجوابه

شرط ارابعا وهو كونهم عالمين بالمخبر عنه وهو غير محتاج اليه لانه ان أريد وجوب علم الكل به فباطل لانه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين مقلدا فيه أو ظانا أو مجازفا وان أريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرنا من القيود الثلاثة عادة لانها لا تجتمع الا والبعض عالم قطعا وأما كيف يعلم حصول هذه الشرائط فمن زعم أنه نظرى يشترط تقدم العلم بذلك كله وأما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه واذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لا أن الضابط فى حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى أنه نظرى قال (وقطع القاضى بنقض الاربعة وتردد فى الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل أربعون وقيل سبعون والصحيح مختلف وضابطه ما حصل العلم عنده لانا نقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متأخرا ويختلف باختلاف قرائن التعريف وأحوال المخبرين والاطلاع عليها وادراك المستمعين والوقائع) أقول قد اختلف فى أقل عدد التواتر فقيل خمسة والقاضى يجزم بأنه لا يحصل بخبر الاربعة والاحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وتردد فى الخمسة ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك الا أن يقول قد يفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد فالتزكية لتعلم عدالة الاربعة وقد يفرق بين الخبر والشهادة كيف والاجتماع فى الشهادة مظنة التواطؤ وقيل اثنا عشر عدد نقباء موسى عليه الصلاة والسلام لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون قال تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وذلك ليفيد خبرهم العلم بايمانهم وقيل أربعون عدد الجمعة وقيل سبعون لاختيار موسى لهم للعلم بخبرهم اذا رجعوا فأخبروا قومهم وقيل غير منحصر فى عدد مخصوص بل يختلف وضابطه ما حصل العلم عنده وهو المختار لانا نقطع بحصول العلم بما ذكرنا من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متأخرا أى لا قبل حصول العلم كما يقتضيه رأى من يقول انه نظرى ولا بعده على رأينا ولا سبيل الى العلم به عادة لانه يتقوى الاعتقاد بتدريج كما يحصل كمال العقل بتدريج خفى والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ونقطع أيضا أنه يختلف بالقرائن التى تتفق فى التعريف غير زائدة على المحتاج اليها فى ذلك عادة من الجزم وتفرس آثار الصدق وباختلاف اطلاع المخبرين على مثلها عادة كدخاليل الملك بأحواله الباطنة وباختلاف ادراك المستمعين وفطنتهم وباختلاف الوقائع وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بخبر عددا كثر أو أقل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركبت الاسباب قال (وشرط قوم الاسلام والعدالة لاخبار النصارى بقتل المسيح

الخبر فانه متواتر داخل فى المفيد بنفسه لكن قد عرفت أنها تتناول أحوال المخبرين والمستمعين والوقائع فيكون عطفها عليها من عطف الخاص على العام اللهم الا أن يريد بقرائن التعريف أحوال الاخبار نفسه وحينئذ لا بد من تكلف فى جعل ماذكر من الخبر وتفرس آثار الصدق منها اذ الظاهر أنه من أحوال المخبرين أو المستمعين وقوله على مثلها متعلق بالاطلاع والضمير للقرائن وأقحم لفظ مثل لان اختلاف اطلاعهم ليس فى تلك القرائن بخصوصها وجعل الضمير للواقعة بعيد جدا وفى شارح العلامة أن ضمير يختلف للعدد الذى يحصل العلم عنده وأن المراد بقرائن التعريف القرائن الاتفاقية الزائدة على المحتاج اليها فى التعريف وفسرت فى بعض الشروح بالهيآت المقارنة للخبر الموجبة لتعريف متعلقه وفى أكثر النسخ فى الاطلاع عليها والضمير للقرائن

(قوله كل خبر أفاد علما) يشير الى أن قوله كل عدد معناه كل خبر عدد فضمير مثله للخبر لا للعدد على ما زعم العلامة من أن المعنى فمثل ذلك العدد يفيد أى خبرهم وقوله بشرط تساوى المخبرين تفسير لحاصل قوله بشرط أن يتساويا أى الخبران والمراد بالخبر على لفظ اسم المفعول السامع (قوله فانها تتضمن جوده) يشير الى أن الاول مثال للتضمن والثانى مثال للالتزام أما الالتزام فظاهر وأما التضمن فلان الجود لما كان افادة ما ينبغى لا لعوض كان جزأ من كل اعطاء مخصوص وهذا بالنظر الى الظاهر والا فالجود صفة فى النفس هى مبدأ تلك الافادة ولا يخفى أنه لا معنى لاختلاف التواتر فى الوقائع فلهذا حمله على اختلاف الاخبار فيها وبعضهم على اختلاف الوقائع المخبر بها (قوله واعلم) تحقيق للمقام وتنبيه على أنه لا شئ من الوقائع بانفراده يدل على السخاوة أو الشجاعة بمعنى حصول العلم بهما ههنا بل القدر المشترك بين الجزئيات هو السخاوة أو الشجاعة وهو متواتر لا بمعنى أن شيأ من الوقائع الجزئية معلوم الصدق قطعا كيف وهو آحاد بل بمعنى أن العلم القطعى بالقدر المشترك يحصل من سماعها بطريق العادة

وجوابه اختلال فى الاصل والوسط وشرط قوم أن لا يحويهم بلد وقوم اختلاف النسب والدين والوطن والشيعة المعصوم دفعا للكذب واليهود أهل الذلة فيهم دفعا للتواطؤ ونحوهم وهو فاسد) أقول ماذكرناه هى الشروط المتفق عليها فى التواتر وأما المختلف فيها فقال قوم يشترط الاسلام والعدالة كما فى الشهادة والا أفاد اخبار النصارى بقتل المسيح العلم به وأنه باطل الجواب منع حصول شرائط التواتر لاختلال فى الاصل أو الوسط أى قصور الناقلين عن عدد التواتر فى المرتبة الاولى أو فى شئ مما بينهم وبين الناقلين الينا من عدد التواتر ولذلك يعلم أن أهل قسطنطينية لو أخبروا بقتل ملكهم حصل العلم به وقال قوم يشترط أن لا يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ وقال قوم يشترط اختلاف النسب والدين والوطن وقالت الشيعة بشرط أن يكون فيهم المعصوم والا لم يمتنع الكذب وقال اليهود يشترط أن يكون فيهم أهل الذلة فانهم يمتنع تواطؤهم عادة للخوف بخلاف أهل العزة فانهم لا يخافون والكل فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك قال (وقول القاضى وأبى الحسين كل عدد أفاد خبرهم علما بواقعة لشخص فمثله يفيد بغيرها لشخص صحيح بشرط ان يتساويا من كل وجه وذلك بعيد عادة) أقول قال القاضى أبو بكر وأبو الحسين البصرى كل خبر أفاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر وهذا صحيح بشرط تساوى المخبرين والواقعة والمخبر من كل وجه لما علمت من تفاوت افادته للعلم بتفاوتهما وذلك بعيد جدا لتفاوتهما عادة قال ﴿مسئلة اذا اختلف التواتر فى الوقائع فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن أو التزام كوقائع حاتم وعلى رضى الله عنه) أقول اذا كثرت الاخبار فى الوقائع واختلف فيها لكن كل واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن أو الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع حاتم فيما يحكى من عطاياه من فرس وابل وعين وثوب فانها تتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم شئ من تلك القضايا بعينه وكوقائع على فى حروبه من أنه هزم فى خيبر كذا وفعل فى أحد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان شئ من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع واعلم أن الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو متواتر لا لان أحدها صدق قطعا بل بالعادة قال (خبر الواحد مالم ينته الى التواتر وقيل ما أفاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض هو مازاد نقلته على ثلاثة) أقول فرغ من الخبر المتواتر فشرع فى قسيمه وهو خبر الواحد وذلك مالم ينته الى حد التواتر كثرت رواته أو قلوا وقيل هو خبر أفاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن وربما لا يراد اذ لا عبرة به فلا يرد ومن الخبر قسم يسمى المستفيض وهو مازاد نقلته على الثلاثة قال ﴿مسئلة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير المعرف وقيل وبغير قرينة وقال أحمد وبطرد والا كثر لا بقرينة ولا بغيرها لنا لو حصل بغير قرينة لكان عاديا فيطرد ولا أدى الى تناقض المعلومين ولوجب تخطئة المخالف وأما حصوله بقرينة فلو أخبر ملك بموت ولد مشرف مع صراخ وجنازة وانهماك تحريم ونحوه لقطعنا بصحته واعترض بانه حصل بالقرائن وردبأنه لولا الخبر لجوزنا موت آخر قالوا أدلتكم تأباه قلنا انتفى الاول لانه مطرد فى مثله وانتفى الثانى لانه يستحيل حصول مثله فى النقيض وانتفى الثالث لانا نخطئ المخالف لو وقع قالوا قال الله تعالى ولا تقف ان يتبعون الا الظن فنهى وذم فدل على أنه ممنوع وأجيب بأن المتبع الاجماع وبأنه مؤول فيما المطلوب فيه العلم من الدين) أقول قد اختلف فى خبر

﴿مباحث خبر الواحد﴾

(قوله مالم ينته الى التواتر) أى خبر الواحد لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم بنفسه أصلا أو أفاد بالقرائن الزائدة فلا يكون تعريفا للشئ بما يساويه فى الجلاء والخفاء فعلى هذا الواسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه (قوله وربما لا يراد) جواب عن الاعتراض بان الخبر الذى لا يفيد الظن غير داخل فى المحدود لان المقصود تعريف الخبر الذى يعتد به فى الاحكام ولا يكون متواترا فعلى هذا ثبتت الواسطة

(قوله وعنى بها الزائدة) يعنى أن المراد بالقرائن لغيرا التعريف القرائن المنفصلة لغير اللازمة من أحوال فى الخبر والمخبر والمخبر عنه كالصراخ والجنازة وخروج المخدرات ونحو ذلك فيما اذا أخبر ملك بموت ولده وحاصل المذاهب فى ذلك أربعة الاول أنه يفيد العلم عند انضمام القرائن فقط وهو المختار الثانى أنه يفيد العلم مطلقا على اطراد الثالث أنه يفيده لا على اطراد الرابع أنه لا يفيده أصلا بل انما يفيد الظن فقط فنى المختار دعوتان احداهما أنه يفيد العلم عند القرائن وثانيتهما أنه لا يفيده بدون القرائن (قوله ولو كان عاديا لا طرد) لان معناه الحصول دائما من غير اقتضاء عقلى وهو معنى الاطراد والتمثيل بالمتواتر تنبيه على هذا المعنى وانتفاء اللازم ظاهر وترى بالوجدان اذ كثيرا ما نسمع خبر العدل ولا يحصل لنا العلم القطعى وبهذا يسقط ما فى بعض الشروح من منع الملازمة اذ كثيرا ما يتخلف الحكم عن العاديات بعارض ومن أن التشبيه بالمتواتر تمثيل لا دليل ومن منع انتفاء اللازم عند الخلو عن القرائن وانما لا يحصل العلم عند قرينة الكذب (٥٦) (قوله فان ذلك جائز بالضرورة) دفع لما فى بعض الشروح من منع امكان خبر عدل آخر

الواحد العدل هل يفيد العلم أولا والمختار أنه يفيد العلم بانضمام القرائن وعنى بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة وقال قوم ويحصل العلم به بغير قرينة أيضا ثم اختلفوا فقال أحد فى قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد أى كلما حصل خبر الواحد حصل العلم وقال قوم لا يطرد أى قد يحصل العلم به لكن ليس كلما حصل حصل العلم به وقال الاكثرون لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغير قرينة فههنا مقامان أحدهما أنه لا يحصل العلم به بغير قرينة لنا فيه لو حصل بلا قرينة لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شئ عقيب آخر ولو كان عاديا لا طرد كخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين ولنا أيضا لو حصل العلم به لأدى الى تناقض المعلومين اذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان فى الواقع والا كان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين ولنا أيضا لو حصل العلم به لوجب القطع بخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع الثانى حصول العلم فيه بالقرائن ولنا فيه أنه لو أخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة دون موت مثله ولذلك الملك وأكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من أنفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك واعترض عليه بأن العلم ثمه لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدى ونحوها والجواب أنه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر واعلم أن العدالة ليست شرطا فى افادة مثله العلم على ما لا يخفى فقوله بخبر الواحد العدل انما ذكره لان سائر المذاهب المذكورة مقيدة به فان أحدا لم يقل ان خبر غير العدل يفيد العلم مطردا المخالفون أيضا فرقتان فرقة تنكر افادته للعلم مع القرينة وفرقة تقول بافادته له بلا قرينة أما المنكرون مطلقا فقالوا أدلتكم على امتناع افادته العلم بلا قرينة تأبى كونه مفيدا له بقرينة للزوم الاطراد وتناقض المعلومين والقطع بخطئة مخالفه والجواب أنها لا تتأتى فى الخبر مع القرائن أما لزوم الاطراد فلانه ملتزم فى مثله فانه لا يخلو عن العلم وأما تناقض المعلومين فلان ذلك اذا حصل فى قضية امتنع أن يحصل مثله فى نقيضها عادة وأما تخطئة المخالف قطعا فلانه ملتزم ولو وقع لم يجز مخالفته

بنقيض خبر العدل الاول وقوله بل واقع دفع لما فى شرح العلامة من أن المقدم مركب من حصول العلم ومن اخبار عدلين بالنقيضين وانتفاء التالى لا يوجب انتفاء كل من جزأى المقدم بل يجوز أن يكون انتفاؤه بانتفاء الجزء التالى (قوله نجد ذلك من أنفسنا) تنبيه على أن المثال المذكور تنبيه على مكان الضرورة لا تصحيح للدعوى الكلى بالمثال الجزئى على أن فى كلية الدعوى أيضا نظرا الا أنه سيجىء فى جواب المنكرين ما يشعر بالكلية والاطراد (قوله واعلم) قد سمعت أن المذاهب أربعة ولا خفاء فى أن عدم افادته العلم أصلا لا يتقيد بالعدالة وأن افادته العلم بلا قرينة يتقيد بها مطردا كان كما هو مذهب أحد أو غير مطرد كما هو مذهب البعض على ما يشعر به دليلهم وأما افادته العلم عند القرائن فلا يتقيد بها لان التعويل فيه على القرائن فالتقييد بالعدالة لبيان المذهب بناء على تقيد البعض بها الا الكل فالمراد بسائر المذاهب المذهبان القائلان بافادة العلم بلا قرينة مطردا أو غير مطرد وانما قيد المحقق بقوله مطردا لانه أوضح فى البيان (قوله المخالفون أيضا فرقتان) لفظة أيضا ليست فى موقعها وانما يحسن لو كان القائلون بالمختار فرقتين وكأنه نظر الى أن المخالفين لما افترقوا فرقتين كان لهم على الاطلاق مقامان كالقائلين بالمختار ثم لا يخفى أن المخالفين ثلاث فرق لان القائلين بافادته العلم بلا قرينة فرقتان فرقة تقول بالاطراد وفرقة تقول بعدم الاطراد وليس فى الادلة ما يشير الى هذا التفصيل فلهذا جعلهم فرقة واحدة (قوله امتنع أن يحصل مثله فى نقيضها) قد يمنع ذلك كما اذا أخبر ملك بموت ولده مع القرائن ثم أخبر أنه لم يمت وانما اشتبه على المخبر والحاضرين وقامت القرائن على ذلك والجواب أن المطابقة معتبرة فى العلم فامتناع حصول العلم بنقيض ما علم ضرورى نعم قد يحصل الاعتقاد ان وهو لا يوجب التناقض لعدم استلزامه الثبوت فى الواقع

بالاجتهاد الا أنه لم يقع فى الشرعيات وأما القائلون بافادته مطلقا فقالوا يجب العمل به اجماعا ولولا أنه مفيد للعلم غير مقتصر على الظن لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والنهى للتحريم وقال ان يتبعون الا الظن فى معرض الذم فدل على حرمته والجواب من وجهين أحدهما انه انما المتبع هو الاجماع على وجوب العمل بالظواهر وانه قاطع وثانيهما ان ظاهرها فى العموم مؤول بتخصيصه بما المطلوب فيه العلم من أصول الدين لما يطلب فيه العمل من أحكام الشرع قال ﴿ مسئلة اذا أخبر واحد بحضرته صلى الله عليه وسلم ولم ينكره لم يدل على صدقه قطعا لنا انه يحتمل انه ما سمعه أو ما فهمه أو كان قد بينه أو رأى تأخيره أو ما علمه أو صغيرة) أقول اذا أخبر واحد عن شئ بحضرة النبى صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه لم يدل على صدق المخبر دلالة قاطعة وان كان الظاهر صدقه لنا أنه لا يتعين السكوت للرضا به لصدقه بل يحتمل انه ما سمعه أو ما فهمه أو كان قد بينه وعلم انه لا يفيد انكاره أو ما علمه نفيا أو اثباتا لكونه دنيويا أو رأى تأخيره الى وقت الحاجة الى بيانه وبتقدير عدم الجميع فتركه للانكار صغيرة وهى جائزة على الانبياء وان بعدت قال ﴿ مسئلة اذا أخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم انه لو كان كذبا لعلموه ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعا للعادة) أقول اذا أخبر واحد بشئ بحضور خلق كثير ولم يكذبوه فان كان مما يحتمل ان لا يعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه الا الافراد لم يدل على صدقه أصلا وان كان مما لو كان لعلموه فان كان مما يجوز أن يكون لهم حامل على السكوت من خوف أو غيره لم يدل أيضا وان علم انه لا حامل لهم عليه فهو يدل على صدقه قطعا لنا أن سكوتهم وعدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب فى مثله ممتنع عادة ولا يقال لعلهم ما علموا أو علمه بعضهم أو جميعهم وسكتوا لانا نقول ذلك معلوم الانتفاء بالعادة قال ﴿ مسئلة اذا انفرد واحد فيما يتوفر الدواعى على نقله وقد شاركه خلق كثير كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر فى مدينة فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا العلم عادة ولذلك نقطع بكذب من ادعى أن القرآن عورض قالوا الحوامل المقدرة كثيرة ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح فى المهد ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزالة وافراد الاقامة وافراد الحج وترك البسملة احادا وأجيب بأن كلام عيسى عليه السلام ان كان فى حضرة خلق فقد نقل قطعا وكذلك غيره مما ذكروا واستغنى عن الاستمرار بالقرآن الذى هو أشهرها وأما الفروع فليس من ذلك وان سلم فانما ينقل مثله لعلم من لا يعلم وذلك فيما لا يكون مستمرا مستغنى عن نقله وان سلم فاستغنى لكونه مستمرا أو كان الأمران شائعين) أقول اذا انفرد الواحد بالخبر عن شئ تتوفر الدواعى على نقل مثله وشاركه فيما يدعيه سببا للعلم خلق كثير كما اذا انفرد واحد بالاخبار عن قتل خطيب على المنبر يوم الجمعة بمشهد من أهل المدينة فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا أنا نجد من أنفسنا العلم بكذبه قطعا ولولا أن هذا الاصل مركوز فى العقول لما قطعنا بكذب من ادعى ان القرآن قد عورض لكنه لم ينقل وان بين مكة والمدينة مدينة أكبر منهما قالوا الحوامل المقدرة على كتمان الاخبار كثيرة لا يمكن ضبطها فكيف الجزم بعدمها ومع جوازها لا يحصل الجزم ويدل عليه أمور منها أن النصارى لم ينقلوا كلام المسيح فى المهد مع انه مما تتوفر الدواعى على نقله ومنها ان معجزات الرسول كانشقاق القمر وتسبيح الحصى فى يده وحنين الجذع الذى كان يستند اليه حين استند الى غيره وتسليم الغزالة عليه لم يتواتر بل نقل احادا ومنها أن كثيرا من الأمور الكثيرة الوقوع مما تعم به البلوى وتمس الحاجة اليه لم يتواتر بل نقل احادا ولذلك اختلف فيه كافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة وقرانهما بها وقراءة البسملة فى الصلاة وتركها الجواب ان انتفاء الحامل يعلم بالعادة كالحامل على أكل طعام واحد

(قوله ولولا انه مفيد للعلم) تقرير الدليل أنه لو لم يفد العلم لم يجب العمل به واللازم منتف بالاجماع أما الملازمة فلانه لو عمل به لكان اتباعا لغير المعلوم وهو باطل بالنص فأجاب أولا بأنا لا نسلم انه لو عمل به كان اتباعا لغير المعلوم بل للاجماع القاطع على وجوب العمل بالظواهر وثانيا بأنا لا نسلم بطلان اتباع غير المعلوم فيما نحن فيه وانما ذلك فى الاعتقاديات التى يطلب فيها اليقين والنصوص مخصصة بها وان كان ظاهرها العموم (قوله فتركه للانكار صغيرة) يشير الى أن فى نسخته أو صغيرة بلفظ الاسم وعلى تقدير أن يكون صغره بلفظ الفعل فمعناه عد تركه الانكار صغيرة فارتكبها وقيل معناه عد الكذب صغيرة فترك انكاره (قوله لنا انا نجد) حاصله دعوى الضرورة وحاصل شبهة الخصم انه لو لم يعلم انتفاء الحاصل لم يحصل الجزم بالكذب والمقدم حق فكذا التالى وحاصل الجواب منع حقيقة المقدم وابطال ما جعله دليلا عليها (قوله وقراءة البسملة) وانما اقتصر المصنف على الترك ميلا منه الى أنها ليست من الفاتحة وأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يتركها لكنه لم ينقل تواترا بل آحادا

(قوله وأما كلام عيسى) اعترض العلامة بأنه لا معنى لكون النقل قطعيا بتقدير وآحادا بتقدير لانه ان كان واقعا اتصف بأحدهما فقط ولا يجاب بجواز كونه آحادا عند قوم متواترا عند آخرين والامر كذلك لتواتره عندنا لان قطعنا به انما هو من القرآن لا التواتر ولانه لو كان كذلك لكان الاولى ترك بعض التعرض للترديد والاقتصار على منع عدم التواتر وفي بعض الشروح ان معنى الترديد انه ان لم يكن بحضور خلق كثير فليس من المسئلة وان كان وجب أن ينقلوه قطعيا للدليل المذكور (قوله الا أنه نقل الآخر) يعني لانسلم أنه لم ينقل بل نقل كل من الفروع الا أنه نقل الطرف الآخر المقابل أيضا بناء على جواز الامرين مثلا كما نقل افراد الاقامة نقل تثنيتها وكما نقل افراد الحج نقل قرانه وكما نقل ترك البسملة نقل قراءتها فالخلاف ليس لعدم النقل تواترا بل لعدم الظفر بترجيح أحد الطرفين (قوله وهذا) أي التعبد بقول المفتي والشاهدين يصلح مستندا لمنع وروده على تقدير كون المصيب واحدا ونقضا للدليل بأنه لو صح بجميع مقدماته لما جاز التعبد بقول المفتي والشاهدين لجريانه فيهما واعلم أن كلام الشارح العلامة في هذا المقام من التطويل والاضطراب بحيث لا يحظى الناظر فيه بطائل (قوله لا يقال) اشارة الى أن قوله وان تساويا فالوقف والتخيير يدفعه جواب سؤال تقريره ان ماذكرتم من تعدد الحكم في الواقعة الواحدة على تقدير تصويب المجتهدين وتعين الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالفه على تقدير تصويب الواحد انما يتم بالنسبة الى المجتهدين أو ترجح أحد الخبرين وأما على تقدير تساوي الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد فتنافي الحكمين ووجوب العمل رواه

وأما كلام عيسى في المهدفان كان بحضرة خلق كثير نقل قطعا فلو ثبت انه لم ينقل فلقلة المشاهدين فليس مما نحن فيه وأما المعجزات فكذلك أي لو كثر مشاهدوها لتواترت والا فغير محل النزاع مع أنا لانسلم انها مما تتوفر الدواعي على نقله فانها انما تنقل لتستمر بين الناس وقد استغنى عنها وعن استمرارها بالقرآن الباقي على وجه كل زمان الدائر على كل لسان في كل مكان وأما الفروع فليست مما ذكرنا لعدم توفر الدواعي على نقلها وان سلم فانما ينقل مثله ليعلم من لا يعلم وذلك فيما لا يكون مستمرا مستغنى عن نقله وان سلم فقد نقل الا أنه نقل الآخر أيضا لكونهما شائعين والخلاف لعدم الفوز بالترجيح حتى يتعين الاولى منهما قال ﴿ مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل جائز عقلا خلافا للجبائي لنا القطع بذلك قالوا يؤدي الى تحليل الحرام وعكسه قلنا ان كان المصيب واحدا فالمخالف ساقط كالتعبد بالمفتي والشهادة والا فلا يرد وان تساويا فالوقف والتخيير يدفعه قالوا لو جاز لجاز التعبد في الاخبار عن الباري قلنا للعلم بالعادة انه كاذب) أقول التعبد بخبر الواحد العدل وهو أن يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلا خلافا لابي علي الجبائي لنا القطع بذلك فانا لو فرضنا أن الشارع يقول للمكلف اذا أخبرك عدل بشئ فاعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا فانا نعلم قطعا أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته قالوا أولا انه وان لم يكن ممتنعا لذاته فهو ممتنع لغيره لانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير كذبه فانه ممكن قطعا وذلك باطل وما يؤدي الى الباطل لا يجوز عقلا الجواب ان قلنا كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر اذ لا حلال ولا حرام في نفس الأمر انما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالا لواحد حراما لآخر وان قلنا المصيب واحد فقط فلا يرد أيضا لان الحكم المخالف للظن ساقط عنه اجماعا وما هو الا كالتعبد بقول المفتي والشاهدين اذا خالفا ما في الواقع وهذا يصلح مستندا ونقضا بالاستقلال لا يقال هذا بالنسبة الى مجتهدين لكن يؤدي الى التناقض عند تساوي الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد لتعارضهما من غير ترجيح لانا نقول التوقف وهو عدم العمل بهما كأن لا دليل اذ شرط العمل عدم المعارض أو التخيير وهو تجويز العمل بأيهما شاء يدفع وروده قالوا ثانيا لو جاز التعبد به لجاز التعبد به في الاخبار عن الباري وهو باطل بغير معجزة اجماعا فالجواب لانسلم الملازمة لان العادة تحيله قد أفادت ان من ادعى النبوة بدون معجزة فهو كاذب وأيضا الفرق بانه يفضي ذلك الى كثرة الكذب فيه عادة بخلاف الاخبار (قال يجب العمل بخبر الواحد العدل خلافا للقاساني وابن داود والروافض والجمهور بالسمع وقال أحمد والقفال وابن سريج والبصري بالعقل لنا تكرر العمل به كثيرا من الصحابة والتابعين شائعا ذائعا من غير نكير وذلك يقضي بالاتفاق عادة كالقول قطعا قولهم لعل العمل بغيرها قلنا علم قطعا من سياقها ان العمل بها قولهم فقد أنكر أبو بكر رضي الله عنه خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى رواه محمد بن سلمة وأنكر عمر رضي الله عنه خبر أبي موسى في الاستئذان حتى

بالنقيضين لازم قطعا وتقرير الجواب أنه يندفع بتوقفه عن العمل بهما أو تخييره في العمل بأيهما شاء (قوله لو جاز التعبد به) أي بخبر الواحد العدل في الاخبار عن الرسول عليه الصلاة والسلام لجاز التعبد به في الاخبار عن الباري لاشتراكهما في عدالة المخبر وحصول ظن الصدق والجواب أولا منع الجامع لانتفاء ظن الصدق في الفرع وثانيا وجود الفارق وهو قضاء العادة بأن التعبد به في الاخبار عن الباري يفضي الى كثرة الكذب بخلاف الاخبار عن الرسول (قوله القاساني) قاسان بالقاف والسين المهملة من بلاد الترك

(قوله وأبو الحسين البصري) صرح بالاسم لئلا يتوهم أن البصري هو أبو عبد الله على ما هو دأبه في هذا الكتاب فان مذهبه ليس وجوب العمل عقلا مطلقا بل فيما لا يسقط بالشبهة خاصة ثم لا يخفى أن القائلين بالوجوب عقلا قائلون بالوجوب سمعا (قوله وذلك) أي ما نقل عنهم من الاستدلال شائعا ذائعا من غير نكير يوجب الحكم العادي قطعا باتفاقهم على وجوب العمل بخبر الواحد كما أن القول الصريح منهم يوجب العلم باتفاقهم والحاصل أنه قد تواتر معنى انهم كانوا يستدلون بأخبار الآحاد وان كانت تفاصيل ذلك آحادا وهذا اجماع منهم على ذلك وبهذا يندفع ما يقال ان ما ذكر من الاخبار في الاحتجاج بخبر الواحد أخبار احاد وذلك يتوقف على كونه حجة فيدور فان قيل غاية ما ذكر جواز الاستدلال والعمل به وانما النزاع في الوجوب قلنا ايجابهم الاحكام بأخبار الآحاد يدل على وجوب العمل بها على ان القول بالجواز دون الوجوب سمعا مما لا قائل (٥٩) به وانما الخلاف في الوجوب عقلا

رواه أبو سعيد الخدري وأنكر خبر فاطمة بنت قيس وأنكرت عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر وأجيب بانما أنكروا عند الارتياب قالوا لعلها أخبار مخصوصة قلنا نقطع بأنهم عملوا الظهورها الا لخصوصها وأيضا التواتر أنه عليه الصلاة والسلام كان ينفذ الآحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام) أقول قد ثبت جواز التعبد بخبر الواحد وهو واقع بمعنى انه يجب العمل بخبر الواحد وقد أنكره القاساني والرافضة وابن داود والقائلون بالوقوع قد اختلفوا في طريق اثباته والجمهور على انه يجب بدليل السمع وقال أحمد والقفال وابن سريج وأبو الحسين البصري بدليل العقل لنا اجماع الصحابة والتابعين بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم بها في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم أحد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح وان كان احتمال غيره قائما في كل واحد واحد فمن ذلك انه عمل أبو بكر بخبر المغيرة في ميراث الجدة وعمل عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن في جزية المجوس وبخبر حمل بن مالك في وجوب الغرة بالجنين وبخبر الضحاك في ايراث الزوجة من دية الزوج وبخبر عمرو بن حزم في دية الاصابع وعمل عثمان وعلي بخبر فريعة في أن عدة الوفاة في منزل الزوج وعمل ابن عباس بخبر أبي سعيد بالربا في النقد وعمل الصحابة بخبر أبي بكر الائمة من قريش والانبياء يدفنون حيث يموتون ونحن معاشر الانبياء لا نورث الى غير ذلك مما لا يحصى استعاب النظر فيه الا التطويل وموضعه كتب السير وقد اعترض عليه بوجوه الاول قولهم لا نسلم أن العمل في هذه الوقائع كان بهذه الاخبار اذ لعله بغيرها ولا يلزم من موافقة العمل الخبر أن يكون به على أنه السبب للعمل والجواب انه قد علم من سياقها أن العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها الثاني قولهم هذا معارض بانه أنكر أبو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن سلمة وأنكر عمر خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد وأنكر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نترك كتاب الله بقول امرأة لا ندري اصدقت أم كذبت وكان يحلف على غير أبي بكر وأنكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه والجواب أنهم انما أنكروه مع الارتياب وقصوره عن افادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه وأيضا فلا يخرج بانضمام ما ذكرتم عن كونه خبر واحد وقد قبل مع ذلك فهو دليل عليكم لا لكم الثالث أنهم قالوا لعلها أخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم في كل خبر الجواب انا نعلم أنهم عملوا بها لظهورها وافادتها الظن لا لخصوصياتها كظاهر الكتاب والمتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما أفاد الظن ولنا أيضا تواتر انه كان ينفذ الآحاد الى النواحي

كما سبق (قوله عمل أبو بكر) هو كان يرى حرمان الجدة حتى روى المغيرة بن شعبة ومحمد بن سلمة أن النبي عليه الصلاة والسلام أعطاها السدس وعمل عمر رضي الله عنه في جزية المجوس بما روى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قوله عليه الصلاة والسلام سنوا بهم سنة أهل الكتاب وعمل في غرة الجنين بما روى حمل ابن مالك بالحاء المهملة أنه كان عند امرأتان احداهما تسمى مليكة والاخرى أم عفيف رمت احداهما الاخرى بحجر أو مسطح أو عمود فسطاط فأصاب بطنها فألقت جنينها فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة عبد أو أمة والمسطح بكسر الميم نوع من الملاعق وقيل عود يرقق به الخبز وعمل بخبر الضحاك

وهو الاحنف بن قيس التميمي أسلم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يره دعاله رسول الله عليه الصلاة والسلام حين قدم عليه وفد بني تميم فذكر وله روى أنه عليه الصلاة والسلام كتب اليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها وعمل بخبر عمرو بن حزم أن في كل أصبع عشرة من الابل وكان عمر يرى أن في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة عشر وفي الابهام خمسة عشر وفي كل من الآخرتين عشرة وعمل عثمان وعلي رضي الله عنهما بقول فريعة بنت مالك بن سنان أخت أبي سعيد الخدري رضي الله عنه حيث قالت جئت الى رسول الله عليه الصلاة والسلام أستأذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال امكثي حتى تنقضي عدتك (قوله وأيضا فلا يخرج) وذلك للقطع بأنه بانضمام أمر اليه لم يصر هو متواترا مفيدا للقطع بل انما تأكد الظن وزالت الشبهة (قوله كان ينفذ الآحاد) اعترض عليه الآمدي وغيره بأن النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد وليس في هذا ما يدل عليه

(قوله ولا يكفي في المسائل العلمية) اشارة الى وجه البعد في الجميع لا يقال المسئلة العلمية وسيلة العمل فيكفي فيها الظن لانا نقول جميع مسائل الاصول كذلك وقد منعوا فيها الاكتفاء بالظن وانما ذلك فيما يتعلق بكيفية العمل بالذات كمسائل الفقه (قوله لامتناع الترجي) يعني لما تعذر حمل لعل على حقيقته التي هي الترجي حملت على أقرب المجازات وهو الطلب فيفيد الايجاب كالأمر لما مر وانما قلنا انه أقرب المجازات لان الترجي وان لم يكن طلبا بل توقعا لكن لا يفهم منه في حق الله تعالى الا الطلب (قوله والطائفة) يعني أن الفرقة اسم للثلاثة فصاعدا فالطائفة منها تكون واحدا أو اثنين وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر وهو المراد بالآحاد (قوله المراد الفتوى في الفروع) بقرينة التفقه والانذار فيختص القوم بالمقلدين دون المجتهدين ولو سلم أنه ليس بمراد فلا أقل من احتماله احتمالا قريبا ولا يبقى قطعيا فلا تثبت به الاصول (قوله الى وجوب العمل) يعني لانا لم انحصار فائدة الانظهار في وجوب العمل لجواز أن يكون جواز العمل أو الانضمام الى آخر وآخر حتى يصير متواترا موجبا للعمل (قوله وانه ظاهر) أي كل من الدليلين ليس بقطعي بل ظاهر استدل به فيما يكون من الاصول التي لابد في اثباتها عن قاطع (قوله وقابل للتخصيص) فيما له عموم وهو القضايا والاحكام فيخص بما لا يطلب فيه العمل من الاصول (قوله ولغيره) كتأويل العلم بما يعم الظن والقطع وتأويل الظني ينقض بالشك والوهم (قوله شيء من ذلك لم يكن) نقل بالمعنى والا فالمنقول كل ذلك لم يكن والمقصود عموم السلب لا سلب العموم بدليل ما روي أنه قال بعض ذلك قد كان ولان أم سؤال عن أحد الامرين فجوابه تعيين أحدهما أو نفيهما بالكلية

لتبليغ الاحكام مع العلم بأن المبعوث اليهم كانوا مكلفين بالعمل بمقتضاه (قال واستدل بظواهر مثل فلولا نفر لقوله لعلهم يحذرون ان الذين يكتمون ان جاءكم فاسق وفيه بعد) أقول وقد استدل من قبلنا بظواهر لا تفيد الا الظن ولا يكفي في المسائل العلمية منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاحتجاج ان لعل هنا للوجوب لامتناع الترجي عليه تعالى والطائفة من كل فرقة لا تكون أهل التواتر فقد أوجب الحذر بقول الآحاد وهو بعيد لان المراد الفتوى في الفروع سلمنا لكنه ظاهر فلا يجدي في الاصول ومنها الذين يكتمون ما أنزل الله الآية أوعد بالكتمان لقصد الاظهار ولولا وجوب العمل به لما كان للاظهار فائدة فلم يصلح مقصودا للشارع وهو أيضا بعيد لان المراد بما أنزل الله القرآن سلمنا لكن أين وجوب العمل ومنها قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أمر بالتثبت في الفاسق فدل على أن العدل بخلافه وهو أيضا بعيد لانه مفهوم المخالفة وهو ضعيف وان سلم فاستدلال بظاهر في أصل فلا يجدي (قال قالوا ولا تقف ان يتبعون الا الظن وقد تقدم ويلزمهم أن لا يمنعوه الا بقاطع قالوا توقف عليه الصلاة والسلام في خبر ذي اليدين حتى أخبره أبو بكر وعمر قلنا غير ما نحن فيه وان سلم فانما توقف للريبة بالانفراد فانه ظاهر في الغلط ويجب التوقف في مثله) أقول المانعون لوجوب العمل بخبر الواحد قالوا أولا قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنهى عن اتباع الظن وقال ان يتبعون الا الظن فذم باتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة فانه ينافي الوجوب ولا شك أن خبر الواحد لا يفيد الا الظن الجواب بعد ما تقدم من ان المتبع هو الاجماع وانه ظاهر في أصل يلزمهم أن لا يمنعوا التعبد به الا بدليل قاطع ولا قاطع لهم وما ذكروه لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان وقابل للتخصيص ولغيره قالوا ثانيا توقف النبي صلى الله عليه وسلم في خبر ذي اليدين حين صلى الظهر ركعتين فقال أقصرت الصلاة أم نسيت فقال صلى الله عليه وسلم شيء من ذلك لم يكن حتى أخبره أبو بكر وعمر فدل أن خبر الواحد لا يعمل به الجواب أنه ليس من صور محل النزاع لان الكلام في تعبد الامة بخبر الواحد منقولا عن الرسول وان سلم فانما توقف لانه لما انفرد بالاخبار عنه بين جمع كثير في أمر الغالب عدم مثله وعدم الغفلة عنه ان كان ظاهرا في الغلط فظن كذبه فضلا عن أن يكون مفيدا للظن بصدقه والتوقف في مثله وعدم العمل به واجب اتفاقا (قال أبو الحسين العمل بالظن في تفاصيل معلوم الاصل واجب عقلا كالعدل في مضرة شيء وضعف حائط وخبر الواحد كذلك لان الرسول بعث لمصالح فخبر الواحد تفصيل لها وهو مبني على التحسين سلمنا لكنه لم يجب في العقليات بل أولى سلمنا فلا نسلمه في الشرعيات سلمنا وغايته قياس ظني في الاصول قالوا صدقه ممكن فيجب احتياطا قلنا ان كان أصله المتواتر فضعيف وان كان المفتي فالمفتي خاص وهذا عام سلمنا لكنه قياس شرعي قالوا لم يجب لخلت وقائع وردع بمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك شرعي بعد الشرع) أقول القائل بأنه يفيد بدليل العقل أما أبو الحسين فقال الظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا فالعمل به واجب عقلا بدليل أنه لما كان اجتناب المضار اجمالا واجبا قطعا وجب تفاصيله عقلا مثل قبول خبر العدل في مضرة أكل شيء معين فيحكم العقل بأن لا يؤكل وفي انكسار جدار يريد أن

(قوله فلم يجب مثله) بكسر اللام على لفظ الاستفهام ولم يقل ولانسلمه فى الشرعيات كما فى المتن تنبيها على ان هذا المنع مجرد مطالبة بالدليل من غير أن يسند الى سند يعتد به لما لا يخفى من سند الشارحين وهو منع كون العلة فى العقليات هى الظن المذكور لجواز أن يكون أمر الازمالة فى العقليات خاصة أو منع كونه علة فى الشرعيات لجواز أن تكون خصوصيتها مانعة ثم أشار الى دفع ما يتوهم دليلا وهو قياس الشرعيات على العقليات (قوله سلمناه) أى عدم الفرق المؤثر وصحة القياس على الفتوى لكن

ينقض فيحكم العقل بأن لا يقام تحته وما نحن فيه كذلك لانه صلى الله عليه وسلم بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعا ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعا والجواب أنه مبنى على التحسين والتقبيح بالعقل وقد أبطلناه سلمناه ولانسلم أن العمل بالظن فى تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو أولى للاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب سلمنا ذلك فى العقليات فلم يجب مثله فى الشرعيات ولا يجوز قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرط القياس سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا والمسئلة أصولية فلا يجدى فيها الظن وأما الباقون فقالوا أولا صدقه ممكن فيجب اتباعه احتياطا والجواب أنه قياس بغير أصل فان كان أصله الخبر المتواتر فضعيف لان المتواتر وجب اتباعه لافادته العلم لا للاحتياط فالجامع منتف وان كان أصله فتوى المفتى فضعيف أيضا لان الفرق ظاهر وهو أن حكم المفتى خاص بعقله فيها وحكم خبر الواحد عام فى الاشخاص والازمان سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن وهو شرعى لا دليل عقلى وهو خلاف مطلوبكم قالوا ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع أما الاولى فلأن القرآن والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع وأما الثانية فظاهره الجواب بمنع الثانية وهو امتناع خلو وقائع كثيرة عن الحكم عقلا سلمناه لكن نمنع الملازمة لان الحكم فيما لا دليل فيه نفى الحكم ونفى الدليل دليل على نفى الحكم لما ورد الشرع بأن ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع (قال أما الشرائط فمنها البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف واجماع المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجناية بينهم منفردين والرواية بعده والسماع قبله مقبولة كالشهادة ولقبول ابن عباس وابن الزبير وغيرهم فى مثله ولاسماع للصبيان) أقول أما حكم خبر الواحد فاذكرنا وأما شرائطه المعتبرة فى وجوب العمل به فأمور كلها فى الراوى الشرط الاول البلوغ لان الصبى وان قارب البلوغ وأمكنه الضبط يحتمل أن يكذب لعلمه بأنه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا اثم له فيه فلا مانع له من اقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم الاقدام على الكذب فلا يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل كالفاسق لا يقال أجمع أهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الدماء قبل تفرقهم مع أنه احتيط فى الشهادة مالم يحتط فى الرواية لانا نقول انه مستثنى لمسيس الحاجة اليه لكثرة الجناية فيما بينهم اذا كانوا منفردين لا يحضرهم عدل فلو لم تعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التى توجبها تلك الجنايات والمشروع استثناء لا يرد نقضا كالعرايا وشهادة خزيمة هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ أما الرواية بعد البلوغ لخبر والحال أنه قد سمعه قبل البلوغ فانها مقبولة أما أولا فقياسا على الشهادة وانهما متفق عليها فالرواية أولى بالقبول وأما ثانيا فباجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما فى مثله مما حملوه قبل البلوغ ورووه بعده يدل عليه كتب الحديث وانهم لم يسألوا قط عن تحملهم أقبل البلوغ كان أم بعده ولم يفرقوا

دعواكم ثبوت ذلك بدليل عقلى والقياس لما أفاد الظن دون العلم لم يكن دليلا ولما كان أصله حكما شرعيا لم يكن عقليا بل شرعيا بخلاف ما مر لابى الحسين من قياس الشرعيات على العقليات فانه لو ثبت كان عقليا ولذلك اقتصر فى رده على انه لا يفيد الا الظن (قوله بالاستقراء التام) أما فى القرآن فواضح وأما فى الحديث فلأن المتواتر أيضا أحاديث قليلة مضبوطة عند أئمة الحديث ومعنى عدم وفائهما بالاحكام ان من الاحكام ما لم يمكن اسنادها اليهما الا بطريق القياس على ما فيهما من الاحكام ثم لا يخفى ان الانسب تقديم منع الملازمة الا أنه قدم منع انتفاء اللازم ترقيا من الادنى الاضعف الى الاعلى الاقوى لظهور ان منع الملازمة ههنا أقوى من منع انتفاء اللازم وحاصل الكلام ان عدم الدليل مدرك شرعى لعدم الحكم للاجماع على ان ما لا دليل فيه فهو منتف فضمير هو لعدم الدليل لا لعدم الحكم على ما ذهب اليه بعض الشارحين اذ المدارك انما تقال للادلة دون الاحكام ولهذا ذهب العلامة الى أنه لا يصح جعل الضمير لنفى الحكم الا اذا روى مدرك بضم الميم بمعنى انه معلوم شرعى وهو بعيد وانما قال بعد الشرع لظهور أنه قبل ورود الشرع ليس من المدارك الشرعية (قوله فى مثله) أى مثل ما نحن فيه من الاخبار التى حملوها وسمعوها قبل البلوغ ورووها بعده

بينهما قابلين روايتهم وان احتمل الامرين احتمالا ظاهرا وأما ثالثا فباجماعهم على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الحديث ولو لم يعتبر نقله لما أفاد ذلك وقد يقال ان ذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط قال (ومنها الاسلام للاجماع وأبو حنيفة وان قبل شهادة بعضهم على بعض لم يقبل روايتهم ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا وهو فاسق بالعرف المتقدم واستدل بانه لا يوثق به كالفاسق وضعف بأنه قد يوثق ببعضهم لتدينه فى ذلك) أقول الشرط الثانى لقبول خبر الواحد الاسلام أما أولا فبدليل الاجماع فان قيل أليس أبو حنيفة يقبل شهادة بعض الكفار على بعض فيلزم فى الرواية قلنا نعم لكنه لا يقبل فى الرواية قد صرح به وذلك ان شهادتهم قبلت للضرورة صيانة للحقوق اذ أكثر معاملاتهم مما لا يحضره مسلمان وأما ثانيا فلقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا والكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك بالاستقراء وان كان لا يسمى فى العرف المتأخر فاسقا ويجعل قسيما له ويعرف بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها وقد استدل بأن الكافر لا يوثق به فلا يقبل قوله قياسا على الفاسق وقيل بأنه ضعيف لانه قد يوثق بقول بعضهم لظهور تدينه فى ذلك الدين مع تحريم الكذب فيه أو فى تحريم الكذب قال (والمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر وأما عند غير المكفر فكالبدع الواضحة ومالا يتضمن التكفير ان كان واضحا كفسق الخوارج ونحوه فرده قوم وقبله قوم والراد ان جاءكم فاسق بنبا هو فاسق القابل نحن نحكم بالظاهر والآية أولى لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها وهذا مختص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما باتفاق قالوا أجمعوا على قبول قتلة عثمان ورد بالمنع أو بأنه مذهب بعض وأما نحو خلاف البسملة وبعض الاصول وان ادعى القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين وأما من يشرب النبيذ ويلعب بالشطرنج ونحوه من مجتهد ومقلد فالقطع انه ليس بفاسق وان قلنا المصيب واحد لانه يؤدى الى تفسيق وايجاب الشافعى الحد اظهورا أمر التحريم عنده) أقول ماذكرناه حكم الكافر وأما المبتدع فقد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن التكفير وقد يكون ببدعة لا تتضمنه فان كان يتضمن التكفير فيكفر به قوم ولا يكفر به قوم فمن كفره به فهو عنده كالكافر وقد علمت حكمه ومن لم يكفره به فهو عنده كالبدع الواضحة وسنذكر حكمها وان كان لا يتضمن التكفير فان لم تكن واضحة قبل اتفاقا وان كانت واضحة كفسق الخوارج استباحوا الدماء وشنوا الاغارة وأحرقوا وسبوا فرده قوم وقبله قوم قال الراد قد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وهذا فاسق كما مر وقال القابل قال عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذا ظن صدقه والمختار الرد لان الآية أولى بالعمل بها من الحديث فأولا لكونها متواترة والحديث آحادا وثانيا لخصوصها بالفاسق وعموم الحديث للفاسق والعدل ودلالة الخاص على ما يتناوله أظهر اذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لتخصيصه دون الخاص وثالثا لانها لم تخصص اذ كل فاسق مردود والحديث مخصص لايجاب العمل بكل ظاهر وخبر الكافر والفاسق ظاهر اذا ظن صدقهما ولا يعمل بهما اتفاقا قالوا قتلة عثمان وهو امام الحق بدعة واضحة ومع هذا فالصحابة كانوا يقبلون قتلة عثمان شهادة ورواية وهو اجماع على قبول رواية المبتدع بالبدعة الواضحة الجواب لا نسلم القبول اجماعا وان سلمنا فلا نسلم الاجماع على كون ذلك بدعة واضحة حتى يلزم الاجماع على قبول ذى البدعة الواضحة بل كان ذلك مذهبا لبعضهم فان القتلة لا يرون ذلك وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهاديا وأما نحو خلاف البسملة وجعلها من القرآن وبعض مسائل الاصول كزيادة الصفات فانها وان ادعى الخصم فيها القطع فليس من ذلك أى من البدع الواضحة فيقبل اتفاقا وانما لم تكن واضحة لقوة الشبهة من الجانبين كما تبين فى موضعه فهذه حال العقائد وأما ما يتوهم انه فسق

(قوله أو فى تحريم الكذب) يعنى أن ذلك اشارة الى الدين أو الى تحريم الكذب (قوله ومن لم يكفره) أى المبتدع (به) أى بالبدعة التى تتضمن التكفير وتذكير الضمير بتأويل الابتداع وكذا جميع الضمائر العائدة الى البدعة فى غير هذا المقام (قوله فهو) أى ذلك المبتدع (عنده) أى عند من لم يكفره (كالبدع) أى كاهل البدع الواضحة يشير الى أن قوله أما غير المكفر مبتدأ خبره قوله فكالبدع بحذف صدر الجملة (قوله وأما نحو خلاف البسملة) يعنى أن رأى كل من المتخاصمين فى مثل هذه المسائل وان كان بدعة عند الآخر قطعيا بزعم صاحبه لكنه ليس من البدع الواضحة التى تقدح فى قبول الرواية ثم البدعة عند المصنف فى البسملة هو جعلها من القرآن وفى الصفات هو جعلها غير زائدة على الذات بل عينها كما هو رأى المعتزلة وان أريد بالزيادة الغيرية فالبدعة من الزيادة لان الحق أنها ليست عين الذات ولا غيرها وفى شرح العلامة أن قوله فان ادعى القطع معناه القطع بحقيقة أو بانه من الفسق الواضح أو مما يكفر به فليس من ذلك أى من القطعى أو من الفسق الواضح أو مما يكفر به ولفظ المنتهى مشعر بأن المراد أنه ليس من القطعى لكونه

(قوله لفسقنا بواجب) أى بارتكاب عمل متفرع على رأى يجب عليه الحكم بموجبه فان على المجتهد يجب اتباع ظنه وعلى المقلد اتباع مجتهد والا فالتفسيق انما هو بالشرب وهو ليس بواجب بل مباح عنده والواجب عليه هو الحكم باباحته (قوله رجحان ضبطه على سهوه) فى كلام الآمدى رجحان ضبطه على عدم ضبطه وذكره على سهوه فلم يجعل السهو مقابلا للضبط (قوله التقوى) هو الاحتراز عما يذم به شرعا والمروءة عرفا وفى كلامه اشعار بان تارك المروءة فاسق وليس كذلك ولم يقتصر على ذكر التقوى لانها تتعلق بالعمليات خاصة فلا بد من تحقق نفى البدعة المتعلقة بالاعتقاديات الا أن فى كون البدعة مخلا بالعدالة نظرا ولهذا لم يتعرض له الامام الغزالى حيث قال هى هيئة راسخة فى النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا ثم لا يخفى أن اشتراط العدالة مغن عن اشتراط الاسلام (قوله اذ هؤلاء) أى الكافر والفاسق والمبتدع لا تقبل روايتهم على ما مر من التفصيل فى المبتدع والانسب بالاحناف أن يقال اذ هؤلاء ليسوا عدولا (قوله والالحاد فى الحرم) أى الظلم فى حرم مكة وهو فى الاصل الميل قال تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب أليم أى من يرد فيه مرادا حال كونه مائلا عن القصد ظالما وحقيقته

لكونه خللا فى العمل نحو من شرب النبيذ أو لعب بالشطرنج من مجتهد يراهما حلالا أو مقلد له فيه فالقطع انه ليس بفاسق أما اذا قلنا كل مجتهد مصيب فظاهر وان قلنا المصيب واحد فكذلك لأنه يجب على المجتهد العمل بظنه وللمقلد بفتواه فلو فسقنا به لفسقنا بواجب وانه باطل بالضرورة فان قيل أليس الشافعى يحد بشرب النبيذ مع ما ذكرتم من الوجوب قلنا الصحيح عدم الحد عليه والشافعى يحده لظهور أمر التحريم عنده لا لأنه فاسق ولذلك قال أحد شارب النبيذ وأقبل شهادته قال (ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن) أقول الشرط الثالث رجحان ضبط الراوى على سهوه اذ مع المرجوحية والمساواة لا يترجح طرف الاصابة فلا يحصل الظن قال (ومنها العدالة وهى محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح وقد اضطرب فى الكبائر فروى ابن عمر الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد أبو هريرة أكل الربا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما توعد الشارع عليه بخصوصه وأما بعض الصغائر فما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع مع الارذال والحرف الدنيئة مما لا يليق به ولا ضرورة) أقول الشرط الرابع عدالة الراوى وهى محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وليس معها بدعة فقولنا دينية ليخرج الكافر وقولنا تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليخرج الفاسق وقولنا ليس معها بدعة ليخرج المبتدع اذ هؤلاء لا تقبل رواياتهم وهذه لما كانت هيئة نفسية خفية فلا بد لها من علامات تتحقق بها وانما تتحقق باجتناب أمور أربعة الكبائر والاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح أما الكبائر فقد اضطرب فيها الرواة فروى ابن عمر رضى الله عنهما تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد أبو هريرة أكل الربا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر وربما قيل الكبيرة كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقال بعض كل ما كان مفسدته مثل مفسدة أقلها مفسدة أو أكثر منه فان مفسدة دلالة الكفار الى المسلمين ليستأصلوهم أكثر من مفسدة الفرار من الزحف ومفسدة امساك المحصنة ليزنى بها أكثر من مفسدة القذف ويمكن أن يقال هو ما يدل على قلة المبالاة بالدين دلالة أدنى ما ذكر من الامور وأما الاصرار على الصغائر فرجعه العرف وبلوغه مبلغا ينافى الثقة وأما ترك بعض الصغائر فالمراد منها ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف فى الوزن بحبة وأما ترك بعض المباح فالمراد ما يدل على مثل ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الارذال والحرف الدنيئة كالدباغة والحجامة والحياكة ممن لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله على ذلك لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا قال (وأما الحرية والذكورة وعدم القرابة والعداوة فتختص بالشهادة) أقول هذه شروط فى الرواية والشهادة وتعتبر فى الشهادة شروط لا تعتبر فى الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة للمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لان أمر الشهادة أخلق بالاحتياط لقوة البواعث

متلبسا بالالحاد متلبسا بظلم على أنهما حالان مترادفان (قوله وقال بعض) اشارة الى ما ذكره بعضهم من انك اذا أردت معرفة الفرق بين الصغيرة والكبيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن أقل مفاسدها فهى من الصغائر والا فمن الكبائر ثم قال الاولى أن تضبط بما يشعر بتهاون مرتكبها فى دينه اشعارا ما هو لأصغر من الكبائر المنصوص عليها (قوله والعدد) زيادة من الشارح لا توجد فى نسخ المتن

(قوله ولانه خاص) عطف على لقوة البواعث عليه والضمير لامر الشهادة وقوله وأيضا دليل آخر لاشتراط الامور المذكورة فى الشهادة دون الخبر (قوله فخولف) أى كل من الادلة وكذا ضمير يبقى ومعمولا به وضمير ماعداه لمعلوم العدالة وضمير فيه ومنه لما عداه وقد يعترض بأن الآيات مخصصة بما المطلوب

فيه العلم من الاصول كما سبق الاجماع على وجوب اتباع الظن فى العمليات سواء حصل

عليه من الطمع والاهتمام بأمر الخصومات ولانه خاص فالمحبة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام وأيضا فالمساهلة فيها بخصوصها أكثر ولذلك نرى من كثرة شهود الزور مالا نراه من كثرة رواة المفترى قال ﴿مسئلة﴾ مجهول الحال لا يقبل وعن أبى حنيفة قبوله لنا الادلة تمنع من الظن فخولف فى العدل فيبقى ماعداه وأيضا الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه كالصباوالكفر قالوا الفسق سبب التثبت فاذا انتفى انتفى قلنا لا ينتفى الا بالخبرة أو التزكية قالوا نحن نحكم بالظاهر وردبمنع الظاهر ونحو ولا تقف قالوا الظاهر الصدق كاخباره بالذكاة وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته وردبأن ذلك مقبول مع الفسق والرواية أعلى رتبة من ذلك) أقول مجهول الحال وهو من لا تعلم عدالته لا تقبل روايته وروى عن أبى حنيفة قبول روايته اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا لنا الادلة نحو ولا تقف مالیس لك به علم ان يتبعون الا الظن دلت على المنع من اتباع الظن فى المعلوم عدالته وفسقه والمجهول خولف فى المعلوم عدالته بدليل هو الاجماع فيبقى فيما عداه معمولا به فيمتنع اتباع الظن فيه ومنه صورة النزاع وهو المجهول وأيضا الفسق مانع بالاتفاق فيجب تحقق ظن عدمه كالصباوالكفر فانا لا نقنع بظهور عدمهما مالم يتحقق قالوا أولا الفسق شرط وجوب التثبت فاذا انتفى الفسق انتفى وجوب التثبت وههنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت الجواب لانسلم انه ههنا انتفى الفسق بل انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشئ عدمه والمطلوب العلم بانتفائه ولا يحصل الا بالخبرة به أو بتزكية خبير به له واعلم أن هذا مبنى على ان الاصل الفسق أو العدالة والظاهر انه الفسق لان العدالة طارئة ولانه أكثر قالوا ثانيا قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذ يوجب ظنا ولذلك أسلم اعرابى فشهد بالهلال فقبل الجواب أما أولا فبأنا لا نسلم ان هذا ظاهر بل يستوى فيه صدقه وكذبه مالم يعلم عدالته واما قصة الاعرابى فلعله عليه الصلاة والسلام عرف عدالته لان الاسلام يجب ماقبله ولم يحدث بعده ما ينقض العدالة وأما ثانيا فلانه معارض بنحو ولا تقف مالیس لك به علم ان يتبعون الا الظن قالوا ثالثا هو ظاهر الصدق فيقبل اخباره كاخباره بكون اللحم مذكاة وبكون الماء طاهرا أو نجسا وبرق جاريته التى يبيعها اذ فى الكل لا يشترط العدالة ويكتفى بظاهر صدقه والجواب أولا بأن ذلك ليس محل النزاع اذ محل النزاع ما اشترط فيه عدم الفسق وذلك مقبول مع الفسق اتفاقا وثانيا بأن الرواية أعلى مرتبة من هذه الامور الجزئية لانها تثبت شرعا عاما فلا يلزم من القبول فى ذلك القبول فى الرواية قال (الاكثر أن الجرح والتعديل يثبت بقول الواحد فى الرواية دون الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما الاول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره قالوا الشهادة فيتعدد وأجيب بأنه خبر قالوا أحوط أجيب بأن الآخر أحوط والثالث ظاهر) أقول الاكثر على أن الجرح والتعديل كليهما يثبت بقول العدل الواحد فى الرواية ولا يثبت به فى الشهادة بل يجب اثنان وقيل لا يثبت بالواحد بل يجب الاثنان فيهما جميعا وقيل يثبت بالواحد فيهما جميعا وهو قول القاضى قال القائل الاول التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه أى لا يحتاط فيه الا ما يحتاط فى أصله كغيره من الشروط وقد اكتفى فى أصل الرواية بواحد وفى الشهادة باثنين فيكون تعديل كل واحد كأصله واعلم أنه لا يتم مدعاه الا بأن يبين أنه لا ينقص عن أصله حتى

يخبر العدل أو غيره ويجاب بأنه لا ظن فى المجهول فلا جهة للتخصيص على أن قبول الرواية ليس من العمليات وان كان يؤل اليها كسائر مسائل الاصول وفيه نظر (قوله فانا لا نقنع بظهور عدمهما) يعنى لا يكفى ظهور عدم الصبا والكفر فى قبول الرواية بل يجب تحقق ظن عدمهما وتوهم الشارح العلامة أن المراد تحقق ظن عدمهما فى الشهادة فاعترض بان الاحتياط فى باب الشهادة اكد وههنا بحث وهو أنا لا نفهم من ظهور عدمهما سوى ظنه فاذا تحقق ظهوره تحقق ظنه قطعا وكأنه جعل الظهور دون الظن وهو بعيد (قوله فلا يجب التثبت) هذا على قانون المعقول غير موجه لان رفع الملزوم لا يوجب رفع اللازم الا أنه الزام على القائلين بمفهوم الشرط فيندفع ماذكره العلامة من أن انتفاء السبب المعين لا يوجب انتفاء المسبب لجواز تعدد السبب الا أنه يمكن تمشيته بما ذكره من أن تعدد السبب ههنا معلوم لان الجهل بالعدالة والفسق أيضا سبب التثبت (قوله ولانه) أى الفسق أكثر فهو يثبت أغلب على الظن وأرجح وهو معنى الاصل وهذا ظاهر لكن فى كون العدالة طارئة نظر بل الاصل أن الصبى اذا بلغ بلغ عدلا حتى تصدر عنه معصية (قوله واعلم) يعنى أن عدم زيادة الشرط على مشروطه انما تفيد عدم اشتراطه العدد فى تعديل الراوى أو جرحه ولا تفيد اشتراطه فى تعديل الشاهد أو جرحه فلا بد فى ثبوت تمام المدعى من ثبوت أن الشرط كما لا يزيد على مشروطه لا ينقص عنه وليس

بثابت لانه يشترط فى شهود الزنا كونهم أربعة ويكفى فى تعديلهم اثنان على أن عدم الزيادة أيضا ليس بثابت اذ يكفى فى شهادة هلال رمضان واحد ويفتقر فى تعديله الى اثنين ويمكن الجواب بان كلا منهما ثابت فى باب الشهادة على الاطلاق وزيادة الاصل فى شهادة الزنا ونقصانه فى شهادة هلال رمضان انما يثبت بخصوص نص احتياطا لدرء العقوبات وايجاب العبادات (قوله بالمذهب الثانى) وهو أنه لا يثبت بالواحد فيهما جميعا بل لا بد من العدد وما وقع فى نسخ الشارح من تقديم الثالث على الثانى كأنه من سهو القلم (قوله وأما ما يقال) اشارة الى أن قوله وفى محل الخلاف مدلس دفع لما يجاب به عن تمسك القاضى ثم الظاهر أن قوله وأجيب جواب التمسك لكن تصريح الشارح فى آخر كل من الوجهين بنفى التدليس ربما يشعر بأنه دفع لهذا الدفع ليبقى الجواب المذكور سالما وقد يعترض على الثانى بأن عدم معرفة الخلاف تنافى البصيرة بحالى الجرح والتعديل لان من تمام البصيرة معرفة أسبابهما على ما فيهما من الاتفاق والاختلاف (قوله لأدى الى التقليد) يريد أن الاكتفاء بالاطلاق فى التعدى لا يؤدى الى التقليد لعدم الاختلاف فى أسباب التعديل على ما قال الآمدى انه قال الشافعى لا بد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح بخلاف العدالة فان سببها واحد لا اختلاف فيه لكن لا يخفى أن اجتناب أسباب الجرح أسباب للعدالة والاختلاف فيها اختلاف فيها والاقرب

يثبت له أنه يجب فى الشهادة اثنان ولم يثبت كما فى تعديل شهود الزنا فانه يكفى اثنان القائلون بالمذهب الثانى قالوا أولا شهادة فيجب التعدد كسائر الشهادات وأجيب بالمعارضة بأنه اخبار فيكفى الواحد كسائر الاخبار وقالوا ثانيا اعتبار العدد أحوط لانه يبعد احتمال العمل بما ليس بحديث وأجيب بأن الآخر وهو عدم اعتبار العدد أحوط لانه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث وأما المذهب الثالث فالكلام فيه سؤالا وجوابا ظاهر مما قلنا اذ يجعل المعارضة فى الثانى دليلا والدليل معارضة فيقال خبر فيكفى الواحد فيعارض بأنه شهادة فلا يكفى أو يقال أحوط فيعارض بأن الآخر أحوط قال ﴿ مسئلة قال القاضى يكفى الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما وقال الشافعى رضى الله عنه فى التعديل وقيل بالعكس وقال الامام ان كان عالما كفى فيهما والا لم يكف القاضى ان شهد بغير بصيرة لم يكن عدلا وفى محل الخلاف مدلس وأجيب بأنه قد يبنى على اعتقاده أولا يعرف الخلاف الثانى لو اكتفى لاثبت مع الشك للالتباس فيهما أجيب بأنه لا شك مع اخبار العدل الشافعى لو اكتفى فى الجرح لأدى الى التقليد للاختلاف فيه العكس العدالة ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف الجرح الامام غير العالم يوجب الشك) أقول قال القاضى أبو بكر يكفى الاطلاق فى الجرح والتعديل ولا حاجة الى ذكر السبب وقال قوم لا يكفى الاطلاق فيهما بل يجب ذكر السبب وقال الشافعية يكفى فى التعديل دون الجرح وقيل بالعكس أى يكفى فى الجرح دون التعديل وقال الامام ان صدر عن يعلم أسبابهما كفى الاطلاق فيهما والا لم يكف فيهما احتج القاضى بأنه ان شهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض وأما ما يقال انه قد اختلف فى سبب الجرح فربما جرح بسبب لا نراه فنقول مهما أطلق فى محل الخلاف كان مدلسا وذلك يقدح فى عدالته وأجيب أولا بأنه قد يبنى الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحا حقا فلا يكون مدلسا وثانيا بأنه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله أصلا فلا تدليس احتج الثانى وهو القائل لا يكفى الاطلاق فيهما بأنه لو اكتفى بالاطلاق لاثبت ما يثبت مع الشك فيه للالتباس فى أسباب الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيه واللازم ظاهر البطلان الجواب انا لا نسلم أنه يثبت مع الشك فان قول العدل يوجب الظن فانه لو لم يعرف لم يقبل احتج الشافعية على انه يكفى فى التعديل خاصة بأنه لو اكتفى به فى الجرح لأدى الى التقليد واللازم باطل أما الملازمة فللاختلاف فى أسباب الجرح فهو فى كون الحديث مردودا مقلد للجارح للعمل بمجرد قوله فيما يراه جرحا ورب ما لو ذكره لم يره المجتهد جرحا وأنه بعض مقدمات اجتهاده وان يكون مجتهدا من يقلد فى بعض مقدمات اجتهاده فيكون مقلدا اذ لا واسطة وأما بطلان اللازم فلأن الاجتهاد هو المقصود من الرواية وكلامنا فى المجتهد القائل بالعكس قال العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح الامام قال لو أثبتنا أحدهما بقول غير العالم بأسبابهما لاثبتنا مع الشك بخلاف العالم فقد عرفت المأخذ والمسئلة اجتهادية قال ﴿ مسئلة الجرح مقدم وقيل الترجيح لنا أنه جمع بينهما فوجب أما عند اثبات معين ونفيه باليقين فالترجيح) أقول اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل

(٩ - مختصر المنتهى ثانى) ما ذكره الامام فى البرهان والغزالى فى المستصفى أن أسباب التعديل لكثرتها لا تضبط فلا يمكن ذكرها فلهذا يكتفى فيه بالاطلاق والتحقيق أن العدالة بمنزلة وجود مجموع يفتقر الى اجتماع أجزاء وشرائط يتعذر ضبطها أو يتعسر والجرح بمنزلة عدم له يكفى فيه انتفاء شئ من الاجزاء والشروط فيذكر (قوله فقد عرفت المأخذ) أى ما أخذ الاقوال والمسئلة اجتهادية يكتفى فيها بالظن فعليك بالترجيح واختيار ما هو أغلب على الظن

(قوله وقيل بل التعديل مقدم) المذكور فى نسخ المتن وقيل الترجيح اى الحكم هو أن يرجح أحدهما بما يرجح فيقدم ومن ههنا اضطرب كلام الشارحين فى تقرير الدليل ومرجع الضمير فى بينهما فذهب العلامة الى أن المعنى أن الجارح جمع بين اثبات شئ يقينا مع عدم نفى المعدل اياه يقينا أما الاول فلان الظاهر من حال العدل أن لا يجرح الا عن يقين وأما الثانى فلان الكلام فى الصور الثلاث التى لم يعين الجارح سبب الجرح أو عين ولم ينفه المعدل أو نفاه بطريق غير يقين اذ لا خلاف فى أنه اذا عين السبب ونفاه المعدل يتعين أن التقديم لا يكون الا بالترجيح ثم قال وله محمل آخر يتعين فيه مرجع ضمير بينهما وهو أن يريد أن تقديم الجرح فى الصور الثلاث جمع بين تقديم الجرح والعمل بالترجيح لان الجرح راجح فى الصور الثلاث لان الجارح اطلع على مالم يعرفه المعدل أو عرفه ولم ينفه أصلا أو نفاه لا بيقين وتقرير المحقق واضح لا غبار عليه وكانه تحقق ماوقع فى بعض الشروح أن العمل بالجرح لا ينافى مقتضى التعديل فى غير صورة التعيين فيكون جمعا بينهما فكان أولى بخلاف ما اذا عين ونفى بيقين فانه لا بد من الترجيح لكن قوله هذا اذا أطلق ليس على ما ينبغى اذ لا يتناول ما اذا عين الجارح السبب ولم يمنعه المعدل أو نفاه لا بيقين (قوله وكذلك الحد على المسائل الاجتهادية) عبارة الآمدى وليس من الجرح ترك العمل بروايته والحكم بشهادته ولا الشهادة بالزنا وكل مايوجب الحد على المشهود عليه اذا لم يكمل نصاب الشهادة ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد ولا بالتدليس وأراد المصنف الحد فى شهادة الزنا فقال ولا الحد فى شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بالمسائل الاجتهادية ونحوها مما تقدم ولا بالتدليس ولما كان الكلام فى طرق الجرح والتعديل من تصريح المزكى بذلك وعدم تصريحه لا فى موجبات

وقيل بل التعديل مقدم لنا أن تقدم الجرح جمع للجرح والتعديل فان غايته قول المعدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول أنا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما أخبرا به والجمع أولى ما أمكن لان تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا أطلقا وأما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقينى مثل أن يقول الجارح هو قتل فلانا يوم كذا وقال المعدل هو حى وأنا رأيته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم امكان الجمع المذكور وحينئذ يصار الى الترجيح قال ﴿ مسئلة حكم الحاكم المشترط العدالة بالشهادة تعديل باتفاق وعمل العالم مثله ورواية العدل ثالثها المختار تعديل ان كان عادته أنه لا يروى الا عن عدل وليس من الجرح ترك العمل فى شهادة ولا رواية لجواز معارض ولا الحد فى شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بمسائل الاجتهاد ونحوها مما تقدم ولا بالتدليس على الاصح كقول من لحق الزهرى قال الزهرى موهما أنه سمعه ومثل وراء النهر يعنى غير جيحان) أقول هذه طرق التعديل فمنها حكم الحاكم بمقتضى شهادة أحد فان كان الحاكم العدل لا يرى العدالة شرطا فى قبول الشهادة لم يكن تعديلا وان كان يراه شرطا فهو تعديل اتفاقا وكذا اذا عمل العالم الذى يرى العدالة شرطا فى قبول الرواية بروايته وانما الخلاف فى رواية العدل عنه هل هو تعديل ام لا فيه مذاهب أولها تعديل اذا ظاهر أنه لا يروى الا عن عدل ثانيها ليس بتعديل اذ كثيرا نرى من يروى ولا يفكر ممن يروى وثالثها وهو المختار أنه ان علم من عادته أنه لا يروى الا عن عدل فهو تعديل والا فلا وأما ترك العمل بشهادته أو بروايته فليس بجرح له لجواز أن تدلا وتقبلا ولا يترتب عليهما أثرهما لمعارض كرواية أو شهادة أخرى أو فقد شرط آخر غير العدالة وكذلك الحد فى شهادة الزنا لعدم تمام النصاب ليس بجرح لانه لا يدل على فسق وكذلك الحد على المسائل الاجتهادية كشرب النبيذ اذا كان مذهبه ليس جرحا وكذلك أمثالها من خلاف البسملة ومسائل الاصول مما تقدم فى الاجماع وكذلك التدليس من

قبول الرواية وعدم قبولها من أوصاف فى الراوى اعتبر الشارح المعاريض

العلامة الحد فى المسائل الاجتهادية والشهادة فى التدليس على معنى ولا الحد بمزاولة المسائل الاجتهادية كشرب النبيذ اذا كان مذهب المباشر ولا الشهادة بتدليس الراوى اذ لا معنى لاعتبار الحد فيه على ماهو مقتضى ظاهر الكلام وجوز أن يكون المعتبر فيهما جميعا هو الشهادة على ماهو ظاهر كلام الآمدى وبعضهم لم يلتفت الى وضع المسئلة ولا الى جانب اللفظ فجعل المعنى أن ليس من الجرح ترك الراوى العمل بالمسائل الاجتهادية ولا بتدليسه فى روايته ولم يبينوا المراد بنحوها وحمله الشارح المحقق على ماتقدم فى الاجماع من خلاف البسملة وبعض مسائل الاصول كزيادة الصفات وقدر الحد فى المسائل الاجتهادية على ماهو الظاهر وأبهم الامر فى التدليس ومسائل الاصول على ماهو دابه لان اعتبار الحد فيهما ظاهر الفساد وعدم اعتباره مع ظهور عطفهما على مسائل الاجتهاد خارج عن سنن الاستقامة وقول الآمدى ولا الشهادة بالزنا لانه لم يأت بصريح القذف وانما جاء ذلك مجىء الشهادة ولا بالتدليس لانه ليس بكذب وانما هو من المعاريض المغنية عن الكذب ربما يشعر بأن مراده أنه لا يحصل جرح الراوى وعدم قبول روايته بشهادته فى الزنا من غير نصاب ولا بارتكابه المحرمات التى هى محل اجتهاد ولا بتدليسه فى روايته

(قوله لحق الزهرى) أى لم يعاصره لكن روى عن لقيه أو عاصره وراه لكن سمعه بواسطة كذا ذكره العلامة (قوله جيحان) نهر بالشام وماذكر ظاهر فى سمعت فلانا وراء النهر على ما فى المتون والشروح وأما فى سمعت فلانا بما وراء النهر على ما فى هذا الشارح فالظاهر منه بلاد ما وراء النهر والنهر جيحون (قوله حين ظهور الفتن) جمهور الشارحين على انه آخر عهد عثمان رضى الله عنه وفسره المحقق بما بين على رضى الله عنه ومعاوية اماميلا الى تفسيق قتلة عثمان بلا خلاف واما توقفا فيه على ما اشتهر من السلف ان أول من بغى فى الاسلام معاوية (قوله ثم من بعدهم الاقرب فالاقرب) كأنه نقل بالمعنى والا فالرواية ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وأما التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله مثل أمتى مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره فقد ذكرناه فى شرح التنقيح (قوله الصحابى من رآه صلى الله عليه وسلم) أى مسلم رأى النبى يعنى صحبه ولو أعمى وفى بعض الشروح أى رآه النبى عليه الصلاة والسلام (قوله اذا الاصل) بيان للزوم بوجهين يعنى لو كان حقيقة فى الوافد كما فى الملازم لما صح نفيه عن الوافد لان الاصل اطراد الحقيقة فى أفرادها ولان صحة النفى علامة المجاز فيما فى الحقيقة

المعاريض ليس بجرح على الاصح وذلك كقول من لحق الزهرى قال الزهرى كذا موهما أنه سمعه منه ومثل حدثنا فلان بما وراء النهر موهما أنه يريد بالنهر جيحان وانما يريد به غيره لان قصده لذلك غير واضح قال ﴿ مسئلة الاكثر على عدالة الصحابة وقيل كغيرهم وقيل الى حين الفتن فلا يقبل الداخلون لان الفاسق غير معين وقالت المعتزلة عدول الامن قاتل عليا لنا والذين معه أصحابى كالنجوم وما تحقق بالتواتر عنهم من الجد فى الامتثال وأما الفتن فنحمل على اجتهادهم ولا اشكال بعد ذلك على قول المصوبة وغيرهم) أقول أكثر الناس على أن الصحابة كلهم عدول وقيل هم كغيرهم فيهم العدل وغير العدل فيحتاج الى التعديل وقيل هم كغيرهم الى حين ظهور الفتن أعنى بين على ومعاوية وأما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا أى من الطرفين وذلك لان الفاسق من الفريقين غير معين فكلاهما مجهول العدالة فلا يقبل وأما الخارجون عنها فكغيرهم وقالت المعتزلة هم عدول الامن علم أنه قاتل عليا فانه مردود لنا ما يدل على عدالتهم من الآيات نحو قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا أى عدولا وقوله كنتم خير أمة أخرجت للناس وقوله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم ومن الحديث نحو قوله أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله خير القرون قرنى ثم من بعدهم الاقرب فالاقرب وقوله فى حقهم لو أنفق أحد مل ء الارض ذهبا ما نال مد أحدهم ولنا أيضا ما تحقق عنهم بالتواتر من الجد فى امتثالهم الاوامر والنواهى و بذلهم الاموال والانفس وذلك ينافى عدم العدالة وأما ما ذكروه من الفتن فيحمل على الاجتهاد أى اجتهدوا فيها فأدى اجتهاد كل الى ما ارتكبه وحينئذ فلا اشكال سواء قلنا كل مجتهد مصيب وهو ظاهر أو قلنا المصيب واحد لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقا ولا تفسيق بواجب قال ﴿ مسئلة الصحابى من رأى النبى عليه الصلاة والسلام وان لم يرو ولم تطل وقيل ان طالت وقيل ان اجتمعا وهى لفظية وان ابتنى عليها ما تقدم لنا يقبل التقييد بالقليل والكثير فكان المشترك كالزيارة والحديث ولو حلف أن لا يصحبه حنث بلحظة قالوا أصحاب الجنة وأصحاب الحديث للملازم قلنا عرف فى ذلك قالوا يصح نفيه عن الوافد والرائى قلنا نفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم) أقول قد اختلف فى الصحابى فقيل هو من رأى الرسول عليه الصلاة والسلام وان لم يرو عنه حديثا ولم تطل صحبته له وقيل ان طالت الصحبة وقيل ان اجتمعا أى طول الصحبة والرواية والحق أن المسئلة لفظية وان ابتنى عليها ما تقدم من عدالة الصحابة لنا أن الصحبة فعل يقبل التقييد بالقليل والكثير بأن يقال صحبه قليلا أو كثيرا من غير تكرار ولا نقض فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للمجاز والاشتراك كالزيارة والحديث فانهما لما احتملا القليل والكثير جعل المحدث والزائر من اتصف بالقدر المشترك وأيضا لو حلف لا يصحبه فلانا فصحبه لحظة حنث بالاتفاق ولو شرط فيه الامران أو أحدهما لما كان كذلك ولا يخفى ان ذلك انما يأتى فى الصاحب لغة وأما الصحابى بياء النسبة المخصوص فى العرف بأصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فلا قالوا أولا اذا قيل أصحاب الجنة وأصحاب الحديث فهم الملازمة بينهما ولو كانا لغير الملازم حقيقة لما فهم منه اذ العام لا يفهم منه الخاص بعينه الجواب فهم الملازمة بينهما لعرف مجدد لانه فى الوضع كذلك ولم يثبت مثله فى الصحابى قالوا ثانيا لو لا أن الصحابى يدل على الملازمة لما صح نفيه عن الوافد على الرسول أو الرائى اذ الاصل اطراد الحقيقة وصحة النفى علامة المجاز لكنه يصح اذ يقال لم يكن صحابيا لكنه وفد عليه من بنى فلان أو رآه ولم يصاحبه الجواب أن المنفى الصحبة بقيد اللزوم أو المطلق الثانى ممنوع بل هو أول المسئلة والاول مسلم ولا يفيد المطلوب لان نفى الاخص وهو الصحبة المقيدة لا يستلزم نفى الاعم وهو الصحبة المطلقة قال ﴿ مسئلة لو قال المعاصر العدل انا صحابى احتمل الخلاف) أقول من عاصر الرسول وكان

عدلا اذا قال أنا صحابي وكان مسلما فدعواه لعدالته صدق ظاهرا لاقطعا لانه متهم بأنه يدعي لنفسه رتبة قال ﴿ مسئلة العدد ليس بشرط خلافا للجبائي فانه اشترط خبرا آخر أو ظاهرا أو انتشاره في الصحابة أو عمل بعضهم وفي خبر الزنا أربعة والدليل والجواب ما تقدم في خبر الواحد ولا الذكورة ولا البصر ولا عدم القرابة ولا عدم العداوة ولا الاكثار ولا معرفة نسبه ولا العلم بفقه أو عربية أو معنى الحديث لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ ولا موافقة القياس خلافا لابي حنيفة رحمه الله) أقول قد اشترط في خبر الواحد شروط ليست هي بشروط عندنا كما فعلوا ذلك في التواتر فمنها العدد ولا يشترط خلافا للجبائي فانه اشترط أحد أمور أربعة اما خبرا آخر وا ما موافقة ظاهر له واما انتشاره بين الصحابة واما عمل بعض الصحابة بموجبه وزاد في خبر يثبت به حكم الزنا أن يرويه أربعة من العدول والدليل على عدم اعتبار العدد والجواب عن الأسئلة الواردة عليه وعن حجج المنكرين ما تقدم في خبر الواحد فمن جاننا عمل الصحابة والاسئلة عليه باجوبتها وانفاذه الآحاد لتبليغ الاحكام ومن جانبهم توقفهم في قبول المنفرد ونحو لا تقف ومنها الذكورة فتقبل المرأة ومنها البصر فيقبل الاعمى لاتفاق الصحابة عليه ومنها عدم القرابة فيقبل للوالد ما للولد ومنها عدم العداوة فتقبل للعدو ما على العدو لعموم حكم الحديث بخلاف الشهادة ومنها الاكثار من رواية الحديث فيقبل من روى حديثا واحدا فقط ومنها كون الراوي معروف النسب فيقبل غيره اذ لا مدخل لذلك في الصدق ومنها العلم بالفقه أو العربية أو معنى الحديث فيقبل مع عدمها لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ سمع منا حديثا فوعاه فرواه كما وعى فرب حامل فقه الى من هو أفقه منه ومنها كونه موافقا للقياس في الحكم اعتبره أبو حنيفة والحق خلافه لان الاعتماد على خبره والراوي عدل فالظاهر صدقه قال ﴿ مسئلة اذا قال الصحابي قال صلى الله عليه وسلم جمل على أنه سمعه منه وقال القاضي متردد فيبتني على عدالة الصحابة) أقول هذا شروع في كيفية الرواية والصحابي اذا قال سمعته صلى الله عليه وسلم أو أخبرني أو حدثني ونحوه فهو خبر يجب قبوله بلا خلاف وقد اختلف في مسائلها وهو يذكرها واحدة واحدة وهذه منها وهو اذا قال الصحابي قال صلى الله عليه وسلم جمل على أنه سمعه بلا واسطة فيقبل وقال القاضي متردد بين أن يكون سمعه منه أو سمعه ممن يرويه عنه للاحتمال وحينئذ فيبتني قبوله على عدالة جميع الصحابة فان قلنا بعدالتهم قبل لانه يرويه اما بلا واسطة أو بواسطة عدل والا لم يقبل اذ قد يرويه عن واسطة ولم يعلم عدالته قال ﴿ مسئلة اذا قال سمعته أمر أو نهى فالاكثر حجة لظهوره في تحققه لذلك قالوا ويحتمل أنه اعتقد وليس كذلك عند غيره قلنا بعيد) أقول اذا قال الصحابي سمعته أمر بكذا أو نهى عن كذا فالاكثر على أنه حجة لان قوله ذلك ظاهر في تحقق كونه أمرا أو نهيا والعدل لا يجزم بشيء غالبا الا اذا علمه قالوا يحتمل أنه اعتقد مما سمعه من صيغة أو شاهده من فعل أمر أو نهيا وليس كذلك لكثرة الخلاف والوهم فيه كمن يعتقد أن الامر بالشيء نهي عن ضده وبالعكس أو أن الفعل يدل على الامر فيقول أمر أو نهى ولا يراه غيره أمرا ونهيا الجواب أن ذلك وان احتمل فبعيد منهم والاحتمالات البعيدة لا تمنع الظهور قال ﴿ مسئلة اذا قال أمرنا أو نهينا أو أوجب أو حرم فالاكثر حجة لظهوره في أنه الآمر قالوا يحتمل ذلك وأنه أمر الكتاب أو بعض الائمة أو عن استنباط قلنا بعيد) أقول اذا قال الصحابي أمرنا أو نهينا أو أوجب كذا أو حرم أو أبيح وبالجملة فشيء من الاحكام بصيغة ما لم يسم فاعله فالاكثر على أنه حجة فانه ظاهر في أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الآمر والناهي والموجب والمحرم والمبيح كما قال المختص بملك أمرنا أو نهينا فانه يتبادر أمر ذلك الملك ونهيه وان كان محتملا صدوره من الغير بحسب لفظه قالوا يحتمل ذلك أي كونه أمر النبي وأن لا يكون بل يريد به أمر الكتاب أو بعض الائمة أو أن يكون عن استنباط

(قوله وكان مسلما) ذكر العدل مغن عنه (قوله صدق) يشير الى أن معنى احتمال الخلاف احتمال الكذب ومخالفة الواقع لكن احتمالا مرجوحا وقيل معناه احتمال أن يخالفه ولا يقبل (قوله لاتفاق الصحابة على قبول الاعمى) حيث جوزوا الرواية عن عائشة رضي الله عنها مع ان الراوي في حقها كالاعمى لانه لا يبصرها وانما يعتمد صوتها وأما اتفاقهم على رواية الاعمى حقيقة فلم ينقل في الكتب (قوله فتقبل للعدو ما على العدو) اعتبر العداوة والقرابة فيما بين الراوي ومن يكون حكم الخبر له أو عليه وهو سديد من جهة المعنى وان كان مخالفا لكلام القوم حيث اعتبروهما فيما بين الراوي والمروي عنه حتى قال الامام الغزالي فيروى أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ويروى كل ولد عن والده

فانه اذا قاس فغلب فى ظنه أنه مأمور به و يجب العمل بموجبه فيقول عرفا أمرنا والجواب أنه احتمال بعيد فلا يدفع الظهور قال ﴿ مسئلة اذا قال من السنة كذا فالاكثر حجة لظهوره فى تحققها عنه خلافا للكرخى) أقول اذا قال الصحابى من السنة كذا فالاكثر على أنه حجة لانه ظاهر فى تحقق السنة عن النبى صلى الله عليه وسلم وقد خالف الكرخى من الحنفية فيه لناوله ماتقدم من الظهور والاحتمال فلا نكرره قال ﴿ مسئلة اذا قال كنا نفعل أو كانوا فالاكثر حجة لظهوره فى عمل الجماعة قالوا لو كان لما ساغت المخالفة قلنا لان الطريق ظنى كخبر الواحد النص) أقول اذا قال الصحابى كنا نفعل أو كانوا يفعلون كما قالت عائشة رضى الله عنها كانوا لا يقطعون فى الشئ التافه فالاكثر أنه حجة لانه ظاهر فى أن الضمير للجميع وأنه أراد عمل الجماعة وأنه حجة قالوا لو كان للجميع لما ساغت المخالفة لانه اجماع واللازم منتف بالاجماع الجواب منع الملازمة لان ذلك فيما يكون الطريق قطعيا وههنا الطريق ظنى فسوغت المخالفة كما تسوغ فى خبر الواحد وان كان المنقول به نصا قاطعا فانه مخالفة لظنية الطريق ولا يمنعه قطعية المروى (قال ومستند غير الصحابى قراءة الشيخ أو قراءته عليه أو قراءة غيره عليه أو اجازته أو مناولته أو كتابته بما يرويه فالاول أعلاها على الاصح الا أنه اذا لم يقصد اسماعه قال قال وحدث وأخبر وسمعته وقرأته عليه من غير نكير ولا ما يوجب سكوتا من اكراه أو غفلة أو غيرهما معمول به خلافا لبعض الظاهرية لان العرف تقريره ولان فيه ايهام الصحة فيقول حدثنا أو أخبرنا مقيدا أو مطلقا على الاصح ونقله الحاكم عن الائمة الاربعة وقراءة غيره كقراءته وأما الاجازة للموجود المعين فالاكثر على تجويزها والاكثر على منع حدثنى وأخبرنى مطلقا وبعضهم مقيدا وانبانى اتفاق للعرف ومنعها أبو حنيفة وأبو يوسف وجميع الامة الموجودين الظاهر قبولها لانها مثلها وفى نسل فلان أو من يوجد من بنى فلان ونحوه خلاف واضح لنا ان الظاهر أن العدل لا يروى الا بعد علم أو ظن وقد أذن له وأيضا فانه صلى الله عليه وسلم كان يرسل كتبه مع الآحاد وان لم يعلموا ما فيها قالوا كذب لانه لم يحدثه قلنا حدثه ضمنا كما لو قرئ عليه قالوا ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة قلنا الشهادة آكد) أقول ما مر بحسب ألفاظ الصحابى وأما غير الصحابى فلا بد له من مستند وله مراتب وفى كل مرتبة ألفاظ يروى بها وهذا بيانها اما مستنده أى ما يصح له من أجله أن يروى الحديث و يقبل منه فأمور ستة قراءة الشيخ عليه أو قراءته على الشيخ أو قراءة غيره على الشيخ بحضوره أو اجازة الشيخ له أن يروى عنه أو مناولته اياه كتابا يروى عنه ما فيه أو كتابته اليه بما يرويه عنه وأما مراتبها وألفاظها فالاول وهو قراءة الشيخ عليه أعلى المراتب على الاصح دون قراءته على الشيخ وتصديقه وحينئذ ان قصد اسماعه وحده أو مع غيره قال عند الرواية عنه حدثنى أو أخبرنى أو سمعته وان لم يقصد اسماعه قال قال أو حدث أو أخبر ولا يضيفه الى نفسه فانه مشعر بالقصد ولم يكن أو سمعته وأما قراءته على الشيخ من غير أن ينكر الشيخ عليه ولا وجود أمر يوجب السكوت عنه من اكراه أو غفلة أو غيرهما من المقدرات المانعة عن الانكار فقد اختلف فى أنه هل يعمل به أو لا فمنعه بعض الظاهرية والصحيح أنه معمول به لانه يفهم منه عرفا تقريره وأنه تصديق وأيضا فى سكوته ايهام الصحة وذلك بعيد من العدل عند عدم الصحة فيقول عند الرواية حدثنا وأخبرنا قراءة عليه وهل يقول حدثنا وأخبرنا مطلقا من غير ذكر القراءة قال الحاكم القراءة اخبار على ذلك عهدنا أئمتنا ونقل ذلك عن الائمة الاربعة واما قراءة غيره على الشيخ بحضوره بالشروط المذكورة فهو كقراءته وأما الاجازة وهو أن يقول أجزت لك أن تروى عنى كذا أو ما صح عندك أنه من مسموعاتى أو لك ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين فالاكثر على جوازها واذا جوزناها فيقول أجازنى وأخبرنى وحدثنى اجازة والاكثر على أنه لا يقول حدثنى وأخبرنى مطلقا وقال بعض ولا مقيدا أى لا يقول أيضا حدثنى وأخبرنى

(قوله لناوله) أى لنا أنه الظاهر المتبادر الى الفهم من اطلاق السنة الخ وللكرخى أنه يجعل سنة الشيخين وسنة الخلفاء الراشدين وغير ذلك والجواب أنه احتمال بعيد لا يدفع الظهور (قوله وانه أراد عمل الجماعة) حاول تقرير المتن وفى بعض الشروح ان الكلام فى درجات كيفية الرواية عن الرسول عليه الصلاة والسلام فالاولى أن يقال الظاهر أن المراد انا نفعل او هم يفعلون مع علم الرسول بذلك من غير انكار فيكون سنة تقريرية فيكون حجة وأما الاعتراض بأنه لا اجماع فى عصر النبى عليه الصلاة والسلام فليس بوارد لجواز أن يريد عمل الجماعة بعده

اجازة لكن يقول أنبأني بالاتفاق للعرف فانه انباء عرفا وان كان هو الاخبار لغة يقال للايذان والاعلام انباء قال

زعم الغراب منبيء الانباء * أن الاحبة آذنوا بفناء

* وبذلك نبأني الغراب الاسود * وهذا الفعل ينبيء عن العداوة أو المحبة

* تنبئك العينان ما هو كاتم * وقد منع الرواية بالاجازة أبو حنيفة وأبو يوسف وأما الاجازة لجميع الامة الموجودين لا القوم معينين فالظاهر قبوله لانها مثل الاجازة للموجودين المعينين اذ العام بمثابة تعداد الافراد ولا فرق بينهما الا بالاختصار والتطويل ولا مدخل لاختلاف العبارة في مثله وأما الاجازة في نسل فلان أو من يوجد من بني فلان من غير تعيين أو نحوه لاهل بلدة كذا ففي صحتها خلاف واضح وهو أولى بالمنع مما قبله فان اجازة غير الموجود أبعد من اجازة الموجود الغير المعين والمختار صحته لنا في صحة الاجازة الظاهر أن العدل لا يروي الا بعد العلم أو الظن بروايته وعدالته وقد أذن له فيجب أن يصح لغيره وأيضا فانه كان يرسل كتبه مع الآحاد ولم يعلموا ما فيها ليعمل من يراها بموجبها وما ذلك الا الاجازة فقد علم بذلك بطلان ما يقوله أبو بكر الرازي من انه ان كان عالما بمضمون الكتاب جاز كما لو قال اشهدا علي بمضمون هذا الكتاب قالوا أولا اذا قال حدثني فقد كذب لانه لم يحدثه وانه لا يجوز الجواب أنه وان لم يحدثه صريحا فقد حدثه ضمنا كما لو قرأ على الشيخ بحضوره فانه لم يحدثه وتجوز الرواية اتفاقا قالوا ثانيا ظن مستندا الى ما لا تجوز الشهادة عنه فلا تجوز الرواية عنه قياسا على الشهادة الجواب الفرق بان أمر الشهادة آكد من أمر الرواية ولذلك احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية فزيد في شروطها ووجب العمل بكتب الرسول وان لم يعلم مضمونه ولو شهد بمثله لم يجز وأما المناولة والكتابة فمثل الاجازة دليلا وجوابا فلم يتعرض لهما قال ﴿ مسئلة ﴾ الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف وقيل بلفظ مرادف وعن ابن سيرين منعه وعن مالك أنه يشدد في الباء والتاء وحمل على المبالغة في الاولى لنا القطع بأنهم نقلوا عنه أحاديث في وقائع متحدة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة ولم ينكره أحد وأيضا ما روى عن ابن مسعود وغيره أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو نحوه ولم ينكره أحد وأيضا أجمع على تفسيره بالعجمية فالعربية أولى وأيضا فان المقصود المعنى قطعا وهو حاصل قالوا قال عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ قلنا دعاءه لانه الاولى ولم يمتثل قالوا يؤدي الى الاخلال لاختلاف العلماء في المعاني وتفاوتهم فاذا قدر ذلك مرتين أو ثلاثا اختل بالكلية وأجيب بأن الكلام فيمن نقل بالمعنى سواء) أقول قد اختلف في جواز نقل الحديث بالمعنى والنزاع فيمن هو عارف بمواقع الالفاظ وأما غيره فلا يجوز منه اتفاقا والمختار جوازه مع أن الاولى نقله بصورته ما أمكن وقيل انما يجوز بلفظ مرادف أي بتبديل لفظه بما يرادفه وروي عن ابن سيرين وأبي بكر الرازي منعه ووجوب نقله بصورته وروي عن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء في مثل بالله وتالله فلا يجوز أحدهما مكان الآخر مع ترادفهما وتوازيهما وحمل تشديده ذلك على المبالغة في أن الاولى صورته لا أنه يجب صورته لنا القطع أنهم نقلوا عنه أحاديث في وقائع متحدة بألفاظ مختلفة والذي قال عليه الصلاة والسلام واحد قطعا والباقية نقل بالمعنى وتكرر ذلك وشاع وذاع ولم ينكره أحد فكان ذلك اجماعا على جوازه عادة ولنا أيضا أنه قد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه وغيره أنهم قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو نحوه وذلك تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه وأن المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم أحد فكان اجماعا ولنا أيضا انه أجمع على جواز تفسيره بالعجمية فتفسيره بالعربية أولى بالجواز لانه أقرب تطما وأوفى بمقصود تلك اللغة من لغة أخرى ولنا أيضا انا نعلم ان المقصود في التخاطب انما هو المعنى ولا عبرة باللفظ قالوا أولا قال عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ الخ الجواب أن هذا لا دلالة له على مطلوبكم فانه

دعاء لمن نقله بصورته لانه أولى ولم يمنع فيه النقل بالمعنى ويمكن أن يقال أيضا بالموجب فان من نقل المعنى أداه كما سمعه ولذلك يقول المترجم أديته كما سمعته قالوا ثانيا تجويز ذلك يؤدى الى الاخلال بمقصود الحديث فانا نقطع باختلاف العلماء فى معانى الالفاظ وتفاوتهم فى تنبه بعضهم على مالا يتنبه له الآخر فاذا قدر النقل بالمعنى مرتين وثلاثا ووقع فى كل مرة أدنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكلية والجواب ان فرض تغيير ما فى كل مرة مما لا يتصور فى محل النزاع فان الكلام فيمن نقل المعنى سواء من غير تغيير أصلا والا لم يجز اتفاقا قال ﴿ مسئلة اذا كذب الاصل الفرع سقط لكذب واحد غير معين ولا يقدح فى عدالتهما فان قال لا أدرى فالاكثر يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد روايتان لنا عدل غير مكذب كالموت والجنون واستدل بأن سهيل بن أبى صالح روى عن أبيه عن أبى هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد ثم قال لربيعة لا أدرى وكان يقول حدثنى ربيعة عنى قلنا صحيح فأين وجوب العمل قالوا لو جاز الجازفى الشهادة قلنا الشهادات أضيق قالوا لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان ونسى قلنا يجب ذلك عند مالك وأحمد وأبى يوسف وانما يلزم الشافعية) أقول اذا روى عدل عن عدل ثم كذب الاصل الفرع فى روايته عنه وقال لم أر وله هذا فالاتفاق على أنه يسقط أى لا يعمل بذلك الحديث لان أحدهما كاذب قطعا من غير تعيين ولا يقدح فى عدالتهما لأن واحدا منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلا ولا يرفع اليقين بالشك هذا اذا كذب أما اذا قال ما أدرى أرويته له أم لا فالاكثر على أنه يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد فيه روايتان لنا أنه عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته كالموات الاصل أو جن فان عدم تذكره دون ذلك قطعا وقد استدل بأن سهيل بن أبى صالح روى عن أبيه عن أبى هريرة انهما قالا انه صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد فروى عنه ربيعة ثم قال سهيل لربيعة لا أدرى أرويته له أم لا لانه قد نسى فكان سهيل اذا روى قال حدثنى ربيعة عنى انى حدثته عن أبى والجواب انه انما يدل على الوقوع ولا دليل فيه على وجوب العمل به قالوا أولا لو جاز ذلك فى الرواية جاز مثله فى الشهادة واللازم منتف للاجماع على أنه لا تقبل شهادة الفرع مع نسيان الاصل الجواب منع الملازمة فان باب الشهادة أضيق من باب الرواية فقد اعتبر فيه الحرية والذكورة والعدد وامتناع العنعنة وامتناع الحجاب وعين له لفظ أشهد دون أعلم قالوا ثانيا لو عمل بروايته مع نسيان الاصل لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان بحكمه فى قضية وهو قد نسى حكمه فيها واللازم منتف والجواب منع انتفاء اللازم اذ يجب عليه الحكم عند مالك وأحمد وأبى يوسف وانما يلزم ذلك أصحاب الشافعى حيث لا يوجبون حكمه والجواب من طرفهم ان نسيان الترافع وطول القال والقيل وما آل اليه ذلك من الحكم أبعد من نسيان الرواية فلا يصح القياس قال ﴿ مسئلة اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد فان كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل والا فالجمهور يقبل وعن أحمد روايتان لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا الظاهر الوهم فوجب رده قلنا سهو الانسان بأنه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير فان تعدد المجلس قبل باتفاق فان جهل فأولى بالقبول ولو رواها مرة وتركها مرة فكروايتين واذا أسند وأرسله أو رفعه ووقفه أو وصله وقطعه فكالزيادة) أقول اذا انفرد العدل بزيادة فى الحديث مثل أن يروى أنه دخل البيت ويروى أنه دخل البيت وصلى فاما أن يتحد مجلس السماع أو يتعدد أما اذا اتحد فان كان غيره من الرواة فى الكثرة بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم يقبل والا فالجمهور على أنه يقبل وقال بعضهم لا يقبل وعن أحمد فيه روايتان لنا أنه عدل جازم فى حكم ظنى فوجب قبول قوله وعدم رواية غيره لا يصلح مانعا اذ الفرض جواز الغفلة قالوا الظاهر نسبة الوهم اليه لوحدته وتعددهم فوجب رده الجواب ان سهو الانسان

(قوله باب الشهادة أضيق) فان قيل ينبغى أن يكون الامر بالعكس لانه يثبت بالرواية حكم كلى يعم المكلفين الى يوم القيامة وبالشهادة قضية جزئية قلنا نعم الا أن الرواية أبعد عن التهمة فلذا كانت الشهادة أجدر بالاحتياط

فيما لم يسمع حتى يجزم بأنه سمع بعيد جدا بخلاف سهوه عما سمع فان ذهول الانسان عما يجرى بحضوره لاشتغاله عنه كثير الوقوع واما اذا تعدد المجلس فيقبل بالاتفاق فاذا جهل كونه واحدا أو متعددا فأولى بالقبول عما اتحد لاحتمال التعدد وهذا كله اذا تعدد الرواة فلو روى الزيادة عدل واحد مرة وتركها مرة فكذا أى حكمه حكم تعدد الرواة وذلك حكم الاختلاف فى الزيادة وأما فى غيره مثل أن يسنده عدل ويرسله الباقون أو يرفعه الى الرسول ووقفه الباقون على الصحابى أو وصله فلم يترك راويا فى البين وقطعوه فتركوه فهى كالزيادة وحكمها حكمها قال ﴿ مسئلة حذف بعض الخبر جائز عند الاكثر الا فى الغاية والاستثناء ونحوه مثل حتى تزهى والاسواء بسواء فانه ممتنع) أقول هل يجوز حذف بعض الخبر وروايه الباقى الاكثر على انه جائز اذا كان مستقلا لانهما كخبرين وأما اذا تعلق بالمذكور تعلقا يغير المعنى كما فى الغاية نحو لا تباع النخلة حتى تزهى أو الاستثناء نحو لا يباع مطعوم بمطعوم الا سواء بسواء لم يجز حذفه لاختلال المعنى المقصود قال ﴿ مسئلة خبر الواحد فيما تم به البلوى كان مسعود فى مس الذكر وأبى هريرة فى غسل اليدين ورفع اليدين مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية لنا قبول الامة له فى تفاصيل الصلاة وفى نحو الفصد والحجامة وقبول الفاسق وهو أضعف قالوا العادة تقضى بنقله متواترا ورد بالمنع وبتواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق اتفاق أو كان مكلفا باشاعته) أقول ان من القضايا ما تعم به البلوى لحاجة الكل اليه كالصلاة ومقدماتها فهل يسمع فيه خبر الواحد وذلك كخبر ابن مسعود فى مس الذكر انه ينقض الوضوء وكخبر أبى هريرة فى غسل اليدين عند القيام من النوم وكما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه كان يرفع يديه عند ارادة الركوع ذهب بعض الحنفية الى انه لا يقبل والاكثر على قبوله لنا قبول الامة له فى تفاصيل الصلاة ووجوب الغسل من التقاء الختانين وهما مما تعم به البلوى وأيضا قبوله فى نحو الفصد والحجامة والقهقهة فى الصلاة فالحنفية أوجبوا بها الوضوء وهو منها فجعوا به وأيضا قبل القياس فى نحوه مع أنه أضعف من خبر الواحد لما ستعرفه فخبر الواحد أولى بالقبول قالوا العادة تقضى فى مثله بالتواتر لتوفر الدواعى على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه الجواب منع قضاء العادة بتواتره لما تقدم من الصور فان قيل لو صح لوجب عليه أن يلقيه الى عدد التواتر لئلا يؤدى الى بطلان صلاة أكثر الناس كالبيع والنكاح والطلاق والعتق قلنا لا نسلم الوجوب وابطال الصلاة يكون فيمن بلغه خاصة وأما البيع واخواته فاتفق فيه التواتر وان لم يجب أو كان مكلفا باشاعته خاصة دون غيره وليس ذلك من العادة فى شئ قال ﴿ مسئلة خبر الواحد فى الحد مقبول خلافا للكرخى والبصرى لنا ما تقدم قالوا ادرؤا الحدود بالشبهات والاحتمال شبهة قلنا لا شبهة كالشهادة وظاهر الكتاب) أقول خبر الواحد فيما يوجب الحد الاكثر على انه مقبول خلافا للكرخى والبصرى لنا ما تقدم من انه عدل جازم فى حكم ظنى فوجب قبوله قالوا قال عليه الصلاة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب شبهة فوجب سقوط الحد به والجواب لا شبهة مع الحديث الصحيح كما لا شبهة مع الشهادة وظاهر الكتاب وان قام الاحتمال فى الشهادة بالكذب وفى ظاهر الكتاب بأن يراد به غير ظاهره قال ﴿ مسئلة اذا حمل الصحابى ما رواه على أحد محامليه فالظاهر حمله عليه بقرينة فان حمله على غير ظاهره فالاكثر على الظهور وفيه قال الشافعى كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحجته فلو كان نصا فيتعين نسخه عنده وفى العمل نظر وان عمل بخلاف خبره أكثر الامة فالعمل بالخبر لا اجماع المدينة) أقول اذا روى الصحابى خبرا مجملا كالقرء وحمله على أحد محامليه فالظاهر حمله عليه لان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة وان كان ظاهرا فى معنى وحمله على غير ظاهره فالاكثر على انه يعتبر ظهوره فيحمل على ظاهره واليه ذهب الشافعى وفيه قال كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاجته أى الصحابى لان فعله ليس بحجة وقيل

(قوله فكذا أى حكمه حكم تعدد الرواة) مشعر بأن الواقع فى نسخته فكذا مقام فكرا وبين أو فكر وايتين على ما فى النسخ المشهورة وبالجملة فحكمه انه ان تعدد المجلس قبل اتفاقا وان اتحد ففيه الخلاف وظاهر العبارة لا يتناول ما اذا رواها مرة وتركها مرات أو بالعكس وفى الكتب المشهورة انه ان تعذر الجمع بين قبول الزيادة والاصل لم تقبل وان لم يتعذر فان تعدد المجلس قبلت وان اتحد فان كانت مرات روايته للزيادة أقل لم تقبل الا أن يقول سهوت فى تلك المرات وان لم تكن أقل قبلت (قوله وكما روى عنه عليه الصلاة والسلام) تغيير الاسلوب مشعر بأن خبر رفع اليدين عند الركوع ليس رواية أبى هريرة رضى الله عنه على ما يشعر به ظاهر عبارة المتن لان المذكور فى كتب الحديث روايته عن ابن عمر رضى الله عنه الا أنه ذكر الامام محيى السنة أنه يرويه عمر وعلى ووائل ابن حجر وأنس وأبو هريرة ومالك بن الحويرث وأبو حميد الساعدى فى عشرة من أصحاب النبى عليه الصلاة والسلام

(قوله وفى العمل نظر) تقريرأن فيه نظرا أنه يعمل بالنص الذى رواه أو بالناسخ الذى دل عليه عمله وتقريرغيره ان فى جواز العمل بمثل هذا النص نظرا لانه فوق الظاهر وهو لا يترك اذا عمل الراوى بخلافه فهذا أولى فان قيل النص قوى (٧٣) لا يترك الا بالناسخ بخلاف الظاهر

يحمل على تأويله وأما لو كان نصا فيتعين انه قد نسخ عنده بناسخ اطلع هو عليه ورآه ناسخا وفى العمل نظر فيمكن أن يقال يعمل بالخبر اذ ربما ظن ناسخا ولم يكن وان يقال يعمل بالناسخ لان خطأه فيه بعيد هذا اذا عمل هو بخلاف خبره فان عمل بخلافه أكثر الامة فالعمل بالخبر متعين الا أن يكون فيه اجماع أهل المدينة فالعمل باجماعهم لما مر أنه حجة قال ﴿ مسئلة الاكثر على أن الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس أبو الحسين ان كانت العلة بقطعى فالقياس وان كان الاصل مقطوعا به فالاجتهاد والمختار ان كانت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها فى الفرع قطعى فالقياس وان كان وجودها ظنيا فالوقف والا فالخبر لنا ان عمر رضى الله عنه ترك القياس فى الجنين للخبر وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وفى دية الاصابع باعتبار منافعها بقوله فى كل أصبع عشر وفى ميراث الزوجة من الدية وغير ذلك وشاع وذاع ولم ينكره أحد وأما مخالفة ابن عباس خبر أبى هريرة توضؤا مما مسته النار فاستبعاد لظهوره وكذلك هو وعائشة فى اذا استيقظ ولذلك قال فكيف نصنع بالمهراس وأيضا آخر معاذ العمل بالقياس وأقره صلى الله عليه وسلم عليه وأيضا الوقدم لقدم الاضعف والثانية اجماع لان الخبر مجتهد فيه فى العدالة والدلالة والقياس فى ستة حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده فى الفرع ونفى المعارض فيهما وفى الامر أيضا ان كان الاصل خبرا قالوا الخبر محتمل الكذب والكفر والفسق والخطأ والتجوز والنسخ وأجيب بانه بعيد وأيضا فتطرق اذا كان الاصل خبرا واما تقديم ما تقدم فلانه يرجع الى تعارض خبرين عمل بالراجح منهما والوقف لتعارض الترجيحين فان كان أحدهما أعم خص بالآخر وسيأتى) أقول خبر الواحد اذا خالف القياس فان تعارضا من وجه دون وجه فالجمع ما أمكن كما سيأتى وان خالفه من كل وجه بأن يبطل كل واحد منهما ما يثبته الآخر بالكلية فالاكثر على أن الخبر مقدم وقيل بالعكس أى القياس مقدم وقال أبو الحسين البصرى ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعى فالقياس مقدم وان كان حكم الاصل مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل أحدهما فيتبع والا فالخبر مقدم والمختار انه ان كانت العلة تثبت بنص راجح على الخبر فى الدلالة فان كان وجود العلة فى الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان وجودها فيه ظنيا فالتوقف والا أى وان ثبتت العلة لا بنص راجح فالخبر مقدم لنا فى تقديم الخبر حيث يقدم أن عمر رضى الله عنه ترك القياس بالخبر فى مسئلة الجنين أنه صلى الله عليه وسلم أوجب فيه الغرة وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا أى بالقياس ولولا انتفاء الشئ لثبوت غيره فدل على انه انتفى العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا فى دية الاصابع حيث رأى انها تتفاوت باعتبار منافعها فتركه لخبر الواحد انه قال فى كل أصبع عشر وكذا فى ميراث الزوجة من ديته زوجها وكان يرى أن الدية للورثة ولم يملكها الزوج فلا ترث الزوجة منها وأخبر ان الرسول أمر بتوريثها منها فرجع اليه الى غير ذلك من الصور التى يشهد بها كتب السير وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد فكان اجماعا فان قيل هذا معارض بأن ابن عباس خالف خبر أبى هريرة وهو قوله توضؤا مما مسته النار بالقياس فقال ألا نتوضأ بماء الحميم فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ وبأن ابن عباس وعائشة رضى الله عنهما خالفا خبره وهو أنه قال عليه الصلاة والسلام اذا استيقظ احدكم من النوم فلا يغمسن يده فى الاناء فانه لا يدرى أين باتت يده بالقياس فقالا كيف نصنع بالمهراس أى اذا كان فيه ماء ولم يدخل فيه اليد فكيف نتوضأ منه الجواب انهما لم يخالفاه للقياس بل لاستبعادهما له لظهور خلافه ولذلك صرحا بما يدل على ظهور خلافه فقالا فكيف نصنع بالمهراس ولنا أيضا حديث معاذ أخر فيه القياس عن الخبر وأقره صلى الله عليه وسلم عليه فكان الخبر مقدما ولنا أيضا أنه لو قدم

فانه ربما يترك للاجتهاد قلنا ربما يظن غير الناسخ ناسخا فيترك النص مع ان الواجب اتباعه ولا يخفى ان ما ذكر من وجه النظر انما هو دل على ان النظر انما هو فى ترك العمل به لا فى جوازه (قوله كما سيأتى) فى آخر هذه المسئلة من انه اذا كان أحدهما أعم فالآخر يخصصه (قوله والا أى وان ثبتت العلة لا بنص راجح) أخذ بالحاصل لان قوله والا معناه وان لم تثبت العلة بنص راجح ومعلوم أنه لا بد من ثبوتها فتعين أن يكون المعنى وان ثبتت لا بنص راجح وذلك بأن تكون العلة مستنبطة أو منصوصة بنص مساو أو مرجوح وأما ما وقع فى بعض الشروح من أن المعنى وان لم يكن الخبر الدال على العلية راجحا على الخبر الدال على الحكم أو وان كانت العلة ظنية أو منصوصة لا بنص راجح وان لم يكن وجودها فى الفرع ظنيا أو وان لم تكن منصوصة أو تكون ولكن بنص مساو أو مرجوح أو يكون راجحا لكن وجود العلة فى الفرع مشكوك فلا يخفى ما فيه (قوله بماء الحميم) من اضافة الموصوف الى الصفة وقيل بل الحميم الحمام والمهراس حجر عظيم منقور يصبون فيه

 الماء للوضوء (قوله وأقره عليه الصلاة والسلام) فيه دفع لما ذكره العلامة من انا لا نسلم دلالة التقديم على الترتيب ولو سلم فغايته تأخر القياس عن السنة عند معاذ وليس قول الصحابى حجة ولا رأى بعض المجتهدين حجة على البعض

(قوله وظاهر ان ما يجتهد فيه) اشارة الى ضعف اعتراض العلامة بأنه يجوز أن يكون الخطأ في العدالة والدلالة أكثر منه في الستة المذكورة أولا مدخل لكثرة العدد في ذلك نعم احتمال تقديم الخبر على القياس الثابت أصله بالخبر يكفي في ابطال مذهب الخصم وان لم يف باثبات مذهب المستدل فان قيل هذا على تقدير صحته لا يتم في القياس المنصوص العلة بنص غير راجح قلنا غايته سقوط الاجتهاد في موضعين تعليل حكم الاصل وتعيين الوصف الصالح فتبقى أربعة وهي أكثر من اثنين (قوله و باعتبار الدلالة التجوز) وكذا الاضمار والاشتراك والتخصيص (قوله والقياس لا يحتمل شيأ من ذلك) مبني على ما سيجيء من ان يقال القياس لا ينسخ ولا ينسخ به وستعرف ما فيه من التفصيل (قوله هذا) اشارة الى جميع ما ذكر من الادلة والغرض من هذا الكلام بيان حسن كلمة أما في قوله واما تقديم اذ قد زعم بعض الشارحين أنه جواب عن سؤال مقدر تقريره أن يقال ماذكرتم من الادلة اقتضت تقديم الخبر على القياس مطلقا فكيف قدم القياس في هذه الصورة وذكر الشارح العلامة انه استدلال على تقديم القياس في هذه الصورة لكن قد أورد في هذا المقام السؤال الذي ذكر وأجيب عنه بهذا الجواب وصدر بكلمة أما تفصيلا للامرين (قوله فلانه يرجع) يعني انه وان كان بحسب الظاهر معارضا بين القياس والخبر لكن مرجعه الى تعارض الخبرين بناء على ان النص على العلة بمنزلة النص على الحكم وبهذا تبين ان في

القياس لقدم الاضعف واللازم ممتنع اجماعا بيان الملازمة ان الخبر يجتهد فيه في أمرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في أمور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارضة في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبرا فان كان خبرا وجب الاجتهاد في الستة مع الأمرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر أن ما يجتهد فيه في مواضع أكثر فاحتمال الخطأ فيه أكثر فالظن الحاصل به أضعف قالوا الاحتمال في القياس أقل فكان أولى وذلك أن الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطأه وباعتبار الدلالة التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيأ من ذلك الجواب انها احتمالات بعيدة فلا تمنع الظهور وأيضا فيأتي مثلها في القياس اذا كان أصله خبرا وأنتم لا تفصلون فتقدمون القياس مطلقا فهذا دليلنا فيما يقدم فيه الخبر وأما تقديم ما تقدم من القياس على الخبر وهو اذا كانت العلة ثابتة بنص راجح ووجودها في الفرع قطعيا فلانه يرجع الى تعارض الخبرين وأحدهما راجح فيقدم الراجح وأما الوقف فيما أوجبنا فيه الوقف وهو اذا كانت العلة بنص راجح ووجودها في الفرع ظنيا فلتعارض الترجيحين ترجيح خبر القياس بما ذكرنا من كونه راجحا وترجيح الخبر الآخر لقلة المقدمات لعدم انضمام القياس اليه هذا كله اذا كانا عامين أو خاصين فأما اذا كان أحدهما أعم والآخر أخص فالأعم يخصص بالاخص وسيأتي في باب العموم والخصوص تفصيله قال ﴿ مسئلة المرسل قول غير الصحابي قال صلى الله عليه وسلم ثانيها قال الشافعي رضي الله عنه ان أسنده غيره أو أرسله وشيوخهما مختلفة أو عضده قول صحابي أو أكثر العلماء أو عرف أنه لا يرسل الا عن عدل قبل ورابعها ان كان من أئمة النقل قبل والا فلا وهو المختار لنا ان ارسال الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكره أحد كابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن وغيرهم فان قيل يلزم أن يكون المخالف خارقا قلنا خرق الاجماع الاستدلالي أو الظني لا يقدح وأيضا لو لم يكن عدلا عنده لكان مدلسا في الحديث قالوا الوقف قبل لقبل مع الشك لانه لو سئل لجاز أن لا يعدل قلنا في غير الائمة قالوا الوقف لقبل في عصرنا قلنا لغلبة الخلاف فيه اما ان كان من أئمة النقل ولاريبة تمنع قبل قالوا لا يكون للاسناد معنى قلنا فائدته في أئمة النقل تفاوتهم ورفع الخلاف القائل مطلقا تمسكوا بمراسيل التابعين ولا يفيدهم تعميما قالوا ارسال العدل يدل على تعديله قلنا نقطع بأن الجاهل يرسل ولا يدري من وراءه وقد أخذ على الشافعي فقيل ان أسند فالعمل بالمسند وهو وارد وان لم يسند فقد انضم غير مقبول الى مثله ولا يرد بان الظن قد يحصل أو يقوى بالانضمام والمنقطع أن يكون بينهما رجل وفيه نظر والموقوف أن يكون قول صحابي أو من دونه) أقول ماذكرناه كله حكم المسند وأما المرسل فهو أن يقول عدل ليس بصحابي قال صلى الله عليه وسلم كذا وفيه مذاهب أحدها يقبل وثانيها لا يقبل وثالثها وهو قول الشافعي انه لا يقبل الا بأحد أمور خمسة أن يسنده غيره أو يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة أو ان يعضده قول صحابي أو أن يعضده قول أكثر أهل العلم أو ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل ورابعها انه ان كان الراوي من أئمة نقل الحديث قبل

صورة الوقف أيضا المرجع الى تعارض الخبرين لكن لكل منهما ترجيح من وجه أحدهما بالذات والآخر بالاستغناء والا عن المقدمات فيتعارض الترجيحان فيتوقف (قوله عدل) يشير الى أن المصنف انما ترك قيد العدالة لظهوره ولاخفاء في ان نقل الفعل كنقل القول وبعضهم على أن المرسل هو أن يقول التابعي قال الرسول عليه الصلاة والسلام وأما اذا كان القائل من تبع التابعين فمنقطع أو من غيرهم فمعضل (قوله من أئمة نقل الحديث) يعني من اشتهر بذلك وروى عنه الثقات واعترفوا له بصحة الرواية

(قوله لو لم يكن المروى عنه عدلا عنده) أى عند الراوى المرسل لكان جزمه نظرا الى ظاهر الاطلاق باسنادا الحديث الى النبى عليه الصلاة والسلام بواسطة رواية ذلك المروى عنه الموهم ذلك الجزم أو لاستناد أن ذلك الراوى المرسل سمع من عدل تدليسا وذلك بعيد فمن ثبت أنه من أئمة نقل الحديث وان لم يكن بعيدا ممن هو عدل لعدم معرفته بقوانين نقل الحديث (٧٥) وبهذا يندفع ان مجرد النقل لا يوجب

والا لا يقبل وهذا هو المختار لنا ارسال الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره أحد فكان اجماعا وذلك كارسال ابن المسيب والشعبى وابراهيم النخعى والحسن البصرى وغيرهم فان قيل لو كان كما ذكرتم لكان ذلك اجماعا فكان المخالف له خارقا للاجماع فيكفر أو يخطأ قطعا والا لازم منتف بالاتفاق والجواب كون المخالف خارقا مكفرا أو مخطأ قطعا انما هو فى الاجماع المعلوم ضرورة وأما الثابت بالاستدلال أو بالادلة الظنية فلا ولنا أيضا أنه لو لم يكن المروى عنه عدلا عنده لكان الجزم بالاسناد روايته الموهم لانه سمع من عدل تدليسا فى الحديث وهو بعيد من أئمة النقل قالوا أولا لو قبل المرسل لقبل مع الشك فيه والا لازم منتف بالاتفاق بيان الملازمة انه لو سئل عن الراوى هل هو عدل جاز أن لا يعدله كما يجوز أن يعدله ومع احتمال عدم التعديل يبقى الشك ولا يحصل الظن الجواب ان هذا الاحتمال انما يأتى فى غير ائمة النقل وأما الائمة فالظاهر أنهم لا يجزمون الا عن لو سئلوا العدلوه قالوا ثانيا لو قبل المرسل لقبل فى عصرنا اذ لا تأثير للزمان فيه والا لازم منتف اتفاقا الجواب منع الملازمة لغلبة ذلك أى الارسال عمن لو سئل عنه لم يعدل فان أهل زماننا يرسلون غالبا ولا يدرون ممن يروون هذا فى غير ائمة النقل وأما ائمة النقل فان لم يكن ثمة ريبة تمنع القبول فانه يقبل وهذا اشارة الى منع انتفاء اللازم والحاصل منع الملازمة فى غير محل النزاع ومنع انتفاء اللازم فيما هو محل النزاع قالوا ثالثا لو جاز العمل بالمرسل لما كان لذكر الاسناد فائدة فكان اتفاقهم على ذكر الاسناد اجماعا على العبث وذلك محال عادة والجواب منع الملازمة بل فائدته فى غير ائمة النقل ظاهر وهى فى ائمة النقل تفاوت رتبهم للترجيح عند التعارض وفى القبيلين رفع الخلاف اذا اختلف فى المرسل ولم يختلف فى المسند القائلون بقبول المرسل مطلقا سواء كان راويه من ائمة النقل أم لا قالوا أولا تمسكوا بمراسيل التابعين كما ذكرناه الى آخره وذلك لا يفيدهم تعميما فان من ذكرنا من الشعبى والنخعى والحسن كلهم من ائمة النقل فلم يجب فى غير الائمة قالوا ثانيا العدل اذا أرسل غلب على الظن أن المنقول عنه عدل والا لم يجزم بما نقله الجواب منع ذلك فى غير الائمة لانا نقطع أن الجاهل يرسل ولا يدرى ممن رواه فضلا عن صفته التى هى العدالة ولذلك لم يقبل فى عصرنا واعلم أن بعض الناس أخذ على الشافعى حيث قال يقبل المرسل اذا أسنده غيره الخ وقال أما اشتراطه اسناد غيره فباطل اذا العمل حينئذ بالمسند وزعم المصنف ان هذا وارد عليه وقد يقال مقصوده اذا لم تثبت عدالة ذلك الاسناد أو انه لا يحتاج اليه وأما غير ذلك من الشروط وهى الاربعة غير الاسناد فباطل أيضا لان شأنها ليس بدليل والا فالعمل به فقد انضم غير مقبول الى غير مقبول فلا يكون مقبولا وهذا غير وارد فان الظن قد لا يحصل بأحدهما أولا يقوى بحيث يجب العمل به ويحصل أو يقوى بانضمام الآخر اليه وههنا اصطلاحات للمحدثين فافهمها المنقطع أن يكون بين الراوى ورجل ولم يذكر وفى قبوله نظر يعرف مما ذكر فى المرسل الموقوف هو أن يكون قول الصحابى أو من دونه كالتابعى وأمره ظاهر فانه مردود (قال الامر حقيقة فى القول المخصوص اتفاقا وفى الفعل مجاز وقيل مشترك وقيل متواطئ لنا سبقه الى الفهم فلو كان متواطئا لم يفهم منه الأخص كالحيوان فى انسان واستدل لو كان حقيقة لزم الاشتراك فيخل بالتفاهم فعورض بأن المجاز خلاف الاصل فيخل بالتفاهم وقد تقدم مثله والتواطؤ مشترك فى عام فيجعل اللفظ له دفعا للمحذورين وأجيب بانه يؤدى الى رفعهما أبدا فان مثله لا يتعذر والى صحة دلالة الاعم على الأخص وأيضا فانه قول حادث هنا)

الجزم بل قد يكفى الظن وان هذا يقتضى قبول قول المرسل العدل سواء كان من أئمة الحديث أولا (قوله فى القبيلين) أى فى أئمة النقل وفى غيرهم (قوله كما ذكرناه) يعنى ان التمسك قد اشتهر ولم ينكره أحد فكان اجماعا (قوله وقد يقال) جواب عن المؤاخذة على الشافعى بأنه اذا أسنده غيره كان العمل بذلك المسند وتقريره أنه يعمل بذلك المرسل وان لم تثبت عدالة رواة ذلك المسند أو أنه يعمل بذلك المرسل من غير احتياج الى تعديل رواة ذلك المسند وحاصله ان العمل بالمسند يتوقف على تعديل رواته لكن معاضدته للعمل بالمرسل لا تتوقف على ذلك بل تثبت العمل بالمرسل من غير ثبوت عدالة رواة المسند أو من غير احتياج الى تعديلهم (قوله وهذا غير وارد) فان قيل لا وجه لجعل الاول واردا دون هذا الاشتراكهما فى أن يحصل الظن أو يقوى بانضمام البعض الى البعض قلنا جعل اشتراط عدالة الرواة مفروغا عنه بجزم بأن المسند واجب العمل سواء انضم اليه أمر آخر أو لم ينضم بخلاف هذه

الامور الاربعة فان شيأ منها بانفراده لا يوجب العمل (قوله يعرف مما ذكر) لانه نوع ارسال فلا يقبل الا أن يسنده غيره أو يعضده أمر آخر من الامور المذكورة وذكر بعض الشارحين ان فى قبوله نظرا لان الراوى المتوسط مجهول الحال فلا تقبل روايته وفى بعض الشروح أنه يحتمل أن يريد به التوقف فى العمل من جهة ان الراوى عدل والظاهر من حاله أن لا يروى الا عن عدل وان المروى عنه غير معلوم فلا تعلم عدالته وقيل انه من حيث التعرض للاسناد يشبه المسند فيعمل به ومن حيث تذكر الواسطة يوهم التدليس فلا يعمل

(قوله فرغ من السند) يشير الى أن البحث عن الخبر كان من جهة كونه من مباحث السند والافهو من حيث كونه من أقسام المتن لا يتعلق به بحث للأصولي وبهذا يظهر أن ماذكره بعض الشارحين من انه لما فرغ من الخبر شرع في الامر ليس على ما ينبغي (قوله مما يشترك) يعني ان أقسام المتن بعضها مما يشترك فيه النص والاجماع كهذه المذكورات وبعضها مما يخص النص كالناسخ والمنسوخ وسيذكر وبدأ بالامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام وبتميز الحلال والحرام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر (قوله وانه قسم من الكلام) فقد يكون نفسيا وقد يكون لفظيا (قوله للقدر المشترك بينهما) أي بين القول المخصوص والفعل وهو مفهوم احدهما على ما صرح به المحقق عند الاحتجاج على هذا المذهب وبعضهم على أن الفعل أعم من أن يكون باللسان أو بغيره وأما على ما ذكره العلامة من أنه الموجود أو الشيء أو الشان أو نحو ذلك فلا يكون للقدر المشترك بينهما خاصة ويكون هذا مذهب أبي الحسين البصري أنه مشترك بين الشيء والشان والصفة والطريق وقد صرح أن هذا مذهب اخر لبعض المتأخرين والظاهر أنه أراد به

الآمدي ولا يثبت لهذا المذهب في كتب الاصول سوى ما ذهب اليه أبو الحسين من كونه حقيقة في الشان المشترك يعني بين القول والفعل فان الآمدي انما ذكر هذا الكلام في معرض المنع وقال لا يلزم من كونه حقيقة في الفعل كونه مشتركا لامكان أن يكون بعض الصفات المشتركة بين القول المخصوص والفعل هو مسمى الامر فيكون متواطئا مقولا على كل واحد منهما بحسب الحقيقة لا من حيث خصوصه ثم قال فان قيل هذا احداث قول مخالف للاجماع ومستلزم لصفة

> اقول فرغ من السند وشرع في المتن مما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع فمنه أمر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين وظاهر ومؤول ومنطوق ومفهوم فبدأ بالأمر آتيا عليها بما ذكرنا من الترتيب فالأمر ولا نعني به مسماه كما هو المتعارف في الاخبار عن الالفاظ أن يلفظ بها والمراد مسماها بل لفظة الأمر وهو ا م ر كما يقال زيد مبتدأ وضرب فعل ماض وفي حرف جر وانه حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وانه قسم من الكلام وقد يطلق على الفعل فالاكثر على انه فيه مجاز وقيل مشترك بين القول المخصوص والفعل وقيل متواطئ فيهما أي هو للقدر المشترك بينهما لتسابق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاقه فكان حقيقة فيه غير مشترك بينهما والا لبادر الآخر أو لم يتبادر شيء منهما وهو ظاهر وليس متواطئا والا لكان أعم من القول المخصوص ولم يفهم منه القول المخصوص لان الأعم لا يدل على الأخص كما لا يفهم من الحيوان الانسان خاصة واستدل بانه لو كان حقيقة في الفعل لكان مشتركا اذ لا شك في أنه حقيقة في القول المخصوص واللازم باطل لان الاشتراك يخل بالتفاهم الجواب أنه لو لم يكن حقيقة للزم المجاز واللازم باطل لانه يخل بالتفاهم ويرجح كل بوجوه ترجيحه التي مرت واليه الاشارة بقوله وقد تقدم مثله القائلون بالتواطؤ قالوا أمران يشتركان في عام وهو مفهوم أحدهما فوجب جعله لذلك العام دفعا للاشتراك والمجاز فان كليهما محذوران لاخلالهما بالتفاهم الجواب أما أولا فبأنه انما يستقيم لو لم يدل دليل على خلافه والا لوجب رفع الاشتراك والمجاز أصلا اذ هما من معنيين الا ويجري فيه ذلك وأما ثانيا فبأنه يؤدي الى صحة دلالة الاعم على الاخص كما ذكرنا وأما ثالثا فبأنه قول حادث يرفع كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه

اطلاق الامر على النهي وسائر أقسام الكلام لان المعنى المشترك وانه لا يخرج عن الوجود والشيئية والصفة ونحو ذلك قلنا كونه حقيقة في الشان وفي الصفة مما قال به أبو الحسين وصدقه على النهي وغيره ظاهر فلا محذور (قوله والا لبادر الآخر) يعني أن عند اطلاق الامر يسبق القول المخصوص الى الفهم على أنه مراد دون الفعل فلو كان مشتركا لبادر كل منهما على طريق الخطور ولم يبادر شيء منهما على طريق الارادة كما سبق في بحث المشترك (قوله وهو ظاهر) يعني انما لم يتعرض المصنف لهذه المقدمات لظهورها (قوله لو لم يكن حقيقة للزم المجاز) اقتصر على المعارضة لظهور المنع كما نقلناه عن الآمدي وتوجيهه أنه ان أراد بقوله لا شك في أنه حقيقة في القول أنه حقيقة فيه بخصوصه ومن حيث انه نفس الموضوع له تعين النزاع وان أريد من حيث انه من افراد الموضوع له فلا ينفي التواطؤ كما اذا دخل زيد فقلنا دخل رجل أو انسان أو حيوان وغلط من زعم أن مثل هذا مجاز انما نشأ من أنه فهم من استعمال اللفظ في الموضوع له استعماله في نفس المسمى دون افراده وانت خبير بأنه قل ما يقع في الاستعمال (قوله كما ذكرنا) يعني بأن يفهم من الحيوان الانسان خاصة لانه يفهم من اطلاق الامر القول خاصة ومنع هذا مكابرة

(قوله وأنه مجمع عليه) فان قيل قد أجاب الآمدى عن ذلك بأن كونه حقيقة فى الشان وفى الصفة قول لابى الحسين قلنا قد اشتهر فيما بينهم أنه لانزاع فى كون الامر موضوعا للقول المخصوص بخصوصه وكأن ابا الحسين يجعله مشتركا بينه بخصوصه وبين الشان والصفة ونحو ذلك حتى ان اطلاقه حقيقة على القول المخصوص بأن يكون بخصوصه وبأنه من حيث انه من افراد الشان والصفة بخلاف كونه حقيقة فى الفعل فانه لايكون الا بالاعتبار الثانى (قوله اقتضاء فعل) لما كان العمدة فى الكلام عند الاشاعرة هو النفسى عرف الامر على ماهو النفسى الذى لايختلف بالاوضاع واللغات ليعلم أن اللفظى هو مايدل عليه من أى لغة كانت (قوله لما علمت) أى فى أول تقسيم الحكم حيث قال ان الطلب واما الفعل ففى النهى فليتنبه أن يعلم أنه اقتضاء الكف لاما يقتضى الكف (قوله لذمهم الادنى بأمر الاعلى) تعليل لعدم اهمال شرط الاستعلاء وعدم اشتراط العلو وذلك لان العقلاء يذمون الادنى بسبب أنه أمر الاعلى فلو اشترط العلو لما كان هذا أمرا ولولا أن فيه (٧٧) الاستعلاء لما استحق الذم وهذا مع ظهوره قد خفى على بعضهم حتى توهم أنه دليل للمعتزلة فى اشتراط العلو (قوله ويرد عليه) قد أجاب العلامة بأن المراد فعل غير كف لايكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بأن لايكون كفا كما فى أخذت أو كان ولكن قد اشتق منه الصيغة مثل اكفف ولم يرتضه المحقق لبعده وعدم دلالة اللفظ عليه أصلا لكن نقول لاخفاء فى أن المراد الكف عما هو مأخذ الاشتقاق عند العود الى الكلام اللفظى فيدخل اكفف ويخرج لاتكفف (قوله وان الحق) أى ويرد عليه ان اشتراط الاستعلاء مخالف لما عليه الاستعمال

وأنه مجمع عليه فوجب رده (قال حد الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء) أقول ذكر للامر حدود فمنها صحيح ومنها ضعيف فالصحيح عنده أنه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فالاقتضاء جنس وقوله غير كف يخرج النهى لما علمت أنه يقتضى الكف وهو فعل وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج ما على سبيل التسفل وهو الدعاء وما على سبيل التساوى وهو الالتماس واشترط الاستعلاء كما هو رأى أبى الحسين ولم يهمل هذا الشرط كما هو رأى الاشعرى ولم يشترط العلو كما هو رأى المعتزلة لذمهم الادنى بأمر الأعلى ويرد عليه كف نفسك فانه أمر بالكف وأن الحق أنه لايشترط الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون (قال قال القاضى والامام القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وردبأن المأمور مشتق منه وان الطاعة موافقة الامر فيجىء الدور فيهما وقيل خبر عن الثواب على الفعل وقيل عن استحقاق الثواب وردّ بأن الخبر يستلزم الصدق أو الكذب والامر بأباهما) أقول وأما المزيف من حد الامر فذكر أصحابنا فيه وجوها والمعتزلة وجوها أما أصحابنا فقال القاضى الامر هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاه الجمهور واعترض عليه بأنه مشتمل على الدور أى هو تعريف له بما لايعرف الابه من وجهين أحدهما أن المأمور وهو واقع فى الحدمرتين مشتق من الامر فتتوقف معرفته على معرفة الامر لان معنى المشتق منه موجود فى المشتق مع زيادة فيكون تعريف الامر به دورا وثانيهما ان الطاعة موافقة الامر والمضاف من حيث هو مضاف لايعرف الا بمعرفة المضاف اليه فاذا قد ظهر أنه يجىء الدور فيهما أى بحسب لفظ المأمور والطاعة واعلم أنه يمكن دفع الدور بأنا اذا عرفنا الامر من حيث هو كلام كفانا ذلك فى أن نعلم المخاطب به وهو المأمور وما يتضمنه وهو المأمور به وفعل مضمونه وهو طاعته ولايتوقف على معرفة حقيقة الامر المطلوب معرفتها فلا دور أو نقول تميز الامر غير تصور حقيقته ثم تميزه كاف فى معرفة هذه الامور والمطلوب تصور حقيقته وقدر مثله وقال قوم انه خبر عن الثواب على الفعل وآخرون انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل لئلا يلزم الخلف فى خبره عند العفو واعترض عليهما بأن الخبر يستلزم

اذ قد أطلق الامر حيث لايتصور الاستعلاء كما فى قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون والاصل الحقيقة وله أن يجيب بأنه مجاز للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع أو التساوى ولايسمى أمرا (قوله واعلم) يعنى أن معرفة المأمور والمأمور به والطاعة لاتتوقف على معرفة الامر بحقيقته بل على معرفته بوجه ما أو على تميزه وحصوله دون معرفته على ما مر فى بحث الخبر ولايخفى مافيه (قوله لئلا يلزم الخلف) ذكر الآمدى أن من أصحابنا من قال الامر هو الخبر بالثواب على الفعل تارة والعقاب على الترك تارة ويرد عليه أنه يستلزم الثواب والعقاب حذرا عن الخلف فى خبر الصادق وليس كذلك أما الثواب فلجواز احباط العمل بالردة وأما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فالاولى أنه الخبر باستحقاق الثواب والعقاب ليندفع هذا الاشكال هذا كلامه ولما لم يكن فى الكتاب تعرض للعقاب لم يستقم قول الشافعى عند العفو بل المناسب عند الاحباط ولهذا غيره بعضهم الى عند تخلف الثواب وصححه بعضهم الى عند العقوبة وقد سقط من القلم شئ وغاية ما يمكن أن يقال ان حد النهى يقابل حد الامر فمن حده بالخبر بالثواب على الفعل لزمه حد النهى بالخبر بالعقاب على الفعل ويلزم الخلف على تقدير العفو فعدل الى استحقاق الثواب والعقاب

(قوله قطعا) دفع لما فى شرح العلامة من أن من حد الامر بهذين الحدين قد لا يسلم أن كل خبر يحتمل الصدق والكذب (قوله هو قول القائل) يعنون القول الذى هو اللفظ لانهم لا يقولون بالنفسى بخلاف ما ذكره القاضى فانه يحتمل اللفظى والنفسى ولم يذكر فى الشرح لفظة ونحو اشارة الى أنه لا حاجة اليه فى التحقيق لظهور أنه ليس المراد لفظة افعل بعينه بل هو كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الامر من أى لغة يكون وعلى أى وزن يكون (قوله فانه يرد لخمسة عشر معنى) الايجاب أقيموا الصلاة الندب فكاتبوهم الارشاد واستشهدوا

الاباحة كلوا واشربوا التهديد اعملوا ما شئتم الامتنان كلوا مما رزقكم الله الاكرام ادخلوها بسلام التسخير كونوا قردة التعجيز فأتوا بسورة الاهانة ذق انك أنت العزيز الكريم التسوية اصبروا أولا تصبروا الدعاء اللهم اغفر لى التمنى * ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى * الاحتقار بل ألقوا ما أنتم ملقون التكوين كن فيكون (قوله على سبيل الاستعلاء) قيد بذلك ليصير أمرا بلا نزاع والا فقد ذكر أنه ليس بشرط (قوله ولذلك) أى ولكونه أمرا يذم الادنى وينسب الى الجهل والحمق حيث أمر الأعلى وذكر ما ينبئ عن الاستعلاء (قوله ليس قولا لغيره افعل) لان معناه أن تصدر هذه الصيغة من القائل على قصد طلب الفعل من الغير (قوله يمنع كونه أمرا) لاخفاء فى سقوط هذا المنع لورود الاستعمال شائعا على ما هو مذكور فى موضعه وهو كاف فى اثبات اللغة (قوله

اما الصدق أو الكذب اذ لا يخلو عن أحدهما قطعا والامر بنافيهما فانه لا يكون صدقا ولا كذبا أبدا وتنافى اللازمين دليل تنافى الملزومين وكيف يجعل أحد المتنافيين جنسا للآخر (قال المعتزلة لما أنكروا كلام النفس قالوا قول القائل لمن دونه افعل ونحوه يرد التهديد وغيره والمبلغ والحاكى والادنى وقال قوم صيغة افعل يتجردها عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه تعريف الامر بالامر وان أسقطه بقيت صيغة افعل مجردة وقال قوم صيغة افعل بارادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته على الامر والامتثال فالاول عن النائم والثانى عن التهديد ونحوه والثالث عن المبلغ وفيه تهافت لان المرادان كان اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعل وقال قوم الامر ارادة الفعل ورد بأن السلطان لو أنكر متوعدا بالاهلاك ضرب سيد لعبده فادعى مخالفته فطلب تمهيد عذره بمشاهدته فانه يأمر ولا يريد لان العاقل لا يريد هلاك نفسه وأورد مثله على الطلب لان العاقل لا يطلب هلاك نفسه وهو لازم والاولى لو كان ارادة لوقعت المأمورات كلها لان معنى الارادة تخصيصه بحال حدوثه فاذا لم يوجد لم يتخصص) أقول هذه من الحدود المزيفة للامر التى ذكرها المعتزلة وانهم لما أنكروا كلام النفس وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوه به فتارة حدوه باعتبار اللفظ وتارة باقتران صفة الارادة وتارة جعلوه نفس صفة الارادة أما باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل لمن دونه افعل ورد بأنه يرد على طارده قول القائل افعل لمن دونه تهديدا أو تعجيزا أو غيرهما فانه يرد لخمسة عشر معنى وأيضا يرد على طارده قول القائل افعل لمن دونه اذا صدر عن مبلغ لامر الغير أو حاك له وأيضا يرد على عكسه افعل اذا صدر عن الأدنى على سبيل الاستعلاء ولذلك يذم بأنه أمر من هو أعلى منه وقد يجاب عن الاول بأن المراد قول افعل مرادا به ما يتبادر منه عند الاطلاق وعن الثانى انه ليس قولا لغيره افعل وعن الثالث بمنع كونه أمرا عندهم لغة وان سمى به عرفا وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر واعترض عليه بأنه تعريف الامر بالامر ولا يعرف الشئ بنفسه وان أسقط هذا القيد بقى صيغة الامر مجردة فيلزم تجرده مطلقا حتى عما يؤكد فيه كونه أمرا وقد يجاب عنه بأن المراد القرائن الصارفة عما يتبادر منها الى الفهم عند اطلاقها وأما باعتبار ما يقترن بالصيغة من الارادة فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال واحترز بالاولى عن النائم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة التى تصدر عن المبلغ والحاكى فانه لا يريد الامتثال واعترض عليه بأن فيه تهافتا لان المراد بالامر ان كان هو اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر واللفظ غير مدلول عليه وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعل والمعنى ليس صيغة

بقى صيغة الامر) الصواب صيغة افعل مجردة يعنى يصير حد الامر صيغة افعل مجردة فيلزم تجردها وقد عن كل شئ حتى عما يؤكد كونها للامر فلا يصدق على مثل افعل كذا وجوبا قال الآمدى ان اقتصروا فى حد الامر على أنه صيغة افعل المجردة عن القرائن وزعموا أنها فى غير الامر لا تكون مجردة عن القرائن لم يكن هذا أولى من قول القائل التهديد هو صيغة افعل المجردة عن القرائن الا أن يدل عليه دليل من جهة السمع وهو غير متحقق وفى بعض الشروح ان اقتصر على صيغة افعل مجردها عن القرائن الصارفة لم يصح لبقائه مبهما اذ لا يراد بالقرائن العموم ولا المفهوم وان اقتصر على مجرد صيغة افعل ورد عليه ما ورد على الاول من التهديد ونحوه (قوله واحترز بالاولى) الاولى ان القيود لتحقيق الماهية والا فالاحتراز عن الكل حاصل بالقيد الاخير

(قوله وقد يجاب) عن اعتراض تعريف الشئ بنفسه بان المراد بأمر الثانى هو الطلب غايته انه استعمل اللفظ المشترك تعويلا على القرينة العقلية وهذا هو الجواب عن اعتراضه على التعريف الثانى للمعتزلة (قوله ان ظهر أنه) أى العبد (لا يخالف أمره) أى أمر السيد وبهذا يندفع ماذكره العلامة من أن هذا انما يصح لو كان السلطان أوعد بأن الغلام لو لم يخالفك فيما أمرته عاقبتك أو كان السلطان ممن يعاقب بالكذب (قوله وهو لازم) اعتراف بورود الاشكال على تعريف الامر بالطلب وقد يجاب بأنا لانسلم ان العاقل لا يطلب مايستلزم هلاكه بل قد يطلب لغرض اذا علم أن طلبه لا يفضى الى وقوعه المستلزم للهلاك فان قيل فيجيء

وقد يجاب بأن المراد فى أحدهما اللفظ وفى الآخر المعنى لانه يقال عليهما وأما باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل واعترض بأنه لو أنكر سلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر أنه لا يخالف أمره والسيد يدعى مخالفة العبد له فى أوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يأمر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول انكاره ويخلص من الهلاك فههنا قد أمره والالم يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد منه الفعل لانه لا يريد مايفضى الى هلاك نفسه والا كان مريدا لهلاك نفسه وانه محال وقد أجيب عنه بأن مثله يجيء فى الطلب لان العاقل لا يطلب مايستلزم هلاكه والا كان طالبا لهلاكه وهو لازم وقد يدفع بالمنع اذا علم ان طلبه لا يفضى الى وقوعه وذكر المصنف ان الاولى فى ابطال كون الامر هو الارادة انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المأمورات كلها لان الارادة تخصص الفعل بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه (قال والقائلون بالنفسى اختلفوا فى كون الامر له صيغة تخصه والخلاف عند المحققين فى صيغة افعل والجمهور حقيقة فى الوجوب أبو هاشم فى الندب وقيل للطلب المشترك وقيل مشترك الاشعرى والقاضى بالوقف فيهما وقيل مشترك فيهما وفى الاباحة وقيل للاذن المشترك فى الثلاثة الشيعة مشترك فى الثلاثة والتهديد لنا ثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب شائعا متكررا من غير نكير كالعمل بالاخبار واعترض بأنه ظن وأجيب بالمنع ولو سلم فيكفى الظهور فى مدلول اللفظ والاتعذر العمل بأكثر الظواهر وأيضا مامنعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد قول اسجدوا وأيضا اذا قيل لهم اركعوا ذم على مخالفة أمره وأيضا تارك المأمور به عاص بدليل أفعصيت أمرى وأيضا فليحذر الذين يخالفون عن أمره والتهديد دليل الوجوب واعترض بأن المخالفة حملت على مخالفة من ايجاب وندب وهو بعيد قولهم مطلق قلنا بل عام وأيضا قطع بأن السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة أو اشارة فلم يفعل عد عاصيا واستدل بأن الاشتراك خلاف الاصل فثبت ظهوره فى أحد الاربعة والتهديد والاباحة بعيد والقطع بالفرق بين ندبتك الى أن تسقينى وبين اسقنى ولا فرق الا اللوم وهو ضعيف لانهم ان سلموا الفرق فلأن ندبتك نص واسقنى محتمل) أقول القائلون بالكلام النفسى اختلفوا فى أن الامر هل له صيغة تخصه قال امام الحرمين وغيره من المحققين هذه الترجمة خطأ فانه لا يختلف فى أن التعبير عنه ممكن مطلقا ومقيدا فى وجوب أو ندب مثل أوجبت وندبت وحتمت وسننت قالوا والخلاف انما هو فى صيغة افعل وما فى معناها فقال الجمهور انها حقيقة فى الوجوب فقط وقال أبو هاشم فى الندب فقط وقيل للطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وقال الاشعرى والقاضى بالوقف فيهما أى لا يدرى أهو للوجوب أو الندب وقيل مشترك بين ثلاثة

أصله فى الارادة وحاصله كما ان ارادة الملزوم ارادة للازمه فكذلك طلبه وكما ان المطلوب يحتمل عدم الوقوع فكذلك المراد قلنا نعم لكن يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم أنه لا يقع ولا تجوز ارادته أصلا فعلى هذا يجوز أن يجعل المنع اشارة الى منع استحالة كون العاقل طالبا لهلاكه (قوله تخصص الفعل) الاولى تخصص المقدور لانه خصصه لكون الكلام فى الامر وانما يكون بفعل ومبنى هذا على ان الارادة من الله تعالى ومن العبد معنى واحد وان ارادة الله تعالى فعل العبد تستلزم وقوعه وهذا لا يطابق أصول المعتزلة وتمام تحقيقه فى الكلام (قوله هذه الترجمة) يعنى ان التعبير عن الاختلاف فى مدلول صيغة افعل بهذه العبارة خطأ اذ لا خلاف فى أنه يعبر عن مطلق الطلب القائم بالنفس مثل أمرتك وأنت مأمور وعن الايجاب أو الندب خاصة مثل أوجبت وندبت ولا يبعد أن يقال هذه التخطئة خطأ لان المراد أن الطلب هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بهيئته بحيث لا تدل على غيره كما أن للماضى صيغة كذلك ولا خفاء فى أن مثل أمرت وأنت مأمور ليس كذلك بل حقيقته الاخبار (قوله بالوقف فيهما) جعل الشارح الضمير للوجوب والندب على ماهو الظاهر لعدم اشعاره بالتوقف فى نفى الاشتراك لفظا أو معنى بل للاشعار بعدمه وذكر فى بعض الشروح أن الضمير للاشتراك والانفراد بمعنى أنا لا ندرى مفهومه أصلا وهو الموافق لكلام الآمدى

(قوله تقريرا واعتراضا وجوابا) أما التقرير فهو أنه لما تكرر ذلك وشاع وذاع ولم ينكر عليه أحد وجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح وان كان احتمال غيره قائما فى واحد واحد وأما الاعتراض فهو أنا لا نسلم أن الاستدلال كان بهذه الاوامر ولعله بغيرها وأيضا قد جعلوا كثيرا من الاوامر دليلا على الندب دون الوجوب وأيضا لعلها أوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب وأما الجواب فهو أنا نعلم قطعا أن الاستدلال كان بها لظهورها فى الوجوب لا بخصوصياتها وانما تركوا الوجوب عند ظهور قرائن عدم الوجوب (قوله والمراد به اسجدوا) دفع لما عسى يتوهم من أن الكلام فى صيغة الامر وماذكرانما يقوم فى أ م ر واشارة الى أنه ليس مبنى الاستدلال على كون امر تلك عاما كما توهمه الآمدى (قوله ذمهم على مخالفتهم الامر) يعنى ليس الغرض من قوله لا يركعون الاخبار بذلك بل الذم وقد رتبه على مجرد مخالفة الامر المطلق لا على عدم اعتقادهم حقيقته ولا على مخالفة أمر مقرون بقرائن الوجوب فدل على أن الامر المطلق للوجوب فحصل من العلم بالذم العلم بالوجوب بناء على انه نفس الوجوب أو لازم له

معان الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن وقالت الشيعة هو مشترك بين أربعة أمور الوجوب والندب والاباحة والتهديد لنا على أنه للوجوب ثبت ان الائمة الماضين كانوا يستدلون بصيغة الامر مطلقة مجردة عن القرائن على الوجوب وقد شاع ذلك وتكرر ولم ينكر عليهم أحد كالعمل بالاخبار سواء فالكلام عليه ما تقدم فى الاخبار تقريرا واعتراضا وجوابا واعترض عليه بأنه ظن فى الاصول فلا يجزئ وأجيب بمنع كونه ظنا ولو سلم فيكفى الظهور ونقل الآحاد فى مدلولات الالفاظ والاتعذر العمل بأكثر الظواهر اذ المقدور فيها انما هو تحصيل الظن بها وأما القطع فلا سبيل اليه البتة ولنا أيضا قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك والمراد به اسجدوا فى قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس هذا السؤال فى معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها وكان له أن يقول انك ما ألزمتنى فعلام اللوم والانكار ولنا أيضا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفتهم الامر وهو معنى الوجوب ولنا أيضا ان تارك المأمور به عاص وكل عاص متوعد وهو دليل الوجوب أما الاول فلقوله أفعصيت أمرى أى تركت مقتضاه اجماعا وأما الثانى فلقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والخالدين ولنا أيضا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم هدد مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب واعترض عليه بوجهين أحدهما ان هذا مبنى على أن يخالفة الامر ترك المأمور به وليس كذلك بل هو حمله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب أو الندب فيحمل على غيره والجواب ان هذا بعيد والظاهر المتبادر الى الفهم اذا قيل خالف أمره انه ترك المأمور به فلا يصرف عنه الا الدليل وثانيهما أن قوله عن أمره مطلق فلا يعم والجواب لا نسلم أنه مطلق بل عام والمصدر اذا أضيف كان عاما مثل ضرب زيد وأكل عمرو ولنا أيضا انا نقطع أن السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة أو اشارة فضلا عن التصريح من القول فلم يفعل عد عاصيا ولا معنى للوجوب الا ذلك وقد استدل بأن الاشتراك خلاف

الاصل

وهو لا ينافى توقف الذم على الوجوب نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان الوجوب مستفاد من قرينة الذم لا من مطلق الصيغة اذ لو لم يكن المطلق للوجوب لما صح ترتب الذم عليه (قوله والثالث) وهو ان كون تارك المأمور به متوعدا دليل الوجوب ظاهرا اذ لا توعد على ترك غير الواجب اتفاقا وانما الخلاف فى ان هذا هل يصلح تعريفا للوجوب (قوله هدد مخالف الامر) تمام تقريره ان الذين يخالفون فاعل فليحذروا أن تصيبهم مفعوله وهذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب أو اباحته ومعنى يخالفون عن أمره يتركون امتثاله والاتيان بما أمر وابه من قولهم خالفنى فلان عن كذا اذا أعرض عنه وأنت قاصدا ياه والمعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله تعالى أو أمر النبى عليه الصلاة والسلام ويجوز أن يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض واذا أوجب على مخالفة الامر الحذر عن العذاب كان ذلك تهديدا على مخالفة الامر وهو دليل على كون الامر للوجوب اذ لا تهديد على ترك غير الواجب (قوله لا نسلم انه مطلق) ليس على ما ينبغى لان الاعتراض ليس الا منع العموم فجوابه ان اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم على ان الاطلاق كاف فى المطلوب وهو كون الامر المطلق للوجوب خاصة اذ لو كان حقيقة لغيره أيضا لم يترتب الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر وبهذا يندفع ما يقال ان غاية هذه الاستدلالات كون الامر حقيقة فى الوجوب ولا يلزم منه أن لا يكون حقيقة فى غيره الا أن يقال الاصل عدم الاشتراك فيعارض بأن ما سيأتى دليل على انه حقيقة فى الندب فلا يكون حقيقة فى الوجوب دفعا للاشتراك ثم قد يعترض على هذين الوجهين بأن الكلام فى صيغة الامر وماذكر من ترتب الوعيد والتهديد على مخالفة الامر انما يدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد الوجوب خاصة

(قوله فيكون حقيقة لاحد الاربعة) الوجوب والندب والاباحة والتهديد اذ لا نزاع فى غيرها (مجازا فى الباقى) أى الثلاثة الاخر من الاربعة وذلك الاحد ليس هو الاباحة ولا التهديد ولا الندب فتعين الوجوب فقوله ولانه تحقق عطف على قوله لأنا نجد فيكون دليلا آخر على نفى الندب غير مذكور فى المتن وماذكر من وجه الضعف لا يدفع هذا الدليل واعلم ان هذا الاستدلال احتجاج على غير القائلين بالاشتراك المعنوى والا فلا يلزم من نفى الاشتراك كونه حقيقة لاحد الاربعة فقط وان أريد مطلق الاشتراك فلا نسلم انه خلاف الاصل بل اللفظى فقط (قوله وانه اثبات اللغة بلوازم الماهيات) وهو باطل لان طريق معرفة الوضع انما هو النقل بطريق التنصيص أو تتبع موارد الاستعمال وقد يقال لانه يستلزم نفى الاشتراك

بالكلية اذ من مفهومين الا ويشتركان فى لازم ويجاب بأن الكلام فيما اذا لم يوجد دليل الاشتراك هذا بعد ثبوت اشتراك كل مفهومين فى لازم يخصهما وقوله فجعلهم باعتباره أى باعتبار الرجحان اللازم صيغة الامر لهما أى للوجوب والندب ليس معناه انكم جعلتموه موضوعا لكل منهما بخصوصه حتى يلزم الاشتراك اللفظى بل جعلتموه لهما من حيث ان كلا منهما من أفراد الرجحان الذى هو الموضوع له مع احتمال أن تكون الصيغة للرجحان المقيد بالوجوب أو الندب أو لمطلق الرجحان المشترك بينهما فجعلتموها لاحد المحتملين من غير دليل ولو قال وأن يكون مشتركا بينهما لكان أحسن فان قيل هذا الاحتمال مما نفاه المستدل قلنا وكذلك كونه للمقيد بأحدهما حيث قال دفعا للاشتراك والمجاز وان تركه فى المتن اختصارا أو لان

الاصل فيكون حقيقة لاحد الاربعة فقط مجازا فى الباقى ثم انه ليس حقيقة فى الاباحة ولا فى التهديد لانه بعيد اذ يقتضى الامر ترجيح الفعل قطعا وليس للندب أيضا لانا نجد الفرق الضرورى بين اسقنى وندبتك الى أن تسقينى ولا فرق الا الذم فى اسقنى وعدم الذم فى ندبتك الى أن تسقينى ولو كان للندب لم يكن فرق فتعين كونه للوجوب ولانه تحقق الذم على الترك وهو حقيقة الوجوب وهذا ضعيف لانهم يمنعون الفرق وان سلموه فلا يسلمون انه ليس الا الذم وعدمه بل هو ان ندبتك نص فى الندب واسقنى يحتمل الندب والوجوب (قال الندب اذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئتنا وردبانه انما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب مطلق الطلب يثبت الرجحان ولا دليل مقيد فوجب جعله للمشترك دفعا للاشتراك قلنا بل يثبت التقييد ثم فيه اثبات اللغة بلوازم الماهيات الاشتراك يثبت الاطلاق والاصل الحقيقة القاضى لو ثبت لثبت بدليل الى اخره قلنا بالاستقرا آت المتقدمة الاذن المشترك كمطلق الطلب) أقول هذه شبهة المخالفين فالقائلون بانه للندب قالوا قال صلى الله عليه وسلم اذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئتنا وهو معنى الندب الجواب لانسلم انه رد الى مشيئتنا بل الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب والقائلون بمطلق الطلب قالوا ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة وجعله لاحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل فلا يصار اليه فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز الجواب من وجهين أحدهما الانسلم أن جعله لاحدهما تقييد بلا دليل ثبت بأدلتنا على الوجوب وثانيهما انه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك انكم جعلتم الرجحان لازما للوجوب والندب فجعلتم باعتباره صيغة الأمر لهما مع احتمال أن تكون للمقيد بأحدهما وللمشترك بينهما القائلون بانه مشترك بينهما قالوا ثبت الاطلاق عليهما والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو الاشتراك الجواب قد عرف مرارا وهو ان المجاز أولى من الاشتراك فلم يعده القاضى ومذهبه التوقف قال لو ثبت لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الآحاد ولا يفيد العلم أو التواتر وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه فكان لا يختلف فيه الجواب منع الحصر بل ههنا قسم آخر وهو ثبوته بالادلة الاستقرائية التى قد تقدمت ومرجعها تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق القائلون بانه للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن قالوا كما قيل فى مطلق الطلب وهو انه ثبت الاذن بالضرورة والتقييد لا دليل عليه فوجب جعله للقدر المشترك والجواب انه ثبت التقييد بادلتنا قال ﴿مسئلة﴾ صيغة الأمر بمجردها لا تدل على تكرار ولا على مرة وهو مختار الامام الاستاذ للتكرار مدة العمر مع الامكان وقال كثير للمرة ولا

(١١ - مختصر المنتهى ثانى)

قوله ولا دليل مقيد مغن عنه وبهذا يظهر ان فى الجواب على التقرير ضعفا بخلاف تقرير الشارحين حيث اقتصروا فى ابطال اثبات اللغة بلوازم الماهيات على ما ذكرنا (قوله فلم يعده) اعتذار عن عدم تعرض المصنف لهذا الجواب (قوله لو ثبت) أى كونه موضوعا لشئ من المعانى (قوله طبقات الباحثين) اشارة الى أن العادة تقضى بامتناع أن لا يطلع على المتواتر من يبحث ويجتهد فى الطلب (قوله بالادلة الاستقرائية) هى ما ثبت فى الكتاب والسنة واستدلالات العلماء من كون الاوامر المطلقة للوجوب على ما سبق تقريرها ولا خفاء فى ان مرجع ذلك الى النقل الا أنه لما لم يكن صريح النقل منع الحصر وأشار بقوله والامارات الى ان ما يثبت به الوضع لا يلزم أن يكون مما يفيد العلم بل قد يكتفى بالظن يعنى ان تتبع موارد استعمال هذه

الصيغة يدل على ان المقصود بها عند الاطلاق هو الوجوب (قوله بمعنى لا ندرى) ظاهره ان معنى التوقف فى مرادهم عدم العلم بأن وضع الصيغة للمرة أو للتكرار أو للمطلق من غير دلالة عليها وقيل معناه التوقف فى مراد المتكلم بناء على الاشتراك (قوله لا لأنها) اشارة الى ان ليس معنى قوله ولذلك يبرأ ما فهمه الشارحون من نفى التكرار أى ولكون التكرار خارجا يخرج المأمور عن العهدة بمرة واحدة بشهادة العرف واللغة بل معناه دفع وهم كونه للمرة بناء على حصول البراءة بالمرة أى ولكونها الطلب الحقيقة المتحققة فى ضمن كل فرد من المرة والتكرار يحصل الامتثال بالمرة لا لكونها للمرة بخصوصها لكن هذا بعينه استدلال الثانيين بالمرة مع جوابه وسيجىء صريحا ولا معنى لذكره ههنا (قوله ولنا أيضا) هذا قريب من الاول جدا لان مبناهما على القطع بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير التقييد بشىء من صفاتها ولا خفاء فى ان هذا عين النزاع اذ الخصم يدعى أنها للحقيقة المقيدة بالمرة أو التكرار ولهذا اعترض المحقق على الوجهين بانهما باعتبار ما صح من مقدماتهما لا يدلان على عدم كون الصيغة للمرة أو التكرار بل أن المصدر الذى هو من الاجزاء المادية لا يدل على ذلك بل على نفس الحقيقة وهذا غير مفيد ثم استشعر انه كيف يدل على أحدهما ولا خفاء فى احتمالهما لهما ولهذا تقيد بكل منهما من غير تكرار ولا تناقض فأجاب بأن المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية وهو لا ينافى الاحتمال فتقيد بما هى له لدفع الاحتمال وبخلاف ما هى له للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر (قوله من غيره) كالسنة والاجماع وربط الحكم بالسبب أعنى الوقت والشهر فيتكرر بتكرره على ما تقرر فى أصول الحنفية

يحتمل التكرار وقيل بالوقف لنا ان المدلول طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجى ولذلك يبرأ بالمرة وأيضا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة) أقول صيغة الأمر بمجردها لا تدل على فعل المأمور به متكررا ولا على فعله مرة واحدة وهو مختار امام الحرمين وقال الاستاذ أبو اسحق هو التكرار مدة العمر ان أمكن وقال كثير مثل أبى الحسين وغيره هو للمرة ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف بمعنى لا ندرى لنا أن مدلول صيغة الأمر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة أمر خارجى فيجب أن يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما حصل ولا يتقيد بأحدهما دون الآخر ولذلك يبرأ بالمرة الواحدة لا لأنها تدل على المرة الواحدة بخصوصها ولنا أيضا انا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا أو كثيرا أو مكررا وغير مكرر فيقيد بصفاته المتنوعة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شىء منها واذا ثبت ذلك فمعنى اضرب طلب ضرب ما فلا يدل على صفة للضرب من تكرار أو مرة وهو المطلوب وقد يقال دليلا يفيد ان عدم الدلالة عليهما بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه واحتمالهما لا يمنع ظهور أحدهما (قال الاستاذ تكرر الصوم والصلاة ورد بأن التكرار من غيره وعورض بالحج قالوا ثبت فى لا تصم فوجب فى صم لانهما طلب رد بانه قياس وبالفرق بأن النهى لا يقتضى النفى وبأن التكرار فى الأمر مانع من غيره بخلاف النهى قالوا الأمر نهى عن ضده والنهى يعم فيلزم التكرار ورد بالمنع وبان اقتضاء النهى للاضداد دائما فرع على تكرار الامر المرة القطع بانه اذا قال ادخل فدخل مرة امتثل قلنا امتثل لفعل ما أمر به لانها من ضروراته لا لأن الامر ظاهر فيها ولا فى التكرار الوقف لو ثبت الخ) أقول هذه حجج المخالفين فالاستاذ ومتابعوه قالوا أولا لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة وقد تكررا الجواب منع الملازمة اذ لعل التكرار من غيره وان سلم فعارض بالحج فانه أمر به ولا تكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار فى لا تصم فوجب فى صم لانهما طلب الجواب أولا انه قياس فى اللغة وقد بطل وثانيا بالفرق اما بأن النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها فى جميع الاوقات والامر يقتضى اثباتها وهو يحصل بمرة واما بأن التكرار فى الامر مانع من فعل غيره من المأمورات بخلاف التكرار فى النهى اذ الترك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف الافعال قالوا ثالثا الامر بالشىء نهى عن ضده والنهى يمنع من المنهى

(قوله قياس فى اللغة) قد يعترض بأن البحث ههنا ليس فى اللغة بل فى اقتضاء الامر مطلقا من أى لغة كانت وفساده عنه واضح لان الكلام فى ان صيغة الامر من أى لغة كانت هل تدل على التكرار فاثبات ذلك بالقياس على النهى اثبات بالقياس اللهم الا أن تثبت قاعدة استقرائية ان كل ما هو للطلب فهو دال على التكرار ومن لهم بذلك (قوله وثانيا بالفرق) بوجهين أحدهما ان المقتضى للتكرار وهو توقف انتفاء حقيقة الفعل عليه متحقق فى النهى دون الامر وثانيهما ان المانع عنه وهو تعطيل المأمورات بل كثير من المصالح متحقق فى الامر دون النهى (قوله قالوا ثالثا) الامر بالحركة مثلا نهى عن السكون وهو يقتضى انتفاء السكون دائما فيلزم وجود الحركة دائما والجواب بعد تسليم كون الامر بالشىء نهيا عن ضده منع كون النهى الذى فى ضمن الامر مانعا عن النهى عنه دائما بل يتفرع على الامر الذى هو فى ضمنه فان كان دائما فدائم وان كان فى وقت ففى وقت مثلا الامر بالحركة دائما منع عن السكون

دائما والامر بالحركة فى ساعة منع عن السكون فيها الا دائما وهذا واضح فقوله كون النهى مبتدأ خبره قوله فرع كون الامر

عنه دائما فيلزم التكرار فى المأمور به الجواب لا نسلم ان الامر بالشئ نهى عن ضده وسيأتى سلمنا لكن النهى بحسب الامر فان كان أمرا بالفعل دائما كان نهيا عن اضداده دائما وان كان أمرا به فى وقت ما كان نهيا عن الاضداد فى ذلك الوقت فاذا كون النهى الضمنى للامر للتكرار فرع كون الامر للتكرار فاثباته به دور القائلون بالمرة احتجوا بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد الجواب انه انما يصير ممتثلا لان المأمور به وهو الحقيقة حصل فى ضمن المرة لا لأن الامر ظاهر فى المرة بخصوصها فانه غير ظاهر لا فيها ولا فى التكرار بل فى المشترك ويحصل فى ضمنهما ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار القائلون بالوقف قالوا الوقف ثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا تعتبر والتواتر يمنع الخلاف الجواب ما مر من الاستقراء وان الظن كاف فى مدلولات الالفاظ

قال ﴿ مسئلة الامر اذا علق على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقا للاجماع على اتباع العلة لا الأمر فان علق على غير علة فالمختار لا يقتضى لنا القطع بانه اذا قال ان دخلت السوق فاشتر كذا عد ممتثلا بالمرة مقتصرا قالوا ثبت ذلك فى أوامر الشرع اذا قمتم الزانية والزانى وان كنتم جنبا فلنا فى غير العلة بدليل خاص قالوا التكرار للعلة قالشرط أولى لانتفاء المشروط قلنا العلة مقتضية معلولها) أقول القائلون بأن الامر لا يدل على التكرار اتفقوا على ان الامر اذا علق على علة ثابتة عليتها بالدليل مثل أن يقول ان زنى فاجلدوه فالاتفاق على انه يجب تكرر الفعل بتكرر العلة للاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر وليس التكرار ههنا مستفادا من الامر لما ذكرنا فان علق على غير علة أى أمر لم تثبت عليته مثل أن يقول اذا دخل الشهر فاعتق عبدا من عبيدى فالمختار انه لا يقتضى تكرار الفعل بتكرار ما علق به لنا ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر كذا فاشتراه مرة مقتصرا عليها غير مكرر لها بتكرار دخول السوق عد ممتثلا وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرر الفعل بتكرر ما علق به لما كان كذلك القائلون بانه يتكرر فى غير العلة قالوا ثبت ذلك أى تكرر الفعل بتكرر ما علق به فى أوامر الشرع نحو اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء يدل على انه فهم التكرار من نفس التعليق الجواب أما ما ثبت عليته مثل الزنا والسرقة والجناية فليس محل النزاع وأما غيره فلا يثبت فيه التكرار الا بدليل خاص ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة القائلون بانه لا يتكرر فى العلة قالوا لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى اذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز أن يخلفها علة أخرى كما يجئ فى تعليل الحكم بعلتين مستقلتين الجواب التكرر فى العلة انما كان باعتبار أن وجوده مقتض لوجود المعلول وذلك منتف فى الشرط فان وجوده لا يقتضى وجود المشروط واقتضاء انتفائه بانتفائه لا يوجب التكرر بتكرره قال ﴿ مسئلة القائلون بالتكرار قائلون بالفور ومن قال المرة تبرئ قال بعضهم للفور وقال القاضى اما الفور واما العزم وقال الامام بالوقف لغة فان بادر امتثل وقيل بالوقف وان بادر وعن الشافعى رضى الله عنه ما اختير فى التكرار وهو الصحيح لنا ما تقدم الفور لو قال اسقنى وأخر عد عاصيا قلنا للقرينة قالوا كل مخبر أو منشئ فقصده الحاضر مثل زيد قائم وأنت طالق رد بانه قياس وبالفرق بأن فى هذا استقبالا قطعا قالوا طلب كالنهى والامر نهى عن ضده وقد تقدما قالوا ما منعك أن لا تسجد اذ امرتك فذم على ترك البدار قلنا لقوله فاذا سويته قالوا لو كان التأخير مشروعا لوجب أن يكون الى وقت معين ورد بانه يلزم لو صرح بالجواز وبانه انما يلزم أن لو كان التأخير مشروعا وأما فى الجواز فلا لانه متمكن من الامتثال

وللامر متعلق بالضمن وللتكرار خبر كان (قوله ولا فى التكرار) لاخفاء فى انه لا مدخل له فى الجواب وقد يعترض على قوله ولولا ذلك أى كونه غير ظاهر فى المرة لما امتثل بالتكرار بأنه فى حيز المنع اذ المرة تحصل فى ضمن التكرار اللهم الا أن يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان بمرتين أو أكثر مخالفة للامر والجواب انه لولا ذلك لما كان الاتيان بالفعل فى المرة الثانية والثالثة امتثالا واثباتا بالمأمور به والعرف يكذبه (قوله لما ذكرنا) من ان الامر لا يدل على التكرار (قوله لما كان كذلك) أى لما عد ممتثلا بالاشتراء مرة مع الاقتصار عليها بل انما عد ممتثلا بالمرة لو لم يقتصر عليها بل اشترى كلما دخل (قوله والاستقراء يدل) دفع لما يقال لعل التكرار فهم من غير التعليق (قوله القائلون بأنه لا يتكرر فى العلة) لاخفاء فى بعد ذلك أما لفظا فلان جعل ضمير قالوا الاول للقائلين بأنه يتكرر فى غير العلة والثانى للقائلين بأنه لا يتكرر فى العلة مما لا دلالة للفظ عليه ولم يعهد مثله فى هذا الكتاب وأما معنى فلانه قد سبق ان التكرار فى العلة متفق عليه وانما

وقع فى ذلك محافظة على كلمة لو فانها انما تستعمل فيما يستثنى من رفع التالى لا وضع المقدم وجمهور الشارحين على ان هذا أيضا دليل للقائلين بالتكرر فى غير العلة أى لما تكرر فى العلة ففى الشرط أولى ولفظ المنتهى صريح فى ذلك

(قوله سواء كان لها بخصوصها) اشارة الى بيان فائدة قوله من قال المرة تبرئ: ون أن يقول من قال بالمرة (قوله يقتضى بالفور) أى على الفور اما الفعل أو العزم يشير الى أن لفظ المتن اما الفور أو العزم محمول على هذا المعنى (قوله لاحتمال وجوب التراخى) قال امام الحرمين فى البرهان أما الواقفية فذهب غلاتهم الى أنه لو بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز أن يكون غرض الآمر هو التأخير وهو سرف عظيم فى حكم (٨٤) الوقف وان أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وذهب المقتصدون الى ان

قالوا قال الله تعالى سارعوا فاستبقوا قلنا محمول على الافضلية والا لم يكن مسارعا القاضى ماتقدم فى الموسع الامام الطلب متحقق والتأخير مشكوك فوجب البدار واجيب بانه غير مشكول) أقول كل من قال بأن الامر للتكرار قال بانه للفور واما القائلون بأن البراءة تحصل بالمرة سواء كان لها بخصوصها أم لا فقال بعضهم انه للفور فلو أخر عصى وقال القاضى يقتضى بالفور اما الفعل فى الحال أو العزم على الفعل فى ثانى الحال وقال امام الحرمين بالوقف فى مدلوله لغة أهو الفور أم لا لكنه لو بادر الى الفعل بالفور حصل الامتثال فانه ممتثل سواء كان الفور أو للقدر المشترك وأما وجوب التراخى فغير محتمل وقيل بالوقف فيه لغة وفى الامتثال به ان بادر لاحتمال وجوب التراخى وروى عن الشافعى رحمه الله مثل ما اخترناه فى كونه للتكرار وهو انه لا يدل على الفور ولا على التراخى بل على مطلق الفعل وأيهما حصل كان مجزئا وهذا هو الصحيح لنا ما تقدم فى التكرار من أن المدلول طلب حقيقة الفعل والفور والتراخى خارجى وان الفور والتراخى من صفات الفعل فلا دلالة عليهما القائلون بالفور قالوا أولا لو قال لعبده اسقنى وأخر من غير عذر عد عاصيا هذا معلوم من العرف ولولا أنه للفور لما عد عاصيا الجواب أن ذلك انما فهم بالقرينة وهو أنه معلوم عادة أن طلب السقى يكون عند الحاجة اليه عاجلا والكلام فيما كانت الصيغة مجردة قالوا ثانيا كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو فى الدار وكل منشئ كالقائل أنت طالق وهو خبر فانما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الآمر الحاقا له بالاعم الاغلب الجواب أولا انه قياس فى اللغة لانك تقيس الامر فى افادته للفور على غيره من الخبر والانشاء وقد علمت أنه غير جائز وثانيا بالفرق بينهما بأن الامر فيه دلالة على الاستقبال قطعا فلا يمكن توجهه الى الحال لان الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال وكلاهما محتمل فلا يصار اليه الا لدليل قالوا ثالثا النهى يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وقالوا أيضا الامر بالشئ نهى عن اضداده وهو يقتضى الفور وقد تقدم تقريرهما والجواب عنهما أيضا قد تقدم فلا نعيدهما وقالوا رابعا قال تعالى ما منعك ألا تسجد اذ أمرتك ذم على ترك المبادرة فدل على انه للفور والا لم يتوجه الذم عليه وكان له أن يجيب بأنك ما أمرتنى بالبدار وسوف اسجد الجواب أن ذلك لانه أمر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه بدليل قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين قالوا خامسا لو كان التأخير مشروعا لوجب أن يكون الى وقت معين واللازم منتف أما الملازمة فلانه لو كان الى آخر أزمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال وأما انتفاء اللازم فلانا اشعرنا به فى الامر ولا دليل من خارج الجواب أولا بالنقض بما لو صرح بجواز التأخير اذ لا خلاف فى امكانه وثانيا بانه انما يلزم لو كان التأخير متعينا فيجب تعريف وقته الذى يؤخر اليه ويفعل فيه وأما اذا كان جائزا فلا لانه متمكن من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال قالوا سادسا قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد سببها اتفاقا وهو فعل المأمور به فيجب المسارعة

من بادر أول الوقت كان ممتثلا قطعا وان أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار ثم قال وبالجملة فالذى أقطع به ان المكلف مهما أتى بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب وانما التوقف فى انه لو أخر هل يأثم بالتأخير مع انه ممتثل لأصل المطلوب (قوله المدلول طلب حقيقة الفعل) أى فقط من غير دلالة على الفور أو التراخى لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة (قوله فانما يقصد الزمان الحاضر) يعنى عند الاطلاق والتجرد عن القرائن والافلا نزاع فى المضى والاستقبال فى مثل قام زيد وسيقوم وأنت طالق غدا (قوله اما مطلقا) أى اما الاستقبال مطلقا سواء كان عقيب الحال وهو الفور أولا وهو التراخى واما الاستقبال الاقرب الذى هو الفور (قوله وقالوا أيضا) لم يقل وقالوا رابعا تنبيها على ان الدليلين لاتحاد مأخذهما بمنزلة الواحد

(قوله فلا نعيدهما) أى التقرير والجواب لانهما مثل ما مر فى افادة الامر التكرار بلا تفاوت (قوله اليه يستلزم تكليف المحال) لانه قد وجب على المكلف أن لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذى قد كلف بالمنع من التأخير عنه (قوله وأما انتفاء اللازم) هذا أيضا عائد الى تكليف المحال لانه قد أخر الى وقت معين لا يعلم أصلا والمذكور فى الشروح ان ذلك الوقت ليس الا الوقت الذى يغلب على ظن المكلف أنه لا يعيش بعده وانه لو لم يشتغل به لفاته ثم لابد لذلك الظن من أمارة وليست الا كبر السن أو مرض شديد أو هو مضطرب وكم من شاب يموت فجأة وكم من شيخ يعيش مدة

(قوله والاوجب الفور) بيان للقرينة الصارفة عن الوجوب وذلك ان الاتيان بالمأمور به فى الوقت الذى لايجوز تأخيره عنه لايكون مسارعة واستباقا واعتراض الشارح العلامة بأن هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور شرعا خصوصا فيما هو من أسباب المغفرة والخيرات والكلام انما هو فى دلالة الصيغة قوى (قوله وجواز التأخير مشكوك فيه) معناه على ان وجوب التراخى ليس بمحتمل والا فيعارض بأن جواز الفور مشكوك فيه ثم لايخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه لايلائم ما مر من مذهب الامام وهو التوقف فى الفور لغة وحصول الامتثال بالمبادرة على ان وجوب المبادرة ينافى ما قال الذى أقطع به ان المكلف مهما أتى بالفعل فانه بحكم الصيغة المطلقة موقع للمطلوب وأجاب العلامة بأن هذا الكلام منه

اليه وقال تعالى فاستبقوا الخيرات وفعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما تتحقق المسارعة والاستباق بأن يفعل بالفور الجواب أن ذلك محمول على أفضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والاوجب الفور فلم يكن مسارعا ومستبقا لانهما انما يتصوران فى الموسع دون المضيق لايقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه أو استبق القاضى احتج بما تقدم فى الواجب الموسع من أنه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب ما مر من أنه مطيع بخصوص الفعل ويجب العزم من حيث هو من أحكام الايمان الامام قال طلب الفعل محقق وجواز التأخير مشكوك فيه لاحتمال أن يكون للفور فيعصى بالتأخير فوجب البدار اليه ليخرج عن العهدة بيقين الجواب أن جواز التأخير لانسلم انه مشكوك فيه بل التأخير جائز حقا بما ذكرنا من الادلة قال ﴿ مسئلة اختيار الامام والغزالى رحمهما الله أن الامر بشئ معين ليس نهيا عن ضده ولا يقتضيه عقلا وقال القاضى ومتابعوه نهى عن ضده ثم قال يتضمنه ثم اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيهما ثم منهم من خص الوجوب دون الندب لنا لو كان الامر نهيا عن الضد أو يتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لانه مطلوب النهى ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما واعترض بأن المراد الضد العام وتعقله حاصل لانه لو كان عليه لم يطلبه وأجيب بأن طلبه فى المستقبل ولو سلم فالكف واضح) أقول قد اختلف فى الامر بالشئ هل هو نهى عن الضد وليس الكلام فى هذين المفهومين لتغايرهما الاختلاف الاضافة قطعا ولا فى اللفظ انما النزاع فى أن الشئ المعين اذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن الشئ المعين المضاد له أولا فاذا قال تحرك فهل هو فى المعنى بمثابة أن يقول لاتسكن فاختيار الامام والغزالى انه ليس نفس النهى عن ضده ولا يتضمنه عقلا أيضا وهو المختار وقال القاضى ومتابعوه أولا أنه نفس النهى عن ضده وقالوا آخرا انه يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وزاد القاضى ومتابعوه عليه فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا أولا النهى عن الشئ نفس الامر بضده وآخرا انه يتضمنه ثم القائلون بأن الامر بالشئ نهى عن الضد على الوجهين منهم من عمم القول فى أمر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خص أمر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب لنا لو كان الامر بالشئ نهيا عن ضده أو متضمنا له لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه واللازم منتف أما الملازمة فلان الكف عن الضد هو مطلوب النهى ويمتنع أن يكون المتكلم طالبا لامر لا يشعر به فيكون الكف عن الضد متعقلا له وماذلك الا بتعقل مفرديه وهما الضد والكف عنه وأما انتفاء اللازم فلانا نقطع

هذا الذى يجب القطع به ان من بادر عقد ممتثلا ومن أخر عن اول زمان الامكان لايقطع فى حقه بموافقة ولا مخالفة فان اللفظ صالح للامتثال والزمان الاول وقت له ضرورة وماوراءه لاتعرض له (قوله لاختلاف الاضافة) فان الامر مضاف الى الشئ والنهى الى ضده ولا فى اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لاتفعل وانما النزاع فى الاوامر الجزئية المتعينة ولهذا قيد الشئ بالمعين ليدل على ان الكلام فى الجزئيات بمعنى ان مايصدق عليه انه أمر بشئ هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام قال الشارح العلامة معنى قولهم الامر بالشئ بعينه نهى عن ضده انه نفس النهى وقولهم بعينه عائد الى الامر لا الى الشئ على ماتوهمه المصنف فصرح بجعله صفة لشئ ولا تظهر له فائدة وكأنه احتراز عن مثل افعل شيأ فانه لاضد لهذا المطلوب أولانه ليس نهيا عن ضده ان كان لأن كل مالا يلابسه يكون شيأ وقيل فائدته الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل البدل فانه ليس نهيا عن ضده وقيل انما لم يجعل قولهم بعينه عائدا الى الامر لظهور أن ليس الامر نفس النهى بل المعنى انهما حصلا بجعل واحد كما فى قولهم الامر بالشئ أمر بمقدمته أى جعلاهما واحدا لم يحصل كل منهما بأمر على حدة وكان فى قول الشارح هل هو فى المعنى بمثابة أن يقول لاتسكن اشارة الى هذا المعنى (قوله ولا يتضمنه) أى لايدل عليه ولا يستلزمه (قوله نفس النهى عن ضده) هم قائلون بالكلام النفسى فيعنون ان طلب الفعل هو بعينه طلب الكف عن اضداده (قوله على الوجهين) أى على انه نفسه أو مستلزم له

(قوله واعترض عليه) توجيهه لانسلم انتفاء اللازم وحصول القطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد وانما يصح لو أريد الضد الخاص الذى هو جزئى من جزئيات مالا يجامع المأمور به كالقعود بالنسبة الى القيام أما لو أريد الضد العام أعنى أحد الاضداد لا على التعيين فلا اذ الطالب انما يطلب الفعل اذا علم ان المأمور ملتبس بضده العام لا بالفعل نفسه والعلم بتلبسه بالضد مستلزم لتعقل الضد وتوجيه الجواب ان جواز الذهول عن الضد العام أيضا ضرورى نجده من أنفسنا وماذكرتم لا يدفعه لان الامر طلب للفعل المستقبل وهو لا ينافى التلبس فى الحال حتى يفتقر الى العلم بتلبس المأمور بالضد العام ولو قدر أن الطلب يتوقف على عدم تلبس المأمور بالفعل وعلى كفه عنه فالكف أمر واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المأمور بشئ من اضداد الفعل فلا يستلزم تعقل الضد هذا اذا أريد بالضد العام أحد الاضداد مثلا أما لو أريد الكف عن الفعل وتركه بمعنى ان الطالب لابد أن يعلم أن المأمور غير متلبس بالكف عن الفعل وهذا مستلزم لتعقل الكف الذى هو الضد العام فمعنى قوله فالكف واضح انه لا خفاء ولا نزاع فى ان الامر بالشئ نهى عن تركه والكف عنه ولا معنى للاحتجاج على ذلك اذ كون الامر بالقيام نهيا عن ترك القيام أظهر من أن يخفى فظهر ان الاعتراض منع لمقدمة الدليل والجواب دفع له لا كلام على السند وليس الاعتراض معارضة لانى الدليل لنفيه المقدمة دون الدعوى ولانى المقدمة لانه لا معنى للمعارضة فى المقدمة التى يدعى المستدل كونها ضرورية والشارحون فسروا الضد العام بترك المأمور به والكف عنه وجعلوا الاعتراض منعا لانتفاء اللازم ولما ذكر فى بيانه فالجواز منعا لمقدمات السند ومعنى قوله ولو سلم فالكف واضح أنه لو سلم أن الضد العام معلوم للآمر فالكف واضح أنه ليس بمعلوم له عن ثم اعترض بعضهم بأن أمر الايجاب لا يتحقق بدون الكف عن الضد العام لانه طلب الفعل مع المنع عن تركه وهذا خبط يظهر بأدنى تأمل (قوله فلأن كل متغايرين) مبنى على اصطلاح الفلاسفة ان كل مالا يكون نفس الشئ فهو غيره وأما على اصطلاح المتكلمين فيجوز أن لا يكون نفسه ولا غيره فلا يكون مثلا ولا ضدا ولا خلافا والصفة عندهم تنقسم الى نفسية لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل أمر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود ونحو ذلك وقد يعبر عنها بما يدل على الذات دون معنى زائد والى معنوية تفتقر الى تعقل أمر زائد وتدل على معنى زائد على الذات كالحدوث والتحيز للانسان وقد يعبر عن صفات النفس بالذاتيات بالمعنى المذكور لا بمعنى أجزاء الماهية (قوله والا) أى وان لم يتنافيا بأن لا يتنافيا أو يتنافيا لا بأنفسهما فتخالفان (قوله وهما يجتمعان) أى فى محل واحد ضرورة أنه يتحقق فى الحركة الامر بها والنهى عن السكون الذى هو ضدها وبهذا يسقط ماذكره العلامة من انه ان أريد به الاجتماع فى محل فممنوع أو فى النفس أو فى اللفظ فالتضاد لا ينافيه

بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد والكف عنه واعترض عليه بأن المراد بالضد ههنا هو الضد العام لا الاضداد الجزئية والذى يذهل عنه هو الاضداد الجزئية وأما الضد العام فتعقله حاصل لان المأمور لو كان على الفعل وملتبسا به لم يطلبه الآمر منه لانه طلب الحاصل فاذا انما يطلبه اذا علم انه ملتبس بضده لا به وانه يستلزم تعقل ضده الجواب انما يطلب منه الفعل فى المستقبل فلا يمنع الالتباس به فى الحال فيطلب منه ان يوجده فى ثانى الحال كما يوجده فى الحال ولو سلم فالكف واضح يعلم بالمشاهدة ولا حاجة فى العلم به الى العلم بفعل الضد وانما يلزم النهى عن الكف وذلك واضح ولا نزاع لنا فيه فلا يصلح مورد النزاع والاحتجاج (قال القاضى لو لم يكن اياه لكان ضدا أو مثلا أو خلافا لانهما اما أن يتساويا فى صفات النفس أولا الثانى اما ان يتنافيا بأنفسهما أولا فلو كانا مثلين أو ضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافين لجاز أحدهما مع ضد الآخر وخلافه لانه حكم الخلافين ويستحيل الامر مع ضد النهى عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان أو تكليف بغير الممكن وأجيب ان أراد بطلب ترك ضده طلب الكف منع لازمهما عنده فقد يتلازم الخلافان فيستحيل ذلك وقد يكون كل منهما ضد ضد الآخر كالظن والشك فانهما معا ضدا العلم وان أراد بترك ضده عين الفعل المأمور به رجع النزاع لفظيا فى تسميته تركا ثم فى تسميته طلبا نهيا القاضى أيضا السكون عين ترك الحركة فطلب السكون طلب ترك الحركة وأجيب بما تقدم) أقول احتج القاضى على أن الامر بالشئ هو النهى عن ضده بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله أو ضده أو خلافه واللازم باقسامه باطل أما الملازمة فلأن كل متغايرين اما أن يتساويا فى صفات النفس أولا والمعنى بصفات النفس مالا يحتاج الوصف به الى تعقل أمر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز فان تساويا فيها فمثلان كسوادين أو بياضين والا فاما أن يتنافيا بأنفسهما أى يمتنع اجتماعهما فى محل واحد بالنظر الى ذاتهما أولا فان تنافيا بأنفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة وأما انتفاء اللازم باقسامه فلانهما لو كانا ضدين أو مثلين لم يجتمعا فى محل واحد وهما يجتمعان اذ جواز الامر بالشئ والنهى

(قوله ومع خلافه) لادخل له فى البيان الا أن الخاصة المشهورة للمتخالفين هو جواز اجتماع كل مع ضد الآخر ومع خلافه (قوله فكان يجوز) أى فيلزم جواز الامر بالحركة مثلا مع ضد النهى عن السكون وهو الامر بالسكون فيلزم الامر بالحركة مع الامر بالسكون أى تحرك واسكن ومثله يعد فى العرف تناقضا ويكون تكليفا بالجمع بين الضدين وهو محال اذ لو اعتبر كل فى زمان لم يكن ذلك اجتماعا والتقدير بخلافه (قوله هو طلب) يعنى ان قولك الامر بالشئ نهى عن ضده بمنزلة قولك هو طلب لترك ضده لان النهى عن الشئ طلب تركه فاما أن يريد أن الامر بالحركة مثلا طلب الكف عن السكون أو طلب الاتيان بضد السكون وهو الحركة فالموصول أعنى الذى هو نفس الفعل صفة ضد ضده (قوله منع مازعم) أى القاضى (أنه لازم الخلافين فيه) اشارة الى ان ضمير عنده للقاضى يعنى ان هذا المعنى لازم الخلافين عنده وفى زعمه (قوله لان الخلافين قد يكونان متلازمين) مبنى على أنه لا يشترط فى التغاير

جواز الانفكاك (قوله وأيضا فقد يكون) عطف على قوله قد يكونان متلازمين وهذا سند آخر يمنع لزوم اجتماع كل من الخلافين مع ضد الآخر وهو ان كلا من الخلافين قد يكون ضدا لضد الخلاف الآخر فلا يجب جواز اجتماعه معه لامتناع اجتماع الضدين ولما توهم استبعاد أن يكون الشئ ضد الشئ وخلافه أزال ذلك بأنه لا يبعد كون الشئ ضد الامر وضده كالعلم للشك والظن والسواد للبياض والحمرة فلان لا يبعد كونه ضدا لشئ وخلافه أولى وبهذا يندفع اعتراض الشارحين بان الظن والشك ليسا خلافين بل ضدين فلا يصلح هذا تمثيلا

عن ضده معا ووقوعه ضرورى ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان الخلافين حكمهما ذلك كما يجتمع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الرائحة فكان يجوز أن يجتمع الامر بالشئ مع ضد النهى عن ضده وهو الأمر بضده لكن ذلك محال اما لانهما تقيضان اذ يعد افعل هذا أو افعل ضده أمرا متناقضا كما يعد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال الجواب أن يقال له ما تريد بقولك هو طلب لترك ضده أتريد به أنه طلب الكف عن ضده أو طلب فعل ضد ضده الذى هو نفس الفعل المأمور به فان أراد طلب الكف منع مازعم أنه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الآخر وخلافه وذلك لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك لان اجتماع أحد المتلازمين مع الشئ يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وأنه محال وأيضا فقد يكون كل من الخلافين ضد الضد الآخر ولا بعد فى أن يكون الشئ ضدا لامر ولضده كما أن العلم ضد للشك ولضده وهو الظن واذا جاز ذلك فلا يجب اجتماعه مع ضد الآخر هذا اذا أراد طلب الكف وان أراد به فعل ضد ضده وهو عين الفعل المأمور به كما يشعر به استدلاله الثانى رجع النزاع لفظيا فى تسمية فعل المأمور به تركا لضده وفى تسمية طلبه نهيا وكان طريق ثبوت النقل غة ولم يثبت وعلى تقدير ثبوته يكون حاصله أن الامر بالشئ له عبارة أخرى كالاجنبية مثل أنت وابن أخت خالتك وذلك شبيه اللعب لا يليق أن يشحن بها الكتب العلمية ويشتغل بها واحتج القاضى أيضا بأن فعل السكون مثلا عين ترك الحركة اذ الثابت فى الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى الحيز الثانى وانما يختلف التعبير ويلزم منه أن يكون طلب فعل السكون هو طلب ترك الحركة وأجيب بما تقدم من رجوع النزاع لفظيا قال (التضمن أمر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا يذم الا على فعل وهو الكف أو الضد فيستلزم النهى وأجيب بأنه مبنى على أنه من معقوله لا بدليل خارجى وان سلم فالذم على أنه لم يفعل لا على فعل وان سلم فالنهى طلب كف عن فعل لا عن كف والا أدى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل أمر وهو باطل قطعا قالوا لا يتم الواجب الا بترك ضده وهو الكف عن ضده أو نفيه فيكون مطلوبا وهو معنى النهى وقد تقدم) أقول القائلون بأن الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده لهم حجتان قالوا أولا أمر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا يذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف عن الضد أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بأيهما كان فهو يستلزم النهى

لكون كل من الخلافين ضد ضد الآخر (قوله وان أراده) أى بترك ضده فعل ضد ضده المأمور به وضد ضده عين المأمور به كما صرح به حيث قال ان فعل السكون مثلا عين ترك الحركة أيضا (صار النزاع لفظيا) لا يقال مراده ان الامر بالشئ نهى عن ضده أى منع ترك الفعل بمعنى انه جزءه لانا نقول ليس هذا مذهب القاضى بل هو مذهب التضمن (قوله القاضى أيضا) أعاد ذكره ليفيد العهد بواسطة طول الدليل الاول وحاصل هذا أن كل فعل فهو ترك ضده فطلبه طلبه ولا معنى للنهى عن الشئ سوى طلب تركه ولا خفاء فى ان هذا انما يتم فى مثل الحركة والسكون مما يكون أحدهما عدما للآخر بخلاف الاضداد الوجودية (قوله وما هو) أى الفعل الذى يذم عليه (ههنا) أى فى أمر الايجاب (الا الكف) عن المأمور به أو ايقاع ضد المأمور به والذم بأيهما كان (من الكف) وفعل الضد (فهو) أى ذلك الذم (يستلزم النهى عنه) أى عن أيهما (كان وفيه) اشارة الى ان معنى التضمن ههنا الاستلزام

(قوله لانه) أى الذم معناه أى معنى النهى يعنى ان المنهى مايذم فاعله والا فحقيقة النهى طلب الكف عن الفعل (قوله والجواب) يعنى أن النزاع انما هو فى ان أمر الايجاب هل يستلزم بحسب مفهومه النهى عن الضد لزوما عقليا لا بدليل من خارج وحينئذ لانسلم أن الذم على الترك من اللوازم العقلية للامر ولو سلم فلا نسلم أنه لاذم على العدم المخصوص ولو سلم فلا نسلم ان كل مايذم عليه فهو منهى عنه وانما يكون لو كان فعلا لا كفا فان النهى طلب كف عن فعل لا عن كف ولو جعلنا الكف عن المأمور به منهيا عنه كان النهى طلب الكف عن ذلك الكف (قوله والذى يحقق) اشارة الى أن قوله والا معناه وان لم تكن هذه المنوع وتم دليلكم للذم فى كل أمر تصور الكف عن المأمور به لما أن كل أمر يستلزم النهى عن الكف عن المأمور به والنهى عن الشئ عبارة عن طلب الكف عنه ولابد فى الطلب من تصور المطلوب ثم لايخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما ينتهض فى أمر الايجاب دون الندب (قوله على الرأيين) فى ان المطلوب بالنهى هو الكف عن الفعل أو نفى الفعل (قوله وهى باطلة) يعنى ماذكر تمة الا أنه يقال فى بطلان كونهما خلافين انه يلزم جواز أن يجتمع النهى عن الشئ مع ضد الامر بضده وهو النهى عن ضده وهو تناقض وتكليف بالمحال وفى

عنه اذ لاذم بما لم ينه عنه لانه معناه الجواب أنه مبنى على أن الذم بالترك من معقولات الايجاب فلا ينفك عنه تعقلا وأما من يجوز الايجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالترك على البال وان لزمه فى الواقع فلا يلزمه ذلك ولو سلم فلا نسلم أنه لاذم الا على فعل بل يذم على أنه لم يفعل ما أمر به وان سلم فالنهى طلب كف عن فعل لا عن كف كما أن الامر طلب فعل غير كف والذى يحقق توجه هذه المنوع أنه لو لا هى وصح دليلكم لاداى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل أمر بشئ وذلك باطل قطعا فان الآمر بالشئ لايخطر الكف عن الكف بباله قالوا ثانيا لايتم الواجب وهو فعل المأمور به الا بترك ضده وهو اما الكف عن ضده أو نفى ضده على الرأيين ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب فالكف عن الضد أو نفى الضد واجب وهو معنى النهى عنه الجواب عنه قد تقدم وهو منع ان مالا يتم الواجب الا به من عقلى أو عرفى فهو واجب قال (الطاردون متمسكا القاضى المتقدمان وأيضا النهى طلب ترك الفعل والترك فعل الضد فيكون أمرا بالضد قلنا فيكون الزنا واجبا من حيث هو ترك لواط وبالعكس وهو باطل قطعا وبان لامباح وبان النهى طلب الكف لا الضد المراد فان قلتم فالكف فعل فيكون أمرا بضده رجع النزاع لفظيا ولزم أن لايكون النهى نوعا من الامر ومن ثم قيل الامر طلب نعل لا كف) أقول الطاردون للحكم فى النهى أنه أمر بالضد احتجوا بمتمسكى القاضى وهو قوله لو لم يكن نفسه لكان مثله أو ضده أو خلافه وهى باطلة وأيضا ترك السكون هو الحركة فطلبه طلبها والجواب الجواب وأيضا لهم أن النهى طلب ترك الفعل فيكون الترك فعلا لانه المقدور وليس فعل غير الضد لانه لايكون تركا له فهو فعل أحد الاضداد فيكون مطلوبا وهو معنى الامر به الجواب أما أولا فبأنه لو صح ماذكر تم لزم أن يكون الزنا واجبا من حيث هو ترك اللواط لانه ضده واللواط واجبا من حيث هو ترك الزنا فيحصل الثواب بهما بقصد أداء الواجب بهما وبطلان ذلك معلوم من الدين ضرورة وأما ثانيا فبأنه يستلزم نفى المباح اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام كما

هو

فالنهى عن الحركة طلب لعدمها وهو معنى الامر بالسكون (قوله لزم أن يكون الزنا واجبا) لايخفى ان ذلك انما يلزم لو أريد أمر بجميع اضداده وأما لو أريد أنه أمر بفعل أحد اضداده على مايشير اليه تقرير الشبهة فلا وسنشير الى جوابه (قوله فيحصل الثواب بهما) اشارة الى دفع مايقال لعل هذا القائل يلتزم كون مثل هذه المحرمات واجبا حراما من جهتين (قوله اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام) فان قيل هذا بعينه دليل الكعبى على ان المباح مأمور به لاتملق له بما ذكرنا من الدليل على ان النهى عن الشئ أمر بضده قلنا قد سبق أنه لامخلص عن دليل الكعبى الا بأن ترك الحرام ليس نفس فعل المباح غايته أنه لايتم الا به ومالا يتم الواجب الا به لايلزم أن يكون واجبا على ماهر واذا جعلنا ترك الشئ نفس فعل ضده وكل مباح ضد الحرام كان ترك الحرام نفس فعل المباح فيلزم وجوبه وقد بين بطلان ذلك فى بحث الحكم واعترض الشارح العلامة بان الالزام بمثل وجوب الزنا ونفى المباح وارد على القول بكون الامر بالشئ نهيا عن ضده لاستلزامه حرمة الصلاة من حيث انها ترك للحج وبالعكس وحرمة المباح لكونه تركا للصلاة الواجب فلا وجه للتخصيص

والجواب ان هذا ليس الزاما على أن النهى عن الشئ أمر بضده بل على المقدمة القائلة بأن ترك الشئ نفس فعل ضده حتى لو اقتصر الطاردون على متمسك القاضى لم يرد عليهم ذلك وليس فى مقدمات القول بأن الامر بالشئ نهى عن ضده ان كل فعل شئ فهو ترك لضده حتى يلزمهم حرمة الواجبات والمباحات المضادة له وتحقيق ذلك أنه اذا لم يقل بهذه المقدمة لم يصدق ان الزنا ترك للواطة والصلاة ترك للزكاة والمباح ترك للحرام أو الواجب فليتأمل وسنحقق ذلك فى كلام الفارمن الطرد والعجب ممن التزم ذلك وقال انه اكتفى بالبيان فى أحدهما والا فهو لازم عليهما جميعا (قوله وأما ثالثا) حاصله انا لا نسلم ان النهى طلب الترك الذى هو فعل الضد بل هو طلب الكف عن الفعل وهذا وان استلزم الاشتغال بضده لكن لا يصدق على ضد من الاضداد الجزئية انه واجب فلا يصدق ان النهى عن الشئ أمر بشئ من اضداده المعينة على ما هو المبحث فقوله الذى هو المراد من جهة المعنى صفة لوجوب ضد لكن لتنكيره يحمل على البدل (قوله ولا نزاع حينئذ فى المعنى) بل لا معنى لجعله مبحثا يطلب بالدليل لان كون الامر بالشئ منعا عن تركه والنهى عن الشئ الزاما لتركه أظهر مما ذكر ومن المقدمات (قوله الا باحد اضداده) يشير الى أنه يكفى فى انتفاء الشئ ثبوت ضد واحد له بخلاف ثبوت الشئ فانه يفتقر الى انتفاء جميع اضداده (قوله وتقريره قدمر) فى بيان أن الامر بشئ يتضمن النهى عن ضده وهو ان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنهى عن الشئ أيضا يستلزم الامر بأحد اضداده

هو مذهب الكعبى وقد بطل وأما ثالثا فبأن الكف هو المطلوب فى النهى ولا يلزم وجوب ضد من الاضداد الجزئية الذى هو المراد وفيه البحث فان قلتم فالكف فعل محقق فيكون ضدا وقد طلب فتحقق الامر بالضد قلنا يرجع النزاع حينئذ لفظيا فى تسمية الكف فعلا ثم فى تسمية طلبه أمرا كما تقدم ويلزم أن يكون النهى نوعا من الامر ولا نزاع حينئذ فى المعنى فانا نقول به وان لم نطلق عليه لفظ الامر ولذلك قيل فى تعريف الامر انه طلب فعل غير كف ولولا الموافقة فى أن النهى طلب للكف لما قيل (قال الطاردون فى التضمن لا يتم المطلوب بالنهى الا بأحد اضداده كالامر وأجيب بالالزام القطيع وبأن لا مباح) أقول الطاردون فى التضمن أى الذين قالوا بأن النهى يتضمن الامر بالضد لا أنه نفسه قالوا لا يتم المطلوب من النهى الا باحد أضداده كما لا يتم المطلوب من الامر الا بترك جميع اضداده فيجب وتقريره قدمر الجواب أما أولا فبالالزام القطيع وهو لزوم وجوب الزنا لانه ترك اللواط وبالعكس وأما ثانيا فبالالزام بأن لا مباح حينئذ كما مر (قال والفار من الطرد اما بان النهى طلب نفى واما بالالزام القطيع واما بان أمر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم كما تقدم والنهى طلب كف عن فعل فلم يستلزم الامر لانه طلب فعل لا كف واما الابطال المباح) أقول الذين فروا من طرد الحكم فى النهى واقتصروا عليه فى الامر فانما لم يقولوا بأن النهى عن الشئ أمر بضده لاحد أمور أربعة اما لان مذهبهم أن النهى طلب نفى الفعل لا طلب الكف عنه

عن جميع اضداده ولما كان الجواب بمنع ان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب كما صرح به فى المنتهى ظاهرا تركه الى الالزام القطيع ونفى المباح تنبيها على انه يرد على القول بتضمن النهى عن الشئ الامر بالضد البتة ولا يرد على القول بكون النهى عن الشئ أمرا بضده الا اذا تمسك بأن ترك الشئ فعل لاحد اضداده واعتراض الشارح العلامة بأن هذا انما يلزم لو كان النهى عن الشئ مستلزما

للامر بجميع اضداده وأما بأحد اضداده على ما صرح به المستدل فلا ظاهر الورود ويمكن الجواب بأن المراد بالواجب أعم من المعين والمخير فيلزم ان يكون كل من الزنا واللواطة واجبا مخيرا مثابا عليه اذا ترك أحدهما الى الآخر على قصد الامتثال والاتيان بالواجب ويلزم أن يكون كل مباح متعلقا للوجوب المخير وهو المعنى بنفى المباح وأما اعتراضه بأنه لا جهة للتخصيص بل يرد الالزام القطيع بحرمة الواجبات ونفى المباح على القول بكون الامر بالشئ متضمنا للنهى عن الضد فليس بوارد لان الامر بالشئ انما يستلزم ترك اضداده عند الاتيان به لا فى جميع الاوقات فالامر بالصلاة مستلزم منع الواجبات والمباحات المضادة له لا مطلقا بل فى حال أداء الصلاة وهذا لا يستلزم تحريمها ليلزم حرمة الحج مثلا ونفى المباح بخلاف النهى فانه يستغرق الاوقات ولهذا جعل الالزام القطيع أحد أسباب الفرار من الطرد وكذا نفى المباح وتحقيقه أن الزام الشئ فى وقت ما يستلزم كونه واجبا مأمورا به والنهى عنه فى وقت ما لا يستلزم كونه حراما منهيا عنه بل ربما يكون واجبا أو مباحا كالحج والاكل الممنوعين فى الصلاة وبهذا سقط اعتراضه على جعل الامرين سببا للفرار من الطرد بأنه يلزم على القول بكون الامر بالشئ نهيا عن ضده على الامرين أو متضمنا له نفى المباح وحرمة مثل الصلاة والحج له وحاصله أنه كما ان النهى يستلزم وجوب المحرمات والمباحات المضادة للمنهى عنه كذلك يستلزم الامر حرمة الواجبات المضادة للمأمور به والفار لم يتنبه لذلك (قوله لم يقولوا بأن النهى عن الشئ أمر بضده) أى لا بطريق كونه عينه ولا بطريق تضمنه اياه

(قوله فلا يكون أمرا بالضد) ولا متضمنا له لان الامر طلب فعل غير كف وطلب النفي والعدم لا هو ولا متضمنه بخلاف الامر فانه طلب الفعل مع المنع عن الترك فيتضمن النهي الذي هو طلب الترك بل ربما يكون طلب الفعل طلب ترك اضداده أو متضمنا له نعم قد يمتنع أن طلب النفي لا يستلزم طلب فعل هو احد اضداد المنهي عنه اذ لا يتصور ترك الفعل من غير اشتغال بفعل ما من حركة أو سكون ولهذا لا يصح لا نفعل شيأ مما لا كونه تكليفا بالمحال وأما ما يقال من أن النهي على تقدير كونه طلب نفي الفعل لا يكون أمرا بالضد لان النفي المحض لا ضد له فغلط لان المراد ضد الفعل المطلوب نفيه لا ضد النفي وهو ظاهر (قوله وهو) أي الترك فعل لانه المقدور الذي يذم عليه دون النفي الصرف (فاستلزم) أي أمر الايجاب النهي عن فعل ينافي المأمور به هو ترك المأمور به اذ لا يذم عما لم ينه عنه لانه معناه كما سبق ولا نعني بضد الفعل الا فعلا ينافيه والحاصل ان الامر طلب فعل غير كف مع المنع عن تركه والذم عليه وهو حقيقة النهي عن الترك الذي هو ضد المأمور به والنهي طلب كف عن فعل مع المنع عن الاتيان به والذم عليه وليس في هذا طلب فعل غير كف مضاد للنهي عنه فما يقال ان الامر طلب فعل غير كف والنهي طلب فعل هو كف وكما لا يمكن استلزام الاول لا يمكن استلزام الثاني فلا يكون الامر بالشئ مستلزما للنهي عن ضده فليس بشئ لان أمر الايجاب ليس مجرد طلب فعل غير كف بل مع المنع عن تركه (قوله بخلاف أمر الندب) فانه لا ذم فيه على الترك ولا يظهر سبب آخر يوجب الحكم لاستلزامه النهي عن ضد

المندوب فيخصص الحكم بأمر الايجاب حتى يظهر دليل الاشتراك واعترض العلامة بأن القائل باستلزامه النهي عن الضد لا يريد نهي التحريم بل نهي الكراهة فلا يضره عدم الذم على الترك وظاهر أن ندب الشئ يستلزم كراهة تركه وهو فعل مضاد له منهي عنه نهي الكراهة ولا خفاء في أنه حينئذ يرجع النزاع لفظيا كما سبق وأما ما يقال ان الفعل اذا كان مندوبا كان ضده الملزوم لتركه مرجوحا وترك المرجوح مطلوب فيجوز أن يكون ضدا لفعل المندوب منهيا عنه فيكون أمر الندب مستلزما للنهي عن ضده فلا يخفى فساده (قوله والزوم) عطف على محذوف كأنه قال لاول الامرين الاخيرين وهو كذا والزوم ابطال المباح تقرير العلامة ومن تبعه ان ليس المراد ان أمر الايجاب يستلزم ابطال المباح بخلاف أمر الندب اذ الاول يستلزم حرمته والثاني كراهته فيستلزمان ابطاله بل المراد أن ابطال المباح خلاف الاصل فالتزم في أمر الايجاب الذي هو أقل من أمر الندب تعليلا لمخالفة الاصل ولا تعارض بأن اضداد الواجبات أكثر لانه ممنوع وفي بعض الشروح أن الموجب لابطال المباح لزوم المنع من ترك ما هو ضد للمنهي عنه وفي أمر الندب ليس كذلك ولما كان فساد هذا الكلام سيما كلام العلامة في غاية الوضوح بينه الشارح المحقق لقوة رأيه واستقامة فكره بيانا ترتضيه العقول وان افتر عن ضعف فن الاصول وحاصله ان أوامر الندب تستغرق الاوقات فلو استلزمت كراهة اضداد المندوبات بطل بالكلية المباحات المضادة لها بخلاف أوامر الايجاب فانها انما تمنع المباحات المضادة للواجبات في وقت لزوم الاداء خاصة وتبقى في غير ذلك الوقت مباحة فلا ينتفي المباح بالكلية (قوله حصول الامتثال به) لا خفاء في أن الاجزاء صفة الفعل المأمور به بخلاف الامتثال أو سقوط القضاء فلا يكون هو اياه فزاد لفظ به ليصح ويصير المعنى أن كون الفعل مجزئا حصول الامتثال به أو سقوط القضاء به واذا اعتبر ما في المتن هو اسقاط القضاء لم يحتج في الثاني الى هذا التقرير

الذي هو ضده كما هو مذهب أبي هاشم فلا يكون أمرا بالضد واما فرارا من الالزام الفظيع في أمر الزنا واللواط واما لان أمر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم النهي عن فعل ينافي المأمور به وهو معنى الضد كما تقدم واما النهي فهو طلب كف عن فعل يذم فاعله فلم يكن مستلزما للامر لانه طلب فعل غير كف وهذا طلب فعل هو كف واما للزوم ابطال المباح وكونه واجبا كما هو مذهب الكعبي (قال والمخصص الوجوب للامرين الاخيرين) أقول الذين خصصوا الحكم بأمر الوجوب دون الندب فللامرين الأخيرين وهو أن أمر الوجوب يستلزم الذم على الترك فيستلزم النهي كما تقدم بخلاف أمر الندب وللزوم ابطال المباح اذ ما من وقت الا ويندب فيه فعل فان استغراق الاوقات بالمندوبات مندوب بخلاف الواجب فانه لا يستغرق الاوقات فيكون الفعل في غير وقت لزوم أداء الواجب مباحا ولا يلزم نفي المباح قال (مسئلة الاجزاء لامتثال فالاتيان بالمأمور به على وجهه يحققه اتفاقا وقيل الاجزاء اسقاط القضاء فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه لنا لو لم يستلزم لم يعلم امتثال وأيضا فان القضاء استدراك لما فات من الاداء فيكون تحصيلا للحاصل قالوا لو كان لكان المصلي بظن الطهارة آثما أو ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث وأجيب بالسقوط للخلاف وبأن الواجب مثله أمر آخر عند التبين واتمام الحج الفاسد واضح) أقول الاتيان بالمأمور به على وجهه أي كما أمر به الشارع هل يوجب الاجزاء اعلم أن الاجزاء يفسر بتفسيرين أحدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك أن اتيان المأمور به على وجهه يحققه

(قوله والمختار انه) أى اتيان المأمور به (يستلزمه) أى الاجزاء المفسر بسقوط القضاء (قوله فساقط) لايخفى مافيه من لطف الايهام أى فكلام ساقط أوفالقضاء ساقط قطعا فيكون كلامه باطلا (قوله لم يعلم امتثال آبدا) يعنى بالامتثال الخروج عن العهدة بحيث لايبقى عليه تكليف بذلك الفعل اذلو أريد به الاتيان بالمأمور به على وجهه لم تصح الملازمة أصلا بل لم يكن للكلام معنى وعلى هذا لايرد مايقال ان تحقق الامتثال لاينافى توجه التكليف ووجوب الفعل عليه قضاء كصلاة فاقد الطهورين ثم يمكن منع الاتفاق والقطع بانتفاء اللازم فان مذهب عبد الجبار هو أنه قد أدى الواجب وأتى بالمأمور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة قال لايمتنع عندنا أن يأمر الحكيم ويقول اذا فعلته أثبت عليه وأديت الواجب ويلزمه القضاء مع ذلك وهذا مشعر بأن

وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه وقال القاضى عبد الجبار لايستلزمه قال فى المنتهى ان أراد انه لايمتنع أن يراد أمر بعده بمثله فمسلم ويرجع النزاع فى تسميته قضاء وان أراد انه لايدل على سقوطه فساقط لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال أبدا واللازم منتف أما الملازمة فلأنه حينئذ يجوز أن يأتى بالمأمور به ولايسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة أخرى قضاء وكذلك القضاء اذا فعله لم يسقط كذلك وأما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وأيضا ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت شئ وحصل المطلوب بتمامه فلو أتى به استدراكا لكان تحصيل الحاصل قالوا أولا لو كان مسقطا للقضاء لكان المصلى بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا اما آثما أو ساقطا عنه القضاء واللازم منتف أما الاولى فلأنه ان أمر بصلاة بيقين الطهارة ولم يفعل كان آثما وان أمر بصلاة بظن الطهارة فقد أتى بها على وجهها والمفروض انه يسقط القضاء فكان ساقطا عنه القضاء وأما الثانية فبالاتفاق الجواب أما أولا فيمنع انتفاء اللازم بل نقول بأحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلى مثلها لان المسئلة مختلف فيها قلنا المنع الى أن يثبت وأما ثانيا فلأن المأمور به صلاة بظن الطهارة واذا تبين خلافه وجب مثله بأمر آخر فهذا واجب مستأنف والاول قد سقط ولا يقضى وتسمية الثانى قضاء مجاز لانه مثل الاول قالوا ثانيا لو كان مسقطا للقضاء لكان اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء ولا يسقط باتفاق والجواب واضح مما قلنا وهو ان الذى قد وجب قضاء ما فسد واتمامه فعل آخر أوجب بأمر آخر والاتمام لم يجب قضاؤه فما فعل سقط قضاؤه والذى يجب قضاؤه لم يفعل قال ﴿ مسئلة صيغة الامر بعد الحظر للاباحة على الاكثر لنا غلبتها شرعا واذا حللتم فاذا قضيت الصلاة قالوا لو كان مانعا لمنع من التصريح وأجيب بأن التصريح قد يكون بخلاف الظاهر) أقول من قال بأن صيغة الامر للوجوب اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر فالاكثر على أنها للاباحة وقيل للوجوب ولا أثر لتقدم النهى وتوقف امام الحرمين وقيل اذا علق الامر بزوال علة عروض النهى كان كما قبل النهى وهو غير بعيد لنا غلبته فى الاباحة فى عرف الشارع فيقدم على الوجوب الذى عليه اللغة وذلك لان الاباحة هى السابقة الى الفهم فى نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى ألا فادخروها قالوا لو كان ورود بعد النهى مانعا من الوجوب لامتنع بعد التصريح بالوجوب ولايمتنع اذ لو قال حرمت عليك ذلك ثم قال أوجبته عليك لم يلزم منه محال وكما يمكن الانتقال من الحرمة الى الاباحة يمكن الانتقال منه الى الايجاب فقد ثبت أنه غير مانع وصيغة الامر مقتضية فوجب حمله على الوجوب عملا بالمقتضى السالم

ليس النزاع فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل فى أنه هل يصير بحيث لايتوجه عليه تكليف بذلك الفعل (قوله بأمر آخر) ولاخفاء فى أن المأتى به ثانيا لايكون نفس المأتى به أولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا يتم الدليل الثانى على انه قد لانسلم أن القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ماوجب أولا بطريق اللزوم (قوله فهذا واجب مستأنف) بأمر مجدد وسمى قضاء لمشابهته القضاء فى كونه مثل الاداء ولايخفى ان هذا بعيد اذ لم يعهد للفعل فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن أن يقال بذلك فى كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة قطعا قيل الاحسن ان يقال انه مأمور بصلاة بطهارة يقينا أو ظنا لايتبين خطؤه قلنا فيلزم عند تبين الخطا ظهور اثمه لتركه المأمور به (قوله والجواب واضح) توجيهه انه ان أريد بالقضاء فى قوله لكان اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء قضاء الحج المأمور به أولا فلا نسلم الملازمة وانما يلزم لو أتى بالمأمور به على وجهه وان أريد قضاء الاتمام فلا نسلم انتفاء اللازم وهو ظاهر وأما ماوقع فى الشروح من أن المراد أنه واضح أن لابد من المماثلة بين الاداء والقضاء وان لامماثلة بين الحج الفاسد والحج المأتى به فى السنة الآتية فلا يكون قضاء له أو واضح أنه ليس قضاء لما كان واجبا عليه فى السنة الاولى بل لما فات من مصلحة الحج الخالى عن الفساد أو واضح أنه ليس بقضاء لكونه فى وقت الاداء لان وقت الحج جميع العمر أو اتمام الفاسد واضح فى كون المأمور به ثانيا ليس بقضاء فلا يخفى مافيه (قوله فيقدم على الوجوب)

لان الكلام فى أوامر الشرع فعرفه هو المقدم (قوله فى وقت معين) لان ما لا يعين وقته لم يتصور قضاؤه اللهم الا على رأى من يجعل الامر للفور وهو فى التحقيق من قبيل تعيين الوقت (قوله فلو ثبت قضاء) احتراز عن مثل الجمعة والخطبة اذ لا قضاء لها بل للظهر (قوله اذ الوجوب أخص) لانه اقتضاء مع المنع من النقيض وفى هذا رد لما فى الشروح من أنه لا معنى للوجوب سوى الاقتضاء والحق أن معنى الاقتضاء دلالته عليه واستفادته منه بوجه من الوجوه (قوله من وجوه الاقتضاء) يريد بالاقتضاء مفهومه اللغوى من أقسام المنطوق والمفهوم لا الاصولى الذى هو أحد أقسام المنطوق على ما سيجىء لان نفيه لا يستلزم نفى الدلالة مطلقا (قوله والخصم) اعتراض على الوجوه الثلاثة الا أن الاول مدفوع لا لما ادعى اقتضاء خصوص يوم الجمعة بل القطع بأنه لا تعرض لغير يوم الخميس ولا دلالة (قوله من ضرورة المأمور به) يعنى أن المأمور به فعل يأتى به المكلف فبالضرورة يكون فى الوقت وليس الوقت من ذاتياته حتى يكون أصلا مؤثرا فى سقوطه وحاصل الجواب (٩٢) ان المأمور به فعل واقع فى ذلك الوقت فاء بقاءه فى ذلك الوقت مأمور به فعند اختلاله لا يبقى المأمور به وتقرير الشروح ان الوقت ليس من فعل المكلف بل من ضروراته فلا يكون مأمورا به لان الامر لا يتعلق الا بفعل المكلف فاختلاله لا يؤثر فى سقوط المكلف به (قوله لما تقدم) مشعر بأن نسخته ورد بالمنع لما تقدم على أن ما تقدم سند للمنع وفى بعض النسخ وبما تقدم بالواو أى رد بمنع كونه كأصل الدين كيف والتأخير عن وقت الاداء اثم وعن أصل الدين ليس باثم ولان الكلام فى المقيد بوقت لو قدم الفعل عليه لم يعتد به ولا كذلك أصل الدين ولا خفاء فى أن هذا ليس الا سند المنع فالوجه ما اختاره المحقق (قوله انما سمى قضاء) لا خفاء فى أن هذا لا يتأتى على ما سبق من أن القضاء هو الذى فعل بعد وقت الاداء وان الاداء هو الذى فعل فى وقته المقدر له أولا من غير اشتراط أن لا يكون استدراكا للمصلحة فاتت (قوله واعلم أن) مبنية

عن المعارض والجواب منع الملازمة بأن قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وبأن الظاهر غير مراد اذ قد يكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها قال ﴿ مسئلة القضاء بأمر جديد وبعض الفقهاء بالاول لنا لو وجب به لاقتضاه وصم يوم الخميس لا يقتضى يوم الجمعة وأيضا لو اقتضاه لكان أداء ولكانا سواء قالوا الزمان ظرف فاختلاله لا يؤثر فى السقوط ورد بأن الكلام فى مقيد لو قدم لم يصح قالوا كأجل الدين رد بالمنع وبما تقدم قالوا فيكون اداء قلنا سمى قضاء لانه يجب استدراكا كالصلوات) أقول الامر بفعل فى وقت معين لا يقتضى فعله فيما بعد ذلك الوقت لا أداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبأمر جديد نحو من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها وقال بعض الفقهاء يجب القضاء بالامر الاول لنا لو وجب القضاء بالامر الاول لكان هو مقتضيا للقضاء واللازم منتف أما الملازمة فبينة اذ الوجوب أخص من الاقتضاء وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم وأما انتفاء اللازم فلانا قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء ولا تعرض له به ولا تناول أصلا ولنا أيضا أنه لو وجب به لاقتضاه ولو اقتضاه لكان أداء وكان بمثابة أن يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة وهو تخيير بينهما والثانى أداء برأسه لا قضاء للاول ولنا أيضا يلزم أن يكونا سواء فلا يعصى بالتأخير وللخصم أن يقول انى ادعى أنه أمر بالصلاة وبايقاعها فى يوم الخميس فلما فات ايقاعها فيه الذى به كمال المأمور به بقى الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم اقتضاء خصوص الجمعة ولا كونها أداء ولا كونهما سواء قالوا أولا الزمان ظرف من ضرورة المأمور به غير داخل فى المأمور به فلا يؤثر اختلاله فى سقوطه الجواب أن الكلام فى الفعل المقيد بوقته بحيث لو قدم لم يعتد به كالصلاة والوقت فى مثله داخل فى المأمور به وقيد له والا لجاز التقديم قالوا ثانيا الوقت للمأمور به كالاجل للدين فكما أن الدين لا يسقط بأن لا يؤدى فى أجله ويجب الاداء بعده فكذا المأمور به اذا لم يؤد فى وقته وجب الاداء بعده الجواب لا نسلم كونه كأجل الدين لما تقدم أنه لو قدم لم يعتد به بخلاف أداء الدين قالوا ثالثا لو وجب بأمر جديد لكان أداء لانه أمر بالفعل بعد الوقت فيكون مأتيا به فى وقته لا بعده وهو الاداء الجواب انما سمى قضاء لان فيه استدراك مصلحة ما فات أولا وحاصله منع الملازمة اذ يشترط فى الاداء أن لا يكون استدراكا للمصلحة فاتت واعلم أن هذه المسئلة

لاخفاء فى أنا اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا أمرين وتلفظنا بلفظين فأما ان المأمور به هو هذان الامران أو شئ واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب عنهما مثل صوم الخميس مثلا فمختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر الاول لان المأمور به شيآن فاذا انتفى أحدهما بقى الآخر ومن ذهب الى الثانى جعل القضاء بأمر جديد لانه ليس فى الوجود الا شئ واحد فاذا انتفى سقط المأمور به ثم اختلافهم فى هذا الاصل وهو أن المطلق والمقيد بحسب الوجود شيآن أو شئ واحد يصدق عليه المعنيان ناظر الى الاختلاف فى أصل آخر وهو ان تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أم بمجرد الفعل فان قلنا بالاول كان المطلق والمقيد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا بالثانى وهو الحق كانا بحسب الوجود شيأ واحدا

(قوله بالامر بالشئ) سواء كان بلفظ الامر كما فى قوله عليه السلام مروهم بالصلاة أو بصيغته كما فى قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا وقد سبق الى بعض الاوهام ان المراد هو الاول فقط (قوله لانه أمر لعبد الغير) هذا هو الظاهر ولما صرح فى المنتهى بقوله مر عبدك بأن يتجر فى مال ذهب الشارح العلامة الى أن أمر غلام الغير بأن يتجر فى مال سيده من غير اجازة من السيد تعد والظاهر انه اراد أن الامر بالظلم ظلم وتعد (قوله ولكان ذلك مناقضا) لانه بمنزلة قولك للعبد أنت مأمور بهذا ولست بمأمور وهذا واجب عليك وليس بواجب وما يقال ان التناقض انما يلزم لو تساوت الدلالتان وليستا كذلك لاختلافهما منطوقا ومفهوما ليس بشئ لانه لا مدخل لذلك فى لزوم التناقض غاية ما فى الباب أنه يترجح أحدهما بقوة دلالته على أن هذا ليس اختلافا بالمنطوق والمفهوم بل بالذات وبالواسطة (قوله وليس الغرض أمرهما) أى أمر الله وأمر الملك اضافة الى الفاعل أو أمر الرسول وأمر الوزير اضافة الى المفعول بالامر أى بأن يأمر الرسول أو الوزير من قبل نفسه (قوله فالمطلوب الفعل الجزئى) أى الحقيقى (٩٣) لانه المتحقق فى الاعيان الممكن لا المستحيل كالضرب الذى لا يكون فيه حركة مثلا وكالضرب الجزئى العقلى الذى هو محض صورة جزئية ذهنية (المطابق للماهية) أى يصدق عليه الضرب صدق الكلى على جزئيته لا الصورة العقلية الجزئية من حيث قيامها بعقل جزئى وبالجملة فردها من الافراد الممكنة لتلك الماهية لانفس الماهية المشتركة الكلية (قوله تكون مشخصة جزئية) اشارة الى أن المراد الجزئى الحقيقى ليندفع الاعتراض بأن الشئ قد يكون جزئيا وكليا معا كالاجناس والانواع المتوسطة (قوله على طلب الجزئى المقيد) وصف كاشف ومؤكد لا مخصص والمراد

مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان كما فى التعقل والتلفظ أو ما صدقا عليه وهو شئ واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر الى أن التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما فى العقل أو فى الخارج قال ﴿ مسئلة الامر بالامر بالشئ ليس أمرا بالشئ لنا لو كان لكان مر عبدك بكذا تعديا ولكان يناقض قولك للعبد لا تفعل قالوا فهم ذلك من أمر الله تعالى رسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل قلنا للعلم بأنه مبلغ) أقول امر الآمر المكلف بأن يأمر غيره بشئ ليس أمرا من الآمر لذلك الغير بذلك الشئ مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع ولا آمر للصبى من قبل الشارع بالصلاة لنا لو كان الامر بالامر أمرا لكان قولك للغير مر عبدك أن يتجر تعديا لانه أمر لعبد الغير ولكان ذلك مناقضا لقولك للعبد لا تتجر لانه أمر له ونهى واللازم منتف للقطع والاتفاق قالوا انهم ذلك من أمر الله رسوله أن يأمرنا ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا الجواب أن الفهم ثم لقرينة تدل عليه وهو العلم بأنه مبلغ لامر الله وأمر الملك وليس الغرض أمرهما بالامر من قبل نفسه الذى هو محل النزاع قال ﴿ مسئلة اذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية لا الماهية لنا أن الماهية يستحيل وجودها فى الاعيان لما يلزم من تعددها فيكون كليا جزئيا وهو محال قالوا المطلوب مطلق والجزئى مقيد فالمشترك هو المطلوب قلنا يستحيل بما ذكرناه) أقول اذا أمر الآمر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب معين فالمطلوب الفعل الجزئى الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لان الماهية هى المطلوبة لنا أن الماهية الكلية يستحيل وجودها فى الاعيان فلا تطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع بيان أن الماهية يستحيل وجودها فى الاعيان انها لو وجدت لزم تعددها فى ضمن الجزئيات فمن حيث انها موجودة تكون مشخصة جزئية ومن حيث انها الماهية الكلية تكون كلية وانه محال قالوا المطلوب غير مقيد والجزئى مقيد فلا يكون المطلوب هو الجزئى فيكون هو المشترك اذ لا مخرج عنهما الجواب يستحيل طلب المشترك بما ذكرنا من الدليل فوجب حمل الامر على طلب الجزئى المقيد وان كان ظاهرا فى المشترك لان القاطع لا يعارضه الظاهر واعلم انك اذا وقفت على الماهية بشرط شئ وبشرط لا شئ ولا بشرط شئ علمت أن المطلوب

التقييد بقيد ما من غير تعيين (قوله واعلم) يشير الى أن مبنى كلام الفريقين على عدم تحقيق معنى الماهية الكلية وعدم التفرقة بين الماهية المطلقة بمعنى عدم اشتراط قيد ما والمطلقة بمعنى اشتراط الاطلاق وعدم التقييد وتحقيقه أن الماهية قد توجد بشرط أن تكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوحدة ولا يصدق على المتعدد وبالعكس وكالمقيد بهذا الشخص ولا يصدق على فرد آخر وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شئ ولا ارتياب فى وجودها فى الاعيان وقد توجد بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شئ ولا خفاء فى أنها لا توجد فى الاعيان بل فى الاذهان وقد توجد لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل مع تجويز أن تقارنها العوارض وان لا تقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهى الكلى الطبيعى والماهية لا بشرط شئ والحق وجودها فى الاعيان لكن لا من حيث كونها جزئيا من الجزئيات المتحققة على ما هو رأى الاكثرين بل من حيث أنه يوجد شئ تصدق هى عليه وتكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب المفهوم ولهذا زيادة تحقيق أوردناه فى

موضعه واذا تقرر هذا فنقول يجوز أن يكون المطلق هي الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية وان كانت لا تنفك في الوجود عن أحدهما وهذه لا يستحيل وجودها لان الكلية المنافية للوجود العيني ليست قيدا فيها او شرطا لها بهذا المعنى فلا يلزم أن يكون المطلق هو الجزئي من حيث هو جزئي كما ذكره المصنف ولا المشترك بالمعنى الذي يقابل الجزئي ولا يصدق عليه المطلق كما فهمه الخصم بل المطلق الذي يصدق على المتشخص والمتعدد فان قيل الكلية والجزئية متنافيان فعدم اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين قلنا اعتبار عدم النقيضين غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والمحال هو الثاني (قوله يرجع الثاني الى الاول) أي يجعله عبارة عنه واشارة اليه بناء على أن أصل اللام هو العهد فالمصنف جعل المانع العادي شاملا للتعريف خلافا للآمدي حيث قال ان كان قابلا للتكرار فان كانت العادة تمنع من تكريره أو كان الثاني منهما معرفا فلا خلاف في أنه للتأكيد واحترز بقوله ان كان قابلا للتكرار عن مثل صم هذا اليوم فانه لا خلاف في كونه للتأكيد ولو بالعطف ولم يتعرض له المصنف لظهوره ولولا ان المانع العادي متعارف فيما يمكن عقلا لكان مثل هذا مندرجا تحته (قوله لان التأسيس أكثري) يعني بالنظر الى نفسه وأما في التكرير فالتأكيد أكثري كما سيجيء وقد ترجح التأسيس بأنه أصل والتأكيد فرع وبان وضع الكلام للافادة دون الاعادة (قوله التي هي الاصل) صفة براءة الذمة والمراد براءة الذمة عن المرة الثانية وأما مرة واحدة فحاصل على التقديرين واذا قال الآمدي ان في العمل بهما تكثير مخالفة الاصل وقوله (الى مخالفة الظاهر) اشارة الى أن مخالفة الاصل مخالفة الظاهر وقال الآمدي هذا معارض بما يلزم في التأكيد من مخالفة ظاهر الامر من الوجوب والندب أو المشترك بينهما للقطع بأنه ليس ظاهرا في التأكيد واذا تعارض الترجيحان بقي التأسيس سالما مع ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في نفس الامر واعترض عليه بأن ترجيح التأسيس معارض بما سبق من ترجيح التأكيد بكون التكرير فيه أكثر نعم لو قيل تعارضت التراجيح فبقي الاحتياط سالما لكان وجها (قوله من تعريف) مثل صل ركعتين وصل الركعتين (أو غيره) مثل اسقني ماء واسقني ماء (قوله وقع التعارض بين العطف) المقتضي للتأسيس والتكرير والمانع العادي الملائم للتأكيد

الماهية من حيث هي هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وان ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات وللاضطراب فيه فن آخر قال ﴿ مسئلة الامران المتعاقبان بمتماثلين ولا مانع عادة من التكرار من تعريف أو غيره والثاني غير معطوف مثل صل ركعتين صل ركعتين قيل محمول بهما وقيل تأكيد وقيل بالوقف الاول فائدة التأسيس أظهر فكان أولى الثاني كثير في التأكيد ويلزم من العمل مخالفة براءة الذمة وفي المعطوف العمل أرجح فان رجح التأكيد بعادي قدم الارجح والا فالوقف) أقول اذا تعاقب أمران بمتماثلين فانه يحتمل التأكيد فيكون المطلوب الفعل مرة ويحتمل التأسيس فيكون المطلوب الفعل مكررا اللهم الا اذا وجد مانع عادة من التكرار مثل تعريف يرجع الثاني الى الاول نحو صل ركعتين صل الركعتين أو غير ذلك مثل اسقني ماء اسقني ماء فان القرينة وهو دفع الحاجة بمرة واحدة غالبا تمنع تكرار السقي فحينئذ يتعين التأكيد وأما اذا لم يوجد ما يمنع التكرار فاما أن لا يكون الثاني معطوفا على الاول أو يكون فان لم يكن معطوفا مثل صل ركعتين صل ركعتين فقيل محمول بهما فيجب التكرار وقيل تأكيد فتجب المرة وقيل بالوقف فيهما الاول وهو القائل بانه يعمل بهما قال فائدة التأسيس وهو ايجاب آخر أظهر من فائدة التأكيد وهو نفي وهم التجوز لان التأسيس أكثري والتأكيد أقلي والحمل على الاظهر أولى الثاني وهو القائل بأنه تأكيد قال كثر التكرير وفي التأكيد ما لم يكثر في التأسيس فيحمل عليه احترازا للمفرد بالاعم الاغلب وأيضا فيلزم من العمل بهما مخالفة براءة الذمة التي هي الاصل بخلاف التأكيد وما لا يفضي الى مخالفة الظاهر أولى مما يفضي اليه أما اذا كان معطوفا مثل صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل بهما أرجح لان ورود التأكيد بواو العطف لم يعهد أو يقل فان رجح في المعطوف التأكيد بعادي من تعريف أو غيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح وان لم يوجد أرجح بأن يتساويا وجب الوقف قال (النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وما قيل في حد الامر من حد يف وغيره فقد قيل مقابله في حد النهي

﴿ مباحث النهي ﴾

(قوله اقتضاء كف) احترز بالكف عن الامر وبقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس قال الشارح العلامة والجواب عن لزوم كون مثل كف عن الزنا نهيا هو ان المراد كف عن فعل هو مأخذ اشتقاق المقتضى وقد سبق للمحقق في بحث الوجوب والتحريم ما يشير الى اختلافهما باختلاف الحيثيات والاعتبارات وان مثل كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف أمر والى الزنا نهي

(قوله من تعريف وغيره) قد عرفت ان ما عدا اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء كله مزيف عند المصنف ومن سبقه فكذا مقابلها فالاربعة مذكورة فى الشرح والثلاثة الباقية خبر عن العقاب على الفعل خبر عن استحقاق العقاب على الفعل ارادة ترك الفعل والاعتراضات مامر فى باب الامر مثل أن المنهى مشتق من النهى فيجرى الدور وان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف النهى فانه يرد التحقير ونحوه والمبلغ والحاكى والأدنى فان أخذ النهى فى تعريف النهى دور وأن فيه تهافتا وأنه يستلزم ترك المنهيات كلها (قوله هل له صيغة) يعنى هل لاقتضاء الكف على سبيل الاستعلاء صيغة تخصه بمعنى أنها لا تستعمل فى غيره (قوله أو مشتركة) أى لفظا بين التحريم والكراهة (أو للمشترك) أى موضوعة للقدر المشترك بينهما وهو طلب الكف استعلاء (أو موقوفة) أى متوقف فيها بمعنى لا ندرى أنها لأى معنى وضعت (قوله وفى تقدم الوجوب) قد يتوهم أنه عطف على قوله فى أن حكمها او ليس كذلك بل هو ابتداء كلام كما فى المتن والظرف متعلق بقوله نقل الاستاذ والمعنى أن تقدم التحريم على صيغة افعل كان عند البعض قرينة على أنها للاباحة كما سبق من أن القائلين بكون صيغة افعل للوجوب قد اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر

والكلام فى صيغته والخلاف فى ظهورا لحظر لا الكراهية وبالعكس أو مشتركة أو موقوفة كما تقدم وحكمها التكرار والفور وفى تقدم الوجوب قرينة نقل الاستاذ الاجماع ووقف الامام وله مسائل مختصة) أقول حد النهى أنه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء والقيود قد عرفت فائدتها فى الأمر وما قيل فى حد الامر من تعريف وغيره قيل مقابله فى حد النهى مثل أنه القول المقتضى طاعة المنهى بترك المنهى عنه أو قول القائل لمن دونه لا تفعل أو لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهى أو صيغة لا تفعل بارادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته والامتثال والاعتراضات مامرت هنالك والخلاف فى انه هل له صيغة وفى صيغته أهى ظاهرة فى الحظر دون الكراهية أو بالعكس أو مشتركة أو للمشترك أو موقوفة كما تقدم فى صيغة الامر وتخالف الامر فى أن حكمها التكرار فينسحب حكمها على جميع الازمان والفور فيجب الانتهاء فى الحال وفى تقدم الوجوب قرينة دالة على انه للاباحة نقل الاستاذ الاجماع على انه للحظر ولم يقل أحد انه للاباحة كما فى الامر ووقف الامام فيه لقيام الاحتمال فهذه من المسائل المشتركة وللنهى مسائل مختصة لا يوجد مثلها فى الامر وهاهى نذكرها قال (مسئلة النهى عن الشئ لعينه يدل على الفساد شرعا لا لغة وقيل لغة وثالثها فى الاجزاء لا السببية لنا أن فساده يسلب احكامه وليس فى اللفظ ما يدل عليه لغة قطعا وأما كونه يدل شرعا فلان العلماء لم يزل يستدلون على الفساد بالنهى فى الربويات والانكحة وغيرها وأيضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة للنهى ومن ثبوته حكمة للصحة واللازم باطل لانهما فى التساوى ومرجوحية النهى يمنع النهى فخلوه عن الحكمة وفى رجحان النهى تمنع الصحة لذلك) أقول النهى عن الشئ قد يكون لعينه وقد يكون لصفته وكلامنا الآن فى المنهى عنه لعينه وانه يدل على فساد المنهى عنه شرعا لا لغة وقيل يدل عليه لغة وقيل

فذهب الاكثرون الى أنها للاباحة وأما فى النهى فنقل الاستاذ اجماع القائلين بكون لا تفعل للتحريم على أنها قبل الايجاب وبعده سواء فى كونها للحظر وان ليس تقدم الايجاب قرينة كونها للاباحة كما قالوا فى الامر بأن صيغته بعد الحظر للاباحة فقوله (ولم يقل) معناه وقال لم يقل أحد (انه) أى النهى بعد الوجوب للاباحة كما قال الاكثرون فى الامر انه بعد الحظر للاباحة ووقف امام الحرمين فى أنه بعد الايجاب هل للتحريم أولا

لقيام احتمال الاباحة ولما كان ظاهر عبارة المتن مشعرا بأن الاستاذ نقل الاجماع على أن تقدم الوجوب قرينة ذهب الشارحون الى أن المعنى أنه قرينة كون النهى الوارد بعده للحظر وأنت خبير بأنه لا معنى لكون تقدم الوجوب قرينة ذلك فالحق ما ذكره المحقق (قوله وأنه يدل على فساد المنهى عنه شرعا) ظاهر الكلام أن هذا أول المذاهب وثانيها أنه يدل عليه لغة وثالثها أنه يدل عليه فى العبادات دون المعاملات وليس كذلك بل أول المذاهب أنه يدل على الفاسد فى الجملة وثانيها أنه لا يدل عليه أصلا وثالثها التفصيل ثم اختلف أصحاب المذهب الاول فى أن دلالته على الفساد من جهة الشرع أو من جهة اللغة واختلف أصحاب المذهب الثانى فى أنه هل يدل على الصحة أم لا على ما ستجىء الاشارة اليه فصارت تفاصيل المذاهب خمسة وفى بعض الشروح أنها ستة لانه اما أن يدل فى العبادات والمعاملات أو لا يدل فيهما أو يدل فى العبادات دون المعاملات وعلى كل تقدير فاما شرعا أو لغة وليس بشئ لان عدم الدلالة فيهما لا يكون الا مذهبا واحدا حتى لو فصل الى أنه لا يدل لغة بل شرعا فقط كان أحد المذاهب الباقية وعكسه لا يعقل مذهبا لاحد نعم لو فصل عدم الدلالة على الفساد الى أنه هل يدل على الصحة أم لا وصح تفصيل الدلالة فى العبادات خاصة الى أنها بحسب اللغة أو الشرع كانت المذاهب ستة

(قوله اذا استعمل) اى الفساد (فى مقابلة الاجزاء) بأن يراد به عدم الاجزاء والاجزاء عند الجمهور موافقة العبادة للامر وعند البعض اسقاط العبادة قضاءها بمعنى الاتيان بها بحيث لا يجب قضاؤها ولا يدل على الفساد ان أريد به ما يقابل السببية أى عدم استتباع المعاملة أثرها أى حكمها وثمرتها المطلوبة منها كالملك للبيع (وذلك) أى كون الفساد مستعملا فى المعنيين لانه مقابل الصحة المستعملة فى الامرين أعنى الاجزاء المفسر بالتفسيرين والسببية المفسرة باستتباع الاثر ولم يزد الشارحون فى شرح قوله وثالثها فى الاجزاء لا السببية على أنه يدل على الفساد فى العبادات لا المعاملات (قوله سلب أحكامه) أى عدم ترتب ثمراته وآثاره عليه وهذا يتناول فساد العبادات والمعاملات لان حكم العبادة حصول الامتثال أو سقوط القضاء (قوله قطعا) مشعر بأن الحكم ضرورى فيكون قوله ولو قال لاتبع الخ تنبيها عليه وان أريد أن هذا الحكم ثابت قطعا فهذا استدلال عليه بمعنى

أنه لو دل عليه لغة لكان هذا الكلام تناقضا وليس بتناقض اتفاقا (قوله على الفساد بالنهى) يعنى قد تواتر أنهم كانوا يستدلون على الفساد لا على مجرد التحريم وبالنهى لا بخصوص القرائن فى الربا بمثل لا تأكلوا الربا ذروا ما بقى من الربا والانكحة مثل ولا تنكحوا المشركات والبيوع مثل لا تبيعوا الذهب بالذهب الحديث (قوله وهى) أى القدر الزائد من مصلحة الصحة مصلحة خالصة لا معارض لها من جانب الفساد لان التقدير أن حكمة النهى مرجوحة وكذا قوله (وأنها) أى قدر الرجحان من مصلحة النهى مصلحة خالصة لا يعارضها شئ من مصلحة الصحة ففواتها يوجب امتناع الصحة بطريق الاولى فان قيل هذا انما يتم على قاعدة الحسن والقبح العقليين قلنا بل مبناه على كون أحكام الشرع على وفق الحكم والمصالح وتصرفات العقلاء كحكم الاستقراء وان لم يكن واجبا (قوله لما تقدم) جعله دليلا على أنهم انما فهموا الدلالة بحسب الشرع دون اللغة فجعله اشارة الى ما سبق من الدليل على عدم الدلالة لغة والشارحون جعلوه دليلا على الدلالة شرعا ففسروه بما سبق من دليله المعقول أعنى حديث تساوى الحكمتين أو تفاوتهما (قوله لما مر) فى بحث الحكم من أن الصحة موافقة أمر الشرع وفى مسئلة الاجزاء من أن الاتيان بالمأمور به على وجهه يحقق الاجزاء أو يستلزمه (قوله سلمنا) أى وجوب تناقض أحكام المتقابلات لكن لا نسلم أنه يستلزم المطلوب أعنى كون النهى مقتضيا للفساد فان حكم الامر هو أنه يقتضى الصحة فنقيضه أنه لا يقتضى الصحة وهو أعم من اقتضاء عدم الصحة أعنى الفساد والأعم لا يستلزم الاخص هذا اذا أريد بأحكامها النسب الايجابية أو السلبية وان أريد مقتضياتها والآثار المترتبة عليها لم يتأت هذا الاخير ولزم الاقتصار على ما تقدم

يدل على الفساد اذا استعمل فى مقابلة الاجزاء وهو موافقة العبادة للامر أو اسقاطها للقضاء لا اذا استعمل فى مقابلة السببية وهو استتباع المعاملة أثرها وذلك أن الصحة وهى مقابله تستعمل فى الامرين لنا أما انه لا يدل على الفساد لغة فلان فساد الشئ عبارة عن سلب أحكامه وليس فى لفظ النهى ما يدل عليه لغة قطعا ولو قال لا تبع هذا فانك لو فعلت لعاقبتك ولكن يترتب عليه احكامه لم يكن ظاهرا فى التناقض وأما انه تدل على الفساد شرعا فلان علماء الامصار فى الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى فى أبواب الربا والانكحة والبيوع وغيرها وأيضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهى ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان فعله كلا فعل فامتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهى مرجوحة فأولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة وهى مصلحة خالصة وان كانت راجحة امتنع الصحة لخلوه عن المصلحة أيضا بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهى وأنها مصلحة خالصة (قال اللغة لم يزل العلماء وأجيب بفهمهم شرعا بما تقدم قالوا الامر يقتضى الصحة والنهى نقيضه فيقتضى نقيضها وأجيب بانه لا يقتضيها لغة ولو سلم فلا يلزم اختلاف أحكام المقابلات ولو سلم فانما يلزم أن لا يكون الصحة لان يقتضى الفساد الثانى لو دل لناقض تصريح الصحة ونهيتك عن الربا عينه وتملك به يصح وأجيب بالمنع بما سبق) أقول هذه حجج المخالفين فالقائلون بانه يدل على الفساد لغة قالوا أولا ما ذكرنا فى دلالته شرعا وهو قولنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهى على الفساد الجواب انه يدل على دلالته على الفساد وأما اللغة فلا يلزم ذلك لفهمهم دلالته شرعا لما تقدم من دليلنا على عدم دلالته لغة قالوا ثانيا الامر يقتضى الصحة لما مر والنهى نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهى مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد والجواب أن الامر يقتضى الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله فى النهى ومرادكم دلالته لغة ومثله ممنوع فى الامر سلمنا ذلك لكن المتقابلات لا يجب اختلاف أحكامها الجواز الاشتراك فى لازم واحد فضلا عن تناقض أحكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضى الصحة انه لا يقتضى الصحة ولا يلزم منه أن يقتضى الفساد فمن أين يلزم فى النهى أن يقتضى الفساد نعم يلزم أن لا يقتضى الصحة ونحن نقول به والثانى فى دلالته على الفساد مطلقا لغة وشرعا قال لو دل النهى على الفساد لكان مناقضا للتصريح

(قوله لانه يصح) أى لغة وشرعا أن يقول نهيتك عن الربا لعينه صرح بذلك ليكون من محل النزاع والا فالنهى عن الربا انما هو لوصفه وهو استعماله على الزيادة (قوله بما سبق) يعنى فى مسئلة الامر بعد الحظر حيث قيل لو كان ورود الامر بعد النهى مانعا من الوجوب لامتنع معه التصريح بالوجوب وأجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر لا يمنع التصريح بخلافه بل التصريح يكون قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر الذى يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرينة وهذا معنى قوله (الصارف هو) أى ذلك التصريح (عنه) أى عن ذلك الظاهر وفى بعض الشروح ان الظاهر أنه منع لنفى التالى أى لانسلم صحة أن يقول نهيتك وتملك من غير تناقض لما تبين عن قريب أنهما لا يجتمعان (قوله ونسب ذلك الى محمد بن الحسن) سوق الكلام مشعر باستبعاد هذا الكلام حتى ان بطلانه يكاد يلحق بالضروريات القطع بأن ليس مدلول لا تبع هذا بذا الا سوى طلب الكف عنه وتحريمه امامع لزوم الفساد أو بدونه وأما كون الصحة مدلوله الضمنى أو الالتزامى فكلا والحنفية يقبلون القضية ويدعون ظهور لزومها ودلالة النهى عليها والالم يتحقق الابتلاء ولم يكن للنهى معنى وهذا عندهم من المباحث المشهورة وتقريره أن (٩٧) الافعال اما حسية كالشرب والزنا ونحو ذلك وهو ظاهر واما شرعية وهى التى يكون لها مع وجودها الحسى وجود شرعى بأن اعتبر الشارع لها اركانا وشرائط مخصوصة كالبيع والنكاح ونحوهما والنهى عن الشرعيات يقتضى صحتها ومشروعيتها لئلا يلزم العبث ولا يبطل الابتلاء ونحن نقول انما يلزم ذلك لو كان بطلانها وعدم مشروعيتها قبل هذا النهى وأما اذا كان به فلا لانه يتصور من المكلف الاتيان بحركات وافعال مخصوصة لولا هذا النهى لكانت شرعية نهاه الشارع عن ذلك وأخرجها بهذا النهى عن المشروعية

بصحة المنهى عنه واللازم منتف لانه يصح أن تقول نهيتك عن الربا لعينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك الجواب منع الملازمة بما سبق أن الظهور لا يمنع التصريح بنقيضه الصارف هو عنه (قال القائل يدل على الصحة لو لم يدل لكان المنهى عنه غير الشرعى والشرعى الصحيح كصوم يوم النحر والصلاة فى الاوقات المكروهة وأجيب بأن الشرعى ليس معناه المعتبر لقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة ولزوم دخول الوضوء وغيره فى مسمى الصلاة قالوا لو كان ممتنعا لم يمنع وأجيب بأن المنع للنهى وبالنقض بمثل ولا تنكحوا ودعى الصلاة قولهم نحمله على اللغوى يوقعهم فى مخالفة أن الممتنع لا يمنع ثم هو متعذر فى الحائض) أقول ان قوما ممن قال بأن النهى لا يدل على الفساد لم يقتصر على ذلك حتى قال انه يدل على الصحة ونسب ذلك الى محمد بن الحسن قالوا أولا لو لم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعى واللازم منتف أما الملازمة فلان المنهى عنه اذا لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا معتبرا لان الشرعى المعتبر هو الصحيح وأما انتفاء اللازم فلا نا نعلم أن المنهى عنه فى صوم يوم النحر والصلاة فى الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء الجواب أن الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة صحت أم لا كما نقول صلاة صحيحة وصلاة فاسدة ويدل عليه قوله دعى الصلاة أيام اقرائك وصلاة الحائض لا تصح اتفاقا ثم يلزم أن يكون الوضوء وغيره من شرائط الصلاة داخلا فى مفهوم الصلاة لان الصلاة المعتبرة هى المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها شرائط الصلاة لا أركانها قالوا ثانيا لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عنه فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع لا يفيد والجواب أولا انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كما ذكرناه فى تحصيل الحاصل انه اذا كان للحاصل بهذا التحصيل لم يمتنع وثانيا بانه منقوض بمثل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ولا يدل على الصحة بالاجماع وكذا قوله دعى الصلاة أيام اقرائك

والاجزاء (قوله الجواب أن الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا) فى شرح العلامة ان هذا معارضة فى المقدمة الاستثنائية أو فى نفس الحكم أو نقض اجمالى والحق ان هذا بيان لاختلال نظم الدليل بانه أخذ فى بيان الملازمة الشرعى المعتبر وفى نفى اللازم الشرعى من غير قيد الاعتبار فأوهم ان الشرعى هو المعتبر شرعا فبين المجيب أن ليس كذلك بل الشرعى أعم من المعتبر شرعا وحينئذ ان أريد أنه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا أصلا فالملازمة ممنوعة لان الشرعى أعم من الصحيح وان أريد انه لم يكن شرعيا معتبرا فانتفاء اللازم ممنوع وهو ظاهر (قوله ثم يلزم) أى لو كان الشرعى هو المعتبر شرعا لزم كون شرائط الافعال الشرعية أركانا لها لان المعتبر شرعا هى المقرونة بجميع الشرائط أى المستجمعة لها وقد يمنع اللزوم بأن المعتبر هو المقيد لا المجموع (قوله لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عنه) أى عن المكلف بمعنى أنه لا يتصور له وجود شرعى وهو معنى الصحة فلا يمنع المكلف عنه (قوله كما ذكرناه) أى فى الكتب الكلامية حيث قيل تأثير المؤثر وايجاده الاثر ان كان حال وجوده لزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان حال عدمه لزم جمع النقيضين مع أنه حيث لا أثر ولا تأثير فأجيب بأنه حال وجوده الذى به هذا الايجاد والمحال ايجاد ما وجد سابقا بغير هذا الايجاد وهذا ما قاله فى المنتهى وأجيب بأنه انما امتنع للنهى فلم يمنع الممتنع

(قوله فنحمله) أي كلا من النكاح والصلاة في الآية والحديث على اللغوي فلا يكون فعلا شرعيا بل حسيا ونحن انما نقول بلزوم الصحة في الافعال الشرعية اذ لا معنى للصحة والفساد في الحسيات ولا امتناع فيها بواسطة نهي الشارع فلا يكون الدليل قائما وتمام تحقيقه في أصول الحنفية (قوله واما المنهي عنه لوصفه) قال الشارح العلامة هو أن ينهى عن الشيء مقيدا بصفة نحو لا تصل كذا ولا تبع كذا وحاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون الوصف علة للنهي على ما تشعر به عبارتهم وهذا يخالف المنهي عنه لغيره لانه الذي نهي فيه عن أمر يقارنه نحو الصلاة في الارض المغصوبة فان النهي عنها لشغل حيز الغير الذي هو المنهي عنه لعينه والخلاف المشهور ههنا هو أن الشارع اذا أوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم النحر فمتعلق التحريم عند أبي حنيفة رحمه الله هو ايقاع الصوم فيه الذي هو وصف المنهي عنه لا نفسه فلا يضاد وجوب أصله لتغاير المتعلقين وعند الشافعي رحمه الله يضاد وجوب أصله لان تحريم ايقاع الصوم في اليوم تحريم للصوم وكلام المصنف سيما في المنهي (٩٨) صريح في أن الخلاف ههنا كالخلاف في المنهي عنه لعينه والله أعلم (قوله لا أنه) أي النهي عن الوصف (يضاده) أي وجوب الاصل عقلا كان الانسب أن يقول قطعا لانه المقابل للظاهر (والاورد عليه) أي على ما ذكره الشافعي (نهي الكراهة) كالصلاة في الاماكن المكروهة مع أنها تقع عن الواجب وأما اذا أراد أنه يضاده ظاهرا لم يرد ذلك لان الظاهر قد يندفع بمعارض أقوى وهو الاجماع على أن ما نهي نهي الكراهة فأصله واجب وقد يعتذر بأن كلام الشافعي فيما اذا كان النهي لوصف ونهي الكراهة ليس كذلك بل هو لأمر مجاور وبينهما فرق وأما الحنفية فيفرقون بين المنهي عنه لذاته ولجزئه ولوصف لازم ولوصف مجاور ويحكمون في البعض بالصحة وفي البعض بالفساد في الاصل أو في الوصف ولهم في ذلك فروق وتدقيقات تطلب من أصولهم (قوله بنهي الرسول) نهيت

فان قيل فنحمله ههنا على اللغوي فلا يلزم الصحة قلنا دليلكم قائم في اللغوي وهو انه حينئذ يمتنع منهم اللغوي وقد منعوا عنه فيوقعهم ذلك في مخالفة ما قالوا من أن الممتنع لا يمنع عنه ثم حمله على اللغوي وان أمكن في نكاح منكوحات الآباء فانه متعذر في صلاة الحائض فان اللغوي وهو الدعاء غير ممنوع عنه اتفاقا قال ﴿ مسئلة النهي عن الشيء لوصفه كذلك خلافا للاكثر وقال الشافعي يضاد وجوب أصله يعني ظاهرا والاورد نهي الكراهة وقال أبو حنيفة رحمه الله يدل على فساد الوصف لانه المنهي عنه لنا استدلال العلماء على تحريم صوم يوم العيد بنحوه وبما تقدم من المعنى قالوا الدال لنا نقض تصريح الصحة وطلاق الحائض وذبح ملك الغير معتبر وأجيب بأنه ظاهر فيه وما خولف فبدليل صرف النهي عنه) أقول ما ذكرناه هو المنهي عنه لعينه وأما المنهي عنه لوصفه مثل عقد الربا حرام لاشتماله على الزيادة فهو كذلك أي يدل على الفساد خلافا للاكثر وقال الشافعي النهي عن الوصف يضاد وجوب أصله ومعنى قول الشافعي رضي الله عنه أنه ظاهر في عدم وجوب أصله فيضاد وجوب الاصل ظاهرا لا انه يضاده عقلا والاورد عليه نهي الكراهة ولزم أن لا يجامع وجوب أصله لان نسبة الكراهة والتحريم الى الوجوب في التضاد سواء فلو لم يجامع أحدهما لم يجامع الآخر وذلك يوجب أن لا يتأدى الواجب بالصلاة والصوم المكروهين وانه باطل اجماعا وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد أصله وهو المنهي عنه لوصفه حتى لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحا لنا استدلال العلماء على فساد صوم يوم العيد بنهي الرسول عنه وليس ذلك نهيا عنه لانه صوم بل لانه في يوم العيد وانه وصف وأيضا ما تقدم من المعنى وهو التقسيم في مصلحة النهي والصحة وأنهما متساويان أولا الخ قالوا الدال النهي عن الشيء لوصفه على الفساد لنا نقض النهي التصريح بالصحة ولا تناقض كما مر وأيضا وجب أن لا يعتبر طلاق الحائض ولا ذبح ملك الغير لحرمته اجماعا وهما معتبران والجواب انه ظاهر في الفساد وقد علمت أنه يجوز التصريح بخلاف الظاهر وانه يجوز مخالفة الظاهر للدليل فلعل ما ذكرتم من الصور خولف فيه الظاهر لدليل صرف النهي عنه الى وصفه قال ﴿ مسئلة النهي يقتضي الدوام ظاهرا لنا استدلال العلماء مع اختلاف الاوقات قالوا

شرح لقوله في المتن بنحوه وقوله (وأيضا ما تقدم) شرح لقوله وبما تقدم اشعارا بأنه ليس عطفا على نحوه كما هو الظاهر بل على ما قبله أي ويحتج أيضا بما تقدم وهو أنه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا فامتنع النهي لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فأولى بالامتناع وان كانت راجحة امتنع الصحة لخلوها عن المصلحة (قوله كما مر) أي في المنهي عنه لعينه فكما جاز أن يقول نهيتك عن الربا لعينه لكن لو فعلت ذلك فكذا أنهيتك عن الربا لاشتماله على الزيادة ولو فعلت ذلك ونهيتك عن الصلاة في وقت كذا أو مكان كذا ولو صليت صحت (قوله صرف النهي عنه) أي عما خولف فيه يعني ذات المنهي عنه وأصله الى وصفه فصار الفاسد هو الوصف لا الاصل وان كان الظاهر عند التجرد عن القرائن فساد الاصل وما ذكره العلامة من أن الدليل صرف النهي عن الوصف الى أمر خارج فبعيد جدا

(قوله وقد خالف فى ذلك شذوذ) حيث ذهبوا الى أنه لمطلق طلب الكف من غير دلالة على الدوام والمرة كما فى الامر احتجاجا بانه قد يستعمل فى كل منهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فهو للقدر المشترك فلا يرد عليهم ماقيل لو كان للمرة لكان حمله على الدوام فى النهى عن الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك مجازا والاصل عدمه (قوله لما انفك عنه) أى النهى عن الدوام وقيل بالعكس (قوله ألا ترى انه عام) توضيح لكونه للدوام المطلق عند التجرد عن القرائن وذلك أنه لما قيد بوقت الحيض على الاطلاق أفاد عموم تلك الاوقات التى هى بمنزلة عموم جميع الاوقات فى المطلق على الاطلاق

﴿مباحث العام والخاص﴾

(قوله احترازا عن خروج المشترك) اذ لولا هذا القيد لما صدق الخبر على لفظ العين المتناول لجميع افراد الباصرة مع أنه عام ولازم فى عمومه استغراقه لجميع افراد معانيه المتعددة وهذا معنى قول الامام فى المحصول ان قولنا بوضع واحد احترازا عن المشترك والذى له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضى أن يتناول مفهوميه معا ومن ترك هذا القيد فكانه نظر الى أن ما يصلح له المشترك بحسب اطلاق واحد ليس هو جميع افراد المفهومين بل افراد مفهوم واحد ووجه ورود الاعتراضين أنه ان أريد (٩٩) بصلوحه للجميع أن يكون الجميع

نهيت الحائض عن الصلاة والصوم قلنا لانه تعبد) أقول النهى يقتضى دوام ترك المنهى عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا فيحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل وقد خالف فى ذلك شذوذ لنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهى على الترك مع اختلاف الاوقات ولا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا انه للدوام لما صح ذلك قالوا لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلاة والصوم ولا دوام الجواب أن كلامنا فى النهى المطلق وهذا مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره ألا ترى أنه عام لجميع أوقات الحيض (قال العام والخاص أبو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع لان نحو عشرة ونحو ضرب زيد عمرا يدخل فيه الغزالى اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولهما ليس بشئ والموصولات لانها ليست بلفظ واحد ولا مانع لان كل مثنى يدخل فيه ولان كل معهود ونكرة يدخل فيه وقد يلتزم هذين والاولى ماذل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله اشتركت فيه يخرج نحو عشرة ومطلقا يخرج المعهودون وضربة يخرج نحو رجل والخاص بخلافه) أقول من أقسام المتن العام والخاص فتكلم فيهما وابدأ بحد العام قال أبو الحسين البصرى العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد بعض المتأخرين بوضع واحد احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد واعترض عليه بانه ليس بمانع لان نحو عشرة ومائة يدخل فيه وكذلك ضرب زيد عمرا لانه يستغرق ما يصلح له اذ لا يخرج عنه شئ من المتعدد والذى يمكن أن يفيده وهو معنى الاستغراق مع انه ليس بعام ولا يخفى عليك أن ما يصلح له عشرة جميع العشرات لا ما يتضمنه من الآحاد وعشرة لا يستغرقها انما يتناولها تناول صلوحية على البدل والجملة لا تصلح لمعانى أجزائها وقال الغزالى العام اللفظ الواحد

جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل الرجال والمسلمين المتناول لكل فرد فرد وان أريد أن تكون أجزاءه لم يصدق على مثل الرجل ولا رجل ونحو ذلك مما الجميع من جزئياته لا اجزائه فتعين أن يراد الاعم فيصدق على مثل العشرة والمائة من أسماء الافراد ومثل ضرب زيد عمرا من الجمل المذكور فيها ما هو أجزاؤها من الفعل والفاعل والمفعول ولا يتم جواب المحقق عن الاول بأن العشرة لا تتناول جميع ما تصلح له وهى العشرات وعن الثانى بأن الجملة يعنى مثل ضرب زيد

عمرا لا تصلح لما تناولته من معانى أجزائها اذ لا تطلق عليها اصلا يعنى قد انتفى فى الاول قيد التناول وفى الثانى قيد الصلوح ويمكن أن يقال المراد صلوح اسم الكلى للجزئيات وعموم مثل الرجال والمسلمين انما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الآحاد وحينئذ يتم الجواب ومن الشارحين من لم يقف على مراد المعترض فأجاب بأن مثل ضرب زيد عمرا ان تناول جميع افراد ضرب زيد عمرا فعام وان لم يتناول فغير داخل فى التعريف وقد تقرر الاعتراض ويقال ان أريد صلوح الكلى للجزئيات خرج مثل الرجل والمسلمين أو الكل للاجزاء خرج مثل الرجل ولا رجل أو أحدهما دخل مثل العشرة وضرب زيد عمرا أو كلاهما خرج عموم البسائط باعتبار تناولها الجزئيات مثل النقطة والوحدة وفيما ذكرنا ما يشير الى دفعه ثم ههنا بحث آخر وهو أن المعترض لما حمل الصلوح على المعنى الاعم فلا وجه لتخصيص الاعتراض بمثل العشرة والمائة بل يرد مثل زيد ورجل وسائر ما هو موضوع للمعانى المركبة وان خصصه بجميع ما يصلح له من الاجزاء المتشابهة فى الاسم والحد كالعشرة بخلاف اعضاء زيد على ما فهمه البعض فلا وجه للاعتراض بمثل ضرب زيد عمرا وفى هذا المقام زيادة ابحاث تطلب من شرح التنقيح (قوله وهو معنى الاستغراق) اشارة الى أن المراد معناه اللغوى فلا يرد اعتراض الآمدى بأنه يرادف العموم فلا يصح تعريفه به اذ المقصود تعريف الحقيقة لا شرح الاسم

(قوله وفوائد القيود ظاهرة) فان اللفظ بمنزلة الجنس مع الاشعار بأن العموم من عوارض الالفاظ خاصة واحترز بالواحد عن مثل ضرب زيد عمرا ومثل زيد قائم وسائر المركبات الدالة على معانى مفرداتها وبقوله من جهة واحدة عن المشترك كالعين مثلا فانه يدل على الباصرة من جهة وضعه لها واستعماله فيها وعلى الجارية من جهة الوضع لها والاستعمال فيها وقيل عن مثل رجل فانه يدل على كل واحد على سبيل البدلية لكن من جهات أى اطلاقات متعددة وبقوله (على شيئين) عن مثل زيد ورجل مما مدلوله شئ واحد وقوله (فصاعدا) ليدخل فيه العام المستغرق مثل الرجال والمسلمين ولا رجل اذ المتبادر الى الفهم من قولنا شيئين أن مدلوله لا يكون فوق الاثنين (قوله وهو) أى المعنى المتنازع فيه هو أن المعدوم حال العدم هل له تقرر وثبوت فى الخارج وهل الثبوت أعم من الوجود وأما أنه هل يطلق عليه لفظ الشئ فبحث لغوى مرجعه الى اللغة وقد صح عن سيبويه واضرابه أن الشئ اسم لما يصلح أن يعلم ويخبر عنه (قوله كل مثنى) مبناه على أن الشئ يتناول المعدوم والمستحيل كما هو مقتضى تعريفه والا فلا يصدق على مثل المعدومين والمستحيلين وكذا الكلام فى كل جمع لمعهود أو لنكرة (قوله يلتزم هذين) فسره المحقق بدخول جمع المعهود وجمع النكرة وجمهور الشارحين بدخول كل مثنى ودخول كل جمع لمعهود أو نكرة ولا خفاء فى أنه أقرب وأنسب (قوله أو المراد) يعنى لو سلم أن العام هو الموصول مع الصلة لا الموصول وحده فالمراد بوحدة اللفظ أن لا يتعدد بتعدد المعانى كرجل فان أى فرد يراد منه مما يصلح هو له فاللفظ بحاله لا يتغير ولا خفاء فى أن الموصول مع الصلة كذلك

فان قولنا الذى فى الدار لا يتغير سواء أريد به زيد أو عمرو أو غيرهما ممن يصدق عليه أنه فى الدار بخلاف مثل زيد قائم وضرب زيد عمرا ولقائل أن يقول ان أريد بالدلالة المطابقة فأمثال هذا لا يدل على شيئين وان أريد به الاعم دخل فى حد العام مثل الانسان والعشرة وسائر الالفاظ التى لها مدلولات تضمنية (قوله وعن الثالث) فى غاية السقوط لان الاعتراض بدخول كل مثنى ليس باعتبار أنه يدل على كل اثنين بل أنه يدل على شيئين وهو ظاهر وأما اذا دل على كل اثنين مثل أكرم كل زوجين ولا تضرب زوجين فلا نزاع فى عمومه

الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وفوائد القيود ظاهرة واعترض عليه بانه ليس بجامع ولا مانع أما انه ليس بجامع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه عام ومدلوله ليس بشئ وأيضا الموصولات بصلاتها من العام وليس بلفظ واحد وأما انه ليس بمانع فلان كل مثنى يدخل فى الحد مع انه ليس بعام وأيضا فكل جمع لمعهود أو لنكرة يدخل فيه وليس بعام الا أن الغزالى يلتزم هذين ويرى أن جمع المعهود والنكرة عامان فلا يرد عليه وقد يجاب عن الاول بأن المستحيل والمعدوم شئ لغة وان لم يكن شيأ بالمعنى المتنازع فيه فى الكلام وهو كونه متقررا حال العدم وعن الثانى بأن الموصولات هى التى يثبت لها العموم والصلات مبينة لان الموصولات مبهمة لا يعلم انها لماذا هى الا بالصلة أو المراد باللفظ الواحد أن لا يتعدد بتعدد المعانى وعن الثالث بأن المثنى تناوله لكل اثنين تناول احتمال لا تناول دلالة الا بقرينة فلا يكون هو الدال بل معها وأيضا لا يصدق عليه أنه يدل على معينين فصاعدا اذ لا يصلح لما فوق الاثنين وعن الرابع بعلم مما ذكرنا أو يلتزم كما مر ثم ذكر المصنف أن الاولى أن يقال العام ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله ما دل كالجنس وقوله على مسميات أخرج نحو زيد وقوله باعتبار أمر اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة

وأما جوابه الآخر وهو أن المثنى لا يدل على شيئين فصاعدا بل على شيئين فقط فبناه على أن قولنا بعه بدرهمين فصاعدا معناه الامر بأن يبيعه بما فوق الدرهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن ممتثلا والحق خلاف ذلك على ما لا يخفى وتحقيقه أنه حال محذوف العامل أى فيذهب الثمن صاعدا بمعنى أنه قد يكون فوق الدرهمين والعام يدل على شيئين وبذهب المدلول صاعدا أى قد يكون فوق الشيئين (قوله وعن الرابع) لا يستقيم عطفه على ما تقدمه بل التقدير والجواب عن الرابع يعلم مما ذكرنا وهو ان تناول جمع المعهود والنكرة تناول احتمال لا تناول دلالة وقد علمت ما فيه وقوله (أو يلتزم) عطف على ناظر الى المعنى اذ لا يستقيم عطفه على يعلم على ما لا يخفى أى يلتزم الغزالى كون الجمع المعهود والنكرة عاما اذ يكفى عنده انتظام جمع من المسميات بل اثنين منها واذ قد مر ذلك مصرحا به فى المتن أيضا كان الاولى أن لا يذكر هنا (قوله مادل كالجنس) مع التنبيه على أن العموم لا يخص الالفاظ ويدخل فيه الموصول مع الصلة والمسميات تعم الموجود والمعدوم ويخرج المثنى والمراد المسميات التى يصدق على كل منها ذلك الامر المشترك فيخرج أسماء الاعداد لان دلالتها على الآحاد ليست باعتبار أمر يشترك فيه بمعنى صدقه عليها ويدخل المشترك باعتبار استغراقه لافراد أحد مفهوميه دون افراد المفهومين وكذا المجاز باعتبار افراد نوع مما من العلاقات وفى كلامه اشارة الى أن قوله باعتبار متعلق بقوله دل وكذا قوله ضربة وأن قوله مطلقا قيد لما اشتركت فيه فيخرج جمع المعهود ومثل جاءنى رجال فأكرمت الرجال وبشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد فانه أيضا مع قيد التخصيص والجواب أن الامر المشترك فيه هو العالم المضاف الى ذلك البلد وهو فى هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال

المعهودين فانه لم يرد بهم افراد الرجل المعهود على اطلاقه بل مع خصوصية العهد فليتأمل وأما جمع النكرة فالظاهر أنه داخل وعمومه خلاف ما اختاره وقد يقال المراد مسميات الدال حتى كانه قال مادل على مسمياته أي جميع جزئيات مسماه ورجال ليس كذلك وأنت خبير بأنه لا حاجة حينئذ الى قوله باعتبار أمر اشتركت فيه لان عشرة مثلا لا يدل على جميع مسمياته وأنه لا يتناول مثل الرجال والمسلمين باعتبار شموله افراد الرجل والمسلم والحاصل أنه ان أريد مسميات على التنكير دخل جموع النكرات باعتبار الدلالة على الآحاد وان لم يدخل باعتبار الدلالة على الجموع لانها ليست ضرورية وان أريد مسميات مادل خرج مثل الرجال والمسلمين باعتبار الآحاد ولزم أن يكون عمومه باعتبار أنه يتناول كلا من الجموع كما هو مذهب البعض لا من الآحاد كما هو الحق ولم يحتج الى قوله باعتبار أمر اشتركت فيه وغاية ما يمكن أن يقال هو أن المراد

عشرة فان العشرة دل على آحاده لا باعتبار أمر اشتركت فيه لان آحاد العشرة أجزاء العشرة لا جزئيات فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة وقوله مطلقا ليخرج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين قوله ضربة أي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل وامرأة فانه يدل على مسمياته لا دفعة بل دفعات على البدل قال ﴿ مسئلة العموم من عوارض الالفاظ حقيقة وأما في المعاني فثالثها الصحيح كذلك لنا أن العموم حقيقة في شمول أمر لمتعدد وهو في المعاني كعموم المطر والخصب ونحوه وكذلك المعنى الكلي لشموله الجزئيات ومن ثمة قيل العام مالا يمنع تصوره من الشركة فان قيل المراد امر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة وأيضا فان ذلك ثابت في عموم الصوت والامر والنهي والمعنى الكلي) أقول العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة وأما في المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذاهب أولها لا يصدق حقيقة ولا مجازا ثانيها يصدق مجازا ثالثها وهو المختار يصدق حقيقة كما في الالفاظ لنا أن العموم حقيقة في شمول أمر لمتعدد كما يصح في الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق فيها بيانه أنه يتصور شمول أمر معنوي لأمور متعددة كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد ولذلك يقال عم المطر وعم الخصب ونحوه وكذلك ما يتصوره الانسان من المعاني الكلية فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك يقول المنطقيون العام مالا يمنع تصوره الشركة فيه والخاص بخلافه فان قيل المراد بالعام أمر واحد شامل لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك اذ الموجود في كل مكان غير الموجود في المكان الآخر وانما هو أفراد من المطر والخصب والجواب لانسلم أنه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك أمر واحد أو لم يكن ولئن سلمنا فالعموم بذلك المعنى ثابت في الصوت يسمعه طائفة وهو أمر واحد بينهم وكذلك الامر والنهي النفسيان قد يعمان خلقا كثيرا وكذلك المعاني الكلية

مسميات ذلك اللفظ كمن وما أو مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال والمسلمين أو تقديرا كالنساء لانه بمنزلة الجمع للفظ يرادف المرأة وحينئذ يكون قيدا باعتبار أمر اشتركت فيه للبيان والايضاح (قوله حقيقة في شمول أمر لمتعدد) اشارة الى أن له مفهوما واحدا شاملا للعموم الالفاظ وعموم المعاني فيندفع ما يقال ان مجرد صحة الاطلاق لا يوجب كونه حقيقة لجواز أن يكون مجازا هو خير من الاشتراك (قوله بيانه أنه يتصور شمول أمر معنوي) هذا ما قال في المنتهى وبيان وجود أمر معنوي شامل لمتعدد عموم المطر وكذلك

ما يتصوره الانسان من الكليات فانها شاملة لجزئياتها ولذا قال (وكذلك) أي ومثل عموم المطر ونحوه عموم ما يتصوره الانسان وفيه اشارة الى أن المعنى المقابل للفظ قد يكون من الموجودات الخارجية عينا كالمطر أو عرضا كالخصب وقد لا يكون كالمعاني الكلية (ولذلك) أي ولان ما يتصور من المعاني الكلية يتصف بالعموم يقول المنطقيون العام مالا يمنع تصوره الشركة والخاص ما يمنع ومالا يمنع الشركة هو مفهوم الكلي وأنت خبير بأنهم انما يقولون ذلك للكلي لا للعام بل العام والخاص عندهم انما يقال لمفهومين يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس أو يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط (قوله وهو أمر واحد بينهم) بمعنى كونه مسموعا لهم والا فعروض الصوت انما هو لجوهر الهواء وكذا الامر والنهي النفسيان أعني طلب الفعل وطلب الترك يعم الكثير بمعنى تعلقه بهم بمعنى كونهم مأمورين بالفعل أو الترك وقيد بالنفسيين لان اللفظي داخل في الصوت ومن لم يقيد أراد أنهما من كيفيات الصوت لا نفسه

(قوله واعلم) نفى لما زعم الشارحون أن النزاع لفظى لانه ان أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ماهو مصطلح الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان أريد شمول أمر لمتعدد عم الالفاظ والمعانى وان اريد شمول مفهوم الافراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختص بالمعانى يعنى أن مادل عليه كلام الفريقين هو أن العموم بحسب اللغة هل يطلق على الالفاظ والمعانى وأمره سهل أو يتعين برجوعه الى أهل اللغة واستعمال الفصحاء وانما النزاع فى أن أمرا واحدا هل يكون متعلقا لامور متعددة وذلك انما يتصور فى المعانى الذهنية فمن أثبتها أثبته ومن نفاها نفاه ولا يتصور فى الاعيان الخارجية لان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة وهذا انما يستقيم لو أريد بالتعلق الحلول فى المحال ومرادهم أعم من ذلك كالصوت للسامعين واللفظ للمعانى ومن الغلط الفاحش فى هذا المقام مايقع لبعضهم أن المراد العموم انما يكون (١٠٢) فى الالفاظ الموضوعة بازاء الاعيان دون الموضوعات بازاء المعانى (قوله وتحرير محل النزاع كما فى الامر) شرح لقوله والخلاف فى عمومها وخصوصها كما فى الامر يعنى أنه لا يتصور نزاع فى امكان التعبير عن العموم بعبارة مثل كل وجميع الرجال ونحو ذلك وانما النزاع فى الصيغ المخصوصة التى تدعى عمومها وجمهور الشارحين على أن معناه أن الخلاف ههنا فى أنها للعموم فقط أو للخصوص فقط أو لهما على الاشتراك أو موقوف كالخلاف فى صيغة الامر أنها للوجوب خاصة أو للندب خاصة أو مشترك أو موقوف الا أنه لا يتصور ههنا اشتراك معنوى ولا قائل به (قوله أوضع) أى لفظ العموم لها أى للاخبار والامر والنهى يعنى فيها ولأجلها ولا ندرى أن ذلك اللفظ حقيقة فى العموم أو مجاز وعلى تقدير كونها حقيقة لا ندرى أمنفرد أى موضوع بازاء العموم فقط أم مشترك بين العموم والخصوص وظاهر هذا الكلام فاسد لانه اذا علم أنه وضع للعموم فقط كيف يتصور التردد فى أنه حقيقة أو مجازا للهم الا أن يراد مطلق الوضع على مايتناول النوعى المحقق فى المجاز (قوله نحو من وما) للشرط والاستفهام ومهما وأينما للشرط خاصة (قوله لا تضرب أحدا) وكذا فى الخبر مثل ماضربه أحد حتى لو ضربه أحد كان الكلام كاذبا وكذا لا تضرب رجلا من النكرات التى تقع فى الاثبات أيضا بخلاف أحد فانه اذا لم يكن مبدل الهمزة من الواو لم يكن بمعنى الواحد من العدد بل كان اسما لا يصلح أن يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع لا يستعمل الا فى النفى نص عليه أئمة اللغة وهذا لا يضر بالمقصود وهو اثبات صيغة العموم وان جعلنا المقصود اثبات كون الالفاظ المعدودة للعموم انتهض ماذكر دليلا على البعض مع الارشاد الى طريق اثبات البعض الآخر وهو تتبع موارد الاستعمال

تتصور لعمومها الآحاد التى تحتها واعلم أن الاطلاق اللغوى أمر سهل انما النزاع فى واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور فى الاعيان الخارجية انما يتصور فى المعانى الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها قال ﴿ مسئلة الشافعى والمحققون للعموم صيغة والخلاف فى عمومها وخصوصها كما فى الامر وقيل بالوقف فى الاخبار لا الامر والنهى والوقف اما على معنى ماندرى واما نعلم انه وضع ولا ندرى أحقيقة أم مجاز وهى أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة واسم الجنس كذلك والنكرة فى النفى لنا القطع فى لا تضرب أحدا وأيضا لم يزل العلماء تستدل بمثل والسارق والزانية يوصيكم الله فى أولادكم وكاحتجاج عمر فى قتال أبى بكر مانعى الزكاة أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها حقنوا منى دماءهم وأموالهم وكذلك الائمة من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع وذاع ولم ينكره أحد قولهم فهم بالقرائن يؤدى الى أن لا يثبت للفظ مدلول ظاهر أبدا والاتفاق فيمن دخل دارى فهو حر أو طالق أنه يعم وأيضا كثرة الوقائع واستدل بأنه معنى ظاهر محتاج الى التعبير عنه كغيره وأجيب بأنه قد يستغنى بالمجاز و بالمشترك) أقول ذهب الشافعى رحمه الله و جميع المحققين الى أن العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وتحرير محل النزاع كما فى الامر وحاصله راجع الى الصيغ المخصوصة التى سنذكرها هل هى للعموم أم لا فقال الاكثر له صيغة هى حقيقة فيه وقال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وهى فى العموم مجاز وقال الاشعرى تارة بأنها مشتركة وتارة بالوقف وقيل بالوقف فى الاخبار دون الامر والنهى وقال القاضى بالوقف اما على انا لا ندرى أوضع لها أم لا أو ندرى أنه وضع لها ولا ندرى أحقيقة منفردا أو مشتركا أم مجاز ثم الصيغة الموضوعة له عند المحققين هى هذه فمنها أسماء الشروط والاستفهام نحو من وما ومهما وأينما ومنها الموصولات نحو من وما والذى ومنها الجموع المعرفة تعريف جنس لا عهد والجموع المضافة نحو العلماء وعلماء بغداد ومنها اسم الجنس كذلك أى معرفا تعريف جنس أو مضافا ومنها النكرة فى سياق النفى دون الاثبات نحو ما من رجل لنا أن السيد اذا قال لعبده لا تضرب أحدا فهم منه العموم حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فالنكرة فى النفى للعموم حقيقة فللعموم صيغة وأيضا لنا انا نقطع بأن العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل والسارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزانى فاجلدوا يوصيكم الله فى أولادكم ومنه احتجاج عمر فى قضية قتال أبى بكر مانعى الزكاة بقوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوه فقد حقنوا منى دماءهم

(قوله وهو) أى قضيته بالقتال أواحتجاج عمر أن عمر منع أبا بكر عن القتال (واحتج) أى عمر على ابى بكر بقوله عليه السلام أمرت ان أقاتل الناس الحديث وقرر أبو بكر ذلك الاحتجاج والعموم وعدل عنه الى الاحتجاج بقوله (الا بحقه) أى بحق هذا القول الذى هو كلمة الشهادة فدل ماذكرنا على أن الشيخين فهما من هذا الحديث عموم لفظ الناس فى وجوب قتالهم قبل

وأموالهم الا بحقه وهو انه منعه عن القتال واحتج عليه بذلك وقرره وعدل الى الاحتجاج بقوله الا بحقه والزكاة من حقه فدل انهما فهما منه العموم فى وجوب القتال قبل أن يقولوا لا اله الا الله وعدمه بعده ومنه احتجاج أبى بكر بقوله الائمة من قريش وقرره الصحابة ومنه احتجاج أبى بكر بقوله نحن معاشر الانبياء لانورث وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد ولولا أن الصيغة للعموم لما كان فيه حجة فى الصور الجزئية لانك اذا قلت بعض الائمة من قريش لم يلزم منه أن يكون من غيرهم امام فكان ينكر الاحتجاج به عادة واعترض عليه بأن ذلك انما فهم بالقرائن والجواب ان فتح هذا الباب يؤدى الى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن فان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال والتحقيق أن التجويز لا ينافى الظهور وقد يقال فى مثل والسارق انه فهم العموم لترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية أو بأنه علم أنه التمهيد قاعدة كما رجم ماعزا فعلم العموم لانه شارع واما قوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة واما التنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية وعليه قفس وأيضا لنا الاتفاق على انه اذا قال من دخل دارى فهو حر أو فهى طالق انه يعم العبيد والنساء وأيضا لنا كثرة الوقائع التى استعمل فيها الصيغ للعموم واستدل بها على العموم مما ذكرناه ومالم نذكره وهى تفيد لمن تتبعها العلم بانها ظاهرة فى العموم وذلك نحو قول عثمان رضى الله عنه لما سمع * وكل نعيم لا محالة زائل * كذب فان نعيم أهل الجنة لا يزول ونحو لا اله الا الله فانه يفهم منه نفى جميع ماسوى الله ونحو اعتراض ابن الزبعرى على قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم بقوله أليس قد عبدت الملائكة والمسيح ورد قول اليهود ما أنزل الله على بشر من شئ بقوله من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى وذلك أكثر من أن يحصى مفصلا فلذلك أجمل واستدل بأن العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر والحاجة ماسة الى التعبير عنه فوجب الوضع له عادة ككثير من المعانى التى وضع لها الظهور لها والحاجة الى التعبير عنها مما لا يحصى كالواحد والاثنين والخبر والاستخبار الجواب انه قد يستغنى عن الوضع لها خاصة بالمجاز وبالمشترك فلا يكون ظاهرا فى العموم وذلك كخصوص الروائح والطعوم استغنى فيها عن الوضع بالتقييد بالاضافة نحو رائحة العود والمسك ولم يؤد ذلك الى اهماله (قال الخصوص متيقن فجعله حقيقة أولى ردبانه اثبات لغة بالترجيح وبأن العموم أحوط فكان أولى قالوا لا عام الا مخصص فيظهر انها للاغلب ردبأن احتياج تخصيصه الى دليل مشعر بانها للعموم وأيضا فانما يكون ذلك عند عدم دليل الاشتراك أطلقت لهما والاصل الحقيقة وأجيب بانه على خلاف الاصل وقد تقدم مثله الفارق الاجماع على التكليف للعام وذلك بالامر والنهى وأجيب بأن الاجماع على الاخبار للعام) أقول هذه حجج المخالفين فالقائلون بأن هذه الصيغ حقيقة فى الخصوص قالوا أولا ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فرادوان كانت للعموم فدا خل فى المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما كان للخصوص فكان العموم غير مراد ولا داخل فيه فلا يثبت فجعله حقيقة للخصوص المتيقن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه الجواب أولا انها اثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل كما عرف وثانيا أن العموم أحوط لاحتمال أن يراد العموم فلو حمله على الخصوص أضاع غيره مما يدخل فى العموم فخالف الامر والاحوط أولى واعلم أن ذلك مما يختلف

أن يقولوا لا اله الا الله وعموم ضميره فى عدم جواز القتال بعده وكذا عموم الجمع المضاف وهو الدماء والاموال (قوله ولم ينكره أحد) قال فى المنتهى فان قيل الاجماع السكوتى وان انتهض دليلا فى الفروع فلا ينتهض فى الاصول قلنا شاع ولم ينكر فيقتضى عادة القطع لتحقق الاجماع وجواز الاستدلال به فى الاصول ولو سلم فالمطلوب دلالة اللفظ فيكفى الظن (قوله يؤدى الى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر) وقيده فى المتن بقوله أبدا واعترض بأنه يجوز أن يثبت بنص الواضع عليه والجواب أنا لا ننفى الجواز بل الوقوع اذ لم ينقل أحد نص الواضع ولو سلم فالمراد أنه لا يثبت أبدا مفهوم ظاهر لا قطع به وتكون جميع المفهومات قطعية (قوله وعليه قفس) أى يمكن أن يسند العموم فى كل مثال علم عمومه الى بعض هذه الوجوه لكنه عناد لانا نقطع أن العموم فى مثل لا تضرب أحدا ولا تشتم رجلا انما يفهم من الصيغة فلا يكون ظاهرا فى العموم اما على

تقدير المجازية فلان الظاهر هو الحقيقة وأما على تقدير الاشتراك فلتساوى الدلالتين من غير رجحان وظهور فى أحدهما (قوله بخلاف الامر) يعنى فيما اذا قيل أكرم العالم وأريد العموم ولو ترك اكرام البعض خالف مقتضى الامر وكذا الاتكرم جاهلا لكن ماذكر انما يتم فى الايجاب حيث يأثم بترك البعض وأما فى مثل الاباحة مثل اشرب الشراب وكل الطعام فلا خفاء فى أن الخصوص أحوط

اذلو عمل بالعموم لربما أثم بتناول محرم من الطعام والشراب (قوله والظاهر أنه) أى العام يكون (للاغلب حقيقة وللاقل مجازا تقليلا للمجاز) الذى هو خلاف الاصل وفى هذا اشارة الى أن هذا الكلام أعنى قولهم ما من عام الا وقد خص منه وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم اذلو حمل على ظاهره لكان العام معدوما لا مغلوبا وبهذا يندفع ما يقال انه فى قوة قولنا كل عام فهو مخصوص فهذا العام ان لم يكن مخصوصا فقد كذب وعاد على موضوعه بالنقض وان كان مخصوصا لم يفد لانه لا نزاع فى تخصيص العمومات ولم يتم الاستدلال به على أن الخصوص أغلب وأيضا اما أن يكون شئ من العمومات على عمومه اولا واياما كان يكذب عموم هذا الكلام ولقائل أن يقول قد خص منه البعض الذى هو نفس ذلك العام فلا يكذب ولا يقصر عن افادة المرام لان الحكم ههنا تخصيص فاخراج البعض عنه يكون ابقاء لعمومه لا اعداما وقد يجاب أيضا بانه خص منه مثل والله بكل شئ عليم فيصدق ويبقى حجة فيما عداه غايته لا يكون قطعيا ونحن لا ندعى ذلك (قوله ولا يحمل) عطف على العموم أى ظاهر فى أنه لا يحمل على الخصوص الا لدليل (وهو) أى

فى الايجاب والاباحة قالوا ثانيا مشهور فى الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه والظاهر انه للاغلب حقيقة وفى الاقل مجاز تقليلا للمجاز الجواب أولا ان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص يخصص ظاهر فى انه للعموم ولا يحمل على الخصوص الا لدليل وهو دليل المجاز فى الخصوص والحقيقة فى العموم وثانيا أن ذلك أى ظهور كونها حقيقة للاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انه للاقل كالغائط والمزادة وههنا قد دلت ادلتنا عليه القائلون بالاشتراك قالوا قد اطلقت الصيغة للعموم والخصوص والاصل فى الاطلاق الحقيقة فتكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك الجواب الاشتراك خلاف الاصل فيحمل على المجاز فى أحدهما لانه أولى من الاشتراك وقد تقدم مثله فى مسئلة تعارضهما الفارق وهو القائل بانها فى الامر والنهى للعموم وفى الاخبار متوقف قال الاجماع منعقد على ان التكليف للعام أى لعامة المكلفين والتكليف انما يتصور بالامر والنهى فلولا أن صيغهما للعموم لما كان التكليف عاما الجواب المعارضة بمثله فى الاخبار للاجماع على الاخبار بما ورد فى حق جميع الامة وانا مكلفون بمعرفتها قال ﴿ مسئلة الجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بأن رجالا فى الجموع كرجل فى الوحدان ولو قال له عندى عبيد صح تفسيره بأقل الجمع قالوا صح اطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه وردبنحو رجل وانه انما يصح على البدل قالوا ولم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض ردبرجل وانه موضوع للجمع المشترك) أقول الجمع المنكر نحو رجال ليس من صيغ العموم عند المحققين لنا القطع ان رجالا بين الجموع فى صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الوحدان فى صلوحه لكل واحد فكما أن رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الوحدان وجب أن لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد وأيضا لو قال له عندى عبيد صح تفسيره بأقل الجمع وهو الثلاثة اتفاقا ولو كان ظاهرا فى العموم لما صح وربما تمنع الملازمة وتسند بقيام القرينة قالوا أولا ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان أولى الجواب النقض بنحو رجل فانه يصح لكل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع ولا يقال ان ذلك حمل له على جميع حقائقه فكذا ههنا وقد يفرق بأن جميع الافراد

الظهور فى العموم وفى عدم الحمل على الخصوص الا لدليل دليل على أنه مجاز فى الخصوص حقيقة فى العموم على ما هو المدعى وفى تقريره دفع لما ذكره الشارح العلامة من أن الحقيقة قد تحتاج الى قرينة تعيين المراد كما فى المشترك وان لم يحتج الى قرينة فى الدلالة وذلك لانه عند عدم المخصص يفهم منه الكل وانه لا يخرج عنه البعض وليس يفهم منه بعض ما حتى يتعين بالقرينة وحاصل هذا الجواب معارضة والثانى منع أى لا نسلم ان كل لفظ غلب فى معنى فهو حقيقة فيه وانما يكون لو لم يقم دليل على كونه حقيقة فى المغلوب وتقرير الشارحين أنه انما يكون ذلك حقيقة فى الخصوص لو دلت عليه عند عدم الدليل أى القرينة وأما عندها فلا والحق ما ذكره المحقق (قوله لعامة المكلفين) احدى أولى مما فى بعض الشروح أن المراد ان التكليف كما يقع لاجل الخاص يقع لاجل العام (قوله لما صح) أى تفسيره بأقل الجمع لانه بعض المقر به ظاهرا لا كله اللهم الا أن يقال العدول عن الظاهر لقيام القرينة العقلية وهو استحالة أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا فالملازمة ممنوعة والجواب أن معنى العموم جميع عبيده كما فى قولنا له عندى العبيد ولا قرينة تنفى ذلك (قوله على جميع حقائقه) أى على جميع الافراد التى هى حقيقة فى كل منها لكونه من أفراد الموضوع له لا نفس الموضوع له ليلزم الاشتراك اللفظى وبهذا يندفع ما يقال انه لا حقيقة له الا القدر المشترك بين المجموع عملا بالاولى لانه مثل الجمع فى أنه يصح لكل واحد على سبيل البدل كما ان الجمع يصح لكل مرتبة وقد يفرق بان جميع الافراد أى مراتب الجمع احدى حقائقه وفى قوله كنا فى الترجيح هذا القدر دفع لما ذكره الآمدى من أنه على تقدير كونه حقيقة فى كل عدد بخصوصه فحمله على الاستغراق المحتمل ليس أولى من حمله

على الاقل المتيقن وأما الجواب بمنع كونه حقيقة فى كل مرتبة فلا يخفى ضعفه للقطع بأن كل مرتبة فهى من افراد القدر المشترك فيكون اللفظ حقيقة فيها من حيث كونها من افراد الموضوع له ولا حاجة الى الدلالة عليها بخصوصها كما اذا جاءنى زيد فقلت جاءنى انسان ثم اعلم أن ضمير وهو وعليه لجميع الافراد وكذا ضمير تحتها نظرا الى المعنى وضمير كونها ولها لصيغة الجمع وضمير بينها للمراتب واعترض فى بعض الشروح على تجويز المصنف اطلاق الجمع على كل مرتبة بأن من (١٠٥) مراتبه المرتبة المستغرقة وصدقه عليها

احدى حقائقه وهو يتناول سائر الحقائق لانها مندرجة تحتها فكان الحمل عليه أولى فانه لما كان مترددا بين حقائقه كفانا فى الترجيح هذا القدر وأما رجل فليس له حقيقة تتناول البواقى بل الجواب منع كونها حقيقة فى كل مرتبة انما هى للقدر المشترك بينها فلا دلالة لها على خصوص أصلا قالوا ثانيا لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا مخصص الجواب أولا النقض برجل ونحوه مما ليس للعموم ولا مختصا ببعض بل شائعا يصلح للجميع وثانيا بانه موضوع للجميع المشترك بين العموم والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار قيد هو العموم اعتبار عدمه حتى يلزم اعتبار القيد الآخر وهو الخصوص فلا يلزم من عدم كونه للعموم كونه مختصا بالبعض قال فى مسئلة ابنية الجمع لاثنين يصح وثالثها مجاز الامام ولواحد لنا انه يسبق الزائد وهو دليل الحقيقة والصحة فان كان له اخوة والمراد اخوان واستدلال ابن عباس بها ولم ينكر عليه وعدل الى التأويل قالوا فان كان له اخوة والمراد اخوان والاصل الحقيقة رد بقضية ابن عباس قالوا انا معكم مستمعون ورد بأن فرعون مراد قالوا الاثنان فما فوقهما جماعة وأجيب فى الفضيلة لانه عليه الصلاة والسلام بعث بالشرع لا اللغة النافون قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة وعورض بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق أراد أحدهما حقيقة والآخر مجازا قالوا الا يقال جاءنى رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان وأجيب بأنهم يراعون صورة اللفظ) أقول ابنية الجمع هل يصح اطلاقها لاثنين فيه مذاهب أحدها لا يصح ثانيها يصح حقيقة ثالثها يصح مجازا رابعها وهو للامام يصح ويصح للواحد أيضا واعلم ان النزاع فى نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا لفظ ج م ع ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو صغت قلوبكما فانه وفاق كذا فى المنتهى لنا أما انه ليس حقيقة فى الاثنين فلانه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة فى الزائد دونه لما علمت انه من علامة المجاز أن يتبادر غيره وأما انه صحيح للاثنين فقوله تعالى فان كان له اخوة فأطلق الاخوة والمراد اخوان فما فوقهما اجماعا ويدل على الامرين جميعا انه قال ابن عباس لعثمان ليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال لا أنقض أمرا كان قبلى وتوارثه الناس واستدل ابن عباس ولم ينكره عثمان عليه بل عدل الى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع فدل ذلك على صحته وانه ليس حقيقة فيه فتدبر الكلام لنا فى المجاز انه يسبق وفى الصحة قوله فان كان ولنا استدلال القائلون بكونها للاثنين حقيقة قالوا أولا قال تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل فى الاطلاق الحقيقة الجواب قصة ابن عباس تدل على انه مجاز فارتكبناه وان كان خلاف الاصل قالوا ثانيا قال تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون الجواب لا نسلم ان المراد هما فقط بل فرعون مراد معهما قالوا ثالثا قال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وانه صريح فى اطلاق لفظ الجمع عليهما لكونه مشتقا من الجماعة ومعناها الجواب ان هذا الفظ له

ان كان بطريق الحقيقة حصل مدعى المستدل والجواب أن المدعى كونه ظاهرا فى العموم والاستغراق بحيث لو أطلق على البعض كالجمع المحلى باللام كان مجازا واما كونه حقيقة فيه من حيث انه من افراد الموضوع له فلا نزاع فيه للقطع بأن جميع الرجال رجال وقد يجاب بأنه لا تتصور مرتبة مستغرقة لان كل مرتبة تفرض ففوقها مرتبة أخرى ضرورة عدم تناهى المراتب وهذا بخلاف الجمع العام فانه عبارة عن مفهوم يتناول جميع المراتب تناول الكلى لجزئياته ولا استحالة فى اندراج الجزئيات الغير المتناهية تحت كل واحد وانما المستحيل تناول الكل لاجزاء غير متناهية وتناول المرتبة الواحدة لجميع المراتب من هذا القبيل وفيه نظر لان المراد بالمرتبة المستغرقة مفهوم الجمع العام ومعناه أن رجالا كما يصدق على ثلاثة

(١٤ - مختصر المنتهى ثانى) وأربعة يصدق على جميع الرجال (قوله ويصح للواحد أيضا) قال الامام فى البرهان والذى أراه أن الرد الى رجل واحد ليس بدعا أيضا ولكنه أبعد من الرد الى اثنين ومثاله أن تقول للمرأة اذا برزت للرجل أتتبرجين للرجال لاستواء الواحد والجمع فى استكراه التبرج له وقال مثار الخلاف فى أقل الجمع فى أن الرجل اذا قال لفلان على دراهم أو أوصى بدراهم فهو محمول على أقل الجمع ان اثنين فاثنان أو ثلاثة فثلاثة (قوله ولنا استدلال) أى لنا فى الصحة وفى المجازية استدلال ابن عباس وعدول عثمان الى التأويل فليس هذا دليلا على مجرد الصحة أو كونه حقيقة فى الثلاثة على ما فى الشروح

(قوله وفيه) أى فى هذا الجواب (بعد) لانه لو روعيت الصورة لما تغير وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع وفى هذا الاستبعاد بعد لما تقرر عندهم من أن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفى صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفى صورتها (قوله عبد الجبار حقيقة ان خصص بشرط أوصفة) هذا خلاف ما اختاره فى عمدة الادلة حيث قال والصحيح أنه يصير مجازا بأى شئ خصص لانه استعمال اللفظ فى غير ماوضع له بقرينة اتصلت أو انفصلت استقلت أم لا (قوله الامام حقيقة فى تناوله) قال فى البرهان والذى أراه اجتماع جهتى الحقيقة والمجاز فى اللفظ لان تناوله لبقية

المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة فى المتناول واختصاصه بها وتصوره عما عداها جهة فى التجوز والقول الكامل أن العمل واجب واللفظ حقيقة فى تناول البقية مجاز فى الاختصاص (قوله والبعض مخالف له) أى للعموم (فى المعقول) أى المفهوم يعنى ثبت كونه حقيقة فى العموم من حيث هو عموم وهو لا يصدق على البعض فلا يكون اطلاقه عليه حقيقة باعتبار مفهوم واحد مشترك بين الكل والبعض ليكون الاشتراك معنويا بل يتعين الاشتراك اللفظى وهو خلاف ما فرض من كونه ظاهرا فى العموم غير مشترك بينه وبين الخصوص وهذا معنى قوله (فلأن الفرض وقع فى مثله) أى فيما ليس مشتركا لفظا قال فى المنتهى والثانية الفرض أو لكونه خلاف الاصل (قوله وقد يقال) جواب عن الدليل الاول بوجهين وعن الثانى بوجه واحد حاصل الاول أنا لا نسلم أن العام بعد التخصيص يراد به خصوص الباقى دون الاستغراق ليكون معنى آخر ويلزم باقية

محملان لغوى وهو ماذكرتم وشرعى وهو انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها بهما فوجب حمله على المحمل الشرعى لانه عليه السلام بعث لتعليم الشرع دون اللغة واعلم أن هذا الدليل وان سلم فليس فى محل النزاع لما مر انه ليس النزاع فى ج م ع وانما النزاع فى صيغ الجموع القائلون بالنفى وهو انها لا تصلح للاثنين أصلا قالوا أولا قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة الجواب المعارضة بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق انه أراد أحدهما وهو ابن عباس بقوله الاخوان ليس باخوة انه ليس باخوة حقيقة وأراد الآخر وهو زيد بقوله الاخوان اخوة انه اخوة مجازا جمعا بين الكلامين وهو ماذهبنا اليه قالوا ثانيا لو صح لاثنين لجاز أن يقال جاءنى رجلان عالمون ورجال عالمان فيجعل عالمون فى الاول ورجال فى الثانى لاثنين الجواب لانسلم الملازمة لانهم ربما أرادوا مراعاة صورة اللفظ بأن يكون كلاهما جمعا أو مثنى وفيه بعد فانه يقال جاءنى زيد وعمرو وبكر العالمون ولا يقال العالمان ولا جاءنى زيد وعمرو والعالمون قال مسئلة اذا خص العام كان مجازا فى الباقى الحنابلة حقيقة الرازى ان كان غير منحصر أبو الحسين ان خص بما لا يستقل من شرط أو صفة أو استثناء القاضى ان خص بشرط أو استثناء عبد الجبار ان خص بشرط أو صفة وقيل ان خص بدليل لفظى الامام حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه لنا لو كان حقيقة لكان مشتركا لان الفرض انه حقيقة فى الاستغراق وأيضا الخصوص بقرينة كسائر المجاز) أقول العام اذا خصص وأريد به الباقى فهو مجاز أو حقيقة الجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقى غير منحصر أى له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال أبو الحسين البصرى حقيقة ان خصص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية وان خصص بمستقل من سمع أو عقل فمجاز وقال القاضى أبو بكر حقيقة ان خصص بشرط أو استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضى عبد الجبار حقيقة ان خصص بشرط أو صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان خصص بدليل لفظى اتصل أو انفصل وقال الامام حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه لنا انه لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف أما الملازمة فلانه ثبت للعموم حقيقة والبعض مخالف له فى المعقول والمفروض انه حقيقة فيه فيكون حقيقة فى معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وأما بطلان اللازم فلان الفرض وقع فى مثله وأيضا لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر فى الخصوص مع القرينة وان كان ظاهرا بدونها فى العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازى كذلك وقد يقال ارادة الاستغراق

منه عدم مجازية الاشتراك وحاصل الثانى أنه لو سلم ارادة الباقى فبالاستعمال الاول الطارئ عليه عدم ارادة القدر الذى أخرج من المجموع وحينئذ نتوجه على الدليل الاول أنا لا نسلم أنه لو كان حقيقة فى الباقى لكان مشتركا لفظا وانما يلزم لو كان ذلك بوضع ثان واستعمال ثان وعلى الثانى أنا لا نسلم أنا لا نحكم بكونه حقيقة الا لكونه ظاهرا فى الخصوص مع القرينة بل لكونه مستعملا فى معناه الاول غايته أنه طرأ عليه عدم ارادة البعض وهذا بخلاف المجاز فانه انما يكون باستعمال ثان ضرورة ان استعمال الحقيقة يكون فى الموضوع له والمجاز فى غيره فقوله لم يرد الباقى بوضع واستعمال ثان يعنى بوضع شخصى ليلزم الاشتراك أو نوعى ليلزم المجاز ولم يقتصر على الاستعمال ملاحظة لجانب الاشتراك

(قوله وقد يقال) اعتراض غير متوجه لان حاصل الجواب أن بقاء التناول لا يوجب كونه حقيقة لان كون اللفظ حقيقة أو مجازا أمر اضافي يختلف بالحيثية فكونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولا للباقي ولا للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص قد يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بأنه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة والكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة للفظ وكذا اعتراضه على الجواب عن الدليل الثاني بأن ارادة الباقي معلومة دون القرينة لان اللفظ انما يكون حقيقة اذا علم ارادة الباقي على

باقية اذ المراد بقول القائل أكرم بني تميم الطوال عند الخصم أكرم بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول أو خص بعضهم ولذلك يقول وأما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وأيضا فلم يرد الباقي بوضع واستعمال بل بالوضع والاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة المخرج بخلاف المجاز وبه يعرف الجواب عن الثاني (قال الحنابلة التناول باق فكان حقيقة وأجيب بانه كان مع غيره قالوا يسبق وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل المجاز الرازي اذا بقي غير منحصر فهو معنى العموم وأجيب بانه كان للجميع أبو الحسين لو كان مما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون وأكرم بني تميم ان دخلوا لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس أو للعهد مجازا ونحو ألف سنة الا خمسين عاما مجازا وأجيب بأن الواو في المسلمون كألف ضارب وواو مضروب والالف واللام في المسلم وان كان كلمة حرفا أو اسما فالمجموع الدال والاستثناء سيأتي والقاضي مثله الا أن الصفة عنده كأنها مستقلة وعبد الجبار كذلك الا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص المخصص باللفظية لو كانت القرائن اللفظية توجب تجوزا الخ وهو أضعف الامام العام كتكرار الآحاد وانما اختصر فاذا أخرج بعضها بقي الباقي حقيقة وأجيب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع فاذا خص خرج قطعا والمتكرر نص) أقول الحنابلة وهم القائلون بانه حقيقة قالوا أولا كان اللفظ متناولا له حقيقة باتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير الجواب كان يتناوله مع غيره والآن يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له وقد يقال كونه لا يتناول غيره أو يتناوله لا بغير صفة تناوله لما يتناول قالوا ثانيا يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وهو دليل الحقيقة الجواب انه انما يتبادر مع القرينة اذ دونها يسبق العموم وانه دليل المجاز وقد يقال ارادة الباقي معلومة دون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج الرازي وهو القائل بانه حقيقة ان بقي غير منحصر قال معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على أمر غير منحصر في عدد فاذا كان الباقي غير منحصر كان عاما الجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشؤه اشتباه كون النزاع في لفظ العام أو في الصيغ أبو الحسين وهو القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل قال لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة وأكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس أو للعهد مجازا ولكان نحو ألف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلاثة باطلة بالاتفاق بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له أولا وهي بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم الجواب أن ما ذكرتم من الصور ليس شيء منها عاما مقيدا فان الواو في مسلمون كألف ضارب وواو مضروب

أنه نفس المراد وقبل القرينة انما يعلم على أنه داخل تحت المراد وجزء منه وانما يصير تمام المراد بمعونة القرينة وهذا معنى المجاز (قوله ولا يخفى) مثل هذا الاشتباه وقع لكثير من الاصوليين في كثير من المواضع ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والعام مجازا في الباقي والاستثناء مجازا في المنقطع وهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض (قوله أبو الحسين) قد عرفت أن مذهبه انه حقيقة ان خص بغير مستقل من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية وعلى هذا فمثل ألف سنة الا خمسين عاما يكون من صور الدعوى لا من صور الاتفاق وقد يجاب بأن الخلاف في العام المخصص ومثل ألف سنة الا خمسين عاما ليس منه لان اسماء العدد ليست من العموم في شيء فهي بعد الاستثناء حقيقة اتفاقا أي بينه وبين الخصم لا بين الكل لما سيأتي في الاستثناء أن بعضهم على أن عشرة الا ثلاثة مجاز عن السبعة والاستثناء قرينة وعلى هذا كان ينبغي أن يقول بعد قوله وأكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط وأكرم بني تميم الا الداخلين من المقيد بالاستثناء ولا يخفى عليك أن قوله والاستثناء سيأتي انه اخراج بعد ارادة العموم مشعر بأن العام الذي أخرج منه البعض بالاستثناء باق على عمومه بحسب الدلالة والارادة وليس من العام المخصص في شيء وليس بمجاز فاذا كرناه عند تقرير المذاهب من أن العام المخصص بالاستثناء عند أبي الحسين حقيقة يكون بالنظر الى الحكم والاسناد على ما سيأتي في الاستثناء من أنه على المختار يحتمل أن يكون تخصيصا وأن لا يكون

(قوله سواء كان اسما) ان كان الكلام فى مطلق المعرف باللام فظاهر أن اللام قد تكون اسما وقد تكون حرفا وان كان فى مثل المسلم فالجمهور على أنه اسم موصول وكونه حرف التعريف انما هو قول المازنى وأظن أن الخلاف فى الصفات التى تصلح صفة للموصول ويقصد بها معنى الفعل من نحو الضارب والقائم دون مثل المؤمن والكافر والصانع والحائك وما أشبه ذلك وبالجملة فالمجموع يعد فى العرف كلمة واحدة وبينهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى آخر ولا كذلك الموصوف مع الصفة (قوله فلا يتناولها الدليل) لان صورة الاتفاق على كونها ليست بمجازات كلها مما يقيد بقيد هو كالجزء لا استقلال له فلا

جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام فى المسلم وان كانت كلمة سواء كان اسما وهو ما كان بمعنى الذى أو حرفا وهو ما سواه فالمجموع الدال وهو الجنس والقيد لان مسلم للجنس والالف واللام للقيد والاستثناء سيأتى أنه اخراج بعد ارادة العموم من اللفظ وشئ مما ذكرنا لا يتحقق فى العام المخصص فلم يلزم من كون ذلك مجازا كون هذه مجازات القاضى أبو بكر قال مثل ما قال أبو الحسين وهو الزام أن يكون مسلمون والمسلم وألف سنة الا خمسين عاما مجازات الا أن الصفة عنده كأنها مخصص مستقل فلا يتناولها الدليل ويحققه أن تخصيصها ليست لفظية بدليل أن الصفة قد تشمل افراد الموصوف نحو الجسم الحادث والصانع القديم وقد لا تشمل الا أن ذلك يعلم من خارج لا من الصفة والقاضى عبد الجبار قال مثل ما قالاه الا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص لما تقدم أن المستثنى باق على عمومه فى الارادة والتخصيص انما هو فى الاسناد القائل بأن المخصص بالدلائل اللفظية حقيقة قال لو كانت الدلائل اللفظية توجب تجوزا لكان نحو مسلمون والمسلم مجازا الخ وهذا ضعيف بالمرة لما مر أن المتصل كالجزء من الكلام كما فى صورة الالزام فيصلح جامعا وأما تعميمه فى غير المتصل مع ظهور الفرق فلا وجه له الامام قال العام كتكرير الآحاد المتعددة قال أهل العربية معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى أن يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا واذا كان كذلك لا شك أنه فى تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازا فكذا هنا الجواب منع كونه كتكرار الافراد وانما يقول أهل العربية ذلك لا لانه مثله فى جميع أحكامه بل لبيان الحكمة فى وضعه بل العام ظاهر فى الجميع فاذا أخرج بعض خرج عما هو ظاهر فيه قطعا وهو معنى المجاز والمكرر استعمل كل واحد فى كل واحد نصا واذا خرج بعض عن الارادة بقى الباقى نصا فيما يتناوله لم يتغير عن وضعه أصلا قال ﴿ مسئلة العام بعد التخصيص يبين حجة وقال البلخى ان خص بمتصل وقال البصرى ان كان العموم منبئا عنه كاقتلوا المشركين والافليس بحجة كالسارق والسارقة فانه لا ينبئ عن النصاب والحرز عبد الجبار ان كان غير مفتقر الى بيان كالمشركين بخلاف أقيموا الصلاة فانه مفتقر قبل اخراج الحائض وقيل حجة فى أقل الجمع وقال أبو ثور ليس بحجة لنا ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وأيضا القطع بأنه اذا قال أكرم بنى تميم ولا تكرم فلانا فتركه عد عاصيا وأيضا فان الاصل بقاؤه واستدل لو لم يكن حجة لكانت دلالته موقوفة على دلالته على الآخر واللازم باطل لانه ان عكس فدور والا فتحكم وأجيب بأن الدور انما يلزم بتوقف التقدم وأما بتوقف المعية فلا قالوا صار مجملا لتعدد مجازه فيما بقى وفى كل منه قلنا لما بقى بما تقدم أقل الجمع هو المتحقق وما بقى مشكوك قلنا لا شك مع ما تقدم) أقول قد اختلف فى العام المخصص هل هو حجة فيما بقى أم لا أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص أو لم يرد به كل

يصح الحاق المستقل بها ويرد عليه مثل ما سبق أن الاستثناء من صور الدعوى وقد ذكر فى صور الاتفاق (قوله والقاضى عبد الجبار قال مثل ما قالاه) أى أبو الحسين والقاضى أبو بكر وتقريره أنه لو كان التخصيص بالشرط أو الصفة يوجب التجوز لكان مثل المسلمين والمسلم مجازا ولم يتعرض لجواب القاضيين اكتفاء بجواب أبى الحسين ثم ظاهر الكلام أن مذهب القاضى عبد الجبار أن ما أخرج منه البعض بالاستثناء فهو حقيقة وأنه على عمومه بحسب الدلالة والارادة لم يطرأ عليه نقل ولا استعمال فى الغير وكلام الآمدى صريح فى أن مذهبه أنه مجاز وفى قوله والتخصيص انما هو فى الاسناد تصحيح لكون المستثنى منه من المبحث أعنى العام المخصص وتوجيه لما وقع فى عبارة عبد الجبار من تخصيص العام بالاستثناء (قوله مع ظهور الفرق) وهو كون القيد فى صورة الاتفاق غير مستقل كما فى المخصص المتصل ما يتناوله

ومستقلا فى المنفصل ولا يلزم من مجازية المقيد بالمستقل مجازية المقيد بغير المستقل وقريب من ذلك ما فى الشروح أن الجامع كلما كان أخص كان القياس أقوى لجواز أن تكون علة الاصل هى ذلك الاخص ولا توجد فى الفرع ولا خفاء فى أن القرينة اللفظية الغير المستقلة أخص من مطلق القرينة اللفظية (قوله العام كتكرير الآحاد) اقتصر على بيان كونه حقيقة فى التناول دون كونه مجازا فى الاقتصار لظهوره حيث كان غير مقتصر فصار مقتصرا ثم لا يخفى ما فى قوله والمكرر استعمل كل واحد فى كل واحد نصا والصواب فى واحد (قوله أما المخصص بمجمل) أى مبهم غير معين كما اذا قال هذا العام مخصوص أو قال هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله أو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم

(قوله ثم يظهر) أي بلفظ متصل أو منفصل أو بغيره (قوله منبئا عنه) أي عما بقي مثل لفظ المشركين فانه قبل اخراج الذمي ينبئ عن الحربي أي ينتقل الذهن اليه ويعلم حكمه بخلاف السارق اذا أخرج منه السارق لغير النصاب ومن غير الحرز فانه لا ينبئ عن السارق لربع دينار من الحرز ولا ينتقل الذهن الى ذلك مالم ينبه الشارع على التفصيل ولدقة هذا الفرق قال الشارح العلامة كما أن المشركين قبل التخصيص ينبئ عن الذمي كذلك السارق ينبئ عن السارق لغير النصاب ومن غير الحرز وكما لا ينبئ السارق عن النصاب والحرز الذي هو سبب التخصيص كذلك المشركون لا ينبئ عن سبب تخصيص الذمي وسوق كلامه يشير الى أن ضمير عنه للقدر المخرج وقد صرح بأنه لما خص به العام ولا خفاء في أنه انما يصدق على الباقي دون المخرج اللهم الا أن يراد ما خص العام بسببه أي بسبب اخراجه (قوله لنا ما سبق) احتج بوجوه ثلاثة ينتقض بعضها على الكل وبعضها على البعض وتقرير الثالث على ما في الشروح أنه قبل التخصيص كان حجة في كل واحد فتبقى حجيته حتى يظهر المعارض ولم يظهر الا في القدر المخصوص فتبقى حجيته حتى يظهر المعارض ولم يظهر الا في القدر المخصوص فتبقى في الباقي (قوله بالضرورة) لانه لا معنى لتوقف افادته للباقي على افادته للآخر الا أنه اذا أفاد الآخر ودل عليه وكان حجة فيه أفاد الباقي ودل عليه وكان حجة فيه واذا انتفى ذلك في حق الآخر انتفى في حق الباقي

ما يتناوله فليس بحجة بالاتفاق انما الكلام في المخصص بمبين مثل أن يقول اقتلوا المشركين ثم يظهر أن الذمي غير مراد والمختار انه حجة فيما بقي وقال البلخي ان خص بمتصل فحجة وان خص بمنفصل فلا وقال أبو عبد الله البصري ان كان لفظ العموم منبئا عنه قبل التخصيص فحجة والا فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه ينبيء عن الحربي انباءه عن الذمي بخلاف السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبيء عن كون المال نصاب السرقة وهو الربع ومخرجا من حرز فاذا بطل العمل به في صورة انتفائهما لم يعمل به في صورة وجودهما وقال عبد الجبار ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه بين في مراده قبل اخراج الذمي بخلاف أقيموا الصلاة فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض ولذلك بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم بفعله فقال صلوا كما رأيتموني أصلي وقيل يبقى حجة في أقل الجمع من اثنين أو ثلاثة على الرأيين وقال أبو ثور ليس بحجة مطلقا لنا ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا ولنا أيضا انا نقطع بأنه اذا قال أكرم بني تميم وأما فلانا منهم فلا تكرمه فترك اكرام سائر بني تميم عد عاصيا فدل على ظهور فيه وهو المطلوب ولنا أيضا أنه كان متناولا للباقي والاصل بقاؤه على ما كان عليه واستدل بأنه لو لم يكن حجة في الباقي لكان افادته للباقي موقوفة على افادته للآخر بالضرورة واللازم باطل لانه ان عكس حتى توقف افادته للآخر على افادته له لزم الدور والا كان ترجيحا بلا مرجح وهو التحكم الجواب ان التوقف ينقسم الى توقف تقدم كالمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى محال ضرورة استلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو المراد بالدور اذا أطلق وحكم باستحالته والى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذاك على كون ذاك أبا لهذا وبالعكس وكتوقف قيام كل من اللبنتين المتساندتين على قيام الاخرى وهذا لا يمتنع من الطرفين وليس دورا مطلقا وان كان يعبر عنه بدور المعية ثم التوقف فيما ذكرتم من الطرفين هو توقف معية فلا يمتنع قالوا أولا حقيقته العموم ولم ترد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها والباقي أحد المجازات فلا يحمل عليه فيبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يبقى حجة في شيء منها الجواب انما ذلك اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين أحدها وما ذكرناه من الادلة دلت على حمله على الباقي فيصار اليه قالوا ثانيا أقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه وهذا حجة من قال بأنه حجة في أقل الجمع والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدلائل على وجوب الحمل على ما بقي قال ﴿ مسئلة جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال في عمومه اتفاقا والعام على سبب خاص بسؤال مثل قوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه أو بغير سؤال كما روي أنه صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر معتبر في عمومه على الاكثر ونقل عن الشافعي خلافه لنا استدلال

(قوله والا كان ترجيحا بلا مرجح) لان التقديران كلا منهما بعض العام ومدلول تضمني له من غير فرق ولولا هذا التقدير لجاز أن تتوقف افادة اللفظ لمعنى على افادته لآخر من غير عكس كما في المدلول التضمني أو الالتزامي بالنسبة الى المطابقي على انك اذا تحققت فالتوقف في مثل هذا أيضا من الجانبين (قوله وهو المراد بالدور اذا أطلق) ربما يشعر بأنه حقيقة الدور والمعية مجاز لا تفهم الا بقرينة (قوله وما ذكرناه من الادلة) اشارة الى أن ما تقدم عبارة عن الادلة الثلاثة السابقة لا عن الآخر منها كما ذكره بعض الشارحين

(قوله ولانزاع فيه) ظاهر الكلام أنه لانزاع فى كونه تابعا للسؤال فى العموم والخصوص حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاما وقيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصا به الا أن صريح كلام الآمدى والشارحين وبه تشعر عبارة المتن ان الاتفاق انما هو فى العموم وأما فى الخصوص فخلاف الشافعى حيث ذهب الى دلالة الجواب عن جواز التوضؤ بماء البحر لكل أحد مصيرا منه الى أن ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال تنزل منزلة العموم فى المقال (قوله عام مستقل) بمعنى أن يكون مع قطع النظر عن السؤال وافيا بالمقصود وقيد السبب بالخاص لانه ان كان مساويا فلا خفاء فى كون الجواب تابعا وان كان أعم كما اذا سئل عن التوضؤ بماء البحر فقال

يجوز ذلك فلا خفاء فى خصوص الحكم الا أن هذا لا يكون من بناء العام

(قوله اذ لا منافاة قطعا) يشير الى أن الحكم ضرورى وربما نبه عليه بانه لو قال عمكوا بهذا العموم لم يكن تناقضا ومخالفة للظاهر وأيضا الاصل عدم المنافاة فمن ادعاها فعليه البيان (قوله لجاز تخصيص السبب) لانه بعض الافراد فحكمه حكم الباقى (قوله أخرج السبب بالاجتهاد) اذ لاخفاء فى أنه لا يتصور اخراج السبب الخاص الذى ورد فيه الحكم وهو ولد زمعة ولم يجوز أبو حنيفة رحمه الله ذلك حتى قال الغزالى ان أبا حنيفة انما أخرج السبب عن العموم لانه لم يبلغه السبب فى قصة عبد بن زمعة فالاولى تقرير الشارح العلامة وهو أنه ان أريد السبب المعين نمنع الملازمة لجواز أن يكون دخوله قطعيا وان أريد نوع ذلك نمنع بطلان اللازم بالاتفاق فان أبا حنيفة رحمه الله أخرج المستفرشة

الصحابة بمثله كآية السرقة وهى فى سرقة المجن أو رداء صفوان وآية الظهار فى سلمة بن صخر وآية اللعان فى هلال بن أمية أو غيره وانا أيضا نقول اللفظ عام فالتمسك به قالوا لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد وأجيب بانه اختص بالمنع للقطع بدخوله على ان أبا حنيفة رحمه الله أخرج الامة المستفرشة من عموم الولد للفراش فلم يلحق ولدها مع وروده فى ولد زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة هو أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه قالوا لو عم لم يكن فى نقل السبب فائدة قلنا فائدته منع تخصيصه ومعرفة الاسباب قالوا لو قال تغد عندى فقال والله لا تغديت لم يعم قلنا العرف خاص قالوا لو عم لم يكن مطابقا قلنا طابق وزاد قالوا لو عم لكان حكما بأحد المجازات بالتحكم لفوات الظهور بالنصوصية قلنا النص خارجى بقرينة) أقول الجواب ان لم يكن مستقلا بدون السؤال كان فى عمومه وخصوصه تابعا للسؤال مثل أن يسأل هل يتوضأ بماء البحر فيقول نعم ولا نزاع فيه وانما النزاع فيما اذا بنى عام مستقل على سبب خاص سواء كان ذلك السبب سؤالا أم لا مثال الاول قوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه والثانى كما روى انه مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر فنى هاتين الصورتين العبرة بعموم اللفظ فيحكم بطهورية كل ماء وطهر كل اهاب أو بخصوص السبب فيحكم بطهورية بئر بضاعة وطهر اهاب الشاة قال الاكثران المعتبر عموم اللفظ ونقل عن الشافعى خلافه وهو أنه لا عبرة بعموم اللفظ انما المعتبر خصوص السبب لنا ان الصحابة عممت أكثر العمومات مع ابتنائها على أسباب خاصة فمنها آية السرقة ونزلت فى سرقة المجن أو رداء صفوان على الخلاف فيه ومنها آية الظهار ونزلت فى سلمة بن صخر ومنها آية اللعان ونزلت فى هلال بن أمية وكذلك غيره من العمومات لكل سبب خاص ولنا أيضا ان اللفظ عام والعمل به وخصوص السبب لا يصلح معارضا اذ لا منافاة قطعا قالوا أولا لو كان عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد حتى يجوز فى المثالين الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وطهارة اهاب الشاة وبطلانه قطعى متفق عليه الجواب لانسلم الملازمة فانه يختص من بين ما يتناوله العموم بالمنع عن اخراجه للقطع بدخوله فى الارادة ولا بعد أن يدل الدليل على ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر فى غيره فيمكن اخراج غيره دونه ويمكن أيضا منع بطلان اللازم فانه نقل عن أبى حنيفة رحمه الله اخراج السبب بالاجتهاد لان قوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر عام فى كل مستفرشة من أمة أو زوجة وانه ورد فى ولد زمعة وهو ولد أمة مستفرشة قال عبد الله بن زمعة فى جواب من كان يدعى انه ابن أخيه هو أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه فقال الرسول صلى الله عليه

أى ولدها عن عموم الولد للفراش مع وروده فى الامة على ما روى أنه كان لزمعة أمة يلم بها وكانت له عليها ضريبة وسلم وقد كان أصابها عتبة بن أبى وقاص وظهر بها حمل وهلك عتبة كافرا فعهد الى أخيه سعد بن أبى وقاص ان ابن وليدة زمعة منى فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبى وقاص وقال ان أخى كان عهد الى فيه فقام اليه عبد بن زمعة فقال هو أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه فقال عليه السلام هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر فقوله عبد بن زمعة هو المذكور فى كتب الحديث وعبد الله سهو وقوله ابن وليدة أبى يعنى أمته فان الوليدة هى الامة ووقع فى بعض الشروح ههنا سهو آخر فاحش وهو أن عبد الله ابن زمعة وسعد بن أبى وقاص ترافعا فى ولد أمة مستفرشة لوليد بن زمعة وبهذا يظهر أن من فوائد معرفة الاسباب الامن من هذه الاغلاط

(قوله تغدى) فى أكثر النسخ بلفظ الامر لكن الملائم لقوله لا تغديت هو تغدى بلفظ الماضى (قوله لعرف خاص فيه) يعنى قد جرى العرف فى صورة الحلف على مثل هذا الفعل أن يراد بالمطلق التقييد بما ورد فى السؤال بخلاف مثل خلق الماء طهورا عند السؤال عن بئر بضاعة فانه لا عرف فى تقييده وتخصيصه (قوله وذكر الزيادة لا يخرجه) فان قيل ترك الزيادة رعاية لتمام المطابقة قلنا المحافظة على الاحكام الشرعية أولى من اللفظية وقد يترك الاولى من جهة لرعاية جهات أخر (قوله قد فات بنصوصيته) لان ظهور اللفظ فى العموم عبارة عن تساوى نسبته الى جميع ما يتناوله من غير

تناول للبعض بخصوصه فيفوت ذلك حيث تناول صورة السبب بخصوصها بعد ما لم يكن متناولا لها بخصوصها بل كان متناولا لها من حيث اندراجها فى العموم واذا فات ذلك انصرف اللفظ عما وضع له وتحقق هناك مجازات ثلاثة خصوص السبب مع سائر الخصوصيات والفرق بينه وبين العموم أنه لا تعرض فى العموم للخصوصيات خصوص السبب مع بعض الخصوصيات خصوص السبب وحده أى بدون الخصوصيات فالحمل على الاول تحكم بل ترجيح للمرجوح لرجحان الثالث بالنصوصية فى خصوص السبب وتقريرات الشروح ههنا مضطربة منها أن صورة السبب هى احدى مجازات العام لان كل بعض منه مجاز مراد من العام قطعا لفوات الظهور أى احتمال ارادتها منه بسبب كون الخطاب

وسلم ذلك فالسبب هو الامة المستفرشة ومع هذا فان أبا حنيفة يخرجها عن العموم بالاجتهاد فلا يلحق ولدها بسيدها قالوا ثانيا لو عم العام فى السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء واذا لا يختص السبب بحكم فلا يكون لذكر السبب فائدة فلم يبالغوا فى بيانه وتدوينه وحفظه متعينين أنفسهم فى ذلك ولم يقع الاختلاف فيه عادة الجواب لا نسلم انتفاء الفائدة حينئذ اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاؤها مطلقا بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد ونفس معرفة الاسباب اذ ليس كل معرفة يراد العمل بها قالوا ثالثا الاتفاق على انه لو قال تغد عندى فقال والله لا تغديت لم يعم قوله لا تغديت كل تغد ونزل على التغدى عنده حتى لو تغدى لا عنده لم يحنث الجواب خرج ذلك عن عموم دليلنا لعرف خاص فيه والتخلف لمانع لا يقدح فى الدليل ولا يصرفه عما لا يتحقق فيه المانع قالوا رابعا لو عم السبب المسؤل عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا للسؤال وانه مما يجب نفى مثله من الشارع والجواب منع الملازمة بل قد جاء بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم يسأل عنه وذكر الزيادة لا يخرجه عن المطابقة قالوا خامسا لو كان عاما لكان حكما بأحد المجازات بالتحكم واللازم منتف بيان الملازمة أن ظهوره فى العموم قد فات بنصوصيته فى صورة السبب حيث يتناولها بخصوصها بعد ان لم يكن فصار مصروفا عما وضع له الى غير ما وضع له والسبب خاصة مع سائر الخصوصيات ومع بعضها ودونها مجازات له فكان الحمل على السبب مع سائر الخصوصيات على التعيين تحكما الجواب انه باق على ظاهره لم يفت ظهوره بالنصوصية فى السبب لانه لم يدل على السبب بل ذلك خارج من مفهوم اللفظ وقد علم بقرينة وهو وروده فيه فعلم انه لم يخرج عن العموم لا انه أريد من اللفظ بخصوصه قال (مسئلة المشترك يصح اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة وكذلك مدلولا الحقيقة والمجاز وعن القاضى والمعتزلة يصح حقيقة ان صح الجمع وعن الشافعى ظاهر فيهما عند تجرد القرائن كالعام أبو الحسين والغزالى يصح أن يراد لا أنه لغة وقيل لا يصح أن يراد وقيل يجوز فى النفى لا الاثبات والاكثر أن جمعه باعتبار معنييه مبنى عليه لنا فى المشترك أنه يسبق أحدهما فاذا أطلق عليهما كان مجازا النافى للصحة لو كان للمجموع حقيقة لكان مريد أحدهما خاصة غير مريد وهو محال وأجيب بأن المراد المدلولان معا لا بقاؤه لكل مفرد وأما الحقيقة والمجاز قوله قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله فاستعماله لهما استعمال فى غير ما وضع له أولا وهو معنى المجاز النافى للصحة لو صح لهما لكان مريدا ما وضعت له أولا غير مريد وهو محال وأجيب بانه مريد ما وضع له أولا وثانيا بوضع مجازى الشافعى ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ان الله وملائكته يصلون على النبى وهى من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وأجيب بأن السجود الخضوع والصلاة الاعتناء باظهار الشرف أو بتقدير خبر أو فعل حذف لدلالة ما يقارنه أو بانه مجاز بما تقدم) أقول اللفظ المشترك يصح اطلاقه على كل واحد من معنييه معا كما يصح اطلاقه على

نصافيها فيكون تحكما لعدم أولوية كونه نصا فى البعض والجواب ان عدم الاولوية بالنظر الى العام لا ينافى النصوصية الخارجية بقرينة ومنها أن ظهور العموم قد فات بالنصوص على السبب فلو حمل على العموم لبطلت لان النص ما لا يحتمل غير معنى والجواب أن النصوصية بواسطة القرينة الخارجية لا تنافى الحمل على العموم من حيث ما هو هو من غير اعتبار القرينة ومنها لو حمل على العموم مع ظهور النصوصية فى السبب الخاص لكان مجازا فيما وراء السبب لفوات ظهور النصوصية فيكون مترددا بين كل ما وراء السبب وبين افراده فحمله على البعض تحكم

(قوله بأن يراد به) متعلق بقوله يصح اطلاقه على كل واحد من معنييه لا بقوله كما يصح لان ارادة هذا وهذا فى اطلاق واحد لا تكون على سبيل البدل ولان محل النزاع أليق بان يوضح (وذلك) أى ارادة هذا وهذا غير ارادة المجموع لان فى كل واحد مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفى بخلاف ما اذا أريد به المجموع فانه لا يلزم ذلك وبالجملة فرق ما بينهما فرق ما بين الكل الافرادى والكل المجموعى وهو مشهور يوضحه أنه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد ويصح كل الافراد رفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد فللمشترك أحوال اطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة أخرى ويراد ذلك ولا نزاع فى صحته وفى كونه حقيقة اطلاقه على أحد المعنيين لا على التعيين بان يراد به فى اطلاق واحد هذا أو ذاك مثل تربصى قرأ أى طهرا أو حيضا ولكن ثوبك جونا أى أبيض أو اسود وليس فى كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك أو نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن الثالث اطلاقه على مجموع المعنيين بان يراد به فى اطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث لا يفيد أن كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع فى امتناع ذلك حقيقة وفى جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة فان قيل علاقة الجزء والكل متحققة قطعا قلنا ليس كل ما يعتبر جزأ من مجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزء ورابعها اطلاقه على كل واحد منهما بان يراد به فى اطلاق واحد هذا وذاك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفى وهذا هو المتنازع فيه وعلى هذا قياس الجمع بين الحقيقة والمجاز أعنى ارادة المعنى الحقيقى والمجازى بل ربما يستغنى عنه بذكر المشترك نظرا الى أن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى بالشخص وللمجازى بالنوع (قوله للامر والتهديد) يعنى على تقدير كون الصيغة حقيقة فيهما وهذا أولى من التمثيل بالقرء للطهر والحيض والجون للاسود والابيض لانه ربما يصح بحسب الحكم مثل القرء من صفات النساء والجون جسم (قوله ونقل عن الشافعى رحمه الله) يعنى يصح للمتكلم استعماله فيهما ويجب على السامع حمله عليهما عند الاطلاق فهذا أخص من النافى مذهب القاضى والمعتزلة والمراد الصحة اللغوية فيتميز عن مذهب أبى الحسين والغزالى اذ الصحة عندهما عقلية بمعنى أنه لا دليل على امتناعه سوى منع أهل اللغة وقوله (بل لا يصح أن يراد كما ذكرنا) اشارة الى ما قال انه زعم قوم أن الدليل القاطع قائم على امتناعه وسيجىء تقرير الدليل بجوابه فضبط المذاهب أنه لا يصح مطلقا أو يصح عقلا لا لغة أو يصح لغة فى النفى فقط أو فى الاثبات أيضا لكن فى الجمع خاصة أو فى الكل من غير ظهور فى المعنيين جميعا أو مع الظهور فيهما ثم لا يخفى أن ذكر المعنيين لمجرد التمثيل وانه أقل مراتب التعدد والا فالمعانى أيضا كذلك بلا تفاوت (قوله فههنا مقامان) لا خفاء فى أن الاصل المقدم اثبات صحة الاستعمال ليفرع عليه كونه حقيقة أو مجازا وكانه اعتمد فيه على ما هو المتعارف فى كتابه من أنه لو امتنع لامتنع لدليل والاصل عدمه (قوله ولنافيه) أى فى المقام الاول (أنه يسبق منه) أى من المشترك أحد المعنيين على البدل بأن يراد هذا أو ذاك لا الجمع بأن يراد هذا وذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز قيل المصحح علامة الكلية والجزئية وفيه نظر أما أولا فلان الكلام فى ارادة كل من المعنيين لا فى ارادة المجموع الذى أحد المعنيين جزء منه وأما ثانيا فلما سبق من أن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركب حقيقى وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف أيضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك هذا وقد يمنع سبق أحد المعنيين من اطلاق المشترك بل انما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعى رحمه الله على أنه لو سبق أحدهما الا على التعيين وكان حقيقة فيه كان الاشتراك معنويا لا لفظيا ثم القول بكونه مجازا عند الاستعمال فى كل من المعنيين مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له

واحد منهما بدلا عن الآخر بأن يراد به فى اطلاق واحد هذا وهذا وذلك غير ارادة مجموع المعنيين مثاله أن تطلق القرء وتريد به طهرا وحيضا فاذا أطلق عليهما كان مجازا لا حقيقة وكذلك اللفظ اذا أطلق على معنييه المجازى والحقيقى مثاله أن تطلق الاسد وتريد به السبع والشجاع ونقل عن القاضى والمعتزلة أنه يصح اطلاقه أى المشترك حقيقة ان صح الجمع بينهما بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد ونقل عن الشافعى رحمه الله أنه ظاهر فيهما دون أحدهما فيحمل عند التجرد عن القرائن عليهما ولا يحمل على أحدهما خاصة الا بقرينة وهو عام فيهما والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وقال أبو الحسين والغزالى يصح أن يراد ولا مانع من القصد كما زعم قوم أن الدليل القاطع قائم على امتناعه لكنه ليس من اللغة فان اللغة منعت عنه ولو لا منعها عنه لم يمنع عنه غيره من عقل وقيل بل لا يصح أن يراد كما ذكرنا وفصل قوم فقالوا يجوز فى النفى لا الاثبات ثم اختلف فى جمعه باعتبار معنييه نحو عيون وتريد به باصرة وذهبا وجارية فالاكثر على انه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل بل يجوز وان لم يجز فههنا مقامان المقام الاول أن المشترك لمعنييه مجاز ولنافيه أنه يسبق منه الى الفهم عند اطلاقه أحد المعنيين على البدل دون الجمع وهو علامة الحقيقة فى أحدهما دون الجمع

(قوله وهو خلاف المفروض) لان المفروض استعماله فى كل من المعنيين وكونه موضوعا لكل منهما والحق أن المقدمة القائلة بانه لو استعمل فى المعنيين لكان حقيقة فيهما ليس له كثير دخل فى الدليل اذ يكفى أن يقال لو استعمل فى كل من معنييه والتقدير ان معناه هذا وحده لو استعمل لزم أن يكون كل منهما وحده وهذا وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن الاستعمال فى كل من المعنيين والجواب أن المراد استعماله فى كل من الامرين اللذين وضع اللفظ لهما سواء كانا مع قيد الانفراد أو بدونه وحاصل الاستدلال انه اذا استعمل فى المجموع لم يكن ذلك استعمالا فى معنييه لانتفاء قيد الانفراد المعتبر فى كل منهما حتى يكون معناه وهذا نزاع لا يتعلق به غرض أصولى لوقوع الاتفاق حينئذ على أنه يصح أن يذكر المولى مثلا و يراد به المعتق والمعتق وتتفرع عليه الاحكام وان لم يسم ذلك استعمالا فى كلا معنيي المولى على أن المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده على ما هو شأن الماهية بلا شرط شئ وهو متحقق فى حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه والمستدل جعل الانفراد قيدا فيه وليس كذلك وانما يقع الانفراد والاجتماع قيدين بوصف الاستعمال لا لنفس المعنى وبهذا يظهر أن استعمال اللفظ فى المعنى حال الاجتماع مع الآخر استعمال له فى نفس الموضوع له كحال الانفراد فيصح و يكون حقيقة لعدم الفرق و يظهر ذلك بالتأمل فى الفرق بين المعنى مطلقا وبشرط الانفراد أو الاجتماع وفى الفرق بين كون الانفراد قيدا للمستعمل أو الاستعمال

(قوله ولدليلكم) يعنى ماذكر آنفا من ان استعماله لهما استعمال فى غير ما وضع له أولا (قوله بوضع ثان) متعلق بقوله أراد المجموع وفيه اشارة الى أن التعيين المجازى أيضا

النافى للصحة قال لو صح اللفظ لهما معا لكان حقيقة والا كان مستعملا فى غير ما وضع له وهو خلاف المفروض ولو كان حقيقة لهما لكان مريدا أحدهما خاصة غير مريد له خاصة وانه محال بيان الملازمة ان له حينئذ ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا والمفروض استعماله فى جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده أو هذا وحده فيلزم من حيث ارادتهما بدلا الاكتفاء بكل واحد منهما وارادتهما منفردين ومن حيث أراد المجموع معا عدم الاكتفاء بأحدهما وارادتهما مجتمعين وهو ماذكرنا من اللازم الجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا وحاصله دعوى أن مفهوميه هما منفردين فاذا استعمل فى المجموع لم يكن مستعملا فى مفهوميه فيكون النزاع عائدا الى تسمية ذلك استعمالا له فى مفهوميه لا الى ابطال ذلك وذلك قليل الجدوى والتحقيق فيه ان الافراد وعدمه قيد للاستعمال لا للمستعمل فيه فيتوارد ان على الاستعمال والمعنى المستعمل فيه بحاله والوضع لكل واحد من المعنيين مع قطع النظر عن الافراد عن الآخر والاجتماع معه نعم يستعمل تارة فى هذا من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والواضع وضع اللفظ للمعنى المستعمل فيه فى الحالين فظهر صحته وانه حقيقة يظهر بالتأمل المقام الثانى فى أن اللفظ المستعمل فى الحقيقة والمجاز مجاز فيهما ولنا فيه أن استعماله لهما استعمال له فى غير ما وضع له أولا لان ذلك لم يكن المعنى المجازى داخلا فيه وهو داخل الآن فكان مجازا اذ لا معنى للمجاز الا ذلك النافى للصحة قال لو صح اللفظ لهما لكان مريدا لما وضع له لامكان المعنى الحقيقى غير مريد لما وضع له لامكان المعنى المجاز ولدليلكم وذلك فى استعمال واحد محال الجواب لانسلم الملازمة فانه لم يرد ما وضع له بالوضع الاول بل هو داخل فى المراد حيث أراد المجموع مما وضع له أولا ومالم يوضع له أولا بوضع ثان مجازى لهذا المعنى الثالث أعنى المجموع وقد هجر الحقيقة والمجاز الاول وخرجا عن الارادة بخصوصهما ودخلا فى بحث مراد ثالث احتج الشافعى رحمه الله على كونه حقيقة ظاهرة فى الجميع بقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم أمر مخالف لذلك قطعا وبقوله ان الله وملائكته يصلون على النبى

وضع على ماسبق من افتقار نوع العلاقة الى السماع والحاصل أنه مريد لمعنى مجازى شامل للمعنى الحقيقى والمعنى المجازى الاول فهو معنى ثالث لهما والنافون للصحة لا ينازعون فى جواز ارادة معنى مجازى شامل و يسمونه عموم المجاز مثل أن يراد بوضع القدم فى قوله لا أضع قدمى فى دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا والقائلون بالصحة يدعون ذلك فى جميع صور النزاع فانه اذا أريد المجموع لا من حيث تعلق الحكم بالمجموع من حيث هو بل من حيث تعلقه بكل واحد كان شاملا للمعنيين لكن تصحيح هذا المجاز و بيان العلاقة فيه مشكل وحديث استعمال الجزء فى الكل كاذب كما سمعت وماذكره المحقق من خروج المعنيين عن الارادة ودخولهما تحت مراد ثالث تحقيق وتوضيح للجواب الا أنه مناف لما سبق فى تحرير محل النزاع من أن الكلام فيما اذا كان كل من المعنيين مرادا باللفظ ومناطا للحكم وأنت خبير بأن الدخول تحت المراد لا يستلزم أن يكون مرادا بحيث يصير مناط الحكم

(قوله فمن ثمة جوز) ليس المراد أن هذا دليل عليه بل أن هذا لم يمنعه فثبت بآيات القصاص (قوله لان الجملة نكرة) دفع لما قيل ان التمثيل بلا يستوى ليس بحسن لان المراد من النكرة اسم الجنس ويستوى فعل هذا ولكن تصريحهم بأن التعريف والتنكير من خواص الاسم ينفى كون الجملة نكرة والمحققون من النحاة على أن المراد بتنكير الجملة ان المفرد الذى يسبك منها نكرة وعموم الفعل المنفى ليس من جهة تنكيره بل من جهة أن ما تضمنه من المصدر نكرة فمعنى لا يستوى زيد وعمرو لا يثبت استواء بينهما والضمير فى كغيرها للمساواة وفى كغيره لمثل لا يستوى وهو فى معرض الاستدلال وبيان صورة الاستقراء بخلاف كغيرها فانه فى معرض الدعوى (قوله فلا يلزم من نفيه) أى الاعم الذى هو المساواة فى الجملة (نفيه) أى نفى الاخص الذى هو المساواة من كل وجه لان ما لا يكون فى الكلام اشعار به لا يكون منفيا بالكلام (قوله فلا يشعر) أى الرجل مطلقا (به) أى بالرجل بصفة العموم فلا يلزم من نفيه نفيه وقد ثبت بالدليل أى الاتباع والاستقراء والاستعمال أن مثل لا رجل عالم (قوله للتكاذب بينهما عرفا) يعنى أنهما وان كانتا مطلقتين والمطلقتان لا تتناقضان عقلا لكن مثله يعد فى العرف تناقضا ويجعل أحدهما رفعا للآخر معنى وتكذيبا له وقد يتوهم أن مبنى ذلك على أن العرف يفهم منها التوقيت بالحال والوقتيتان يتناقضان على ما صرح به بعض المنطقيين

والصلاة من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان الجواب أولا أن معنى السجود فى الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا فى الصلاة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا فيكون متواطئا لا مشتركا وثانيا بأنه بتقدير خبر أو فعل حذف لدلالة ما يقارنه عليه أى يقدر فى الآية الاولى فعل كأنه قال ويسجد له كثير من الناس وفى الثانية خبر كأنه قال ان الله يصلى وانما جاز ذلك لان يسجد له من فى السموات ومن فى الارض وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل

نحن بما عندنا وأنت بما ✻ عندك راض والرأى مختلف

أى نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فقد يكون كررا للفظ مرادا به كل مرة معنى لان المقدر فى حكم المذكور وذلك جائز اتفاقا وثالثا بأنه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول انه مجاز وان كان خلاف الاصل بما ذكرنا من الدليل قال ✻ مسئلة نفى المساواة مثل لا يستوى يقتضى العموم كغيرها أبو حنيفة رحمه الله لا يقتضيه لسانى على نكرة كغيره قالوا المساواة مطلقا أعم من المساواة بوجه خاص والاعم لا يشعر بالاخص وأجيب بأن ذلك فى الاثبات والالم يعم نفى أبدا قالوا الوعم لم يصدق اذ لا بد من مساواة ولو فى نفى ما سواهما عنهما قلنا انما ينفى مساواة يصح انتفاؤها قالوا المساواة فى الاثبات للعموم والالم يستقم اخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلى الموجب جزئى سالب قلنا المساواة فى الاثبات للخصوص والالم يصدق أبدا اذ ما من شيئين الا بينهما نفى مساواة ولو فى تعينهما ونقيض الجزئى الموجب كلى سالب والتحقيق أن العموم من النفى) أقول نفى المساواة نحو قوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون هل يقتضى العموم أى يدل على عدم جميع وجوه المساواة فلا يقتل مسلم بكافر ولو ذميا المختار أنه يقتضى العموم وكذلك غير المساواة من الافعال فلا آكل كل عام فى وجوه الاكل ولا اضرب عام فى وجوه الضرب وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يقتضيه فمن ثمة جوز قتل المسلم بالذمى لنا أنه نكرة فى سياق النفى لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياسا فى اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء لهم وجوه قالوا أولا المساواة مطلقا أى فى الجملة أعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لا اشعار له بالاخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه الجواب ان ما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو فى طرف الاثبات لا فى طرف النفى فان نفى الاعم يستلزم نفى الاخص ولولا ذلك لجاء مثله فى كل نفى فلا يعم نفى أبدا اذ يقال فى لا رجل الرجل أعم من الرجل بصفة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل قالوا ثانيا لو كان عاما لما صدق لانه لا بد بين كل أمرين من مساواة من وجه وأقله المساواة فى سلب ما عداهما عنهما الجواب اذا قيل لا مساواة فانما يراد به نفى مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهرا فى العموم وهو من قبيل ما يخصصه العقل نحو الله خالق كل شئ أى خالق كل شئ يخلق قالوا ثالثا المساواة اذا وقعت فى الاثبات فقيل يستوى هذا وذاك افاد العموم والالم يستقم اخبار بمساواة بين شيئين لان المساواة بوجه ما لا تختص بهما بل كل شيئين كذلك لما تقدم فاذا لم يختص وكان عمومه لكل شيئين معلوما لم يكن كلاما مفيدا فائدة جديدة وكان كقولنا السماء فوقنا والارض تحتنا واذا ثبت ذلك فقولنا يستوى معناه أن كل وجه استواء ثابت وهو كلى موجب وقولنا لا يستوى نقيضه للتكاذب بهما عرفا ونقيض الكلى الموجب جزئى سالب فيكون

وليس بشئ لانه على هذا التقدير أيضا بل على تقدير دوام أحدهما لا يلزم التناقض لجواز الاستقراء من وجه وعدمه من وجه (قوله و يمكن المعارضة بوجه آخر) الاولى كانت معارضة فى المقدمة القائلة بأن الاثبات أعنى يستوى يفيد العموم وهذه معارضة فى نفس المدعى وهو أن النفى أعنى لا يستوى يفيد العموم والا لما كان الاخبار به صحيحا لعدم اختصاص نفى المساواة بما بين المذكورين اذ ما من شيئين الا و بينهما عدم مساواة ولو فى تعينهما فلا يكون فى الاخبار به فائدة يعتد بها (قوله و بالجملة) يعنى اذا اعتبر عدم الصدق فى اثبات الاستواء على العموم وعدم الافادة فى اثبات الاستواء فى الجملة وفى نفيه فى الجملة حصل أربع شبه معارضة يدل اثنان منها على أن نفى الاستواء ليس للعموم بخلاف اثباته واثنتان على العكس فالاوليان هما الثانى والثالث من أدلة الخصم مبنى الاول على أن نفى المساواة على العموم ليس بصادق ومبنى الثانى على أن اثبات المساواة على الاطلاق ليس بمفيد والأخريان هما المعارضتان المذكورتان مبنى الاولى على أن اثبات المساواة على العموم ليس بصادق ومبنى الثانية على أن نفى المساواة على الاطلاق ليس بمفيد ولما تعارضت الشبه احتيج الى التحقيق وهو ان اثبات المساواة ليس للعموم لكنه مفيد للقرينة الدالة على تقييد المساواة

معنى قولنا لا يستوى بعض وجوه الاستواء ليس بثابت وهو المطلوب الجواب المعارضة بالمثل بأن يقال المساواة فى الاثبات ليس للعموم بل للخصوص وهو بعض المساواة والا لم يصدق اثبات مساواة لشيئين أبدا اذ ما من شيئين الا و بينهما نفى مساواة ولو فى تعينهما فيكون قولنا يستوى موجبا جزئيا بمثابة بعض وجوه المساواة ثابت ونقيضه سالب كلى فقولنا لا يستوى بمثابة لا شئ من وجوه المساواة بثابت وهو المطلوب و يمكن المعارضة بوجه آخر أخصر من هذا وهو أنه لو كان نفى المساواة للخصوص لما صح الاخبار به لعدم اختصاصه كما مر تقريره و بالجملة فيعتبر عدم الصدق وعدم الافادة فى طرفى الاثبات والنفى فينشأ أربع شبه متعارضة والتحقيق فيه ان المساواة لا دلالة له على العموم وانما يفيد حملها القرينة ولولاها لم يفد حملها كما ذكرنا والعموم انما ينشأ من النفى الداخل على النكرة وانما صدق نفيها القرينة ولولاها لما صدق كما مر قال ﴿ مسئلة المقتضى وهو ما احتمل أحد تقديرات لاستقامة الكلام لا عموم له فى الجميع أما اذا تعين احدها بدليل كان كظهوره ومثل بقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان لنا لو أضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء قالوا أقرب مجازا اليهما باعتبار رفع المنسوب اليهما عموم أحكامهما أجيب بأن باب غير الاضمار فى المجاز أكثر فكان أولى فيتعارضان فيسلم الدليل قالوا العرف فى مثل ليس للبلد سلطان نفى الصفات قلنا قياس فى العرف قالوا يتعين الجميع لبطلان التحكم ان عين ولزوم الاجمال ان ابهم قلنا و يلزم من التعميم زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل فكان الاجمال أقرب) أقول المقتضى بصيغة الفاعل مالا يستقيم كلاما الا بتقدير وذلك التقدير هو المقتضى بصيغة اسم المفعول فالمقتضى اذا كان ثمة تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له فى مقتضاه فلا يقدر الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان مجملا بينهما وأما المقتضى اذا تعين بدليل فهو كظهوره اذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر فى افادة المعنى فان كان ظاهره عاما فهو عام والا فلا فقد اختار ان له عموما وذلك أيضا مما اختلف فيه

بوجه مخصوص لا يوجد بين كل شيئين ونفى المساواة للعموم لكونه نكرة فى النفى لكنه صادق للقرينة الدالة على التقييد بما يصح انتفاؤها فقوله (حملها) أى اثباتها وقوله (كما مر) اشارة الى ما سبق من أن نفى المساواة على العموم الحقيقى ليس بصادق لثبوت المساواة بوجه ما وأقله سلب ما عداها (قوله المقتضى) المشهور فى عبارة القوم أن المقتضى بلفظ اسم المفعول لا عموم له و به يشعر كلام الآمدى حيث قال المقتضى هو ما أضمر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له وعدل عنه المصنف لان ما أضمر قد يكون عاما على ما صرح به حيث قال (أما اذا تعين أحدهما بدليل كان كظهوره) أى فى العموم والخصوص لانه لا فرق بين أن يتعين المقدر و بين أن يظهر والمقدر لفظ فيصح عمومه وان كان العموم من عوارض الالفاظ خاصة واذا قال صاحب التنقيحات قولهم المقتضى لا عموم له فاسد لان المقتضى العام عام بل ينبغى أن يقال لا عموم لجهات الاقتضاء عند قوات الحمل على الاصل قال الشارح المحقق جعل المقتضى على لفظ اسم الفاعل ليصح تفسيره بما احتمل أحد تقديرات لاستقامة الكلام و يصح أنه لا عموم له فى الجميع أى فى جميع التقديرات يعنى أنه لا يقدر لاستقامة جميع المحتملات وصرح بان المقتضى على لفظ اسم المفعول بمنزلة الملفوظ ان عاما فعام وان خاصا فخاص والشارح العلامة زعم أنه فى عبارة المصنف على لفظ اسم المفعول فاعترض بان المقتضى فى مثل أعتق عبدك عنى بألف هو البيع وهو لا يحتمل تقديرات وأجاب بأنه ليس هو البيع بل دخول العبد فى ملكه وهو يحتمل البيع والهبة وأنت خبير بانه لا معنى لكون دخول العبد فى ملكه يحتمل أن يقدر البيع والهبة لاستقامة الكلام بل المحتمل لذلك هو قوله أعتق عبدك عنى بألف درهم فانه لا يستقيم الامر باعتاق العبد عنه الا بتقدير بيع أو هبة منه مثلا (قوله وذلك أيضا مما اختلف فيه) فقيل لا عموم له لان العموم من عوارض الالفاظ والمقدر ليس

بلفظ واجيب بمنع المقدمتين (قوله وغيرهما) كالذم والملامة فى الدنيا والحسرة والندامة فى العقبى وقد يعترض بان هذا ليس من عموم التقديرات المحتملة بل من عموم المقدر لكونه اسم جنس مضافا أى حكم الخطا والنسيان ويجاب بان اطلاق الحكم على هذا المعنى من مخترعات الفقهاء فالشارع حين أطلق هذا الكلام لابد أن يريد أمرا واحدا مما يسمونه حكما اذ لو أريد الجميع كان من عموم المقتضى بالمعنى الذى منعتم وقد تكلمنا على هذا فى شرح التنقيح (قوله باعتبار الرفع المنسوب اليهما) أى الى الخطا والنسيان قد وقع فى نسختنه بطريق الوصف ومعناه

على ماذكره سديد وفى عامة النسخ باعتبار رفع المنسوب اليهما بطريق الاضافة فتحير الشارحون فى تقريره فقيل معناه ان أقرب مجاز اليهما أى الى نفى حقيقتهما باعتبار رفع ما نسب اليهما هو عموم أحكامهما لان اضمار جميع الاحكام أقرب الى المقصود من نفى الحقيقة لانه يجعل وجودهما كالعدم وبهذا يندفع ما قيل ان أريد بالاحكام اللوازم فلا فرق بين نفى واحد ونفى الكل فى الدلالة على عدمهما وان أريد غيرها فلا نسلم أن رفعهما أقرب وتوجيه الجواب أن مجاز غير الاضمار أكثر فكلما كان الاضمار أقل كان مخالفة الاصل أقل فكان أولى فيتعارضان ويبقى دليلنا وقيل المراد أن ظاهر الكلام يدل على رفع الخطا والنسيان وهو غير مقصود فحمل على رفع الاحكام واضمار جميعها ليكون أقرب الى حقيقة الكلام والجواب أن مجاز الاضمار أقل فيكون مرجوحا وهذا الجواب يدفع أصل الاضمار مع أن الكلام فى أن الاولى اضمار الجميع أو البعض وهو فرع أصل الاضمار فالاولى أن يجاب بان اضمار الجميع وان كان راجحا مما ذكرتم فهو مرجوح من جهة كونه على خلاف الاصل وقيل أقرب مجازا الى رفعهما عموم رفع أحكامهما لان عدم جميع أحكامهما أقرب الى عدمهما من عدم بعض أحكامهما فتحمل على المجاز الاقرب والجواب ما مر وقيل لقائل أن يعترض بان أكثرية غير الاضمار كما تعارض دليل اضمار الجميع تعارض دليل اضمار البعض مع أن ههنا قائلا باضمار الجميع وقائلا باضمار البعض ولا قائل بعدم الاضمار هذا وفيما ذكره المحقق غنى عن هذه الكلمات

(قوله الصفات المعتبرة) احتراز عن مثل الوجود والحياة ونحو ذلك مما ليس له مزيد اختصاص بالسلطنة

وقد ذكر فى مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان ولا يستقيم بلا تقدير لوقوعهما من الامة وثمة تقديرات متعددة بحسب كل حكم دنيوى كالعقوبة والضمان وغيرهما وأخروى كالحساب والعقاب وغيرهما لنا لو أضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء واللازم باطل أما الملازمة فلان الحاجة تندفع بالبعض دون الآخر فكان الآخر مستغنى عنه وأما انتفاء اللازم فلان الاضمار لما كان للضرورة وجب أن يقدر بقدرها قالوا أولا أقرب مجازا الى الخطا والنسيان باعتبار رفع المنسوب اليهما المقتضى ارتفاع ذاتهما انما هو عموم أحكامهما فان نفى جميع الاحكام يجعلهما كالعدم فكأن الذات قد ارتفعت بخلاف نفى البعض فوجب الحمل عليه للاتفاق على انه اذا تعذرت الحقيقة وتعذر المجاز حمل على الاقرب وذلك معنى اضمار الجميع الجواب أن باب غير الاضمار فى المجاز أكثر من باب الاضمار فوجب المصير اليه وعدم اضمار شئ من المقدرات فيقع التعارض بين دليلكم المثبت للجميع ودليلنا النافى للجميع ويبقى دليلنا المثبت للبعض سالما فيجب العمل به قوله باعتبار رفع اشارة الى أن المجازات ربما تساوت نسبتها الى المعنى الحقيقى باعتبار ذاته فلا يكون بعضها أقرب ويصير بعضها أقرب فى موضع مخصوص باعتبار أمر مما ينسب اليه أو غيره وههنا صار المجاز أقرب باعتبار ما نسب اليهما وان لم يكن أقرب باعتبار مفهوم الخطأ والنسيان ويكفينا فى الترجيح هذا القدر ولا يجب القرب بالنظر الى ذاته قالوا ثانيا اذا قيل ليس للبلد سلطان فهم نفى جميع الصفات المعتبرة فيه من العدل والسياسة ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك ههنا الجواب انه قياس فى العرف فلا يصح اذ قد يحصل العرف فى عبارة دون عبارة ولا جامع فى مثله قالوا ثالثا ليس بعض المقدرات أولى بالاضمار من البعض فيجب تقدير الكل والا لقدر البعض اما معينا ويلزم التحكم أو مبهما ويلزم الاجمال وكلاهما محذور الجواب المقدر بعض غير معين والتعيين الى الشارع والاجمال وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه لانه واحد وأما التعميم ففيه زيادة الاضمار على الواحد وفيه اضمارات متعددة كل واحد منها خلاف الاصل فكان الاجمال أقرب من التعميم لقلة مخالفة الاصل معه قال ﴿ مسئلة ﴾ مثل لا آكل وان أكلت عام فى مفعوله فيقبل تخصيصه وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يقبل تخصيصا لنا ان لا آكل لنفى حقيقة الاكل بالنسبة الى كل مأكول وهو معنى العموم فيجب قبوله للتخصيص قالوا لو كان عاما لعم فى الزمان والمكان وأجيب بالتزامه وبالفرق بأن أكلت لا يعقل الا بمأكول بخلاف ما ذكر قالوا ان أكلت ولا آكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لانه غيره قلنا المراد المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلى فى الخارج والا لم يحنث بالمقيد) أقول الفعل المتعدى اذا وقع فى سياق النفى مثل لا آكل

(قوله أوما فى معناه) يعنى النكرة الواقعة فى الشرط المستعمل فى موقع النفى التى للمنع مثل ان أكلت فأنت طالق فانه للمنع من الاكل اذا انتفاء الطلاق مطلوب وذلك بانتفاء الاكل فهو فى معنى لا آكل البتة وهذا معنى قوله ينتفى الطلاق بان لا يأكل وقوله واقتصر عليه عطف على قوله وقع وقوله فيقبل تخصيصه تنبيه على ثمرة الخلاف ومرجع النزاع اذ لا نزاع فى أنه يحنث بكل مأكول على ما هو قضية العموم الا أنه عندنا عام لفظى يقبل التخصيص كسائر العمومات وعند أبى حنيفة رحمه الله عام عقلى لا دخل فيه للارادة ولا يتجزأ بحسبها (قوله أما أولا فبالالتزام) أى منع انتفاء اللازم وكان الانسب تأخير هذا عن منع الملازمة فان قيل المصدر أيضا جزء مفهوم الفعل فينبغى أن يكون كالمفعول به قلنا المراد بالفعل هو الحدث لا المصطلح فالمصدر نفسه لا جزؤه وبهذا يندفع ما يقال ان الزمان أيضا جزء مفهوم الفعل على أن الكلام فى الزمان الذى هو فى موقع المفعول فيه وهو الذى يتصور فيه العموم بان يراد لا آكل فى وقت ما وأما الذى هو جزء الفعل فهو نفس الماضى أو الحال أو الاستقبال ولا يتصور فيه عموم الا اذا

اعتبر غير ما هو جزء الفعل بان يوجد أجزاء من الماضى ولو سلم العموم فى المصدر أيضا فعدم الجزئية والعموم فى بعض المتعلقات كاف فى منع الملازمة القائلة بانه لو ثبت فى المفعول به لثبت فى جميع المتعلقات وانما خص الزمان والمكان بالذكر دون السبب ونحوه لانهما أقرب الى المفعول به من حيث اللزوم فى الجملة أعنى فى الوجود فاذا لم يعما فغيرهما أولى (قوله والاثنان آتيان) أى حذف المفعول به وتقديره كلاهما واردان فى فصيح الكلام أما الحذف فكما فى قوله تعالى والله يعلم وأنتم لا تعلمون وقولهم فلان يعطى ويمنع وأما التقدير فكما فى قوله يوم تجد كل

أوما فى معناه مثل ان أكلت فأنت طالق اذ ينتفى الطلاق بأن لا يأكل واقتصر عليه غير متعرض للمفعول فهو عام فى مفعولاته فيقبل تخصيصه حتى لو قال أردت به ما كولا خاصا قبل منه وقال أبو حنيفة رحمه الله انه لا يقبل تخصيصا فلو خصصه بما كول لم يقبل منه لنا أن لا آكل لنفى حقيقة الاكل وانما يتحقق نفيه بالنسبة الى كل ما كول ولذلك يحنث بأيها أكل اتفاقا وذلك هو معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص كما لو صرح به قالوا أولا لو كان عاما فى مفعولاته كان عاما فى سائر المتعلقات كالزمان والمكان فكان يقبل التخصيص فيها واللازم منتف اتفاقا الجواب أما أولا فبالالتزام لان نفى حقيقة الاكل يكون بنفيه فى كل زمان وكل مكان وأما ثانيا فبمنع الملازمة لان أكلت لا يعقل معناه الا متعلقا بما كول ولذلك قيل المتعدى ما لا يعقل الا متعلقه وظرف الزمان والمكان ليسا كذلك لجواز أن لا يخطرا بالبال أصلا وان كان لا ينفك عنهما فى الواقع فاذا المفعول به كالمذكور وهو كذلك لأكلت شيأ ولا نزاع فى انه لو ذكر لكان عاما وقابلا للتخصيص وحاصل الجواب أن المفعول به مقدر لوجوب تعقله فكان كالمذكور بخلاف عند الذكر فربما يراد به بعض دون بعض وغيره كالمحذوف لا يلحظ عند الذكر وانما يلزم من نفى الحقيقة فيثبت ما يلزمه غير مجرى بارادة ويعلم مما ذكرنا أن مأخذ النزاع أن المفعول به محذوف كسائر المتعلقات أو مقدر لانه ضرورى للفعل المتعدى دون غيره والاثنان آتيان فى فصيح الكلام انما الكلام فى الظهور وبهذا ظهر ان دليل المصنف ليس فى محل النزاع وأن التزامه فى الزمان والمكان خلاف الاتفاق قالوا ثانيا لا آكل وان أكلت يدلان على أكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لتنافيهما اذ لا شئ من المطلق بمشخص وبالعكس فان الاطلاق عدم القيد والتشخص وجود قيد وبينهما من المنافاة ما لا يخفى الجواب انا لا نسلم ان لا آكل مطلق بل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق فى الخارج فان كل ما فى الخارج مشخص ولا يوجد الكلى المبهم الا فى الذهن ولو كان لا آكل للمطلق لا للمقيد المطابق لم يحنث بالمقيد وهو خلاف الاجماع وقد تبهت لتحقيق مثله مرة فلا نعيده واعلم أن أبا حنيفة رحمه الله يجعل لا آكل أكلا مما يقبل تخصيصه واستبعده

نفس ما عملت من خير محضرا وهو أكثر من أن يحصى (قوله انما الكلام فى الظهور) أى فى أن الظاهر عند الاطلاق هو الحذف أو التقدير فاستدلال المصنف بانه لنفى الحقيقة ويقتضى العموم بمعنى النفى عن كل مفعول لا يكون واردا على محل النزاع لاتفاق الفريقين على ذلك بل يجب أن يقيم الدليل على أن الظاهر هو التقدير ليكون فى حكم الملفوظ فيقبل التخصيص ولما وقع الاتفاق على أن الزمان والمكان عند عدم الذكر من قبيل المحذوف دون المقدر حتى لا يكون بمنزلة عام ملفوظ قابل للتخصيص كان منع انتفاء اللازم والقول بانهما أيضا من قبيل العام القابل للتخصيص خلاف ما وقع عليه الاتفاق (قوله لتنافيهما) شرح لقوله لانه غيره لان مجرد التغاير لا ينافى صحة التفسير وأنت خبير بان لا تنافى بين المقيد والمطلق كيف وبينهما عموم وخصوص وكانه فهم من المطلق المأخوذ بشرط الاطلاق وهو المبهم الذى لا يتصور تحققه فى الاعيان فلهذا أجاب بمنع كون الاكل للاطلاق بل للمقيد المطابق على ما سبق فى باب الامر من أنه اذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الجزئى الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا الماهية نفسها واذا جعلناه للمطلق بالمعنى الاعم على ما هو معنى الماهية لا بشرط شئ لم تتأت المنافاة والى ما ذكر فى بحث الامر أشار المحقق بقوله تنبهت لتقرير مثله

(قوله لايعم أقسامه وجهاته) جعل المختلفات بالذات كالنفل والفرض أقساما وبالحيثيات كالعشاء بعد الحمرة وبعد البياض جهات ولما أن التقسيم كما يكون بالذات يكون بالاعتبار اقتصر في المتن على ذكر الاقسام ثم المذكور في الشروح وهو ظاهر عبارة المتن ان هذا المبحث هو أن الفعل المثبت لايحمل وقوعه على جميع أقسامه وجهاته كالامثلة الثلاثة المذكورة وان قوله وأما تكرار الفعل وأما دخول أمته جواب سؤال مقدر وهو أن تكرار الفعل في الازمان وثبوت حكمه له عليه السلام ولامته من قبيل عموم الفعل المثبت والمحقق جعل الجميع صور عدم عموم الفعل (قوله الا أن يجعل المشترك عاما) شرح لقوله لا على رأي (قوله ليس بماذ كرناه أي من كون الفعل المثبت وهو يجمع للعموم في الازمان وانما يفهم العموم من قول الراوي وهو لفظ كان الداخل على الفعل المضارع اذ لو قيل كان قد جمع أو يجمع بدون كان لم يفهم التكرار هذا والتحقيق أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على معنى ذلك المعنى (قوله وبالثانية عمومه للامة) ظاهره أن هذا أيضا من قبيل الكلام في الفعل المثبت أعني الفعل

المصطلح مثل صلى ويؤكده ماقال في آخر البحث فقد ثبت أن الفعل المثبت لاعموم له بوجه من الوجوه وليس كذلك بل المراد ههنا الفعل المقابل للقول وكان ينبغي من الشارح أن ينبه على هذا المعنى فانه الذي تنبه لكون المراد بالفعل المثبت في صدر المسئلة هو الفعل الاصطلاحي والجمهور زعموا أن المراد فعل النبي صلى الله عليه وسلم المقابل لقوله وفسروا المثبت بالواقع ولم يجعلوه مقابل المنفي في المسئلة السابقة وكلام الآمدي في صدر المسئلة مبهم الا أنه قال في هذا المقام وعلى هذا أيضا يجب أن يعلم أن مافعل النبي عليه السلام واجبا كان عليه أو جائزا له لاعموم له بالاضافة الى غيره بل هو خاص في حقه الا أن يدل دليل من خارج على المساواة بينه وبين غيره في ذلك الوجوه الفعل كما لو صلى وقال صلوا كما رأيتموني اصلي ولاقتصار الآمدي على الدليل الخارجي وشموله القياس ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة جعل المحقق قوله من قول أو قرينة أو بقوله أو بالقياس أربعتها تفسيرا للدليل الخارجي ونبه على بيان ذلك بقوله وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ نفيا لما زعم الشارحون من أن قوله أو بقوله أو بالقياس عطف على قوله بدليل خارجي لانه لما فسر بقوله من قول أو قرينة حصل التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه (قوله كما تقدم) أي في مباحث السنة من أن الفعل الواقع بيانا حكمه حكم المبين وهذا أيضا دليل على ان الكلام في فعل النبي صلى الله عليه وسلم لا في الفعل المصطلح وكذا قوله (دليل للافعال عموما) أي من غير اختصاص بذلك الفعل وقد يتكلف فيرجع جميع ذلك الى الفعل الاصطلاحي بان تقدر حكاية فعل النبي عليه السلام بلفظ ويعتبر انضمام الدليل الخارجي اليه كما يقال قطع يمين السارق بعد اجمال آية السرقة ورجم ماعز بعد عموم

الاصحاب لاتحاد مفهومه ومفهوم لا أكلت لايختلفان الا بالتأكيد وعدمه والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة وربما يفرق بان أكلا فيه تنكير صريح وقد يقصد به عدم التعيين لما هو معين مخصوص في نفسه نحو رأيت رجلا وهو معين عند المتكلم لكن لايتعرض له في تعبيره فاذا فسر بذلك وخص بأكل العنب كان تعيينا لاحد محتمليه فقبل بخلاف لا آكل فانه لنفي الحقيقة وتخصيصه تفسير له بما لايحتمله واستدق الامام فخر الدين هذا النظر (قال الفعل المثبت لايكون عاما في اقسامه مثل صلى داخل الكعبة فلا يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الشفقين الا على رأي وكان يجمع بين الصلاتين في السفر لايعم وقتيهما وأما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف وأما دخول أمته فبدليل خارجي من قول مثل صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم أو قرينة كوقوعه بعد اجمال أو اطلاق أو عموم أو بقوله لقد كان لكم أو بالقياس قالوا قد عم نحو سها فسجد وأما نافا فيض الماء وغيره قلنا بماذ كرناه لا بالصيغة) أقول الفعل المثبت لاعموم له وله صور احداها أنه لايعم أقسامه وجهاته فاذا قال الراوي انه صلى داخل الكعبة لم يعم صلاة الفرض والنفل فلا تعيين الا بدليل واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلاة بعد الشفقين أعني الاحمر والابيض الا أن يجعل المشترك عاما في مفهوميه واذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت الاولى والتأخير في وقت الثانية وثانيتها عمومه في الزمان ولا يدل عليه وربما توهم ذلك من قوله كان يفعل فانه يفهم منه التكرار كما اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس بماذ كرناه في شئ لانه لم يفهم من الفعل وهو يجمع بل من قول الراوي وهو وكان حتى لو قال جمع زال التوهم وبالثانية عمومه للامة ولا يدل عليه أيضا الا بدليل خارجي اما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم واما دليل هو قرينة كوقوعه بعد اجمال أو اطلاق أو عموم فيفهم انه بيان له فيتبعه في العموم وعدمه كما تقدم واما دليل في الافعال عموما نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واما دليل هو قياس للامة عليه بجامع يعم عليته وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت أن الفعل المثبت لاعموم له بوجه من

نصوص رجم الزانى (قوله فى جميع الخلق) متعلق بقوله عم (قوله فانه يعم الغرر) بيان كون ظاهر اللفظ للعموم وقوله فيحمل جواب الشرط أعنى اذا حكى فان قيل لاخفاء فى أن حكمه انما وقع فى صورة مخصوصة فكيف يصح الحمل على العموم قلنا أما فى الغرر فاحتمال العموم ظاهر لجواز أن يصدر عنه النهى عن كل بيع غرر وأما فى القضاء بالشفعة (١١٩) للجار فيحمل على أنه قضى بطريق

الوجوه قالوا قد عم نحوسها فسجد وفعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا وأما انا فأفيض الماء وغيره مما حكى من فعله فى جميع الخلق وشاع ولم ينكره أحد الجواب ان التعميم انما كان بأحد ماذكرنا بصيغة الفعل وفيه وقع النزاع قال ﴿ مسئلة نحو قول الصحابى نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يعم الغرر والجار لنا عدل عارف فالظاهر الصدق فوجب الاتباع قالوا يحتمل انه كان خاصا أو سمع صيغة خاصة فتوهم والاحتجاج للحكى قلنا خلاف الظاهر) أقول اذا حكى الصحابى حالا بلفظ ظاهره العموم كأن يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية حال فيحمل على العموم خلافا للاكثرين لنا أنه عدل عارف باللغة وبالمعنى والظاهر أنه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره وقطعه وانه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوى يوجب اتباعه اتفاقا قالوا يحتمل أنه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكى لا الحكاية والعموم فى الحكاية لا المحكى الجواب هذا الاحتمال وان كان منقدحا فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من عدله وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضروريته فيؤدى الى ترك كل ظاهر قال ﴿ مسئلة اذا علق حكما على علة عم بالقياس شرعا لا بالصيغة وقال القاضى لا يعم وقيل بالصيغة كما لو قال حرمت المسكر لكونه مسكرا لنا ظاهر فى استقلال العلة فوجب الاتباع ولو كان بالصيغة لكان قول القائل أعتقت غانما لسواده يقتضى عتق سودان عبيده ولا قائل به القاضى يحتمل الجزئية قلنا لا يترك الظاهر للاحتمال الآخر حرمت الخمر لاسكارها مثل حرمت المسكر لاسكاره وأجيب بالمنع) أقول اذا علق الشارع حكما على علة هل يعم حتى يوجد الحكم فى جميع صور وجود العلة وان عم فعمومه له بالشرع قياسا أو باللغة صيغة الظاهر عمومه وانه بالشرع قياسا وقال القاضى أبو بكر لا يعم وقيل يعم بالصيغة مثاله قوله عليه الصلاة والسلام فى قتلى أحد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما فانه يعم كل شهيد وكما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فانه يعم كل مسكر لنا أما عمومه شرعا بالقياس فلانه ثبت التعبد بالقياس وماذكرناه ظاهر فى استقلال العلة بالعلية فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث تثبت وهو المراد وأما عدم عمومه صيغة فلان العموم لو كان بالصيغة لكان قول القائل أعتقت غانما لسواده يقتضى عتق جميع السودان من عبيده لانه بمثابة أعتقت كل اسود واللازم باطل اذ لا قائل به احتج القاضى بأنه يحتمل أن يكون جزء العلة والجزء الآخر خصوصية المحل حتى تكون العلة شهادة قتلى أحد أو اسكار الخمر فلا يعم الجواب ان هذا مجرد احتمال فلا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر فى الاستقلال كسائر العلل المنصوصة احتج الآخر وهو القائل انه يعم صيغة بأنه لا فرق بين قولنا حرمت الخمر لاسكاره وقولنا حرمت المسكر لاسكاره عرفا والمفهوم منهما واحد والثانى يعم كل مسكر فيجب أن يعم الاول أيضا الجواب منع عدم الفرق لان الاول خاص بالخمر صيغة والثانى عام لكل مسكر وان أراد أنه لا فرق فى الحكم لم ينفعه لان ذلك بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة قال ﴿ مسئلة الخلاف فى ان المفهوم له عموم لا يتحقق لان مفهوم الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به ولا يختلفون فيه ومن نفى العموم كالغزالى أراد أن العموم لم يثبت فى المنطوق به

يفهم منه العموم (قوله باللغة) أى بما يتعلق بمعرفة المعانى الوضعية (وبالمعنى) أى بما يتعلق باستنباط الاحكام الشرعية (قوله وان كان منقدحا) أى ظاهرا مختلجا فى الذهن (قوله من علمه وعدالته) لاخفاء فى أن احتمال القول بعموم الحكم بناء على الخطا فى الاجتهاد أو بعموم الصيغة بناء على الخطا فى معرفة مص مدلولات الالفاظ انما يخالف ظاهر العلم لا العدالة نعم لو قيل يحتمل أنه توهم العموم فيما ليس بعام أو علم عدم العموم وتعمد نقل العموم كذبا لتوجه أن هذا ينافى ظاهر علمه وعدالته (قوله لانه من ضروريته) أى الاحتمال من ضروريات الظهور والا لكان نصا لا ظاهرا فلو كان الاحتمال قادحا فى الظواهر وموجبا لتركها للزم ترك كل ظاهر (قوله فعمومه) أى عموم الحكم لجميع صور وجود العلة (قوله اذ لا قائل به) يشير الى أن انتفاء اللازم ثابت باجماع أهل اللغة اجماعا سكوتيا فمنعه على ما فى شرح العلامة مكابرة

(قوله لا فرق بين قولنا) اختار النسخة المشهورة وهى حرمت المسكر لاسكاره مثل حرمت الخمر لاسكاره الا أنه أشار الى أن المقصود من كون هذا مثل ذاك عدم التفرقة بينهما والا فالانسب أن يقال حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت المسكر لاسكاره لكن لا يخفى ان أجود النسخ حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت المسكر ثم النسخة التى توافق المنتهى وهى حرمت المسكر مثل حرمت الخمر لاسكاره

(قوله والحاصل انه نزاع لفظى) أى عائد الى تفسير لفظ العام فمن فسره بما يستغرق فى محل النطق لم يجعل المفهوم عاما ضرورة انه ليس فى محل النطق على ما سيجىء من أن المفهوم ما دل لا فى محل النطق ومن فسره بما يستغرق فى الجملة أى سواء كان فى محل النطق أولا فى محل النطق جعل المفهوم عاما ضرورة أن الحكم يثبت فى جميع ماسوى المنطوق من الصور (قوله واعلم) يريد أن ليس محل النزاع عائدا الى تفسير لفظ العام بل الى أن العموم ملحوظ للمتكلم بمنزلة المعبر عنه بصيغة عموم حتى يحتمل أن يراد بها البعض أوليس بملحوظ بل لازم عقلى يثبت تبعا للمزوم لا يجوز أن فى الارادة فلا يحتمل ارادة البعض كما سبق فى لا آكل انه مما قدر له مفعول عام يحتمل ان يقصد به البعض أو هو لنفى حقيقة الاكل والمفعول محذوف لا يلحظ عند الذاكر فلا يتجزأ فى الارادة فظاهر كلام المستصفى ان النزاع عائد الى أن العموم من عوارض الالفاظ خاصة أم لا قال من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم تتشابه دلالته بالاضافة الى مسميات والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس بتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال فى سائمة الغنم زكاة فنفى الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص وقوله ولا تقل لهما أف دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا أن العموم للالفاظ لا للمعانى ولا للافعال

(قوله كلام المصنف) لما لم تكن المسئلة على التقدير الذى أورده مذكورة فى أصول الحنفية ولا مشهورة بين الائمة ذكر المحقق أن كلام المصنف هو أن الحنفية يقولون ذلك وظاهر تقرير المتن والشرح أن عندهم الارل عام خص عنه الذمى بالنصوص الواردة فى قتل النفس بالنفس واختص الحكم بالحربى فيلزم أن يكون الثانى أيضا عاما فلا يخص عنه شئ الا بدليل وقد دل النص والاجماع على قتل المعاهد بالذمى فاختص الحكم بالحربى أى لا يقتل ذو عهد بكافر حربى وفى تقرير الآمدى أن الاول أعنى المعطوف عليه ليس على

ولا يختلفون فيه أيضا) أقول الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا فى ان له عموما أم لا فقال الاكثر له عموم ونفاه الغزالى واذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه ان فرض النزاع فى ان مفهومى الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم فى جميع ماسوى المنطوق به من الصور أولا فالحق الاثبات وهو مراد الاكثر والغزالى لا يخالفهم فيه وان فرض ان ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أولا فالحق النفى وهو مراد الغزالى وهم لا يخالفونه فيه ولا ثالث ههنا يمكن فرضه محلا للنزاع والحاصل أنه نزاع لفظى يعود الى تفسير العام أنه ما يستغرق فى محل النطق أو ما يستغرق فى الجملة واعلم أن النزاع فى ان المفهوم ملحوظ فيقبل القصد الى البعض منه أولا بل حصل بالالتزام تبعا لثبوت ملزومه فلا يقبل وهو مراد الغزالى بقوله لانه لا يتناوله لفظا وقد سبق الاشارة الى مثله فى مسئلة لا آكل قال ﴿ مسئلة قالت الحنفية مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده معناه بكافر فيقتضى العموم الا بدليل هو الصحيح لنا لو لم يقدر شئ لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول للقرينة قالوا لو كان كذلك لكان بكافر الاول للحربى فقط فيفسد المعنى ولكان و بعولتهن للرجعية والبائن لانه ضمير المطلقات قلنا خص الثانى بالدليل قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا أى يوم الجمعة وأجيب بالتزامه و بالفرق بأن ضرب عمرو فى غير يوم الجمعة لا يمتنع) أقول كلام المصنف ان الحنفية قالوا فى مثل قوله صلى الله عليه وسلم ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده معناه بكافر فيقتضى العموم ولا يختص بالحربى اختصاص كافر الاول به لانه هو الذى لا يقتل به المسلم عنده فيكون مقتضاه أن لا يقتل الذمى بالذمى والحربى الا بدليل منفصل يخصه بالحربى وهو الصحيح عند المصنف لنا انه اما أن لا يقدر شئ أو يقدر فان لم يقدر شئ امتنع قتل ذى العهد مطلقا حتى بالمسلم وانه باطل اتفاقا وان قدر وجب تقدير الذى

سبق

عمومه والازم عموم الثانى أعنى المعطوف فيفسد المعنى وذكر فى المحصول وغيره ان عطف ما فيه العام على ما فيه المخصص كما لو قيل لا يقتل الذمى بكافر ولا المسلم بكافر هل يقتضى تخصيص العام فعندنا لا وعندهم نعم فزعم كثير من الشارحين ان هذه تلك الا ان العبارة قاصرة وخلافية أخرى وهى ان عطف المخصص على العام هل يقتضى تخصيص العام كقوله وبعولتهن أحق بردهن لما اختص بالرجعيات هل اقتضى تخصيص المعطوف عليه أعنى قوله والمطلقات يتربصن بها فزعم بعضهم ان هذه تلك وليس كذلك بل هذه المسئلة برأسها ذكرها الآمدى حيث قال العطف على العام هل يوجب العموم فى المعطوف فعندنا لا وعند الحنفية نعم ثم قال ومثاله استدلال أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالذمى لقوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر وهو عام للحربى والذمى فقالوا لو كان عاما للذمى لكان المعطوف وهو قوله ولا ذو عهد فى عهده أيضا كذلك ضرورة اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم وصفته وليس كذلك لان الكافر الذى لا يقتل المعاهد به انما هو الحربى دون الذمى وحاصل الكلام أنهم يدعون أن فى مثل هذا العطف عموم المعطوف عليه مستلزم لعموم المعطوف الا أن تقرير الآمدى ناظر الى الاستدلال بنفى اللازم على نفى الملزوم وتقرير الشارح بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم

(قوله دون غيره) أى لا يقدر غير الكافر أو ضميره لعدم القرينة على الغير أصلا واذا قدر الكافر أو ضميره حتى صار التقدير ولا ذو عهد بكافر أو به أى بكافر كان عاما بحسب الصيغة لوقوع النكرة أو ما فى معناها فى سياق النفى وان لحقه خصوص بحسب الحكم نظرا الى الدليل الدال على اختصاص الحكم بالحربى للاتفاق على قتله بالذمى واعترض بانه يجوز أن لا يقدر شئ وينبت قتل المعاهد بعمومات القصاص أو يقدر مادام فى عهده بقرينة ترتيب الحكم على الوصف وأجيب عن الاول بان المراد انه لو لم يقدر شئ وحمل على نفى الحقيقة امتنع القتل نظرا الى ظاهر الحديث واثبات القتل بالعمومات رجوع الى التقدير وعن الثانى بان مادام فى عهده هو معنى فى عهده فلا تقدير (قوله لو كان كذلك) أى لو كان لا يقتل ذو عهد فى تقدير لا يقتل ذو عهد بكافر على العموم لكان بكافر الاول للحربى دون الذمى لان المسلم يقتل به عندكم فيلزم فساد المعنى اذ يصير معناه لا يقتل مسلم بكافر حربى ويقتل بالذمى ولا ذو عهد فى عهده بكافر لا بحربى ولا بذمى وفساده ظاهر لان ذلك لا يصلح مقصودا للشارع لما فيه من حط مرتبة المسلم عن الذمى فوجب تخصيص الثانى وحمل الكلام عليه دفعا لهذا الفساد وأيضا فيلزم أن يكون بعولتهن فى قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن الضمير فيه للرجعية والبائن جميعا لانه ضمير المطلقات فى قوله والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وهو عام للبائن والرجعية ولذلك أوجب به العدة عليهن واللازم باطل لان البائن ليس بعلها أحق بردها اجماعا الجواب ان الثانى فيها عام وقد خص بدليل منفصل فلا يلزم فى كافر الثانى أن يراد به الاعم من الذمى والحربى ليفيد المعنى وانما يكون كذلك لو بقى على عمومه ولا فى وبعولتهن أن يرجع الى البائن والرجعية فيثبت حكمه فيهما وانما يكون كذلك لو بقى على عمومه قالوا ثانيا لو كان ذلك حقا لكان قولك ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا معناه وضربت عمرا يوم الجمعة اذ الغرض أن تخصيص الاول بقيده موجب لتخصيص الثانى به وانه غير لازم اتفاقا الجواب أنه ملتزم ظهوره فيه وان كان يحتمل غيره وأيضا الفرق بأنه انما قدر تم بكافر للضرورة فانه لو لم يقدر لامتنع قتل ذى العهد مطلقا ولا ضرورة ههنا فان ضرب عمر ومطلقا سواء كان فى يوم الجمعة أو فى غيره لا مانع عنه قال ﴿ مسئلة ﴾ مثل يا أيها المزمل لئن أشركت ليس بعام للامة الا بدليل من قياس أو غيره وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله عام الا بدليل لنا القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة

سبق ذكره وهو الكافر نفسه أو ضميره لقيام القرينة وهو سبقه دون غيره اذ لا قرينة أصلا واذا قدر كان عاما صيغة بالاتفاق قالوا أولا لو كان كذلك أى بكافر عاما لكان بكافر الاول للحربى لانه هو الذى لا يقتل به المسلم عندكم فيلزم فساد المعنى اذ يصير معناه لا يقتل مسلم بكافر حربى ويقتل بالذمى ولا ذو عهد فى عهده بكافر لا بحربى ولا بذمى وفساده ظاهر لان ذلك لا يصلح مقصودا للشارع لما فيه من حط مرتبة المسلم عن الذمى فوجب تخصيص الثانى وحمل الكلام عليه دفعا لهذا الفساد وأيضا فيلزم أن يكون بعولتهن فى قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن الضمير فيه للرجعية والبائن جميعا لانه ضمير المطلقات فى قوله والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وهو عام للبائن والرجعية ولذلك أوجب به العدة عليهن واللازم باطل لان البائن ليس بعلها أحق بردها اجماعا الجواب ان الثانى فيها عام وقد خص بدليل منفصل فلا يلزم فى كافر الثانى أن يراد به الاعم من الذمى والحربى ليفيد المعنى وانما يكون كذلك لو بقى على عمومه ولا فى وبعولتهن أن يرجع الى البائن والرجعية فيثبت حكمه فيهما وانما يكون كذلك لو بقى على عمومه قالوا ثانيا لو كان ذلك حقا لكان قولك ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا معناه وضربت عمرا يوم الجمعة اذ الغرض أن تخصيص الاول بقيده موجب لتخصيص الثانى به وانه غير لازم اتفاقا الجواب أنه ملتزم ظهوره فيه وان كان يحتمل غيره وأيضا الفرق بأنه انما قدر تم بكافر للضرورة فانه لو لم يقدر لامتنع قتل ذى العهد مطلقا ولا ضرورة ههنا فان ضرب عمر ومطلقا سواء كان فى يوم الجمعة أو فى غيره لا مانع عنه قال ﴿ مسئلة ﴾ مثل يا أيها المزمل لئن أشركت ليس بعام للامة الا بدليل من قياس أو غيره وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله عام الا بدليل لنا القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة

فى الآية عام للرجعية والبائن خص بالرجعية بالاجماع والحاصل أن ما فى المعطوف أيضا عام الا أنه لم يبق على عمومه حتى يلزم الفساد فضمير فيه للفظ بعولتهن وضمير هو للفظ المطلقات وضمير به لقوله والمطلقات يتربصن الآية وضمير عليهن للمطلقات البوائن والرجعيات وضمير فيهما للحديث والآية وهذا التقرير من خواص الشرح وتقرير الشروح أنه لو كان اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى العموم والخصوص واجبا

وكان حكم ذلك اللفظ فى الجملتين من حيث العموم والخصوص واحدا اللزم أن يكون بكافر الاول للحربى فقط لكون الثانى كذلك اتفاقا فيصير المعنى أن المسلم لا يقتل بالحربى فقط وهو فاسد لانه لا يقتل بالكافر حربيا كان أو ذميا وللزم أن يكون ضمير بعولتهن للرجعية والبائن لكونه عائدا الى المطلقات وهى تعم الرجعية والبائن وفساده ظاهر اذ لا رد للبائن وقد يقال فى بيان فساد الاول انه لو قيد بكافر الاول بالحربى لزم أن يكون الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم بالذمى لانه يدل على تقييد عدم وجوب القصاص بكون الكافر حربيا فعند انتفاء المقيد ينتفى الحكم فيلزم وجوب القصاص ولا قائل بكون الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم بالذمى وتقرير الجواب ان خصوص المعطوف انما يوجب خصوص المعطوف عليه لو كان خصوصه من نفس الصيغة لا من دليل خارجى وهو ممنوع فان المعطوف الذى هو الثانى خص بالدليل وعموم المعطوف عليه انما يوجب عموم المعطوف لو لم يعارضه دليل مخصص وهو ممنوع فان الثانى وهو المعطوف قد خص بالاجماع وقد تقرر بأن الموجب للعموم فى المذكور والمقدر متحقق والمخصوص موجود فى الثانى دون الاول ولا يخفى ضعف هذه الكلمات (قوله لو كان ذلك) أى لو كان تقييد المعطوف عليه موجبا التقييد المعطوف حقا (قوله ظهوره فيه) أى ظهور قولك ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا فيه أى فى أن معناه وضربت عمرا يوم الجمعة (قوله وأيضا الفرق) بأن فى الحديث مانعا من عدم التقدير ولا مانع فى المثال

(قوله لنا أن مثله) الدليل على المقدمتين الاستقراء واجماع أئمة اللغة (قوله اخراج غير المذكور) توضيح للمقصود بما وقع فى المتن من لفظ الخروج ثم فسر الاخراج بالنص على ان المراد هو المذكور لا غير اذ لا دخول ههنا حتى تتحقق حقيقة الاخراج (قوله ولا قائل به) تنبيه على ان القول بكونه تخصيصا خلاف ما عليه الاتفاق لا مجرد كونه خلاف الاصل حتى يتوجه النقض بسائر الصور بأن يقال لو كان الجمع المعرف عاما لكان اخراج البعض عنه تخصيصا وهو خلاف الاصل اذ الاصل عدم التخصيص فيجاب بأن ذلك فيما يشك فى عمومه (قوله وقد يقال) اعتراض على الدليل الاول بأن عدم التناول لغة لا ينافى العموم لجواز أن يتناوله عرفا يعنى ان خطاب المفرد يتناول الغير عرفا فيما اذا كان المخاطب قدوة والغير اتباعا وأشياعا له وعلى الثانى بمنع ان اخراج غير المذكور ليس بتخصيص فانا قائلون بأنه عام عرفا وان الاخراج عنه تخصيص والتخصيص كما يقع فى العام لغة يقع فى العام عرفا كما فى قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فانه يعم عرفا حرمة جميع الاستمتاعات وقد خص عنه النظر وأمثاله (قوله من له منصب الاقتداء)

فسره باقتداء طائفة به مثلا يتوهم أن المراد اقتداء عامة الناس به وفى أمر الدين على ما هو المتبادر الى الفهم (قوله والجواب) يعنى لا نسلم ان كون الامر له ولاتباعه يفهم من الخطاب له لا بالاستقلال ولا بمعونة الدليل ولو سلم فانما يفهم منه بمعونة الدليل لتوقف المأمور به على معاونة الاتباع فيما ذكر تم من المثال بخلاف ما أمر به النبى عليه الصلاة والسلام من الاحكام الشرعية فان قيل قد ذكر فى صدر البحث ان الخطاب الخاص بالرسول يعنى بحسب ظاهر اللفظ ليس بعام للامة يعنى بحسب تناول الحكم الا بدليل وههنا قد جعل مثل ما ذكر نا من المثال مما عمومه بدليل ونفى ذلك من خطاب الرسول قلنا ذلك دليل شرعى على ثبوت الحكم فى حقهم لا من لفظ ذلك الخطاب وهذا فلما دليل على تناول الخطاب لغير المذكور وفهمه منه وبهذا يظهر فساد ما ذكر فى بعض الشروح من ان فى المنع الثانى تسليم المدعى الا أن يقول الخصم بعموم خطاب الفرد مع من له رتبة الاقتداء مطلقا وأما اعتراضه على الاول بأنه منع ما هو معلوم بالضرورة العرفية فليس ببعيد وأما تقرير الجواب على ما ذكره الآمدى وتبعه الجمهور وهو انا لا نسلم الفهم لغة وبهذا يصح انه أمر المقتدى ولم يأمر اتباعه نعم غايته أنه يفهم عند أمر المقتدى بمثل الركوب وشن الغارة لزوم توقف مقصود الآمر على اتباع الاصحاب الزاما لا مطابقة أو تضمنا ولا يلزم ذلك فى خطاب النبى عليه الصلاة والسلام فلا يخفى أنه لا يطابق المتن (قوله ولا يمتنع أن يقال يا فلان افعل أنت وأتباعك كذا) فان قيل هذا ليس نظير ما نحن فيه وانما نظيره أن يقال يا فلان افعلوا كذا فيكون النداء للمقتدى خاصة والامر له ولاتباعه عامة فى صحته ألف نزاع قلنا هو نظير له مع التنبيه على ان فيه تغليبا وكفى بمثل يا أيها النبى الآية شاهدا على الصحة

وأيضا يجب أن يكون خروج غيره تخصيصا قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو ونحوه فهم لغة انه أمر لأتباعه معه ولذلك يقال فتح وكسر والمراد مع اتباعه قلنا ممنوع أو فهم لان المقصود متوقف على المشاركة بخلاف هذا قالوا اذا ثبت بدل عليه قلنا ذكر النبى صلى الله عليه وسلم أولا للتشريف ثم خوطب الجميع قالوا فلما قضى زيد ولو كان خاصا لم يتعد قلنا نقطع بأن الالحاق للقياس قالوا فمثل خالصة لك ونافلة لك لا يفيد قلنا يفيد قطع الالحاق) أقول الخطاب الخاص بالرسول صلى الله عليه وسلم مثل قوله تعالى يا أيها المزمل يا أيها المدثر لئن أشركت ليس بعام للامة فان عم فبدليل خارجى من قياس لهم عليه أو نص أو اجماع يوجب التشريك اما مطلقا أو فى ذلك الحكم خاصة وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله هو عام للامة ظاهرا فيحمل عليه الا بدليل خارجى يصرف عنه ويوجب تخصيصه به لنا ان مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة ولنا أيضا لو كان يتناول الامة لكان اخراج غير المذكور والنص على ان المراد هو المذكور دون غيره تخصيصا للعموم ولا قائل به وقد يقال على الاول انه يتناوله فى مثله عرفا وعلى الثانى لا نسلم بطلان اللازم فان التخصيص يقع فى العام عرفا كحرمت عليكم أمهاتكم قالوا أولا من له منصب الاقتداء به بمعنى انه يقتدى به طائفة كالامير لجنده واتباعه اذا قيل له اركب لمناجزة العدو أو اذهب لفتح البلدة الفلانية أو نحوهما فهم منه ان الامر له ولاتباعه معه ولذلك يقال انه كسر العدو وفتح المدينة والمراد هو مع اتباعه لانهم الذين كسروا وفتحوا لا هو وحده والجواب ان فهم ذلك من الخطاب له ممنوع وان سلم فانما يفهم بدليل وهو ان المقصود وهو المناجزة أو الفتح موقوف على مشاركة اتباعه فبخلاف هذه الصورة فان قيام الرسول صلى الله عليه وسلم ونحوه مما لا يتوقف على مشاركة الامة له قالوا ثانيا قال تعالى يا أيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فافرده بالخطاب وأمر بصيغة الجمع والعموم فدل ان مثله عام خطابا له وللامة الجواب أن ذكر النبى عليه الصلاة والسلام بالنداء أولا فيما ذكرتم من المثال للتشريف والخطاب بالامر للجميع لا أن النداء للجميع ولا يمتنع أن يقال يا فلان افعل أنت وأتباعك كذا انما النزاع فيما يقال افعل أنت كذا ولا يتعرض للاتباع قالوا ثالثا قال تعالى

فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج أخبر أنه انما أباحه له ليكون شاملا للامة ولو كان خطابه خاصا به ولا يتعدى حكمه الى الامة لما حصل الغرض الجواب منع الملازمة لجواز أن يتعدى حكمه اليهم بالقياس والامر كذلك فانا نقطع بأن الالحاق للقياس واباحة زينب له خاصة ولا يدل على الاباحة للغير قالوا ابعد لو كان خطابه لا يعم الامة لكان مثل قوله خالصة لك ونافلة لك غير مفيد لدلالته على اختصاص الخطاب به وهو مستفاد من نفس الخطاب واللازم باطل لامتناع اللغو في كلامه تعالى الجواب منع عدم الفائدة فان الخطاب وان لم يدل على العموم فلا يدل على عدم العموم بل هو محتمل لهما وهذا يقطع احتمال العموم وفائدته أنه لا يلحق الامة به للقياس كما كان يلحق به لو لم يرد خالصة لك ونافلة لك عليه قال ﴿ مسئلة خطابه لواحد لا يعم خلافا للحنابلة لنا ما تقدم من القطع ولزوم التخصيص ومن عدم فائدة حكمي على الواحد قالوا وما أرسلناك الا كافة للناس بعثت الى الاسود والاحمر يدل عليه وأجيب بأن المعنى تعريف كل ما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع قالوا حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يأبى ذلك قلنا انه محمول على أنه على الجماعة بالقياس أو بهذا الدليل لا أن خطاب الواحد للجميع قالوا نقطع بأن الصحابة حكمت على الامة بذلك كحكمهم بحكم ماعز في الزنا وغيره قلنا ان كانوا حكموا التساوي في المعنى فهو القياس والخلاف الاجماع قالوا لو كان خاصا لكان يجزئ ولا يجزئ أحدا بعدك وتخصيصه عليه الصلاة والسلام خزيمة بقبول شهادته وحده زيادة من غير فائدة قلنا فائدته قطع الالحاق كما تقدم) أقول خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم جميع الامة بصيغته فلا يتناول الباقين بخلاف الحنابلة ولعلهم لا يدعون تناوله بصيغته بل بالقياس أو بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لما تقدم من القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره ومن لزوم كون اخراج الغير تخصيصا وأنه يلزم عدم فائدة قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لفهم ما يتضمنه من الخطاب نفسه بصيغته قالوا أولا النصوص تدل على تعميم أحكامه مثل قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلاة والسلام بعثت الى الناس كافة وقوله بعثت الى الاسود والاحمر أي العرب والعجم الجواب منع دلالتها على تعميم مثل ذلك وانما تدل لو دلت على عموم كل حكم لكل مكلف وفساده ظاهر بل معنى التعميم أنه بعث ليعرف كل أحد من الناس من مقيم ومسافر وعبد وحر وطاهر وحائض ما يختص به من الاحكام لا أن الكل للكل قالوا ثانيا قوله عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يأبى ما ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصريحه الجواب منع كونه يأباه لانه محمول على أنه يعم بالقياس أو بهذا الدليل لا أن خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع قالوا ثالثا نحن نعلم قطعا ان الصحابة كانوا يحكمون على الجماعة في الحوادث بما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم على الواحد كحكمهم برجم كل زان لرجمه ماعزا وضرب الجزية على كل مجوسي لضربه اياها على مجوس هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعا الجواب ان كان حكمهم بذلك بعد علمهم بتساوي الامة في المعنى المعلل به ذلك الحكم كالزنا للرجم والمجوسية للجزية فهو معنى القياس والالحاق به مما لا نزاع

الدلالة على الحكم فقوله (بل هو) أي الخطاب (محتمل لهما) أي للعموم وعدمه وهذا اشارة الى مثل خالصة لك ونافلة لك وضمير فائدته يعود اليه وضمير به الى الرسول وضمير عليه الى الخطاب (قوله بصيغته) تنصيص على محل النزاع اذ لا نزاع في جواز تناوله الامة بحسب الدليل ثم اشار الى رفع النزاع باحتمال أنهم يريدون التناول بحسب الدليل دون الصيغة لانه نزاع فيما علم ثبوته من اللغة قطعا (قوله وأنه يلزم) عطف على ما تقدم لان ذلك ليس مما تقدم وان كان ظاهر لفظ المتن يقتضيه يعني يلزم أن لا تكون له فائدة أصلية من التأسيس اذ التأكيد خلاف الاصل وقد يقال فائدته دفع التوهم وقطع الاحتمال لان عموم خطاب الواحد للامة ظاهر لا قطعي ومختلف فيه لا متفق عليه (قوله وانما يدل لو دلت) هذا على طريق الفرض والمساهلة والا فعموم كل حكم لكل مكلف لا يقتضي تناول كل خطاب بصيغته للكل (قوله لا أن الكل للكل) يعني ليس معنى التعميم ان كل حكم ثابت لكل مكلف حتى يجب على المريض والحائض مثلا ما يجب على الصحيح والطاهر ولا خفاء في ان الاولى لكل بالتنكير اذ كون الكل للكل حق ولا يقتضي أن يثبت الكل بل البعض لكل أحد (قوله من عدم تناول حكم الواحد للجميع) اشارة الى ان على في قوله على الجماعة ليس تقابل اللام حتى يكون الحكم عليهم غير متناول للحكم لهم بل هي مثلها في قولهم المحكوم عليه هو المكلف فتناول الحكم عليهم الايجاب والندب والتحريم وغيرها

(قوله فهو خلاف الاجماع) فان قيل هذا انما يصح لو وقع الاجماع على عدم التناول بدون العلم بالتساوى وليس كذلك بل غايته عدم الاجماع على التناول لا الاجماع على عدم التناول وهو عين النزاع قلنا كأنه يريد بخلاف الاجماع انه ليس باجماع وفى قوله فى المعنى المعلل به ذلك الحكم اشارة الى أن المراد به الجامع ولا يرد ما قيل انه يجوز أن لا يعلم التساوى فى ذلك المعنى ويثبت الحكم بدليل آخر كنص عام مثلا لان الكلام فيما اذا كان حكم النبى عليه الصلاة والسلام على الواحد من غير تعميم (قوله لابى بردة فى الكفارة) الظاهر أنه غلط والصواب ان ذلك فى التضحية بالجذعة على ما ذكر فى الكتب المعتبرة أنه قال أبو بردة عندى جذعة خير من مسنة فقال عليه الصلاة والسلام اجعلها مكانها أو قال اذبحها ولا تجزى جذعة عن أحد بعدك قال صاحب الفائق قال النبى عليه الصلاة والسلام لابى بردة بن نيار فى الجذعة (١٢٤) التى أمره أن يضحى بها ولا تجزى جذعة عن أحد بعدك أى لا يؤدى عنها الواجب ولا تقضيه من قوله تعالى يوم لا تجزى نفس عن نفس شيأ قال الامام محيى السنة تجزى عنى هذا الامر ويجزيك من هذا الامر الاقل أى يقضى وينوب وهو بلا همزة فاذا كان بمعنى الكفاية قلت جزأ عنى وأجزأ بالهمزة وأبو بردة شهد العقبة الثانية وبدرا واحدا وسائر المشاهد وكانت معه راية بنى حارثة يوم الفتح توفى فى أول خلافة معاوية بعد شهوده مع على حروبه كلها وأما حديث الكفارة فانما هو فى قصة اعرابى واقع أهله فى نهار رمضان وليس فيه انه لا يجزئ أحدا بعدك (قوله وتخصيصه) أى ولكان تخصيصه وهو عطف على قوله وهذا انما يستقيم فى شهادة خزيمة لا فى لبس الحرير لعبد الرحمن فان ذلك ترخيص لضرورة القمل ونحوه لا تخصيص (قوله صيغة المذكر) يعنى الله أن الصيغة التى يصح اطلاقها على الذكور خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع فى أنها لا تتناول النساء وقد تكون موضوعة لما هو أعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع فى انها تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة للذكر خاصة وهذا هو المتنازع فيه وحاصله أن تغليب الذكور على الاناث والقصد اليهما جميعا ظاهر ومبنى على قيام القرينة (قوله للتأسيس أولى) فان قيل الافادة بطريق النصوصية دون الظهور تأسيس لا تأكيد قلنا ليس هذا الا تقوية لمدلول الاول يدفع توهم التجوز وعدم الشمول وهو معنى التأكيد (قوله مذكور للتأكيد) والحق أن مثله لا يعد تأكيدا لانه ليس لتقوية الاول بل لفائدة أخرى من تنصيص أو تنبيه على زيادة فضله أو نحو ذلك

فيه وان كان بدون ذلك فهو خلاف الاجماع فلا يجوز دعوى الاجماع عليه قالوا رابعا لو كان الخطاب لواحد خاصا به لكان قوله عليه الصلاة والسلام لابى بردة فى الكفارة حين أجازه فى أكل التمر الذى أمره باطعامها يجزئك ولا يجزئ أحدا بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه عبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير وغير ذلك زيادة من غير فائدة الجواب منع عدم الفائدة بل فائدته نفى احتمال الشركة قطعا للالحاق بالقياس كما تقدم قال ﴿مسئلة﴾ جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا مما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة لنا ان المسلمين والمسلمات ولو كان داخلا لما حسن فان قدر مجيئه للنصوصية ففائدة التأسيس أولى وأيضا قالت أم سلمة رضى الله عنها يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فأنزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يصح تقريره النفى وأيضا فاجماع العربية على انه جمع المذكر قالوا المعروف تغليب الذكور قلنا صحيح اذا قصدا الجميع ويكون مجازا فان قيل الاصل الحقيقة قلنا يلزم الاشتراك وقد تقدم مثله قالوا لو لم يدخلن لما شاركن فى الاحكام قلنا بدليل خارج ولذلك لم يدخلن فى الجهاد والجمعة وغيرهما قالوا لو أوصى لرجال ونساء بشئ ثم قال أوصيت لهم بكذا دخل النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة قلنا بل بقرينة الايصاء الاول) أقول صيغة المذكر هل تتناول النساء وليس النزاع فى دخول النساء فى نحو الرجال لانتفائه اتفاقا ولا فى نحو الناس ولا فى نحو ومن وما لثبوته اتفاقا انما النزاع فيما ميز بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامة فان العرب تغلب فيه المذكر فاذا أرادوا الجمع بين المذكر والمؤنث يطلقونه ويريدون الطائفتين ولا يفردون المؤنث بالذكر كما هو عادتهم فى تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر على الغائب والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا فهذه الصيغ اذا أطلقت هل هى ظاهرة فى دخول النساء فيها كما تدخل عند التغليب أولا الاكثر على أنها لا تدخل ظاهرا خلافا للحنابلة لنا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات ونحوه ولو كان مدلول المسلمات داخلا فى المسلمين لما حسن هذا لكونه عطفا للخاص على العام فان قيل فائدته كونه نصا فى النساء ولا يقبل التخصيص فهو مذكور للتأكيد كما عطف جبريل وميكائيل على الملائكة والصلاة الوسطى على الصلوات قلنا فائدة التأسيس أولى من فائدة التأكيد ولنا أيضا قد روى عن أم سلمة رضى الله عنها أنها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فأنزل

(قوله مطلقا) دفع لما يقال يجوز أن تريد أم سلمة عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة فيهن خاصة لا ذكرهن مطلقا يعني أن مدلول قولها ما نرى الله ذكر الا الرجال نفي ذكرهن لا خصوصا ولا في ضمن العموم والاما صح الحصر (قوله لما صدق نفيهن) يحتمل أن يكون اضافة الى الفاعل لكن الانسب بصدر الكلام أن يكون الى المفعول أي لما صح نفي أم سلمة ذكرهن ثم الظاهر ان هذا مع عدم جواز التقرير لازم واحدا لا فساد في مجرد عدم صدق كلام النساء فعلى هذا لو قال فلم يجز بالفاء لكان أحسن (قوله وانه) أي واجماعهم على ان الجمع (لتضعيف المفرد) أي جعل مدلوله فوق الواحد والمفرد مذكرا اتفاقا اذ لا نزاع في ان مثل

الله تعالى ان المسلمين والمسلمات فنفت ذكرهن مطلقا ولو كن داخلات لما صدق نفيهن ولم يجز تقريره صلى الله عليه وسلم للنفي ولنا أيضا اجماع العربية على أن هذه الصيغ جمع المذكر وانه لتضعيف المفرد والمفرد مذكر قالوا أولا المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق ولو كان الف امرأة مع رجل واحد قال تعالى ادخلوا الباب سجدا والمراد بنو اسرائيل رجالهم ونساؤهم وقال اهبطوا بعضكم لبعض عدو والمراد آدم وحواء وابليس وهذا انما يتصور بدخول النساء فيه الجواب انه انما يدل على أن الاطلاق صحيح اذا قصد الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازا ولا يلزم أن يكون ظاهرا وفيه النزاع فان قيل والاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا لدليل قلنا النزاع في أنه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء معا حقيقة أيضا لزم الاشتراك والا فالمجاز وقد علمت أن المجاز أولى من الاشتراك وقد تقدم ذلك قالوا ثانيا لو لم يدخل النساء في هذه الصيغ لما شاركن في الاحكام لثبوت أكثرها بهذه الصيغ واللازم منتف بالاتفاق كما في أحكام الصلاة والصوم والزكاة وقد ثبت بنحو أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وكتب عليكم الصيام والجواب منع الملازمة نعم يلزم أن لا يشاركن في الاحكام بهذه الصيغ وما المانع أن يشاركن بدليل خارج والامر كذلك ولذلك لم يدخل في الجهاد والجمعة وغيرهما لعدم الدليل الخارجي فيها قالوا ثالثا لو أوصى لرجال ونساء بمائة درهم ثم قال أوصيت لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة فيكون حقيقة في الرجال والنساء ظاهرا فيهما وهو المطلوب والجواب منع المبادرة بل بقرينة فان الوصية المتقدمة قرينة دالة على ارادتهما قال (مسئلة من الشرطية تشمل المؤنث عند الاكثر لنا انه لو قال من دخل داري فهو حر عتقن بالدخول) أقول مما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل من وما وان كان العائد اليه مذكرا فانه يعم المذكر والمؤنث عند الاكثرين وقال قوم انه يختص بالمذكر لنا لو قال من دخل داري فهو حر فدخلها النساء عتقن بالاجماع ولولا الظهور لما أجمع عليه عادة قال ﴿ مسئلة الخطاب بالناس والمؤمنين ونحوهما يشمل العبيد عند الاكثر وقال الرازي ان كان لحق الله لنا أن العبد من الناس والمؤمنين قطعا فوجب دخوله قالوا ثبت صرف منافعه الى سيده فلو خوطب بصرفها الى غيره لتناقض رد بانه في غير تضايق العبادات فلا تناقض قالوا ثبت خروجه من خطاب الجهاد والحج والجمعة وغيرها قلنا بدليل كخروج المريض والمسافر) أقول خطاب الشارع بالاحكام بصيغة تتناول العبيد لغة مثل يا أيها الناس و يا أيها الذين آمنوا هل يتناول العبيد شرعا حتى يعمهم الحكم أولا بل يختص بالاحرار الاكثر على انه يتناول العبيد وقال أبو بكر الرازي يعمهم ان كان الخطاب لحق من حقوق الله تعالى دون حقوق الناس لنا أن العبد من الناس والمؤمنين فيدخل في الخطاب العام بهما قطعا وكونه عبدا لا يصلح مانعا لذلك قالوا أولا قد ثبت بالاجماع صرف منافع العبد

مسلم وفعل وافعل للذكر خاصة (قوله لانزاع) يعني أن المصير الى المجاز لدليل وهو لزوم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز فقوله والا فالمجاز معناه لو لم يكن لهم وللنساء معا حقيقة وقد ثبت الاطلاق عليهما كان مجازا بالضرورة والمحقق جعل قوله وقد تقدم مثله اشارة الى ما تقدم من رجحان المجاز على الاشتراك وجمهور الشارحين الى ما سبق في مسئلة ان العام اذا خص كان مجازا من انه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في الباقي أيضا يلزم الاشتراك والقول بجواز كونه حقيقة في القدر المشترك بين محض الذكور وجمع الذكور والاناث جميعا ينافي الغرض المذكور أعني كونه حقيقة في الذكور بالخصوص الآن للخصم أن ينازع في ذلك (قوله ولذلك) أي ولكون الأمر

كذلك يعني انهن شاركن بدليل من خارج كالاجماع مثلا لم يشاركن في مثل الجهاد والجمعة لقوله تعالى وجاهدوا في الله فاسعوا الى ذكر الله لعدم الدليل ولولا أن هذا في معرض التأكيد والتحقيق للمنع لكان للخصم أن يقول بل عدم المشاركة يتوقف على الدليل كالاجماع على عدم الجهاد والجمعة عليهن وان ضم هذا الى الدليل أي لو لم يدخلن لما شاركن في الاحكام بهذه الصيغ فالجواب منع انتفاء اللازم (قوله مما لا يفرق) يشير الى أن ذكر من الشرطية لمجرد التمثيل والضابط الالفاظ التي لا يفرق فيها بين المذكر والمؤنث وكان لها عموم مثل من وما الموصولتين أو الشرطيتين وغير ذلك

(قوله ويترك الظاهر) وهو دخوله فى عموم الخطاب (قوله فلو أطاعه) أى العبد السيد (لفاتته) أى صلاة الظهر العبد وهذا الشرطية عطف على تضايق بيانا له وتفسيرا وقوله وجبت عليه الصلاة جواب لو أمره السيد وعدم صدق عطف على الصلاة وقوله الا فى وقت استثناء من قوله يصرف منافعه (قوله كخروج المريض) أى عن عموم الصوم والجهاد والمسافر عن الصوم والحائض عن الكل (قوله ما ورد على لسان الرسول) نفى لمذهب اليه الشارح العلامة من أن المراد بمثل يا أيها الناس ويا عبادى خطاب التكاليف الوارد بالالفاظ العامة مع كونه منادى يعنى أن المراد ما هو أعم من ذلك (قوله هل يعم الرسول) أى بحسب الحكم المستفاد من التركيب أولا يعم بناء على أن (١٣٦) ورود بلسان الرسول يمنع دخول الرسول فى العمومات (قوله مطلقا)

الى سيده فلو كلف بالخطاب لكان صرفا لمنافعه الى غير سيده وذلك تناقض فيتبع الاجماع ويترك الظاهر الجواب لا نسلم صرف منافعه الى سيده عموما بل قد استثنى من ذلك وقت تضايق العبادات حتى لو أمره السيد فى آخر وقت الظهر حين تضايق عليه الصلاة فلو أطاعه لفاتته وجبت عليه الصلاة وعدم صرف منفعته فى ذلك الوقت الى السيد واذا ثبت هذا فالتعبد بالعبادة ليس مناقضا لقولهم يصرف منافعه الى السيد الا فى وقت تضايق العبادة فاندفع ما ذكرتم قالوا ثانيا خرج العبد عن خطاب الجهاد والجمعة والعمرة والحج والتبرعات والاقارير ونحوها ولو كان الخطاب متناولا له بعمومه لزم التخصيص والاصل عدمه الجواب أن خروجه بدليل اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض والمسافر والحائض عن العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلاة والجهاد وذلك لا يدل على عدم تناولها لهم اتفاقا غايته خلاف الاصل ارتكب لدليل وهو جائز قال ﴿ مسئلة مثل يا أيها الناس يا عبادى يشمل الرسول صلى الله عليه وسلم عند الاكثر وقال الحليمى الا أن يكون معه قل لنا ما تقدم وأيضا فهموه لانه اذا كان لم يفعل صلى الله عليه وسلم سألوه فيذكر موجب التخصيص قالوا لا يكون آمرا ما مورا ومبلغا مبلغا بخطاب واحد ولان أمر الاعلى ممن دونه قلنا الآمر هو الله سبحانه والمبلغ جبريل عليه السلام قالوا خص بأحكام كوجوب ركعتى الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكاة واباحة النكاح بغير ولى ولا شهود ولا مهر وغيرها قلنا كالمريض والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا بذلك من العمومات) أقول ما ورد على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم من العمومات المتناولة له لغة هل يعم الرسول أو كونه واردا بلسانه يمنع دخوله فيها مثاله قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا يا أيها الناس يا عبادى وغيره فالاكثر على انه يشمل الرسول صلى الله عليه وسلم مطلقا وقيل لا يشمله مطلقا وقال الحليمى مفصلا ان كان مأمورا فى أوله بالقول للامة نحو قل يا أيها الناس لا يشمله والا شمله لنا ما تقدم انه ممن يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول فيه عند التركيب ولنا أيضا ان الصحابة فهموا دخوله عليه الصلاة والسلام فيها ولذلك اذا لم يفعل بمقتضاه سألوه عن الموجب وذكر موجب التخصيص وذلك تقرير منه لدخوله فيها قالوا أولا انه عليه الصلاة والسلام آمر أو مبلغ فان كان آمرا فلا يكون مأمورا لان الواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمرا ومأمورا معا وان كان مبلغا فلا يكون مبلغا اليه لمثل ذلك فان قيل قد يكون آمرا مأمورا من جهتين قلنا الآمر أعلى مرتبة من المأمور فلا بد من المغايرة الجواب لا نسلم أنه آمر أو مبلغ بل الآمر هو الله والمبلغ هو جبريل وهو حال لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه قالوا ثانيا انه عليه الصلاة والسلام مخصوص بأحكام من وجوب أشياء نحو ركعتى الفجر وصلاة الضحى والأضحى وتحريم

أى سواء كان مأمورا فى أوله بالقول أولم يكن وليس المراد صريح لفظ القول بل يدخل فيه مثل بلغهم كذا واكتب اليهم كذا أو ما أشبه ذلك (قوله فهموا دخوله) ضمير دخوله وسألوه ومنه للرسول وضمير فيها للعمومات وضمير مقتضاه لما ورد بلسانه مثال ذلك ما روى أنه عليه السلام أمر أصحابه بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله فى ذلك الأمر بل تحول الى بيان الموجب بقوله انى قلدت هديا واذا كانوا يفهمون من أمر الرسول لهم دخوله فيه فمن أمر الله الوارد بلسانه أولى واذا وجد مثل ذلك فى الخطابات المصدرة بلفظ قل انتهض على الحليمى أيضا واحتج الحليمى بأن الامر بالامر بالشئ لا يكون أمرا به لو قال الملك لوزيره قل يا أيها الناس افعلوا كذا لم يدخل الوزير وأجيب بأن جميع الخطابات المنزلة عليه فهى فى تقدير قل اشياء فيلزم أن لا يدخل فى شئ منها ورد بالمنع ولو سلم فليس المقدر كالملفوظ من كل وجه (قوله فان قيل قد يكون آمرا مأمورا) ظاهر عبارة المتن أن قوله ولان الامر طلب الاعلى شبهة أخرى للخصم والشارح جعله جواب سؤال يورد على الشبهة الاولى نظرا الى ما فى بعض النسخ من تجرد قوله ولان عن الواو والاول هو الموافق لكلام الآمدى فان قيل فمثله يرد على التبليغ ولا يأتى الجواب بمثل ما ذكر اذ لا يشترط كون المبلغ أعلى قلنا لا بد من أن يكون وصول الخطاب الى المبلغ قبل وصوله الى المبلغ اليه وهذا فى الواحد محال وان تعددت جهاته وهو ظاهر (قوله وهو) أى الرسول يحكى تبليغ جبريل الخطاب الذى هو أى الرسول داخل فيه (قوله نحو ركعتى الفجر)

ذكره الآمدي ولا يوجد في كتب الفروع (قوله كالزكاة) فان قيل كما تحرم عليه صلى الله عليه وسلم تحرم على أقربائه بني هاشم وبني المطلب قلنا لما كان بسبب قرابته عدّ من خصائصه أو نقول التحريم عليه وعلى الاقارب من خصائصه (قوله وخائنة الاعين) فسرت بالايماء الى مباح من قتل أو ضرب على خلاف ما يظهر سمي بذلك لانه يشبه الخيانة من حيث انه خفي (قوله والزيادة على الاربع) يعني الى التسع فما فوقها على ما هو الصحيح (قوله الى غير ذلك) أما من الواجبات فكالوتر والتهجد والسواك وتخيير نسائه فيه والمشاورة وتغيير المنكر ومصابرة العدو الكثير وقضاء دين الميت المعسر وأما من المحرمات فكصدقة التطوع ونزع لأمته حين يقاتل والمن ليستكثر ونكاح الكتابية والامة وأما من المباحات فكصوم الوصال وصفي المغنم وخمس الخمس وجعل ارثه صدقة وأن يشهد ويقبل ويحكم لنفسه ولولده (قوله لمن بعدهم) أي لمن بعدالموجودين في زمن الوحي وقيل لمن بعدا لحاضرين (١٢٧) مهابط الوحي والاول هو الوجه ويدل

أشياء كالزكاة وخائنة الأعين واباحة أشياء كالنكاح من غير شهود وولي وبلا مهر والزيادة على أربع نسوة والتزويج بلفظ الهبة الى غير ذلك مما نطق به موضعه فدل على عدم مشاركته لامته في عموم الخطاب الجواب ان انفراده في ذلك بدليل لا يوجب عدم المشاركة مطلقا فان عدم الحكم قد يكون لمانع كما يكون لعدم المقتضي وذلك كما خرج المريض والمسافر وغيرهما من عمومات مخصوصة ولا يوجب ذلك خروجهم من العمومات مطلقا قال ﴿ مسئلة مثل يا أيها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت الحكم بدليل آخر من اجماع أو نص أو قياس خلافا للحنابلة لنا القطع بأنه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس وأيضا اذا امتنع في الصبي والمجنون فللمعدوم اجدر قالوا لو لم يكن مخاطبا لم يكن مرسلا اليه والثانية اتفاق وأجيب بأنه لا يتعين الخطاب الشفاهي بل لبعض شفاها ولبعض بنصب الادلة بأن حكمهم كحكم من شافههم قالوا الاحتجاج به دليل التعميم قلنا لانهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر جمعا بين الادلة) أقول ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا ليس خطابا لمن بعدهم وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر من اجماع أو قياس أو نص وأما بمجرد الصيغة فلا وقالت الحنابلة هو عام لمن بعدهم لنا انا نعلم قطعا أنه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس ونحوه وانكاره مكابرة ولنا أيضا أنه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه واذا لم توجهه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فللمعدوم أجدر أن يمتنع لان تناوله أبعد قالوا أولا لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف أما الملازمة فلانه لا معنى لارساله الا أن يقال له بلغه أحكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهي لا تتناوله وأما انتفاء اللازم فبالاجماع الجواب لا نسلم أنه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا تتعين فيه المشافهة نعم يجب التبليغ في الجملة وأنه يحصل بأن يحصل للبعض شفاها وللبعض بنصب الدلائل والامارات على أن حكمهم حكم الذين شافههم قالوا ثانيا لم يزل العلماء يحتجون على أهل الاعصار ممن بعد الصحابة بمثل ذلك وهو اجماع على العموم لهم الجواب لا يتعين أن يكون ذلك لتناوله لهم بل قد يكون لانهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر جمعا بين الأدلة أي هذا الدليل الدال على المشاركة في الحكم ودليلنا الدال على عدم الدخول في الخطاب قال ﴿ مسئلة المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر أمرا ونهيا أو خبرا مثل وهو بكل شئ عليم من أحسن اليك فأكرمه أو فلا تهنه قالوا يلزم الله خالق كل

عليه ما ذكر في الاستدلال أنه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس واعلم أن القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق أن العموم معلوم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام وهو قريب وما ذكره المحقق من ان انكاره مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم بطريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع في الكلام يعرفه علماء البيان وكذا الاستدلال الثاني ضعيف لان عدم توجه التكليف بناء على دليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا (قوله لو لم يكن الرسول مخاطبا) فان قيل هذه الخطابات انما

هي من الله تعالى وانما الرسول مبلغ قلنا هذا التقرير ناظر الى أن الرسول عليه الصلاة والسلام هو الذي يوجه الكلام نحو المخاطبين فهو المخاطب لهم وان جعلنا المخاطب هو الله تعالى فالتقرير انه لو لم يكن مخاطبا لمن بعد الرسول لم يكن الرسول مرسلا اليهم لان معنى ارساله اليهم أن يقال له بلغه ما خاطبتهم به وقد وقع في بعض النسخ وكذا في المنتهى لو لم يكن مخاطبا به والمعنى لو لم يكن من بعده مخاطبا بمثل يا أيها الناس لم يكن الرسول مرسلا اليهم لما مر (قوله وأما انتفاء اللازم فبالاجماع) لم يتمسك بمثل وما أرسلناك الا كافة للناس بعثت الى الاسود والاحمر لان الخصم لا يسلم شموله المعدومين (قوله جمعا بين الادلة) دفع لما يقال سياق القصص على ما نقلت يدل على ان احتجاجهم كان بنفس هذه العمومات وأنها تتناولهم فان قيل على جواب الشبهتين الادلة الاخرى أيضا من قبيل الخطابات والمفروض أنها لا تتناول المعدومين سلمنا انها ليست من الخطابات كاجماع أو قياس يحصل في ذلك الزمان فدليل حجيتها من الخطابات

والتقدير أنها لا تتناول المعدومين فكيف يحتج بها قلنا يجوز أن يثبت ذلك بإجماع أو تنصيص على ثبوت الحكم أو حجية الادلة في حق الموجودين والمعدومين بطريق آخر غير تناول الخطاب لهم كما في قوله الجهاد ماض الى يوم القيامة لا تجتمع أمتي على الضلالة (قوله من خاطب) يشير الى أن قول المصنف المخاطب داخل انما هو بكسر الطاء على صيغة اسم الفاعل وقوله (هو داخل) صفة خطاب وضمير هو لمن خاطب وضمير متعلقه للخطاب والمراد به الحكم الذي ورد فيه الكلام وقوله (فالمخاطب نفسه) على صيغة اسم الفاعل وقوله (لتناوله) أي الخطاب (له) أي للمخاطب (صيغة) يشير الى أن الكلام فيما اذا وجد في الكلام صيغة تتناول المخاطب بحسب اللغة كلفظ كل شيء وهو بكل شيء عليم ولفظ من في من أكرمك (١٢٨) فأكرمه أو فلا تهنه وبهذا يظهر أن المقصود دخول المخاطب أعني المتكلم بالامر والنهي في مفعول أكرمه ولا تهنه لا في فاعلها فقول الشارح لا يختص بمخاطب دون مخاطب مما لا معنى له والصواب بواحد دون واحد (قوله صدق انه أخذ من أموالهم صدقة) هذا عين النزاع فان من زعم ان خذ من أموالهم صدقة يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع لا يسلم ذلك ويدعي أنه لا يصدق الا بأخذ الصدقة من كل نوع وذلك أيضا بواسطة العرف والاجماع على انه لا يجب الاخذ من كل فرد يصدق عليه انه مال حتى الدينار والدرهم والدانق وما دون ذلك والا لانقضى العموم بحكم اللغة يقتضي ذلك فقوله في الدليل الثاني واذا لم يجب من كل دينار وكل درهم لم يجب من كل نوع في حيز المنع لان الاجماع انما عارض العام في بعض متناولاته الذي هو الافراد فبقي حجة فيما عدا ذلك البعض أعني الانواع وتحقيق المقام ان الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصوصا مثل المال والعلم بعض والماء قد يراد به الفرد فيكون معنى الجمع المعرف باللام أو الاضافة جميع الافراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الانواع كالاموال والعلوم والتعويل على القرائن وقد دل العرف وانعقد الاجماع على ان المراد في مثل خذ من أموالهم الانواع لا الافراد واما ما يتوهم من ان معنى الجمع العام هو المجموع من حيث هو مجموع أو كل واحد من الجموع لا من الآحاد حتى بنوا عليه أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع فقد تكلمنا عليه في شرح التلخيص نعم قد تقوم قرينة على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال أو نفس الحقيقة مثل فلان يركب الخيل وياهند لا تحدثي الرجال فلهذا يفرق بين الرجال عندي درهم ولكل رجل عندي درهم عملا بالبراءة الاصلية بخلاف مثل والله يحب المحسنين ويحب كل محسن وما الله يريد ظلما للعباد أو لاحد من العباد

شيء قلنا خص بالعقل) أقول من خاطب المكلفين بخطاب هو داخل في عموم متعلقه فالمخاطب نفسه هل يدخل في ذلك الخطاب لتناوله له صيغة أو لا يدخل لقرينة كونه مخاطبا مثاله في الخبر وهو بكل شيء عليم وفي الامر قولك من أكرمك فأكرمه فانه أمر عام لا يختص بمخاطب دون مخاطب وفي النهي قولك من أكرمك فلا تهنه فانه نهي عام فالاكثر على أنه يدخل وقيل لا يدخل لنا ما تقدم أنه يتناوله لغة فوجب تناوله له في التركيب قالوا قال الله تعالى الله خالق كل شيء فيلزم أن يكون خالقا لنفسه الجواب أنه ظاهر فيه وقد خص بدليل العقل قال ﴿ مسئلة مثل خذ من أموالهم صدقة لا يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من المال خلافا للاكثر لنا أنه بصدقة واحدة يصدق أنه أخذ منها صدقة فيلزم الامتثال وأيضا فان كل دينار مال ولا يجب ذلك بالاجماع قالوا المعنى من كل مال فيجب العموم قلنا كل للتفصيل ولذلك فرق بين الرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم باتفاق) أقول مثل قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة لا يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع أموالهم بل يكفي أخذ صدقة واحدة من جملة الاموال والاكثر على خلافه لنا أنه اذا أخذ من جملة أموالهم صدقة واحدة صدق انه أخذ من أموالهم صدقة واذا صدق ذلك فقد امتثل ولنا أيضا الاجماع على ان كل دينار وكل درهم مال ولا يجب أخذ الصدقة منه اجماعا فلا يجب من كل مال واذا لم يجب لم يجب من كل نوع اذ لا مقتضي له الا فهم العموم من الخطاب وقد يجاب عن الاول بمنع صدق خذ من أموالهم صدقة على ظاهره اذ معناه بقضية العموم خذ من كل مال صدقة وعن الثاني أنه ظاهر في العموم وعارضه الاجماع في بعض متناولاته فخصه منها فبقي فيما عداه حجة قالوا أموالهم للعموم لانه جمع مضاف كما مر فيكون المعنى خذ من كل واحد من أموالهم صدقة اذ معنى العموم ذلك وهو المطلوب الجواب منع ان معنى العموم ذلك فان الكل وضع لاستغراق كل واحد واحد مفصلا وهو أمر زائد على العموم ولذلك فرق بين الرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم حتى يلزم في الاول درهم واحد وفي الثاني دراهم بعدة الرجال قال ﴿ مسئلة العام بمعنى المدح والذم مثل ان الابرار وان الفجار والذين يكنزون الذهب والفضة عام وعن الشافعي خلافه لنا عام ولا منافاة فعم كغيره قالوا سيق لقصد المبالغة في الحث أو الزجر فلا يلزم التعميم قلنا التعميم أبلغ وأيضا لا منافاة بينهما) أقول العام قد يتضمن معنى المدح والذم مثاله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فمثل هذا العام هل هو للعموم فيثبت به الحكم في جميع متناولاته أولا الاكثر على انه للعموم ونقل عن الشافعي خلافه حتى أحال

(قوله التعلق بقوله) أى التمسك يعنى يزعمون أن ليس الذهب والفضة عاما للحلى حتى تجب فيه الزكاة بناء على أن سوق الكلام للذم لا لايجاب الزكاة فى كل ذهب وفضة (قوله ولا منافاة) عين النزاع فان الخصم يزعم أن قصد المدح أو الذم ينافى قصد عموم الحكم وان كان اللفظ عاما بصيغته لما أن المقصود من ايراده منع الذم لاجله على وجه المبالغة فلو ثبت العموم فات معنى الذم (قوله مبالغة) متعلق بأن يذكر وهى أعم من الاغراق على ما عرف فى فن البديع (قوله سلمنا ذلك) حاصل الشبهة أن ذكر العام مع عدم التعميم وارادة العموم أدخل فى المبالغة فى المدح والذم والجواب أنا لا نسلم ذلك بل التعميم أدخل فيها ولو سلم فالتعميم وان لم يكن أدخل فيها فليس منافيا لها حتى يكون القصد اليها مستلزما لنفى العموم بل غاية الامر أن المبالغة تحصل بكل منهما وان كان عدم التعميم أدخل وعلى هذا لا يتوجه ما يقال لا نسلم عدم المنافاة فان المبالغة انما تحصل بتقدير ذكر العام وعدم ارادة العموم ويجاب بأن قصد المبالغة فى الحث لا ينافى العموم لا قصد المبالغة مطلقا فانه قد ينافيه كما فى ضربت الناس كلهم

﴿مباحث التخصيص﴾

(قوله التخصيص) جمهور الشارحين على أن المراد بالمسميات أجزاء المسمى للقطع بأن الآحاد كزيد وعمرو مثلا ليس من افراد مسمى الرجال اذ مسماه ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن سبق فى تحقيق مفهوم العام أنها الآحاد التى دل العام عليها باعتبار أمر اشتركت فيه وهو معنى المسميات العام لا افراد مدلوله ولولا أنه جوز التخصيص بمثل الاستثناء الى الواحد لجاز جعل مسميات صيغة الجمع هى الجماعات لا الآحاد (قوله ويتناول) يعنى أن فى مثل اقتلوا الكافرين الا أهل الذمة المراد بالكافرين جميع الكفار ليصح اخراج أهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفى مثل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة يتبين أن المراد بالكافرين غير أهل الذمة خاصة فيكون القصر على

بعض الشافعية التعلق بقوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فى وجوب الزكاة فى الحلى لان القصد بذلك الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة لنا انه عام بصيغته وضعا ولا منافاة بين المدح والذم وبين التعميم فوجب التعميم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض قالوا سيق الكلام لقصد المدح والذم وقد عهد فيهما التجوز والتوسع وأن يذكر العام وان لم يرد العموم مبالغة واغراقا الجواب أن التعميم أبلغ فى المدح والذم فيدل السوق لهما على ارادته لا على عدم ارادته سلمنا ذلك لكن لا منافاة بين السوق للمبالغة وبين التعميم حتى يدل ثبوت أحدهما على نفى الآخر قال (التخصيص قصر العام على بعض مسمياته أبو الحسين اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وأراد ما يتناوله بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وقيل تعريف أن العموم للخصوص وأورد الدور وأجيب بأن المراد فى الحد التخصيص اللغوى) أقول قد فرغنا من بحث العام وها نحن نشرع فى التخصيص وفى المخصص وما يتعلق بهما التخصيص فى الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته ويتناول ما أريد به جميع المسميات أولا ثم أخرج بعض كما فى الاستثناء وما لم يرد الا بعض مسمياته ابتداء كما فى غيره وقال أبو الحسين هو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وأورد عليه ان ما أخرج فالخطاب لم يتناوله فأجاب بأن المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك أن المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما لولا التخصيص وقيل هو تعريف ان العموم للخصوص وأورد عليه انه تعريف التخصيص بالخصوص وفيه دور والاولى انه ليس أعرف منه بل هو مثله

البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعا ويكون معنى القصر فى الاول أن اللفظ الذى يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم فيه على بعضها وفى الثانى أن اللفظ الذى كان يتناول الجميع فى نفسه قد اقتصرت دلالته على البعض خاصة وحينئذ يندفع ما يتوهم من أن اللفظ ان كان على عمومه فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم ولا قصر (قوله كقولهم خصص العام) فهم الشارحون أن الشبهة من جهة أن معناه أخرج بعض ما تناوله بتقدير عدم المخصص وهو كلام قليل الجدوى فالاولى ما ذهب اليه المحقق من أن العام بمنزلة المتناول فى عبارة أبى الحسين اذ لا عموم بعد التخصيص وانما المراد أنه عام على تقدير عدم المخصص وهذا ظاهر فى غير الاستثناء فاللفظ عام لتناوله الجميع وان لم يكن الخطاب أعنى الحكم متناولا لا فعبارة أبى الحسين تفتقر الى هذا التأويل فى الاستثناء وغيره وفى الاخراج أيضا لاقتضائه سابقة الدخول وقولنا قصر العام على البعض انما يفتقر اليه فى غير الاستثناء فيكون أولى وبعضهم لم يفرق بين العام والخطاب فزعم أن عبارة أبى الحسين أيضا لا تفتقر الى التأويل لان الخطاب فى نفسه متناول لذلك البعض المخرج (قوله وفيه دور) انما يصح لو توقف معرفة الخصوص على معرفة التخصيص نعم لو قيل انه تعريف الشئ بنفسه بناء على أن التأثير عين الاثر كما هو رأى الاشعرى لكان شيأ وكأنه هو المراد بالدور الا أنه أيضا ليس بوارد لان ذلك انما هو بحسب الوجود دون المفهوم للقطع بتغاير مفهوم الاحراق والاحتراق فلذا قال المحقق الاولى أنه تعريف للشئ

بما يساويه في الجلاء والخفاء وأما جوابه بأن المراد بالخصوص المذكور في الحد هو اللغوي حتى كأنه قال التخصيص تعريف أن المراد باللفظ الموضوع لجميع الافراد هو البعض منها فصحيح الا أنه لا يطابق المتن حيث قال المراد في الحد التخصيص اللغوي وكأنه مبني على زعم المعترض أن التخصيص والخصوص واحد ولا يخفى أنه اذا احتاج تعريفنا وتعريف أبي الحسين الى تقدير عدم المخصص كان لزوم الدور ظاهرا للقطع بأن المخصص هو الذي يفيد التخصيص الاصطلاحي ويمكن أن يدفع بأن المراد أن المخصص لا من حيث هذا الوصف (قوله قصر اللفظ على بعض مسمياته) هذا كما في العام للقطع بان آحاد العشرة ليست مسمياتها وانما مسمياتها العشرات (قوله وضمائر الجمع) مثل جاءني مسلمون فأكرمتهم الازيدا أو فقلت لهم أكرموني الازيدا أو فقالوا نحن نكرمك الازيدا وأما اذا كان المرجع عاما فلا ينبغي ان يتردد في عمومها

وقد تردد العلامة في ذلك بل جزم بانها ليست بعامة وبعضهم زعم أن المراد ما اذا كان المرجع معهودا وان حكمها حكم مرجعها في العموم والخصوص (قوله فتلازما) أي جواز التأكيد بكل وامكان القصر على البعض سواء أريد قصر العام أو قصر اللفظ وهو المراد بالتفسيرين وهذا يشكل بمثل ما رأيت أحدا فانه يصح التخصيص ولا يصح التأكيد وبمثل أكلت الرغيف كله فانه يصح التأكيد ولا يصح التخصيص بالتفسير الاول وكأنه أراد التلازم بين التأكيد بكل والتخصيص بأحد التفسيرين لا بكل منهما وحينئذ يندفع الاشكال الثاني (قوله أنه كذب) انما يتم في الخبر فالاولى أن يقال أنه كذب أو بداء والجواب المنع فان صدق النفي انما هو فيما يفيد العموم لا مطلقا والبداء انما يلزم لو أريد من أول الامر العموم أبدا (قوله لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام) قد فسروه بما فوق النصف ولا خفاء في امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام (قوله عدا لاغيا وخطئ) كأنه يشير الى دفع ما يتوهم من أن اللغو لا ينافي الصحة (قوله بأنه مخصوص بالاستثناء ونحوه) الظاهر أن المراد أن هذا المثال من قبيل ما يكون التخصيص فيه بالاستثناء ونحوه كبعض وقد تقدم أنه يجوز الى واحد لكن لما كان على ظاهر العبارة مناقشة لانه مما خصص بالاستثناء لا بنحوه زعم الشارح العلامة أن نحوه عطف على محذوف أي التخصيص بالاستثناء ونحوه يجوز الى واحد وبعضهم أنه مرفوع أي ونحوه جائز وذهب الشارح المحقق الى أن الضمير للحكم المذكور وهو لطيف لكن لا يخفى أنه لا يقال في مثل اقتلوا الكافرين الا أهل الذمة ان هذا الحكم مخصوص بأهل الذمة بل بمن عداهم اللهم الا بتأويل وهو انه مخصوص بسبب اخراج أهل الذمة

في الجلاء والخفاء فان من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس الجواب أن المراد بالتخصيص المحدود التخصيص في الاصطلاح وبالخصوص المذكور في الحد هو الخصوص في اللغة فتغايرا فلا دور ولا تساوي في الجلاء لان اللغوي قد عرف والاصطلاحي بعد لم يعرف قال (ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن عاما كما يطلق عليه عام لتعدده كعشرة والمسلمين المعهودين وضمائر الجمع ولا يستقيم تخصيص الافيما يستقيم توكيده بكل) أقول التخصيص كما يطلق على قصر العام على بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عاما لتعدد مسمياته مثاله عشرة يقال له عام باعتبار آحاده فاذا قصر على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو جاءني مسلمون وأكرمت المسلمين الازيدا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثناء منه تخصيصا له واعلم أن التخصيص أي تفسير فسرناه من التفسيرين فلا يستقيم ولا يمكن الا فيما يؤكد بكل وهو ذو أجزاء يمكن افتراقها حقيقة نحو الانسان كلهم أو حكما نحو الجارية كلها وذلك ليكون له بعض يمكن القصر عليه ولان التأكيد بكل انما هو لدفع توهم ارادة القصر وكون الظاهر تجوزا أو سهوا فتلازما قال ﴿ مسئلة التخصيص جائز الا عند شذوذ) أقول تخصيص العام جائز الا عند شذوذ ودليله ما تكرر أنه لا يلزم من وضع الفاظ العموم للخصوص مجازا محال لا لذاته ولا لغيره ولنا أيضا كثرة وقوعه مثل الله خالق كل شئ وأوتيت من كل شئ حتى قيل لا عام غير مخصص الا قوله وهو بكل شئ عليم ومستند النافي مامر في المجاز أنه كذب اذ ينفي فيصدق والجواب مامر قال ﴿ مسئلة الاكثر انه لا بد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفي ثلاثة وقيل اثنان وقيل واحد والمختار انه ما بالاستثناء والبدل يجوز الى واحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلاثة وبالمنفصل في غير المحصور أو العدد الكثير المذهب الاول لنا أنه لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة عدا لاغيا وخطئ وكذلك أكلت كل رمانة وكذلك لو قال من دخل أو أكل وفسره بثلاثة القائل باثنين أو ثلاثة ما قيل في الجمع ورد بأن الجمع ليس بعام القائل بالواحد أكرم الناس الا الجهال وأجيب بأنه مخصوص بالاستثناء ونحوه قالوا وانه لحافظون وليس محل النزاع قالوا وامتنع ذلك لكان لتخصيصه وذلك يمنع الجميع وأجيب بأن الممتنع تخصيص خاص بما تقدم قالوا قال الله تعالى

الذين قال لهم الناس وأريد نعيم بن مسعود ولم يعهد مستهجنا للقرينة قلنا الناس للمعهود فلا عموم قالوا صح أكلت الخبز وشربت الماء لأقل قلنا ذلك للبعض المطابق للمعهود والذهني مثله في المعهود والوجودي فليس من العموم والخصوص في شئ) أقول قد اختلف في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب الاكثر الى أنه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار انه ان كان التخصيص باستثناء أو بدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة أحدها والا فان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو أكرم الناس العلماء أو ان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة وان كان في غير محصور أو في عدد كثير فالمذهب الاول وهو انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلوله فلا يقال من دخل داري فأكرمه ويفسر بزيد وعمرو وبكر لنا لو قال قتلت كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة عد لاغيا ومخطئا وكذا لو قال أكلت كل رمانة في البستان ولم يأكل الا ثلاثة وكذلك لو قال كل من دخل داري فهو حر أو كل من أكل فأكرمه وفسره بثلاثة فقال أردت زيدا وعمرا وبكرا عد لاغيا وخطئ القائل بجواز التخصيص الى اثنين أو ثلاثة احتج بما قيل في الجمع ان أقله ثلاثة أو اثنان كأنه جعله فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلاثة أو في الاثنين والجواب ان الكلام في أقل مرتبة يخصص اليها العام لا في أقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر القائلون بجواز التخصيص الى واحد قالوا أولا يجوز أكرم الناس الا الجهال وان كان العام واحدا اتفاقا والجواب أن عموم قولنا لايجوز تخصيص العام الى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه أعني بدل البعض فانا قد استثنيناهما عن الكلية المدعاة فلا يمكن الالزام بهما والفرق قائم وسيأتي قالوا ثانيا قال الله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو تعالى وحده لاشريك له الجواب انه ليس محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شئ وذلك لما جرى به العادة ان العظماء يتكلمون عنهم وعن أتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا أصلا قالوا ثالثا لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره فامتنع كل تخصيص الجواب منع كونه للتخصيص حينئذ بل لتخصيص خاص وهو ما يعد معه لاغيا قالوا رابعا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس وأراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعد أهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الجواب انه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت في حد العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقا وأخرجنا به المعهود قالوا خامسا علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا أكلت الخبز وشربت الماء والمراد به أقل القليل مما يتناوله الماء والخبز الجواب ان ذلك غير محل النزاع فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وذلك بعينه كما تقول للغلام ادخل السوق فانك تريد به واحدا من الاسواق المعهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا البعض الاسواق بحسب العادة واذا كان كذلك فليس بعام فخصص ولا تعلق له بمسئلة الخصوص والعموم أصلا انما هو معهود يتناول عدة من المعينات قيد ببعض منها كالمطلق يقيد ببعض ما يوجد في ضمنه من المقيدات ويحتملها من المحامل من غير صرف عن ظهور وعموم قال (المخصص متصل ومنفصل فالمتصل الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض) أقول المخصص ينقسم الى متصل ومنفصل لانه اما أن لا يستقل بنفسه أو يستقل والاول المتصل والثاني المنفصل والمخصص المتصل خمسة (١) الاستثناء المتصل نحو أكرم الناس الا الجهال بخلاف المنقطع

(قوله الناس للمعهود) ويبقى البحث في صحة اطلاق الناس المعهود على واحد (قوله بل هو للبعض) اعلم أن اللام قد تكون للاشارة الى حصة من الحقيقة وهو العهد الخارجي والى نفس الحقيقة وحينئذ اما أن تعتبر من حيث هي وهو تعريف الطبيعة مثل الرجل خير من المرأة أو من حيث الوجود وحينئذ اما أن توجد قرينة البعضية وهو العهد الذهني أولا وهو الاستغراق فاللام للتعريف لاغير والتعريف اما تعريف العهد أو تعريف الجنس والمعرف تعريف الجنس قد يكون لبعض موجود باعتبار عهديته في الذهن كما في أكلت الخبز وهذا ليس من تخصيص العموم في شئ كما أن اطلاق المعرف بلام العهد على موجود خارجي معين من بين المعهودات الخارجية مثل أدخل السوق لمن بينك وبينه أسواق معهودة ليس من تخصيص العموم بل هو ارادة لأحد المحتملات بدلالة قرينة من عادة أو غيرها

(قوله الاستثناء فى المنقطع قيل حقيقة) ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين أن الخلاف فى صيغ الاستثناء لا فى لفظه لظهور أنه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو وماذكر من ان علماء الامصار لا يحملونه على المنقطع الا عند تعذر المتصل الى آخر كلامه صريح فيما ذكرنا الا أن ماذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازا فى المنقطع بانه من ثنيت عنان الفرس صرفته وانما يتحقق ذلك فى المتصل صريح فى أن الخلاف فى لفظ الاستثناء ثم فى قوله لا نعرف خلافا فى صحته لغة ردلما ذكره الآمدى من أنه اختلف العلماء فى صحة الاستثناء من غير الجنس فجوزه أصحاب أبى حنيفة ومالك والقاضى أبو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة ومنعه الاكثرون وأما أصحابنا فمنهم من قال بالنفى ومنهم من قال بالاثبات (قوله مازاد الا ماانقص) ما الاولى نافية والثانية مصدرية والمعنى لكن النقصان فعل أولكن النقصان أمر وبيانه على ماقدره السيرافى وليس المعنى مازاد شيأ غير النقصان ليكون متصلا مفرغا (قوله واعلم أن الحق) اشارة الى الدليل على كونه مجازا فى المنقطع وذلك لان المتصل هو المتبادر الى الفهم فلا يكون الاستثناء يعنى صيغته مشتركا لفظا ولا موضوعا للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع اذ ليس أحد معانى المشترك أو افراد المتواطئ أولى بالظهور والمتبادر عند قطع النظر عن عارض شهرة أو كثرة ملاحظة أو نحو ذلك (قوله الاستثناء المنقطع) مبتدأ خبره الجملة الشرطية أعنى قوله فان قلنا انه أى الاستثناء متواطئ أمكن حده أى المنقطع وقوله قد علمت حال وضمير أنه وفيه وهو للاستثناء وقوله أو مشترك أى لفظا بين المتصل والمنقطع أو مجازا أى فى المنقطع

فانه لا يخصص (ب) الشرط مثل أكرم الناس ان كانوا علماء (ج) الصفة مثل أكرم الناس العلماء (د) الغاية مثل أكرم الناس الى أن يجهلوا (ه) بدل البعض أكرم الناس العلماء منهم وأنت تعلم ان منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية ومنها مايخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبدل قال (الاستثناء فى المنقطع قيل حقيقة وقيل مجاز وعلى الحقيقة قيل متواطئ وقيل مشترك ولابد لصحته من مخالفة فى نفى الحكم أو فى ان المستثنى حكم آخر له مخالفة بوجه مثل مازاد الا مانقص ولان المتصل أظهر لم يحمله فقهاء الامصار على المنقطع الا عند تعذره ومن ثم قالوا فى له عندى مائة درهم الا ثوبا وشبهه الا قيمة ثوب) أقول المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع والمنقطع قد علمت أنه لا مدخل له فى التخصيص فان قولك جاءنى القوم الا حمارا لا يخرج بعض المسمى ولا نعرف خلافا فى صحته لغة انما الخلاف فى كونه حقيقة أو مجازا فقيل حقيقة وقيل مجاز وعلى القول بأنه حقيقة فقد قيل انه متواطئ أى مقول على المتصل والمنقطع باعتبار أمر مشترك بينهما وقيل لا بل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظى واعلم أنه لابد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه وقد يكون بأن ينفى من المستثنى الحكم الذى يثبت للمستثنى منه نحو جاءنى القوم الا حمارا فقد نفينا المجىء عن الحمار بعد ما أثبتناه للقوم وقد يكون بأن يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل مازاد الا مانقص فان النقصان حكم مخالف للزيادة وكذا مانفع الا ماضر ولا يقال ماجاءنى زيد الا أن الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما بأحد الوجهين وبالجملة فانه مقدر بل لكن فكما يجب فيه مخالفة اما تحقيقا مثل ماضربنى زيد لكن ضربنى عمرو واما تقديرا مثل ماضربنى لكن أكرمنى فكذا ههنا واعلم أن الحق أن المتصل أظهر فلا يكون مشتركا للاشتراك بل حقيقة فيه ومجازا فى المنقطع فلذلك لم يحمله علماء الامصار على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا فى قوله له عندى مائة درهم الا ثوبا وله على مائة الا ثوبا الاشاة معناه الا قيمة شاة فيرتكبون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان فى المنقطع ظاهر لم يرتكبوا لمخالفة ظاهر حذرا عنه قال (وأما حده فعلى التواطؤ مادل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها وعلى الاشتراك والمجاز لا يجتمعان فى حد فيقال فى المنقطع مادل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج وأما المتصل فقال الغزالى رحمه الله قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول وأورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذى والغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد ولا يرد الا ولان وعلى عكسه جاء القوم الا زيدا فانه ليس بذى صيغ وقيل لفظ متصل يجعله لا يستقل بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية وأورد على طرده قام القوم الا زيد وعلى عكسه ماجاءنى الا زيدا فانه لم يتصل بجملة وان مدلوله كل استثناء مراد بالاول والاحتراز من الشرط والصفة وهم والاولى اخراج بالا واخواتها) أقول الاستثناء المنقطع قد علمت انه اختلف فيه أمتواطئ هو أم مشترك

(قوله مادل على مخالفة) الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر وهو الاخراج أو المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة وهو المقصود بالتعريف ههنا (قوله أراد بها الحروف المرادفة للا) فيه تجوز وتسامح اذ من الاخوات اسماء وافعال والترادف بمعنى اتحاد المفهوم محال (قوله لان مفهوميه) يعني الحقيقيين ان كان مشتركا والحقيقي والمجازي ان كان مختصا بالمتصل فان قيل ربما تجمع الحقائق المختلفة في حد كانواع الحيوان قلنا عند اتحاد مفهوم مشترك بينها والتقدير ههنا تعدد المفهوم (قوله من غير اخراج) يخرج المتصل ويشعر بأن المتصل مادل على مخالفة بالا واخواتها مع اخراج الا أنه حاول ايراد تعريفات القوم وترييفها ثم ايراد

تعريف للاستثناء باعتبار معناه المصدري وينبغي أن يعلم انا اذا قلنا جاءني القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى لفظ زيد المذكور بعد الا وعلى مجموع لفظ الا زيدا وبهذه الاعتبارات اختلف العبارات في تفسيره فيجب أن يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة (قوله قول ذي صيغ) ذكر الامام حجة الاسلام أنه احترز عن التخصيص لانه قد لا يكون بقول بل بفعل أو قرينة أو دليل عقلي واذا كان بقول فلا تنحصر صيغه وانه احترز بصيغ مخصوصة عن مثل رأيت المؤمنين ولم أر زيدا اذ المراد من الصيغ أدوات الاستثناء واذ قد صرح بان المراد بالصيغ المخصوصة المحصورة ما هو المتعارف من أدوات الاستثناء لم يرد

مشترك أو مجاز فان قلنا انه متواطئ في المتصل والمنقطع أمكن حده مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو مجرد المخالفة الأعم من الاخراج وعدمه فيقال مادل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها فقوله مادل على مخالفة يتناول أنواع التخصيص وقوله بالا غير الصفة يخرج سائر أنواعه وانما قيد الا بغير الصفة ليخرج نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لانه بمعنى غير الله فيكون صفة لا استثناء وقوله واخواتها أراد به الحروف المرادفة لا لا نحو سوى وحاشا وخلا وعدا وهي حروف معلومة معينة وأما ان قلنا انه مشترك بين المتصل والمنقطع أو حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لان مفهوميه حينئذ حقيقتان مختلفتان فلا يكون حدهما واحدا بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما وهما متغايرتان ضرورة وأما المنقطع فيزاد فيما ذكرنا قيد يمتاز به عن المتصل وهو قولنا من غير اخراج فيقال مادل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج فقولنا من غير اخراج هو الذي أخرج المتصل لانه يدل على مخالفة مع اخراج وأما المتصل فقال الغزالي رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور به لم يرد بالقول الاول واعترض على طرده وعكسه أما طرده فقيل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل أكرم الناس ان علموا وبالوصف بالذي نحو الناس الذين علموا وبالنفي الصريح نحو جاء القوم ولم يجئ زيد فانها كلها ذو صيغ مخصوصة محصورة دالة على ما ذكرتم قال المصنف ولا يرد الاولان أعني التخصيص بالشرط والوصف بالذي لانهما لا يخرجان المذكور به وهم العلماء في مثال النابل غير المذكور وهو من عدا العلماء على ما لا يخفى والحق انه لا يرد الثالث أيضا لان تقييد الالفاظ بالدلالة انما يراد بها فيه الدلالة بحسب الوضع ولم يجئ زيد لم يوضع الا لنفي المجيء عن زيد لانه لم يرد زيد من الكلام الاول وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات لزوما عقليا ان كان القائل ممن لا يناقض نفسه لا لزوما وضعيا ألا ترى انك تقول لم يجئ القوم ولم يجئ زيد ولا دلالة على مخالفة أصلا وذلك بخلاف جاء القوم الا زيدا فانه لم يوضع الا لذلك وأما عكسه فقيل يرد عليه جاء القوم الا زيدا فانه استثناء ولم يصدق عليه انه ذو صيغ بل ذو صيغة واحدة والحق انه مندفع بظهور المراد وهو ان جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ والمناقشة في مثله مع مثله لا تحسن كل الحسن وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد بما اتصل به وليس بشرط ولا صفة ولا غاية فاحترز بالمتصل

عليه شيء مما ذكروا الآمدي اخذ بظاهر اللفظ فاعترض بسائر التخصيصات مثل رأيت المؤمنين ولم أر زيدا واقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة والقوم علماء وزيدا جاهل الى غير ذلك فانها صيغ محصورة ضرورة تناهي الالفاظ الدالة ولما كان ظاهرا أنه لا يريد بالمحصورة مجرد التناهي بل الداخلة تحت الضبط اقتصر المصنف على الاعتراض بمثل الشرط والنفي والغاية والوصف بالموصولات دون البدل وسائر الصفات وغير ذلك وأهمل الشارح ذكر الغاية وكانها لم تقع في نسخته ولا يخفى ان ما ذكره في الجواب عن النفي جواب عن الغاية وفي بعض الشروح أن التعريف لادوات الاستثناء كانه قال أدوات الاستثناء كلمات ذوات صيغ وتقييد الوصف بمثل الذي لانه الذي يذكر بعده شيء هو الصلة كادوات الاستثناء يذكر بها المستثنى وهذا خبط عظيم (قوله لفظ متصل بجملة) هذا بعينه التعريف الذي اختاره الآمدي الا أنه ذكر مكان قوله وليس بشرط ولا صفة ولا غاية قوله بحرف الا أو احدى أخواتها وقال احترز بلفظ عن غير اللفظ من الدلالات المخصصة الحسية أو العقلية وبمتصل عن الدلائل المنفصلة وبقوله لا يستقل عن مثل قام القوم ولم يقم زيد

وبقوله يدل عن الصيغ المهملة وبقوله على أن مدلوله عن الاسماء المؤكدة والنعتية مثل جاءنى القوم العلماء كلهم وبحرف الا أواحدى أخواتها عن مثل قام القوم دون زيد وماذكره الشارح من أنه احترز بالمتصل عن المنفصل من لفظ أوعقل أوغيرهما ليس على ماينبغى لان غير اللفظ ليس بداخل حتى يحترز عنه (قوله وقد يقال) اشارة الى دفع الاعتراضات ومبنى الاول على أن الدلالة المذكورة فى تفسير الالفاظ يراد بها الدلالة الوضعية ولا العاطفة انما وضعت لنفى ماثبت للاول لا للدلالة على أن المعطوف بها غير مراد بما سبق اذلا يتصور ذلك فى مثل جاءنى زيد لا عمرو والثانى على أن مثل ماجاء الا زيد فى تقدير ماجاء أحد الا زيد حتى ذهب بعضهم الى أن الفاعل مضمر والا زيد بدل والثالث على أن المستثنى غير مراد بحسب الحكم وان كان مرادا بحسب دلالة اللفظ فى المذهب المختار والرابع على أن المراد بالمدلول أعم من المطابقى والتضمنى فان اللفظ المتصل بالجملة هو قولنا ان لم تكونوا جهالا وليس الجهال مدلوله المطابقى وكذا المراد بما اتصل به ليس نفس الجملة بل مايصلح أن يتناول المستثنى وظاهر هذا التعريف للفظ المستثنى أعنى زيدا من جاءنى القوم الا زيدا (قوله لايخلو عن ضعف) لتوجه الاعتراضات وان أمكن دفعها بالعناية مع أن شيأ مما ذكر لا يوافق المعنى المصدرى فلذا كان التفسير بالاخراج أقرب الى الصواب لكن لايخفى أن المراد بالاخراج المنع عن الدخول لانه ان اعتبر فى حق تناول اللفظ فهو باق لامخرج عنه وان اعتبر فى حق الحكم فلا دخول فلا اخراج وان المراد الاخراج بالا أواحدى اخواتها والا لم يصدق على الاستثناء شئ من افراد الاستثناء وللاستغناء عن هذه العناية كان الاخراج بحرف وضع له أولى من الاخراج بالا واخواتها لكن مقتضى سوق كلامه ان الاخراج بالالفاظ المشهورة حد بحسب اللفظ بخلاف الاخراج بحرف وضع له أو يدل عليه وهذا ظاهر ولو سلم فعلى تقدير أن لا يراد باخواتها مايدل على الاخراج لا يتعين أن يراد الالفاظ المشهورة لجواز أن يراد ما وضع للاخراج (قوله فى بعض التراكيب) يعنى فيهما اذا كان المعطوف عليه متناولا للمعطوف والمغيا للغاية بخلاف ماجاءنى زيد لا عمرو ونمت البارحة حتى الصباح

عن المنفصل من لفظ أوعقل أوغيرهما وبقوله لا يستقل عن اللفظى المتصل المستقل وبقوله دال الى آخره عن المتصلات الغير المخصصة وبقوله ليس بشرط ولا صفة ولا غاية عن الثلاث وقد اعترض عليه بانه فاسد من جهة الطرد والعكس ووجود اللغو فيه أما الطرد فلان قولك قام القوم لا زيد يصدق عليه الحد وليس باستثناء وأما العكس فأولا لان الاستثناء المفرغ نحو ماجاءنى الا زيد استثناء ولا يصدق عليه الحد لانه لم يتصل بجملة لان ماقبله ليس بجملة فانه هو الفاعل والفعل وحده مفرد لا جملة وثانيا لان الحق على ماسنبينه أن كل استثناء متصل مراد بما يتقدمه ثم يخرج عنه ثم يسند الى الباقى وأما اللغو فيه فان قوله وليس بشرط ولا صفة لاحاجة اليه فانه لاخراجهما وظن دخولهما وهم لانهما لا يدلان على أن مدلولهما غير مراد بل على ان المراد مدلولهما لا غير وقد يقال على الاول ان لا زيد وضع للنفى لا لاعلام عدم الارادة بدليل جاءنى زيد لا عمرو وعلى الثانى أن المراد الجملة أوما يقدر بها وما اتصل به المفرغ يقدر معه عام يتناوله فيكون جملة معنى وعلى الثالث أن المستثنى غير مراد فى الجملة حيث لم يرد الاسناد اليه وعلى الرابع انه لا يريد اخراج كل شرط وصفة بل نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وأكرم الناس ان لم يكونوا جهالا فانه دل على عدم ارادة الله وعدم ارادة الجهال واذا عرفت أن شيأ مما ذكر لا يخلو عن ضعف فالاولى أن يقال انه اخراج بالا واخواتها ولا يخفى أن هذا حد بحسب اللفظ لانه ان أراد باخواتها مايدل على الاخراج ورد الغاية ونحو جاءنى القوم لا زيدا على ماير اه فتعين أن يريد الالفاظ المشهورة والاولى أن يقال اخراج بحرف وضع له ولا يرد الغاية ونحو جاءنى القوم لا زيد وان فهم منهما الاخراج فى بعض التراكيب اذ ليس وضعهما لذلك قال (وقد اختلف فى تقرير الدلالة فى الاستثناء فالاكثر المراد بعشرة فى قولك عشرة الا ثلاثة سبعة والاقرينة لذلك كالتخصيص بغيره وقال القاضى عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة كاسمين مركب ومفرد وقيل المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم أخرجت ثلاثة والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وهو الصحيح لنا أن الاول غير مستقيم للقطع بأن من قال اشتريت الجارية الا نصفها أونحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل ولانا نقطع بأن الضمير للجارية بكمالها ولاجماع العربية على انه اخراج بعض من كل ولابطال النصوص وللعلم بانا نسقط الخارج فيعلم ان المسند اليه مابقى والثانى كذلك للعلم بانه خارج عن قانون اللغة اذ لا تركيب من ثلاثة ولا يعرب الاول وهو غير مضاف ولامتناع اعادة الضمير على جزء الاسم فى الا نصفها ولاجماع العربية الى آخره قال الاولون لا يستقيم أن يراد عشرة بكمالها للعلم بانه ما أقر الا بسبعة فيتعين وأجيب بأن الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج قالوا لو كان المراد عشرة امتنع من الصادق مثل قوله تعالى الا خمسين عاما وأجيب بما تقدم الفاضى اذا بطل أن يكون عشرة وبطل أن يكون سبعة تعين أن يكون الجميع سبعة وأجيب بما تقدم فيتبين أن

(قوله فلا تم) أى ليس فى هذا التركيب الا اثبات واحد هو للسبعة دون الثلاثة ولا نفى أصلا لا للسبعة ولا للثلاثة وهذا ينافى ما ذكر من أن الاستثناء من الاثبات نفى اتفاقا على أنه لا معنى لسلب نفى الثلاثة لان التناقض انما توهم باثبات الثلاثة ضمنا ونفيها صريحا فاذا منع الاثبات اندفع التناقض لا يقال المراد أنه لا نفى للسبعة أصلا لانه كلام لا حاصل له اذ التناقض انما توهم باثبات الثلاثة ونفيها دون السبعة (قوله أما الاول) وهو أن يراد بالعشرة السبعة مثلا فلا يستقيم لوجوه ستة على ما هو ظاهر كلام المتن وأكثر الشروح الا أن المحقق جعل الاولين وجها واحدا لانه جعل قوله ولانه كان يتسلسل تعليلا لعدم ارادة استثناء نصفها من نصفها وكأنه وقع فى نسخته بدون الواو وفى أكثر النسخ ولانه كان يتسلسل عطفا على قوله للقطع فتقرير الاول أنه لو أريد بالجارية نصفها لزم استثناء

الاستثناء على قول القاضى ليس بتخصيص وعلى الاكثر تخصيص وعلى المختار محتمل) أقول يتبادر الى الذهن فى الاستثناء انه تناقض لان قولك على عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاث فى ضمن العشرة ونفى للثلاثة صريحا ولا شك انهما لا يصدقان معا والتناقض غير جائز سيما فى كلام الله تعالى واضطروا الى تقرير دلالته على وجه آخر غير ذلك دفعا للتناقض وقد اختلفوا فيه فقال الاكثر المراد بعشرة ونحوها فى قوله على عشرة الا ثلاثة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما فى التخصيص بغيره حيث يقول اقتلوا المشركين والمراد الحربيون بدليل يخرج الذمى وقال القاضى أبو بكر المجموع وهو عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة كأنه وضع له اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشر الا ثلاثة وقيل المراد بعشرة فى هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار افراده لم تغير فهو يتناول السبعة والثلاثة معا ثم أخرجت عنه الثلاثة بقوله الا ثلاثة فدل الاعلى الاخراج وثلاثة على العدد المسمى بها حتى بقى سبعة ثم أسند اليه فلم يسند الا الى سبعة فلا تم الا الاثبات ولا نفى أصلا فلا تناقض لانه انما يتصور بتعارض اثبات ونفى وهذا هو الصحيح لنا انه لا بد فى دفع التناقض من أحد التقديرات الثلاث لانه ان أريد عشرة وأسند اليه فالتناقض ظاهر وانتفاؤه بأن لا يراد العشرة أو يراد ولا يسند اليه فان لم ترد العشرة فان أريد بها السبعة فهو الاول وان لم يرد السبعة وهى مرادة قطعا فتكون مرادة بالمركب وهو الثانى وان أريد العشرة ولم يسند اليه فهو الثالث واذا تعين أحد الثلاث فاذا أبطلنا قسمين تعين الباقى فنقول الاولان باطلان فيتعين الثالث أما الاول فلا يستقيم لوجوه أحدها انا نقطع ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعا مع انه لو أراد ذلك لزم التسلسل لان المراد هو الباقى بعد فيكون المراد الباقى من النصف بعد اخراج النصف منه وهو الربع وهلم جرا ثانيها انا نقطع أن الضمير عائد الى الجارية بكمالها اذ المراد نصف كمال الجارية قطعا ثالثها أن أهل العربية أجمعت على ان الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل ولو أريد الباقى من الجارية لم يكن ثمة كل وبعض واخراج رابعها انه يبطل النصوص كلها اذ ما من لفظ الا ويمكن الاستثناء لبعض مدلوله فيكون المراد هو الباقى فلا يبقى نص فى الكل ونحن نعلم ان نحو عشرة نص فى مدلوله وخامسها انا نعلم انا نسقط الخارج من العشرة عنها وان المسند اليه هو الباقى بعد ذلك فهذا المعنى معقول واللفظ دال عليه فوجب تقريره عليه اذ يجب ابقاء الالفاظ المفردة على وضعها ما أمكن وأما الثانى فلا يستقيم أيضا لوجوه أولها العلم

نصفها من نصفها وهو مستغرق وتقرير الثانى أنه لو أريد استثناء نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى منه هو الربع لانه الباقى بعد اخراج النصف من النصف ثم يلزم أن يكون المراد به الثمن لانه الباقى بعد اخراج النصف من الربع وهكذا الى نهاية وهو المراد بالتسلسل وقرره بعضهم بأنه لو أريد بلفظ العشرة بعض مدلوله لجاز أن يراد بلفظ الا ثلاثة بعض مدلوله وكما أن الاول يحتاج الى قرينة فكذا الثانى وينقل الكلام الى قرينته وهو المراد بالتسلسل وهذا فى غاية السقوط والاقرب أن يقال اذا أريد بالجارية نصفها فضمير الا نصفها ان كان للجارية بكمالها لزم الاستغراق وان كان للجارية والمراد بها النصف لزم التسلسل (قوله اذ ما من لفظ الا ويمكن الاستثناء لبعض

مدلوله) لا حاجة الى هذا التعميم المنقوض بلفظ الله اللهم الا أن يدعى امكان الاستثناء منه باعتبار تناوله الذات والصفات (قوله وخامسها) حاصله انا نعلم قطعا صحة ما ذهبنا اليه من غير استحالة وهو مدلول ظاهر اللفظ فلا حاجة لصرفه عنه وهذا جيد لكن يأباه قوله فى المتن فيعلم بالفاء وتقرير الشارحين أن العلم الضرورى حاصل بأنا نسقط الخارج أى المستثنى من المستثنى منه فنعلم أن المسند اليه ما بقى بعد الاسقاط وعلى تقدير أن يكون المراد بالمستثنى منه هو الباقى لم يتصور ذلك اذ لا خارج ولا اسقاط ولا باقى بعد الاسقاط وقد أجابوا عن الوجوه كلها بأن المراد بالمستثنى منه هو المجموع من حيث الظاهر وبالنظر الى افراد اللفظ والباقى من حيث الحكم وبالنظر الى التركيب وحينئذ لا يلزم شئ مما ذكر وأنت خبير بأن هذا رجوع الى المذهب المختار وقد يجاب عن الرابع بأن النص ما لا يحتمل الا معنى واحدا عند عدم القرينة ولا بطال ذلك لان العشرة انما حملت على السبعة بعد قرينة الاستثناء ولو سلم فمشترك الالزام لجريانه فى سائر التخصيصات وهذا غلط لان النص ما لا يحتمل الغير أصلا والعمومات التى يجرى فيها التخصيص ظواهر لا نصوص

(قوله اذليس فى لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ) اعلم أنه لانزاع فى التركيب من ثلاثة ألفاظ فصاعدا بطريق الاضافة واجراء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل أبى عبد الله وأبى عبد الرحمن ولا بطريق الحكاية وابقاء اللفظ على ما كان عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره وتابط شرا والتسمية بزيد منطلق أو بيت من الشعر وبالم ونحو ذلك منثورة نثر اسماء الاعداد من غير اعراب وانما الكلام فى التسمية بثلاثة ألفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت وبعلبك من غير أن يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو يجرى الاعراب المستحق على حرفه الاخير وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع صرح بذلك صاحب الكشاف فى بحث اسماء السور ولا خفاء فى أن عشرة الاثلاثة اذا جعل اسما للسبعة كان الاعراب المستحق فى صدره ولم يكن محكيا عن أصل منقول عنه اذ يختلف اعراب العشرة بحسب العوامل فكان مما اتفقوا على أنه ليس من لغة العرب هذا حقيقة الكلام فى هذا المقام وبعضهم لما لم يطلع على ذلك زعم أن هذا انما هو فى الاجناس دون الاعلام اذ التركيب فى مثل شاب قرناها ليس تركيبا واحدا بل متعددا أو مثله نادر لا اعتداد به (قوله مع عدم دلالته) أى دلالة جزء الاسم حال كونه فى الاسم اشارة الى علة الامتناع يعنى أن الكناية عن الشئ بالضمير من خواص (١٣٦) الاسم لان الضمير هو اسم عبارة عن المرجع فيلزم أن يكون المرجع اسما فكل اسم فهو دال على معنى وجزء الكلمة ليس بدال فليس باسم فلا يصلح مرجعا للضمير (قوله اجماع اهل العربية الخ) جعله الشارح العلامة اشارة الى الوجوه الثلاثة الاخيرة ومعناه الى آخر الكلام فى الوجوه الثلاثة وارتضاه المحقق وحاصله أنه ينتفى على هذا التقرير الكل والبعض والاخراج وانه حينئذ يكون مثل العشرة جزأ من الكلمة غير دال على معنى فتبطل نصوصيته وأنه حينئذ لا يتحقق الخارج والباقى والاسقاط وجمهور الشارحين جعلوا اشارة الى الوجه الاول من هذه الثلاثة ومعناه الى آخر هذا الوجه (قوله وأجيب بما تقدم) من

بانه خارج عن قانون اللغة اذليس فى لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ ولا يعرب الجزء الاول من المركب وهو غيره مضاف كل ذلك علم بالاستقراء ثانيها انه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم وهو الجارية فى نحو اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالته فيه فهو كما يرجع الى شرا من تأبط شرا ونحره من برق نحره علمين وانه ممتنع ثالثها اجماع أهل العربية الخ وهو انه اخراج بعض من كل وانه يبطل النصوص لانها تصير مهملة فى التركيب وانا نعلم انا نسقط ثم نخرج كما تقدم الاولون قالوا أولا بد أن يريد بعشرة كاملها أو سبعة لانه لم يهمل والاول باطل لانا نعلم انه ما أقر الا بسبعة فتعين الثانى وهو المراد الجواب الاقرار انما يحكم به باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقى بعد الاخراج وهو السبعة لذلك لا لأن المراد بالعشرة سبعة قالوا ثانيا لو كان المراد بعشرة كاملها امتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث الخمسين ونفيه وهو تناقض الجواب ما تقدم فى صورة الاقرار أن الحكم بالليث انما هو بعد اخراج الخمسين على الباقى قال القاضى اذا بطل أن يكون المراد عشرة لدليل الاولين وأن يكون سبعة لما ذكر فى ابطال المذهب الاول تعين أن يكون المجموع سبعة لما مر انه لابد من أحد الثلاثة وأجيب بما تقدم ثم ذكر المصنف نكتة وهى انه قد تبين مما ذكرنا ان الاستثناء على قول القاضى ليس بتخصيص فان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته وهاهنا لم يرد بالعام بعض مسمياته بل أريد بالمجموع نفس مسماه وعلى قول الاكثرين هو تخصيص لانه قصر للعام على بعض مسمياته وعلى المذهب المختار يحتمل ان يقال انه تخصيص نظرا الى الحكم فانه للعام فى الظاهر والمراد الخصوص وان يقال ليس بتخصيص اذ المفرد لم يرد به الا العموم كما كان عند الانفراد ولم يغير الى تخصيص فهذا كلام المصنف ولا بد ههنا من التنبيه على حقيقة الحال اعلم هداك الله القصد أن عشرة أخرجت منها ثلاثة للسبعة مجازا لان العشرة التى أخرجت منها ثلاثة

جواز أن تراد العشرة ويكون الحكم بعد اخراج الثلاثة من غير تناقض (قوله اعلم) حاصله أن لفظ العشرة عشرة حقيقة فى العشرة من الافراد سواء كان مطلقا أو مقيدا بالاثلاثة ولا شئ من السبعة حقيقة عشرة افرادا لان الاعداد أنواع متباينة لا يصدق بعضها على البعض فليس لفظ العشرة حقيقة فى السبعة ومعلوم أن الحكم فى مثل على عشرة الاثلاثة انما هو على السبعة لا غير فالمعنى الحقيقى لهذا التركيب أعنى عشرة الاثلاثة اما أن يكون هو العشرة الموصوفة باخراج الثلاثة فيكون مجازا فى السبعة وهو مذهب الجمهور واما أن يكون هو الباقى من العشرة بعد اخراج الثلاثة فيكون حقيقة فى السبعة لا بأن تكون كلمة موضوعة بازائها بل بمعنى ان مفرداتها مستعملة فى معانيها الحقيقية ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة ولا يتبادر الى الفهم غيرها كما يطلق الطائر الولود على الخفاش من حيث انه من افراده هذا التركيب وعلى هذا ينبغى أن يحمل مذهب القاضى للقطع بأن المراد بالمفردات معانيها فرجع المذهب الثالث وهو أن المراد بالعشرة مدلولها والحكم انما هو على السبعة الى أحد هذين المذهبين لان كون الحكم على السبعة اما أن يكون باعتبار أنها مدلول مجازى للتركيب أو أمر يصدق عليه معناه المتبادر منه الى الفهم وأنا أقول ما ذكر المحقق من حقيقة الحال اعتراف بحقية المذهب الثالث ورجوع المذهبين الاولين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة فى المعنى الذى وقع الاسناد اليه أو مجازا لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال فى معنى فيكون لفظ العشرة مستعملا فى كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة والا لزم التناقض أو كون العشرة مجازا عن السبعة فليتامل

(قوله وأنت بعد ذلك) يعنى أن المراد بلفظ الجارية مجموع معناها وانما يفهم النصف من التركيب ووصف الجارية باخراج النصف عنها وحينئذ لا يلزم الاستغراق ولا يتسلسل ولا عود الضمير الى غير ما هو المراد باللفظ ويتحقق اخراج البعض عن الكل وحمل اللفظ على ما هو نص فيه والاسناد الى ما هو الباقى بعد الاسقاط وأيضا اذا لم يجعل

عشرة ولا شئ من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبلها مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال أطلقتها أو قيدتها انما هى الباقى من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها أربعة ضمت اليها ثلاثة وانها ليست بأربعة أصلا انما هى الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم ان السبعة مرادة فى هذا التركيب فان قلنا هذا التركيب حقيقة فى عشرة وصفت بأنها أخرجت منها ثلاثة كان مجازا فى السبعة من باب التخصيص وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقى من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب وقد يعبر عن الشئ باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك فى العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل ذلك كما قال الشاعر

بنت سبع وأربع وثلاث * هى حتف المتيم المشتاق

والمراد بنت أربع عشرة ويعبر عنه بغيرهما كما يقال للعشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وغيرها وعلى هذا ينبغى أن يحمل مذهب القاضى ومختار المصنف يرجع الى أحدهما وأنت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التى أبطل بها المذهبين فلا نطول بتفصيل ذلك قال ﴿ مسئلة شرط الاستثناء الاتصال لفظا أو ما فى حكمه كقطعه لتنفس أو سعال ونحوه وعن ابن عباس رضى الله عنهما يصح وان طال شهرا وقيل يجوز بالنية كغيره وحمل عليه مذهب ابن عباس رضى الله عنهما القربه وقيل يصح فى القرآن خاصة لنا الوصح لم يقل صلى الله عليه وسلم فليكفر عن يمينه معينا لان الاستثناء أسهل وكذلك جميع الاقرارات والطلاق والعتق وأيضا فانه يؤدى الى ان لا يعلم صدق ولا كذب قالوا قال عليه الصلاة والسلام والله لاغزون قريشا ثم سكت وقال بعده ان شاء الله قلنا يحمل على السكوت العارض لما تقدم قالوا سأله اليهود عن لبث أهل الكهف فقال عليه الصلاة والسلام غدا أجيبكم فتأخر الوحى بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشئ فقال عليه الصلاة والسلام ان شاء الله قلنا يحمل على أفعل ان شاء الله وقول ابن عباس رضى الله عنهما متأول بما تقدم أو بمعنى المأمور به) أقول يشترط فى الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه لفظا أو ما هو فى حكم الاتصال فلا يضر قطعه بتنفس أو سعال ونحوهما مما لا يعد منفصلا عرفا وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه يصح الاستثناء وان طال الزمان شهرا وقيل لا يجب الاتصال لفظا بل يجوز الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به كالتخصيص بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس رضى الله عنهما على هذا حتى لو قال بعد شهر أردت الا كذا يسمع منه وذلك لان هذا ليس ببعيد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقا نواه أم لا لكان بعيدا جدا وقيل يصح الانفصال فى كتاب الله خاصة لنا الوصح انفصال الاستثناء لما قال صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على شئ ثم رأى غيره خيرا منه فليعمل به وليكفر عن يمينه فلم يوجب التكفير معينا بل قال فليستثن أو يكفر وأوجب أحدهما لا بعينه لانه لا حنث بالاستثناء مع كونه أسهل فكان ذكره أولى واذا لم يذكره معينا فلا أقل أن يخير بينهما العدم وجوب شئ منهما

المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء كلمة واحدة موضوعة بازاء الباقى بل كلا منها كلمة مستعملة فى معناها والمجموع المركب من الثلاثة موضوعا بازاء معنى واحد يصدق على الباقى لم يلزم تركيب اسم واحد من أكثر من لفظين ولا اعراب صدر الكلمة ولا عود الضمير الى جزء منها ولا بطلان اخراج البعض من الكل ونصوصية العشرة فى معناها والاسناد الى الباقى بعد الاسقاط (قوله وقيل يصح فى القرآن) قال الامام فى البرهان وانما حملهم على ذلك خيال تخيلوه من كلام المتكلمين الصائرين الى أن الكلام الازلى واحد وانما الترتيب فى جهات الوصول الى المخاطبين فلو تأخر الاستثناء فذلك فى السماع والفهم دون الكلام وهذا غلط لان الكلام ليس فى الكلام الازلى بل فى العبارات التى تبلغنا وهى فى حكم كلام العرب ولا يوجد فيه تأخر الاستثناء واعلم أن الشارح المحقق قد أخذ فى بعض تعليقاته ذلك الخيال مذهبا وزعم

 أن الكلام القائم بذات الله تعالى هو اللفظ والمعنى جميعا وليس هو بمرتب الاجزاء حتى يلزم الحدوث وانما الترتيب فى تلفظنا لعدم مساعدة الآلة الا على هذا الترتيب وحمل المعنى فى قول مشايخنا ان الكلام الازلى هو المعنى القائم بذات الله تعالى على ما يقابل الذات دون ما يقابل اللفظ وأنت خبير بأن قيام اللفظ بذات الله تعالى مما لا يقبله العقل مرتبا كان أو غير مرتب (قوله فلم يوجب) عطف على لما قال وقوله أو يكفر عطف على المجزوم فى فليستثن

(قوله وكذلك جميع الاقرارات) حمله الشارحون على أنه لو جاز تأخر الاستثناء لم يحصل الجزم بثبوت شئ منها لامكان الاستثناء ولو بعد حين لكن لفظ كذلك لا يلائم ذلك فحمله المحقق على أن لها أيضا طرفا أسهل من ثبوت أحكامها وهو الاستثناء فينبغي أن يتعين أو يتخير فيه لا أقل وما يقال انه وجبت الكفارة لكونها أنفع للناس وثبتت أحكام الاقرارات لوجود القرينة على عدم الاستثناء ليس بشئ لانه اذا جاز تأخر الاستثناء ولو بعد حين لم يصح الحكم بوجوب الكفارات وثبوت أحكام الاقرارات لجواز الاستثناء مادام المكلف حيا (قوله بما تقدم) جعله الشارح المحقق متعلقا بالعارض أي الذي يعرض بسبب تنفس أو سعال

معينا وكذلك جميع الاقرارات والطلاق والعتق كان ينبغي أن يستثنى منها نفيا لاحكامها بأسهل الطرق والاجماع بخلافه كيف ولو صح لقال به أحد ولم يقل كيف ونحن نعلم قطعا انه لو قال على عشرة وقال بعد شهر الا ثلاثة لم يعد منتظما وحكم عليه بانه لغو ولنا أيضا أنه يؤدي الى أن لا يعلم صدق ولا كذب لجواز استثناء يرد عليه فيصرفه عن ظاهره الى ما يصير صادقا وان كان ظاهره كاذبا وبالعكس قالوا أولا روى انه صلى الله عليه وسلم قال لأغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله ولولا صحته لما ارتكبه الجواب يحمل على السكوت العارض بما تقدم من تنفس أو سعال جمعا بينه وبين ادلتنا قالوا ثانيا سأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم فقال غدا أجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله ولا كلام يعود اليه ذلك الاستثناء الا قوله غدا أجيبكم فعاد اليه فصح الانفصال بضعة عشر يوما وفيه المطلوب الجواب لانسلم عوده الى أجيبكم لجواز أن يكون المراد أفعل ان شاء الله أي أعلق كل ما أقول له اني فاعله غدا بمشيئة الله وذلك كما تقول افعل كذا وكذا فقال ان شاء الله أي افعل ذلك ان شاء الله أو المراد اذكر ان شاء الله قالوا ثالثا قال ابن عباس رضي الله عنهما بصحته وهو عربي فقوله متبع الجواب لانسلم انه قال به مطلقا لانه مؤول بما تقدم من أنه يسمع دعوى نيته أو بأن الاستثناء المأمور به في قوله ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله لو أخره الى شهر من قوله اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله بأن لم يقله معه ثم أتى بعد الشهر بالعبارة الصحيحة فقال اني فاعل ذلك غدا ان شاء الله لكان ممتثلا لهذا الامر قال ﴿مسئلة الاستثناء المستغرق باطل باتفاق والاكثر على جواز المساوي والاكثر وقالت الحنابلة والقاضي بمنعهما وقال بعضهم والقاضي أيضا بمنعه في الاكثر خاصة وقيل ان كان العدد صريحا لنا ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والغاوون أكثر بدليل وما أكثر الناس فالمساوي أولى وأيضا كلكم جائع الا من أطعمته وأيضا فان فقهاء الامصار على أنه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزمه الا درهم ولولا ظهور ما اتفقوا عليه عادة الاقل مقتضى الدليل منعه الخ وأجيب بالمنع لان الاسناد بعد الاخراج ولو سلم فالدليل متبع قالوا على عشرة الا تسعة ونصف وثلث درهم ركيك مستقبح وأجيب بان استقباحه لا يمنع صحته كعشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين) أقول الاستثناء المستغرق سواء كان مثل المستثنى منه أو أكثر باطل بالاتفاق والاكثر على جواز المساوي للباقي بعد الاستثناء أعني نصف المستثنى منه حتى يبقى النصف وعلى جواز الاكثر حتى يبقى أقل من النصف وقالت الحنابلة والقاضي بمنعهما فيجب أن يبقى أكثر من النصف وقيل بمنعهما اذا كان العدد صريحا فيجوز عشرة الا أربعة ولا يجوز عشرة الا خمسة أو ستة بخلاف ما لم يكن صريحا فيجوز

لان ما ذكره الشارحون من أنه متعلق بقوله يحمل أي يحمل على السكوت العارض بما تقدم من الدليل مبني على أن المراد بالسكوت العارض ما لا يخل بالاتصال الحكمي وهذا مما لا دلالة عليه فان قيل ان شاء الله شرط لاستثناء قلنا اتفقوا على أنه لا فرق في وجوب الاتصال بين الشرط والاستثناء (قوله اذكر ان شاء الله) جواب آخر ليس في المتن أي اذكر هذه الكلمة امتثالا لقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت أي اذكر مشيئة ربك وقل ان شاء الله اذا فرط منك نسيان (قوله قالوا ثالثا) اشارة الى أن ما ذكر في المتن جواب عن دليل ثالث تقريره ان ابن عباس كان فصيحا قدوة في اللغة وقد قال بجواز تأخير الاستثناء وتقرير الجواب أنه متأول بأنه يسمع ولو بعد حين دعوى نية الاستثناء عند التكلم أو بانه لو ذكر بعد حين الاستثناء المأمور به

اكرم

وهو التعليق بمشيئة الله تعالى أولا أفعل ثم يقول بعد شهر أفعل ان شاء الله لكان ممتثلا لهذا الامر المستفاد من قوله تعالى ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله لانه في معنى لا تقولن ذلك الا ملتبسا بمشيئة الله قائلا ان شاء الله تعالى أو من قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت على ما سبق ولم يتنبه الشارحون لهذا المعنى فقال بعضهم المراد أنه يجوز الانفصال في ان شاء الله خاصة دون غيره من الاستثناآت وبعضهم المراد أنه لو أخر الشارع باستثناء متصل لصح والا فلا (قوله المساوي للباقي) يعني أن المفهوم من الكلام هو اعتبار نسبة المساواة والاكثرية الى الباقي بعد الاستثناء لا الى النصف على ما ذكره العلامة وان كانا متلازمين بحسب الصدق

(قوله دليله قوله تعالى ان عبادى الآية) المشهور فى الاستدلال أن الآية مع قوله تعالى حكاية لاغوينهم أجمعين الاعبادك منهم المخلصين تفيد والالزم ان كلا من الغاوين وغير الغاوين أقل من الآخر وتقريرهما ان تساويا ثبت استثناء المساوى وان تفاوتا ثبت استثناء الاكثر والاقرب الى التحقيق ماذكره المحقق وقد افتقر أولا الى اثبات كون من فى من الغاوين للتناول دون التبعيض ليكون المستثنى جميع الغاوين على ما أشار اليه المصنف بقوله والغاوون أكثر والا فلا حاجة الى التعرض له ويكفيه اثبات كون المتقين أكثر وهو ظاهر وثانيا الى اثبات كون الغاوين أكثر من غيرهم ليتحقق استثناء الاكثر فيلزم صحة استثناء المساوى ووجهه أن قوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين معناه الحكم على أكثر الناس

بعدم الايمان على أنها موجبة معدولة المحمول أو سالبة المحمول اذ لو أريد سلب الحكم بايمان الاكثر بحيث يحتمل التساوى لم يكن لذكر الاكثر فائدة (قوله كلكم جائع الا من أطعمته) من كلام النبى صلى الله عليه وسلم حكاية عن رب العزة فيقوم حجة ولم يتنبه الشارح بل جمهور الشارحين لذلك حتى زعم بعضهم أن هذا دعوى الضرورة فى محل النزاع واعلم أن الاستدلال بالآية والحديث لا يتم على من يفرق بين العدد الصريح وغيره فاحتج عليهم بالاجماع ومساق كلام الشارح أنه اجماع الكل من غير مخالف لاجماع الاكثر على ما صرح به فى المنتهى وقرره العلامة هنا (قوله فليس فيه) أى فى الاستثناء حكمان مختلفان فى حق المستثنى بأن يثبت ثم ينفى على ما زعم الخصم بل فيه حكم بالاثبات فى حق الباقى

أكرم بنى تميم الا الجهال وهم ألف والعالم فيهم واحد لنا انه وقع فى القرآن استثناء الاكثر دليله قوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومن ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم أكثر من غيرهم بدليل قوله وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو ينتج الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوى بالطريق الاولى لانه أقرب ولنا أيضا لو قال كلكم جائع الا من أطعمته وأطعم الاكثر صح قطعا ولنا أيضا أن فقهاء الامصار اتفقوا على انه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولولا ان استثناء الاكثر ظاهر فى وضع اللغة فى بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة ولصار قوم ولو قليلا الى أنه يلزمه العشرة لكون الاستثناء لغوا لانه غير صحيح كما فى المستغرق المشترطون لكونه أقل قالوا أولا الدليل منع الاستثناء لانه انكار بعد اقرار خالفناه فى الاقل لانه قد ينسى فبقى معمولا به فى غيره الجواب لانسلم ان الدليل منعه فانه انكار بعد اقرار لانه كجملة واحدة لما مر انه اسناد بعد اخراج فليس فيه حكمان مختلفان قالوا ثانيا لو قال عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم يعد مستقيما ركيكا وما هو الا لانه استثناء الاكثر فدل على عدم جوازه الجواب ان استقباحه لا يستلزم عدم صحته كما لو قال على عشرة الا دانقا ودانقا الى ان عد عشرين دانقا والمجموع ثلث العشرة فانه يستقبح ويقال كان الواجب أن يقول الا عشرين دانقا ومع ذلك فان العبارة صحيحة ويسقط عنه عشرون دانقا اتفاقا وانما قبح لتطويل يعسر ضبطه مع امكان الاختصار السهل ضبطه قال ﴿ مسئلة الاستثناء بعد جمل بالواو وقالت الشافعية للجميع والحنفية للاخيرة والقاضى والغزالى بالوقف والشريف بالاشتراك أبو الحسين ان تبين الاضراب عن الاولى فللاخيرة نوعا أو اسما وليس الثانى ضميره أو حكما غير مشتركين فى غرض والا فللجميع والمختار ان ظهر الانقطاع فللاخيرة والاتصال فللجميع والا فالوقف) أقول اذا تعاقبت جمل عطف بعضها على بعض بالواو ثم ورد بعدها استثناء فيمكن أن يرد الى الجميع والى الاخيرة خاصة ولا نزاع فيه انما الخلاف فى الظهور فقال الشافعى ظاهر فى رجوعه الى الجميع أى كل واحد من الجمل وقالت الحنفية الى الجملة الاخيرة وقال القاضى والغزالى وغيرهما بالوقف بمعنى انه لا ندرى انه حقيقة فى أيهما وقال المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان موافقان للحنفية فى الحكم وان خالفا فى المأخذ لانه يرجع الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت فى غيرها كالحنفية لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها وقال أبو الحسين البصرى ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى فللاخيرة والا فللجميع وظهور الاضراب

وبالنفى فى حق المستثنى فعلى هذا لو جعلنا ضمير فيه للمستثنى لكان أظهر قال فى المتن ولو سلم فالدليل متبع أى لو سلم أن الدليل منع الاستثناء وأنه انكار بعد اقرار لكن ماذكرنا من الوجوه دليل على جواز استثناء الاكثر فيجب اتباعه وان كان خلاف الظاهر (قوله والمجموع ثلث العشرة) لان عشرة دنانير ستون دانقا فهذا مستقيم مع كون المستثنى أقل من الباقى (قوله عطف بعضها على بعض بالواو) التقييد بالواو وعبارة الامام والآمدى وغيرهما والاطلاق عبارة الامام الرازى والتعميم فى الواو وأو وغيرهما عبارة القاضى أبى بكر (قوله وهذان) يعنى مذهبه ومذهب الاشتراك موافقان لمذهب الحنفية فى الحكم وهو أنه انما يفيد الاخراج من مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندهما العدم الدليل فى الغير وعندهم لدليل العدم وهذا معنى اختلاف المأخذ

(قوله بأن يختلفا نوعا) أى من جهة الخبرية والانشائية وكونهما أمرا ونهيا ونحو ذلك أو اسما بأن يكون الاسم الذى يصح مستثنى منه فى احدهما غير الذى فى الاخرى أو حكما بان يكون مضمون هذه حكما مخالفا لمضمون الأخرى وهذا الاختلاف نوعا يستلزم الاختلاف حكما فيه تردد اذ لم يصرحوا بان الحكم فى مثل أكرم بنى تميم وبنو تميم مكرمون متحد أو مختلف وضمير منهما للقسمين أعنى المختلفين نوعا والمختلفين اسما والاقسام الثلاثة اشارة الى المختلفين نوعا واسما وحكما وانما أوردا أربعة أمثلة مع أن ظاهر الكلام أن الاقسام ثلاثة لان القسمة تقتضى قسما رابعا وهو المختلفان اسما وحكما معا لان كلا من الاختلاف اسما وحكما أعم من أن يكون وحده أو مع الآخر ولا يخفى أن مثله جار فى الاختلاف نوعا مثل أكرم بنى تميم والنحاة هم العراقيون وجعلوا مثالا للاختلاف نوعا لكن فيه اختلاف اسما وحكما أيضا والمقال الصحيح للاختلاف نوعا فقط أكرم بنى تميم و بنو تميم مكرمون ان لم يجعل مثله مختلفا حكما والا فلا يتصور الاختلاف نوعا بدون الاختلاف حكما وأما مثل أكرم بنى تميم وربيعة فظاهره من عطف المفرد لكن المراد أكرم ربيعة فلا اختلاف

بأن يختلفا نوعا أو اسما مع انه ليس فيهما الاسم الثانى ضمير الاسم الاول أو يختلفا حكما مع ان الجملتين فى الاقسام الثلاثة غير مشتركتين فى غرض الاول أن يختلفا نوعا مثل أكرم بنى تميم والنحاة هم العراقيون الازيدا فان أحدهما أمر والآخر خبر الثانى أن يختلفا اسما لا حكما أكرم بنى تميم وربيعة الازيدا الثالث أن يختلفا حكما لا اسما أكرم بنى تميم واستأجر بنى تميم الازيدا الرابع أن يختلفا اسما وحكما أكرم بنى تميم واستأجر ربيعة الازيدا وعدم ظهور الاضراب بوجهين أحدهما أن يكون الاسم الثانى ضمير الاول اتحدا نوعا وحكما أو اختلفا فيهما أو فى أحدهما نحو أكرم بنى تميم واستأجرهم أو أكرم بنى تميم وهم طوال ثانيهما بأن يشترى كافى غرض نحو أكرم بنى تميم واخلع عليهم أو هم مقربون فان الغرض هو التعظيم فيهما ومنه قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون اختلفت حكما ونوعا والثانى ضمير الاول والغرض واحد وهو الاهانة والانتقام والمختار أنه ان ظهر الانقطاع للاخيرة عما قبلها بأمارة فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر أحدهما وجب الوقف ومرجع هذا المذهب الى الوقف لان القائل به انما يقول به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ظاهر فلم يذكره وهو ان الاتصال يجعلها كالواحدة والانفصال يجعلها كالاجانب والاشكال يوجب الشك قال (الشافعية العطف يصير المتعدد كالمفرد وأجيب بأن ذلك فى المفردات قالوا لو قال والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع وأجيب بانه شرط فان ألحق به فقياس وان سلم فالفرق ان الشرط مقدر تقديمه وان سلم فللقرينة الاتصال وهى اليمين على الجميع قالوا لو كرر لكان مستهجنا قلنا عند قرينة الاتصال وان سلم فللطول مع امكان الاكذا فى الجميع قالوا صالح فالبعض تحكم كالعام قلنا صلاحيته لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر قالوا لو قال على خمسة وخمسة الاستة كان للجميع قلنا مفردات وأيضا للاستقامة) أقول الشافعية وهم القائلون بعوده الى الجميع قالوا أولا العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب ولا شك أنه لا يعود من المفرد الى جزء فكذا فى الجمل

الا فى الاسم المستثنى منه وأما ما لا يظهر فيه الاعراب فالوجه الاول منه على ظاهر عبارة الكتاب أربعة أقسام المتحدتان فى النوع والحكم المختلفتان فيهما المختلفتان فى النوع المختلفتان فى الحكم واقتصر على مثالين أحدهما للاختلاف فى الحكم وهو اكرم بنى تميم واستأجرهم والثانى للاختلاف فى النوع والحكم وهو أكرم بنى تميم وهم طوال فان الاولى أمر والحكم هو الاكرام والثانية اضمار والحكم هو الطول ولا يتصور الاتحاد نوعا وحكما الا فى مثل أكرم بنى تميم وأكرمهم وقد يمثل بمثل أكرم بنى تميم وأكرم ربيعة وليس بمستقيم لان الاسم الثانى ضمير الاول ومثال الاختلاف فى النوع فقط أكرم بنى تميم وهم مكرمون والوجه الثانى منه قد ذكر له مثالين أحدهما للاختلاف حكما فقط وهو المعطوفة أكرم بنى تميم واخلع عليهم والثانى النوع والحكم نحو أكرم بنى تميم وهم معربون والشارح المحقق قد اقتفى فى بيان هذه الاقسام والامثلة أثر الآمدى وللشارح العلامة ههنا زيادة تفصيل واستيفاء للاقسام (قوله والاشكال يوجب الشك) أى اذا أشكل الحال والتبس الانقطاع والاتصال حصل الشك فوجب التوقف (قوله العطف يصير المتعدد كالمفرد) ناظرا الى ما يقال ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فان قيل التوضيح بالمقال المذكور ليس بشئ اذ ليس فيه جعل الامور المتعددة المتعاطفة بمنزلة مفرد بل جعل كل من الجمل بمنزلة مفرد قلنا المراد أن تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر للمبتدا جعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء الى الكل اتفاقا فكذلك تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة جملة فيعود الاستثناء الى الكل والجواب أن ذلك فى المفردات أو ما هو فى حكمها من الجملة التى لها محل من الاعراب أو التى وقعت صلة للموصول أو نحو ذلك مما يوجب الاتصال والارتباط وقد تقرر الجواب بالفرق بين المفرد وما هو كالمفرد فان أريد الالحاق به احتيج الى جامع مع أنه قياس فى اللغة والاستثناء فى المثال المذكور انما يعود الى الكل ككون الجمل فى حكم المفرد لعطفها على الصلة

(قوله ولو سلم فهذا يرجع) الى قوله (انه شرط لا استثناء) أى لو سلم أنه استثناء صرح بذلك فى المنتهى فحينئذ يكون جوابا ثانيا عن أصل الاستدلال ويحتمل أن يراد لو سلم عدم الفرق أو عدم تقدم الشرط فيكون جوابا ثالثا عن السؤال المذكور (قوله وفى الظهور) أى ظهور الرجوع الى الجميع عند عدم قرينة الاتصال والانفصال (قوله وقد يقال على الثانى) أى الجواب الثانى عن السؤال وهذا الفرق بأن الشرط مقدم تقديرا (قوله لتعينه طريقا) أى لو سلم بعدا الى الجميع لكان التكرار عند قصد الرجوع الى الجميع طريقا متعينا لاداء المقصود فلزم أن لا يستقبح وقوله لتعينها طريقا بتأنيث الضمير يفتقر الى تأويل (قوله لا يوجب ظهوره فيه) هذا ان استدل بمجرد صلاحيته للجميع وان ضم اليه بعد العود الى البعض للتحكم أجيب بمنع التحكم فان القرب مرجح (قوله لو رجع الى الجميع) مبنى الكلام على انه اما راجع الى الجميع أو الى الاخيرة خاصة فاذا انتفى الاول تعين الثانى والا فمجرد امتناع الرجوع الى الجميع لا يوجب الاختصاص بالاخيرة * ثم ههنا ابحاث الاول أن مبنى الكلام على ان أولئك هم الفاسقون عطف على الامر والنهى قبله وقد ذكر فى أصول الحنفية ان ذلك ممتنع حاصله فعلية طلبية من تمام الحد خوطب بها الحكام وهذه اسمية اخبارية لا تعلق لها بالاحكام

المعطوفة الجواب ان ذلك فى المفردات وأما فى الجمل فممنوع فان قولك ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر شجعان ليست كالمفرد قطعا قالوا ثانيا لو قال والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا الجواب أنه شرط لا استثناء وهو غير محل النزاع فان قال واذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لانه تخصيص متصل مثله قلنا هذا قياس فى اللغة وقد أبطلناه ولو سلم فالفرق ان الشرط وان تأخر لفظا فهو مقدم تقديرا ولو سلم فهذا انما يرجع الى الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها وذلك مما نقول به انما الكلام فيما لا قرينة فيها وفى الظهور حينئذ وقد يقال على الثانى ان الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح فارقا قالوا ثالثا لو كرر الاستثناء فى كل جملة قبل الاخرى فقال اضرب من سرق الا زيدا ومن زنى الا زيدا ومن قتل الا زيدا عد مستهجنا ولولا أن المذكور بعدها يعود الى الجميع وكان مغنيا عن التكرار لما استهجن لتعينه طريقا قلنا انما يستهجن عند قرينة الاتصال خاصة أما عند عدمها فلا لتعينها طريقا سلمنا ذلك لكن انما يستهجن لما فيه من الطول مع امكان عدمه بأن يقول بعد الجمل الا كذا فى الجميع فيصرح بعوده الى الجميع قالوا رابعا هو صالح للجميع فالقول بالعود الى البعض تحكم فيعود الى الكل الجواب ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه ولا فى شئ مما يصلح له من مراتب الجمع قالوا خامسا لو قال على خمسة وخمسة الا ستة لكان للجميع اتفاقا فكذا فى غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز الجواب أولا انه غير محل النزاع لان كلامنا فى الجمل وهذه مفردات وثانيا انه انما يرجع الى الجميع ليستقيم اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم وثالثا ان مدعاكم الرجوع الى كل واحد لا الى الجميع والحق أن النزاع فيما يصلح للجميع وللاخيرة وهذا ليس منه قال (المخصص آية القذف لم ترجع الى الجلد اتفاقا قلنا الدليل وهو حق الآدمى ولذلك عاد الى غيره قالوا على عشرة الا أربعة الا اثنين للاخير قلنا لأين العطف وأيضا مفردات وأيضا للتعذر فكان الاقرب أولى ولو تعذر تعين الاول مثل على عشرة الا اثنين الا اثنين قالوا الثانية حائلة كالسكوت قلنا لو لم يكن الجميع بمنابة الجملة قالوا حكم الاول يقين والرفع مشكوك قلنا لا يقين مع الجواز للجميع وأيضا فالاخيرة كذلك للجواز بدليل قالوا انما يرجع لعدم استقلاله فيتقيد بالاول وما يليه هو المتحقق قلنا يجوز أن يكون وضعه للجميع كما لو قام دليل القائل بالاشتراك حسن الاستفهام قلنا للجهل بحقيقته أو لرفع الاحتمال قالوا أصح الاطلاق والاصل الحقيقة قلنا والاصل عدم الاشتراك) أقول القائلون بأن الاستثناء يختص بالجملة الاخيرة مطلقا قالوا أولا لو رجع الى الجميع لرجع قوله فى آية القذف الا من تاب الى الجميع فكان يجب أن يسقط الجلد بالتوبة ولا يسقط اتفاقا الجواب لا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه دائما بل قد يصرف عنه لدليل وههنا كذلك لان الجلد حق الآدمى فلا يسقط بالتوبة انما يسقط باسقاط المستحق ولاجل أنه ظاهر فى العموم وقد خولف به فى الجلد لدليل عاد الى غيره من رد الشهادة والتفسيق اتفاقا ولو اختص بالاخيرة لما كان كذلك قالوا ثانيا لو قال على عشرة الا أربعة الا اثنين عاد الا اثنين الى الاخيرة وهو الاربعة فيفيد استثناء الاثنين من الاربعة حتى يلزم ثمانية

ولا بالحد الثانى ان دعوى الاتفاق على عوده الى رد الشهادة ليس بمستقيم لان التائب لا يصير مقبول الشهادة عند الحنفية بل هو عندهم عائد الى التفسيق فقط الثالث أنه اذا تعلق بالاخيرة فلهم كلام فى ان المستثنى منه لفظ أولئك أو لفظ الفاسقون أو الضمير فى الفاسقون وبالجملة فى هذه الآية مباحث كثيرة تطلب من شرح التنقيح

(قوله والا لكان الاثنان مثبتا) لانه من الاربعة المنفية ومنفيا الاستثنائه من العشرة المثبتة كما اذا قلت جاء القوم ولم يجئ العلماء الا زيدا وزعمت أن الاستثناء عائد الى الجملتين (قوله وهم يعتمدون القرب فى غير موضع) كاعمال الثانى فى باب التنازع واعمال الباء فى التى بيده دون الفعل وعود ضمير ضربته الى عمرو فى ضرب زيد عمرا وضربته وتعين سلمى للفاعلية فى مثل ضربت سلمى سعدى وابطال لام الابتداء عمل الفعل فى مثل ظننت لزيد قائم الى غير ذلك (قوله بل عندنا أن وضعه للجميع) لايقال هذا محتمل فلا يدفع الظاهر الذى هو ثبوت حكم الاول لانا نقول انما ذكرنا ذلك على طريق السند لمنع كون الرجوع الى الجميع ضروريا ولم لايجوز أن يكون ظاهرا وحينئذ يمتنع ثبوت حكم الاول بل الظاهر عدم ثبوته وبهذا يندفع ما يقال على جواب الوجه الرابع ان الجملة الاولى المقتضية لحكمها ثابتة بيقين والاستثناء لايدفعه بيقين فيثبت الحكم لوجود المقتضى وانتفاء المانع لانا لانسلم انتفاء المانع حينئذ بل وضع الاستثناء للرجوع الى الجميع مانع

متحقق وانما لم يتعرض فى الاجوبة للنقض بالشرط حيث يعم الكل لانه ربما يعرف بأنه متقدم تقديرا فيصير متقدما على الكل (قوله الاستثناء من الاثبات نفى) المشهور من كلام الشافعية ان هذا وفاق وانما الخلاف فى كونه من النفى اثباتا بل هو تكلم بالباقى بعد الثنيا ومعناه انه أخرج المستثنى وحكم على الباقى من غير حكم على المستثنى ففى مثل على عشرة الا ثلاثة لاتثبت الثلاثة بحكم البراءة الاصلية وعدم الدلالة على الثبوت لابسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت وفى مثل ليس على الاسبعة لايثبت شئ بحسب دلالة اللفظ لغة وانما يثبت بحسب العرف وطريق الاشارة كما فى كلمة التوحيد حيث يحصل بها الايمان من المشرك ومن القائل بنفى الصانع بحسب عرف الشرع ويؤولون كلام العربية انه من الاثبات نفى بأنه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه توحيدا لازما لكن انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع العربية على أنه من النفى اثبات لايحتمل التأويل وحاول الشارح المحقق توفيقا بين كلامهم وكلام أهل العربية مبنيا على ما سبق من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة فى نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا نفى ولا اثبات فى المستثنى أى لادلالة فى اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففى الاستثناء سواء كان من النفى أو من الاثبات دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسى الثابت فى الصدر فان قيل كما أن المخالفة فى النسبة النفسية هى عدم الحكم النفسى فكذلك فى الخارجية هى عدم الحكم الخارجى وقد ذكر ان فى الاستثناء اعلاما بعدم التعرض وهو يستلزم عدم الحكم ضرورة فيكون فيه دلالة على المخالفة قلنا الاعلام بعدا التعرض للشئ ليس اعلاما بعدم ذلك الشئ وعدم

الجواب أما أولا ان الكلام فى المتعدد المعطوف بعضها على بعض بالواو فأين الواو وههنا وثانيا ان الكلام فى الجمل وهذه مفردات وثالثا ان ههنا يتعذر عوده الى الجميع والا لكان الاثنان مثبتا منفيا وكان لغوا اذ معه يلزم الستة كما يلزم دونه اذ لا فرق بين أن يستثنى منه أربعة وان يستثنى منه أربعة الا اثنين واثنان واذا تعذر الجميع تردد بين الاولى والاخيرة فجعله للاخيرة أولى لانها أقرب وهم يعتمدون القرب فى غير موضع ولو تعذر عوده الى الاخيرة تعين عوده الى الاولى نحو على عشرة الا اثنين الا ثلاثة فيكون اللازم خمسة قالوا ثالثا الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فكان مانعا من تعلق الاستثناء به فكان كالسكوت والجواب منع كونها حائلة وانما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة وانه ممنوع قالوا رابعا حكم الاولى بكمالها متيقن ورفعه برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه فلا يعارضه الجواب أولا لانسلم أن حكم الاولى متيقن اذ لا تيقن مع جواز كون الاستثناء للجميع وثانيا فالاخيرة كذلك لان حكمها ثابت باليقين والرفع مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء الى الاولى لدليل يدل عليه قالوا خامسا انما يرجع الاستثناء الى ما قبله للضرورة وهو عدم استقلاله وما وجب للضرورة يقدر بقدرها ويكفى فى ذلك العود الى جملة واحدة ثم الاخيرة هى المتحققة سواء عاد اليها فقط أو الى الجميع فيحمل عليها دون ما لم يتحقق الجواب لانسلم انه يرجع للضرورة بل عندنا ان وضعه للجميع فلا يتقيد بالاخيرة كما لو دل دليل على عوده الى الجميع فانه يعتبر اجماعا ومع جواز وضعه للجميع لايتم ما ذكرتم القائلون بانه مشترك بين كونه للجميع والاخيرة قالوا أولا حسن الاستفهام عند اطلاقه عنهما أيهما المراد وانه دليل الاشتراك الجواب لانسلم انه دليل الاشتراك لجواز أن يكون حسنه لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه ولو سلم العلم به فلرفع الاحتمال لانه ليس بنص فى أحدهما بل ظاهر مع قيام احتمال الآخر فيندفع بالتصريح قالوا ثانيا صح اطلاقه للجميع والاخيرة والاصل فى الاطلاق الحقيقة فكان حقيقة لهما ولزم الاشتراك الجواب ان الاصل عدم الاشتراك وقدمر أن المجاز أولى منه قال ﴿ مسئلة ﴾ الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس خلافا لابى حنيفة لنا النقل وأيضا لو لم يكن لم يكن لا اله الا الله

التعرض انما يستلزم عدم الحكم الذكرى أو النفسى لا الخارجى واعلم ان ضمير منهما وفيهما للنفى والاثبات وضمير فيها للنسبة النفسية وضمير مدلوله للجملة بتأويل الكلام أو الخبر وضمير له وعنه للمدلول الذى هو النسبة الخارجية ومن الغلط الظاهر ما يفسر النسبة الخارجية بالنسبة اللسانية التى هى الذكر الحكمى * ثم ههنا بحث وهو ان ما ذكر لا يتأتى فيما هو العمدة فى مأخذ الاحكام أعنى الانشاء لعدم تقدم دلالته على النسبة الخارجية فيلزم أن لا يكون زيد فى مثل أكرم الناس الا زيدا فى حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف (قوله نعم بين الاثبات والنفى فرق من جهة الحكم) ليس على ما ينبغى لان السكوت عن النفى قد يستلزم الاثبات بحكم الاباحة الاصلية مثل لا تجالس الا رجلا عالما فالحق ان السكوت عن المستثنى ابقاء له على ما كان عليه من الاثبات أو النفى من غير فرق (قوله على نفى الحكم النفسى) شامل لكونه من الاثبات نفيا ومن النفى اثباتا أما الاول فظاهر وأما الثانى فلأن الحكم النفسى فى الصدر اذا كان هو النفى ففيه اثبات ففى مثل ليس على الاسبعة دلالة الحكم النفسى بعدم ثبوت السبعة (قوله الحنفية) لاخفاء فى ان مثل لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولى ولا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال ولا مال الا بالسياسة انما يدل على ان المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقق بدونه وأما انه يتحقق معه فلا ولو كان الاستثناء من النفى اثباتا للزم الثبوت معه البتة ولما كان الاشكال قويا بالغ الشارح المحقق فى تحقيق الجواب وتوضيحه وحاصله أنه لا بد من تقدير أمر يتعلق به قولنا بطهور على أن يكون ظرفا فامستقرا صفة له أى الاصلاة بطهور أو ظرفا لغوا صلة له أى الا باقترانها بطهور وذلك المتعلق هو المستثنى وأما المستثنى منه فعلى الاول مذكور هو النكرة المنفية وعلى الثانى محذوف هو بوجه من الوجوه والاستثناء مفرغ وقول الشارح انه استثنى من حاصلة أو من تثبت معناه ان الحكم الذى أخرج منه المستثنى هو ذلك فالخصم

توحيدا) أقول الاستثناء من الاثبات نفى اتفاقا وبالعكس أى الاستثناء من النفى اثبات خلافا لابى حنيفة رضى الله عنه لنا النقل من أهل العربية أنه كذلك وهو المعتمد فى اثبات مدلولات الالفاظ ولنا أيضا لو لم يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله يتم به التوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه انما يتم باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض أنه لا يفيد الا اثبات له وانما يفيد النفى فقط فلو تكلم بها دهرى منكر لوجود الصانع وهى لا تفيد الا نفى الغير لما نافى معتقده ولم يعلم بها اسلامه وهو المراد واعلم أن الحنفية لا يفرقون بين النفى والاثبات من جهة الدلالة الوضعية ولا يرون شيأ منهما يدل الاستثناء منه على المخالفة فيما يفيده من النسبة الخارجية بل فى النسبة النفسية فان كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسى وهم يقولون به فيهما وان كان مدلوله النسبة الخارجية فالاستثناء اعلام بعدم التعرض له والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة فيهما نعم بين الاثبات والنفى فرق من جهة الحكم وذلك ان السكوت عن اثبات الحكم يستلزم نفى الحكم بالبراءة الاصلية بخلاف السكوت عن النفى اذ لا مقتضى معه للاثبات فهم يحملون كلام أهل العربية على نفى الحكم النفسى وكلمة التوحيد على عرف الشارع قال (قالوا لو كان للزم من لا علم الا بحياة ولا صلاة الا بطهور ثبوت العلم والصلاة بمجردهما قلنا ليس مخرجا من العلم والصلاة فان اختار تقدير لا صلاة الا صلاة بطهور اطرد وان اختار لا صلاة تثبت بوجه الا بذلك فلا يلزم من الشرط المشروط وانما الاشكال فى المنفى الاعم فى مثله وفى مثل ما زيد الا قائم اذ لا يستقيم نفى جميع الصفات المغيرة أجيب بأمرين الاول ان الغرض المبالغة بذلك الثانى انه أكدها والقول بأنه منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمامه) أقول الحنفية قالوا لو كان الاستثناء من النفى للاثبات

ان اختار التقدير الاول كان معنى الاثبات ان كل صلاة بطهور حاصلة ولا فساد فيه وان اختار الثانى كان معناه أن الاقتران بالطهور يعتبر فى ثبوت الصلاة البتة لان معنى صدر الكلام انه لا وجه يعتبر فى ثبوت الصلاة فلا معنى للاثبات فى المستثنى سوى أنه يعتبر وهو حق والاعتراض على الاول بأنه ان أريد الحصول الشرعى فلا اطراد اذ قد يوجد الطهور ولا يوجد غيره من الشرائط فلا يصح وان أريد الحصول الحسى فلا معنى للاستثناء لان كل صلاة فهى حاصلة قطعا سواء كانت بطهور أو بغير طهور وان أريد أن الصلاة بغير طهور ليست بصلاة حقيقة فكذا بدون سائر الشرائط وعلى الثانى انه اذا كان التقدير لا صلاة تثبت بوجه الا بهذا الوجه البتة ليكون اثباتا والا يكون مترددا بين النفى والاثبات ولا يفيده تحقق الثبوت فى لا وجه يعتبر فى الصلاة الا الاقتران بالطهور لانه كلام آخر ليس مدلول هذا الكلام ولا من لوازمه بل الجواب عن أصل الاستدلال انا لا نسلم ان قولنا لا صلاة الا صلاة بطهور يقتضى صحة كل صلاة ملصقة بالطهور بل لا يقتضى الا صحة صلاة بطهور فى الجملة وكذا فى الثانى لا يقتضى الا ثبوت الصلاة عند الاقتران بالطهور فى الجملة وما يقال من انا اذا قلنا بصحة الصلاة الملصقة بالطهور لزم عموم الحكم فى كل صلاة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة مثل لا أجالس الا رجلا عالما ولدلالة الكلام على ان علة الصحة هى الوصف المذكور فضعيف لان الاول ممنوع أو مبنى على الثانى والثانى مختص بما اذا كان الوصف صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع وتمام تحقيق هذا الكلام فى شرح التنقيح

(قوله والامر كذلك) يعنى ان الاقتران بالطهور مما يحصل بحصوله الصلاة فى الجملة كما اذا وجدت سائر الشروط (قوله وانما الاشكال) يعنى لما ذكرنا من التقديرين فظهر صحة كون الاستثناء اثباتا وهو ان كل صلاة بطهور حاصلة وكل اقتران بطهور معتبر فى ثبوت الصلاة وانما الاشكال فى المنفى العام الذى يقتضيه الاستثناء المفرغ والغرض من هذا الكلام تحقيق المقام ولا تعلق له بجواب الاستدلال وفى بعض الشروح ان المراد ان الخصم ان اختار التقدير الاول فهو مطرد من غير انتقاض وان اختار الثانى فهو يرد نقضا حيث أفاد شرطية الطهور للصلاة ولا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط فالاشكال على الاستثناء من المنفى الاعم انما يرد فيه وفى مثل مازيد الاعالم حيث استلزم نفى جميع الصفات سوى العلم والحق انه ان أراد أن التقدير الاول لا اشكال فيه أصلا والتقدير الثانى لا اشكال فيه أيضا فى جانب الاثبات حيث أفاد ان اقتران الطهور يعتبر فى ثبوت الصلاة وانما الاشكال على هذا

التقدير فى جانب النفى حيث كان استثناء مفرغا مفيدا نفى جميع الشروط سوى الطهور وكذا فى مثل مازيد الا قائم وأما ما توهمه الشارح المحقق من انه على التقدير الاول أيضا استثناء مفرغ فليس بمستقيم لان المستثنى منه مذكور هو النكرة المنفية والا صلاة بطهور رفع على البدل ويجوز النصب على الاستثناء كما فى لا اله الا الله بعينه ثم هذا الاشكال انما هو بالنسبة الى من لا وقوف له على علم المعانى وعلى انقسام القصر الى قصر الموصوف على الصفة والصفة على الموصوف وانقسام كل الى الحقيقى والاضافى والتحقيقى والادعائى فمثل مازيد الا عالم لا يصح حقيقيا بمعنى انه لا صفة له سوى العلم وانما يصح اضافيا ردا على من زعم لم

للزم من قولنا الا علم الا بحياة ثبوت العلم بمجرد الحياة ومن قولنا الا صلاة الا بطهور ثبوت الصلاة بمجرد الطهور وانه باطل بالاتفاق الجواب ان قولنا الا بحياة والا بطهور ليس اخراج الحياة من العلم والطهور من الصلاة فثبتا بثبوتهما وذلك انا لم نقل لا صلاة الا الطهور ولا علم الا الحياة بل قلنا بحياة وبطهور فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى بالحقيقة وهو اما صلاة بطهور تستثنى من حاصلة خبر للا صلاة فيكون التقدير لا صلاة حاصلة الا صلاة بطهور واما وجه من الوجوه التى تقع عليها الصلاة تستثنى من تثبت بوجه خبر اله فيكون التقدير لا صلاة تثبت بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور فان اختار فى تقديره لا صلاة الا صلاة بطهور فيطرد فان كل صلاة بطهور صلاة حاصلة قطعا وان اختار فى تقديره لا صلاة تثبت بوجه الا بطهور فانما تثبت بهذا الوجه ولا تخلو عنه كما تقول كتبت بالقلم فانه لا يقتضى علية القلم باستقلاله للكتابة بل كونه آلة لا تحصل الكتابة الا به فهذا تصريح بكون الطهور شرطا للصلاة فكأنه قال لا وجه يعتبر فى ثبوتها الا هذا ويلزم منه ثبوت كونه شرطا وانه حق لكن لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لزوما كليا يحصل بمجرده بل يحصل بحصوله فى الجملة والامر كذلك ههنا فاندفع الاشكال من جهة الاثبات وانما الاشكال فى مثل هذا التركيب فى المنفى الاعم الذى يقتضيه الاستثناء المفرغ وهو أن لا تكون الصلاة بلا طهور صلاة وأن لا تثبت بوجه غير هذا الوجه فيلزم نفى جميع الصفات المعتبرة اذا حصلت مع الطهور وكذلك فى قولنا مازيد الا عالم فانه يلزم أن لا يكون انسانا ولا حيا ولا موجودا ولا شيأ الى غير ذلك والجواب عنه بأمرين أحدهما أن المراد المبالغة فى تحقق العلم لزيد كأن قائلا قال مازيد عالما فقال مازيد الا عالم نفيا لما يتوهمه المخاطب من نفى العلم وثبوت الجهل له والآخر أن ذلك آكد صفاته فكان سائر الصفات بالنسبة اليه غير معتبرة والذى عليه أرباب المعانى ان المراد نفى ما يتوهمه المخاطب من الحكم واثبات غيره فاذا قال لا صلاة الا بطهور فانما يرد على من يظن ان الصلاة اذا اجتمعت الشرائط صحت بدون الطهور فكان معناه أنها لا تصح بدون ذلك وتصح مع الطهور وكذا فى مازيد الا عالم انما يقوله رد المن ظن أنه جاهل أو أكار أو غيره هذا وقد قيل انه استثناء منقطع اذ لم يدخل العلم فى الحياة والطهور فى الصلاة فلا اخراج حقيقة وقولهم هذا بعيد فانه استثناء مفرغ وكل استثناء مفرغ متصل لانه من تمام الكلام واليه النسبة ولذلك

انه جاهل أو يردده بين العلم والجهل أو يعتقده عالما وشاعرا مثلا فانت تثبت العلم وتنفى غيره مما يتوهم المخاطب والى هذا ينظر الوجه الاول من الجواب أو حقيقيا ادعائيا فانك تجعل سائر صفاته بمنزلة العدم وتدعى انه لا صفة له غير العلم والى هذا ينظر الوجه الثانى فحصر المحقق ما عليه علماء المعانى فى الوجه الاول ليس على ما ينبغى وكانه اعتبر الاعم الاغلب أعنى الحقيقى من الاضافى (قوله وقولهم هذا بعيد) بل باطل محض لان المستثنى ليس هو الحياة أو الطهور بل الجار والمجرور وقول الشارح اذ لم يدخل العلم فى الحياة ليس كما ينبغى والصواب العكس لان المثال لا علم الا بحياة وما ذكر انما يصح فى لا حياة الا بعلم وقوله فانه استثناء مفرغ قد عرفت أنه انما يصح على التقدير الثانى فقوله ولذلك بقدر عام يناسبه ينبغى أن يحمل على هذا التقدير وقوله ولذلك لم يجز نصبه يعنى بأن تترك الباء والا فلا يتصور النصب

(قوله وقد يجاب عن الاول) حاصله أن المراد بالمشروط والمأخوذ فى تعريف الشرط مايصدق عليه ذلك والموقوف على تعقل الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بحقيقته وأما الجواب عن الثانى ففى غاية السقوط لان المراد جزء السبب المتحد على ماصرح به الآمدى (قوله ويفهم منه) هذا مصرح به فى عبارة الآمدى حيث قال الشرط مايتوقف

لم يجز نصبه و يقدر بقدر الضرورة عام يناسبه و يتناوله كما قدرنا قال (التخصيص بالشرط الغزالى الشرط مالايوجد المشروط دونه ولايلزم أن يوجد عنده وأورد أنه دور وعلى طرده جزء السبب وقيل مايتوقف تأثير المؤثر عليه وأورد على عكسه الحياة فى العلم القديم والاولى مايستلزم نفيه نفى أمر على غير جهة السببية) أقول الثانى من المخصصات المتصلة هو الشرط وأما حده فقال الغزالى الشرط مالايوجد المشروط دونه ولايلزم أن يوجد عنده وأورد عليه أولا انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف تعقله على تعقله وثانيا انه غير مطرد لان جزء السبب كذلك وقد يجاب عن الاول بأن ذلك عثابة قولنا شرط الشئ مالايوجد ذلك الشئ بدونه وظاهر أن تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه فى تعقل ذلك وعن الثانى أن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه اذا وجد سبب آخر وقيل الشرط مايتوقف تأثير المؤثر عليه و يفهم منه انه لاتتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب واعترض عليه بانه غير منعكس لان الحياة شرط فى العلم القديم ولا يتصور هناك تأثير ومؤثر اذ المحوج الى المؤثر هو الحدوث والمختار فى تعريفه أن يقال هو مايستلزم نفيه نفى أمر لا على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه والفرق بين السبب والشرط متوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشئ بمثله فى الخفاء قال (وهو عقلى كالحياة للعلم وشرعى كالطهارة ولغوى مثل أنت طالق ان دخلت الدار وهو فى السببية أغلب وانما استعمل فى الشرط الذى لم يبق للسبب سواه فلذلك يخرج به مالولاه لدخل لغة مثل أكرم بنى تميم ان دخلوا فيقصره الشرط على الداخلين) أقول الشرط ينقسم الى عقلى وشرعى ولغوى أما العقلى فكالحياة للعلم فان العقل هو الذى يحكم بأن العلم لايوجد الابحياة وأما الشرعى فكالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بذلك وأما اللغوى فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا أنت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء هذا وان الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا يقال ان دخلت الدار فأنت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لامجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية و يستعمل فى شرط شبيه بالسبب من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق للسبب أمر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضيء فهم منه انه لاتتوقف اضاءته الا على طلوعها ولذلك أى ولانه يستعمل فيما لم يبق للسبب سواه يخرج مالولاه لدخل لغة فاذا قلت أكرم بنى تميم ان دخلوا فلولا الشرط لعم وجوب الاكرام جميعهم مطلقا لوجود المقتضى باسره فاذا ذكر الشرط علم انه بقى شرط لولاه لكان المقتضى تماما فاستتبع مقتضاه فيقتضى الوجود لووجد الشرط والعدم لولاه فيقصر الاكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين اياما ولولا ما خرجوا وكانوا داخلين فى حكم وجوب الاكرام قال (وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجميع وعلى البدل فهذه ثلاثة كل منها مع الجزاء كذلك فتكون تسعة) أقول هذا تقسيم آخر للشرط والمشروط

عليه المؤثر فى تأثيره لا فى ذاته فيخرج جزء السبب وسبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشئ على تحقق ذاته ولاخفاء فى أنه مناقشة فى العبارة والا فتوقف ذات الشئ على نفسه بمعنى أنه لايوجد بدونه ضرورى (قوله لان الحياة شرط فى العلم القديم) ولايصدق عليها أن تأثير المؤثر فى العلم يتوقف عليها لانا فرضناه قديما ولامؤثر فى العلم القديم وهذا المعنى مع وضوحه قد خفى على كثير من الشارحين حتى توهموا أن موجب التعريف أن يصدق على الحياة أن تأثير العلم فى الشئ يتوقف عليها والعلم ليس من الصفات المؤثرة ثم بنوا على ذلك خيالات فاسدة لم يعرفوا أنا اذا قلنا الوضوء شرط فى الصلاة لم نرد أنه يتوقف عليه تأثير الصلاة فى شئ بل تأثير المؤثر فى الصلاة (قوله المعنى المميز بينهما) هو التأثير والاقتضاء واستلزام الوجود للوجود حيث يوجد فى السبب دون الشرط (قوله

لدخل لغة) أى بحسب اللغة ودلالة اللفظ وان لم يدخل فى الواقع و بحكم العقل والشرع كما يقال جوا ان استطعتم وانما بالغ المحقق فى توضيح المقام لان جمهور الشارحين زعموا أن قوله فلذلك اشارة الى كون الشرط مخصصا أو عبارة عما يستلزم نفيه نفى أمر ولاتعلق له بقوله وانما استعمل (قوله هذا تقسيم آخر) نفى لما ذكره الشارح العلامة فى قوله فلذلك انه لما فرغ من تفصيل أقسامه شرع فى تحصيل أحكامه فمنها أنه يخرج به مالولاه لدخل لغة ومنها أنه قد يتحد أو يتعدد الخ

(قوله فرع) فيه اشارة الى أن المعتبر فى التعدد وعدمه هو المعنى دون اللفظ وان المتعدد على سبيل البدل لا يجب أن يكون بكلمة أو على ما فى الشروح (قوله فان نظر) لما ذكره الشارحون من أن وجه الفرق أن الشرط مقدم معنى فيقع الجميع فى حيز الجزاء بخلاف الاستثناء يعنى قد سبق فى الاستثناء أن هذا لا يصلح فارقا لانه انما يقدر تقديمه على ما يرجع اليه سواء كان هو الجميع أو الاخيرة (قوله ما تقدم من الجزاء) أى كل جزاء قدم على الشرط فهو اخبار بما فيه من النسبة لاجزاء لما بعده من الشرط لكنه دل على الجزاء المحذوف وهذا اشارة الى أن الخبر فى مثل ان دخلت الدار أكرمك هو الجملة الشرطية بكمالها لا مجرد الجزاء (قوله وانما صير اليه) اشعار بان مراعاة مفعول له لاخبر للمبتدا الذى هو قولهم على ما فى بعض الشروح وانما الخبر هو قوله فان عنوا (قوله والاجزم) أى شائعا مستفيضا على ما هو المختار عند كون الشرط ماضيا حتى ان صاحب الكشاف جعل اتفاق القراء على ترك الجزم بمنزلة الممتنع حيث استدل برفع تودّ فى قوله تعالى وما عملت من سوء تودّ على أن ما موصولة لا شرطية (قوله والتعليق ثانيا) دفع لما عسى يتوهم من أن تعليق الاكرام بالدخول يقتضى أن لا يتحقق بدونه واطلاقه أولا يدل على تحققه دخل أو لم يدخل فيتنافيان يعنى لا تنافى لان التعليق يدل على تقييد الاكرام بالدخول فى ثانى الحال وعلى أن المراد بالمطلق أولا هو المقيد (قوله فروعيت فيه الى الشائبتان) يعنى لاستقلاله لفظا ترك جزمه وأطلق القول بانه اختار الاجزاء ولعدم استقلاله معنى قدر للشرط جزاء يدل على أن هذا المستقل مقصود التعليق بالشرط وأطلق القول بأن المذكور جزاء والحق التفصيل وهو أنه جزاء معنى ليس بجزاء لفظا

باعتبار الاتحاد والتعدد وهو ان الشرط اما أن يتحد أو يتعدد واذا تعدد فاما أن يكون كل واحد شرطا على الجمع حتى يتوقف المشروط على حصولها جميعا أو على البدل حتى يحصل بحصول أيهما كان فهذه ثلاثة والجزاء أيضا كذلك لانه اما أن يتحد أو يتعدد واذا تعدد فاما على الجمع حتى يلزم حصول هذا وذاك معا واما على البدل حتى يلزم حصول أحدهما بهما فهذه أيضا ثلاثة واذا اعتبر التركيب كان ثلاثة من الشرط مع ثلاثة من الجزاء يحصل من الضرب تسعة وحكمه ظاهر فلا نطوّل به ﴿فرع﴾ اذا قال ان دخلتما الدار فانتما طالق فدخلت احداهما قيل تطلق هى اذا الشرط احدهما والجزاء أحدهما وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف وقيل بل لا يطلق شئ منهما لان الشرط دخولهما جميعا وقيل بل يطلقان لان الشرط دخولهما بدلا قال (والشرط كالاستثناء فى الاتصال وفى تعقيبه الجمل وعن أبى حنيفة رضى الله عنه للجميع ففرق) أقول حكم الشرط حكم الاستثناء فيما ذكر من وجوه الاتصال وكذا فى تعقيبه الجمل أو للجميع أو للاخيرة وعن أبى حنيفة رضى الله عنه انه للجميع ففرق بين الشرط والاستثناء حيث جعل الشرط للجميع والاستثناء للاخيرة فان تطرق الى انه مقدم تقديرا فقد علمت انه مقدم على ما يرجع اليه فقط قال (وقولهم فى مثل أكرمك ان دخلت الدار ما تقدم خبر والجزاء محذوف مراعاة لتقدمه كالاستفهام والقسم فان عنوا ليس بجزاء فى اللفظ فمسلم وان عنوا ولا فى المعنى فعناد والحق انه لما كان جملة روعيت الشائبتان) أقول قياس الشرط أن يكون صدر الجملتين مقدما عليهما لان الشرط قسم من الكلام فحقه أن يشعر به من أول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم تخصصه تفصيلا كما فعلوا ذلك فى الاستفهام والتمنى والقسم والنفى ومن ثمة قيل فى نحو أكرمك ان دخلت الدار ان ما تقدم من الجزاء خبر لا جزاء والجزاء محذوف تقديره أكرمك ان دخلت الدار أكرمك لدلالة الخبر وهو أكرمك الاول عليه وانما صير اليه مراعاة لتقدمه الواجب كما وجب فى الاستفهام والقسم وقولهم هذا ان عنوا به انه ليس بجزاء فى اللفظ فمسلم والا لجزم وان عنوا به انه ليس بجزاء لا فى اللفظ ولا فى المعنى فعناد اذ نعلم قطعا انه لا يدل الا على اكرام مقيد بقيد دخول الدار وذلك لو لم يدخل ولم يكرم لم يعد كاذبا والتعليق ثانيا لا ينافى الاطلاق أولا نعم انه يدل على التقييد ثانيا وان المراد بالمطلق كان هو المقيد وهو المراد بقولنا هو جزاء معنى والحق انه لما كان المقدم جملة مستقلة عومل معاملة المستقل لفظا فلم يجزم وارتبط به الجزاء معنى فقدر الجزاء الا على انه مراد تعليقه بالشرط وان استقل لفظا فروعيت فيه الشائبتان فلذلك قال بكل واحد منهما قائل وجاز الاطلاق بالاعتبارين والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل قال (والتخصيص بالصفة مثل أكرم بنى تميم الطوال وهى كالاستثناء فى العود الى متعدد) أقول الثالث من أقسام التخصيص المتصل التخصيص بالصفة نحو أكرم بنى تميم الطوال فقصر الصفة وهى الطوال العام وهو بنو تميم على بعض افراده وهو الطوال وهو عند العود على متعدد نحو اكرم بنى تميم ومضر وربيعة الطوال هو للجميع أو للاخير حكمه حكم الاستثناء بعد الجمل والمختار المختار قال (التخصيص بالغاية مثل أكرم بنى تميم الى أن يدخلوا فيقصره على غير الداخلين كالصفة وقد تكون هى والمقيد بها متحدين ومتعددين كالشرط وهى كالاستثناء فى العود الى المتعدد) أقول الرابع من أقسام التخصيص المتصل التخصيص بالغاية نحو أكرم بنى تميم

الى أن يدخلوا فالغاية وهو الى أن يدخلوا قصر العام وهو بنى تميم على غير الداخلين وكل واحد من الغاية وما قيد بها قد يكون متحدا ومتعددا على الجميع أو على البدل فتأتى الاقسام التسعة كما فى الشرط والغاية بعد المتعدد كالاستثناء فى العود الى الجميع أو الى الاخير والمذاهب المذاهب والمختار المختار قال (التخصيص بالمنفصل يجوز التخصيص بالعقل لنا الله خالق كل شئ وأيضا ولله على الناس حج البيت فى خروج الاطفال بالعقل قالوا لو كان تخصيصا لصحت الارادة لغة قلنا التخصيص للمفرد ومانسب اليه مانع هنا وهو معنى التخصيص قالوا لو كان مخصصا لكان متأخرا لانه بيان قلنا لكان متأخرا بيانه لاذاته قالوا لو جاز به لجاز النسخ قلنا النسخ على التفسيرين محجوب عن نظر العقل قالوا تعارضا قلنا فيجب تأويل المحتمل) أقول هذا حين فرغ من التخصيص بالمتصل وشرع فى التخصيص بالمنفصل وفيه مسائل هذه أولاها هل يجوز التخصيص بالعقل الجمهور على جوازه ومنعه طائفة لنا قوله الله خالق كل شئ وقوله وهو على كل شئ قدير والعقل قاض ضرورة بخروج القديم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا ومقدورا وانا أيضا قوله ولله على الناس حج البيت والعقل قاض بخروج من لا يفهم الخطاب كالاطفال والمجانين قالوا أولا لو كان مثل ذلك تخصيصا لصحت ارادة العموم لغة قطعا واللازم باطل أما الملازمة فلأن تلك مسمياته لغة واطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح لغة قطعا وأما انتفاء اللازم فلأن ذلك لا يصح لعاقل فاذا قلنا هذا خالق كل شئ فهم منه لغة انه أراد به غير نفسه ولو أراد به نفسه لخطئ لغة الجواب ان التخصيص للمفرد وهو كل شئ ويصح ارادة الجميع به لغة فاذا وقع فى التركيب فما نسب اليه وهو المخلوقية والمقدورية هو المانع من ارادة الجميع وقصره على البعض وهو غير نفسه والعقل هو القاضى بذلك ولا معنى للتخصيص عقلا الا ذلك والحق انه يصلح فى التركيب للجميع أيضا لغة ولو أراد لم يخطأ لغة وانما يكذب فى المعنى والخطأ لغة غير الكذب فى الخبر قالوا ثانيا لو كان العقل مخصصا لكان متأخرا واللازم منتف أما الملازمة فلأن تخصيص الشئ بيان للمراد منه والبيان متأخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين وأما انتفاء اللازم فلتقدم العقل على الخطاب ضرورة الجواب له ذات وله صفة وهو انه بيان فان اردت بتأخره تأخر ذاته فلا يلزم وان اردت تأخر كونه بيانا فلا يمتنع قالوا ثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ بالعقل لانه بيان مثله واللازم منتف بالاجماع الجواب لا نسلم الملازمة لان النسخ اما بيان مدة الحكم واما رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل كما فى الصور المذكورة قالوا رابعا تعارضا أعنى دليل الشرع ودليل العقل فترجيح احدهما بلا مرجح تحكم الجواب لا نسلم التحكم فانهما لما تعارضا وجب تأويل المحتمل وهو دليل الشرع لاستحالة ابطال القاطع وهو دليل العقل قال ﴿ مسئلة ﴾ يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب أبو حنيفة والقاضى والامام رحمهم الله ان كان الخاص متأخرا والا فالعام ناسخ وان جهل تساقطا لنا أولا ان الاجمال مخصص لقوله والذين يتوفون منكم وكذلك والمحصنات من الذين مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات وأيضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال لا تقتل زيدا فالثانى ناسخ قلنا التخصيص أولى لانه أغلب ولا رفع فيه كما لو تأخر الخاص قالوا على خلاف قوله لتبين قلنا تبيانا لكل شئ والحق انه المبين بالكتاب والسنة قالوا البيان يستدعى التأخر قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس رضى الله عنهما كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث قلنا يحمل على غير المخصص جمعا بين الادلة) أقول تخصيص الكتاب بالكتاب جائز ان علم تقدم العام أو تقدم الخاص أو جهل التاريخ ومنعه بعض مطلقا وفصل

(قوله وكل واحد من الغاية) صرح بلفظ كل لئلا يتوهم من ظاهر عبارة المتن أن الوحدة أو التعدد يعتبر بين الغاية وذى الغاية

﴿ مسائل التخصيص بالمنفصل ﴾

(قوله القديم الواجب) وصف القديم بالواجب ليكون الخروج ظنا ثابتا من جهتى القدم والوجوب بحيث لا يتصور فيه نزاع (قوله واطلاق اللفظ) تنبيه على أنا لا نعنى بصحة الارادة لغة سوى صحة اطلاق اللفظ (قوله وقصره على لفظ الماضى) أى هو الذى منع وقصر (قوله والخطأ لغة غير الكذب) لان الخطأ عدم المطابقة لفوات اللغة والكذب عدم المطابقة لما فى نفس الامر (قوله لامتناع البيان ولا مبين) على لفظ اسم المفعول فان قيل بل الامر بالعكس لامتناع المبين ولا بيان قلنا المراد أن المبين أعنى الخطاب الذى يتبين المراد منه لا مفهوم المبين (قوله وجب تأويل المحتمل) مبنى على أن العام ليس بقطعى بمعنى عدم الاحتمال وأما تعارض القطعيين من الفعل والنقل فغير مسلم الثبوت

(قوله فالخاص ان كان متأخرا خصص العام) ليس على اطلاقه بل اذا كان موصولا وأما اذا كان متراخيا فينسخه فى قدر ماتناوله حتى يكون العام قطعيا فيما بقى لا ظنيا كالعام الذى خص منه البعض ثم انه لم يبين حكم ما اذا علم المقارنة وذكر فى المحصول أنه يجب أن يكون الخاص مخصصا للعام وفى أصول الحنفية أن حكم المقارنة والجهل والتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض فى قدر ماتناولاه لكن لا يخفى أن المقارنة

بمعنى المعية انما تتصور فى فعل خاص للنبى عليه السلام مع قول عام (قوله وقد وقع كثيرا) ههنا ابحاث أى الاحتجاج بالآيتين أما على المانعين مطلقا فظاهر وأما على القائلين بالتفصيل فانما يتم لو كان آية الحمل بعد آية التوفى فى النزول وكذا الكلام فى الآيتين الاخريين وأما أن التخصيص انما هو بالآية لا بدليل آخر فمعلوم قطعا مع أن الاصل عدم التغيير أنه ان أريد بالتخصيص ان وجوب العدة بالاشهر مقصور على الحامل فهذا مما لا نزاع فيه وان أريد أنه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه ولهذا احتج الحنفية بالآيتين على أن المتأخر ناسخ للمتقدم فى حق ماتناوله لكن أى ذلك انما يظهر عندهم لان العام بعد التخصيص يصير ظنيا فيما بقى وبعد النسخ يكون قطعيا كما كان وعندنا العام ظنى سواء لحقه نسخ أو تخصيص أولم يلحق ان مقتضى تفصيل الحنفية وبعض أدلة الشافعية أن المخصص يكون خاصا البتة وليس بلازم فان أولات الاحمال أيضا عام نعم يكون خاصا بمعنى كونه متناولا لبعض ماتناوله العام لكن مثل هذا الخاص لا يلزم أن يكون قطعيا عند الشافعية فلا يتم استدلالهم الثانى (قوله قالوا أولا) اعلم أن الوجه الثانى دليل على أن الكتاب لا يصلح مخصصا للكتاب والنافية على أن العام بعد الخاص ناسخ له لا مخصص به ولا تعرض فى الشرح للثالث وهو أن المخصص للعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه والجواب أنه استبعادا ذلا يمتنع أن يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه ماسبق من أنه تتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا له

أبو حنيفة والقاضى وامام الحرمين رحمهم الله فقالوا ان علم التاريخ فالخاص ان كان متأخرا خصص العام وان كان متقدما فلا بل كان العام ناسخا للخاص وان جهل التاريخ تساقطا لاحتمال بطلان حكم الخاص لتأخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف فى مورد الخاص ويطلب فيه دليل آخر لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن مخصص لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ومنه قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فان الذمية مشركة للتثليث وغيره ولنا أيضا انه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف أما الملازمة فلأن دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز أن يراد به الخاص فلو لم يخصص العام متأخرا بل ابطلنا به الخاص قلنا أبطلنا القاطع بالمحتمل وأما بطلان اللازم فالعقل يقضى به قضاء أوليا قالوا أولا اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة أن يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان يأتى على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته الجواب ان خصوصية زيد فى الاثبات اذا كان مذكورا بخصوصيته لم يمكن التخصيص فيصار الى النسخ بخلاف مالو كان مذكورا بعموم المشركين فان تخصيصه ممكن فلا يصار الى النسخ لان التخصيص أولى من النسخ اما أولا فلأنه أغلب وأكثر والالحاق بالاغلب أغلب على الظن كمن دخل على مدينة أغلبها المسلمون فان من يراه يظنه مسلما وان جاز خلافه وأما ثانيا فلأن النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع أهون من الرفع وكلاهما لو تأخر الخاص فانه يحمل على التخصيص وان كان النسخ محتملا بأن تقرر حكم العام ثم يرفع ولا يصار اليه بل يجزم بالتخصيص للوجهين المذكورين قالوا ثانيا لو كان الكتاب مخصصا للكتاب لكان مخالفا لقوله لتبين للناس ما نزل اليهم اذ التخصيص تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم وقوع نقيض ما نطق به القرآن وانه محال الجواب انه معارض بقوله فى صفة القرآن تبيانا لكل شئ والكتاب شئ فيجب أن يكون تبيانا له والحق ان الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا تعارض قالوا قال ابن عباس رضى الله عنهما كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث وهو ظاهر فى أخذ الجماعة بذلك فكان اجماعا ثم ان العام المتأخر احدث فوجب الاخذ به وترك الخاص المتقدم وهو المطلوب الجواب انه محمول على ما لا يقبل التخصيص جمعا بين دليلنا وهذا الدليل فان الجمع بين الادلة ولو بأعمالها من وجه أولى من ابطال البعض قال ﴿ مسئلة يجوز تخصيص السنة بالسنة لنا ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر وهى كالتى قبلها فى الخلاف) أقول الجمهور على انه يجوز تخصيص السنة بالسنة خلافا لشرذمة لنا لو لم يجز لما وقع وقد وقع فان قوله ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر فان الثانى يتناول ما دون خمسة أوسق وقد أخرج بالاول وهذه المسئلة كالمسئلة التى قبلها وهى تخصيص الكتاب

(قوله فيجيء فيه) أى فى هذه المسئلة على تأويل البحث (دليلها) أى دليل المسئلة التى قبلها وهو أنه لو لم يكن الخاص من السنة مخصصا للعام ههنا لزم ابطال القاطع بالمحتمل وأما قوله والاستدلال بقوله تبيانا لكل شئ فان أراد استدلال المذهب فلا دلالة وان أراد استدلال الخصم بأن يقال السنة شئ وكل شئ فالقرآن تبيان له فلا تبيين بالسنة ثم يجاب بانه لا استحالة فى اجتماع المبينات لانها معرفات لا مؤثرات أو بان البيان بالسنة فى الحقيقة بيان بالقرآن كان ذلك من قبيل الشبه والاجوبة (قوله يجوز تخصيص القرآن) العام عند بعض الحنفية قطعى فالخاص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس الا اذا

الكتاب بالكتاب فيجيء فيه دليلها من ابطال الاقوى بالاضعف والاستدلال بقوله تبيانا لكل شئ والمذاهب والشبه والاجوبة قال ﴿مسئلة يجوز تخصيص السنة بالقرآن لنا تبيانا لكل شئ وأيضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا التبين للناس وقد تقدم) أقول تخصيص السنة بالقرآن جائز عند الجمهور لنا قوله تعالى تبيانا لكل شئ فدخلت السنة ولنا أيضا أنه لا يبطل القاطع وهو القرآن بخصوصه بالمحتمل وهو السنة لعمومها كما تقدم قالوا قال الله تعالى لتبين للناس فيكون كلامه مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا لكلامه الجواب ما تقدم ان الكل بلسانه فهو المبين بالقرآن قال ﴿مسئلة يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد وقال به الائمة الاربعة وبالمتواتر اتفاقا ابن ابان ان كان خص بقطعى الكرخى ان كان خص بمنفصل القاضى بالوقف لنا انهم خصوا وأحل لكم بقوله عليه الصلاة والسلام ولا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ويوصيكم الله بقوله عليه الصلاة والسلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الأنبياء لا نورث وأوردان كانوا أجمعوا فالمخصص الاجماع والا فلا دليل قلنا أجمعوا على التخصيص بها قالوا رد عمر رضى الله عنه حديث فاطمة بنت قيس انه صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله أسكنوهن قلنا التردد فى صدقها ولذلك قال كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت قالوا العام قطعى والخبر ظنى وزاد ابن ابان والكرخى لم يضعف بالتجوز قلنا التخصيص فى الدلالة وهى ظنية فالجمع أولى القاضى كلاهما قطعى من وجه فوجب التوقف قلنا الجمع أولى) أقول يجوز تخصيص القرآن بالخبر المتواتر اتفاقا وأما بخبر الواحد فالحق جوازه وبه قال الائمة الاربعة قال ابن ابان انما يجوز ان كان العام خص من قبل بدليل قطعى متصلا كان أو منفصلا وقال الكرخى انما يجوز ان كان العام قد خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قاطعا أو ظنيا والقاضى أبو بكر يقول بالوقف بمعنى لا ادرى أيجوز أم لا لنا ان الصحابة خصوا القرآن بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا منه قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ويدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وخالتها خص بقوله عليه الصلاة السلام ولا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ومنه قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم فانه يوجب الميراث للولد عموما وقد خص بقوله عليه الصلاة والسلام نحن معاشر الانبياء لا نورث اعترض بانهم ان أجمعوا على خروج ما ذكرتم من عموم النص فالمخصص هو الاجماع لا السنة والا فلا نسلم التخصيص اذ لا دليل عليه فانه لا يتصور فيه دليل سوى الاجماع والفرض عدمه الجواب انهم أجمعوا على التخصيص بأخبار الآحاد حيث لم ينكروه لما وقع فلا يكون التخصيص بالاجماع بل بخبر الواحد ودليله الاجماع قالوا أو لا رد عمر رضى الله عنه خبر فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله أسكنوهن فقال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة ولو جاز تخصيص الكتاب بخبر الآحاد لخصص به ولم يردها ولم

والخبر المتواتر به لكونه فى قوة القطعى وعلى هذا ينبغى أن يحمل الظنى فيما نقل عن الكرخى أنه يجوز تخصيص العام بخبر الواحد اذا كان قد خص من قبل بمنفصل قطعى أو ظنى والمراد بالمنفصل والمتصل فى قوله لان المخصص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل هو المستقل وغير المستقل لا المتراخى وغير المتراخى ومعنى ضعفه بالتجوز أنه لما خص منه البعض بمستقل صار ظاهرا فى الباقى بناء على أنه لم يتحقق الاخراج الا بما عداه واحتمل خروج كل واحد من الباقى بناء على أن المستقل يحتمل التعليل فلا يعلم قطعا أى قد يخرج بالتعليل وبالجملة فقد ارتفع القطع المانع عن التخصيص بخبر الواحد

ظنيا فى الثانى وعندهم أن قصر العام على البعض انما يكون تخصيصا اذا كان بمستقل متصل فالقصر بغير المستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لا يكون تخصيصا كما لا يكون نسخا والقصر بالمستقل المتراخى لا يكون تخصيصا بل نسخا ولا يصير ظنيا فى الثانى فى الصورتين وانما يصير ظنيا اذا خص بمستقل غير متراخ كلاما كان أو عقلا أو حسا أو عادة أو نحو ذلك واستثنى بعضهم العقل وبالجملة المخصوص بالكلام عند الكرخى لا يبقى حجة أصلا معلوما كان المخصوص أو مجهولا وعند الجمهور يبقى حجة فيه نوع شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس هذا هو المطابق لاصولهم والاحاديث المخصصة للكتاب فى باب الارث والنكاح وغير ذلك ليست عندهم أخبارا بل نوع آخر يسمونه المشهور ويجوزون نسخ الكتاب

(قوله والجواب ماتقدم) وهو أن التخصيص وقع فى الدلالة وهى ظنية وان كان المتن قطعيا فان قيل ماسبق ان عام الكتاب قطعى المتن ليس بصحيح بل هو قطعى السند لكونه متواترا قلنا قد عرفت أن المتن ما يتضمنه النص والاجماع من الامر والنهى وغير ذلك وله اضافة الى السند والى الدلالة فان ذكر فى مقابلته السند دل على أنه اعتبر فيه الاضافة الى الدلالة و بالعكس فحيث يقال قطعى السند ظنى المتن يراد أن دلالته ظنية وحيث يقال هذا قطعى الدلالة ظنى المتن يراد أن ثبوته ظنى أى ليس بمتواتر (قوله وأوجبوا عليه) أى على العبد نصف الثمانين بالاجماع لان قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات انما ورد فى حق الاماء وقياس العبد على الامة لايصلح ناسخا غايته أنه يكون سندا

للاجماع (قوله والتخصيص بالتحقيق) أى تخصيص الكتاب أو السنة بالاجماع عند التحقيق يكون لتضمن الاجماع نصا مخصصا فعمل أهل الاجماع على خلاف النص العام يكون مبنيا على تضمنه النص المخصص حتى لو عملوا بخلاف ماهو نص فى حكم من غير عموم كان ذلك الاجماع متضمنا لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه لامتناع عمل أهل الاجماع على خلاف النص من غير الاطلاع على ناسخ له ومن أجل هذا حكم بان الاجماع لايكون ناسخا وانما الناسخ ما يتضمنه الاجماع من النص واطلاقهم القول بان الاجماع يصلح مخصصا ولايصلح ناسخا مجرد اصطلاح مبنى على أن النسخ لايكون الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما وأما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ والتخصيص فى الظاهر بالاجماع وفى التحقيق بما يتضمنه من النص (قوله وذكر فى مثاله) اشارة الى أن قوله فى المتن ومثل التساوى على لفظة الفعل لاكما زعم العلامة من أن الواو فى ومثل مشعر بأن مثال مفهوم الموافقة كان فى الاصل فسقط عن قلم الناسخ هكذا مثل كل من دخل الدار فاضربه ان دخل زيد فلا تقل له أف ومثل فى الانعام زكاة فى الغنم السائمة زكاة وانما اقتصر فى المتن على مثال مفهوم المخالفة لانه أضعف فاذا صلح ناسخا ففهوم الموافقة بطريق الاولى لانه متفق عليه يسميه بعضهم دلالة النص و بعضهم القياس الجلى (قوله مثاله من الاحكام) يعنى أن منطوق الحديث الاول هو أن عدم تنجس الماء بدون التغير بهم القليل والكثير ومفهوم الثانى خصصه بالكثير لدلالة الشرط على أنه اذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث سواء تغير أم لا وانما لم يعكس ولم يجعل الاول مخصصا لهذا

يجعل كونها خبر امرأة مع محالفته للكتاب ما نعا من قبوله الجواب انه انما رده لتردده فى صدقها وكذبها ولذلك قال بقول امرأة لاندرى اصدقت أم كذبت فعلل الرد بالتردد فى صدقها وكذبها لا بكونه خبر واحد قالوا ثانيا العام وهو الكتاب قطعى والخاص وهو خبر الواحد ظنى فيلزم ترك القطعى بالظنى الجواب ان التخصيص وقع فى الدلالة لانه دفع للدلالة فى بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعى بالظنى بل هو ترك لظنى بظنى و يقرر بعبارة أخرى فيقال الكتاب العام قطعى المتن ظنى الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع بينهما والكرخى قال مثل ذلك الا انه زاد قيدا فقال الخاص ظنى والعام قطعى لم يضعف بصرفه عن حقيقته الى المجاز لان المخصص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل والقطعى يترك بالظنى اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا اذ نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا فى الباقى فارتفع مانع القطع والجواب ماتقدم القاضى كلاهما قطعى من وجه ظنى من وجه كما قررناه فوقع التعارض فوجب التوقف الجواب يرجح الخبر بأن اعتباره جمع بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالمرة والجمع أولى من الابطال قال ﴿ مسئلة الاجماع يخصص القرآن والسنة كتنصيف آية القذف على العبد ولو عملوا بخلاف نص تضمن ناسخا) أقول الاجماع يخصص الكتاب والسنة لما ثبت من تخصيص آية القذف فانها توجب ثمانين جلدة للحر والعبد وأوجبوا عليه نصف الثمانين والتخصيص بالتحقيق لتضمنه نصا مخصصا حتى لو عملوا بخلاف ماهو نص فى حكم يتناوله بنص وصيته لابعمومه فانه يتضمن نصا ناسخا ومن ثمة قيل الاجماع لاينسخ به والفرق بين التخصيص به والنسخ به لا يرجع الى أمر معنوى قال ﴿ مسئلة العام يخص بالمفهوم ان قيل به ومثل فى الانعام زكاة فى الغنم السائمة زكاة للجمع بين الدليلين فان قيل العام أقوى فلا معارضة قلنا الجمع أولى كغيره) أقول من قال بالعموم و بالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم كما جوزه بالمنطوق سواء فيه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وذكر فى مثاله من مفهوم المخالفة لانه أضعف أن يقول فى الانعام زكاة عاما للسائمة والمعلوفة ثم يقول فى الغنم السائمة زكاة فيدل بالمفهوم على انه ليس فى المعلوفة زكاة فيخص الاول بالسائمة ويخرج منه المعلوفة مثاله من الاحكام تخصيص قوله خلق الماء طهورا لاينجسه الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لنا أنه دليل شرعى عارض مثله فكان العمل به جمعا بين الدليلين فوجب فان قيل لانسلم المعارضة فان المنطوق أقوى والاضعف ينمحى مع الاقوى فلا يعارضه قلنا الجمع بين الدليلين أولى من ابطال أحدهما وان كان أضعف كغيره من المخصصات فانا نعمل بهما جمعا بين الادلة ولا نشترط

التساوى فى القوة كما يخصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد قال ﴿ مسئلة فعله صلى الله عليه وسلم يخصص العموم كما لو قال عليه الصلاة والسلام الوصال أو الاستقبال للحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل فان ثبت الاتباع بخاص فنسخ وان ثبت بعام فالمختار تخصيصه بالاول وقيل العمل بموافق الفعل وقيل بالوقف لنا التخصيص أولى للجمع قالوا الفعل أولى لخصوصه قلنا الكلام فى العمومين) أقول فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بخلاف العموم مثل أن يقول الوصال فى الصوم أو استقبال القبلة عند قضاء الحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم يفعل ذلك فانه يخصص العموم بناء على كونه حجة فيعلم أنه لم يدخل فى حكم العموم فان لم يثبت وجوب اتباع الامة له فهو تخصيص له فقط وان ثبت فان كان ثبوته بدليل خاص فى ذلك الفعل فهو نسخ لتحريمه وان كان بدليل عام فى جميع افعاله فالمختار أن ذلك الدليل العام يصير مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم ذكره فيلزم على الامة موجب ذلك القول ولا يجب عليهم الاقتداء به فى الفعل وقيل لا يصير مخصصا بل يجب عليهم العمل بموافق الفعل وهو دليل وجوب الاتباع فيتبع فى فعله وقيل بالوقف لنا اعتبار الاول تخصيص لدليل الاتباع وفيه جمع للدليلين واعتبار دليل الاتباع ابطال الاول والجمع أولى من الابطال قالوا الفعل خاص والقول عام والعمل بالخاص أولى كغيره الجواب ان الفعل لا دلالة له انما الدليل هو القول الاول ودليل الاتباع وهما عامان والاول أخص فالعمل به أولى وقد يقال الدليل مجموع دليل الاتباع مع الفعل وهو أخص قال ﴿ مسئلة الجمهور اذا علم صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف فلم ينكره كان مخصصا للفاعل فان تبين معنى حمل عليه موافقة بالقياس أو بحكمى على الواحد لنا أن سكوته دليل الجواز فان لم يتبين فالمختار لا يتعدى لتعذر دليله) أقول ذهب الجمهور الى ان الرسول صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل المكلف مخالف للعموم فلم ينكره كان مخصصا للفاعل فلو تبين معنى هو العلة لتقريره حمل عليه من يوافقه فى ذلك المعنى اما بالقياس واما بقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة لنا أن سكوته دليل جواز الفعل اذ علم من عادته انه لو لم يكن جائزا لما سكت عن انكاره واذا ثبت انه دليل الجواز وجب التخصيص به جمعا بين الدليلين كغيره هذا اذا تبين معنى هو العلة وأما اذا لم يتبين فالمختار انه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله اما القياس فظاهر وأما حكمى على الواحد حكمى على الجماعة فلتخصيصه اجماعا بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف فى الاحكام قطعا وههنا لم يعلم قال ﴿ مسئلة الجمهور أن مذهب الصحابى ليس بمخصص ولو كان الراوى خلافا للحنفية والحنابلة لنا ليس بحجة قالوا يستلزم دليلا والا كان فاسقا فيجب الجمع قلنا يستلزم دليلا فى ظنه فلا يجوز لغيره اتباعه قالوا لو كان ظنيا لبينه قلنا ولو كان قطعيا لبينه وأيضا لم يخف على غيره وأيضا لم يجز لصحابى مخالفته وهو اتفاق) أقول ذهب الجمهور الى أن مذهب الصحابى على خلاف العام لا يكون مخصصا وان كان هو الراوى للعام خلافا للحنفية والحنابلة اذ قال بعضهم يخصص مطلقا وبعضهم ان كان هو الراوى لنا أن العموم حجة ومذهب الصحابى ليس بحجة فلا يجوز تخصيصه به والا ترك الدليل لا لدليل وانه غير جائز قالوا مخالفة الصحابى تستدعى دليلا والا وجب تفسيقه وهو خلاف الاجماع فيعتبر ذلك الدليل وان لم يعرف بعينه ويخصص به جمعا بين الدليلين الجواب انه انما يستدعى دليلا فى ظنه وما ظنه المجتهد دليلا لا يكون دليلا على غيره ما لم يعلمه بعينه مع وجه دلالته فلا يجوز لغيره اتباعه فى اعتباره والتخصيص به لانه تقييد من مجتهد وانه لا يجوز قالوا دفعا لهذا الجواب دليله قطعى اذ لو كان ظنيا لبينه

المفهوم بحال التغير لانه لا يبقى للشرط حينئذ فائدة (قوله فهو نسخ لتحريمه) اذ لم يبق التحريم لا فى حقه ولا فى حق الامة (قوله وان كان بدليل عام) مثلا لو قال الوصال فى الصوم حرام على كل مسلم ثم واصل ووجب اتباعه بمثل قوله تعالى فاتبعوه يصير بواسطة قوله الوصال فى الصوم حرام على كل مسلم مخصصا حتى يحرم على الامة صوم الوصال ولا يكون لهم اتباعه لان فى هذا عملا بالاول حيث حرم الوصال علينا وبالثانى حيث وجب اتباعه فى غير ذلك بخلاف ما لو أبقى الثانى على عمومه وجوز صوم الوصال لنا أيضا فان العام الاول يبطل بالكلية (قوله وهما عامان) أما الاول ففى كل المكلفين وأما الثانى ففى كل المكلفين فى جميع الافعال فلذا كان الاول أخص حيث لم يعم كل فعل فكان العمل به أولى وذكر الامام فى المحصول أن المخصص هو ذلك الفعل مع ذلك الدليل ومجموعهما أخص من ذلك العام وضعفه الشارح العلامة بمنع أن للفعل دلالة على وجوب التأسى بل الموجب هو الدليل العام وحده وشبهه بما اذا قيل ان الدال على وجوب الزكاة هو ادوا زكاة أموالكم مع المال وجوابه ظاهر وهو أن مجرد ايجاب اتباع النبى عليه الصلاة والسلام لا يدل على وجوب ذلك الفعل مالم يصدر عنه ذلك الفعل (قوله حكمى على الواحد) يعنى جعل الواحد متعلق الخطاب سواء كان فيما له أو فيما عليه (قوله للاختلاف فى الاحكام) يعنى قد يجب فعل أو يحرم الفعل على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر الى غير ذلك (قوله دفعا لهذا الجواب) ربما ذكره الشارحون

من أن هذا دليل آخر للخصم على ماهو داب المصنف حيث يقول قالوا (قوله معارض بمثله) يعنى ان الاجوبة الثلاثة معارضات لدليل المقدمة الاان أولاها بالمثل دون الاخيرتين (قوله ولا دليل بالاصل) أى بحكم أن الاصل فى الشئ هو العدم حتى يثبت وجوده وانما قلنا انه لا دليل لان الفرض أنه لم يوجد ما يتوهم كونه دليلا للتخصيص سوى عادتهم وهى ليس بدليل وتذكير الضمير فى ليس باعتبار الخبر والظاهر أنه ليس لقوله لغة كثيرة فائدة ثم الحق أن هذا الكلام انما يصلح فى مقام المنع دون الاستدلال لان النزاع لم يقع الا فى أن مثل هذا العرف والعادة هل يدل على أن المراد بهذا العموم هو الخصوص (قوله وأين أحدهما من الآخر) الحق أن هذا الاستبعاد بعيد جدا لان المراد كما يفهم من المطلق فى مثل اشتر اللحم المقيد الذى هو المعتاد كذلك يفهم من العام فى مثل لا تشتر لحما أولا آكل لحما الخاص الذى هو المعتاد وكما أن فى هذا تركا لظاهر العموم كذا فى الاول حيث لا يعد ممتثلا باشتراء لحم غير الضأن على ما هو مقتضى ظاهر الاطلاق وأما ما تكلف بعضهم من أن دلالة المطلق على كل مقيد دلالة الجزء على الكل ودلالة العام على كل فرد دلالة الكل على الجزء وهذه أقوى فلا يلزم من صرف الاولى بمثل هذه القرينة صرف الثانية فلا يقدح فيما ذكرنا من التقرير (قوله اذا وافق الخاص العام فى الحكم) بأن حكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضى نفى الحكم عن غيره من افراد العام وقيل كما اذا قيل فى الغنم زكاة فى الغنم السائمة زكاة والمصنف ترك هذا التقييد اعتمادا على ما سبق من أن العام يخص بالمفهوم (قوله الامام وأبو الحسين تخصيص) قال الآمدى ذهب بعض أصحابنا وبعض المعتزلة كالقاضى عبد الجبار وغيره الى امتناع التخصيص بذلك ومنهم من جوزه ومنهم من توقف كامام الحرمين وأبى الحسين البصرى

دفعا للتهمة الجواب من وجوه ثلاثة فأولا لانه معارض بمثله فنقول دليله ظنى اذ لو كان قطعيا لبينه دفعا للتهمة وأيضا لو كان قطعيا لم يخف على غيره عادة وأيضا لو كان قطعيا لم يجز مخالفة صحابى آخر له وانه جائز اتفاقا قال ﴿ مسئلة الجمهور أن العادة فى تناول بعض خاص ليس بمخصص خلافا للحنفية مثل حرمت الربا فى الطعام وعادتهم تناول البر لنا ان اللفظ عام لغة وعرفا ولا مخصص قالوا يتخصص به كتخصيص الدابة بالعرف والنقد بالغالب قلنا ان غلب الاسم عليه كالدابة اختص به بخلاف غلبة تناوله والفرض فيه قالوا لو قال اشتر لى لحما والعادة تناول الضأن لم يفهم سواه قلنا تلك قرينة فى المطلق والكلام فى العموم) أقول اذا ورد عام يتناول أنواعا من المتناولات والمعتاد ممن يخاطبون به انما هو نوع تناول مما يتناوله اللفظ بعمومه فهذه العادة لا تخصص العام بذلك النوع مثاله أن تقول حرمت الربا فى الطعام وانه يتناول البر وغيره ونفرض أن عادتهم تناولهم البر فهل تعم حرمة الربا كل مطعوم أو تخص البر الحق انه تعم والمعتبر تناول اللفظ لا تناولهم عادة لنا أن اللفظ عام لغة وهو ظاهر وعرفا اذ الم يطرأ عليه عرف نقله اذ المفروض أن المعتاد أكلهم البر والطعام باق على عمومه واذا كان كذلك وجب العمل به حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل بالاصل لغة لانه لم يوجد سوى عادتهم فرضا وليس بدليل قالوا أولا يتخصص بالعادة عرفا كما يتخصص الدابة بذوات الاربع بعد كونه فى اللغة لكل ما يدب وكما يتخصص النقد بالنقد الغالب فى البلد بعد كونه فى اللغة لكل نقد الجواب ان ذلك لتخصيص الاسم بذلك المسمى عرفا بخلاف ما نحن فيه فان العادة فى تناوله لا فى غلبة الاسم عليه اذ المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة الاسم كما فى الدابة لاختص به وكان المخصص غلبة الاسم لا غلبة العادة والفرض انما وقع فى غلبة العادة فقط قالوا ثانيا لو قال اشتر لحما والمعتاد فى البلد تناول لحم الضأن لم يفهم سواه فعلم ان غلبة العادة تستلزم غلبة الاسم وهو يقتضى تخصيص الحكم بالغالب واعتبار خصوص العادة دون عموم العبارة الجواب ان ذلك غير محل النزاع لان لحما مطلق نزل على المقيد بقرينة ميلهم الى المعتاد وليس فيه ترك للمطلق وانما الكلام فى العموم هل ينزل على الخصوص فيترك به الظاهر بمجرد العادة وأين أحدهما من الآخر قال ﴿ مسئلة الجمهور اذا وافق الخاص حكم العام فلا يخصص خلافا لابى ثور مثل انما اهاب دبغ فقد طهر وقوله عليه الصلاة والسلام فى شاة ميمونة دباغها طهورها لنا لا تعارض فلنعمل بهما قالوا المفهوم يخصص العموم قلنا مفهوم اللقب مردود) أقول اذا وافق الخاص العام فى الحكم فان كان بمفهومه ينفى الحكم عن غيره فقد سبق انه يخصص وأما اذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على انه لا يكون مخصصا له خلافا لابى ثور مثاله قوله عليه الصلاة والسلام انما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها فنعم الطهارة كل اهاب ولا تختص بالشاة لنا أنه لا تعارض بينهما لعدم المنافاة بين العام والخاص وكان هو الموجب للتخصيص لانه اذا تعارضا تعذر العمل بهما من كل وجه فنصير الى العمل بهما من وجه واذا لم يتعارضا فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملا بالمقتضى السالم عن المعارض قالوا قد ذكرتم أن المفهوم يخصص العموم ومفهوم الخاص نفى الحكم عن سائر صور العام فوجب أن يخصصه الجواب ان هذا من قبيل مفهوم اللقب وانه مردود والحاصل ان هذا فرع الخلاف فى مفهوم اللقب فمن اثبته خص به والا فلا قال ﴿ مسئلة رجوع الضمير الى البعض ليس بتخصيص الامام وأبو الحسين تخصيص

(قوله ان الضمير كاعادة الظاهر) قد يمنع ذلك والاولى المعارضة بانه لو خصص الاول يلزم مخالفة ظاهره أيضا فيتعارضان والترجيح مغيا كما سيجيء (قوله يلزم تخصيص الظاهر أو المضمر دفعا للمخالفة) يعني لابد من تخصيص المظهر كالمطلقات دفعا لما يلزم في المضمر من مخالفة الظاهر حيث رجع الى الكل وأريد منه البعض أو تخصيص المضمر وذلك بان يجعل كناية عن الكل لم يقتصر على الرجعي دفعا لما يلزم من مخالفة الظاهر في المطلقات لو أريد بها الرجعيات ليكون الضمير على ظاهره والحاصل أن لابد من تخصيص أحدهما لتندفع مخالفة الظاهر في الآخر والتعيين تحكم فوجب التوقف هذا ولكن الظاهر السابق الى الفهم هو أن المراد دفع المخالفة بين المضمر والظاهر الذي هو مرجعه فيرد الاعتراض بان دفع تلك المخالفة انما يكون بتخصيص أو تعميم (١٥٣) المضمر لا تخصيصه والجواب بان المراد

وقيل بالوقف مثل والمطلقات مع وبعولتهن لنا الفظان فلا يلزم من مجاز أحدهما مجاز الآخر قالوا يلزم مخالفة الضمير وأجيب بانه كاعادة الظاهر الوقف لعدم الترجيح وأجيب بظهور العموم فيهما فلو خصصنا الاول خصصناهما ولو سلم فالظاهر أقوى) أقول اذا ذكر عام وبعده ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله لم يكن تخصيصا له وقال امام الحرمين وأبو الحسين البصري انه تخصيص وقيل بالوقف مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثم قال وبعولتهن أحق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فلا يوجب تخصيص التربص بالرجعيات بل يعم الرجعيات والبائنات لنا انهما لفظان فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر وصيرورته مجازا فغايته ان ظاهر الضمير أن يكون عاما وقد خص فلم يلزم مثله في المرجوع اليه قالوا يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم ماله الضمير مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل الجواب ان الضمير كاعادة الظاهر ولا شك انه لو أعاد الظاهر وأراد به ثانيا الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول ولم يحكم بكونه غير الاول ومخالفا له فكذا ههنا القائل بالوقف قال يلزم تخصيص الظاهر أو المضمر دفعا للمخالفة وكلاهما تحكم لعدم المرجح فوجب التوقف الجواب أولا انهما ظاهران في العموم فاذا خصصنا الاول لزم تخصيص الثاني واذا خصصنا الثاني لم يلزم تخصيص الاول ومافيه مخالفة للظاهر أولى مما فيه مخالفتان ولو سلم فالظاهر أقوى دلالة من المضمر ورفع الاضعف أسهل قال ﴿مسئلة﴾ الائمة الاربعة والاشعري وأبو هاشم وأبو الحسين رحمهم الله جواز تخصيص العموم بالقياس ابن سريج ان كان جليا ابن أبان ان كان العام مخصصا وقيل ان كان الاصل مخرجا الجبائي يقدم العام مطلقا والامام والقاضي بالوقف المختار ان ثبتت العلة بنص أو اجماع أو كان الاصل مخصصا خص به والا فالمعتبر القرائن في الوقائع فان ظهر ترجيح خاص فالقياس والا فعموم الخبر لنا أنها كذلك كالنص الخاص فيخصص به للجمع بين الدليلين واستدل بأن المستنبطة اما راجحة أو مرجوحة أو مساوية والمرجوح والمساوي لا يخصص ووقوع احتمال من اثنين أقرب من واحد معين وأجيب بجريه في كل تخصيص وقد رجح بالجمع الجبائي لو خص به لزم تقديم الاضعف بما تقدم في خبر الواحد من ان الخبر مجتهد فيه في أمرين الخ وأجيب بما تقدم وبأن ذلك عند ابطال أحدهما وهذا اعمال لهما وبالتزام تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لهما واستدل بتأخيره في حديث معاذ وتصويبه وأجيب بانه أخر السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع واستدل بان دليل القياس الاجماع ولا اجماع عند مخالفة العموم

تخصيص مرجع الضمير بان يراد بالمطلقات البوائن والرجعيات جميعا ويعود الضمير الى الرجعيات خاصة ظاهر الفساد ويمكن الجواب بان المراد أنه لابد في دفع المخالفة بين الظاهر والمضمر من تخصيص الظاهر بالرجعيات أو تخصيص المضمر بهما بان يرجع الى جميع المطلقات ثم يجعل بحسب الحكم مقصورا على الرجعيات وحاصل جواب الاستدلال ان تخصيص المظهر يستلزم تخصيص المضمر من غير عكس فتخصيص المضمر لقلة المخالفة فيه يكون أرجح ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان الضمير انما يعود الى اللفظ باعتبار مدلوله فاذا أريد بالمطلقات الرجعيات لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه قال ولو سلم فالظاهر أقوى فيكون الضمير الاضعف أولى

 بالتخصيص والصرف عن الظاهر (قوله لنا أنها كذلك) اشارة الى أن ضمير أنها مما يشعر به الكلام من القياسات لا للعلة والى ان كذلك حال لا خبر لأن وانما الخبر قوله كالنص ولم يجعل الضمير للعلة على ما هو الظاهر وذهب اليه الشارحون لان الكلام في تخصيص العموم بالقياس لا بالعلة وليندرج تحت اسم الاشارة كون الاصل مخرجا بنص فينطبق الدليل على المدعى ثم لا يخفى ان المراد أنها كالنص اذا ثبت علتها بالنص وكالاجماع اذا ثبت بالاجماع لكنه سكت عنه لما سبق من ان التخصيص بالاجماع انما هو لتضمنه نصا مخصصا وأما القياسات التي كذلك فلا تخصص العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص بها الا ما ذكر من الاستدلال لانه ضعيف وقد نبه الشارح بقوله قد استدل بزيادة لفظ قد على أنه مخالف لما جرت به عادة المصنف من كون استدل دليلا من يفتي على المذهب المختار وكذا في مذهب الجبائي

وأجيب بأن المؤثرة ومحل التخصيص يرجعان الى النص كقوله عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد وماسواهما ان ترجح الخاص وجب اعتباره لانه المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني وهذه ونحوها قطعية عند القاضي لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الامارات ظنية عند قوم لان الدليل الخاص بهاطني) أقول هل يجوز تخصيص العموم بالقياس مثل أن يعم قوله خذ من أموالهم صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا على الفقير المنقول عن الائمة الاربعة وأبي هاشم وأبي الحسين جوازه وقال ابن سريج ان كان القياس جليا جاز والافلا وقال ابن أبان ان كان العام مخصصا قبل بنص جاز والافلا وقيل ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص جاز والافلا وقال الجبائي لايجوز بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس أولا ومخصوصا كان العام أولا وقال الامام والقاضي بالوقف والمختار انه ان ثبتت علية العلة بنص أو اجماع أو كان الاصل مخصصا للعام أي مخرجا عنه خص به العام والافالمعتبر القرائن في آحاد الوقائع مما يظهر بها ترجيح أحدهما فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به والاعمل بعموم الخبر لنا ان القياسات اذا كانت كذلك أي ثبتت علتها بنص أو اجماع أو كان الاصل مخرجا بنص نزلت منزلة نص خاص في افادة الظن فكانت مخصصة جمعا بين الدليلين وقد استدل على ان غيرها لايخصص بأن العلة ان كانت مستنبطة فاما أن تكون راجحة على العام أو مرجوحة أو مساوية وانما تخصص اذا كانت راجحة اذ لايعمل بالمرجوح وفي المساوي يتوقف واذا ثبت ذلك فالتخصيص يثبت باحتمال بعينه وينتفي بأحد احتمالين مبهما ولاشك ان وقوع احتمال من اثنين أقرب من وقوع واحد معين فيكون عدم التخصيص أقرب في النفس وأرجح في الظن فوجب العمل به وهو المطلوب الجواب ان هذا بعينه يجري في كل تخصيص وقد رجحتم الاحتمال الواحد فيها على الاحتمالين بان فيه جمعا للدليلين فما هو جوابكم ثمة فهو جوابنا ههنا احتج الجبائي بانه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى وانه باطل وبين الملازمة بما تقدم في خبر الواحد ان الخبر يجتهد فيه في أمرين السند والدلالة والقياس يجتهد فيه في ستة أمور حكم الاصل وعلته ووجودها فيه وخلوها عن المعارض فيه ووجودها في الفرع وخلوها عن المعارض فيه مع الامرين ان كان الاصل الخبر الجواب أولا بما تقدم من ان ماذكرنا من الصور بمثابة نص خاص وثانيا بأن الالزام بما ذكرتم لايرد علينا لان ذلك انما لايجوز عند ابطال أحدهما فان الاقوى يبطل الاضعف والاضعف لايبطل الاقوى وههنا ليس كذلك فانه اعمال لهما ولا ابطال لشئ منهما وثالثا بالزامه بما جوزتم من تخصيص الكتاب بالسنة وتخصيص المفهوم بمنطوق الكتاب والسنة مع انه أضعف وقد استدل على مذهب الجبائي وهو تقديم الخبر على القياس مطلقا بحديث معاذ رضي الله عنه حيث قال له عند بعثه الى اليمن بم تحكم فقال بكتاب الله فقال فان لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال أقيس الامر بالامر فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله فتقديم معاذ الخبر على القياس وتصويب الرسول له فيه يدلان على وجوب تقديم الخبر على القياس وانه لاعبرة بالقياس مع وجود الخبر خالفه أو وافقه الجواب أولا انه أخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيص السنة للكتاب اتفاقا وثانيا انه ليس في خبره مايدل على امتناع تخصيص الخبر بالقياس غايته أنه لايبطل الخبر بالقياس وأما العمل بهما جمعا للدليلين فلم يمنعه وقد استدل عليه أيضا بان الدليل على وجوب العمل بالقياس به انما هو الاجماع ولا اجماع على وجوب العمل به عند مخالفة العموم للخلاف فيه فامتنع العمل به اذ لا يثبت حكم بلا دليل الجواب ان العلة المؤثرة وهي المعتبرة بالنص أو الاجماع ومحل التخصيص وهو الذي خص الاصل فيه بنص وهي التي ذكرنا أنها يقدم فيها القياس على النص يرجعان الى النص وهو قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فاذا ثبتت العلية أو الحكم في حق واحد ثبت في حق

الجماعة

(قوله في ستة أمور) جعل فيما تقدم الامر الثاني والثالث تعيين حكم الاصل في الجملة ووصف التعليل أي تعيين الوصف الذي به التعامل وههنا العلة ووجودها في الاصل والمقصود واحد (قوله وههنا ليس كذلك) هذا ماذكر في خبر الواحد والقياس انه اذا تعارضا من وجه دون وجه فالجمع ما أمكن كما سيأتي ولهذا كان الاستدلال بكون القياس أضعف وبحديث معاذ ههنا مردودا وفيما سبق مقبولا حيث كان الكلام فيما اذا لم يمكن الجمع وكان أحدهما مبطلا للآخر بالكلية (قوله وهي) يعني الصور المذكورة وهي ماذا كانت العلة معتبرة بنص أو اجماع أو كان الاصل قد خص فيه بنص هي التي حكمنا فيها بتقديم القياس

(قوله والكبرى ضرورية من الدين) عدل عما هو المشهور في ذلك من التمسك بالاجماع والمعقول وهو أنه لو لم يعمل بالراجح فاما أن يعمل بالطرفين فيجتمع النقيضان أو لا يعمل بشئ منهما فيرتفع النقيضان أو يعمل بالمرجوح وهو خلاف المعقول لما عليه من الاعتراضات لكن الاعتراض على ماذكره أظهر للقطع بأنه لا يكفر جاحد وجوب العمل بالظنيات وانما الكلام في الجواز وبحث آخر وهو أنه ان أريد بوجوب العمل قطعا أنه لا يجوز الترك أصلا فهو معنى الوجوب سواء قيد بالقطع أو لم يقيد والقطعي بهذا المعنى لا يقابل الظني وان أريد انه معلوم قطعا بحيث لا يحتمل النقيض فلا دليل عليه بل ربما يستدل على بطلانه بأن الدليل الخاص بذلك الحكم الجزئي كوجوب النية في الطهارة ظني والمأخوذ من الظني ظني وسيأتي زيادة تحقيق لذلك في مسئلة أن في الاجتهاديات المصيب واحد أو كل مجتهد حيث تبين كيفية تعلق الظن والقطع بحكم واحد

الجماعة بهذا النص ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة تخصيصا بالنص لا بالقياس وأما ماسواهما مما اعتبرنا فيه الترجيح بالقرائن فلا شك انه اذا ترجح الخاص صار مظنونا فوجب اعتباره للقطع بان الظن هو المعتبر كما ذكرنا في الاجماع الظني ثم انه نبه على نكتة فقال هذه القضية وأمثالها قطعية عند القاضي لما تقرر من وجوب العمل بالراجح من الامارات قطعا فيحصل قياس هكذا هذا مظنوني مجتهدا وكل ماهو مظنوني مجتهدا يجب على العمل به فهذا يجب على العمل به والصغرى وجدانية والكبرى ضرورية من الدين وقال قوم انها ظنية لان الدليل الخاص به ظني والمأخوذ من الظني ظني وسيأتيك في باب الاجتهاد لهذا تتمة وتحقيق قال (المطلق والمقيد المطلق مادل على شائع في جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق المقيد على ما أخرج من شياع بوجه كرقبة مؤمنة وماذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومزيف جار فيه ويزيد) أقول من أقسام المتن المطلق والمقيد وهما قريبان من الخاص والعام فذكرهما عقيبهما وحد المطلق بانه مادل على شائع في جنسه ومعنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين فتخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصا نحو زيد وهذا أو حقيقة نحو الرجل واسامة أو حصة نحو فعصى فرعون الرسول أو استغراقا نحو الرجال وكذلك كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وانه ينافي الشيوع بما ذكرناه من التفسير وأما المقيد فحده بخلاف حد المطلق فهو مايدل لا على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما أخرج من شياع بوجه من الوجوه مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات فقد أخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه واعلم أن جميع ماذكر في تخصيص العام من متفق ومختلف ومختار يجري مثله في تقييد المطلق ويزيد في تقييد المطلق مسئلة هي هذه قال ﴿مسئلة اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما مثل العكس وأطعم فلا يحمل أحدهما على الآخر بوجه اتفاقا ومثل ان ظاهرت فأعتق رقبة مع لا تملك رقبة كافرة واضح وان لم يختلف حكمهما فان اتحد موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد لا بالعكس بيانا

(قوله ومعنى ذلك) أي شيوع المدلول في جنسه كون المدلول حصة محتملة أي ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ والظاهر أنه لا حاجة الى قوله من غير تعيين لان المعارف ليست بحصة محتملة للحصص وانما فسر الشارح بالحصة نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم أن المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات ثم لا يخفى أن المراد بالتعيين ما يكون بحسب دلالة اللفظ والا فمثل جاءني رجل متعين في الواقع لكنه أعم من أن يكون الوضع أيضا على التعيين كما في الاعلام أولا كما في المضمرات واسماء

الاشارة على ماسبق تحقيقه في بحث الحرف وأن المراد بالمعارف المخرجة ماسوى المعهود الذهني مثل اشتر اللحم لما سبق من أنه مطلق (قوله ولو نكرة) نفي لما زعم الآمدي من أن المطلق هو النكرة في سياق الاثبات (قوله فهو مايدل لا على شائع) يعني ليس المراد بخلافه مالا يدل على شائع حتى ينتقض بالمهملات وذلك لان الكلام في أقسام المتن فلا بد من الدلالة فعلى هذا الواسطة في الالفاظ الدالة بين المطلق والمقيد لكن اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات ليس باصطلاح شائع وانما الاصطلاح هو الثاني أعني ما أخرج من شياع وفي تنكير شياع اشارة الى أنه لا يلزم فيه الاخراج عن الشياع بحيث لا يبقى مطلقا أصلا بل قد يكون مطلقا من وجه ومقيدا من وجه كرقبة مؤمنة (قوله ويزيد مسئلة) هذه المسئلة مما مر مثلها في التخصيص وهو أن الخاص اذا وافق العام في الحكم لا يخصصه لكن لما كان الحكم ههنا مخالفا لما هنالك مع زيادة تفاصيل أوردها

(قوله بنفي الكفر) دون أن يقول بالايمان اشارة الى أن معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد بحسب مقتضى الحال اثباتا أو نفيا (قوله لا بالعكس) مشعر بأن ههنا مذهبا آخر هو حمل المقيد على المطلق وبه يشعر كلام الشارح العلامة الا أن الآمدي ذكر أنا لا نعرف خلافا في حمل المطلق على المقيد وينبغي أن يعلم أن ذلك فيما اذا كان الاطلاق والتقييد في الحكم أما اذا كانا في السبب مثل أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين فعند أبي حنيفة رحمه الله لا يحمل المقيد على المطلق لجواز أن يكون المطلق سببا والمقيد سببا (قوله بيانا للمطلق لا نسخا له) معنى البيان أنه يدل على أن المراد بالمطلق كان المقيد ومعنى النسخ أنه أريد الاطلاق فرفع وانتهى (قوله لانه) أي التخصيص نوع من المجاز مثل التقييد اذ كل منهما نقض للشيوع ومعنى كونه نوعا من المجاز أنه سبب لذلك حيث يجعل العام أو المطلق المتقدم مجازا

والظاهر أنه ليس للمجازية كثير دخل في المقصود فالاولى أن يقال لانه مثله في نقض الشيوع وقطع الحكم عن بعض الافراد بل في التخصيص أولى وأما أن التخصيص ليس بنسخ بالاتفاق فمحل نظر فان قصر العام اذا كان بكلام مستقل متراخ فهو نسخ عندهم وكان المراد أنه يلزم أن يكون كل تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخا وليس كذلك بالاتفاق وحينئذ فالكلام في بيان اللزوم وهو الموجب يعني أن سبب كون المقيد ناسخا للمطلق هو أن المطلق يفيد جواز الاتيان بأي فرد كان والخروج عن العهدة بذلك والمقيد ينافيه لدلالته على أنه لا يخرج عن العهدة بالاتيان بالمقيد فكما أن التقييد اللاحق ينافي الاطلاق السابق ويرفعه فكذلك العكس بل هذا أظهر في ازالة حكم شرعي هو ايجاب القيد كايمان الرقبة مثلا وقد يجاب فان قيل لا يكفي في النسخ اثبات حكم شرعي لم يكن ثابتا بل لابد من رفع حكم شرعي وبيان انتهاء مدته قلنا المقصود ايقاع الفرق ونفي المماثلة بين التقييد والتخصيص لينبني عليه منع الملازمة أي لا يلزم من كون التقييد الذي هو حكم شرعي نسخا كون التخصيص الذي ليس نسخا كذلك وأما تحقيق كون التقييد نسخا دون التخصيص فهو أن فيه حكما شرعيا برفع حكما شرعيا وفي التخصيص لا حكم ولا رفع بل مجرد دفع (قوله وعن الثاني بمثله) وهو أن في التقييد المتأخر عن الاطلاق اثبات حكم لم يكن كايجاب الرقبة مثلا بخلاف العكس فانه لا يثبت حكما لم يكن لان وجوب المطلق قد كان ثابتا مع الزيادة فهو انما يرفع تلك الزيادة ولا يلزم من كون اثبات حكم منافي لحكم نسخا كون ما ليس كذلك نسخا وان تحققت المنافاة هذا ما ظهر لي بالتأمل وهو المماثل لما سبق وان كان للمناقشة فيه مجال وقد يتوهم أنه اشارة الى ما ذكر في بعض الشروح من أن التقييد المتأخر يرفع حكما شرعيا لاجزاء الكافرة بخلاف الاطلاق المتأخر فانه لا يرفع حكم المقيد بل يثبته مع حكم آخر لم يكن وهو اجزاء الكافرة

لا نسخا وقيل نسخ ان تأخر المقيد لنا أنه جمع بينهما فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وأيضا يخرج بيقين وليس بنسخ لانه لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص نسخا وأيضا لكان تأخير المطلق نسخا قالوا لو كان تقييد الوجب دلالة رقبة على مؤمنة مجازا وأجيب بانه لازم لهم اذا تقدم المقيد وفي التقييد بالسلامة والتحقيق أن المعنى رقبة من الرقاب فيرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا وان كانا منفيين عمل بهما مثل لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا وان اختلف موجبهما كالظهار والقتل فعن الشافعي رحمه الله حمل المطلق على المقيد فقيل بجامع وهو المختار فيصير كالتخصيص بالقياس على محل التخصيص وشذ عنه بغير جامع وأبو حنيفة لا يحمل) أقول اذا ورد مطلق ومقيد فاما أن يختلف حكمهما أو لا يختلف القسم الاول أن يختلف حكمهما نحو اكس تميميا أطعم تميميا عالما فههنا لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كانا مأمورين أو منهيين أو مختلفين واتحد موجبهما أو اختلف اللهم الا في مثل أن يقول ان ظاهرت فأعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين اتفاقا للتوقف الاعتاق على الملك وهذا واضح ولذلك لم يذكره صريحا القسم الثاني أن لا يختلف حكمهما نحو أطعم تميميا أطعم تميميا عالما وهذه أقسام ثلاثة لانه اما أن يتحد موجبهما أو يختلف وان اتحد فاما أن يكونا مثبتين أو منفيين الاول أن يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فأعتق رقبة ان ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد لا بالعكس ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه أو تأخر عنه وقيل نسخ له ان تأخر المقيد فههنا مقامان أنه يحمل المطلق على المقيد وانه بيان لا نسخ أما أنه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لحصوله في ضمن غير ذلك المقيد وأيضا فانه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق أو بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون مكلفا بالمقيد فلا يعمله فلا يخرج وأما انه بيان لا نسخ فلانه لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص نسخا لانه نوع من المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق وأيضا لو كان نسخا للمطلق لكان تأخير المطلق نسخا للمقيد لان التنافي انما يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك وأنتم لا تقولون به وقد يجاب عن الاول بأن في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل وأما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الاول فقط وعن الثاني بمثله ويظهر بالتأمل قالوا لو كان تأخير المقيد بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد

وعدم اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا ليس من مقتضيات التقييد حتى تكون ازالته نسخا وهذا مع أنه ليس مثل ما سبق فاسد لظهور أن حكم المقيد وجوب القيد والاطلاق لا يثبته بل يرفعه (قوله وهو فرع الدلالة) بيان لبطلان اللازم وهو كونه مجازا ولم يقتصر على ما ذكره الشارحون من أن المجاز خلاف الاصل لظهور أن النسخ أشبه محذورا منه (قوله فما هو جوابكم) اما في الصورة الاولى فجوابهم أن تقدم الصدر مما يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعنى بالدلالة عند علماء الاصول والبيان وأما في الثانية فهم لا يسلمون تناول الرقبة لما يكون ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة حتى تكون دلالته على السليمة مجازا ولو سلم فانتقال الذهن من المطلق الى الكامل في معناه ظاهر الامد فع له (قوله الا أنه على البدل لا على الجمع) يوافق ما ذهب اليه الحنفية من أن العموم قد يكون يتناول كل أحد على سبيل الشمول مثل من يأتيني فله درهم أو على سبيل البدل مثل من يأتيني أولا فله درهم لكن القول بعموم النكرة في الاثبات يخالف ظاهر اصطلاح القوم فلهذا ذهب جمع من الشارحين الى أن العام المخصص هو المقدر المجرور بمن أعني الرقبات وان اللفظ وان كان ظاهرا في رقبة من الرقبات العامة الا أن المراد رقبة مؤمنة من الرقبات المؤمنات وبالجملة فقد اختلفت كلمتهم في شرح هذا التحقيق وكيفية تطبيقه جوابا عن شبهة الخصم والشارح المحقق تخلص (١٥٧) عن ذلك بجعله تحقيقا في المسئلة لا في الجواب والانصاف أن ثمرة هذا التحقيق وهو قوله فكما تقدم الخاص بيانا للعام فكذلك يقيد المقيد بيانا للمطلق على ما في النسخ كلام لا حاصل له بل لا معنى لتقييد المقيد ومقابلته بتقدم الخاص وكأنه من سهو القلم والصواب تقدم المقيد ومع ذلك فالكلام في تأخر المقيد لا تقدمه والمقرر ان تأخر الخاص بيان وقصر للعام على البعض لا تقدمه فان عند الخصم العام المتأخر ناسخ فالصواب أن يقرأ يقدم على لفظ المضارع أي كما أن الخاص المتأخر يقدم في الاعتبار ويعمل به على أنه بيان للعام المتقدم لا نسخ فكذا في المقيد المتأخر (قوله وأنت تعلم) مناقشة في المثال وهذا كما يمثلون للاطلاق والتقييد في السبب بقوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين وكأنه مبني على أنه يعتبر أولا الاطلاق أو التقييد ثم يسلط عليه ما يفيد العموم والمثال المطابق لا تعتق المكاتب من غير قصد الى الاسترقاق كما في اشتر اللحم وأنت تعلم أن قوله لا من تخصيص المطلق ليس على ما ينبغي والصواب لا من تقييد المطلق (قوله ويجيء ما ذكرناه هنالك) المذكور فيما سبق هو أنه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس كتخصيص قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة بغير المديون قياسا على الفقير ولا ذكر لتخصيص عام ليس محلا للتخصيص قياسا على عام هو محل للتخصيص ولا ايراد دليل وسؤال وجواب يصلح ايرادها في هذا المقام (قوله وليس بسديد) لانه ان أريد بالكلام الازلي فليس الكلام فيه مع أنه تختلف تعلقاته باختلاف المتعلقات وان أريد العبارة الدالة عليه فلا خفاء في تكثرها واختلافها (قوله والجواب منع كونه نسخا) هذا منع للمقدمة المثبتة بالدليل من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها والاستناد بتقييد الرقبة بالسليمة ليس بمستقيم لانهم لا يسلمون أنه تقييد ورفع لما اقتضاه النص المطلق بل يدعون أن المطلق لا يتناول الا الكامل في مدلوله كالماء لا يتناول ماء الورد على أن عمدتهم في ابطال حمل المطلق على المقيد ليست لزوم النسخ بالقياس بل عدم صحة القياس بناء على أن المقيس عليه ليس حكما شرعيا بل عدما أصليا هو عدم اجزاء الكافرة في كفارة القتل لان اجزاء المؤمنة ثابت بالنص المطلق

المقيد فيجب أن يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وأنها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص الجواب أنه لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق حينئذ المقيد فيجب دلالته عليه مجازا وأيضا فانه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا فما هو جوابكم في الصورتين فهو جوابنا ثم أفاد أن التحقيق في هذه المسئلة أن رقبة معناه رقبة من الرقبات أي رقبة كانت فيصير عاما الا أنه على البدل لا على الجميع ويصير تخصيصه بالمؤمنة أو السالمة تخصيصا واخراج البعض المسميات من أن يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما تقدم الخاص بيانا للعام فكذلك يقيد المقيد بيانا للمطلق الثاني أن يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما اتفاقا مثل أن يقول في الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فلا يجزئ اعتاق المكاتب أصلا وأنت تعلم أن هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق الثالث أن يختلف موجبهما كما أطلق في كفارة الظهار فقال فتحرير رقبة وقيد في كفارة القتل فقال فتحرير رقبة مؤمنة فنقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه يحمل المطلق على المقيد فقال أكثر الشافعية مراده أنه يحمل عليه بجامع اذا كان وهذا هو المختار فيكون كتخصيص عام ليس محلا للتخصيص بالقياس على عام هو محل للتخصيص ويجيء ما ذكرناه هنالك من الدليل والسؤال والجواب وقد روى شذوذ من الشافعية عن الشافعي أنه يحمل المطلق على المقيد من غير جامع لان كلام الله واحد وبعضه يفسر بعضا وليس بسديد كما ترى وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يحمل عليه ولو بجامع اذ يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه فيكون نسخا والقياس لا يصلح ناسخا والجواب منع كونه نسخا كالتقييد بالسليمة

ومن شرط القياس أن يكون المقيس عليه حكما شرعيا وأيضا من شرط القياس أن لا يوجد في المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه وقد دل النص المطلق على اجزاء الكافرة وعدم الوجوب قيد الايمان وغاية ما أدى اليه نظرنا أنا نقيس وجوب قيد الايمان في رقبة كفارة القتل وهو حكم شرعي وقد بسطنا الكلام فيه في شرح التنقيح

(المجمل)

(قوله وهو غير مطرد ولا منعكس) يمكن دفع أمثال هذه الاعتراضات بالعناية مثل أن يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشيء ما يصح اطلاق لفظ الشيء عليه لغة وان لم يكن ثابتا في الخارج وبفهم الشيء فهمه على أنه مراد المجرد الخطور بالبال كما سبق في بحث المشترك والمقصود تعريف المجمل الذي هو من أقسام (١٥٨) المتن وهو لا محالة لفظ (قوله ما لا يمكن معرفة المراد منه) مبني الاعتراضين على أن

قال (المجمل والمبين المجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالته وقيل اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء ولا يطرد في المهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز فهم أحد المحامل والفعل المجمل كالقيام من الركعة لاحتمال الجواز والسهو أبو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد المشترك المبين والمجاز المراد بين أو لم يبين) أقول ومن اقسام المتن المجمل والمبين فأخذ فيهما فالمجمل لغة هو المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه أجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل وأما في الاصطلاح فهو ما لم تتضح دلالته والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة والاورد عليه المهمل وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطئ وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو غير مطرد ولا منعكس أما الطرد فلأن المهمل كذلك وليس بمجمل وأيضا فلفظ المستحيل كذلك لان المفهوم منه ليس بشيء اتفاقا وأنه ليس بمجمل لوضوح مفهومه وأما العكس فلأنه يجوز أن يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه كما في المشترك وهو شيء فلا يصدق الحد عليه وأيضا فالمجمل قد يكون فعلا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز والسهو فكان مجملا بينهما وهو غير داخل في الحد اذ ليس لفظا وقال أبو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه وهو أيضا غير سديد اذ يرد على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه فانه انما يعرف من البيان لا منه وأيضا فاللفظ الذي يراد به مجازه سواء بين أو لم يبين ليس بمجمل ويصدق عليه أنه لا يمكن معرفة المراد منه لانه ان لم يبين لم يعرف المراد وان بين عرف المراد لا منه بل من البيان ففي الحالين يصدق أنه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الاحوال قال (وقد يكون في مفرد بالاصالة وبالاعلال كالمختار وفي مركب مثل أو يعفو وفي مرجع الضمير وفي مرجع الصفة كطبيب ماهر وفي تعدد المجاز بعد منع الحقيقة) أقول المجمل قد يكون اجماله في مفرد وفي التركيب أما في المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول ولولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبفتحه للمفعول فانتفى الاجمال وأما في التركيب فانواع منها في المركب بجملته نحو أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها في مرجع الضمير اذا تقدمه أمران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو ومنها في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب ومنها في تعدد المجازات مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة فهذا ما ذكره وما لم يذكره اظهر وره مثل تخصيص مجهول

منه متعلق بالمعرفة دون المراد اذ لو تعلق به لم يصدق الحد على شيء من افراد المجمل لانه يمكن معرفة ما أريد منه بالبيان وقد يجاب عن الاعتراضين بان المشترك المقترن بالبيان مجمل بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن البيان وان كان مبينا بالنظر اليه ولا منافاة وكذا المجاز مجمل من حيث ان المراد لا يعرف من نفسه وان كان مجازا من حيث استعماله فيما لم يوضع له وليس بشيء اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح في خلافه على أن الحق أنه يصدق على المشترك المبين من حيث انه مبين أنه لا يمكن أن يعرف منه مراده بل انما عرفت من البيان فان قيل سيجيء أن اللفظ اذا تعدد مجازاته فهو مجمل فما معنى نفي الاجمال عن المجاز قلنا معناه على ما يشعر به كلام الامام الغزالي أن اللفظ الدائر بين معناه الحقيقي والمجازي ليس بمجمل فيهما لانه ان اشتمل على القرينة فللمجازي والا فللحقيقي وأما اذا اشتمل على القرينة الصارفة عن الحقيقة وتعددت معانيه المجازية من غير بيان فلا كلام في اجماله فيها والى هذا ينبغي أن يصرف كلام الشارح (قوله وفي التركيب) الاضافي اجمال المشترك وان لم يعتبر تركيبه بخلاف مرجع الضمير والصفة فلذا جعل الاجمال في نفس المركب ومرجع الضمير والصفة من الاجمال والتركيب وكذا اللفظ ما لم يعتبر في التركيب لم يحكم بتعذر الحقيقة وتعدد المجازات (قوله مثل تخصيص مجهول) أراد بالتخصيص ما يكون بالمنفصل على ما هو اصطلاح الحنفية فصح عطف الاستثناء والصفة عليه بأو وانما وقع في ذلك لاختصاره لفظ الآمدي حيث قال ويكون بسبب تخصيص العموم بصورة مجهولة مثل اقتلوا المشركين بعضهم أو بصفة مجهولة كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل أوجب الاجمال فيما أحل أو باستثناء مجهول كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم

أو استثناء مجهول أو صفة مجهولة قال (مسئلة لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة وأمهاتكم خلافا للبصري والكرخي لنا القطع بالاستقراء أن العرف الفعل المقصود منه قالوا ما وجب للضرورة يقدر بقدرها فلا يضمر الجميع والبعض غير متضح مما تقدم وأجيب متضح مما تقدم) أقول الجمهور على أنه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه الكرخي والبصري لنا أن من استقرأ كلام العرب علم أن مرادهم في مثله اذا أطلقوه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير أو الخمر أو الحرير أو الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فيه فلا اجمال قالوا تحريم العين غير متصور فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شئ منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال الجواب لا نسلم أن ذلك البعض غير متضح بل هو متضح مما سبق من العرف في ارادة المقصود من مثله قال ﴿ مسئلة لا اجمال في نحو قوله وامسحوا برؤسكم لنا ان لم يثبت في مثله عرف في بعض كما لك والقاضي وابن جني فلا اجمال وان ثبت كالشافعي وعبد الجبار وأبي الحسين فلا اجمال قالوا العرف في نحو مسحت بالمنديل البعض قلنا لانه آلة بخلاف مسحت بوجهي وأما الباء للتبعيض فاضعف) أقول نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم لا اجمال فيه خلافا للبعض الحنفية لنا أنه لغة لمسح الرأس وهو الكل فان لم يثبت في مثله عرف في اطلاقه على البعض اتضح دلالته في الكل للمقتضى السالم عن المعارض كما هو مذهب مالك والقاضي أبي بكر وابن جني فلا اجمال وان ثبت عرف في صحة اطلاقه للبعض اتضح دلالته على البعض للعرف الطارئ كما هو مذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري فلا اجمال أيضا وقد قالوا في بيان العرف للبعض أولا العرف في مسحت يدي بالمنديل انما هو البعض لتبادر ذلك الى الفهم عند اطلاقه الجواب أن الباء للاستعانة والمنديل آلة والعرف في الآلة ما ذكروه بخلاف غيره مثل مسحت وجهي وبوجهي حيث الباء صلة وقالوا ثانيا الباء اذا دخل على اللازم كان للتعدية واذا دخل على المتعدى كان للتبعيض للفهم في المثال المذكور والاصل الحقيقة الجواب ان هذا أضعف من الاول لانه لم يثبت من اللغة مجيء الباء للتبعيض قال ﴿ مسئلة لا اجمال في نحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان خلافا لابي الحسين والبصري لنا العرف في مثله قبل الشرع المؤاخذة والعقاب ولم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب أو لتخصيص لعموم الخبر فلا اجمال قالوا وأجيب مما تقدم في الميتة) أقول نحو قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان مما ينفى صفة والمراد لازم من لوازمه لا اجمال فيه خلافا لابي الحسين البصري وللبصري أعني أبا عبد الله لنا أن العرف في مثله قبل ورود الشرع رفع المؤاخذة والعقاب قطعا فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطأ كان المفهوم منه اني لا أؤاخذك به ولا أعاقبك عليه فهو واضح فيه فلا اجمال لا يقال فيجب أن يسقط عنه الضمان اذا أتلف مال الغير لانه داخل في عموم العقاب وقد رفع ولا يسقط بالاتفاق لانا نقول انما لم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب اذ يفهم من العقاب ما يقصد به الايذاء والزجر وهذا يقصد به جبر حال المتلف عليه ولذلك وجب الضمان على الصبي وانه لا يعاقب واما التخصيص الخبر بدليل يدل عليه والتخصيص لا يوجب اجمالا قالوا لا بد من اضمار لمتعلق الرفع وهو متعدد والجواب أنه متضح عرفا وتقريرا الجواب والسؤال تقدم في مسئلة حرمت عليكم الميتة قال ﴿ مسئلة لا اجمال في نحو لا صلاة الا بطهور خلافا للقاضي

بقرينة قوله وان ثبت عرف في صحة اطلاقه للبعض وظهر أنه على الاول للكل لا يحتمل البعض وعلى الثاني للمطلق يحتمل الكل والبعض أي بعض كان ولهذا يحصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم وهذا هو المصرح به في كلام الآمدي وقد أشار الشارح في قوله وقد قالوا بزيادة الواو ولفظة قد الى أن هذا ليس دليلا للمخالف في أصل المسئلة على ما هو دأب الكتاب بل للقائل بثبوت عرف في البعض لكن لا يخفى أن موجب الاستدلال ليس ما سبق من كونه للمطلق بحيث يصح اطلاقه للبعض بل كونه للبعض خاصة أي بعض كان على ما نقل عن بعض أصحاب الشافعي رحمه الله ودل عليه قوله اتضح دلالته على البعض فكان الاولى أن يقول أن يثبت عرف في اطلاقه على البعض خاصة بحذف قد الصحة وأما دليل الحنفية على أنه مجمل في حق المقدار بين بفعل النبي عليه السلام حيث مسح على ناصيته فهو أن الباء متى دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الآلة نحو مسحت رأس اليتيم بيدي ومتى دخلت في محله تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية فيقتضي مسوحية بعض الرأس وليس المراد أقل ما ينطلق عليه اسم البعض بحصوله في ضمن غسل الوجه فيكون مجملا لاحتمال السدس والثلث والربع وغيرها (قوله لا اجمال في نحو رفع) فان قيل قد ذكر في بحث عموم المقتضى أنه مجمل وانه أقرب من تعميم المقدر قلنا ذلك على طريق البحث والمجادلة وتقدير تسليم

لنا ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال والا فالعرف في مثله نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما فالاولى نفي الصحة لانه يصير كالعدم فكان أقرب الى الحقيقة المتعذرة فان قيل اثبات اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز بالعرف في مثله وهو جائز قالوا العرف شرعا مختلف في الكمال والصحة قلنا مختلف للاختلاف ولو سلم فلا استواء لترجيحه بما ذكرناه) أقول نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفى فيه الفعل والمراد نفي صفته لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا للقاضي لنا أنه ان ثبت عرف شرعي في اطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي مسماه ممكن فتعين فلا اجمال وان لم يثبت عرف شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما أفاد ولا طاعة الا لله فيتعين فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما أي ان لا عرف شرعيا ولا لغويا فيه فالاولى حمله على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان أقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهرا فيه فلا اجمال فان قيل هو اثبات اللغة بالترجيح وقد منعتموه قلنا ليس من ذلك بل ترجيح أحد المجازات بالعرف في مثله ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا جدوى قالوا العرف شرعا فيه مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال تارة أخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال الجواب ان اختلاف العرف والفهم انما كان للاختلاف في أنه ظاهر في الصحة أو في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا أنه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا أنه ظاهر عند كل في شئ ولو سلم أنه متردد بينهما فلا نسلم أنه على السواء بل نفي الصحة راجح بما ذكرنا من أنه أقرب الى نفي الذات قال ﴿مسئلة﴾ لا اجمال في نحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لنا أن اليد الى المنكب حقيقة لصحة بعض اليد لما دونه والقطع ابانة المتصل فلا اجمال واستدل لو كان مشتركا في الكوع والمرفق والمنكب لزم الاجمال وأجيب بانه لو لم يكن لزم المجاز واستدل يحتمل الاشتراك والتواطؤ وحقيقة أحدهما ووقوع واحد من اثنين أقرب من واحد معين وأجيب اثبات اللغة بالترجيح وبانه لا يكون مجملا أبدا قالوا تطلق اليد على الثلث والقطع على الابانة وعلى الجرح فثبت الاجمال قلنا لا اجمال مع الظهور) أقول نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا للشرذمة لنا أنه لو كان اجمال فاما في اليد أو في القطع أما اليد فهو لجملة العضو الى المنكب حقيقة لقطعنا بصحة بعض اليد على ما دونه وكان ظاهرا فيه فلا اجمال وأما القطع فهو لابانة الشئ عما كان متصلا به حقيقة وهو ظاهر فلا اجمال وقد استدل بانه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحدهما دون الآخر فلا اجمال الجواب أنه لو لم يكن مشتركا في الثلث لزم المجاز وأنه خلاف الاصل وقد مر غير مرة واستدل أيضا بأن لفظ اليد يحتمل أن يكون مشتركا في الثلث لفظا وأن يكون متواطئا بوضعه للقدر المشترك وأن يكون حقيقة لاحدها مجازا للآخرين وانما يكون مجملا على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين الآخرين لا اجمال اذ لو كان متواطئا حمل على القدر المشترك وان كان حقيقة لاحدهما حمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب الجواب أولا انه اثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال وأنه باطل على ما عرف مرارا وثانيا يلزم أن لا يكون

لنا ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال والا فالعرف في مثله نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما فالاولى نفي الصحة لانه يصير كالعدم فكان أقرب الى الحقيقة المتعذرة فان قيل اثبات اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز بالعرف في مثله وهو جائز قالوا العرف شرعا مختلف في الكمال والصحة قلنا مختلف للاختلاف ولو سلم فلا استواء لترجيحه بما ذكرناه) أقول نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفى فيه الفعل والمراد نفي صفته لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا للقاضي لنا أنه ان ثبت عرف شرعي في اطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي مسماه ممكن فتعين فلا اجمال وان لم يثبت عرف شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما أفاد ولا طاعة الا لله فيتعين فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما أي ان لا عرف شرعيا ولا لغويا فيه فالاولى حمله على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان أقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهرا فيه فلا اجمال فان قيل هو اثبات اللغة بالترجيح وقد منعتموه قلنا ليس من ذلك بل ترجيح أحد المجازات بالعرف في مثله ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا جدوى قالوا العرف شرعا فيه مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال تارة أخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال الجواب ان اختلاف العرف والفهم انما كان للاختلاف في أنه ظاهر في الصحة أو في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا أنه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا أنه ظاهر عند كل في شئ ولو سلم أنه متردد بينهما فلا نسلم أنه على السواء بل نفي الصحة راجح بما ذكرنا من أنه أقرب الى نفي الذات قال ﴿مسئلة﴾ لا اجمال في نحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لنا أن اليد الى المنكب حقيقة لصحة بعض اليد لما دونه والقطع ابانة المتصل فلا اجمال واستدل لو كان مشتركا في الكوع والمرفق والمنكب لزم الاجمال وأجيب بانه لو لم يكن لزم المجاز واستدل يحتمل الاشتراك والتواطؤ وحقيقة أحدهما ووقوع واحد من اثنين أقرب من واحد معين وأجيب اثبات اللغة بالترجيح وبانه لا يكون مجملا أبدا قالوا تطلق اليد على الثلث والقطع على الابانة وعلى الجرح فثبت الاجمال قلنا لا اجمال مع الظهور) أقول نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا للشرذمة لنا أنه لو كان اجمال فاما في اليد أو في القطع أما اليد فهو لجملة العضو الى المنكب حقيقة لقطعنا بصحة بعض اليد على ما دونه وكان ظاهرا فيه فلا اجمال وأما القطع فهو لابانة الشئ عما كان متصلا به حقيقة وهو ظاهر فلا اجمال وقد استدل بانه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحدهما دون الآخر فلا اجمال الجواب أنه لو لم يكن مشتركا في الثلث لزم المجاز وأنه خلاف الاصل وقد مر غير مرة واستدل أيضا بأن لفظ اليد يحتمل أن يكون مشتركا في الثلث لفظا وأن يكون متواطئا بوضعه للقدر المشترك وأن يكون حقيقة لاحدها مجازا للآخرين وانما يكون مجملا على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين الآخرين لا اجمال اذ لو كان متواطئا حمل على القدر المشترك وان كان حقيقة لاحدهما حمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب الجواب أولا انه اثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال وأنه باطل على ما عرف مرارا وثانيا يلزم أن لا يكون

ليس المقدر أمرا معينا وهذا على طريق التحقيق (قوله فالعرف في مثله) فان قيل التقدير انتفاء العرف الشرعي واللغوي فما معنى هذا العرف قلنا ذاك ذكر الشارح العلامة أنه العرف الاصولي ورد ذلك في بعض الشروح بانه لا معنى لحمل كلام الشارح على اصطلاح يحدث بعده بل المراد عرف الاستعمال المجازي وهو لا ينافي انتفاء الحقيقة الشرعية والعرفية ولا خفاء في أن حمل هذا العرف على ما هو المتعارف في الاستعمال المجازي لمثل هذا الكلام جيد الا أن حمل اللغوي على الحقيقة العرفية مع حمل العرف الشرعي على الحقيقة الشرعية بعيد (قوله وانه) ظاهر الكلام أن المراد أن الاجمال خلاف الاصل فيكون نفيا للازم ليلزم نفي الملزوم أعني الاشتراك وهو ههنا مستلزم لنفي اللازم لتحقق المساواة اذ لا اجمال في الآية الا على تقدير الاشتراك ولما كان في هذا نوع بعد بناء على أن نفي الاجمال هو نفس المدعى ذهب الناظرون في هذا الشرح الى أن المراد أن الاشتراك خلاف الاصل وظاهره غير موجه لكونه استثناء لنقيض المقدم لكنه يفيد المطلوب بناء على المساواة وبعضهم لم ير اعاة محاذاة المتن فقال المراد أن الآية انما تكون مجملا لو كان اليد مشتركا والاشتراك خلاف الاصل واعلم أن في الاستدلالين اختصارا حيث حذف بيان عدم اشتراك القطع بمثل ما ذكر في اليد وحينئذ يكون توجيه الاستدلالين أنه لو كان اجمالا فاما باشتراك اليد أو باشتراك القطع وكلاهما منتف بما بين فسقط اعتراض العلامة بان ما ذكر لا يصلح استدلالا على نفي الاجمال (قوله وقد مر غير مرة) يعني أن المجاز خير من الاشتراك مجمل

بمجمل أبدا اذ ما من مجمل الا يجرى فيه ذلك بعينه وقد يقال ان ذلك عند عدم دليل على الاجمال قالوا اليد تطلق على اليد من المنكوب والمرفق والمنكب والقطع على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فجاء الاجمال الجواب لا يلزم من مجرد الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا فى أحدهما وأما مع الظهور فلا وقد بينا ان اليد ظاهرة فى العضو من المنكب والقطع فى الابانة قال ﴿ مسئلة المختار أن اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين أخرى من غير ظهور مجمل لنا أنه معناه قالوا يظهر فى المعنيين لتكثير الفائدة قلنا اثبات اللغة بالترجيح ولو سلم عورض بان الحقائق لمعنى واحد أكثر فكان أظهر قالوا يحتمل الثلاثة كالسارق) أقول اذا أطلق اللفظ لمعنى واحد تارة ولمعنيين أخرى مثل الدابة يراد بها الفرس تارة والفرس والحمار أخرى فان ثبت ظهوره فى أحدهما فذاك والا فالمختار أن يكون مجملا لنا أن كونه لهما مع عدم ظهوره فى أحدهما هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملا قالوا أولا ما يفيد معنيين أكثر فائدة فالظاهر ارادته لتكثر الفائدة الجواب أولا انه اثبات اللغة وهو كونه حقيقة لمعنيين بالترجيح بكثرة الفائدة حينئذ وانه باطل ولو سلم الجواز فهو معارض بان أكثر الالفاظ حقيقة لمعنى واحد فكان جعله من الاكثر هو الاظهر قالوا ثانيا يحتمل الثلاثة التواطؤ والاشتراك وحقيقة أحدهما ووقوع واحد من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه وتقريره وجوابه مامر فى مسئلة السارق والسارقة قال ﴿ مسئلة ماله مجمل لغوى ومجمل فى حكم شرعى مثل الطواف بالبيت صلاة ليس بمجمل لنا عرف الشرع تعريف الاحكام ولم يبعث لتعريف اللغة قالوا يصلح لهما ولم يتضح قلنا متضح بما ذكرناه) أقول اللفظ قد يرد من الشرع وله محملان أحدهما أمر لغوى والآخر أمر شرعى مثاله الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل أنه يسمى صلاة فى اللغة وانه كالصلاة فى اشتراط الطهارة مثال آخر الاثنان فانه يحتمل أنه يسمى جماعة حقيقة وأنه يحصل بهما فضيلة الجماعة فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشارع لا يكون مجملا بل يحمل على المحمل الشرعى لنا أن عرف الشارع أن يعرف الاحكام الشرعية ولذلك بعث ولم يبعث لتعريف الموضوعات اللغوية فكان ذلك قرينة موضحة للدلالة فلا اجمال قالوا اللفظ يصلح للمعمل اللغوى والشرعى لانه هو المفروض ولم تتضح دلالته على أحدهما لعدم الدليل فرضاوه ومعنى الاجمال الجواب لا نسلم انه لم تتضح دلالته بل متضح بما ذكرناه من أن عرف الشرع تعريف الاحكام دون اللغة غايته انهما لم تتضح بدليل خاص فيه ولا يوجب عدم الاتضاح مطلقا قال ﴿ مسئلة لا اجمال فيما له مسمى لغوى ومسمى شرعى وثالثها الغزالى رحمه الله فى الاثبات شرعى وفى النهى مجمل ورابعها فى النهى لغوى والاثبات شرعى مثل انى اذا الصائم لنا ان عرفه يقتضى الظهور فيه الاجمال يصلح لهما الغزالى فى النهى تعذر الشرعى للزوم صحته وأجيب ليس معنى الشرعى الصحيح والا لازم فى دعى الصلاة الاجمال الرابع فى النهى تعذر الشرعى للزوم صحته كبيع الحر والخمر وأجيب بما تقدم وبأن دعى الصلاة للغوى وهو باطل) أقول قد يكون للفظ مسمى شرعى ومسمى لغوى بناء على القول بالحقائق الشرعية مثاله النكاح معناه لغة الوطء وشرعا العقد وقد يقع فى الاثبات نحو قوله عليه الصلاة والسلام وقد دخل على عائشة أعندك شئ فقالت لا فقال انى اذا الصائم وفى النهى كنهيه عن صوم يوم النحر فمثل هذا اللفظ اذا صدر عن الشرع هل يكون ظاهرا فى معناه الشرعى أو مجملا بينهما فيه مذاهب أحدها المختار أنه ليس بمجمل بل هو للشرعى فى الاثبات والنهى ثانيها أنه مجمل ثالثها للغزالى ان كان فى الاثبات فهو للشرعى وان كان فى النهى فمجمل رابعها للقوم لا اجمال فيهما اذ يتعين فى الاثبات الشرعى وفى النهى اللغوى لنا ان عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقضى بظهوره فيه عند صدوره عنه فلا اجمال احتج القائل

بالدليل كونه مجملا كما فى اللفظ المعلوم اشتراكه وكما فى لفظ الصلاة قبل لحوق البيان (قوله فى أحدهما) أى أحد المذكورين اللذين هما المعنى الواحد والمعنيان الاثنان (قوله فكان جعله من الاكثر هو الاظهر) فان قيل فيكون ظاهرا فى أحد الامرين أعنى المعنى الواحد وهذا يستلزم خلاف المقدر ونفى الاجمال قلنا المراد ان ماذكرتم اقتضى الظهور فى المعنيين وماذكرنا فى المعنى الواحد فيتساقطان ويبقى الاجمال وعدم الظهور (قوله أحدهما أمر لغوى) أى حكم يتعلق باللغة ويستفاد من اللغوى مثل تسمية الطواف بالصلاة وتسمية الاثنين بالجماعة لغة والآخر أمر شرعى أى حكم يتعلق بالشرع ويستفاد من الشارع مثل اشتراط الطهارة فى الطواف وحصول فضيلة الجماعة بالاثنين فلهذا قال مجملان ولم يقل معنيان بخلاف المسئلة الآتية فانها فى اللفظ الذى يكون له معنى وضع اللفظ له لغة ومعنى آخر وضع له شرعا فبين الفرق

بين المسئلتين (قوله لنا عرف الشرع) فى المنتهى ان كلا من كون عرف الشرع تعريف الاحكام وكون الشارع لم يبعث لتعريف اللغات دليل على حدة لكونه صالحا للقرينة

(قوله وهو المراد بالشرعى) يعنى انعنى بالشرع الا ما يوافق أمر الشارع وهو بعينه معنى صحيح فلو حمل على الشرع لكان صحيحا وصورة القياس هكذا الشرع ما وافق أمر الشارع وكل ما وافق أمره فهو صحيح (قوله أولا يدل على الصحة) يعنى ان تم ماذكرنا أن النهى يدل على الفساد فذاك والا فقد سبق أنه لا يدل على الصحة وهذا كاف فى الاجمال لانه اذا لم يكن فيه دلالة على الصحة لم يكن دلالة على كونه شرعيا وفيه نظر لان عدم دلالة النهى على ذلك لا توجب انتفاء الدلالة مطلقا لبقاء الاجمال وههنا بحث آخر وهو ان مذهب الغزالى والمذهب الرابع المنسوب الى الآمدى يشاركان المختار فى جانب الاثبات وانما يفارقانه فى النهى فلذا اقتصر المصنف فى استدلالهما على جانب النهى ثم انهما يفترقان فى النهى بانه عند الغزالى مجمل وعند الآمدى ظاهر فى اللغوى ولا تعرض فى الدليل الا لمجرد تعذر الشرع من غير دلالة على ثبوت الاجمال أو الحمل على اللغوى فلا بد فى كل من ضم مقدمة (قوله عليه وبماذكرتم) متعلق باحتج وفى النهى فى اللغوى عطف على فى الاثبات فى الشرع وبانه يقدر متعلق باحتج ولا يخفى ما فى هذه العبارة من التعقيد (قوله وانه باطل) اشارة الى انتفاء اللازم والضمير للنهى والمعنى لو حمل على الشرع لكان صحيحا واللازم منتف لانه باطل ليس بصحيح كما فى الصور المذكورة وجعل الضمير للزوم مما لا معنى له اليه

بالاجمال بانه يصلح لهما ولم يتضح وهو معنى الاجمال الجواب ما مر أنه متضح بما ذكرنا من العرف احتج الغزالى بان الاثبات واضح بما ذكرتم وأما النهى فلا يمكن حمله على الشرعى والا لكان صحيحا واللازم منتف أما الملازمة فلان الصحيح ما وافق أمر الشارع وهو المراد بالشرعى وأما انتفاء اللازم فلان النهى يدل على الفساد أو لا يدل على الصحة لما مر الجواب ان الشرعى ليس هو الصحيح شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة حيث يقول هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة والالزم فى قوله دعى الصلاة أيام اقرائك أن يكون مجملا بين الصلاة والدعاء واللازم منتف لانه ظاهر فى معناه الشرعى قطعا احتج الرابع القائل بظهوره فى الاثبات فى الشرعى عليه بما ذكرتم أنتم وفى النهى فى اللغوى بانه تعذر الحمل على الشرعى للزوم صحته وانه باطل كبيع الحر والخمر والملاقيح والمضامين كل ذلك مما نهى عنه الشرع وشئ منها مما لا يصح الجواب ما تقدم ان الشرعى ليس هو الصحيح وبانه يلزم فى قوله دعى الصلاة أيام اقرائك أن يكون المنهى عنه اللغوى وهو الدعاء وبطلانه ظاهر ﴿قال البيان والمبين يطلق البيان على فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال الصيرفى اخراج الشئ من حيز الاشكال الى حيز التجلى والوضوح وأورد البيان ابتداء والتجوز بالحيز وتكرير الوضوح وقال القاضى والاكثر الدليل وقال البصرى العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل وقد يكون فى مفرد وفى مركب وفى فعل وان لم يسبق اجمال) أقول البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر أو انفصل وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو المدلول وبالنظر الى المعانى الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفى بالنظر الى الاول هو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلى والوضوح وأورد عليه ثلاث اشكالات أحدها البيان ابتداء من غير تقرر اشكال بيان وليس ثمة اخراج من حيز الاشكال ثانيها ان لفظ الحيز فى الموضعين مجاز والتجوز فى الحد لا يجوز ثالثها أن الوضوح هو التجلى بعينه فيكون مكررا ولا يخفى انها مناقشات واهية وقال القاضى والاكثرون نظرا الى الثانى انه هو الدليل وقال أبو عبد الله البصرى نظرا الى الثالث هو العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يكون فى مفرد وفى مركب وقد يكون فى فعل وقد يكون فيما يسبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق اجمال كمن يقول ابتداء الله بكل شئ عليم قال ﴿مسئلة الجمهور الفعل يكون بيانا لانه عليه الصلاة والسلام بين الصلاة والحج بالفعل وقوله خذوا عنى وصلوا كما يدل عليه وأيضا فان المشاهدة أدل اذ ليس الخبر كالمعاينة قالوا يطول فيتأخر البيان قلنا وقد يطول بالقول ولو سلم فما تأخر للشروع فيه ولو سلم فلطول أقوى البيانين ولو سلم فما تأخر عن وقت الحاجة) أقول الفعل هل يكون بيانا الجمهور على انه يكون بيانا خلافا للشرذمة لما أنه صلى الله عليه وسلم بين الصلاة والحج بالفعل فان قيل انما البيان بقوله صلوا كما رأيتمونى أصلى وخذوا عنى مناسككم لا بالفعل قلنا البيان بالفعل وذلك دليل كون الفعل بيانا لانه هو البيان ولنا أيضا ان مشاهدة الفعل أدل فى بيانه من الاخبار عنه ولذلك قيل فى المثل السائر ليس الخبر كالمعاينة فلا بعد فى العدول

﴿البيان والمبين﴾

(قوله وقد يكون فيما يسبق له اجمال) اشارة الى أن قوله وان لم يسبق اجمال ليس مختصا بالفعل على ما وقع فى بعض الشروح (قوله ليس الخبر كالمعاينة) مروى فى الحديث ولا ينافى كونه مثلا سائرا

اليه ورد بالزيادة الدلالة قالوا الفعل يطول فلو بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز الجواب أولا لانسلم ان الفعل أطول من القول اذ قد يطول البيان بالقول أكثر مما يطول بالفعل فان مافى ركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما استدعى زمانا أكثر مما يصلى فيه الركعتان بكثير وثانيا لانسلم لزوم تأخير البيان اذ تأخير البيان أن لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به وهذا قد شرع فيه واشتغل به وانما الفعل هو الذى يستدعى زمانا ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار فى الحال فبقى فى مسيره عشرة أيام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور وثالثا بانك ما تعنى بقولك لا يجوز التأخير مع امكان التعجيل اذا لم يكن فيه غرض أو اذا كان ممنوعا بيانه انه وان كان تأخر البيان فقد فعله لسلوك أقوى البيانين وهو الفعل لكونه أدل كما مر وربعا ان تأخير البيان لا يمتنع مطلقا انما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا لم يتأخر عنه فيجوز قال ﴿ مسئلة اذا ورد بعد المجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثانى تأكيد وان جهل فأحدهما وقيل يتعين غير الارجح للتقديم لان المرجوح لا يكون تأكيدا وأجيب بان المستقل لا يلزم فيه ذلك وان لم يتفقا كما لو طاف بعد آية الحج طوافين وأمر بطواف واحد فالمختار القول وفعله ندب أو واجب متقدما أو متأخرا لان الجمع أولى أبو الحسين المتقدم بيان ويلزمه نسخ الفعل متقدما مع امكان الجمع) أقول اذا ورد مجمل وورد عقيبه قول وفعل كل واحد منهما صالح أن يكون بيانا له فاما أن يتفقا أو يختلفا فان اتفقا كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وأمر بطواف واحد فاما أن يعرف المتقدم منهما أولا فان عرف المتقدم فهو البيان لحصوله به والثانى تأكيد وان جهل فالبيان أحدهما من غير تعيين وقيل ان كان أحدهما أرجح تعين هو للتأخر والآخر للتقدم لان المتأخر تأكيد والمرجوح لا يكون تأكيدا الجواب ان ذلك انما يلزم فى المفردات نحو جاءنى القوم كلهم وأما المؤكد المستقل فلا يلزم فيه ذلك كالجمل التى يذكر بعضها بعد بعض للتأكيد فان الثانية وان كانت أضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تأكيدا وتقررمضمونها فى النفس زيادة تقرير هذا اذا اتفقا وأما ان اختلفا كما لو طاف طوافين وأمر بطواف واحد فالمختار أن القول هو البيان والفعل ندب له أو واجب عليه مما اختص به ولا فرق فيه بين أن يكون القول متقدما أو متأخرا وذلك لان فيه جمعا بين الدليلين وهو أولى من ابطال أحدهما كما سنذكره وقال أبو الحسين المتقدم منهما هو البيان أيا كان وهو باطل اذ يلزمه نسخ الفعل اذا كان هو المتقدم مع امكان الجمع وانه باطل بيانه اذا تقدم الفعل وهو طوافان وجب علينا طوافان فاذا أمر بطواف واحد فقد نسخ أحد الطوافين عنا قال ﴿ مسئلة المختار أن البيان أقوى والكرخى يلزم المساواة أبو الحسين بجواز الادنى لنا لو كان مرجوحا ألغى الاقوى فى العام اذا خصص وفى المطلق اذا قيد وفى التساوى التحكم) أقول قد اختلف فى وجوب زيادة قوة البيان على قوة المبين والاكثر على وجوب كونه أقوى وقال الكرخى يلزم المساواة أقل ما يكون وقال أبو الحسين بجواز الادنى لنا أما أنه لا يجوز بالمرجوح فلانه يلزم الغاء الراجح بالمرجوح وانه باطل بيانه العام اذا بين والمطلق اذا قيد بما ليس دلالته على المخرج منهما كدلالة العام والمطلق فى القوة فقد ألغى دلالة العام عليه وهو أقوى بدلالة المخرج عنه وهو أضعف وذلك ما ادعيناه وأما انه لا يجوز بالمساوى فلانه يلزم التحكم اذ ليس أحدهما مع تساويهما أولى بالابطال من الآخر هذا كله فى الظاهر وأما المجمل فيكفى فى بيانه أدنى

(قوله لانسلم أن الفعل أطول) اشارة الى أن قولهم الفعل يطول معناه أنه أطول من القول ليصح أنه مستلزم للتأخر دون القول (قوله والمرجوح لا يكون تأكيدا) مقتضى ظاهر الكلام أنهما اذا تساويا كان البيان أحدهما من غير تعيين (قوله أقل ما يكون) اشارة الى أنه لا يريد بلزوم المساواة امتناع كون البيان أقوى على ما فهمه الشارحون بل امتناع كونه أدنى (قوله على المخرج) على لفظ اسم المفعول بمعنى البعض الذى أخرج من العام ومن المطلق كالكافر من قولنا الرقبات المؤمنة أو رقبة مؤمنة وفى دلالة المطلق عليه نوع تعمل وقوله قيد النفى دلالة العام بمعنى العام والمطلق عليه أى على المخرج وهو أى العام وقوله بدلالة المخرج متعلق بالنفى وهو على لفظ اسم الفاعل بمعنى اللفظ الذى يفيد التخصيص أو التقييد وضمير عنه للعام وهو للمخرج (قوله هذا كله) يعنى ماذكرناه من أن البيان يجب أن يكون أقوى انما هو فى غير بيان المجمل ولذا خصص الدليل بتخصيص العام وتقييد المطلق وأما بيان المجمل فيجوز أن يكون بالمرجوح لانه لا تعارض بين المجمل والبيان ليلزم الغاء الاقوى بالاضعف وهذا معنى ما قال فى المنتهى وأما المجمل فواضح فان قيل بل معناه ماذكر فى العلامة وهو أن كون بيان المجمل أقوى دلالة منه واضح لان المجمل لما كان غير متضح الدلالة كان بيانه وهو ما يعين احدهما لانه أقوى منه بالضرورة ولا يتصور كونه مرجوحا على ما ذهب اليه المحقق قلنا عدم اتضاح دلالة المجمل على المعنى المعين المراد منه لا ينافى قوة دلالته على معناه الاجمالى أعنى أحد الاحتمالين كما فى قوله تعالى ثلاثة قروء فانه قوى الدلالة على ثلاثة أفراد من الطهر أو الحيض

فيجوز تعيين أحدهما بلفظ تكون دلالته أضعف من ذلك بأن لا يكون قطعيا فى مدلوله وهذا ما قال الآمدى ان المبين ان كان مجملا كفى فى تعيين أحدا حتمل ليه أدنى ما يفيد الترجيح وان كان عاما أو مطلقا لابد أن يكون المخصص أو المقيد أقوى (قوله عن وقت الحاجة) أى وقت تنجيز التكليف (قوله وهو الظاهر) أى من غير المجمل فما يحتاج الى البيان هو الذى يكون ظاهرا فى معنى وقد أريد به غير الظاهر كالعام أريد به الخاص والمطلق أريد به المقيد وكالمنسوخ فذهب الكرخى ان ما افتقر

الى البيان ان كان مجملا جاز تأخير بيانه عن وقت الحاجة وان كان غير المجمل امتنع ومذهب أبى الحسين ان كان مجملا جاز تأخير بيانه مطلقا وان كان غير المجمل جاز تأخير بيانه التفصيلى وامتنع تأخير بيانه الاجمالى مثل أن يقول هذا العموم مخصوص وقد أشار المحقق الى أن هذا مثال للبيان الاجمالى دون التفصيلى على ما فهمه الشارح العلامة من ظاهر عبارة المتن فاعترض والى أن ما وقع فى نسخ المتن وفى الاجمالى بالواو ليس بمستقيم والصواب فى الاجمالى بدون الواو أى أبو الحسين يوافق الكرخى فى امتناع تأخير بيان غير المجمل فى البيان الاجمالى ولا يوافقه فى البيان التفصيلى وغاية توجيه المتن ان أبا الحسين يوافق الكرخى فى بيان المجمل مطلقا وفى البيان الاجمالى لغير المجمل ويخالفه فى التفصيلى ومذهب الجبائى وابنه والقاضى عبد الجبار أنه يجوز تأخير النسخ دون غيره صرح بذلك الآمدى وغيره ومقتضى كلام الشارح المحقق أن عبد الجبار يجوز تأخير النسخ وبيان المجمل مطلقا وفى غيرهما يجوز تأخير البيان التفصيلى دون الاجمالى (قوله واعترض عليه) جمهور الشارحين أن هذا الاعتراض على الوجوه الثلاثة وان قوله وذلك كثير من تتمة الجواب على معنى أن عدم وجوب شئ بالامر قبل البيان كثير كقول السيد لعبده افعل والشارح المحقق جرى على ما هو مقتضى الفكر الصائب من تخصيص الاعتراض بالتأمل وجعل ذلك اشارة الى تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو الموافق لكلام الآمدى

دلالة ولو مرجوحا اذ لا تعارض قال ✽ مسئلة تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الا عند مجوز تكليف مالا يطاق والى وقت الحاجة يجوز والصيرفى والحنابلة ممتنع والكرخى ممتنع فى غير المجمل وأبو الحسين مثله فى الاجمالى لا التفصيلى مثل هذا العموم مخصوص والمطلق مقيد والحكم سينسخ والجبائى ممتنع فى غير النسخ لنا فان الله خمسه الى ولذى القربى ثم بين عليه الصلاة والسلام ان السلب للقاتل اما عموما واما برأى الامام وان ذوى القربى بنو هاشم دون بنى أمية وبنى نوفل ولم ينقل اقتران اجمالى مع أن الاصل عدمه وأيضا أقيموا الصلاة ثم بين جبريل والرسول عليهما السلام وكذلك الزكاة وكذلك السرقة ثم بين على تدريج وأيضا فان جبريل عليه السلام قال اقرأ قال عليه الصلاة والسلام وما اقرأ وكرر ثلاثا ثم قال اقرأ باسم ربك واعترض بانه متروك الظاهر لان الفور يمتنع تأخيره والتراخى يفيد جواز فى الزمن الثانى فيمتنع تأخيره وأجيب بأن الامر قبل البيان فلا يجب به شئ وذلك كثير) أقول قد اختلف فى جواز تأخير البيان فأما عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا الا على قول من يقول بجواز تكليف مالا يطاق وأما عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالمختار انه يجوز وقال الصيرفى والحنابلة ممتنع وقال الكرخى ممتنع فى غير المجمل وهو الظاهر اذا أريد به غير ظاهره وقال أبو الحسين بمثل ما قال به الكرخى لكنه فى البيان الاجمالى وأما التفصيلى فيجوز تأخيره فيجب ان يقول هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ ولا يجب تفصيل ما خص عنه وذكر الصفة التى قيد بها وتعيين وقت النسخ والجبائى يوافق أبا الحسين فى غير النسخ فلا يوجب بيان ذلك اجمالا لنا قوله فى المغنم فان لله خمسه الى قوله ولذى القربى ثم بين ان السلب للقاتل اما عموما على رأى واما اذا رآه الامام على رأى وبين أن ذوى القربى بنو هاشم دون بنى أمية وبنى نوفل فهذا عام تأخر عنه بيانه اذ ورد من غير بيان تفصيلى وهو ظاهر ولا اجمالى اذ لو اقترن به لنقل ولان الاصل عدمه ولنا أيضا أنه قال وأقيموا الصلاة ثم بين جبريل ثم بين الرسول بتدريج وكذلك قال وآتوا الزكاة فأوجب الزكاة ثم بين تفاصيل الجنس والنصاب بتدريج وكذلك قال والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فأوجب حد السرقة ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدريج ولنا أيضا أنه روى أن جبريل عليه السلام قال له صلى الله عليه وسلم اقرأ فقال ما أقرأ ثم قال اقرأ فقال ما أقرأ ثم قال اقرأ فقال ما اقرأ كرره ثلاث مرات ثم قال بعد الثالثة اقرأ باسم ربك فبين المراد واعترض عليه بأن هذا استدلال بظاهر الخبر وانما يصح فيما لم يعلم أنه متروك الظاهر وهذا معلوم أنه متروك الظاهر لان الامر ان كان على الفور فلا يجوز تأخيره لانه تأخير عن وقت الحاجة وان كان على التراخى فان الوجوب يتراخى دون الجواز بل جواز الفعل يثبت بالفور فان أحدا لم يقل بوجوب التأخير والجواز أيضا حكم يحتاج الى البيان كما يحتاج الوجوب اليه لا فرق بينهما فى ذلك فيمتنع تأخيره أيضا لانه تأخير عن وقت الحاجة الجواب منع كونه قبل البيان على الفور أو على التراخى فانه قبل البيان لا يجب به شئ أصلا لا بالفور ولا بالتراخى انما يجئ ذلك الترديد بعد الفهم ثم قال المصنف وذلك كثير أى الصور التى أخر فيها البيان كقوله الزانية والزانى

فاجلدوا نم بين أن المحصن يرجم وكما نهى عن بيع المزابنة ثم شكا الانصار بعد ذلك فرخص فى العرايا ومن استقرأ علم ذلك قطعا (قال واستدل بقوله تعالى أن تذبحوا بقرة وكانت معينة بدليل تعينها بسؤالهم مؤخرا وبدليل أنه لا يؤمر بتجدد وبدليل المطابقة لما ذبح وأجيب بمنع التعيين فلم يتأخر بيان بدليل بقرة وهو ظاهر وبدليل قول ابن عباس رضى الله عنهما لو ذبحوا بقرة تما لأجزأتهم وبدليل وما كادوا يفعلون واستدل بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله فقال ابن الزبعرى فقد عبدت الملائكة والمسيح فنزل الذين سبقت لهم منا الحسنى وأجيب بأن مما لا يعقل ونزول ان الذين سبقت زيادة بيان لجهل المعترض مع كونه خبرا واستدل بأنه لو كان ممتنعا لكان لذاته أو لغيره بضرورة أو نظر وهما منتفيان وعورض لو كان جائزا الخ) أقول هذه دلائل للمذهب المختار ضعيفة وهى ثلاثة فقد استدل بقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة وجه الاستدلال ان البقرة المأمور بذبحها كانت بقرة معينة لا أى بقرة كانت كما هو الظاهر فقد أريد به خلاف الظاهر ثم تأخر البيان فانتهض دليلا وانما قلنا انها كانت معينة بدليل أنهم لما قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى أولا وما لونها ثانيا عينها بسؤالهم فقال انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع لونها والضمير فى السؤال ضمير المأمور بها فكذا فى الجواب وبدليل أنهم لم يؤمروا بتجدد ولو كانت بقرة تما لكان الامر بالمعين أمرا بالمتجدد لا بالاول وبنفيه سياق الآية والاتفاق وبدليل أنه لما ذبح ذلك المعين طابق الامر لذبح المعين ويعلم قطعا أنه لو ذبح غيره لما كان مطابقا للامر فعلم أن المأمور بها معينة الجواب منع كونها بقرة معينة بل هى بقرة تما فلا تحتاج الى بيان فيتأخر بدليل يأمركم ان تذبحوا بقرة وهو ظاهر فى بقرة غير معينة فتحمل عليها وبدليل قول ابن عباس رضى الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم وبدليل قوله وما كادوا يفعلون دل على أنهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا واستدل أيضا بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لما نزلت قال ابن الزبعرى أليس قد عبدت الملائكة والمسيح فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون فتأخر البيان الجواب أن مما لا يعقل نقل ان الرسول عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك ألم تعلم أن ما لما لا يعقل وأما نزول قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فلم يكن بيانا لظهور خروج الملائكة والمسيح بل لزيادة توضيح وبيان احتيج اليه لجهل المعترض هذا مع انه خبر وانما النزاع به فى التكاليف التى يحتاج الى معرفتها للعمل بها ولذلك عقدنا المسئلة فى التأخير الى وقت الحاجة واستدل أيضا بانه لو كان تأخير البيان ممتنعا لكان ممتنعا لذاته أو لغيره ولو كان أحدهما لعرف بالضرورة أو بالنظر وكلاهما منتفيان أما الضرورة فبالضرورة ولانها لا تسمع دعواها فى محل الخلاف وأما النظر فلانه لو امتنع لامتنع لجهل مراد المتكلم من كلامه لعلمنا أنه لا يحصل بالبيان الا ارتفاع ذلك وانه لا يصلح مانعا كما فى النسخ الجواب المعارضة بالمثل اذ يقال لو كان جائزا لعرف ضرورة أو نظرا وكلاهما منتف فالضرورة للخلاف والنظر لانه لو جاز فلعدم المانع ولا جزم به لغايته عدم الوجدان (قال المانع بيان الظاهر لو جاز لكان الى مدة معينة وهو تحكم ولم يقل به أو الى الأبد فيلزم المحذور وأجيب الى معينة عند الله وهو وقت التكليف

قلنا المراد المنع بالمعنى اللغوى والاستدلالات معارضات وهو ظاهر فى بقرة غير معينة هذا هو الموافق لما قال فى المنتهى وهو ظاهر فى أى بقرة كانت لا ما قيل من أن كون بقرة نكرة غير معينة ظاهر (قوله وهو رئيس المفسرين) اشارة الى أن الاستدلال بقول ابن عباس ليس من حيث انه خبر واحد فى مقابلة الكتاب حتى يدفع بل من حيث انه تفسير للكتاب فلا يدفع (قوله دل على أنهم كانوا قادرين) علم أن الاشتغال بالسؤال كان تعنتا وتعللا ومنع ذلك تعنت (قوله احتيج اليه لجهل المعترض) نفى لما توهمه الشارحون من أنه زيادة بيان لجهل المعترض هذا مع أنه خبر وانما النزاع فى التكاليف ليسقط به ما ذهب اليه الشارحون من أن المراد أنه خبر واحد والمسئلة علمية لا يجوز اثباتها به واتفاق المفسرين على كونه سبب نزول الآية لا يخرجه عن كونه من باب الآحاد لما مر فى الاجماع من أن تلقى الامة لا تجتمع أمتى على الضلالة لا يخرجه

عن الآحاد (قوله كما فى النسخ) فان المخاطب جاهل بانتهاء الحكم وعدم تكريره مع أنه تبين آخرا (قوله ولا جزم به) أى بعدم المانع عن تأخير البيان لان غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وان استدل بان الاصل عدم المانع كان ظنا لا جزما ثم يتجه أن يمنع استناد الجواز الى عدم المانع بل الى وجود الدليل كما مر ومع ذلك فتقرير هذا الاستدلال والمعارضة مما لم يحم حوله الشارحون

(قوله ويلزم المحذور) قال فى المنتهى هو المخالفة للمراد وماذكره الشارح ناظر الى ماذكره الآمدى وهو أنه يلزم بقاء المكلف أبدا عاملا بعموم أريد به الخصوص ونحوه وهو فى غاية التجهيل (قوله فلانه) أى المتكلم بالعام مخاطب على لفظ اسم الفاعل وحقيقة الخطاب توجيه الكلام الى المخاطب أى الى ذات من قصد خطابه لامن حيث هذا المفهوم ليلزم الدور (قوله وانه) أى التفهيم لناطق الخطاب متعذر لانه لم يبين بعد (قوله النقض بالنسخ) مشعر بان الشبهة انما هى من قبل من يجوز تأخير بيان النسخ عن وقت الخطاب اجمالا وتفصيلا (قوله كان عبد الجبار) لم يلاحظ الشارح المحقق فى هذا المقام كلام الآمدى فنسر مذهب الجبائى على خلاف ماهو المشهور عنه وظن أن القاضى عبد الجبار مذهبا آخر والحق أن مذهبه مذهب الجبائى الا أن ماذكر فى هذا القام كلامه خاصة يتضح جميع ذلك بايراد ملخص كلام الآمدى فى هذا المقام قال ذهب الجبائى وابنه والقاضى عبد الجبار الى جواز تأخير بيان النسخ دون غيره ويرد عليهم أنه لو امتنع تأخير البيان فاما لذاته وهو باطل وامالغيره وليس سوى جهل المكلف بالمراد اذلا يحصل من البيان الا العلم به فيلزم أن يمتنع تاخير بيان النسخ لما فيه من الجهل بمراد الكلام الدال على التكرير ثم قال واعترض القاضى عبد الجبار قائلا الفرق بين تأخير بيان النسخ وتأخير بيان المجمل هو أن الاول مما لا يخل بالتمكن من الفعل فى وقته بخلاف تأخير بيان صفة العبادة فانه لا يتأتى منه فعل العبادة فى وقتها للجهل بصفتها والفرق بين تأخير بيان تخصيص العموم وتأخير بيان النسخ من وجهين الاول ان الخطاب المطلق الذى أريد نسخه معلوم أن حكمه مرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف ولا كذلك المخصوص الثانى أن تأخير بيان تخصيص العموم مع تجويزا خراج بعض لانه

قالوا الوجاز لكان مفهما لانه مخاطب فيستلزمه وظاهره جهالة والباطن متعذر وأجيب بجريه فى النسخ لظهوره فى الدوام وبانه يفهم الظاهر مع تجويزه التخصيص عند الحاجة فلا جهالة ولا احالة) أقول هذه شبهة المخالفين فالمانعون من جواز تأخير البيان فى الظاهر قالوا أولا لو جاز ذلك فاما الى مدة معينة أو الى الأبد وكلاهما باطل أما الى مدة معينة فلأنه تحكم ولانه لم يقل به قائل وأما الى الأبد فلانه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم الجواب نختار جوازه الى مدة معينة عند الله وهو الوقت الذى يعلم انه مكلف به فيه ولا تحكم ونحن نقول به قالوا ثانيا لو جاز تأخير البيان لكان المتكلم بالعام غير مبين قاصدا به التفهيم واللازم باطل أما الملازمة فلأنه مخاطب والخطاب يستلزم التفهيم لان حقيقته توجيه الكلام الى المخاطب لاجل التفهيم ولذلك لا يصح خطاب الجماد وخطاب الزنجى بالعربى وأما بطلان اللازم فلانه لو قصد التفهيم فاما الظاهر وهو غير مراد فيكون فهمه جهالة لا تصح مقصودا للشارع واما الباطن وانه متعذر ويلزم القصد الى مايمتنع حصوله وانه سفه الجواب أولا النقض بالنسخ لانه ظاهر فى الدوام مع انه غير مراد فيجىء فيه ماذكرتم بعينه وثانيا بالحل وهو انه يقصد تفهيم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة فلا يلزم جهالة اذ لم يعتقد عدم التخصيص لتجويزه ولا احالة اذ لم يرد منه فهم التخصيص تفصيلا (قال عبد الجبار تأخير بيان المجمل يخل بفعل العبادة فى وقتها للجهل بصفتها بخلاف النسخ وأجيب بأن وقتها وقت بيانها قالوا الوجاز تأخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم بين مراده وأجيب بانه يفيد انه مخاطب بأحد مدلولاته فيطيع ويعصى بالعزم بخلاف الآخر وقال الجبائى تأخير بيان التخصيص يوجب الشك فى كل شخص بخلاف النسخ وأجيب بأن ذلك على البدل وفى النسخ يوجب الشك فى الجميع فكان اجدر) أقول كان عبد الجبار ومتابعوه ممن يقول بامتناع تأخير بيان المجمل والظاهر سوى النسخ وان لم يذكره فى أول المسئلة ولهم مقامان الاول منع تأخير بيان المجمل ولهم فيه وجهان قالوا أولا تأخير بيان المجمل يوجب الجهل بصفة العبادة والجهل بصفة الشئ يخل بفعله فى وقتها فامتنع بخلاف النسخ فانه لا يخل بذلك فجاز الجواب ان وقت العبادة وقت بيان صفتها لا قبله فلا يخل بفعلها فى وقتها قالوا ثانيا لو جاز تأخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لو امتنع لامتنع

الاشخاص منه من غير تعيين يوجب الشك فى كل من المكلفين هل هو مراد أم لا بخلاف تأخير بيان النسخ ثم أجاب الآمدى عن الاول والثالث بما فى المتن وعن الثانى بان العلم بالارتفاع والانقطاع مما يعم التخصيص والنسخ ثم قال ومن السنة الخاصة بالمجمل أنه لا فرق بين الخطاب بالمجمل والخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان وهذا ما بينه المحقق بطريق السؤال والجواب ونبه عليه المصنف بقوله ثم يبين مراده ثم أجاب عنه بما فى الكتاب ومعنى يطيع ويعصى بالعزم أى على الفعل والترك وقد سقط لفظة وتركه من بعض نسخ الشرح فيحتمل أن يكون المراد بفعله أعم من الاتيان بالمأمور به والكف عنه أو المراد انه بالعزم على فعله يطيع فى الواجب ويعصى فى المحرم وقد ظهر بما ذكرنا وجه ما وقع فى المتن أولا لفظ قالوا وثانيا لفظ قال وان ماذكره المحقق من قالوا أولا وقالوا ثانيا ليس على ماينبغى وأن ماذكره العلامة من أن المصنف لم يوسط شبهة مانعى تأخير بيان المجمل بين قولى عبد الجبار لكان أحسن حسن

(قوله فكان النسخ أجدر) أى أحق من التخصيص بان يمنع تاخيره فيكون

لانه غير مفهم والمفروض ان عدم الافهام لا يصلح مانعا والا لم يجز الخطاب بالمجمل لا يقال المجمل له معنى فيبينه آخرا والمهمل لا معنى له فافترقا لانا نقول الكلام فيما وضعه من المهملات مع نفسه من غير اصطلاح مع المخاطب فخاطبه به مريدا به ما وضعه له ثم يبين مراده آخرا الجواب منع الملازمة والفرق بأن فى المجمل يعلم ان المراد أحد مدلولاته فيطيع ويعصى بالعزم على فعله وتركه اذا بين بخلاف المهمل فانه لا يفهم منه شئ الثانى منع تأخير بيان الظاهر سوى النسخ وفرض الكلام فى التخصيص فقال تأخير بيان التخصيص يوجب الشك فى كل واحد واحد من افراد العام هل هو مراد للمتكلم أولا فلا يعلم منه تكليف أحد بعينه فينتفى التكليف الذى هو غرض الخطاب بخلاف النسخ فان الكل داخلون الى ان ينسخ الجواب ان ذلك التخصيص يوجب الشك فى كل واحد على البدل وفى النسخ يوجب الشك فى الجميع اذ يجوز فى كل زمان النسخ عن الجميع وعدم بقاء التكليف فكان النسخ أجدر بأن يمنع من التخصيص فيكون تجويزه فى التخصيص دون النسخ قولا باطلا قال ﴿ مسئلة المختار على المنع جواز تأخيره صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم الى وقت الحاجة للقطع بانه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحة قالوا بلغ ما أنزل اليك وأجيب بعد كونه للوجوب والفور انه للقرآن) أقول اذا قلنا بجواز تأخير البيان بعد تبليغ الحكم الى المكلف مجملا فتأخير تبليغ الرسول عليه الصلاة والسلام الحكم الى وقت الحاجة اجدر بالجواز اذ لا يلزم منه شئ مما كان يلزم فى تأخير البيان من المفاسد وأما على تقدير منعنا التأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا القطع بانه لا يلزم منه محال لذاته ولو صرح به لم يمتنع ولعله أوجب عليه المصلحة فى التأخير قالوا قال الله تعالى بلغ ما أنزل اليك والامر للوجوب وهو للفور والا لم يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ فى الجملة ضرورى يقضى به العقل الجواب بعد تسليم أن الامر للوجوب بانتفاء التجوز وانه على الفور لانه خلاف المختار وما ذكرتموه ضعيف لجواز تقوية ما علم بالعقل بالنقل ان هذا الامر ظاهر فى تبليغ لفظ القرآن لا فى كل الاحكام قال ﴿ مسئلة المختار على المنع جواز تأخير اسماع المخصص الموجود لنا أنه أقرب من تأخيره مع العدم وأيضا فان فاطمة رضى الله عنها سمعت يوصيكم الله فى أولادكم ولم تسمع نحن معاشر الانبياء وسمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين ولم يسمع الاكثر سنوا بهم سنة أهل الكتاب الا بعد حين) أقول اذا جوزنا تأخير البيان وعدمه الى وقت الحاجة فجواز اسماع العام للداخل تحت العموم مع عدم اسماع المخصص له الى وقت الحاجة أجدر بالجواز لان عدم الاسماع أسهل من العدم وأما بناء على المنع من تأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا أن تأخير اسماعه مع وجوده أقرب من تأخيره مع عدمه وقد بينا جواز ذلك وأنت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه على أن النزاع انما هو المانع وقد أثبتنا معه الابعد فالاقرب أجدر ولنا أيضا ان ذلك لو لم يجز لم يقع وقد وقع فمنه أن فاطمة رضى الله عنها سمعت قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم وهو عام ولم تسمع مخصصه وهو قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث الا بعد حين ومنه أن الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة وهو عام ولم يسمعوا مخصصه وهو قوله صلى الله عليه وسلم فى المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب الا بعد حين قال ﴿ مسئلة المختار على التجويز جواز بعض دون بعض لنا أن المشركين بين فيه الذمى ثم العبد ثم المرأة بتدريج وآية الميراث بين عليه الصلاة والسلام الكافر والقاتل بتدريج قالوا يوهم الوجوب فى الباقى وهو تخييل قلنا اذا جاز ايهام الجميع فبعضه أولى) أقول اذا منعنا تأخير المخصص مثلا فلا يجوز ذكر بعض المخصصات دون بعض ضرورة وأما

منع التأخير فى التخصيص وتجويزه فى النسخ قولا باطلا وما وقع فى الشارح من قوله فيكون تجويزه فى التخصيص دون النسخ قولا باطلا قول باطل وجعل ضمير تجويزه للمنع تمادى فى الباطل (قوله وهو للفور) أى هذا الامر الذى هو بلغ للفور لتظهر له فائدة وان لم يكن مطلق الامر للفور وأشار فى الجواب بقوله بانتفاء التجوز الى انا لا نمنع كون الامر للوجوب على ما فى شرح العلامة بل نمنع كون هذا الامر على حقيقته التى هى الوجوب ونمنع كونه للفور بما ذكرتم من الدليل لجواز أن لا يكون للفور ويفيد تأبد الفعل بالنقل وبهذا يظهر أن قوله لانه خلاف المختار ليس على ما ينبغى لان ذلك فى مطلق الامر (قوله وعدمه) أى عدم البيان وقوله للداخل مفعول ثان للاسماع والمراد به المكلف الذى شمله العام وضمير له للداخل وضمير فيه لجواز الاسماع وضمير اسماعه ووجوده للمخصص وضمير تاخيره لاسماعه (قوله وأنت تعلم) يعنى اذا بنى الكلام على منع تاخير البيان وجعل النزاع فيما بين المانعين منه لم يستقم هذا الاستدلال أصلا لانهم

لا يقولون بجواز تاخير البيان مع عدمه فيجب أن يحمل كلام المصنف على أنه نزاع مع من يمنع تاخير البيان بمعنى نحن نقول بجواز اسماع العام دون المخصص ونثبت ذلك بانا أثبتنا على المانعين جواز تاخير اسماع المخصص مع عدمه فمع وجوده أولى لانه مما يمكن أن يسمع فى الجملة

(قوله نقل المصنف) يشير الى أن الصير فى مخالف فلا اجماع لكن ذكر الشارح العلامة أن مراده أنه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد صرح بذلك امام الحرمين ثم قال وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار فى عناد وقال الامام الغزالى لا خلاف فى أنه لا تجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص لان شرط دلالة العام انتفاء المخصص وكذا كل دليل يمكن أن يكون له معارض فهو انما يكون دليلا بشرط السلامة عن المعارضة فلا بد من معرفة الشرط وبهذا يظهر أن معنى قوله وكذلك كل دليل مع معارضه أنه يمتنع العمل به قبل البحث عن المعارض وأنه يكفى غلبة الظن عندنا ويشترط القطع عند القاضى (قوله لا طلاع عليه) أى لكان من المتكلم اطلاع للمخاطب على أنه أريد بالعام الخاص لان حكم العام مع عدم اطلاعه المخاطب على المخصص عموم قطعا بحيث لا يحتمل الخصوص اذ لا معنى للتخصيص سوى نصب دليل يفيد الاطلاع على قصر العام على البعض (قوله كثيرا ما يبحث) على لفظ المبنى للمفعول أى تكون المسئلة مما كثر فيها البحث أو يبحث على لفظ المبنى للفاعل أى المجتهد

اذا جوزنا فهل يجوز ذلك أو يجب اذا ذكر بعض أن يذكر الجميع فيه خلاف والمختار الجواز لنا أن قوله تعالى اقتلوا المشركين بين فيه اخراج أهل الذمة ثم العبد ثم المرأة بالتدريج وكذا فى آية السرقة والميراث وغيرها قالوا تخصيص البعض يوهم وجوب الاستعمال فى الباقى وانه تخييل فيمتنع من الشارع الجواب لا نسلم امتناعه منه وان العموم مع تأخير البيان يوهم وجوب الاستعمال فى جميع ما اخرج وهذا يوهم وجوب استعماله فى بعضه واذا جاز ايهام الجميع فايهام البعض أولى بالجواز قال (مسئلة يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا والاكثر يكفى بحيث يغلب انتفاؤه القاضى لا بد من القطع بانتفائه وكذلك كل دليل مع معارضه لنا لو اشترط القطع لبطل العمل بالاكثر قالوا ما كثر البحث فيه تفيد العادة القطع والا فبحث المجتهد يفيده لانه لو اريد لاطلع عليه ومنعا واسندبانه قد يجد ما يرجع اليه) أقول نقل المصنف أن العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص يمتنع اجماعا ثم اختلفوا فى مبلغ البحث فقال الاكثر يكفى بحث يغلب على النفس ظن انتفاء المخصص وقال القاضى لا يكفى ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه وهذا الخلاف لا يختص بهذه المسئلة بل كل دليل مع معارضه كذلك لنا لو اشترط القطع لبطل العمل باكثر العمومات المعمول بها انتفاء اذ القطع لا سبيل اليه والغاية عدم الوجدان قالوا ان كانت المسئلة مما كثر فيها البحث قطعا ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه لانه لو أريد بالعام الخاص لاطلع عليه اذ الحكم مع عدم اطلاعه على المخصص هو العموم قطعا الجواب منع المقدمتين وهو العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد واسناده بانه كثيرا ما يبحث أو يبحث فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

(الظاهر والمؤول)

(قوله دلالة ظنية) يخرج النص لكون دلالته قطعية والمجمل والمؤول لكون دلالتهما متساويه ومرجوحة فظاهر كلام المصنف ان قوله اما بالوضع او بالعرف من تمام الحد احترازا عن المجاز وبه صرح الآمدى وكلام الشارح مشعر بانه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد فيدخل المجاز وهذا أقرب لان الدلالة الواضحة أعم من الظنية والقطعية وكذا المبين يكون أخص منه لان الدلالة الواضحة لا تقتضى سابقة احتياج الى البيان

(قوله والتأويل) فان قيل من أقسام المتن الظاهر والمؤول فالمناسب تفسيرهما أو تفسير الظهور والتأويل قلنا المشهور بحسب الاستعمال هو الظاهر دون الظهور والتأويل دون المؤول ومراد الغزالى بالتأويل المؤول اليه أعنى المعنى الذى صرف اليه الظاهر كما فى قوله التأويل قد يكون قريبا فيترجح بأدنى مرجح وبالاحتمال المحتمل ومثل هذا شائع فى عبارة القوم وقيد بغلبة الظن لما تقرر عندهم من أن التأويل ظن بالمراد والتفسير قطع به وفى أصول الحنفية المؤول ما ترجح من بعض الوجوه المشتركة بغالب الرأى فيندفع

(قوله وقد يفسر) أى الظاهر مما يدل دلالة واضحة فيكون النص قسما من الظاهر رجع

رجع اليه وما آل الامر مرجعه وفى الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاسد فان أردت تعريف التأويل الصحيح زدت فى الحد بدليل يصيره راجحا لانه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساو فاسد وقال الغزالى التأويل احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر وهو ضعيف اذ يرد عليه ان الاحتمال ليس بتأويل انما التأويل هو الحمل عليه والاحتمال شرط له اذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله و يرد على عكسه التأويل المقطوع به فانه تأويل ولا يصدق عليه الحد اذ لا يعضده دليل يصير به أغلب على الظن بل دليل يفيد القطع وهو ضد الظن قال (وقد يكون قريبا فيترجح بأدنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج الى الاقوى وقد يكون متعذرا فيرد فمن البعيد تأويل الحنفية قوله عليه الصلاة والسلام لابن غيلان وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن أى ابتدئ النكاح أو أمسك الاوائل فانه يبعد أن يخاطب بمثله متجدد فى الاسلام من غير بيان مع انه لم ينقل تجديد قط وأما تأويلهم قوله عليه الصلاة والسلام لفيروز الديلمى وقد أسلم على أختين أمسك أيتهما شئت فأبعد لقوله أيتهما ومنها قولهم فى فاطعام ستين مسكينا أى اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين كحاجة واحد فى ستين يوما فجعل المعدوم مذكورا والمذكور معدوما مع امكان قصده لفضل الجماعة و بركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن ومنها قولهم فى أربعين شاة شاة أى قيمة شاة بما تقدم وهو أبعد اذ يلزم أن لا تجب الشاة وكل معنى اذا استنبط من حكم أبطله باطل ومنها حمل أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة و باطل أى يؤول اليه غالبا الاعتراض الولى لانها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعة واعتراض الاولياء لدفع نقيصة ان كانت فابطل ظهور قصد التعميم بتمهيد أصل مع ظهور أى مؤكدة بما وتكرير لفظ البطلان وحمله على نادر بعيد كالغز مع امكان قصده لمنع استقلالها فيما يليق بمحاسن العادات ومنها حملهم لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار فجعلوه كالغز فان صح المانع من الظهور فليطلب أقرب تأويل ومنها حملهم ولذى القربى على الفقراء منهم لان المقصود سد الخلة ولا خلة مع الغنى فعطلوا لفظ العموم مع ظهور أن القرابة سبب الاستحقاق مع الغنى) أقول التأويل ثلاثة أقسام لانه قد يكون قريبا فيترجح لقربه بأدنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج لبعده الى المرجح الاقوى ولا يترجح بالمرجح الادنى وقد يكون متعذرا لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولا بل يجب رده والحكم ببطلانه وقد عد من تأويلات الحنفية عدة وحكم ببعدها فمنها تأويل قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان وهو الصحيح وفى النسخ لابن غيلان وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن قالوا مؤول اما بان أمسك أى ابتدئ النكاح وفارق سائرهن أى لا تنكحهن واما بان أمسك أربعا أى الاوائل منهن وفارق سائرهن أى الاواخر ولذلك يرون وجوب تجديد النكاح ان تزوجهن معا وامساك الاربع الاوائل ان تزوجهن مرتبا ويرى أنه يمسك فى الصورتين أى أربع شاء بلا تجديد وجه بعده أن غيلان كان متجدد الاسلام لا يعرف شيأ من الاحكام حتى يخاطب بغير ظاهرا عتمادا على سبق علمه ولا شك أنه يبعد خطاب مثله بمثله هذا مع انه لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من غيره أصلا مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ولو كان لنقل قطعا ومما يشبه ذلك تأويلهم قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز الديلمى وقد أسلم على أختين أمسك أيتهما شئت وفارق الاخرى بمثل ماهر وهذا أبعد مما تقدم اذ فيه ما مر من وجهى البعد وهو تجديد اسلامه وعدم نقل التجديد و يختص بثالث وهو التصريح بقوله أيتهما شئت فدل على ان الترتيب غير معتبر ومنها تأويلهم قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا قالوا المراد اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين شخصا كحاجة واحد فى ستين يوما ولا فرق بينهما عقلا

الاعتراضان وأضعف منهما اعتراض الآمدى بانه لا يتناول ما يفيد أصل الظن دون غلبته (قوله وهو الصحيح) اذ ليس فى أسامى الصحابة ابن غيلان وانما هو غيلان بن سلمة بن شرحبيل الثقفى أسلم يوم الطائف وعنده عشر نسوة كذا فى الاستيعاب وغيره من الكتب المعتبرة (قوله لا منه ولا من غيره) نفى لما ذهب اليه الشارحون من أن المراد أنه لم ينقل أن غيلان جدد النكاح

(قوله وتضافر قلوبهم) بالضاد المعجمة هو التعاون والظاء من غلط الناسخ (قوله على الحكم وبالابطال) متعلق بير جع والبار زمن أبطله يرجع الى حكم والمستتر وباقى الضمائر الى معنى وضمير أنه الى الاجتماع والغرض من هذا التطويل جعل قوله وكل معنى الخ وجها آخر فى البعد لا كما زعم الشارحون أنه من تتمة الاول بمعنى ان كل فرع اذا استنبط من أصل أبطل ذلك الفرع ذلك الاصل فهو باطل وذلك لان مجرد مخالفة الاجماع مستقل بابطال التأويل لكن لا يخفى أن عدم وجوب الشاة لا يستلزم عدم اجزائها ليلزم مخالفة الاجماع وان الحكم على تقدير هذا التأويل ليس وجوب الشاة بل قيمتها والعلة المستنبطة انما تبطل وجوب الشاة نعم لو قيل انها تبطل وجوب القيمة الذى هو حكمها بناء على اجزاء الشاة واندفاع الشاة بها أيضا لكان شيأ لكن كلام الحنفية أن الواجب هو الشاة صورة أو معنى وان التعليل يدفع الحاجة وانجاز (١٧٠) وعد رزق الفقراء انما هو لابطال قيد الشاة وتغيير وصف المنصوص أعنى الشاة صورة

ومعنى وذلك ثابت بضرورة النص أعنى قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها على ما بين فى موضعه (قوله قالوا المراد بقوله ايما امرأة) ظاهر سوق كلام الشارح خصوصا قوله فحمله على نادر ثم جعل قوله الخ مشعر بانهم محتاجون الى التأويل فى الموضعين حتى ان نكاح الصغيرة نفسها ليس بباطل بل يؤول الى البطلان وليس كذلك بل المراد أنهم يؤولون ايما امرأة بالصغيرة والامة والمكاتبة والمجنونة ليكون باطل على حقيقته أو يؤولون الباطل بما يؤول الى البطلان ليكون أيما امرأة على عمومه ثم ان اعتراض الولى فى نكاح الحرة المكلفة نفسها انما يكون فى غير الكفء والغبن الفاحش فى المهر وهو المعنى بالنقيصة ولا يخفى أنه ليس بغالب فقوله يؤل الى البطلان غالبا ليس على ما ينبغى واعلم أنه اذا حمل الباطل على ما يؤل اليه وجب تخصيص ايما امرأة بغير الصغيرة والامة ونحوهما مما يبطل نكاحها حقيقة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله قصد النبى عليه السلام التعميم الخ) يعنى لما وقع فى بعض الشروح أن قوله تمهيد أصل متعلق بظهور على معنى أنه أبطل ظهور قصد العموم بسبب تمهيد أصل هو وضع الالفاظ العامة (قوله وأيما من صيغ العموم) الظاهر وأنها فحمله مبتدأ خبره لاشك أنه بعيد وفيه اشارة الى أن قول المصنف فحمله على نادر اشارة الى التأويلين جميعا وأنه مبتدأ خبره قوله بعيد وكاللغز حال أو خبر بعد خبر وفى بعض الشروح أنه على لفظ الفعل عطفا على أبطل و بعيد وكاللغز صفتان لنادر أى حمل التأويل أو القائل به الحديث على نادر بعيد بمنزلة اللغز لخفائه و بعده عن الفهم (قوله عن نهوضها) متعلق باستقلال ولا يخفى ما فيه من النبوة اذ لا يقال منعت استقلال الرجل عن فعل كذا بل منعته عن الاستقلال به أو منعت استقلاله به وكانه وقع فى نسخة الشارح فيما لا يليق وفى جميع النسخ فيما يليق أى فى الامر الذى يليق بمحاسن العادات منع الاستقلال فيه

العادات

وجه بعده انه جعل المعدوم وهو طعام سنتين مذكورا بحسب الارادة والموجود وهو اطعام سنتين مسكينا عدما بحسب الارادة مع امكان أن يكون المذكور هو المراد لانه يمكن أن يقصد اطعام السنتين دون واحد فى سنتين يوما لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن فيكون أقرب الى الاجابة ولعل فيهم مستجابا بخلاف الواحد ومنها تأويلهم قوله فى أربعين شاة شاة قالوا المراد قيمة شاة لما تقدم أن المقصود دفع الحاجة والحاجة الى قيمة الشاة كالحاجة الى الشاة وهذا أبعد مما قبله لانه اذا وجب قيمة الشاة فلا يجب الشاة فيجب أن لا تكون مجزئة وأنها تجزئ اتفاقا وأيضا فيرجع المعنى المستنبط من الحكم وهو دفع الحاجة المستنبط من ايجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالابطال وكل معنى اذا استنبط من حكم أبطله فهو باطل لانه يوجب بطلان أصله المستلزم لبطلانه فيلزم من صحته اجتماع صحته و بطلانه وانه محال فينتفى صحته فيكون باطلا ومنها تأويلهم قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل قالوا المراد بقوله أيما امرأة انما هى الصغيرة والامة والمكاتبة و بقوله فنكاحها باطل أنه يؤل الى البطلان غالبا لاعتراض الولى عليه وانما قلنا المراد ذلك لان المرأة غير من ذكرنا مالكة لبضعها ورضاها هو المعتبر فيصح كبيع سلعة تملكها فان قيل فكان ينبغى أن لا يجوز للولى الاعتراض كفى بيع السلعة قلنا اعتراض الاولياء ههنا لدفع نقيصة ان كانت فان الشهوة مع قصور النظر مظنة للوقوع فيها فاذا علم عدمها بعدم اعتراض الولى فقد حصل المقصود ولا يأتى مثله فى السلعة ووجه بعده انه أبطل ظهور قصد النبى عليه الصلاة والسلام التعميم فى كل امرأة بتمهيد أصل من الاصول فان واضعى القواعد اذا ذكروا حكما بلا تفصيل يفهم منه قصدهم العموم وجعل ذلك قاعدة كلية وان لم يكن اللفظ صريحا فى العموم فكيف واللفظ صريح فى العموم وهو أى وأيما من صيغ العموم سيما وهى مؤكدة بما فحمله على نادر وهى الصغيرة والامة والمكاتبة ثم جعل قوله باطل باطل باطل بتكرير لفظ البطلان ثلاث مرات تأكيدا يؤتى به نفيا لاحتمال السهو والتجوز على نادر أيضا وهو مصيره الى البطلان عند اعتراض الولى لنقيصة ان كانت لا شك أنه بعيد ينزل منزلة اللغز ولذلك لو قال السيد لعبده اكرم أيما امرأة لقيتها ثم قال أردت المكاتبة عد ملغزا هذا مع امكان قصد تعميمه ويكون الغرض منع استقلال المرأة عن نهوضها بنفسها بما لا يليق بمحاسن

(قوله لبيان المصرف) حتى يجوز الصرف الى صنف واحد لا للاستحقاق حتى يجب الصرف الى جميع الاصناف فعده بعض العلماء كامام الحرمين وغيره من التأويلات البعيدة لان الآية ظاهرة فى استحقاق جميع الاصناف ووجوب الاستيعاب حيث أضاف الصدقات اليهم بلام الملك وعطف البعض بلام التشريك وقال الامام الغزالى وليس كذلك لان قوله انما الصدقات عطف على قوله ومنهم من يلمزك الى قوله راغبون أى منضم اليه متعلق به بمعنى أن طعنهم فى الزكاة مع خلوهم عن شرط الاستحقاق باطل ثم عد شرط الاستحقاق ليبين من يجوز صرف الزكاة اليه فهذا محتمل فان منعه الشافعى فالقصور فى دليل التأويل لا انتفاء الاحتمال وقال الآمدى ان سلمنا أنه لبيان المصرف فلا نسلم أنه لا مقصود سواه فليكن الاستحقاق بصفة التشريك أيضا مقصودا عملا بظاهر اللفظ

العادات نهوضها به بنفسها ولا شك ان نكاح نفسها من هذا القبيل يشهد به العرف ولا يمكن انكاره ومنها تأويلهم قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل قالوا هو محمول على قضاء الصوم ونذره وانما حملوه عليه لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار ووجه بعده انهم حملوه على النادر فصار أيضا كالغرر فان صح المانع من الحمل على الظاهر وهو مازعموه دليلا على صحة الصيام بنية من النهار فينبغى أن يطلب له أقرب تأويل مثل نفى الفضيلة ومنها تأويلهم قوله تعالى ولذى القربى فحملوه على الفقراء منهم لان المقصود منه سد الخلة ولا خلة مع الغنى ووجه بعده انهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور أن القرابة ولو مع الغنى سبب مناسب للاستحقاق قال (وعد بعضهم حمل مالك انما الصدقات للفقراء الى آخرها على بيان المصرف من ذلك وليس منه لان سياق الآية قبلها من الرد على لمزهم فى المعطين ورضاهم فى اعطائهم وسخطهم فى منعهم يدل عليه) أقول حمل مالك قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية على انه لبيان المصرف لا للاستحقاق فعده بعض العلماء من ذلك أى من التأويلات البعيدة لكون اللام ظاهرا فى الملكية فقال المصنف ليس منه لان سياق الآية قبلها وهو الرد على لمزهم وطعنهم فى المعطين ورضاهم عنهم اذا أعطوهم وسخطهم عليهم اذا منعوهم اقتضى بيان المصرف لئلا يتوهم فى المعطين انهم مختارون فى الاعطاء والمنع فيندفع اللمز فدل أن ذلك هو المراد وقد يقال ان ذلك يحصل ببيان الاستحقاق أيضا فلا يصلح صارفا عن الظاهر قال ﴿المنطوق والمفهوم﴾ * الدلالة منطوق وهو ما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم بخلافه أى لا فى محل النطق) أقول ومن أقسام المتن المنطوق والمفهوم وذلك ان اللفظ اذا اعتبر بحسب دلالته فقد تكون دلالته بالمنطوق وبالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق أى يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أولا والمفهوم بخلافه وهو ما دل لا فى محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من أحواله وما ههنا مصدرية لتصلح قسما للدلالة قال (والاول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فان قصد وتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه فدلالة اقتضاء مثل رفع عن أمتى الخطأ والنسيان واسئل القرية وأعتق عبدك عنى على ألف لاستدعائه تقدير الملك لتوقف العتق عليه وان لم يتوقف واقترن بحكم لولم يكن لتعليله كان بعيدا فتنبيه وايماء كما سيأتى وان لم يقصد فدلالة اشارة مثل النساء ناقصات عقل ودين قيل ومانقصان دينهن قال عليه الصلاة والسلام تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلى فليس المقصود بيان أكثر الحيض وأقل الطهر ولكنه لزم من ان المبالغة فى نقصان دينهن تقتضى ذكر ذلك وكذلك وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع وفصاله فى عامين وكذلك أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يلزم منه جواز الاصباح جنبا ومثله فالآن باشروهن الى حتى يتبين لكم) أقول المنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح فالصريح ما وضع اللفظ

﴿المنطوق والمفهوم﴾

(قوله وما ههنا مصدرية) هذا وان كان صحيحا لكون المنطوق والمفهوم من أقسام الدلالة لكنه يحوج الى تكلف عظيم فى تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة فى كونها من أقسام المدلول كما قال الآمدى المنطوق ما فهم من اللفظ قطعا فى محل النطق والمفهوم ما فهم من اللفظ فى غير محل النطق فعلى ما ذكره الشارح المنطوق أن يدل اللفظ على معنى فى محل النطق واسم كان فى قوله أى يكون ضمير ذلك المعنى والمفهوم أن يدل اللفظ على معنى لا فى محل النطق بان يكون ذلك المعنى حكما لغير المذكور

والمنطوق الصريح ما وضع اللفظ له أى دلالة اللفظ على ما وضع له بالاستقلال أو بمشاركة الغير فيشمل المطابقة والتضمن وغير الصريح دلالة اللفظ على ما لم يوضع له وقوله سواء ذكر ذلك الحكم أولا يعم الصريح وغير الصريح فان الحكم فيه وان لم يذكر لم ينطق به لكنه من أحوال المذكور وأحكامه على ما سيجىء من الامثلة فدلالة لا تقل لهما أف على تحريم التأفيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلى على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوما منطوق غير صريح والفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل نظر

له فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمن وغير الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما أن يكون مقصود المتكلم أولا فان كان مقصودا للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان أحدهما أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ولو لم يقدر المؤاخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرفعا وأما الصحة العقلية فنحو واسئل القرية اذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلا لان سؤال القرية لا يصح عقلا وأما الصحة الشرعية فنحو قول القائل أعتق عبدك عني على ألف لانه يستدعي تقدير الملك أي ملكنيه على ألف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا وثانيهما أن يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا ففيهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها وايماء وسيأتي في باب القياس باقسام مفصلة وان لم يكن مقصودا للمتكلم سمي دلالة اشارة وضرب لها أمثلة فمنها قوله عليه الصلاة والسلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل ومانقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي أي نصف دهرها فدل على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا أقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن يلزم من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلاة وهو زمان الحيض أكثر من ذلك أو زمان الصلاة وهو زمان الطهر أقل من ذلك لذكره ومنها قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين علم منهما ان أقل مدة الحمل ستة أشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الآيتين بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وما تقاسيه من التعب في الحمل والفصال وفي الثانية بيان أكثر مدة الفصال ولكن يلزم منه ذلك كما ترى ومنها قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الآية فان قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر يعلم منه جواز الاصباح جنبا وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم يقصد في الآية ولكن لزم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة انه الى التطهر يكون جنبا في جزء من النهار قطعا قال (ثم المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالاول أن يكون المسكوت موافقا في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما أف وكالجزاء بما فوق المثقال من قوله فمن يعمل مثقال ذرة وكتأدية مادون القنطار من قوله يؤده اليك وعدم الاجر من لا يؤده اليك وهو تنبيه بالادنى فلذلك كان في غيره أولى ويعرف بمعرفة المعنى وهو أشد مناسبة في المسكوت) أقول ماذكرناه أقسام المنطوق وأما المفهوم فينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا أولا الاول مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه وهو الذي سماه غير محل النطق موافقا في الحكم للمذكور وهو ما سماه محل النطق وهذا يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب وضرب له امثلة منها قوله تعالى فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما فعلم من حال التأفيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق وهو اثبات الحرمة فيهما ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره المذكور مثقال ذرة والمسكوت عنه مافوقه والحكم يتحد وهو الجزاء بهما اذ الرؤية كناية عنه ومنها قوله تعالى ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك فعلم منه تأدية مادون القنطار وقوله ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك فعلم منه عدم

(قوله بحكم الاستقراء) دفع لما ذكره العلامة من أن المصنف لما زاد على عدم التوقف قيد الاقتران الذي لم يذكره الآمدي ولا المنتهى بطل الانحصار بخروج ما لا يتوقف عليه ولا يقترن بحكم كذلك من الاقسام (قوله وثانيهما أن يقترن) أي الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بحكم أي وصف لو لم يكن ذلك الحكم أي الوصف لتعليل ذلك المقصود لكان اقترانه به بعيدا مثل قصة الاعرابي فانه اقترن الامر بالاعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن هو علة لوجوب الاعتاق لكان بعيدا وسيصرح المصنف بهذا المعنى في باب القياس والشارح بتفسير الحكم بالوصف وقد يتوهم من ظاهر العبارة أن المراد بالحكم هو الاعتاق وبالمقترن الوقاع والمقصود أن المقترن علة للحكم وفساده ظاهر على المتأمل (قوله يعلم منه جواز الاصباح جنبا) كلام المتن أن في قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث اشارة الى جواز الاصباح جنبا لان الليلة اسم للمجموع فيجوز الجماع في آخر جزء منها ويلزم الاصباح جنبا وكذا في قوله فالآن باشروهن الى قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض لان حل المباشرة الى الفجر يقتضي ذلك وكلام الشارح قاصر عن هذا التقرير لكن قوله من استغراق الليل بالرفث والمباشرة لا يخلو عن اشارة الى الاشارتين

تأدية

فليتأمل (قوله لحن الخطاب) أي معناه قال الله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب

(قوله وهو تنبيه بالادنى) المذكور فى الاصل انه تنبيه بالادنى على الاعلى أو بالاعلى على الادنى فالاول كالتنبيه بالتأفيف والذرة والدينار على مافوقها والثانى كالتنبيه بالقنطار على مادونه وذكر العلامة أنه

تأدية مافوق الدينار وقوله وهو تنبيه بالادنى أى مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى فلذلك كان الحكم فى غير المذكور أولى منه فى المذكور فالجزاء بأكثر من المثقال أشد مناسبة منه بالمثقال والتأدية بالدينار انسب منه بالقنطار وعدم التأدية بالقنطار انسب منه بالدينار ولا يمكن معرفة ذلك أعنى كون الحكم أشد مناسبة للحكم فى المسكوت عنه منه فى المذكور الا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام فى منع التأفيف وعدم تضييع الاحسان والاساءة فى الجزاء والامانة فى أداء القنطار وعدمها فى عدم أداء الدينار وقوله تنبيه بالادنى أى بالادنى وهو الاقل مناسبة على الاعلى وهو الاكثر مناسبة وفى المنتهى بالادنى على الاعلى أو بالاعلى على الادنى ولا يخفى تقريره قال (ومن ثمة قال قوم هو قياس جلى لنا القطع بذلك لغة قبل شرع القياس وأيضا فاصل هذا قد يندرج فى الفرع مثل لا تعطه ذرة فانها مندرجة فى الذرتين قالوا ولا المعنى لما حكم وأجيب بانه شرطه لغة ومن ثمة قال به النافى للقياس) أقول ومن أجل ان البعدية باعتبار معنى مناسب قال قوم انه قياس جلى وانه غير سديد لنا انا قاطعون بافادة هذه الصيغ لهذه المعانى قبل شرع القياس وان من أراد المبالغة قال لا تعطه ذرة وفهم المنع مما فوقها قطعا مع قطع النظر عن الشرع فلا يكون قياسا شرعيا ولنا أيضا أن الاصل فى القياس لا يكون مندرجا فى الفرع اجماعا وههنا قد يكون مندرجا مثل لا تعطه ذرة ويدل على عدم اعطاء الاكثر والذرة داخلة فى الاكثر وفى المقدمة الاولى مناقشة قالوا لو قطع النظر عن المعنى المشترك المناسب الموجب للحكم وعن كونه آكد فى الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك الجواب انه شرط لتناوله لغة لا انه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا ولذلك ان كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به ولو كان قياسا لما قال النافى للقياس به وقد يقال ان الجلى لم ينكر قال (وقد يكون قطعيا كالامثلة وظنيا كقول الشافعى فى كفارة العمد واليمين الغموس) أقول مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا وهو اذا كان التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعيين كالامثلة المذكورة وقد يكون ظنيا كما اذا كان أحدهما ظنيا كقول الشافعى اذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى واذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى وانما قلنا انه ظنى لجواز أن لا يكون المعنى ثمة الزجر الذى هو أشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافى للمضرة وربما لا يقبلها العمد والغموس لعظمهما قال (مفهوم المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام مفهوم الصفة ومفهوم الشرط مثل وان كن أولات حمل والغاية مثل حتى تنكح والعدد الخاص مثل ثمانين جلدة وشرطه ان لا تظهر أولوية ولا مساواة فى المسكوت عنه فيكون موافقة ولا خرج مخرج الاغلب مثل اللاتى فى حجوركم فان خفتم ألا امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها ولا السؤال ولا حادثة ولا تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر) أقول الثانى من قسمى المفهوم مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام الاول مفهوم الصفة مثل فى الغنم السائمة زكاة يفهم منه ان ليس فى المعلوفة زكاة الثانى مفهوم الشرط مثل وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن يفهم انهن ان لم يكن أولات حمل فأجلهن بخلافه الثالث مفهوم الغاية مثل فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مفهومه انها اذا نكحت زوجا غيره تحل الرابع مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم ان الزائد على الثمانين غير

انما لم يذكر فى المتن التنبيه بالاعلى على الادنى اعتمادا على فهم المتعلم والشارح المحقق جعل التنبيه بالادنى شاملا لجميع الصور على ما هو دأبه فى التدقيق وحاصله أنه جعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة له فالتأفيف أقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة أقل مناسبة بالجزاء مما فوقها والقنطار أقل مناسبة بالتأدية مما دونه والدينار أقل مناسبة بعدم التأدية مما فوقه ولكون الاعلى المسكوت عنه أشد مناسبة كان الحكم فيه أولى من المذكور ولهذا احتيج الى معرفة الحكم وكونه فى المسكوت عنه أشد مناسبة ومبنى هذا الكلام على أنه لا عبرة فى مفهوم الموافقة بالمساواة (قوله قبل شرع القياس) اشارة الى أن المراد أنه ليس من القياس الذى جعله الشارح حجة والا فلا نزاع فى أنه الحاق لفرع باصل لجامع الا أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعى (قوله مناقشة)

اذ لا اجماع على امتناع قياس الكل على الجزء (قوله ان الجلى لم ينكر) يعنى لانا فى للقياس الجلى الذى يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح أن يقال انه قائل هذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على أنه ليس بقياس والحق أن النزاع لفظى

(قوله ومنه) أى من مفهوم المخالفة مفهوم الاستثناء يعنى أنه وان اقتصر فى هذا المقام على الاربعة لكثرتها وشهرتها لكن له أقسام أخر سنذكرها والمراد بالحصر ما يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف الخاص وجعله مبتدأ والموصوف خبرا فلا يشمل الاستثناء وانما ونحو ذلك ولا يخفى أن فى مثل لا اله الا الله المفهوم هو أن الله اله ونفى الهية الغير منطوق وفى انما الاعمال بالنيات والعالم زيد المفهوم نفى أى لا عمل بدون النية ولا عالم غير زيد وأما بعض ما ذكره الآمدى كالتخصيص بالاوصاف التى تطرأ وتزول بالذكر وكمفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس مثل (١٧٤) لا تبيعوا الطعام بالطعام فراجع الى مفهوم الصفة اذ المراد بها ما هو أعم من النعت النحوى ومما يجب التنبيه له أن المراد بتخصيص الوصف ما يفيد بعض الشيوع وقصر العام على البعض لا مجرد ذكر صفة لموصوف فلا يرد ما يكون لمدح أو ذم أو توكيد أو نحو ذلك على ما توهمه صاحب التنقيح (قوله فكان مفهوم موافقة) ظاهر فى أنه لا يشترط فى مفهوم الموافقة الاولوية بل تكفى المساواة وقد سبق خلاف ذلك وما ذكره العلامة من أن المراد أنه يكون مفهوم موافقة على تقدير الاولوية وأما على تقدير المساواة فلا مفهوم موافقة ولا مخالفة فبعيد من اللفظ (قوله بغير اذن وليها) هو فى المعنى صفة للنكاح أى نكاحا غير مقترن باذن الولى أو للمرأة أى امرأة غير مأذونة من جهة الولى وبالجملة ذكر الامام فى البرهان أن جميع جهات التخصيص راجعة الى الصفة فان المحدود والمعدود موصوفان بعددهما وحدهما والمخصص بالكون فى زمان ومكان موصوف بالاستقرار فيهما لا يتوهم

واجب فهذا ما ذكره ومنه مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله ومفهوم انما مثل انما الاعمال بالنيات ومفهوم الحصر مثل العالم زيد ثم ذكر ان شرط مفهوم المخالفة باقسامه أمور الاول ان لا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه فكان مفهوم موافقة لا مخالفة الثانى أن لا يكون قد خرج مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم فان الغالب كون الربائب فى الحجور ومن شانهن ذلك فقيد به اذلك لا لان حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه ومثل قوله تعالى فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وذلك ان الخلع غالبا انما يكون عند خوف أن لا يقوم كل من الزوجين بما أمر الله فلا يفهم منه ان عند عدم الخوف لا يجوز الخلع ومثل قوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان الغالب أن المرأة انما تباشر نكاح نفسها عند منع الولى فلا يفهم منه انها اذا نكحت نفسها باذن وليها لم يكن باطلا الثالث ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسأل هل فى الغنم السائمة زكاة فيقول فى الغنم السائمة زكاة أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة الرابع أن لا يكون هناك تقدير جهالة بحكم المسكوت عنه والا فربما ترك التعرض له لعدم العلم بحاله ولا يكون خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر فان وجه الدلالة فيه أن للصفة فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فيدل عليه فاذا ظهرت فائدة أخرى بطل وجه دلالته عليه قال واما مفهوم الصفة فقال به الشافعى وأحمد والاشعرى والامام وكثير ونفاه أبو حنيفة والقاضى والغزالى والمعتزلة البصرى ان كان للبيان كالسائمة أو للتعليم كالتخالف أو كان ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين والافلا المثبتون قال أبو عبيد فى لى الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لى من ليس بواجد لا يحل عقوبته وفى مطل الغنى ظلم مثله وقيل له فى قوله عليه الصلاة والسلام خير له من ان يمتلئ شعرا المراد الهجاء أو هجاء الرسول صلى الله عليه وسلم فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله كذلك فالزم من تقدير الصفة المفهوم وقال به الشافعى رحمه الله وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة قالوا وبنيا على اجتهادهما وأجيب بان اللغة تثبت بقول الائمة من أهل اللغة ولا يقدح فيها التجويز وعورض بمذهب الاخفش وأجيب بانه لم يثبت كذلك ولو سلم فاذا كرناه أرجح ولو سلم فالمثبت أولى وأيضا لو لم يدل على المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة وتخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة ممتنع فالشارع اجدر اعترض لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة وأجيب بانه يعلم بالاستقراء اذا لم تكن للقط فائدة سوى واحدة تعينت وأيضا ثبت دلالة التنبيه بالاستبعاد اتفاقا فهذا أولى واعترض بمفهوم اللقب وأجيب بانه لو اسقط لاختل الكلام فلا مقتضى للمفهوم فيه واعترض بأن فائدته تقوية الدلالة حتى

(قوله تقدير جهالة) الظاهر ما ذهب اليه المحقق من اعتبار الجهالة أو الخوف فى المتكلم اذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى يمنع ذلك فيه الا أن زيادة لفظة تقدير ربما تشعر بما ذهب اليه جمهور الشارحين من اعتباره فى جانب المخاطب بأن يكون الحكم فى المسكوت معلوما له وفى المذكور مجهولا فيحتاج الى البيان ولم يتعرض العلامة للخوف سوى أن قال فيه نظر وتكلف بعضهم بأن المراد دفع خوف كما اذا قيل للخائف عن ترك الصلاة المفروضة فى أول الوقت يجوز ترك الصلاة المفروضة فى أول الوقت

(قوله ان تخالف المتبايعان) كأنه نقل بالمعنى والا فلا يوجد بهذه العبارة فى الكتب المعتبرة ومع ذلك فهو من قبيل مفهوم الشرط وكأن البصرى لا يفرق بينهما أو يجعله فى معنى المتبايعان المتخالفان بتحالفان وكذا الحكم بشاهدين من

لا يتوهم تخصيص وأجيب بأن ذلك فرع العموم ولا قائل به وان سلم فى بعضها خرج فان الفرض انه لا شئ يقتضى تخصيصه سوى المخالفة واعترض بأن فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس فيه وأجيب بانه بتقدير المساواة يخرج والا يدرج) أقول قد عرفت أقسام المفهوم جملة وهذا تفصيلها وأما مفهوم الصفة فقال به الشافعى وأحمد والاشعرى وكثير من العلماء ونفاه أبو حنيفة والقاضى والغزالى والمعتزلة وقال به أبو عبد الله البصرى فى ثلاث صور دون ما عداها احداها أن يكون ذكره للبيان كما قال خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله الغنم السائمة فيها زكاة وثانيها أن يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التخالف وهو قوله ان تخالف المتبايعان فى القدر أو فى الصفة فليتحالفا وليترادا وثالثها أن يكون ما عدا الصفة داخلا فيما له الصفة مثل أن يقول احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به لنا ان ابا عبيد لما سمع قوله عليه السلام لى الواجد يحل عقوبته وعرضه أى مطل الغنى يحل حبسه ومطالبته قال هذا يدل على ان لى غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه ولما سمع قوله مطل الغنى ظلم قال يدل على ان مطل غير الغنى ليس بظلم وقيل له فى قوله عليه الصلاة والسلام لأن يمتلئ بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلئ شعرا المراد بالشعر ههنا الهجاء مطلقا أو هجاء الرسول خاصة فسمعه فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فيه فجعل الامتلاء من الشعر فى قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه ان غير الكثير ليس كذلك فاحتج به فقد ألزم من تقدير الصفة المفهوم فكيف من التصريح بها هذا وقد قال الشافعى بمفهوم الصفة وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة ولو لم يفده لغة لما فهم منه فظهر افادته لغة وهو المطلوب واعترض عليه بانا لا نسلم فهمهما ذلك لغة لجواز ان بنيا على اجتهادهما الجواب ان أكثر اللغة انما يثبت بقول الائمة رضى الله عنهم أجمعين معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وانه لا يقدح فى افادته الظن ولو كان قادحا لما ثبت مفهوم شئ من اللغات واعترض عليه أيضا بالمعارضة بمذهب الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية فدل انه ليس من مفهوم اللغة الجواب انه لم يثبت نفى الاخفش له كما ثبت اثبات أبى عبيد والشافعى له فان أبا عبيد قد كرر ذلك فى مواضع كما علمت فصار القدر المشترك مستفيضا والشافعى روى عنه أصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الاخفش ولو سلم فمن ذكرناه وهو أبو عبيد والشافعى ارجح من الاخفش لانهما اثنان أعظم منه فى العلم والشهرة ولو سلم فهما يشهدان بالاثبات وهو يشهد بالنفى والمثبت أولى بالقبول من النافى لانه انما ينفى لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبت يثبت للوجدان وانه يدل على الوجود قطعا ولنا أيضا لو لم يدل على أن المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور فى الحكم لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة اذ الفرض عدم فائدة غيره واللازم باطل لانه لا يستقيم أن يثبت تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة فكلام الله ورسوله اجدر واعترض بانه اثبات لوضع التخصيص لنفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل لانه لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة وانما يثبت بالنقل الجواب لا نسلم انه اثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بطريق الاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعينت لان تكون مرادة وهذه كذلك فاندرج فى القاعدة الكلية الاستقرائية فكان اثباته بالاستقراء لا بالفائدة وانه يفيد الظهور فيه فيكتفى به

مفهوم العدد الخاص دون الصفة الا انك قد عرفت أن مرجع الكل الى الصفة (قوله أن أبا عبيد) هو معمر بن المثنى صرح بذلك الامام فى البرهان والقول ما قال الامام الا أن المشهور فى أئمة اللغة أبو عبيد القاسم بن سلام على ما ذكره الآمدى فى الاحكام وكنية معمر بن المثنى انما هو عبيدة بالتاء (قوله هذا وقد قال) اشارة الى قوله فى المتن وقال به الشافعى جملة حالية من تتمة الدليل يعنى علم مما ذكرنا أن أبا عبيد يقول بالمفهوم والشافعى أيضا قال به وهما من أئمة اللغة عالمان بها فالظاهر أنهما فهماه بحسب اللغة (قوله فظهر افادته لغة) وفى هذا اشارة الى ما عليه الاكثرون من أن دليل اثبات المفهوم هو اللغة لا الشرع أو العرف العام على ما قيل (قوله على اجتهادهما) لا يريد الاجتهاد فى الاحكام الشرعية بل النظر والاستدلال فى المباحث اللغوية وحاصل الجواب أن هذا المنع لا يضرنا لانا لا ندعى القطع بمفهوم الصفة بل الظن وهو حاصل بقولهما وهما من أئمة اللغة سواء استند قولهما الى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك كأكثر اللغات فان طريق معرفتها قول الائمة ان معنى هذا اللفظ كذا والتواتر قليل وبهذا سقط اعتراض العلامة بأن هذا مع كونه كلاما على السند ضعيف لان اللغة انما تثبت بقولهم لو نقلوا عن العرب على أنهم ما لو نقلا لم يفد لكونه من أخبار الآحاد

ولنا أيضا انه ثبت دليل التنبيه والايماء وهو ان يذكر ما لو لم يرد به التعليل لكان بعيدا والمفهوم لو لم نثبته لزم أن لا يكون الكلام مفيدا ولا شك أن البعد أخف محذورا من عدم الافادة فاذا أثبتنا التنبيه حذرا من لزوم البعيد فلأن نثبت المفهوم حذرا من لزوم غير المفيد اجدر واعترض عليه بمفهوم اللقب اذ يجيء فيه مثل ذلك وهو انه لو لم يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر وليس بمعتبر اتفاقا الجواب ان اللقب لو اسقط لاختل الكلام فذكر لعدم الاختلال وهو أعظم فائدة فلم يصدق انه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدا وهو المقتضى لاثبات المفهوم فتنتفي دلالته على المفهوم واعترض أيضا بانا لا نسلم انه لولا التخصيص فلا فائدة بل فائدته تقوية دلالته على المذكور لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فانه لو قال في الغنم زكاة جاز أن يكون المراد المعلوفة تخصيصا فلما ذكر السائمة زال الوهم الجواب ان ذلك فرع عموم مثل الغنم في قوله في الغنم السائمة زكاة حتى يكون معناه في الغنم سيما السائمة زكاة وذلك مما لم يقل به أحد فيجب رده ولو سلم العموم في بعض الصور كان خارجا عن محل النزاع لان النزاع فيما لا شيء يقتضي التخصيص سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور ودفع وهم التخصيص فائدة سواها واعترض أيضا ان فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس وهو الحاق المسكوت عنه بالمذكور بمعنى جامع وهذه أيضا فائدة فلا يتعين التخصيص الجواب انه بتقدير المساواة في المعنى المقتضي للحكم يخرج عن محل النزاع اذ قد شرطنا عدم المساواة والرجحان وأما اذا لم يساو فيندرج في قولنا لا فائدة سوى التخصيص فينتفي ما ذكرتم ويتعين التخصيص فائدة قال (واستدل لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك اذ لا واسطة وليس للاشتراك باتفاق وأجيب ان عنى السائمة فليس محل النزاع وان عنى ايجاب الزكاة فيها فلا دلالة له على واحد منهما الا مام لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره لانه بمعناه والثانية معلومة وهو مثل ما تقدم فانه ان عنى لفظة السائمة فليس محل النزاع وان عنى الحكم المتعلق بها فلا دلالة له على الحصر ويجريان معاني اللقب وهو باطل واستدل بانه لو قيل الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء لنفرت الشافعية ولو لا ذلك ما نفرت وأجيب بان النفرة من تركهم على الاحتمال كما تنفر من التقديم أو لتوهم المعتقدين ذلك واستدل بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال عليه الصلاة والسلام لأزيدن على السبعين ففهم ان ما زاد بخلافه والحديث صحيح وأجيب بمنع فهم ذلك لانها مبالغة فتساويا أو لعله باق على أصله في الجواز فلم يفهم منه واستدل بقول يعلى بن أمية لعمر ما بالنا نقصر وقد أمنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم الآية فقال عمر تعجبت مما تعجبت منه فسألته عليه الصلاة والسلام فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهما نفي القصر حال عدم الخوف وأقره عليه الصلاة والسلام عمر وأجيب بجواز انهما استصحبا وجوب الاتمام فلا يتعين واستدل بأن فائدته أكثر فكان أولى تكثيرا للفائدة وانما يلزم من جعل تكثير الفائدة يدل على الوضع وما قيل من انه دور لان دلالته تتوقف على تكثير الفائدة وبالعكس يلزمهم في كل موضع وجوابه ان دلالته تتوقف على تعقل تكثير الفائدة عندها لا على حصول الفائدة واستدل لو لم يكن مخالفا لم يكن السبع في قوله عليه الصلاة والسلام طهور اناء أحدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا مطهرة لان تحصيل الحاصل محال وكذلك خمس رضعات يحرمن) أقول قد استدل على المذهب المختار بوجوه ضعيفة هاهي نذكرها استدل بانه لو لم يكن ظاهرا للحصر لزم الاشتراك أعني اشتراك المسكوت عنه والمذكور في الحكم واللازم منتف اما الملازمة فلعدم الواسطة بين الاختصاص والاشتراك فانه يثبت الحكم في المذكور قطعا فان لم يثبت في المسكوت عنه فهو الاختصاص وان ثبت فهو الاشتراك وهذا تردد بين

(قوله لانسلم بطلان اثبات الوضع بالفائدة وأسند أنه اذا جاز ذلك تفاديا عن لزوم المستبعد فالاولى أن يجوز تفاديا عن لزوم الممتنع والشارح المحقق جعله دليلا ثانيا على المطلوب لكونه على وزان قوله وأيضا لو لم يدل لكن لا يخفى أنه زيادة تقرير لا ابتداء استدلال وأنه لا وجه لتخصيص بعض الاعتراضات باحد الوجهين والبعض الآخر وأن الانسب حينئذ ترك الواو من قوله واعترض بمفهوم اللقب على ما هو دأبه أول في الاعتراضات ولهذا تركه الشارح (قوله لانسلم أنه لولا التخصيص فلا فائدة) حاصل الدعوى انه اذا لم تكن فائدة أخرى تعين المفهوم فائدة لئلا يلزم الخلو عن الفائدة وحاصل هذا الاعتراض والذي بعده انا لا نسلم الخلو عن الفائدة الاخرى في شيء من الصور بل تقوية الدلالة ونيل ثواب الاجتهاد فائدة في كل صورة وحاصل الجواب ان ما ذكرتم من الفائدة ليس بلازم فيجوز عدم الفائدة بحكم الاصل بل عدم ظهورها بحكم الوجدان وهو كاف في المطلوب فيكون هذا دفعا للمنع لا مجرد كلام على السند (قوله وذلك) أي كون الغنم الموصوفة بالسائمة عاما متناولا للسائمة والمعلوفة مما لم يقل به أحد وان كان الغنم بدون التقييد بالسائمة عاما متناولا لهما بالاتفاق

(قوله فلا واسطة بينهما) بالغ فى توضيح ذلك رد المقابل لانسلم عدم الواسطة بين الحصر والاشتراك (قوله والحاصل) يعنى كأن المدعى أن اللفظ ظاهر فى عدم الاختصاص والازم الاشتراك لعدم الواسطة واللازم باطل للاتفاق على أنه ليس للاشتراك فالمذكور فى بيان الملازمة نفس الاشتراك وفى بيان انتفاء اللازم كون اللفظ له ومفيدا اياه فتعرض فى الحاصل لنفيهما جميعا أى عدم افادة الاختصاص لايستلزم الاشتراك ولا افادة اللفظ (قوله لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به) لاتفاوت بين المقدم والتالى الا فى اللفظ ولذا قال لانه بمعناه كان لفظ الاختصاص أوضح دلالة فجعله التالى (قوله والاولى أن يقال) ظاهره جواب عن تقرير الامام لكن يمكن تطبيقه على التقرير السابق أيضا وحاصله أنه ان أراد باختصاص الحكم بالمذكور دون المسكوت أن الحكم النفسى المعبر عنه بالذكر اللفظى مختص به بمعنى اناحكمنا على السائمة مثلا ولم نحكم على المعلوفة فلا نزاع فيه وان أراد أن متعلق الحكم النفسى وهو النسبة الواقعة فى نفس الامر المعبر عنها بالحكم الخارجى مختص بالمذكور بمعنى أن الزكاة واجبة فى السائمة (١٧٧) ليست بواجبة فى المعلوفة فممنوع

النفى والاثبات فلا واسطة بينهما وأما انتفاء اللازم فلانه ليس للاشتراك اتفاقا غايته انه محتمل الجواب ان عنى بالحصر أن السائمة انتفى عن المعلوفة فسلم لكنه غير محل النزاع وان عنى به أن ايجاب الزكاة فى السائمة انتفى عن المعلوفة فلا نسلم ان اللفظ لو لم يدل عليه لتعين ثبوت الاشتراك لانه لم يتعرض لاحدهما بالنفى ولا باثبات فلا دلالة له على أحدهما والحاصل انه يلزم من عدم الاختصاص الاشتراك ولا يلزم من عدم افادة الاختصاص الاشتراك وافادته له والامام قد ذكر ما هو قريب مما تقدم وهو انه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم منتف اما الملازمة فلان معنى للحصر فيه الا اختصاصه به دون غيره فاذا لم يحصل لم يحصل وأما انتفاء اللازم فللعلم الضرورى انه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور وهذا مثل ما تقدم والجواب الجواب فانه ان عنى مثل لفظ السائمة وانه منتف فى المعلوفة فهو غير محل النزاع وان عنى ما يتعلق بالسائمة من الحكم وانه منتف فى المعلوفة فهو ممنوع بل لا دلالة للفظ عليه اثباتا أو نفيا ولا يلزم من لزوم أحد الامرين دلالة اللفظ على أحدهما والاولى أن يقال ان أراد به اختصاص الحكم النفسى فلا نزاع فيه وان أراد اختصاص متعلقه فممنوع اذ لا يلزم من عدم الحكم فيه الحكم بالعدم فيه ثم ان الدليلين كليهما منقوضان بمفهوم اللقب فانهما يجريان فيه مع بطلانه اتفاقا فبيانه أن يقال اللقب لو لم يكن للحصر لكان للاشتراك واللازم باطل ولو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص وانه يفيده قطعا واستدل أيضا بانا نعلم انه اذا قيل الفقهاء الحنفية فضلاء ولا مقتضى للتخصيص مما تقدم نفرت الشافعية ولو لا فهمهم نفى الفضل عن غيرهم لما نفروا والجواب لانسلم الملازمة بل النفرة اما للتصريح بغيرهم وتركهم على الاحتمال كما ينفر من التقديم فى الذكر لاحتمال أن يكون للتفضيل وان جاز أن يكون لغيره واما لتوهم المعتقدين لافادة النفى عن الغير قصد ذلك فى الصورة المذكورة فنفروا عن ان تذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفى الفضل عنهم أو ان النفرة انما هو للمعتقدين ذلك بحسب اعتقادهم وانه توهم واستدل أيضا بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال صلى الله عليه وسلم لأزيدن على السبعين دل انه صلى الله

اذ غاية الامر عدم الحكم بالوجوب فيها وهو لا يستلزم الحكم بالعدم لجواز أن تثبت نسبة ولا يحكم بثبوتها وحاصله تسليم اختصاص النسبة الذهنية دون الخارجية فقد سبق مثل ذلك مرارا خصوصا فى تحقيق أن الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس لكن لا يخفى ان هذا انما يصح فى الاخبار دون الانشاء اذ ليس لنفسيه متعلق هو الخارجى الا أن يؤول بالخبر ومن ههنا يذهب الوهم الى أن المراد بالمتعلق ههنا هو طرف الحكم كالسائمة مثلا على ما سبق من أن متعلق الذكر النفسى هو الطرفان ليصح فيهما جميعا ولفظه فى قوله عدم الحكم فيه أى فى المتعلق ربما يشعر بهذا المعنى ثم وجه الاولوية ان كلام المستدل

ظاهر فى أن المراد اختصاص الحكم ولا يذهب وهم الى أن لفظ السائمة يتناول المعلوفة فلا معنى للاستفسار (قوله منقوضان بمفهوم اللقب) لا يخفى أن تقرير النقض على ما ذكره المحقق لا يندفع بان فائدة اللقب أنه لولاه لم يصح الكلام على ما أشار اليه العلامة وزعم أن المصنف غفل عنه أو تغافل وفى بعض الشروح ان كلا من الدليلين صحيح والمراد ايجاب الحكم فى المسكوت بمعنى أنه لو لم يفد الحصر لكان ذكر الوصف بمنزلة تركه لان التقدير أنه لا فائدة له سوى المخالفة ولا خفاء فى عموم الحكم عند ترك الوصف فكذا عند ذكره مع أنه باطل بالاتفاق وبهذا يعرف اندفاع النقض وأنت خبير بان هذا ليس تقريرا للدليلين بل لما سبق من أنه لو لم يكن للتخصيص لخلا عن الفائدة لان التقدير أنه لا فائدة له سواه ومنهم من لم يفهم كلامه فاجاب بانه لا خلاف ولا خفاء فى عدم الاشتراك وعدم ايجاب الحكم فى المسكوت كالمعلوفة مثلا (قوله أو ان النفرة) عطف على قوله واما لتوهم المعتقدين وليس المراد أن هذا وجه آخر مقابل له بل ان معنى قول المصنف أو لتوهم المعتقدين ذلك معناه ذلك أو هذا فاذا عدل عن اما الى أو يعنى لانسلم حصول النفرة للشافعية عامة بل لمن اعتقد النفى عن الغير لتوهمهم ذلك

(قوله والحديث صحيح) دفع لما قال امام الحرمين من ان هذا الحديث لا يصححه أهل الحديث (قوله وهو مبادرة) أى الحكم المشترك بين السبعين وما فوقها مايتبادر الى الفهم من عدم المغفرة فلا يتبادر من ذكر السبعين ان ما فوقها بخلافها وأما ذكر النبى عليه السلام لأن زيدن على السبعين فلعله علم ان هذا المعنى المشترك بين السبعين وما فوقها غير مراد فى هذا المقام بخصوصه لا من جهة فهمه هذا الكلام ولو سلم أنه فهمه من هذا الكلام فيجوز ان لا يكون من التقييد بالعدد بل من جهة أن الاصل قبول استغفار النبى عليه الصلاة والسلام وقد تحقق النفى فى السبعين فبقى ما فوقها على الاصل (قوله وخولف فى حال الخوف بالآية) ولهذا ذكر والآية عند التعجب يعنى أن القصر حال الخوف انما ثبت بالآية فما بال حال الأمن لم يبق

عليه وسلم فهم منه ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فيثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح فى رواته الجواب منع فهم ذلك لان ذكر السبعين للمبالغة وما زاد على السبعين مثله فى الحكم وهو مبادرة عدم المغفرة فكيف يفهم منه المخالفة ولعله عليه الصلاة والسلام علم انه غير مراد ههنا بخصوصه سلمناه لكن لا نسلم فهمه منه ولعله باق على أصله فى الجواز اذ لم يتعرض له بنفى ولا اثبات والاصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الاجابة ففهم من حيث انه الاصل لا من التخصيص بالذكر واستدل أيضا بقول يعلى ابن أمية لعمر ما بالنا نقصر من الصلاة وقد أمنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم فقال عمر رضى الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت النبى صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وجه الاستدلال انهما فهما من تقييد قصر الصلاة بحال الخوف عدم قصرها عند عدم الخوف وأقر الرسول عليه الصلاة والسلام عمر عليه ولولا افادته له لغة لما فهماه ولما أقره الرسول عليه الصلاة والسلام الجواب لا نسلم انهما فهما منه لجواز أنهما حكما بذلك باستصحاب الحال فى وجوب اتمام الصلاة وذلك لان الاصل الاتمام وخولف فى الخوف بالآية فبقى فى غيره فلا يعدل عنه الا لدليل واذا جاز ذلك لم يتعين أن يكون الفهم منه فلا تقوم به حجة فيه واعلم أن هذا مفهوم الشرط لا الصفة ولعل الغرض منه الزام من لا يفصل بينهما واستدل أيضا بأن افادته للتخصيص تفضى الى تكثير الفائدة فان اثبات المذكور ونفى غيره أكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وكثرة فائدته ترجح المصير اليه لانه ملائم لغرض العقلاء وهذا انما يلزم من جعل تكثير الفائدة دالا على الوضع وقد علمت انا لا نقول به فلا يلزمنا وقد اعترض عليه بأن دلالته على النفى عن الغير حينئذ تتوقف على تكثير الفائدة اذ به تثبت وانما يحصل تكثير الفائدة بدلالته على النفى عن الغير وذلك دور ظاهر الجواب أن هذا لازم فى كل موضع يثبت الشئ لفائدة سواء كان وصفا أو حكما شرعيا أو غيرهما فيجب أن لا يثبت الشئ لفائدة أصلا فتنتفى المقاصد والحكم وانه ظاهر البطلان وجوابه الذى تنحل به الشبهة أن حصول الفائدة الموقوف والموقوف عليه ليس بواحد وان اتحد اللفظ فلا دور وذلك أن الموقوف عليه الدلالة على تكثير الفائدة عقلا وهو أن يعقل انه لو دل لكثرت الفائدة لا على تكثير الفائدة عينا وهو حصول الفائدة فى الواقع والموقوف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا أى حصولها فى الواقع لا تعقل حصولها عنده واستدل أيضا ولم يكن المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم فنفى نحو قوله طهور اناء أحدكم اذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبعا احداهن

على ما هو الاصل من الاتمام (قوله وقد علمت) أى فى الدليل الثانى للقائلين بمفهوم الصفة انا لا نجعل تكثير الفائدة دالا على الوضع بل نقصره على النقل تواترا أو آحادا على ما مر فى مبادى اللغة (قوله فيجب) يعنى لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يثبت شئ لفائدة لان ثبوته يتوقف على الفائدة والفائدة على ثبوته ولا يختص على ما ذهب اليه العلامة بالوضع لفائدة مثبتا بان دلالة اللفظ الموضوع لفائدة تتوقف على الفائدة لتوقفها على الوضع المتوقف على الفائدة والفائدة تتوقف على الدلالة أو بمطلق الوضع مثبتا بان دلالة اللفظ تتوقف على الوضع المتوقف على الفائدة لاستحالة العبث فى فعل الحكيم والفائدة تتوقف على الدلالة فيدور (قوله وجوابه) حاصله أن ما تتوقف عليه الدلالة تعقل كثرة الفائدة لا حصولها والموقوف على الدلالة حصول كثرة الفائدة لا تعقلها وفى قوله لا على تكثير الفائدة ميل الى جانب المعنى والا فالصواب حذف كلمة على (قوله واستدل) لم يصرح بتزييفه على ما هو دأبه وزيفه الآمدى بانه لا يلزم من عدم دلالة السبع على نفى الطهارة فيما دونها حصول الطهارة قبل السابعة لجواز أن تثبت النجاسة بدليل آخر فان قيل هذا انما يتم فى الرضاع بناء على أن الاصل عدم التحريم واما فى الاناء فالاصل هو الطهارة ما لم يظهر دليل النجاسة والاصل عدمه قلنا الدليل القاطع قائم وهو الاجماع على التنجس بوجود النجس فاذا لم يدل العدد على النفى فيما دونه بقى ما كان ثابتا من النجاسة وعدم التحريم حتى يظهر الدليل

(قوله والثانى لماصر) أى فى جواب الاعتراض على الدليل الثانى للمثلثين من أنه ثبت بالاستقراء أن كل ما ظن أن لا فائدة للفظ سواه تعين أن يكون مرادا (قوله والجواب الحق أن) هذا منع للملازمة بالفرق بين الخبر وغيره فان قيل الفرق انما يقدح لو كان الاستدلال قياسا للخبر على غيره وأما لو كان احتجاجا بان ثبت بالاستقراء أن ما لا فائدة للفظ سواه تعين أن يكون مرادا به فلا قلنا حاصله ان فى الخبر فائدة التخصيص بالوصف من مخالفة المسكوت عنه للمذكور فى الحكم النفسى فابقاؤه عن المسكوت عنه يتعين مرادا قضاء بالاستقراء لكنه لا يستلزم انتفاء الحكم الخارجى بخلاف الحكم الذى هو الخطاب فانه نسبة

بالتراب يلزم أن لا تكون السبع مطهرة لان الطهارة اذا حصلت بدون السبع فلا تحصل بالسبع لانه تحصيل الحاصل وانه محال وكذلك فى قوله عليه السلام خمس رضعات يحرمن يلزم أن لا يكون الخمس محرمة لان الحرمة تحصل بدون الخمس فلا تحصل بالخمس لانه تحصيل الحاصل قال (النافى لو ثبت لثبت بدليل وهو عقلى ونقلى الخ وأجيب بمنع اشتراط التواتر والقطع بقبول الآحاد كالاصمعى والخليل وأبى عبيد وسيبويه قالوا لو ثبت لثبت فى الخبر وهو باطل لان من قال فى الشام الغنم السائمة لم يدل على خلافه قطعا وأجيب بالتزامه وبانه قياس ولا يستقيمان والحق الفرق بان الخبر وان دل على أن المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم أن لا يكون حاصلا بخلاف الحكم اذ لا خارجى له فيجرى فيه ذلك قالوا الوصح لماصح أذن كاة السائمة والمعلوفة كما لا يصح لا تقل له أف واضربه لعدم الفائدة والتناقض وأجيب بأن الفائدة عدم تخصيصه ولا تناقض فى الظواهر قالوا لو كان لما ثبت خلافه للتعارض والاصل عدمه وقد ثبت فى نحو لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة أجيب بأن القاطع عارض الظاهر فلم يقو ويجب مخالفة الاصل بالدليل) أقول هذه ادلة النافين للمفهوم قالوا أولا لو ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل لانه اما عقلى ولا مدخل له فى مثله واما نقلى اما متواتر فكان يجب أن لا يختلف فيه واما آحاد وانه لا يفيد فى مثله لان المسئلة اصولية الجواب منع اشتراط التواتر وعدم افادة الآحاد فى مثله والا امتنع العمل بأكثر ادلة الاحكام لعدم التواتر فى مفرداتها وأيضا فانا نقطع ان العلماء فى الاعصار والامصار كانوا يكتفون فى فهم معانى الالفاظ بالآحاد كنقلهم عن الاصمعى والخليل وأبى عبيد وسيبويه قالوا ثانيا لو ثبت المفهوم لثبت فى الخبر واللازم باطل أما الملازمة فلان الذى به ثبت فى الامر وهو الحذر من عدم الفائدة قائم فى الخبر وأما انتفاء اللازم فلانه لو قال فى الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها وهو معلوم من اللغة والعرف قطعا وقد أجيب عنه بجوابين أحدهما منع انتفاء اللازم فانا نلتزم ان الخبر فيه مثل الامر وما ذكرتم من المثال ظاهر فى نفى المعلوفة بها الا لدليل ثانيهما أنه قياس للخبر على الامر والقياس فى اللغة لا يصح وهذان الجوابان لا يستقيمان فالاول لانه مكابرة والثانى لما مر ان مثله استقرائى لا قياسى والجواب الحق ان الخبر وان دل ان المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم أن لا يكون حاصلا فى الخارج بخلاف الحكم فانه لا خارجى له حتى يجرى فيه ذلك فان وجوب الزكاة هو نفس قوله أوجبت فاذا انتفى هذا القول فيه فقد انتفى وجوب الزكاة فيه قال وهذا دقيق لكنه رجوع الى نفى المفهوم وكونه سكوتا وعدم حكم وتعرض وهو بعينه مذهب الخصم قالوا ثالثا لو صح القول بالمفهوم لماصح أن يقال أذن كاة الغنم السائمة والغنم المعلوفة لا مجتمعا ولا متفرقا واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة ان وزانه فى منافاة مفهوم كل لمنطوق

نفسية ليس لها متعلق هى النسبة الخارجية فاذا انتفى فى المسكوت عنه ولم يتعلق به ثبت فيه عدم الحكم الذى هو الايجاب والتحريم ونحوهما فالخبر كقولنا فى الشام الغنم السائمة وان دل على أن المعلوفة لم يخبر عنها بالكون فى الشام لكن لا يلزم منه أن لا يكون الخبر أى مضمونه الذى هو وجود المعلوفة فى الشام حاصلا فى الخارج لجواز أن يحصل فى الخارج ما لا يخبر به قط بخلاف حكم الشارع بان فى السائمة الزكاة فان معناه أن خطاب الطلب لم يتعلق بالزكاة فى المعلوفة فلم تجب قال المصنف فى المنتهى وهذا دقيق نفيس لكن اعتراض المحقق عليه قوى وهو أنه اعتراف بما ذهب اليه الخصم من أن الحكم على غير المذكور كالمعلوفة مثلا معدوم مسكوت عنه غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات لانه

يسلم أن غير المذكور كالمعلوفة فى الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه وفى الانشاء ينفى عنه القول الذى هو أوجبت فعدم وجوبه بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه وهذا نفس ما ادعاه الخصم واعلم أن الحق عدم التفرقة بين الخبر والانشاء كما فى قولنا الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء ومطل الغنى ظلم عند قصد الاخبار الى غير ذلك من المواضع ونفى المفهوم فى بعض المواضع بمعونة القرائن كما فى قولنا فى الشام الغنم السائمة لا ينافى ذلك (قوله لا مجتمعا) مثل اذن كاة الغنم السائمة والمعلوفة ولا متفرقا مثل اذن كاة الغنم السائمة اذن كاة الغنم المعلوفة والغرض من هذا التفصيل التنبيه على أن فى صورة الاجتماع أيضا قد تحقق التخصيص بالصفة حيث علق الحكم بالسائمة تارة وبالمعلوفة أخرى فيندفع ما يقال ان هذا ليس من التخصيص

(قوله وانما لم يجز ذلك) لاخفاء في أنه اذا كان وزانه وزان مفهوم الموافقة في منافاة المفهوم للمنطوق كان عدم صحته غنيا عن البيان وانما المفتقر الى البيان تحقق المنافاة في مفهوم الموافقة على ما يشعر به لفظ ذلك لظهور كونه اشارة الى قولك لا تقل له أف واضرب به لكن تقرير الوجه الاول صريح في أنه بيان لامتناع أن يقال اذكر كاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعا أو متفرقا بناء على أنه لا يبقى لذكر قيد السائمة والمعلوفة فائدة لا بيان للمنافاة في مثل لا تقل له أف واضرب به نعم يمكن تقرير الوجه الثاني وهو لزوم التناقض على وجه يجري في مفهوم الموافقة بان يقال مفهوم لا تقل له أف وهو حرمة الضرب يناقض منطوق اضرب به وهو جواز الضرب ومفهوم اضرب وهو جواز أن يقال له أف يناقض منطوق لا تقل له أف وانما جرى الشارح على ذلك اتباعا للمتن لان قوله للتناقض وان أمكن أجراؤه في مثل لا تقل له أف واضرب به لكن قوله ولعدم الفائدة انما يجري في اذكر كاة السائمة والمعلوفة فتأمل وفي بعض الشروح ما يشعر بان قوله للتناقض مقرون بالواو وحتى كانه بين الملازمة بثلاثة أوجه القياس والتناقض وعدم الفائدة وسكت في الجواب عن القياس لظهوره (قوله والاصل عدم التعارض) اشارة الى بيان انتفاء اللازم من القياس الاستثنائي المؤلف لبيان الملازمة في أصل الدليل وتقريره أنه لو ثبت المفهوم لما ثبت خلافه وأما الملازمة فلانه لو ثبت لثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف بحكم الاصل وأما انتفاء اللازم فلثبوت خلافه في مثل لا تأكلوا الربا الآية فان قوله أضعافا مضاعفة في معنى الوصف على ما سبق وقد تحقق التحريم عند انتفائه وأجاب أولا بمنع الملازمة في أصل الدليل لجواز أن يكون المفهوم حقا وثبت خلافه أحيانا بناء على دليل قطعي لا يعارضه دليل المفهوم لكونه ظنيا وثانيا بمنع انتفاء اللازم لجواز أن يثبت التعارض لقيام دليل عليه

الآخر وزان قولك في مفهوم الموافقة لا تقل له اف واضرب به ولا شك ان ذلك غير جائز فكذا هذا وانما لم يجز ذلك لوجهين أحدهما ان المنطوق مع المفهوم متعارضان والمنطوق أقوى من المفهوم فيندفع المفهوم فلا يبقى لذكر القيدين فائدة اذ فائدة التقييد المفهوم ويكون بمثابة قولك اذكر كاة الغنم فيضيع ذكر السائمة والمعلوفة بخصوصهما ثانيهما انه تناقض فان مفهوم كل مناقض لمنطوق الآخر الجواب لا نسلم انه كذلك فمفهوم الموافقة لقطعية ذلك وظنية هذا وأما ما ذكرت في بيانه فالجواب عن الاول ان الفائدة في ذكر القيدين عدم تخصيص أحدهما عن العام فان العام ظاهر في تناول الخاصين ويمكن اخراج أحدهما عنه تخصيصا له واذا ذكرهما بالنصوصية لم يمكن ذلك وعن الثاني أنه لا تناقض في الظواهر مع امكان الصرف عن معانيها الدليل ودفع التناقض أقوى دليل عليه قالوا رابعا لو كان المفهوم حقا لما ثبت خلاف المفهوم واللازم باطل أما الملازمة فلانه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض وأما انتفاء اللازم فلانه قد ثبت في نحو لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة اذ مفهومه عدم النهي عن القليل منه والنهي ثابت في القليل والكثير الجواب لا نسلم الملازمة قولك يلزم التعارض ممنوع بل القاطع يقع في مقابلة الظاهر فلا يقوى الظاهر للمعارضة فلا يقع تعارض من الطرفين سلمنا لكن التعارض وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه عند قيام الدليل كما ان الاصل البراءة ويخالفها بالدليل وهو أكثر من أن يحصى واعلم انه قد يورد هذا على وجه يندفع الجوابان وهو انه لو كان المفهوم ثابتا لزم التعارض عند المخالفة وهو خلاف الاصل وأما اذا لم يثبت لم يلزم وما يفضي الى خلاف الاصل مرجوح الا لدليل يدل عليه فان أقام عليه دليلا صح دليلنا فكان ذلك معارضة قال (وأما مفهوم الشرط فقال به بعض من لا يقول بالصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري على المنع للقائل به ما تقدم وأيضا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وأجيب قد يكون سببا قلنا اجتمعا ان قبل بالاتحاد والاصل عدمه ان قيل بالتعدد وأوردا أردنا بحصنا وأجيب بالاغلب وبمعارضة الاجماع) أقول مفهوم الشرط أقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بمفهوم الصفة قال به وقد قال به بعض من لا يقول بمفهوم الصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري من المانعين لمفهوم الصفة على المنع من مفهومه أيضا للقائل به ما تقدم في

مفهوم

وان كان الاصل عدمه (قوله وأما اذا لم يثبت) أي المفهوم لم يلزم أي التعارض الذي هو خلاف الاصل فان قيل انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم قلنا هذا تلازم تساو لان التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه انما يتصور على تقدير ثبوت المفهوم (قوله فان أقام) يعني أن دليلنا على نفي المفهوم بان ثبوته قد يفضي الى خلاف الاصل وهو التعارض بمعنى تقابل الدليلين في الجملة لا بمعنى تقابل الدليلين المتساويين في القوة حتى يرد منع لزومه وكل ما قد يفضي الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبة الى ما لا يفضي اليه كعدم ثبوت المفهوم وكل مرجوح فهو منتف ما لم يقم عليه دليل صحيح فان عجز الخصم عن اقامة الدليل على ثبوت المفهوم فقد سلم دليلنا عن المعارض وان أقام كان دليله معارضة والمعارضة لا تقدح في صحة الدليل نعم يمكن ابطال هذا الدليل بعد تسليم أن التعارض بالمعنى المذكور خلاف الاصل بأن الافضاء الى خلاف الاصل في الجملة لا يقتضي الا المرجوحية في الجملة وهي لا تقتضي الا الانتفاء في الجملة وهو لا ينافي ما يدعيه من الثبوت في الجملة

(قوله من مقبول) كالنقل عن أئمة اللغة وعدم فائدة التقييد لولا المفهوم وحريف كحديث يعلى بن أمية وتكثير الفائدة وغير ذلك (قوله وربما يقال هو) أى المذكور بعد كلمة ان ونحوها شرط لايقاع الحكم لالثبوت الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الايقاع وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع وتحقيق ذلك أنه ان أريد أنه شرط للنسبة النفسية فسلم ولا يلزم من انتفائه الا عدم حكم النفس وان أريد أنه شرط لمتعلقها الخارجى فممنوع ومرجعه الى الاختلاف فى أن أثر الشرط فى منع السبب أو فى منع الحكم فقط لكن الحق هو الثانى للقطع بانا اذا قلنا ان دخلت الدار فأنت حر فان الدخول شرط لوقوع العتق لا ايقاعه الذى هو تصرف منا بالتنجيز أو التعليق وبحث آخر وهو أنه اذا كان شرطا للنسبة النفسية ففى الانشاء يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ضرورة أنه لا معنى لانتفاء الوجوب مثلا سوى عدم تعلق الطلب على ما سبق تحقيقه وقد سبق الجواب أيضا وهو أن هذا اعتراف بمذهب الخصم حيث جعل غير المذكور بمنزلة المسكوت عنه لم يتعلق به الطلب فان كان الاصل انتفاءه بقى عليه مثل اذ زكاة الغنم ان كانت معلوفة (١٨١) وان كان الاصل ثبوته لقيام دليل عليه

مفهوم الصفة من مقبول ومن حريف فتنقل الى ههنا بعينها وله أيضا دليل يختص به وهو انه اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط وربما يقال هو شرط لايقاع الحكم لا لثبوته وقد اعترض عليه بانه لا يتعين أن يكون شرطا لجواز استعمال ان فى السببية بل غلبته فيها اتفاقا الجواب لا يضرنا ذلك سواء قلنا بوجوب اتحاد السبب أو بجواز تعدده اما ان قلنا بالاتحاد فلانه اذا انتفى انتفى المسبب لامتناع المسبب بدون سببه بل مع عدم السبب أجدر بالانتفاء من المشروط لانتفاء شرطه مع وجود السبب وأما ان قلنا بجواز التعدد فلان الاصل عدم غيره وان جاز فاذا انتفى فقد انتفى السبب مطلقا فينتفى المسبب وقد اعترض عليه بايراد نقض وهو قوله تعالى لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاكراه عليه غير جائز بحال من الاحوال اجماعا الجواب أولا انه مما خرج مخرج الاغلب اذ الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن ولا مفهوم فى مثله كما عرفت وثانيا ان المفهوم اقتضى ذلك وقد انتفى لمعارض أقوى منه وهو الاجماع وقد يجاب عنه بانه يدل على عدم الحرمة عند عدم الارادة وانه ثابت اذ لا يمكن الاكراه حينئذ لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والاكراه انما هو الزام فعل مكروه واذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة قال (مفهوم الغاية قال به بعض من لا يقول بشرط كالقاضى وعبد الجبار للقائل به ما تقدم وبأن معنى صوموا الى أن تغيب الشمس آخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعده لم يكن آخرا) أقول مفهوم الغاية أقوى من الشرط فقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضى وعبد الجبار ومنعه البعض من الفقهاء واحتج القائل به بما تقدم فى الصفة وبوجه يخصه وهو ان قول القائل صوموا الى أن تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد ان غابت الشمس لم تكن الغيبوبة آخرا وهو خلاف المنطوق وقد يقال الكلام فى الآخر نفسه لا فيما بعد الآخر ففى قوله الى المرافق المرافق آخر وليس النزاع فى دخول ما بعد المرفق

لم ينتف كما فى قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية فانه لا يدل على جواز نكاح الامة عند طول الحرة ولا على حرمته بل يكون فى حكم المسكوت عنه ويبقى الجواز بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وأما من يجعل الشرط شرطا للوقوع دالا على انتفاء الحكم عند انتفائه فهذا الحكم عنده مخصص بمفهوم قوله تعالى ومن لم يستطع الآية (قوله وقد اعترض) حاصله أن ما علق به الحكم كلكلمة ان ونحوها مما يسمى شرطا بحسب اللغة لا يلزم أن يكون شرطا بمعنى ما يلزم من انتفائه انتفاء الشئ لا على وجه السببية فانه فى الغالب يكون سببا وانتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب والجواب أنه

ان لزم اتحاد السبب فذاك وان لم يلزم بل جاز تعدده فعند انتفاء السبب الخاص يحكم بانتفاء مطلق السبب لان الآخر وان كان جائزا لكن الاصل عدمه ما لم يثبت وجوده وحينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهرا وان لم يثبت قطعا (قوله لثبت جواز الاكراه) لانه أدنى مراتب انتفاء التحريم (قوله اذ الغالب أن الاكراه يكون عند ارادة التحصن) مبناه على تصور الاكراه على البغاء بدون ارادة التحصن والا لكان دائما لا غالبا (قوله وقد يجاب) حاصله سلمنا دلالة الشرط على عدم حرمة الاكراه لكن بناء على أنه غير متصور وهذا لا يستلزم الاذن فيه وقوله لم يكرهن البغاء أى لم يكن البغاء مكروها عندهن وهذا كاف فى امتناع الاكراه عليه ولا حاجة الى ما يقال انهن اذا لم يردن التحصن فقد أردن البغاء مع أنه ممنوع لجواز أن لا يردن شيأ منهما (قوله وقد يقال) اعتراض ومؤاخذة على قوله فلو قدر وجوب بعده يعنى سلمنا أن ما بعد الغاية لو دخل لم تكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل أحد بدخول ما بعد المرافق فى الغسل وانما النزاع فى نفس الغاية فان غيبوبة الشمس ونفس المرافق هل يلزم انتفاء الحكم فيه ولا نعنى بمفهوم الغاية سوى أنها لا تدخل فى الحكم بل ينتفى الحكم عند تحققها هذا ولكن عبارة الآمدى وغيره أن مفهوم الغاية نفى الحكم فيما بعد الغاية

قال (وأما مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم وأيضا فانه كان يلزم من محمد رسول الله وزيد موجود وأشباهه ظهور الكفر واستدل بانه يلزم منه ابطال القياس لظهور الاصل فى المخالفة وأجيب بان القياس يستلزم التساوى فى المتفق عليه فلا مفهوم فكيف ههنا قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست أمى بزانية ولا أختى تبادر نسبة الزنا الى أم خصمه وأخته ووجب الحد عند مالك وأحمد قلنا من القرائن لا مما نحن فيه) أقول مفهوم اللقب وهو نفى الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل فى الغنم زكاة فينتفى من غير الغنم قد منعه الجمهور وقال به أبو بكر الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم أن المفهوم انما يعتبر لتعينه فائدة لأجل ان لا فائدة غيره واللقب قد انتفى فيه المقتضى لاعتبار المفهوم اذ لو طرح لاختل الكلام ولنا أيضا أنه كان يلزم من قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهور الكفر لان مفهومه نفى رسالة غيره من الانبياء وكذا من قولنا العالم موجود وزيد موجود أو بكر عالم أو قادر اذ يفهم منه نفى هذه الصفات عن الغير فيلزم نفيها عن الله تعالى بل كان زيد موجودا ظاهرا كذبه واللوازم باطلة اجماعا واستدل بان القول بمفهوم اللقب يلزم منه ابطال القياس والقياس حق والمفضى الى ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلا بيان اللزوم ان النص الدال على حكم الاصل ان تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص والا دل على انتفاء الحكم فيه فكان اثباته بالقياس قياسا فى مقابلة النص فلا يعتبر الجواب أن القياس يستدعى مساواة فرع الاصل فى المعنى الذى أثبت له الحكم واذا حصل ذلك دل على الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة كما علمت هذا فى الصفة والشرط مما هو أقوى وقد اتفق على حقيقة مفهومه فكيف فى اللقب وهو الاضعف المختلف فيه وقد أنكره كثير ممن أثبت ذلك والحاصل ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقا فاذا لم يجتمعا فى محل فكيف يدفع القياس قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست امى بزانية ولا أختى تبادرت منه الى الفهم نسبة الزنا الى أم الخصم وأخته ولذلك وجب عليه الحد عند مالك وأحمد ولو لا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك الجواب ان ذلك مفهوم من القرائن الحالية وهى الخصام وارادة الايذاء والتقبيح فيما يورد فيه غالبا وليس مما نحن فيه من المفهوم الذى يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة قال (وأما الحصر بانما فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول انما زيد قائم بمعنى ان زيدا قائم والزائد كالعدم الثانى انما الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله وهو المدعى وأما مثل انما الاعمال وانما الولاء فضعيف لان العموم فيه لغيره فلا يستقيم لغير المعتق ولاء ظاهرا) أقول مفهوم انما هو نفى غير المذكور فى الكلام آخرا مثل انما زيد قائم وانما العالم زيد وانما ضرب زيد عمرا يوم الجمعة امام الامير قائما وقد اختلف فيه فقيل لا يفيد الحصر فهو ان وما مؤكدة فقولك انما أنت نذير فى قوة انك نذير وقيل يفيده بالمنطوق فلا فرق بين انما أنت نذير وبين ما أنت الا نذير وقيل يفيده بالمفهوم قال الاول وهو القائل بانه لا يفيده لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما ههنا زائدة فهى كالعدم وقال الثانى وهو القائل بانه يفيده بالمنطوق لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله لكم الا الله وكلاهما تقرير المدعى واعادته بعبارة أوضح استدلال والمنع عليهما ظاهر

ثبت مفهوم الموافقة لكن ههنا من أن القياس يستدعى المساواة واذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوما والثابت ثابتا بالنص ولزم رفض كثير من القواعد (قوله وقد اتفق على حقيقة مفهومه) اى مفهوم ما هو قوى كالشرط والصفة ونحوهما والمراد اتفاقنا واتفاق القائلين باللقب لا اتفاق الكل (قوله مفهوم انما) يعنى أن مفهوم المخالفة الذى يدل عليه انما هو نفى غير ما ذكر آخرا فى الكلام المصدر بانما لانه يدل على الحصر فى الجزء الاخير من كلامه بمعنى الاثبات فيه والنفى فيما يقابله وقد استدل على ذلك باستعمال الفصحاء والنقل عن أئمة النحو والتفسير وأما ان ذلك مفهوم لا منطوق فتدل عليه أمارات مثل جواز انما زيد قائم لا قاعد بخلاف ما زيد الا قائم لا قاعد ومثل ان صريح النفى والاستثناء يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف انما وقد فصلنا ذلك فى علم المعانى (قوله وكلاهما تقرير المدعى) شرح لقوله وهو المدعى واشارة الى أنه من كلام المعترض وقد لا المستدل على ما ذهب اليه بعض الشارحين لقلة جدواه حينئذ (قوله والمنع عليهما ظاهر) أى لا نسلم عدم الفرق بين انما الهكم الله وبين ما الهكم الا الله بل نفى الغير فى الاول مفهوم وفى الثانى منطوق وحاصله أن قولنا انما أنا تميمى بمعنى ما أنا الا تميمى وانما قام زيد بمعنى زيد القائم لا بمعنى ما قام الا زيد

(قوله وقد يحتج) ذهب جمهور الشارحين الى أن قوله وأما مثل انما الاعمال وانما الولاء فضعيف اشارة الى استدلال عدم افادة الحصر مع جواب عنه تقريرا لاستدلال أنه لو أفاد الحصر لما صح عمل بغير نية ولما ثبت ولاء لغير المعتق واللازم باطل لعموم صحة العمل بالنية وغيرها وعموم الولاء للمعتق وغيره كمن باع العبد من نفسه وتقرير الجواب ان عموم صحة العمل وكذا عموم الولاء انما ثبت بغير هذا الحديث كالاجماع والحديث يدل بحسب الظاهر على أنه لا يستقيم الولاء لغير المعتق الا أن الظاهر قد يعدل عنه بدليل قطعي ولما كان هذا في غاية التكلف سيما تقريرا لجواب ذهب المحقق الى أنه استدلال على افادته الحصر وهو المذكور في المنتهى حيث قال وانما الاعمال وانما الولاء لمن أعتق فالحصر بغيرانما لما فيه من العموم لانه لو كان بعض الولاء لمن لم يعتق لزم خلاف ظاهر الولاء لمن أعتق وقد تنبه الشارح العلامة أيضا لهذا الوجه الا أنه قال الوجه الاول أقوى (قوله فان قلت) يعني ان قوله فلا يستقيم لغيره ولاء ظاهرا اشارة الى جواب سؤال تقريره انا لا نسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون كلمة انما يفيد الحصر فان غايته ان كل الولاء للمعتق وهذا لا ينافي ثبوت كله أو بعضه لغير المعتق لجواز اشتراكهما في اضافة الكل اليهما والجواب

وقد يحتج في افادته للحصر بمثل انما الاعمال بالنيات انما الولاء لمن أعتق اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق الجواب ان الحصر نشأ من عموم الاعمال والولاء اذ معناه كل عمل بنية وكل ولاء للمعتق وهو كلي موجب فينتفي مقابله الجزئي السالب وهو بعض العمل بغير نية و بعض الولاء ليس لمن أعتق بل لغيره فان قلت يحتمل الولاء للمعتق ولغيره اذ لا منافاة قلت هو ظاهر في نفي الولاء عن غيره والا كان ما للغير ولاء وليس للمعتق ولا يمكن أن يقال هذا تغاير بالاضافة لانا نجاوبه وجودي وذلك كما يقال ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال وان لم تمتنع الشركة بما ذكرنا اذ ملكية غيره ملكية وليست له قال (وأما مفهوم الحصر فمثل صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينة عهد فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول لو أفاده لافاده العكس لانه فيهما لا يصلح للجنس ولا لمعهود معين لعدم القرينة وهو دليلهم وأيضا لو كان لكان التقديم بغير مدلول الكلمة القائل به لو لم يفده لاخبر عن الاعم بالاخص لتعذر الجنس والعهد فوجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهى قلنا صحيح واللام للمبالغة فأين الحصر وأجيب بل جعله لمعهود ذهني مثل أكلت الخبز ومثل زيد العالم هو المعروف وأيضا يلزمه زيد العالم بعين ما ذكر وهو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل فان زعم انه يخبر بالاعم فغلط لان شرطه التنكير فان زعم ان اللام لزيد فغلط لوجوب استقلاله بالتعريف منقطعا عن زيد كالموصول) أقول مفهوم الحصر ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبر اله والترتيب الطبيعي خلافه فيفهم من العدول اليه قصد النفي عن غيره مثاله اذا لم يقل زيد صديقي أو زيد العالم بل قال صديقي زيد أو العالم زيد والمراد بصديقي و بالعالم هو الجنس باقيا على عمومه لعدم قرينة العهد اذ لو وجدت خرج عن محل النزاع ولم يدل على نفي الصداقة والعلم عن غير زيد اتفاقا وهذا مثل انما فقيل لا يفيد أصلا وقيل يفيد بالمنطوق وقيل بالمفهوم الاول وهو المانع لافادة الحصر قال لو كان قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر وانهم لا يقولون به بيانه

أنه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت لغيره ولاء لما كان ثابتا للمعتق ضرورة امتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس بعض الولاء للمعتق وقد كان كل ولاءه منتف فان قيل هذا انما يتم لو كان ولاء المعتق مغايرا لولاء غيره بحسب الوجود وهو ممنوع لجواز أن يكون تغايرهما بمجرد الاضافة فلا يصدق أن الولاء الذي لغير المعتق ليس للمعتق قلنا لا يمكن ذلك لان هذا مثل قولنا ملكية الدار لزيد وهو وان أمكن شركة زيد وغيره في ملكية الدار لكنه ظاهر في استقلال زيد بالملكية بمثل ما ذكرنا في الولاء فانه لو كان لغيره ملكية وليست لزيد لم يصدق أن كل ملكيته لزيد والحاصل أن الحكم ضروري وهذا المقال منبه عليه بحيث لا مجال للنزاع فيه (قوله وأما مفهوم الحصر) يريد بالحصر ههنا بعض أنواعه وهو أن يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة أو اسم جنس ويجعل الخبر ما هو أخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما أو غير علم مثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب والاعمة من قريش وصديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء ولا في عكسه أيضا زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة أنه لما كان ظاهرا في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابيات أفاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا وأما المنطقيون فيأخذون بالاقل المتيقن فيجعلونه في قوة الجزئية أي بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال وأما كون هذا الحصر مفهوما لا منطوقا فمما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف للقطع بأنه لا ينطق بالنفي أصلا (قوله خبر اله) حال من الموصوف الخاص لا من الوصف لان مبنى كلامه على أن الوصف المتقدم مبتدا على ما هو الحق وقد صرح بذلك في اثناء هذا البحث غير مرة لا خبر على ما ذهب اليه الامام الرازي

(قوله لو اتحد مفهوم العالم مقدما ومؤخرا) يندفع بهذا التقرير ماذكره الشارح العلامة من أن الحصر ليس مدلول الكلمة بل الهيئة وقد تغيرت ولو سلم فتغيير المدلول بالتقديم والتأخير جائز معهود مثل ماضرب زيد الا عمرا وماضرب عمرا الا زيد وماضرب الا زيد عمرا (قوله وهو خلاف المفروض) لان التقدير أن صورة تقديم العالم تفيد الحصر دون تأخيره فلا شمول ووجود الحصر ولا شمول عدمه (قوله وقد يقال عليهما) أى على الدليلين أن فى صورة التقديم الوصف مبتدا محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنوانى وفى صورة التأخير هو خبر محكوم به فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة و بهذا القدر يندفع الدليل الاول لان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منهما بحصة منه والحق أن ماذكره انما هو فى الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا أو جنسا كما فى العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا فيندفع المنع والسند جميعا وأما وجه اندفاع الدليل الثانى بهذا الكلام فهو أنه ان أريد بتغير المفهوم مجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى التعارض الذى هو ذات موصوفة عند التأخير فلا نسلم بطلانه كيف وهو لازم عند انعكاس القضية ضرورة أن المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم وان أريد تغير غير هذا فلا نسلم لزومه ولا يخفى أن هذا استفسار ومنع بعد البيان اذ قد بين أن المراد بالتغير هو العموم وعدمه وانه لازم للقول بالحصر عند التقديم دون التأخير (قوله وليس للجنس) أى الحقيقة الكلية لامتناع الاخبار عنها بزيد الجزئى (قوله وأما بطلان التالى) فلان الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لعمرو واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح أن يحمل عليه زيد من معين وماذلك الا الجعله لمعهود ذهنى وهو شخص كامل أو منته فى العلم قد تصوره المخاطب وتوهمه وأنت تعلم ذلك فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد الجواب أولا ان ماذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل حصر العالم فى زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا أو منتهيا فى العلم ويكون حاصله ان اللام للمبالغة فى عمله لا لحصر العلم فيه وهو منافٍ لما زعمتم وثانيا أنه يلزم فى زيد العالم مثل ذلك فيقال يلزم الاخبار بالعام عن الخاص وتبين الملازمة وانتفاء اللازم بما بينا بتمامه هنالك وربما توهم الفرق بين الصورتين باحد الوجهين الاول ان الاخبار بالاعم عن الاخص جائز قطعا فلا مغالطة لان اللازم من صدق العالم على زيد وعمرو وهو أن يكون أعم منهما بحسب الصدق والعام الذى يلزم من ثبوت الخبر له ثبوته لجزئياته هو العام بمعنى الاستغراق على ماهو موضوع الايجاب الكلى ألا ترى أن الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس ولهذا قال بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم أى الشمول والاستغراق ولم يرد العموم بحسب الصدق (قوله وتبين الملازمة) يعنى ان اللام فى زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس أى الحقيقة الكلية لامتناع حملها على زيد بل لما صدق عليه فلو صدق على غير زيد أيضا لكان أعم منه ويمتنع حمل العالم مع بقاء العموم على شئ من الجزئيات فيكون للكامل والمنتهى فى العلم و يتحد مع زيد فى الوجود وهو معنى الحصر ولا يخفى أن أكثر المقدمات من خرف وان بيان بطلان التالى بمثل ماهر موجبتان فى الشكل الثانى لان العالم ههنا محمول (قوله وربما توهم) توجيه الاعتراض الاول ان بيان انتفاء اللازم بما ذكرتم تشكيك فى الضروريات وحاصل الجواب منع الضرورة والتوضيح بمثل الانسان هو الحيوان ليس على ماينبغى لان كذبه من جهة ضمير الفصل المفيد أن غير

أن دليلهم فى العالم زيد أن العالم لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية لان الاخبار عنها بانها زيد الجزئى كاذب ولا معين لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضا فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقا فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل آت بعينه فى قولنا زيد العالم والاشتراك فى الدليل يوجب الاشتراك فى الحكم وأيضا لو كان العالم زيد للحصر و زيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا لمفهوم الكلمة واللازم باطل أما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم مقدما ومؤخرا وكلا التركيبين يفيد بين زيد والعالم الاتحاد بهو وهو وكون ذات أحدهما هو ذات الآخر للزم اما شمول الحصر ان أفاد العموم أو شمول عدمه ان لم يفده وهو خلاف المفروض وأما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يتغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية دون المفردات وقد يقال عليهما ان الوصف اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة واذا وقع مسندا قصد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول فاندفع الاول وأما الثانى فان أردت بتغير المفهوم هذا القدر منعنا بطلانه وان عنيت غيره منعنا الملازمة الثانى وهو القائل بالحصر قال لو لم يفد الحصر لأدى الى الاخبار بالخاص عن العام وانه باطل اما الملازمة فلانه لا قرينة للعهد وليس للجنس بل لما صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو عمرو مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم أعم من زيد وعمرو وقد أخبرت عنه بزيد وأما بطلان التالى فلان الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لعمرو واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح أن يحمل عليه زيد من معين وماذلك الا لجعله لمعهود ذهنى وهو شخص كامل أو منته فى العلم قد تصوره المخاطب وتوهمه وأنت تعلم ذلك فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد الجواب أولا ان ماذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل حصر العالم فى زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا أو منتهيا فى العلم ويكون حاصله ان اللام للمبالغة فى عمله لا لحصر العلم فيه وهو منافٍ لما زعمتم وثانيا أنه يلزم فى زيد العالم مثل ذلك فيقال يلزم الاخبار بالعام عن الخاص وتبين الملازمة وانتفاء اللازم بما بينا بتمامه هنالك وربما توهم الفرق بين الصورتين باحد الوجهين الاول ان الاخبار بالاعم عن الاخص جائز قطعا

الانسان ليس بحيوان وانما الكلام فى مثل قولنا الانسان الحيوان وتوجيه الثانى منع المقدمة القائلة ان العالم ليس للعهد لعدم القرينة وحاصل الجواب ان العالم المحمول على زيد ينبغى ان يكون مستقلا بمعناه الافرادى والمعهود ليس بمستقل لكونه اشارة الى زيد فيفتقر الى اعتبار تعلقه به لا يقال ان أريد بالاستقلال ان يتعقل المراد به مع قطع النظر عن زيد فاشتراطه ممنوع وان أريد انه لا يفتقر فى افادة معناه الافرادى الى ما ينضم اليه فانتفاؤه ممنوع وماذكره يقتضى ان لا يصح زيد العالم على قصد العهد بل الجواب ان كلامنا فيما اذا لم يكن العالم للعهد والافلا نزاع فى عدم افادته حصر العلم على زيد سواقدم أو أخر لانا نقول المراد الاول والمنع ضعيف لانه لا بد فى القضية من تحصيل معنى الطرفين وتعقله ثم ايقاع النسبة بينهما فلا يجوز ان يكون تحصيل معنى المحكوم به وتعقله بعنوانه اسناده الى المحكوم عليه وذكره بعد ذكره على ما توهمه المعترض وهذا بخلاف ما اذا حصل العهد (١٨٥) من قرينة أخرى كما تقول أكرمت عالما والعالم زيد وزيد العالم من غير فرق بين التقديم والتأخير واعلم ان ماذكره فى بحث مفهوم الحصر يشهد للمصنف بقلة التدرب فى علم المعانى والشارح المحقق انما حاول تقرير كلامه بقدر الامكان (قوله على كون الخاص شائعا فيه) أى مشتركا فى العام مندرجا تحته

فلا يسمع الدليل على بطلانه بخلاف العكس وهذا غلط لانه انما يصح الاخبار بالعام عن الخاص اذا كان العام نكرة يدل على كون الخاص شائعا فيه واما اذا كان معرفة فلا لانقول الانسان هو الحيوان بعين ماذكرتم الثانى ان اللام فى العالم اذا تأخر عن زيد كان لمعلوم هو زيد بخلاف مالم يتقدم ما يصلح ان يكون له فيصدق ثمة ان لا عهد وهو احدى مقدمات الدليل ولا يصدق هنا وهذا أيضا غلط لان العالم ينبغى أن يكون وهو منقطع عن زيد مستقلا بافادة معناه الافرادى ثم ينسب كالموصولات فانك اذا قلت زيد هو الذى علم كان الذى علم مستقلا عند افراده ولم يكن اشارة الى زيد وانما يتعلق به ويصير هو اياه بعد الاسناد الحاصل بالتركيب فكذا اللام التى هى بمعناه قال (النسخ الازالة نسخت الشمس الظل والنقل نسخت الكتاب ونسخت النحل ومنه المناسخات فقيل مشترك وقيل للاول وقيل للثانى وفى الاصطلاح رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر فيخرج المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفلة ونحو صل الى آخر الشهر ونعنى بالحكم ما يحصل على المكلف بعد ان لم يكن فان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعا فلا يرد والحكم قديم فلا يرتفع لانا لم نعنه والقطع بانه اذا ثبت تحريم شئ بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع) اقول ما مر كان يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع وهذا هو النسخ يشترك فيه الكتاب والسنة دون الاجماع لما سنبين أنه لا ينسخ ولا ينسخ به والنسخ فى اللغة يقال لمعنيين للازالة نسخت الشمس الظل ونسخت الريح آثار القدم أى ازالته وللنقل نسخت الكتاب أى نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل أى نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات فى المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث والتناسخ فى الارواح لانه نقل من بدن الى بدن واختلف فى حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما وقيل للاول وهو الازالة وللنقل مجاز باسم اللازم اذ فى النقل ازالة عن موضعه الاول وقيل للثانى وهو النقل وللازالة مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض علمى واما فى الاصطلاح فهو رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر فقوله رفع الحكم الشرعى ليخرج المباح بحكم الاصل فان رفعه بدليل شرعى ليس بنسخ وقوله بدليل شرعى ليخرج رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون وقوله متأخر ليخرج نحو صل عند كل زوال الى آخر الشهر وان كان يمكن أن يقال انه ليس برفع فان الحكم لم يثبت باول الكلام لان الكلام

﴿مباحث النسخ﴾

(قوله دون الاجماع) لم يتعرض للقياس لانه لم يكن له دخل فيما سبق أيضا من أقسام المتن وماسيجىء من ان القياس القطعى فى حياة النبى عليه السلام قد نسخ لا عبرة به لقلته وكونه بمنزلة النص (قوله ونسخت النحل) المنقول بالحاء المهملة وقال السجستانى النسخ ان يحول ما فى الخلية من النحل والعسل الى أخرى (قوله

اذ فى النقل ازالة عن موضعه) مشعر بان الازالة لازم والنقل ملزوم فلا يستقيم ما وقع فى بعض النسخ من كونه للنقل مجازا باسم الملزوم وللازالة باسم اللازم بل بالعكس نعم لو ذكر ان فى الازالة نقلا من حالة الى حالة يصح ذلك واما ماذكره السكاكى من ان ذكر اللازم وارادة الملزوم كناية لا مجاز فتكلف لا ثبت له بل التحقيق ان الانتقال لا يكون الا من الملزوم لكنه قد يكون لازما فيجعل ملزوما بنوع تكلف كاطلاق النبات على المطر (قوله ليخرج رفعه بالموت والنوم) اعترض العلامة بأن الرفع بالنوم والغفلة ايضا بدليل شرعى وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث وأجيب بأن العقل حاكم بأن شرط التكليف التعقل ويستوى فى امتناع التكليف الميت والنائم والغافل والنصوص الواردة فى ذلك ليست رافعة بل مثبتة ان مثل النوم والنسيان هو الرافع (قوله وان كان يمكن) اشارة الى اعتراض أورده العلامة وذكر انه مصرح فى كلام الامام حيث قال فى البرهان قال القاضى النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ولا يحتاج الى التقييد بالتأخر فان اللفظ الذى ينتظم لقصد التأسيس ليس فيه رفع حكم بعد ثبوته فى قصد

الشارع ثم قال والعجب من المصنف انه سلم ورود هذا على الغزالى وغفل أو تغافل عن ورود ه عليه وماذكره المحقق من انه للتصريح أو لرفع الوهم جيد الا انه ينبغى ان لا يعترض بمثله على غيره وكم مثله (قوله فلا يتصور رفعه ولا تأخره) فان قيل ليس فى التعريف مايدل على تأخر الدليل يقتضى تأخر الحكم لانه انما يثبت به فاذا ثبت تحريم شئ بعد وجوبه ففيه رفع للوجوب وتأخر للتحريم (قوله ماثبت على المكلف) يعنى الخطاب المتعلق تعلق التنجيز وهو بهذا المعنى انما يحدث بحدوث شرائط التكليف والقديم انما يتعلق تعلقا معنويا صرورى للطلب على مامر فى مسئلة (١٨٦) تكليف المعدوم (قوله لانه فسر) ظاهر العبارة أن الامام صرح بهذا التفسير

بالتمام فكيف يرفع لكن التصريح ودفع التوهم مما يقصد فى الحدود وربما يقال عليه ان الحكم كلام الله وهو قديم وماثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تأخره عن غيره فاجاب عنه بانا نريد بالحكم ماثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانا نقطع بان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم فيمتنع انتفاؤه وتأخره ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم شئ بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب وهذا هو الذى نعنيه بالرفع واذا تصورنا الحكم والرفع كذلك كان امكان رفعه ضروريا وكذا تأخره قال (الامام اللفظ الدال على ظهوره انتفاؤه شرط دوام الحكم الاول فيرد ان اللفظ دليل النسخ لانفسه ولا يطرد فان لفظ العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله عليه السلام ثم حاصله اللفظ الدال على النسخ لانه فسر الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء انتفائه حصوله وقال الغزالى الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واورد الثلاثة الاول وان قوله على وجه الى آخره زيادة وقال الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعى مع التأخير عن مورده وأورد الثلاثة الاول فان فروا من الرفع ليكون الحكم قديما والتعلق قديما فانتهاء امد الوجوب ينافى بقاءه عليه وهو معنى الرفع وان فروا لانه لا يرتفع تعلق بمستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزلة وان كان لانه بيان امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلابد من زواله المعتزلة اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا فيرد ما على الغزالى والمقيد بالمرة يفعل) اقول هذه تعريفات للنسخ لم يرتضها وهى أربعة الاول قال الامام هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ومعناه ان الحكم كان دائما فى علم الله دواما مشروطا بشرط لا يعلمه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وماذلك الا بتوفيقه تعالى اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ واعترض بوجوه منها انه فسر النسخ باللفظ وهو دليل النسخ لا هو يقال نسخ الحكم بالآية والخبر ومنها انه غير مطرد لدخول مالیس بنسخ فيه وهو قول العدل نسخ حكم كذا فانه لفظ دال على ظهور انتفاء شرط الدوام وليس بنسخ ضرورة ومنها انه غير منعكس لخروج ماهو نسخ عنه اذ قد يكون النسخ بفعله عليه السلام ومنها انه تعريف الشئ بنفسه لانه فسر شرط دوام الحكم بانتفاء النسخ فيكون الشرط انتفاء انتفاء النسخ وهو حصول النسخ فيكون حاصل كلامه انه اللفظ الدال على حصول النسخ وقد يجاب عنها بانه قد علم ان الحكم يدوم ماوجد شرط دوامه وليس شرطه الا عدم قول الله الدال على انتفائه فقاطع الدوام هو ذلك القول وهو النسخ فكما ان الحكم ليس الا قوله افعل فالنسخ ليس الا ذلك القول وقول العدل وفعل الرسول يدلان على ذلك القول فهما دليلا النسخ الدال بالذات والمراد انما هو الدال بالذات وماذكرناه ظاهر انه لا يتوقف فهمه على فهم النسخ وان كان فى الخارج هو النسخ وكذلك كل حد ومحدوده يتحدان ذاتا ويتغايران

لكنه بعيد جدا وكان المراد أن ذلك لزم من كلامه حيث أضاف الشرط الى دوام الحكم ودوام الحكم انتفاء النسخ ولهذا دفعه المحقق بان ماذكره الامام لا يتوقف فهمه على فهم النسخ وان كان فى الخارج هو النسخ على ماهو حكم كل حد مع محدود من الاتحاد ذاتا والتغاير مفهوما فانتفاء شرط دوام الحكم نفس حصول النسخ بالذات ومغايرته بالمفهوم ولا يخفى أن هذا انما يصح فى غير الحد التام اذ لا تغاير فيه الا بمجرد اجمال وتفصيل وكانه جعل ذلك تغايرا فى المفهوم (قوله فيكون الشرط) هكذا وقع فى بعض النسخ والظاهر انه أن قد سقط عن القلم لفظ انتفاء أى فيكون انتفاء الشرط انتفاء انتفاء النسخ على ماصرح به فى الشروح ويحتمل أن يراد فيكون الشرط أى الامر الذى شرط دلالة اللفظ على ظهوره حتى يكون نسخا (قوله تقاطع الدوام هو ذلك القول) لا يخلو عن اعتراف بورود الاعتراض فان القاطع هو الناسخ مفهوما

لا النسخ بالمعنى المصدرى اللهم الا أن يحمل القول أيضا على معناه المصدرى فيؤل الى مافى بعض الشروح من أن المراد باللفظ التلفظ أى تلفظ الشارع على أن اطلاق التلفظ ايضا محظور وليس هو بدال بل نفس اللفظ وايضا اذا كان شرط دوام الحكم هو عدم القول المخصوص كان انتفاء الشرط نفس ذلك القول الذى هو النسخ فلا يصح تفسيره باللفظ الدال على ظهوره وايضا لو كان الناسخ هو قول الله تعالى فقط لم يكن قول الرسول ناسخا اللهم الا ان يفرق بينه وبين الفعل بانه وحى فكانه قول الله بخلاف الفعل فانه انما يدل عليه

(قوله فلانه لولاه) أى لولا تراخى الخطاب الدال على الارتفاع عن الخطاب المتقدم بل كان متصلا كما فى الغاية والشرط ونحو ذلك لم يتقرر الحكم لان الحكم انما يثبت بعد تمام الكلام فكان الخطاب الثانى دافعا لثبوت الحكم فيما وراء المذكور مثلا لا رافعا لما هو ثابت (قوله وقد يجاب عن الرابع بأن قوله لولاه لكان ثابتا احتراز عن قول العدل ان حكم كذا قد نسخ) فانه وان كان خطابا دالا على ارتفاع الحكم لكنه ليس هو بحيث لولاه لكان الحكم ثابتا فى نفس الامر وان اعتقد المكلف ثبوته مع ان دلالة الرفع على ماذكر التزام ولا يقدح فى التعريف التصريح بما علم التزاما وحينئذ يندفع الاعتراض الثانى أيضا مع ان المفهوم من الخطاب ههنا خطاب الشارع فلا يدخل فيه قول العدل على انه لو أريد الدال بالذات كما سبق اندفعت الثلاثة وكان قوله لولاه للتصريح بهذا المعنى ودفع ما يتبادر الى الفهم من اطلاق الدلالة فان قيل ان الشارح جعل الاعتراض الرابع استدراكا قيدين نظرا الى ظاهر قوله الخ أى آخر التعريف والانسب ان يكون المراد آخر ذلك القيد فانه يتم بقوله لكان ثابتا وقوله مع تراخيه ابتداء قيد آخر متعلق بالخطاب

مفهوما الثانى قال الغزالى هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واعترض عليه بالثلاثة الاول وهى ان اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج فعل الرسول ويرد هنا سؤال يخصه وهو ان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج اليه اما لولاه لكان ثابتا فلان الرفع لا يكون الا اذا كان كذلك واما مع تراخيه عنه فلانه لولاه لم يتقرر الحكم الاول فكان دفعا لا رفعا كالتخصيص وقد يجاب عن الرابع بان قوله لولاه لكان ثابتا احتراز عن قول العدل لانه قد ارتفع بقول الشارع رواه العدل أم لا ومع تراخيه عنه كقوله متأخرا احتراز عن الغاية الثالث قال الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعى مع تراخيه عن مورده واعترض عليه بالثلاثة الاول الموردة على الغزالى والامام والجواب ما عرفت مع ان قول الراوى ليس بنص وقد يلتزم كون الفعل اذا أفاد حكما نصا فيه فانه يوصف بما يوصف به الالفاظ من الظاهر والمجمل هذا ولا معنى لفرارهم من الرفع الى الانتهاء لان ذلك يحتمل امورا ثلاثة اثنان فاسدان وواحد نزاع لفظى أحدها انهم فروا من الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شئ منهما وهذا فاسد فان انتهاء امد الوجوب لا يتصور مع دوام الوجوب وعدم دوامه هو رفعه فقد قال بالرفع معنى وأنكره لفظا فناقض ثانيها أنهم فروا منه لان التعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فاذا نسخ علم أنه لم يكن متعلقا به وهذا أيضا فاسد لانه يلزم منه القول بامتناع النسخ قبل الفعل لانه اذا صدق ان ما نسخ فالخطاب لم يتناوله صدق بحكم عكس النقيض ان ما يتناوله الخطاب لا ينسخ ولا شك أن الخطاب فى قوله صل يوم الخميس قد يتناول الفعل فى الجملة فيجب أن لا يمكن نسخه كما ذهب اليه المعتزلة وهو خلاف مذهب الفقهاء ثالثها انهم فروا لانهم يرون النسخ بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع أنه لم يكن مستمرا فى نفس الامر فبسماع الناسخ زال ذلك الظن وزال التعلق المظنون وهذا صحيح لكنه ليس خلافا فى المعنى لانه يستلزم زوال التعلق المظنون قطعا وهو مرادنا بالرفع ومرادهم بالانتهاء فصار لفظيا الرابع قالت المعتزلة اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص

الدال وذلك لان المصنف قد صرح بقيد التأخر وهو بعينه معنى التراخى فكيف يصح منه الاعتراض باستدراكه قلنا مبناه على ان الغزالى وصف الخطاب الاول بالمتقدم وهو كالتصريح بتأخر الثانى بخلاف تعريف المصنف فانه خال عن ذلك بل غايته ان الرفع ينبئ عن اخراج الغاية كالارتفاع فى تعريف الغزالى فليتأمل بل التحقيق ان قيد التراخى مما لا بد منه فى حقيقة النسخ والتأخر لا يستلزمه اذ المتأخر قد يكون متصلا كالاستثناء والغاية الا ترى ان فاء العطف تفيد التأخر ولا تفيد التراخى نعم أراد المصنف بالتأخر التراخى

الذى هو أخص من مدلوله ولذا قال الشارح ان قول الغزالى مع تراخيه عنه مثل قول المصنف متأخرا احترازا عن الغاية ونحوها لدخولها حقيقة أو توهما (قوله مع تراخيه) أى ذلك النص عن مورده أى زمان ورود ذلك الحكم ولا يخفى ان هذا الاخراج مثل الغاية (قوله واعترض عليه بالثلاثة) وهى ان النص دليل النسخ لا نفسه وانه غير مطرد لدخول قول العدل ان حكم كذا قد نسخ ولا منعكس بخروج فعله عليه السلام اذا نسخ حكما ولا بد واستدراك قيد التراخى لانه لا اشعار فى تعريفهم بذلك والجواب ما سبق ان النسخ بالحقيقة هو قول الله تعالى الدال بالذات على انتهاء الحكم وقول العدل وفعل الرسول انما يدلان بالذات على ذلك القول لا على الانتهاء وقد يجاب عن الاخيرين بان قول الراوى ليس بنص لما فيه من الاحتمال وفعل الرسول قد يكون نصا كما يكون ظاهرا أو مجملا هذا ان أريد بالنص ما يقابل الظاهر وان أريد ما يقابل الاحتمال والقياس وهو الكتاب والسنة فخروج قول العدل دخول فعل الرسول ظاهر (قوله فقد قال) أى فر من الرفع الى الانتهاء (قوله فناقض) حيث أنكره ولم يذكره (قوله بانتهاء ما زاد الشارحون) فى هذا المقام على اعادة المتن والشارح المحقق وان بالغ فى التقرير لم يكشف عن حقيقة الحال وكان المقصود ان النسخ انما يكون لتعلق الخطاب بالفعل فى المستقبل لان

ما بعد لا يتصور نسخه و بالنظر الى المستقبل يصح البيان أى الاعلام بان الخطاب لم يتعلق ولا يصح الرفع لاقتضائه سابقة الثبوت وحاصل الاعتراض ان النسخ اذا كان هو البيان والاعلام بان الخطاب لم يتعلق فاذا لم يوجد هذا المعنى لم يتحقق النسخ كما فى الخطاب المتعلق بفعل فى المستقبل مثل صل يوم الخميس فانه يتناول فعلا فى الجملة و يتعلق به ضرورة وكل ما هذا شأنه يمتنع نسخه فان قيل بل يمتنع نسخه مطلقا لتحقق التناول والتعلق قلنا اذا كان ظاهر الخطاب متناولا للمستقبل وغيره أمكن نسخه بمعنى بيان عدم التعلق بالاستقلال (قوله واعترض عليه بالاربعة) اما الثلاثة الاول فبعينها اذ اللفظ دليل النسخ لا نفسه ويدخل قول العدل و يخرج فعل النبى عليه السلام واما الرابع فبجزئه لاشعار الزائل بأنه لولاه لكان ثابتا لا بجميعه لعدم قيد التراخى وتقرير الاعتراض الخامس على ما فى الشروح ان الامر المقيد بمرة اذا ورد بعده نص يدل على زوال حكمه فانه نسخ مع ان الزائل نفس ذلك الحكم لا مثله واعترضوا بأنه لا يجوز مثل ذلك لانهم يمنعون النسخ قبل الفعل وردوا بأنه يجوز أن ينسخ فى وقته وهم يمنعون النسخ قبل الوقت لا قبل الفعل ولما كان هذا التقرير لفظا ينقل حشوا قدره الشارح المحقق بالامر المزيد عليه وهو ان المقيد بالمرة اذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذى يفيد تقييده بالمرة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج فى جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص السابق زائل عن المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص الذى لم يرفعه أى ذلك العموم التقييد بالمرة أى على تقدير عدمه فقوله وقد حج مرة ليتحقق الحكم والمثل وقوله وهو الحج يجوز ان يكون الضمير للمثل والحج اشارة ابدا الى المرات الاخر اوان يكون للحكم والحج اشارة الى مدلول من الحج و يمكن المناقشة فى ثبوت الحكم و زواله فان الكلام بالتمام واعلم ان شيأ من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة اللهم الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز فى الصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك (قوله غير العيسوية) قوم من اليهود ذهبوا الى جواز النسخ عقلا ووقوعه سمعا واعترفوا بنبوة محمد عليه السلام لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة (قوله بتزويج بناته من بنيه) يعنى ورد فى التوراة بلفظ الاطلاق بل العموم لكن على سبيل التوزيع من غير تخصيص بالبنات والبنين فى زمانه ولا تقييد بوقت دون وقت والاحتمالات التى لم تنشأ عن دليل بل ينفيها ظاهر الدليل تكون منتفية (قوله ثم حرم عندهم) لفظ عندهم زيادة ليس فى المتن كانه قصد بها التصريح بالالتزام

المتقدم زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واعترض عليه بالاربعة التى وردت على الغزالى بعينها و بخامس يخصه وهو المقيد بالمرة بفعل وصورته ان يقول يجب عليك الحج فى جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة فان هذا اللفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتا بحكم عمومه الذى لم يدفعه التقييد بالمرة قال (والاجماع على الجواز والوقوع وخالفت اليهود فى الجواز وأبو مسلم الاصفهانى فى الوقوع لنا القطع بالجواز وان اعتبرت المصالح فالقطع أن المصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات وفى التوراة أنه أمر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق واستدل باباحة السبت ثم تحريمه وبجواز الختان ثم ايجابه يوم الولادة عندهم وبجواز الاختين ثم التحريم وأجيب بان رفع مباح الاصل ليس بنسخ) أقول اجمع أهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه وخالفت اليهود غير العيسوية فى جوازه فقالوا يمتنع عقلا وأبو مسلم الاصفهانى فى وقوعه فقال انه وان جاز عقلا لكنه لم يقع لنا انا نقطع بجوازه عقلا وانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح أم لا اما اذا لم تعتبر فظاهر لان الله يفعل ما يشاء واما اذا اعتبرت فلانا نقطع ان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء فى وقت دون وقت فلا بعد ان تكون المصلحة فى وقت تقتضى شرع ذلك الحكم وفى وقت رفعه واما الوقوع فانه جاء فى التوراة ان آدم عليه السلام أمر بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق وهو النسخ وقد استدل عليه بان السبت كان قبل موسى عليه السلام مباحا ثم حرم وكان الختان جائزا ثم أوجب يوم الولادة عندهم والجمع بين الاختين كان جائزا ثم حرم عندهم وكل ذلك نسخ الجواب منع كونه نسخا لانه رفع لامور كانت مباحة بالاصل و رفع مباح الاصل ليس بنسخ كما علمت قال (قالوا لو نسخت شريعة موسى عليه السلام لبطل قول موسى المتواتر هذه شريعة مؤبدة فلما مختلق قيل من ابن الراوندى والقطع انه لو كان عندهم صحيحا لنقضت العادة بقوله له صلى الله عليه وسلم قالوا ان نسخ لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له فهو البداء والافعبث وأجيب بعد اعتبار المصالح انها تختلف باختلاف الازمان والاحوال كمنفعة شرب دواء فى وقت أو حال وضرره فى آخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن قالوا ان كان مقيدا فليس بنسخ وان دل على التأبيد لم يقبل للتناقض بانه مؤبد ليس بمؤبد ولانه يؤدى الى تعذر الاخبار بالتأبيد والى نفى الوثوق بتأبيد حكم ما والى جواز نسخ شريعتكم وأجيب بان تقييد الفعل الواجب بالتأبيد لا يمنع النسخ كما لو كان معينا مثل صم رمضان ثم ينسخ قبله فهذا أجدر وقوله صم رمضان

(قوله فلا يمكن بطلانه متنا) الاولى ان يقول سندا لان التواتر انما يصح السند وهو طريق الاخبار عن المتن الذى هو نفس اللفظ وكانه
عبر عن السند بالمتن ليوافق سجعه الآخر وهو بطلانه معنى على ما قال قاضى قم حين كتب اليه بعض الحكام

ابدا بالنص يوجب أن الجميع متعلق الوجوب ولا يلزم الاستمرار فلا تناقض كالموت وانما الممتنع ان يخبر بان الوجوب باق ابدا ثم نسخ قالوا الوجوز لكان قبل وجوده أو بعده أو معه وارتفاعه قبل وجوده أو بعده باطل ومعه أجدر لاستحالة النفى والاثبات قلنا المراد أن التكليف الذى كان زال كالموت لا أن الفعل يرتفع قالوا اما أن يكون البارى سبحانه وتعالى علم استمراره أبدا فلا نسخ أو الى وقت معين فليس بنسخ قلنا الى الوقت المعين الذى علم انه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ) أقول هذه حجج مانعى النسخ قالوا أولا لو نسخ شريعة موسى عليه السلام لبطل قول موسى هذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض والتالى باطل لكونه متواترا فلا يمكن بطلانه متنا وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يمكن بطلانه معنى الجواب التزام بطلانه ومنع كونه قول موسى ومتواترا بل هو مختلق قيل انما اختلقه ابن الراوندى والدليل على انه مختلق انه لو كان صحيحا عندهم لقضت العادة بأن يقولوه للنبى ويحتجوا به عليه ولم يقع والالاشتهر عادة قالوا ثانيا ان نسخ الله الحكم فاما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل أولا وكلاهما باطل فالاول لانه هو البداء وانه على الله محال والثانى لان مالا يكون لحكمة فهو عبث وهو أيضا على الله محال الجواب انا لا نعتبر المصلحة فان عنيتم بالعبث مالا مصلحة فيه فهو ملتزم أو غيره فلا يلزم سلمناه لكن المصلحة تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب الدواء فى وقت أو حالة ومضرته فى حالة اخرى أو وقت آخر فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة لانه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بداء والحاصل ان عنيتم بظهور المصلحة تجددها اخترنا الاثبات ولا بداء أو تجدد العلم بها اخترنا النفى ولا عبث قالوا ثالثا الحكم الاول اما مقيد بغاية أو مؤبد وكيف كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم يخلافه بعد تلك الغاية لا يكون نسخا كمن يقول صم الى العيد ثم يقول فى العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا وأما اذا كان مؤبدا فلانه لا يقبل النسخ أما اولا فللتناقض اذ حاصله انه مؤبد ليس مؤبدا وأما ثانيا فلانه يؤدى الى تعذر الاخبار عن التأبيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة تذكر له الا وتقبل النسخ ونحن نعلم بالضرورة ان ذلك كسائر المعانى النفسية يمكن التعبير عنه والاخبار به وأما ثالثا فلانه يؤدى الى نفى الوثوق بتأبيد حكم ما وقد ذكرتم أحكاما مؤبدة كالصلاة والصوم وأما رابعا فلانه يؤدى الى جواز نسخ شريعتكم وأنتم لا تقولون به الجواب ان التأبيد يمكن ان يجعل قيدا فى الفعل المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا فى الوجوب نفسه والمبحث جعله قيدا فى الفعل نفسه أى الفعل أبدا واجب فى الجملة وحينئذ فلا نسلم انه لا يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت قبله ويرتفع فلا يوجد فيه واذا جاز ذلك مع النصوصية فى الوقت فمع قيد التأبيد وانه ظاهر فى تناوله ويمكن ان لا يتناوله اجدر وتحقيقه ان قوله صم رمضان أبدا يدل على ان كل صوم شهر من شهور رمضان الى الابد واجب فى الجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب ومعناه عدم استمراره مناقضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة فى هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشئ من الرمضانات وتناول الخطاب له نعم الممتنع ان يجعل التأبيد قيدا للوجوب بأن يخبر ان الوجوب ثابت أبدا ثم ينسخ حتى يأتى زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع واقع فيه والتلخيص ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثانى قالوا رابعا لو جاز النسخ وهو

أيها القاضى بقم
قد عزلناك فقم
والله ما عزلتنى الا هذه
السجعة (قوله التزام
بطلانه) أى متنا ومعنى
يعنى انه ليس بمتواتر ولا قول
رسول فصرح بمنع الامرين
تحقيقا للمقصود والا فمنع
كونه قول موسى يستلزم
منع كونه متواترا ولا يجوز
ان يكون منع التواتر
مبنيا على التنزل لان تسليم
كونه قول موسى يستلزم
المطلوب وان لم يتواتر (قوله
اما مقيد بغاية أو مؤبد)
أى مقرون بما يفيد
التأبد على ما يشعر به قول
المصنف وان دل على
التأبيد ويفصح عنه
الاستدلالات المذكورة
لبيان عدم قبوله النسخ
ظهور أنه لو أراد التأبيد
بحسب الظاهر بان يكون
مرسلا غير مقيد بغاية لم
ينتهض ذلك وعلى هذا
يتوجه منع الحصر لجواز
أن لا يكون مقيدا بغاية
ولا مقرونا بتأبيد وهذا
حقيقة جواب الشبهة لان
تردد المستدل وقع فى
الحكم أنه مقيد او مؤبد
فاجيب بان النزاع لم يقع فى
الحكم المقيد أو المؤبد بل
فيما لا دلالة فيه على التقييد

ولا التأبيد وقد تعلق بفعل مؤبد واذا ثبت جواز النسخ فيما اذا كان الفعل مقيدا بالتأبيد ثبت فيما هو خال عن التأبيد بطريق الاولى
وما ذكرتم من الادلة على أن المؤبد لا يقبل النسخ انما هو فى الحكم المؤبد لا الحكم المتعلق بالفعل المؤبد

(قوله هذا يدل على أن الفعل لا يرتفع) يعني ان ترديد المستدل وان وقع في الحكم لكن ماذكر انما دل على امتناع ارتفاع الفعل ولا نزاع فيه وانما النزاع في ارتفاع الحكم المتعلق بمعنى زوال تعلقه وانقطاع استمراره وان كان نفس الحكم أزليا لا يرتفع فان قيل فيجيء في الحكم المتعلق الترديد المذكور قلنا نعم لكن ليس معنى ارتفاعه انعدامه بعينه بل انقطاع تعلقه ولا امتناع في ذلك بعد التحقيق فان قيل فيرد في التعلق قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه انه وجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الاول ولم يوجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الثاني فارتفع وانقطع والاستمرار الذي كان يتحقق لولا الناسخ واعلم ان مراد المستدل بقوله بعد الوجود بعد تمامه وانقضائه على ماتفهمه الشارحون وصرح به (١٩٠) الآمدي حتى قال اما ان يكون رفعه قبل وجوده أو بعد عدمه أو حال وجوده وامتناع

ارتفاع الحكم فاما قبل وجوده أو بعده أو معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الاصلي لا يكون ارتفاعا وأما بعد وجوده فلانه اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لان ماصار موجودا لا يصير معدوما هو بعينه بل عسى ان لا يوجد مثله ثانيا واما ان يرتفع هو بعينه فمحال وأما مع الوجود فلمثل ذلك مع أمر زائد وهو انه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد وانه مستحيل الجواب ان هذا يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي كان متعلقا به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت لانا نعلم بالضرورة انه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا وهو معنى الارتفاع في النسخ لا أن الفعل يرتفع قالوا خامسا اما ان يكون الباري عالما باستمراره أبدا أولا وعلى التقديرين فلا نسخ اما اذا علم استمراره ابدا فظاهر والا لزم الجهل واما اذا لم يعلم استمراره ابدا فلانه يعلمه الى وقت معين فيكون الحكم في علمه موقتا وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالقول الذي ينفيه فيه لا يكون رافعا لحكم ثابت فلا يكون نسخا الجواب نختار انه يعلمه الى وقت معين وهو الوقت الذي يعلم انه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه اياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه وجود النسخ فكيف ينافيه قال (وعلى الاصفهاني الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها ونسخ التوجه والوصية للاقربين بالمواريث وذلك كثير) أقول ماذكرناه كله مع اليهود ولنا على الاصفهاني دليلا على الوقوع ان الامة اجمعت على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام ثم نقول صحة شريعتنا ان توقفت على النسخ وقد ثبتت بالبرهان فقد صح النسخ والا جاز اثبات النسخ بالادلة الشرعية لان كل مالا يتوقف عليه السمع يجوز اثباته به والاجماع منها وأيضا ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا اجماعا ونسخ بالتوجه الى القبلة وأيضا كانت الوصية للوالدين والاقربين واجبة وقد نسخت بآيات المواريث وأيضا ثبات الواحد للعشرة كان واجبا ونسخ بثبات الواحد للاثنين وذلك كثير لا يحصى فمن أرادها فعليه بالكتب المصنفة فيه قال (مسئلة المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل جواهذه السنة ثم يقول قبله لا تحجوا ومنع المعتزلة والصيرفي لنا ثبت التكليف قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه كالموت وأيضا فكل نسخ كذلك لان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه واستدل بأن ابراهيم عليه السلام أمر بالذبح بدليل افعل ماتؤمر وبالاقدام وبترويع الولد ونسخ قبل التمكن واعترض بجواز ان يكون موسعا وأجيب بأن ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر بان عليه وهو المانع عندهم وبانه لو كان موسعا لقضت العادة بتأخيره رجاء نسخه أو موته لعظمه وأما دفعهم بمثل لم يؤمر وانما توهم اوامر بمقدمات الذبح فليس بشئ أو ذبح وكان يلتهم عقيبه أو جعل صفيحة نحاس أو حديد فلا

الارتفاع حينئذ ضروري واما على ماذهب اليه المحقق من ان المراد بعد تحقيق الوجود وحصوله فاستحالته ممنوعة بل امكانه ضروري بل لا يتصور انعدام الشئ وارتفاعه الا بعد حصول الوجود له وأيضا البعدية بهذا المعنى تتناول المعية فلا تقابلها اللهم الا ان يراد المعية في حدوث الوجود وحصوله وماذكر من ان ماصار موجودا يستحيل ان يرتفع وينعدم هو بعينه ان أراد مع قيد الوجود حتى يلزم ان لا يوجد حين لا يوجد لم يكن اجتماع النفي والاثبات أمرا زائدا على ذلك على ماراد عاؤه بل يكون هذا بعينه هو الارتفاع مع الوجود لا بعده وان أراد غير ذلك فلا نسلم استحالته بل هو ظاهر الاستقامة واعلم ان هذا شبيه بالمغالطة المذكورة في ايجاد الممكن وحلها ان الارتفاع والانعدام انما هو في حال العدم لكن عدما حاصلا بهذا الانعدام وانما يستحيل لو كان بانعدام حاصل قبل (قوله ثم نقول صحة شريعتنا) جواب سؤال تقريره لا نسلم كون النسخ مما يصح اثباته بالاجماع وانما يصح لو لم تتوقف صحة الشريعة عليه وتقرير الجواب ان هذا المنع لا يضرنا وهو ظاهر فان قيل كيف يتصور من المسلم انكار النسخ وهو من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض أحكام الشرائع السالفة بالادلة القاطعة على حقية شريعتنا ونسخ بعض أحكام شريعتنا بالادلة القاطعة من شريعتنا قلنا هو لا ينكر عدم بقاء تلك الاحكام وانما ينازع في الانقطاع والارتفاع ويزعم ان حقيقة تلك الاحكام كانت مقيدة بظهور شريعتنا وكذا في أحكام شريعتنا فيرجع النزاع لفظيا

(قوله قبل الفعل) تعبير عن المسئلة بما هو المشهور والا فالمذكور فى المتن قبل وقت الفعل ولهذا قال فى التقرير قبل دخول عرفة وصرح بأن المراد قبل وقت الفعل والحق ان المراد قبل الوقت الذى يتمكن فيه من اداء الفعل فيشمل ما قبل دخول الوقت وما بعد دخول الوقت وعدم انقضاء زمان يسع المأمور به فالاول مثل ان يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا والثانى مثل ان يقول يوم عرفة قبل انقضاء زمان يسع الاسباب لا تحجوا فالنسخ ابدا لا يتعلق بما مضى بل ربما تعدد وقوعه فى الاستقبال من افراد الفعل (قوله فيما تقدم) من انه لا ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه وانه يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه (قوله لانهما) أى النسخ والموت سواء فى انقطاع التكليف بهما وارتفاع تعلق الخطاب وقد يجاب بمنع الاستواء لتحقق الرفع فى

يسمع ويكون نسخا قبل التمكن قالوا ان كان مأمورا به ذلك الوقت تواردا النفى والاثبات وان لم يكن فلا نسخ وأجيب بانه لم يكن بل قبله وانقطع التكليف عنده كالموت) أقول هذه مسئلة النسخ قبل الفعل وصورتها ان يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا وقد اختلف فى جوازه والمختار الجواز ومنعه المعتزلة والصيرفى لنا انه ثبت بالدليل فيما تقدم ان التكليف ثابت قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت لانهما سواء وقد يجاب عنه بأن التكليف مقيد بعدم الموت عقلا فلا رفع ولنا أيضا ان كل نسخ قبل وقت الفعل وقد اعترفتم بثبوت النسخ فيلزمكم تجويزه قبل الفعل بيانه ان التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه ان فعل اطاع وان ترك عصى فلا نسخ وكذلك فى وقت فعله لانه فعل وأطاع به فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها وقد يقال الكلام فيما لم يفعل شيأ من الافراد التى يتناولها التكليف وليس كل نسخ كذلك فلا يحصل الالزام واستدل بقصة ابراهيم عليه السلام وهى انه أمر بذبح ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل أما الاول فبدليل قوله افعل ما تؤمر ولانه أقدم على الذبح وتر ويع الولد ولو لم يكن مأمورا به لكان ذلك ممتنعا شرعا وعادة وأما الثانى فلانه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا واعترض عليه بانا لا نسلم انه لو لم يفعل وقد حضر الوقت لكان عاصيا لجواز ان يكون الوقت موسعا فيحصل التمكن فلا يعصى بالتأخير ثم ينسخ الجواب اما اولا فلانه لو كان موسعا لكان الوجوب متعلقا بالمستقبل لان الامر باق عليه قطعا فاذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وهو المانع عندهم من النسخ فقد جاز ما قالوا بامتناعه وهو المطلوب وأما ثانيا فلانه لو كان موسعا لآخر الفعل ولم يقدم على الذبح وتر ويع الولد عادة اما رجاء انه سينسخ عنه واما رجاء ان يموت فيسقط عنه لعظم الامر ومثله مما يؤخر عادة وربما دفعوه بوجوه أخر منها انه لم يؤمر بشئ وانما توهم ذلك توهما بارادة الرؤيا ولو سلم فلم يؤمر بالذبح انما أمر بمقدماته من اخراجه وأخذه المدية وتله للجبين وهذا ليس بشئ لما مر من قوله افعل ما تؤمر واقدامه على الذبح والتر ويع المحرم لولا الامر كيف ويدل على خلافه قوله ان هذا لهو البلاء المبين وقوله وفديناه بذبح عظيم ولولا الامر لما كان بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء وعلى أصلهم هو تر يط لابراهيم فى الجهل بما يظهر انه أمر وليس بأمر وذلك غير جائز ومنها انا لا نسلم انه لم يذبح بل روى انه ذبح وكان كلما قطع شيأ يلتئم عقيب القطع وانه خلق صفيحة نحاس أو حديد تمنع الذبح وهذا لا يسمع اما اولا فلانه خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا معتبرا واما ثانيا فلانه لو ذبح لما احتيج الى الفداء ولو منع الذبح بالصفيحة مع الامر به لكان تكليفا بالمحال وهم لا يجوزونه ثم قد نسخ عنه والا لاثم بتركه فيكون نسخا قبل التمكن

النسخ دون الموت للقطع بان الرفع يقتضى سابقة الثبوت والعقل قاض بأنه لا ثبوت مع الموت وحاصله انا لا نسلم تكليف من علم الله انه يموت قبل التمكن من الفعل وقد يدفع بأنه اجماع أو الزام للمعتزلة حيث قالوا بالتكليف قبل الفعل من غير تفرقة بين من علم الله انه يموت أو لا يموت فان قيل التكليف الذى يرتفع قبل التمكن من الفعل يكون عبثا وهو قبيح قلنا بعد تسليم القاعدة لا نسلم العبث اذ يشتمل على الفائدة التى هى الابتلاء (قوله وكل نسخ قبل وقت الفعل) لاخفاء ان النزاع فيما قبل الوقت الذى قدره الشارع للفعل والذى ذكر فى الدليل انما هو وقت لمباشرة الفعل فأين أحدهما من الآخر (قوله وهو) أى تعلق الوجوب بالمستقبل هو المانع عند المعتزلة من

النسخ على ما سيذكره فى تقرير شبهتهم من انه لو لم يكن مأمورا به فى ذلك الوقت لم يتحقق النسخ (قوله ولولا الامر) أى الامر بالذبح يعنى لو لم يؤمر بشئ أو أمر بالمقدمات دون الذبح لما كان هذا بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء اما على تقدير عدم الامر بشئ فظاهر واما على تقدير الامر بالمقدمات فلسهولة الامتثال فيه وعدم تأديه الى تلف النفس ليفتقر الى فداء (قوله وانه خلق) عطف على انا لا نسلم أى ومنها ان خلق صفيحة منعت الذبح مع انه مأمور به من غير نسخ وجعله عطفا على انه لم يذبح أو انه ذبح مما لا معنى له (قوله والا لاثم بتركه) فى أصول الحنفية انه لا ترك ههنا للمأمور به حتى يلزم الاثم لان ذبح الشاة خلف عن ذبح الولد والخلف يقوم مقام الاصل بوضعه ان الفداء اسم لما يقوم مقام الشئ فى قبول ما يتوجه اليه من المكروه فلو كان ذبح الولد مرتفعا لما احتاج الى ما يقوم مقامه

(قوله قالوا ان كان مامورا به) قد اضطرب كلام الشارحين فى تقرير هذه الشبهة وجوابها فذهب العلامة الى أن المراد ان الفعل المنسوخ لو كان مأمورا به فى ذلك الوقت أعنى قبل دخول وقته أو بعده قبل انقضاء زمان يسع المأمور به وقد نسخ اى نهى عنه لزم توارد النفى والاثبات على محل واحد فى وقت واحد واذا لم يكن مأمورا به لا يكون رفعه نسخا وتوجيه الجواب انه يكون مأمورا به قبل ذلك الوقت يعنى الوقت الذى لحقه النسخ ويتبين انقطاع التكليف عند ذلك الوقت بالناسخ وقد اعترض بأن هذه الشبهة تنفى النسخ مطلقا فلا تصلح تمسكا للقائل بالنسخ فان قيل اذا فعل بعض الافراد التى تناولها التكليف لم يلزم التوارد لتعلق الامر بما فعل والنهى بما نسخ قلنا يرد فى الفرد الذى لم يفعل وقد نسخ فان أجيب بأنه يرتفع التكليف الذى تعلق باصل الفعل ووجد منه بعض الافراد قلنا وكذلك اذا لم يوجد فيندفع أصل الشبهة ففى الجملة لا تختص الشبهة بما قبل الوقت وتقرير بعض الشارحين ان المكلف ان كان مأمورا به بالفعل فى وقته فلو نسخ فى ذلك الوقت لزم التوارد وان لم يكن مأمورا به فى ذلك الوقت فلا نسخ وأنت خبير بان هذا التقرير مع المطلوب على طرفى نقيض لما انه ينفى النسخ فى (١٩٢) وقت الفعل وفى بعض الشروح ان هذا متعلق بقصة ابراهيم وهو بعيد جدا والشارح المحقق بالغ فى البيان والتوضيح وجعل ذلك الوقت اشارة الى وقت النسخ الوارد قبل التمكن من الفعل وحاصل الجواب ان الوقت الذى قبل التمكن ذو أجزاء فالاثبات فى بعضها والنفى فى بعض آخر فلا تناقض ولم يرد على ما ذكره العلامة الا زيادة تحقيق فى الجواب واعتراضه بحاله فقوله متعلقا حال من تركه والمجرور فى قوله متعلقا به عائد الى الموصول أو الى الفعل والعائد محذوف وقوله فى وقت آخر هو وقت النسخ يعنى فى وقت مغاير للوقت الذى هو مأمور فيه وكلا الوقتين من الازمان التى قبل التمكن مع الفعل وقوله قبل الوقت يعنى وقت الفعل والتمكن منه وضمير متعلقهما للفعل والترك وقوله فى وقت

قالوا لو كان الفعل واجبا فى الوقت الذى عدم الوجوب فيه لكان مأمورا به فى ذلك الوقت غير مأمور به فى ذلك الوقت وتوارد النفى والاثبات على محل واحد وانه محال وان لم يكن واجبا فى ذلك الوقت فلا يكون نفى الوجوب فيه نسخا له الجواب نختار أنه ليس مأمورا به فى ذلك الوقت قولكم فلا نسخ قلنا ممنوع فانه مأمور به قبل ذلك الوقت ثم ورد تجويز تركه فى وقت آخر متعلقا بالفعل فى الوقت الذى كان الوجوب متعلقا به كما لو مات قبل الوقت فانقطع عنه التكليف بالموت فالتكليف وعدمه قبل الوقت فى زمانين فلا تناقض الا ان متعلقهما هو الفعل فى وقت واحد وذلك جائز وانه محل النزاع قال (مسئلة الجمهور على جواز نسخ مثل صوموا أبدا بخلاف الصوم واجب مستمر أبدا لنا لا يزيد على صم غدا ثم ينسخ قبله قالوا امتناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبله كالموت) أقول الحكم المقيد بالتأبيد ان كان التأبيد قيدا فى الفعل مثل ان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وان كان التأبيد قيدا للوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره فان كان نصا مثل أن يقول الصوم واجب مستمر أبدا لم يقبل خلافه والا قبل وحمل ذلك على مجازه لنا انه لا يزيد فى دلالته على جزئيات الزمان على دلالة قوله صم غدا على صوم غد وقد قدمنا ان ذلك قابل للنسخ واذا جاز ذلك مع قوة النصوصية فيما تناوله فهذا مع ظهوره واحتمال ان لا يتناوله اولى بالجواز قالوا التأبيد معناه انه دائم والنسخ ينفى الدوام ويقطعه فكان متناقضا فلم يجز على الله الجواب لا نسلم التناقض اذ لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به وذلك كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد الوجوب فى ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم فى غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد فى غد تكليف قال (مسئلة الجمهور جواز النسخ من غير بدل لنا ان مصلحة المكلف قد تكون فى ذلك وأيضا فانه وقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر وتحريم ادخار لحوم الاضاحى قالوا أتأت بخير منها أو مثلها واجيب بان الخلاف فى الحكم لا فى اللفظ سلمنا لكن خصص سلمنا ويكون نسخه بغير بدل خيرا

المصلحة

واحد هو الوقت الذى قدره الشارع وتمكن فيه من الفعل وتوضيحه الاتيان بفعل بعد الزوال يكون فى وقت الطلوع متعلقا للوجوب وفى وقت الضحى متعلقا للحرمة أو الاباحة (قوله الحكم المقيد بالتأبيد) أى المشتمل ذكره على ما يفيد تأبيد الوجوب أو الواجب (قوله والاقبل) أى وان لم يكن نصا بل ظاهرا مثل الصوم واجب فى الايام والازمان ونحو ذلك قبل النسخ الذى هو خلاف التأبيد وحمل ظاهر التأبيد على المجاز على التخصيص ونحوه (قوله لنا) احتجاج على جواز نسخ ما يكون التأبيد قيدا للفعل وحاصله انه اذا جاز نسخ التكليف بالفعل المقيد بالازمنة المخصوصة بطريق التنصيص عليها فبطريق الظهور واحتمال عدم التناول أولى وكان الشارح العلامة لم يتنبه لما أشار اليه المحقق من الفرق بين قيد الوجوب والوجوب فزعم ان مثل صوموا أبدا يدل على ثبوت الحكم فى جميع الازمان لعمومه وليس تنصيصا على كل وقت بعينه اذ قد يطلق للمبالغة مثل لازم فلانا أبدا (قوله لا نسلم التناقض) حاصله ان ايجاب الدوام انما يناقضه عموم ايجاب الدوام لا عدم دوام الايجاب

(قوله قد اختلف فى جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر) قيد بالتكليف لانه لا خلاف فى ان النسخ انما يكون بدليل وهو لا محالة يثبت حكما آخر كالاباحة فى الصور المذكورة التى نسخ فيها الوجوب والتحريم ولا فى ان كل آية تنسخ يؤتى بآية أخرى يكون العمل بها أكثر منها ثوابا أو مثلها والظاهر ان مراد القائلين بوجوب البدل فى النسخ هو اثبات

حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذى ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالاباحة عند نسخ الوجوب أو الحرمة على ما ذهب اليه صاحب الكشاف من ان النسخ هو الاذهاب الى بدل والانساء هو الاذهاب لا الى بدل واعترض عليه بأن الآية تدل على وجوب البدل فيهما جميعا والجواب ان المراد بالبدل حكم آخر متعلق بذلك الفعل والآية الاخرى لا يلزم ان تكون كذلك بل قد تدل على مالا تعلق له بذلك الفعل هذا والحق انه يجوز النسخ بلا حكم بان يدل الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير اثبات حكم آخر فلا يحتاج الى تقييد البدل بالتكليف وعلى هذا لا يكون نسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحى الى اباحته من جواز نسخ بلا بدل (قوله وأيضا لو لم يجز لم يقع) كان هذا مندرجا فيما تقدم الا انه حاول تفصيل جواز الوقوع (قوله من صوم عشرة أيام) من سهو القلم والصواب من صوم يوم واحد فان عاشوراء اسم للعاشر من المحرم أو التاسع منه على اختلاف فيه وكان الفرض صومه لا صوم

لمصلحة علمت ولو سلم انه لم يقع فمن أين لم يجز) اقول قد اختلف فى جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر يكون بدلا عنه فجوزه الجمهور ومنعه قوم لنا انه ان لم يقل برعاية المصالح فلا اشكال وان قيل بها فلا استحالة عقلا بان تكون المصلحة فى النسخ عنه بلا بدل ولنا أيضا انه لو لم يجز لما وقع وقد وقع منه قوله تعالى فقدموا بين يدى نجواكم صدقة أوجب الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخ بلا بدل ومنه ان الامساك بعد الفطر عن المباشرة كان واجبا ثم نسخ بلا بدل ومنه انه نهى عن ادخار لحوم الاضاحى محرما ثم نسخه مبيحا بلا بدل قالوا قال تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ولا يتصور كونه خيرا أو مثلا الا فى بدل الجواب ان المراد نأت بلفظ خير منها لا بحكم خير من حكمها وليس الخلاف فى اللفظ انما الخلاف فى الحكم ولا دلالة عليه فى الآية سلمنا ان المراد نأت بحكم خير منها لكنه عام يقبل التخصيص فلعله خصص بما نسخ لا الى بدل سلمناه ولا يلزم البدل اذا تى بنسخه من غير بدل وهو حكم فلعله خير للمكلف لمصلحة يعلمها الله ولا نعلمها نحن سلمناه لكن هذا دال على عدم الوقوع واما على عدم الجواز فلا والنزاع فى الجواز قال (مسئلة الجمهور على جواز النسخ بالاثقل لنا ما تقدم وبانه نسخ التخيير فى الصوم والفدية وصوم عاشوراء برمضان والحبس فى البيوت بالحد قالوا ابعد فى المصلحة قلنا يلزمكم فى ابتداء التكليف وأيضا فقد يكون علم الاصلح فى الاثقل كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة قالوا يريد الله أن يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا ان سلم عموم فسياقها للماآل فى تخفيف الحساب وتكثير الثواب أو تسميته للشئ باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب وان سلم الفور فمخصوص بما ذكرناه كما خصت ثقال التكاليف والابتلاء باتفاق قالوا نأت بخير منها أو مثلها والاشق ليس بخير للمكلف وأجيب بانه خير باعتبار الثواب) اقول يجوز نسخ التكليف بتكليف اخف أو مساو اتفاقا وهل يجوز بتكليف اثقل منه الجمهور على جوازه ومنعه قوم لنا ما تقدم انه ان لم تعتبر المصلحة فواضح وان اعتبر فلعل المصلحة فى الاثقل أيضا ولو لم يجز لم يقع وقد وقع منه التخيير بين الصوم والفدية كان هو الواجب أولا فنسخ بتعيين الصوم ولا شك ان الزام أحد الامرين بعينه اشق من التخيير بينهما ومنه ان صوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان وصوم شهر اشق من صوم عشرة أيام ومنه ان الحبس فى البيوت كان هو الواجب على الزانى فنسخ بالحد من الجلد والرجم وانه اثقل قالوا أولا نقلهم الى الاشق الاثقل ابعد من المصلحة فلا يجوز الجواب أولا النقض فانه يلزمكم فى أصل التكليف فانه نقل من البراءة الاصلية الى ما هو اثقل فينبغى ان لا يجوز وانه جائز اتفاقا وثانيا لا نسلم انه أبعد من المصلحة وربما علم الله ان المصلحة فى الاثقل بعد الاخف أكثر كما ينقلهم من الصحة الى السقم ومن القوة الى الضعف ومن الشباب الى الهرم هذا بعد تسليم رعاية المصلحة وانها ممنوعة وانما لم يتعرض له لانه قد علم قالوا ثانيا قال الله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاثقل بخلاف ذلك فلا يريده الجواب أولا انا لا نسلم عموم التخفيف واليسر والعسر فى الآيتين بل هى مطلقة ولو سلم فسياقهما يدل على ارادة ذلك فى الماآل فالتخفيف هو تخفيف الحساب واليسر هو تكثير الثواب ولو سلم فانه مجاز من باب تسمية الشئ باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب فان التكليف مسمى تخفيفا ويسرا باعتبار ان عاقبته تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم انه للفور لا للماآل ولا مجازا باعتبار الماآل فهو مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما هو مخصوص بخروج أنواع

العشر من المحرم بلا خلاف (قوله لا للماآل ولا مجازا باعتبار الماآل) الاول تخصيص للتخفيف واليسر بما فى الآخرة والثانى تعبير عما عن التكليف الذى يؤل اليهما والمعنى لو سلم ان كلا من التخفيف واليسر حقيقة شامل للعاجل

وليس مختصا بالآجل ولا مجازا مما يؤل الى ذلك ويجوز ان يكون المعنى لو تبرعنا وقدرناه انه للعاجل خاصة لم يثبت مطلوبكم (قوله وخالف فيه) أي في جواز الثلاثة بعض المعتزلة حيث لم يجوزوا نسخ التلاوة فقط والحكم فقط وأما نسخهما جميعا فلا

التكاليف الثقيلة وأنواع الابتلاء في الابدان والاموال مما هو واقع باتفاق ولا يعد ولا يحصى قالوا ثالثا قال تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها فيجب الاخف لانه الخير أو المساوي لانه المثل والاشق ليس بخير منها ولا مثل الجواب انه خير باعتبار الثواب اذ لعل الثواب فيه أكثر قال تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة الآية وقال عليه السلام اجرك بقدر نصبك وكما يقول الطبيب للمريض الجوع خير لك قال (مسئلة الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا وخالف بعض المعتزلة لنا القطع بالجواز وأيضا الوقوع عن عمر كان فيما أنزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ونسخ الاعتداد بالحول وعن عائشة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات محرمات والاشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فلا ينفكان واجيب بمنع العالمية والمفهوم ولو سلم فالتلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما فاذا نسخ لم ينتف المدلول وكذلك العكس قالوا ابقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل وايضا فتزول فائدة القرآن قلنا مبني على التحسين ولو سلم فالجهل مع الدليل لان المجتهد يعلم والمقلد يرجع اليه وفائدته كونه معجزا وقرآنا يتلى) أقول النسخ اما للتلاوة فقط او للحكم فقط او لهما معا والثلاثة جائزة وخالف فيه بعض المعتزلة لنا انا نقطع بالجواز فان جواز تلاوة الآية حكم من احكامها وما تدل عليه من الاحكام حكم آخر ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ احدهما كسائر الاحكام المتباينة ولنا ايضا الوقوع وانه دليل الجواز اما التلاوة فقط فلما روى عمر رضي الله عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وحكمه ثابت وان خصص بالاحصان واما الحكم فكنسخ الاعتداد بالحول واللفظ مقروء واما هما معا فلما روت عائشة رضي الله عنها انه كان فيما انزل عشر رضعات محرمات وقد نسخ تلاوته وحكمه وهل يجوز في المنسوخ ان يمسه المحدث او يتلوه الجنب فيه تردد والاشبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه واقر تلاوته لانه قرآن اجماعا ويجوز فيما نسخ تلاوته وأقر حكمه لانه ليس بقرآن اجماعا قالوا اولا التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه كذلك لا تنفك التلاوة والحكم الجواب منع ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت الاحوال وانه عندنا باطل فليست العالمية امرا وراء قيام العلم بالذات لازماله وكذا منع المفهوم فانه غير لازم ونحن لسنا ممن يقول به ولئن سلمنا فلا يلزم من نسخ أحدهما دون الآخر الانفكاك لان التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما اي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك فان الحكم قد يثبت بها مرة واحدة والتلاوة تتكرر ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير مدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم ان ثبتا للتلازمهما ابتداء ودواما قالوا ثانيا ابقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل وهو قبيح فلا يقع من الله تعالى وايضا فتزول فائدة القرآن لانحصار فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذي لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القرآن الجواب هذا مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناهما ولو سلم فقولك انه ايقاع في الجهل قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك لو لم ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلا اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفي الجهل قولك تزول فائدة القرآن قلنا لا نسلم وانما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع لجواز

يتصور منعه ممن يقول بجواز النسخ في القرآن وما ذكر في المتن من شبههم فالاول استدلال على امتناع نسخ أحدهما فقط لا على التعيين والثاني على امتناع نسخ الحكم فقط ومثله يستدل على امتناع نسخ التلاوة فقط لانه يوهم رفع الحكم فيوقع في الجهل ولانه يكون عريا عن الفائدة حيث لم يفد اثبات حكم ولا رفعه فلذا سكت عنه المصنف وليس من شبههم ما يدل على امتناع نسخهما جميعا لعدم الخلاف في ذلك فعلى هذا يكون تمسكنا بنسخ عشر رضعات محرمات نصبا للدليل في غير محل النزاع اللهم الا أن يمنع مفهوم العدد فيكون نسخا للتلاوة فقط فيختص الاعتراض بالشرح دون المتن ثم لا يخفى ان من قال بثبوت العالمية والمفهوم قال بلزومهما لقيام العلم وللمنطوق فلا فرق بين منع ثبوتهما كما هو عبارة المتن نفيا للزوم بالكلية ودفعا لوهم ثبوتهما بدون اللزوم وبين منع التغاير بين العالمية وقيام العلم بالذات ليتحقق التلازم ولزوم المفهوم للمنطوق على ما هو عبارة المنتهى والاحكام تصريحا بنفي ما ادعى الخصم من اللزوم ولذا قال المحقق فليست

تكون

العالمية أمرا وراء قيام العلم بالذات لازماله ولم يقل أمرا غير العلم لما انهم يقولون للصفة وراء الذات ولا يقولون غير الذات

(قوله أى بان يكلفه الاخبار بنقيضه) أى بنقيض ذلك الشئ كما اذا قال اخبر بان النار محرقة ثم يقول اخبر بان النار ليست بمحرقة فقول المصنف بالاخبار متعلق بالتكليف وقوله بنقيضه متعلق بنسخ والضمير للمخبر به لا للتكليف ولا للاخبار وفى بعض النسخ لفظ بالاخبار مكرر الاول متعلق بالتكليف والثانى بنسخ والمعنى يجوز نسخ تكليفنا بالاخبار بشئ على أى وجه كان بالاخبار أى بتكليفنا بالاخبار بنقيض ذلك الشئ خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزونه فى جميع الصور بل فيما يتغير خاصة وان كان ظاهر عبارة المتن انهم لا يجوزونه أصلا كذا فى شرح العلامة وليس بسديد لانه لا يتحقق النقيض الا بعد اتحاد الزمان سواء كان مما يتغير أو لا يتغير فبالضرورة يكون أحد النقيضين كذبا والاخبار به قبيحا (قوله بل هو) أى وجوب صوم رمضان بل ما يفيد ويدل عليه أمر أخبر عنه الشارع حيث قال أنتم مأمورون بصوم رمضان وتحقيقه انه ان سبق عنه أمر بالصوم فهذا اخبار عنه والنسخ انما هو لذلك الامر وان لم يسبق أمر فهذا تعبير عن الامر بصورة الخبر وليس باخبار وهذا ما قال فى المنتهى قالوا اذا قال أنتم مأمورون بصوم كل رمضان جاز نسخه لانه بمعنى صوموا فليس بخبر وجزم المحقق بانه أمر أخبر عنه ناظرا الى ما سبق له من التحقيق فى صيغ العقود مثل بعت واشتريت

تكون فائدته كونه معجزا بفصاحة لفظه وقرأنا يتلى للثواب قال (مسئلة المختار جواز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه خلافا للمعتزلة وأما نسخ مدلول خبر لا يتغير فباطل والمتغير كايمان زيد وكفره مثله خلافا لبعض المعتزلة واستدلالهم بمثل انتم مأمورون بصوم كذا ثم ينسخ يرفع الخلاف) اقول الكلام فى نسخ الخبر وله صورتان احداهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع أحدا بان يخبر بشئ عقلى أو عادى أو شرعى كوجود البارى واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه اى بان يكلفه الاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة ومبناه اصلهم فى حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده ثانيتهما نسخ مدلول الخبر فان كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الصانع وحدوث العالم فلا يجوز اتفاقا واما مدلول خبر يتغير كايمان زيد وكفره فقد اختلف فيه والمختار انه مثل ما لا يتغير مدلوله فلا يجوز وعليه الشافعى وابو هاشم خلافا لبعض المعتزلة فان منهم من اجازه فى المتعلق بالمستقبل دون الماضى ثم استدلوا على ما بأنه اذا قال بنص انتم مأمورون بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا رمضان جاز اتفاقا وهذا مما يرفع الخلاف بيننا وبينهم لانه نسخ لوجوب صوم رمضان فليس بخبر بل هو امر أخبر عنه واما مدلول الخبر وهو وقوع الامر فلم ينسخ واعلم انا قد اتفقنا على انه يجوز ان يقول اما أنا فافعل كذا ابدا ثم يقول اردت عشرين سنة لكنه تخصيص لا نسخ واذا خلاف محقق فلا معنى للحجاج قال (مسئلة يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين والمتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواتر واما نسخ المتواتر بالآحاد فنفاه الاكثرون بخلاف تخصيص العام كما تقدم لنا قاطع فلا يقابله المظنون قالوا وقع فان أهل قباء سمعوا مناديه صلى الله عليه وسلم الا ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم أجيب علموا بالقرائن لما ذكرناه قالوا كان يرسل الآحاد بتبليغ الاحكام مبتدأة وناسخة وأجيب الا ان يكون مما ذكرناه فيعلم بالقرائن لما ذكرناه قالوا قل لا أجد نسخ بنهيه عن أكل كل ذى ناب من السباع فالخبر اجدر أجيب اما بمنعه واما بان المعنى لا أجد الآن وتحريم حلال الاصل ليس بنسخ) أقول القائلون بالنسخ اتفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين وهما الاعتداد بالحول وبار بعة أشهر وعشر وكذا نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر والآحاد بالآحاد وذلك كما نهى عليه السلام عن ادخار لحوم الاضاحى ثم قال كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى الا فادخروها وكذا نسخ الآحاد بالمتواتر بل هو اجدر انما الخلاف فى نسخ المتواتر بالآحاد وقد نفاه الاكثرون وجوزه الاقلون وذلك بخلاف تخصيص المتواتر بالآحاد فانه جوزه الاكثرون ونفاه الاقلون وقد فرقنا بينهما بان التخصيص بيان وجمع للدليلين والنسخ ابطال ورفع فلا يرد علينا ان النسخ تخصيص وقد جاز التخصيص فليجز النسخ وانه أقوى شبهه الخصم لنا ان المتواتر قاطع والآحاد مظنون والقاطع لا يقابله المظنون قالوا أولا نسخ المتواتر بالآحاد قد وقع وهو ان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا ونسخ بالآحاد وهو ان أهل مسجد قباء سمعوا مناديه صلى الله عليه وسلم يقول الا ان القبلة قد حولت فاستداروا وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول عليه السلام الجواب انك علمت ان خبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القرائن اليه وهذا من ذلك القبيل لان نداء منادى الرسول بحضرته على رؤس الاشهاد فى مثل هذه العظيمة قرينة

انها اخبار أو انشاء فليرجع اليه (قوله واعلم) اشارة الى دفع استدلالهم الاخير وهو انه يجوز أن يقول أنا أفعل كذا أبدا ثم يقول أردت عشرين سنة وذلك لانه تخصيص لا نزاع فى صحته (قوله الخبر المتواتر) لان نسخ القرآن بالخبر المتواتر وعكسه يذكر كل منهما فى مسئلة على حدة (قوله لان نداء) تحقيق للقرينة وفى الكلام اشارة الى دفع ما يقال ان فتح هذا الباب يؤدى الى سد باب العمل بخبر الواحد

الجواز ان يدعى انضمام القرائن وذلك لان وجود القرائن ههنا ظاهر والمصير اليه لوجود المعارض القطعي واجب وليس كل خبر الواحد كذلك ومعنى قوله بحضرته بقرب منه بمنزلة الحضور (قوله الا أن يكون المنسوخ) جمهور الشارحين على ان المراد الا أن يكون الخبر مما ذكرنا وهو كونه ناسخا للمتواتر فانه يعلم صدقه حينئذ بالقرائن لما ذكرنا من أن القاطع لا يقابله المظنون وما ذكره المحقق أولى من جهة انه جواب بوجهين ومبناه على (١٩٦) انه كما صدق ما تعلق به الاستثناء صدق ما تعلق به الفاء (قوله اما بمنع ثبوت حكم الخبر) هذا هو الظاهر من اللفظ الموافق للحكم ولا يخفى ضعف ما في الشروح من أن المراد منع كونه ناسخا لجواز أن يكون تناول الوحي الى زمان النهي فقط أو منع كون النسخ بالخبر لجواز أن يكون بقرآن منسوخ التلاوة أو منع كون نسخ الخبر الواحد أو منع دلالة الآية على اباحة الجميع فان غايته عدم وجدان المحرم بالوحي (قوله معناه بقاء الاباحة الاصلية) اشارة الى أن ليس معنى الاباحة الاصلية اذن الشارع في الفعل والترك حتى يلزم أن يكون حكما شرعيا بل هو عدم تحريم الشارع بمعنى انه لم يثبت تعلق خطاب الهي واما الاباحة الثانية بمثل قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الانعام وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ونحو ذلك فحكم شرعي قطعا (قوله لتعيين الناسخ) جعل في الاحكام والمنتهى هذا الفصل خاتمة مباحث النسخ وكأنه انما أورده في ذيل المسئلة المذكورة لكونها أحوج المسائل اليه كذا ذكره العلامة (قوله ومالا يقبل ابتداء) واذا ازالة لما يتوهم من ان الآحاد لا يصلح ناسخا فلا يصلح دليلا عليه (قوله لان منقول) دليل على كونها من الطرق الفاسدة ولو قال وانما يدل لانه منقول لكان أظهر (قوله فيدل على تأخره) بيان لكيفية الاستدلال بهذا الطريق ولم يبين ضعفه لظهوره بناء على انه لا يزيد على قول الصحابي واجتهاده مع ان العلم بكون ما علم بالاصل ثابتا عند الشارع حكما من أحكامه فائدة جديدة والشارح العلامة عكس فتوهم ان موافقة الاصل تجعل دليل التقديم والمنسوخية ثم بين ضعفه بان العكس أولى بناء على ما ذكره المحقق في كيفية الاستدلال

صدقه عادة ويجب المصير اليه لما ذكرنا من امتناع ترك القاطع بالمظنون قالوا ثانيا نقطع بتتبع الآثار ان الرسول عليه السلام كان يبعث الآحاد لتبليغ الاحكام مطلقا مبتدأة كانت أو ناسخة لا يفرق بينهما والمبعوث اليهم متعبدون بتلك الاحكام وربما كان في الاحكام ما ينسخ متواترا لانهم لم ينقلوا الفرق وهو دليل جواز نسخ المتواتر بالآحاد الجواب هذا مسلم الا أن يكون المنسوخ مما ذكرناه من المتواتر وان سلم فحصول العلم بتلك الآحاد بقرينة الحال لما ذكرنا من عدم مقابلة المظنون القاطع قالوا ثالثا قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير نسخ بما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وهو خبر آحاد واذا جاز نسخ القرآن به فالخبر اجدر الجواب اما بمنع ثبوت حكم الخبر فانه مختلف فيه والمصنف مالكي لا يقول به واما بان المعنى لا أجد الآن والتحريم في المستقبل لا ينافيه حتى يلزم نسخه بغايته ان عدم التحريم ثبت بالآية ورفع بالخبر لكن عدم التحريم معناه بقاء الاباحة الاصلية فالخبر قد حرم حلال الاصل ولم يرفع حكما شرعيا ومثله ليس نسخا اتفاقا قال (ويتعين الناسخ بعلم تأخره أو بقوله عليه السلام هذا ناسخ أو ما في معناه مثل كنت نهيتكم أو بالاجماع ولا يثبت بتعيين الصحابي اذ قد يكون عن اجتهاد وفي تعيين أحد المتواترين نظر ولا يثبت بقبليته في المصحف ولا بحداثة الصحابي ولا بتأخر اسلامه ولا بموافقة الاصل واذا لم يعلم ذلك فالوجه الوقوف لا التخيير) أقول لتعيين الناسخ ومعرفته من المنسوخ ومما ليس بناسخ ولا منسوخ طرق صحيحة وطرق فاسدة القسم الاول الطرق الصحيحة فمنها ان يعلم تأخره بضبط التاريخ مثل ان يعلم ان هذه نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا وهذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها ومنها ان يقول عليه السلام هذا ناسخ وهذا منسوخ اما صريحا واما بان يذكر ما هو بمعناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وامثالهما ومنها الاجماع على انه ناسخ القسم الثاني الطرق الفاسدة فمنها قول الصحابي هذا ناسخ فان تعيينه قد يكون عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له فيه نعم اذا تعارض متواتران فعين أحدهما بقال هذا ناسخ لذلك هل يسمع فيه نظر من حيث انه نسخ للمتواتر بالآحاد أو بالمتواتر والآحاد دليل كونه ناسخا ومالا يقبل ابتداء فقد يقبل اذا كان المآل اليه كما يقبل الشاهدان في الاحصان وان ترتب عليه الرجم دون الرجم وشهادة النساء في الولادة وان ترتب عليه النسب دون النسب فجاء التجويز العقلي ولا دليل على أحد الطرفين فيتوقف ومنها قبليته في المصحف فيشعر بقبليته في النزول وانما لم يدل لانها لم تترتب بترتيب النزول ومنها حداثة سن الصحابي لانه متأخر الصحبة فيدل على تأخر ما تقبله لان منقول متأخر الصحبة قد يكون منقدما روى بالعكس اللهم الا ان تنقطع صحبة الاول قبل صحبة الثاني فيرجع الى ما علم بقدم تاريخه ومنها تأخر اسلامه وهو كما قبله ومنها موافقته لحكم البراءة الاصلية فيدل على تأخره من حيث انه لو تقدم لم يفد الا ما علم بالاصل فيعرى عن الفائدة الجديدة

(قوله أفاد الآخر) أي المخالف لحكم البراءة الاصلية (قوله فالوجه الوقوف لا التخيير) مخالف لما في الاصل حيث قال الواجب الوقوف على العمل باحدهما أو التخيير بينهما ان أمكن وظاهر قوله اذا لم يعلم الناسخ معينا شامل لما علم اقترانهما وان لم يتصور ذلك من الشارع (قوله لما ذكرنا) انه ليس في الآيات ما يدل عليه ولا يخفى انه لا دلالة في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على رفع وجوب صوم عاشوراء الا على القول بالمفهوم (قوله ان ذلك لو صح لمنع تعيين ناسخ) ظاهره كلام على السند لكنه موجه لان تقريره انه ثبت من الكتاب ما يدل على رفع هذا الحكم ولم يثبت من السنة ولا ناسخ سواهما فتعين أن يكون هو الكتاب اذ لو اعتبرنا احتمال كونه

واذا تأخرا فاد الآخر رفع حكم الاصل وهذا رفع حكم الاول ولما عرفت طرق التعيين فاذا لم يعلم الناسخ معينا بطريقه وجب التوقف حتى يظهر دليل لا التخيير فيهما لان مرجعه رفع حكمهما مع العلم بان أحدهما حق وانه لا يجوز (قال) (مسئلة الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن وللشافعي قولان لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وأيضا التوجه الى بيت المقدس بالسنة ونسخ بالقرآن والمباشرة بالليل كذلك وصوم عاشوراء وأجيب بجواز نسخه بالسنة ووافق القرآن وأجيب بان ذلك يمنع تعيين ناسخ أبدا قالوا التبين والنسخ رفع لا بيان قلنا المعنى لتبلغ ولو سلم فالنسخ أيضا بيان ولو سلم فاين نفي النسخ قالوا امتنع قلنا اذا علم انه مبلغ فلا نفرة (أقول قد اختلف في جواز نسخ السنة بالقرآن والجمهور على جوازه وللشافعي رضي الله عنه فيه قولان لنا انه لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منتف اما الملازمة فلانه بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما انتفاء اللازم فلان الاصل عدم غيره ولنا أيضا الوقوع منه ان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة فانه ليس في الآيات ما يدل عليه ثم نسخ بالقرآن وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ومنه حرمة المباشرة بالليل ثبتت بالسنة لما ذكرنا ونسخت بالقرآن وهو قوله تعالى فالآن باشروهن حتى يتبين ومنه صوم عاشوراء ثبت بالسنة لما ذكرنا ونسخ بالقرآن وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واعترض عليه بانا لا نسلم ان النسخ فيما ذكرتم من الصور بالقرآن لجواز ان يثبت بالسنة ويوافقه القرآن فان الحكم الموافق لنص لا يجب ان يكون منه الجواب ان ذلك لو صح لمنع تعيين ناسخ أبدا لتطرق مثل ذلك الاحتمال اليه وانه خلاف الاجماع ولا يخفى ان ذلك غير لازم فيما علم بطرقه السابقة وقد يقال ربما ثبت بما نسخ من الكتاب تلاوته قالوا أولا قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم دل على ان الرسول عليه الصلاة والسلام مبين للاحكام وهو الغرض من بعثته فلو نسخ بما جاء به لكان رافعا لا مبينا لان نسخ الحكم رفع له ورفع الشئ لا يكون بيانا له الجواب ان المعنى بالبيان في الآية تبليغه اليهم لانه اظهار ولو سلم فالنسخ أيضا بيان لانتهاء أمد الحكم ولو سلم فكونه مبينا لا ينفي كونه ناسخا أيضا لانه قد يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما قال (مسئلة الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر ومنع الشافعي رضي الله عنه لنا ما تقدم واستدل بان لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين وارجم للمحصن نسخ الجلد وأجيب بانه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف الفرض قالوا نأت بخير منها أو مثلها والسنة ليست كذلك ولانه قال نأت والضمير لله تعالى وأجيب بان المراد الحكم لان القرآن لا تفاضل فيه فيكون اصلح للمكلف أو مساويا وصح نأت لان الجميع من عنده قالوا قل ما يكون لي ان أبدله قلنا ظاهر في الوحي ولو سلم فالسنة بالوحي) أقول هذا عكس ما تقدم وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر وقد اختلف في جوازه والجمهور على جوازه ومنعه الشافعي رحمه الله لنا ما تقدم من انه لو امتنع لامتنع لغيره والاصل عدمه واستدل بأنه وقع فان قوله لا وصية لوارث نسخ

سنة لم تبلغنا لزم خلاف الاجماع وحينئذ يرد منع اللزوم بجواز أن يعلم تعيين الناسخ بالطرق المذكورة كتنصيص الشارع على العموم أو الاجماع على ان هذا ناسخ وذاك منسوخ ويتم الاعتراض وعليه اعتراض آخر وهو انا لا نسلم ان الاحكام المذكورة من التوجه وحرمة المباشرة وصوم عاشوراء ثبت بالسنة قولكم لانه ليس في الآيات ما يدل عليها قلنا يجوز أن تكون الآيات الدالة عليها منسوخة التلاوة ويمكن دفعه بان الاصل هو العدم وانه لو اعتمد بمثل هذه الاحتمالات لاختل كثير من الاحكام (قوله فلو نسخ) يعني لو نسخ الرسول بعض الاحكام بما جاء به من القرآن لكان رافعا لا مثبتا وبهذا يندفع ما يورد على الجواب من انه مغالطة لان المستدل ينفي كون

المنسوخ بيانا للناسخ والمعترض أجاب بان الناسخ بيان للمنسوخ نعم يصح ذلك لو استدل بالآية على ان السنة لا تصلح ناسخا للقرآن (قوله وهو) أي المفروض نسخ القرآن بالخبر المتواتر وهذا الوصح لكان نسخا له بخبر الواحد وهو غير جائز بالاتفاق بيننا وان جوزه بعضهم على ما سبق في نسخ المتواتر بالآحاد ويظهر بالتأمل ان قوله وهو خلاف المفروض على هذا التقرير ليس حسن الانتظام لان النسخ بالآحاد لا يخالف النسخ بالمتواتر بل يؤيده فلهذا ذهب بعضهم الى ان المراد خلاف المفروض الذي هو امتناع نسخ القرآن (قوله بخبر الواحد) على ما هو مفهوم المدعى حيث قيد الخبر بالمتواتر أو خلاف المجمع عليه المفروض لاجماعنا على امتناع نسخ القرآن بخبر الواحد

وقيل هو اعتراض على الجواب أي انما يلزم نسخ المعلوم بالمظنون لو لم يكونا متواترين وهو خلاف فرض المستدل وهذا في غاية البعد (قوله قالوا ولا قال الله تعالى ما ننسخ من آية) مبنى الاستدلال على ان الخير أو المثل هو الذي وقع به النسخ وقد سلم ذلك في الجواب وهو باطل لان الاتيان بالخير أو المثل كما رتب على النسخ فقد رتب على الانساء وهو اذهاب لا الى بدل ولان ترتب الاتيان به على النسخ يقتضي سابقة النسخ فلو كان النسخ به لزم الدور وقد سبق تحقيق ذلك على انا في مقام المنع وهو انا لا نسلم دلالة ذلك على كون الناسخ هو الخير أو المثل بل على انه اذا نسخ به أو أنسأها فقد يأتي بآية أخرى العمل بها أكثر ثوابا أو مساو وقد يستدل بان الآية تدل على أن بدل المنسوخ خير منه أو مثل له والناسخ بدل فيجب أن يكون كذلك وليس بشئ لانه ان أريد بالبدل حكم يتعلق بالفعل المنسوخ حكمه على ما هو الحق فلا دلالة في (١٩٨) الآية على لزوم البدل فضلا عن كونه خيرا أو مثلا كيف والانساء اذهاب لا الى بدل وان أريد الآية الاخرى التي نأتي بها فلا نسلم انه الناسخ وقد سبق تحقيق ذلك (قوله لا تفاضل فيه) يعني بحسب النظم والا فالعمل ببعض الاحكام أكثر ثوابا وقد يمنع ذلك وهو كلام على السند (قوله وكلاهما) أي نسخ الاجماع بنص قاطع أو اجماع قاطع ونسخه بغيرهما باطل لاستلزام الاول كون الاجماع المنسوخ على خلاف القاطع اما اذا كان نصا فلتقدمه قطعا وأما اذا كان اجماعا فلان سنده متقدم قطعا واعترض بجواز أن يكون السند ظنيا ولا يبعد أن المحقق عدل عن لفظ الاول في المتن الى لفظ الاجماع تنبيها على أن اللازم هو خطأ أحد الاجماعين المنسوخ أو الناسخ (قوله ذلك الاجماع) الاولى هذا الاجماع لكونه اشارة الى الاجماع على تقديم القاطع (قوما كما في الاول) أي كما لزم في الاول وهو نسخ الاجماع بالقاطع خطأ الاجماع (قوله مع تقديم) يعني لزم في الثاني محذور آخر هو تقديم الاضعف الذي هو الناسخ الظني على الاقوى الذي هو الاجماع المنسوخ أو الاجماع على تقديم القاطع والاول هو الوجه ومبنى ذلك على ان الاجماع المتعارف الذي يتناوله التعريف هو القطع لا غير فان قيل يجوز أن ينقل بطريق الآحاد فيكون ظنيا قلنا مرجع النسخ الى الدلالة والمتن (قوله لا نسلم جواز ذلك) أي لا نسلم الاجماع على جواز الاخذ بكل من القولين وذلك لان منع الاجماع كاف ولا حاجة الى منع الجواز ولهذا قال في السند فانه مختلف فيه على ما سبق من منع الاجماع على تسويغ كل من القولين اذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي الآخر وقوله ولو سلم اشارة الى ما سبق ان الاجماع على تسويغ كل من القولين على تقدير تسليمه انما يكون مالم يوجد قاطع يمنعه والاجماع على أحد القولين مانع قاطع فصار الجواب ههنا بعينه ما ذكر في جواب المانعين لوقوع الاجماع على أحد القولين بعدا استقرار

الوصية للوالدين والاقربين الثابتة بالقرآن وأيضا فرجم المحصن ثبت بفعله وهو قد نسخ الجلد في حقه وهو ثابت بالقرآن الجواب انه غير صحيح والا لزم نفي المعلوم بالمظنون لان الخبرين المذكورين من قبيل الآحاد وانه خلاف المفروض وهو نسخ القرآن بالمتواتر بل من جملة الصور التي لا تجوز بالاتفاق قالوا أولا قال الله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها وهذا يدل على عدم جواز نسخه بالسنة من وجهين أحدهما ان ما ينسخ به القرآن يجب ان يكون خيرا أو مثلا والسنة ليست كذلك ثانيهما انه قال نأت والضمير لله فيجب ان لا ينسخ الا ما اتى به وانما هو القرآن الجواب قولك دلت الآية على ان ما ينسخ به القرآن خير منه أو مثله قلنا لا نسلم بل على ان الحكم الناسخ خير للمكلف من المنسوخ لان القرآن لا تفاضل فيه فيكون بعضه خيرا من بعض ثم ما ثبت من الحكم بالسنة قد يكون اصلح بالنسبة الى المكلف أو مساويا لما ثبت بالقرآن قولك قال نأت والضمير لله قلنا يصح ذلك وان كان النسخ بالسنة لان القرآن والسنة جميعا من عنده قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قالوا ثانيا قال تعالى قل ما يكون لي ان ابدله الآية نفى جواز التبديل عنه والنسخ تبديل فينتفي جوازه منه وهو المطلوب الجواب انه ظاهر في الوحي وعدم تبديل لفظه بان يضع مالم ينزل مكان ما أنزل فلا يدل على منع تبديل الحكم ولو سلم فقد سبق ان السنة بالوحي فلا يكون قد بدله من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل قال (مسئلة الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ لنا لو نسخ بنص قاطع أو باجماع قاطع كان الاول خطأ وهو باطل ولو نسخ بغيرهما فأبعد للعلم بتقديم القاطع قالوا لو اجمعت الامة على قولين فاجماع على انها اجتهادية فلو اتفق على أحدهما كان نسخا قلنا لا نسخ بعد تسليم جوازه وقد تقدمت) اقول قد اختلف في جواز نسخ الاجماع وهو رفع الحكم الثابت به والجمهور على عدم جوازه لنا لو نسخ فاما بنص قاطع أو باجماع قاطع أو بغيرهما وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم أن يكون الاجماع على الخطا لانه على خلاف القاطع وهو محال وأما الثاني فلانه ابعد من الاول للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطأ ذلك الاجماع كما في الاول مع تقديم الاضعف على الاقوى وهو خلاف المعقول قالوا لو اختلفت الامة على قولين فهو اجماع على ان المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على أحد القولين كما مر فاذا اجمعوا بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ الجواب لا نسلم جواز ذلك فانه مختلف فيه ولو سلم فلا يكون

نسخا

الخلاف وذهب العلامة الى أن المراد بالمنع الاول منع وقوع الاجماع على أحد القولين كما هو رأى الاكثرين وهو الذى ذكر المصنف انه بعيد الا فى القليل (قوله القياس اما مظنون أو مقطوع) قيل المقطوع مايكون علته منصوصة والمظنون مستنبطة وقيل المقطوع مايكون حكم الاصل والعلة ووجودها فى الفرع قطعيا والمظنون بخلافه (قوله تبين زوال شرط العمل به) أى بذلك الظنى المتقدم على القياس الظنى وذلك الشرط هو رجحان ذلك الظنى بان لا يظهر له معارض راج (١٩٩) أو مساو اذ بمجرد المعارض المساوى تبطل

نسخا لما تقدم ان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثانى قال (مسئلة الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان عن نص فالنص الناسخ وان كان عن غير نص والاول قطعى فالاجماع خطأ أو ظنى فقد زال شرطا لعمل به وهو رجحانه قالوا قال ابن عباس لعثمان رضى عنهما كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك يا غلام قلنا انما يكون نسخا بثبوت المفهوم قطعا وان الاخوين ليسا باخوة قطعا فيجب تقدير النص والا كان الاجماع خطأ) أقول الاجماع كما أنه لا ينسخ فلا ينسخ به غيره عند الجمهور وذلك لان الاجماع اما أن يكون عن نص أولا وعلى التقديرين فلا ينسخ به أما اذا كان عن نص فلان النص حينئذ هو الناسخ وأما اذا لم يكن عن نص فلان الاول اما قطعى أو ظنى فان كان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطأ فيلزم الاجماع على الخطا وانه باطل وان كان ظنيا لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفع ونسخ قالوا قال ابن عباس لعثمان كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك يا غلام وهذا تصريح بابطال حكم القرآن بالاجماع وهو النسخ الجواب لا نسلم النسخ فانه يتوقف على أن الآية أفادت عدم حجب مالبس باخوة قطعا وعلى أن الاخوين ليسا اخوة قطعا فان ذلك لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على غير ظاهره دفعا للنسخ لكن دليل شئ منهما ليس بقاطع فان الاولى فرع ثبوت المفهوم وان ثبت فبظاهر والثانية فرع أن الجمع لا يطلق لاثنين وان ثبت انه ليس حقيقة فيه فالجواز مجازا مما لا ينكر ولو سلم فيجب تقدير نص قد حدث قطعا ليكون الناسخ به والا لكان الاجماع على خلاف القاطع فكان خطأ وأنه باطل قال (مسئلة المختار أن القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ماقبله ان كان قطعيا لم ينسخ بالمظنون وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لانه ثبت مقيدا كان المصيب واحدا أولا وأما الثانى فلان مابعده قطعيا أو ظنيا تبين زوال شرط العمل به وأما المقطوع فينسخ بالمقطوع فى حياته وأما بعده فتبين أنه كان منسوخا قالوا واضح التخصيص فيصح قلنا منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد) أقول قد اختلف فى القياس هل يكون ناسخا أو منسوخا وتفصيله أن القياس اما مظنون أو مقطوع القسم الاول وهو المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا أما أنه لا يكون ناسخا فلان ماقبله اما قطعى أو ظنى فان كان قطعيا لم يجز نسخه به لان نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه وذلك لانه ثبت مقيدا بعدم ظهور معارض راج أو مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راج سواء قلنا كل مجتهد مصيب أو قلنا المصيب واحد وحينئذ كان الواجب العمل به مالم يظهر راجح وقد عمل به فلم يرفع ولا حكم له فى الزمان الذى ظهر فيه الراجح فيرفع فلا رفع على التقديرين لحكمه فلا نسخ وأما أنه لا يكون منسوخا فلان مابعده لا بد أن يكون قطعيا أو ظنيا راجحا وايا كان فقد بان زوال شرط العمل به لانه ثبت مقيدا بالتقرير ماهر القسم الثانى وهو المقطوع ينسخ بالمقطوع فى حياته صلى الله عليه وسلم

ظنيته فكيف بالراجح والقياس الظنى راجح لانا فرضناه ناسخا فيبطل وجوب العمل بالظنى المتقدم لانتفاء شرطه لا لكون القياس ناسخا له فان قيل لا نعنى بالنسخ سوى بطلان حكمه عند ظهور القياس قلنا بل معنى النسخ ان الحكم كان حقا ثابتا الى الآن وقد ارتفع وانتهى بالناسخ وههنا لم يبق عند ظهور المعارض حتى يرفع وفيه نظر لانه لا معنى للرفع ههنا سوى حصول العلم بعدم بقاء ذلك الحكم ولهذا جوز وا نسخ النص الظنى مع جريان هذا الدليل فيه نعم يتم ماذكرنا لو قلنا عند ظهور المعارض يبطلان حكم القياس المتقدم عن أصله ومن أول الامر لكنهم لا يقولون بذلك (قوله سواء قلنا) نفى لما ذكره أبو الحسين البصرى بعد تفاصيل المسئلة هذا كله انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب اذ لو كان المصيب واحدا فقط لم يكن القياس الاول معتدا به فلا يكون منسوخا (قوله والتقرير ماهر) وهو انه قبل ظهور المعارض قد عمل به فلا رفع وعنده لم يبق حكمه حتى يرفع فعلى التقديرين لا رفع (قوله وهو المقطوع) أى القياس القطعى ينسخ بالمقطوع أى بالنص أو بالقياس القطعى وهذا يفيد كون القياس القطعى ناسخا ومنسوخا ولا حاجة الى تقييد المقطوع الناسخ بالقياس وصورة ذلك أن ينسخ حكم الاصل بنص مشتمل على علة متحققة فى الفرع أيضا بالقياس على الاصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله أن تثبت حرمة الربا فى الذرة بقياس على البر

منصوص العلة ثم تنسخ حرمة الربا في البر تنصيصا على علة مشتركة بينه وبين الذرة فنقاس عليه وترتفع حرمة الربا فيها فيكون نسخا للقياس بالقياس ولو ورد نص نسخ الربا في الذرة كان نسخا بالنص (قوله قد يظهر انه) أي القياس كان منسوخا كما اذا

قاس الذرة على البر ثم اطلع على نص ناسخ لحكم البر فبان له ان حكم الذرة أيضا كان منسوخا (قوله انه منقوض) يعني ان الثلاثة مما تختص به ولا نسخ اتفاقا بيننا وبينكم وان نازع غيرنا في الاجماع وخبر الواحد كما مر وجعل بعضهم العقل ناسخا كنسخ وجوب القيام على من قطع رجلاه وانما اقتصر على النقض لان الحل قد سبق مرارا وهو الفرق بان النسخ رفع وابطال بالكلية والتخصيص رفع وجمع بين الدليلين (قوله للادلة في الفرع) لما مر من أن في مفهوم الموافقة المسكوت أولى بالحكم من المنطوق كالضرب فانه أولى بالحرمة من التأفيف لكون الايذاء فيه أكثر وقد يعترض في هذا المقام بان المعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم في الجملة بمعنى الانتقال اليه وهو لا يوجب اللزوم في الحكم ولو سلم فعند الاطلاق دون التنصيص كما اذا قيل اقتله ولا تستخف به (قوله ولولا) عطف على ان الضرب فينسحب حكم النفي عليهما جميعا (قوله لاستحالة بقائه) يعني ان العلة ليست مجرد أمارة أو حكمة باعثة على مجرد شرعية الحكم حتى يعتبر ابتداء لا بقاء بل هي حكمة باعثة جامعة

وهو اذا نسخ حكم الاصل بنص فيقاس عليه وأما بعده فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ للادلة نعم قد يظهر انه كان منسوخا بان يظهر نسخ حكم أصله قالوا يجوز النسخ بالقياس قياسا على التخصيص به والجامع كونهما تخصيصين وكون أحدهما في الاعيان والآخر في الازمان لا يصلح فارقا اذ لا أثر له الجواب أنه منقوض بالاجماع وبالعقل ويخبر الواحد فان ثلاثتها تخصص بها ولا ينسخ قال (مسئلة المختار جواز نسخ أصل الفحوى دونه وامتناع نسخ الفحوى دون أصله ومنهم من جوزهما ومنهم من منعهما لنا أن جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن معلوما منه المجوز دلالتان فجاز رفع كل منهما قلنا اذا لم يكن استلزام المانع الفحوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه قلنا تابع للدلالة لا للحكم والدلالة باقية) أقول الفحوى مفهوم الموافقة والاصل ماله المفهوم ونسخهما معا جائز اتفاقا واختلف في نسخ أحدهما دون الآخر فمنهم من جوزهما ومنهم من منعهما والمختار جواز نسخ الاصل دون الفحوى وامتناع نسخ الفحوى دون الاصل لنا أن تحريم التأفيف ملزوم لتحريم الضرب والا لم يعلم منه من غير عكس للادلوية في الفرع ونسخ الفحوى دون الاصل معناه بقاء تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم وأنه محال وأما عكسه وهو انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب فرفع الملزوم مع بقاء اللازم وأنه لا يمتنع القائلون بالجواز فيهما قالوا افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحدة منهما بدون الاخرى ضرورة الجواب لا نسلم دلالة التغاير على رفع كل واحد منهما دون الآخر وانما يصح ذلك اذا لم يكن أحد الغيرين مستلزما للآخر القائلون بالامتناع فيهما قالوا أما الفحوى دون الاصل فلما قلتم وأما الاصل دون الفحوى فان الفحوى تابع للاصل فاذا ارتفع الاصل لم يمكن بقاؤه لوجوب ارتفاع التابع بارتفاع متبوعه والا لم يكن تابعا له الجواب أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فان فهمنا تحريم الضرب حصل من فهمنا تحريم التأفيف لان الضرب انما كان حراما لان التأفيف حرام ولو لا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراما والذي يرتفع هو حكم تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع قال (مسئلة المختار اذا نسخ حكم أصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع لنا خرجت العلة عن الاعتبار فلا فرع قالوا الفرع تابع للدلالة لا للحكم كالفحوى قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة قالوا حكمتم بالقياس على انتفاء الحكم بغير علة قلنا حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته) أقول اذا نسخ حكم أصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع المختار انه لا يبقى وقيل يبقى واذا قلنا لا يبقى ففي تسميته نسخا لحكم الفرع نزاع لفظي لنا أنه يستلزم خروج علة الاصل عن كونها معتبرة شرعا حيث علم الغاؤها بعدم ترتيب الحكم عليها في الاصل والفرع انما يثبت بالعلة فاذا انتفت العلة انتفى الفرع والا لزم ثبوت الحكم بلا دليل قالوا أولا الفرع تابع للدلالة لا لحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شئ الا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو بعينه الذي صرتم اليه في جواز نسخ الاصل دون الفحوى الجواب لا نسلم انه لم يحدث شئ الا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا وهو ملزوم لانتفاء الحكم لاستحالة بقائه بغير حكمة معتبرة فينتفي الحكم ولا كذلك في المفهوم اذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى ارتفاع الاضعف قالوا ثانيا هذا حكم برفع حكم الفرع قياسا من غير علة معتبرة في ثبوت الحكم وبقائه فينتفي الحكم بانتفائها ضرورة (قوله اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى) كالحكمة المحرمة للتأفيف ارتفاع

جامعة بينهما موجبة للرفع والقياس بلا جامع فاسد الجواب هذا ليس حكما بالقياس بل بانتفاء الحكم لانتفاء علته وذلك نوع آخر من الاستدلال لا يحتاج الى أصل وفرع وعلة نعم علمنا عدم اعتبار العلة ببطلان حكم الاصل لا انا قسنا الفرع في عدم الحكم بالاصل بجامع عدم العلة قال (مسئلة المختار ان الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم لا يثبت حكمه لنا لو ثبت لادى الى وجوب وتحريم للقطع بانه لو ترك الاول اثم وأيضا فانه لو عمل بالثاني عصى اتفاقا وأيضا يلزم قبل تبليغ جبريل عليه السلام وهو اتفاق قالوا حكم فلا يعتبر علم المكلف قلنا لابد من اعتبار التمكن وهو منتف) أقول اذا بلغ الناسخ من جبريل الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو بعد لم يبلغ الى المكلفين في الزمان المتخلل بين التبليغين هل يثبت حكم الناسخ قال قوم انه يثبت والمختار انه لا يثبت لنا لو ثبت حكمه لادى الى وجوب وتحريم في محل واحد وانه محال بيانه ان حكمه تحريم العمل بالاول فيكون حراما وانه واجب اذ لو ترك العمل به وهو غير معتقد نسخه لاثم قطعا ولنا أيضا انه لو عمل بالثاني قبل اعلامه وهو معتقد عدم شرعيته لاثم قطعا ولو ثبت حكمه لما اثم بالعمل به ولنا أيضا انه لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انهما سواء في وجود الناسخ وعدم علم المكلف به ووجوده مقتض لحكمه وعدم علم المكلف لا يصلح مانعا فيثبت حكمه عملا بالمقتضي السالم عن المعارض قالوا هذا حكم تجدد فلا يعتبر علم المكلف به كما اذا بلغ الى مكلف فان حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقا الجواب حق ان العلم ليس بمعتبر لكن التمكن من العلم معتبر والا كان تكليفا بالمحال والتمكن في هذه الصورة منتف فلا يثبت لا لعدم علمه بل لعدم تمكنه من العلم وهو شرط للتكليف قال (مسئلة العبادات المستقلة ليست نسخا وعن بعضهم صلاة سادسة نسخ وأما زيادة جزء مشترط أو زيادة شرط أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ وقبل الثالث نسخ عبد الجبار ان غيرته حتى صار وجوده كالعدم شرعا كزيادة ركعة في الفجر وكعشرين في القذف وكتغيير في ثالث بعد اثنين فنسخ والغزالي ان اتحدت كركعة في الفجر فنسخ بخلاف عشرين في القذف والمختار ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لانه حقيقته وما خالفه ليس بنسخ فلو قال في السائمة الزكاة ثم قال في المعلوفة الزكاة فلا نسخ فان تحقق ان المفهوم مراد فنسخ والا فلا ولو زيدت ركعة في الصبح فنسخ لتحريم الزيادة ثم وجوبها والتغريب على الحد كذلك فان قيل منفي بحكم الاصل قلنا هذا لو لم يثبت تحريمه فلو خير في المسح بعد وجوب الغسل فنسخ للتخيير بعد الوجوب ولو قال واستشهدوا شهيدين ثم ثبت الحكم بالنص بشاهد ويمين فليس بنسخ اذ لا رفع لشئ ولو ثبت مفهومه ومفهوم فان لم يكونا رجلين اذ ليس فيه منع الحكم بغيره ولو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل وجوب مباح الاصل قالوا لو كانت مجزئة ثم صارت غير مجزئة قلنا معنى مجزئة امتثال الامر بفعلها ولم ترتفع وارتفع عدم توقفها على شرط آخر وذلك مستند الى حكم الاصل وكذلك لو زيد في الصلاة مالم يكن محرما) أقول زيادة عبادة على ماقد شرع من العبادات هل يكون نسخا أم لا ينظر في الثانية اهي مستقلة أو غير مستقلة اما العبادات المستقلة فليست نسخا بالاتفاق وعن بعضهم ان شرع ايجاب صلاة سادسة خاصة نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وانه حكم شرعي وهو النسخ وحله انه لا يبطل وجوب ماصدق عليه انها وسطى وانما يبطل كونها وسطى وليس حكما شرعيا وأما العبادات الغير المستقلة فهي على ثلاثة وجوه أحدها ان تكون مع الاولى جزأين لعبادة ويشترط الزيادة في الاولى فلا تعتبر اذا أفردت ولم تضم اليها

عن الايذا حتى يستتبع تحريم الشتم والضرب وسائر أنواع الايذا بخلاف حكمة تحريم الضرب فانه لا يكون في تلك الغاية وحاصله ان الرعاية والعناية في تحريم التأفيف فوقها في تحريم الضرب واخص منها وانتفاء الاعلى والاخص لا يوجب انتفاء الادنى والاعم وبهذا يظهر فساد مايقال ان التأفيف اضعف من الضرب فالمناسب أن يقال لا يلزم من ارتفاع الاضعف ارتفاع الاقوى (قوله لكن التمكن من العلم معتبر) لتمكن الامتثال وتقرير الشارحين ان التمكن من الامتثال معتبر وهو موقوف على العلم والماآل واحد ولفظ المتن محتمل ووجه انتفاء التمكن من العلم ان مالا سبيل اليه الا باعلام الشارع فعلمه بدونه محال (قوله وعن بعضهم) كانه لم يعتد بهم فادعى الاتفاق أو جعل ذكرهم بمنزلة الاستثناء (قوله جزء مشترط) بطريق الوصف دون الاضافة وحاصله ان تكون الزيادة شرطا في صحة المزيد عليه ويحصل من مجموع الشرط والمشروط عبارة واحدة فتكون الزيادة

بالنسبة اليها جزأ وبالنسبة الى المزيد عليه شرطا كزيادة ركعة في الفجر بحيث لا تبقى الركعتان بدونها معتدا بهما فالركعة الزائدة شرط للركعتين وجزء من الركعات الثلاث التي هي عبادة واحدة هي صلاة الفجر

(قوله وقالت الحنفية نسخ مطلقا) انما يصح لو كان فيهم من يقول بمفهوم المخالفة والاولى ان يحمل قول المصنف الحنفية نسخ على الاولين أعنى الجزء المشترط والشرط دون مايرفع مفهوم المخالفة ومثل هذا الاختصار غير عزيز فى كلامه وعبارة الآمدى سالمة عن هذا الاشكال (قوله عبد الجبار) تقرير مذهبه على مافى المحصول وجميع الشروح ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه حتى صار وجوده كالعدم شبهها بمعنى انه لو فعل كما كان يفعل قبل الزيادة وجب استئنافه كان نسخا والافلا ولا خفاء فى ان هذا انما يصح فى زيادة ركعة على ركعتى الفجر لا فى زيادة عشرين على الثمانين اذ لا يجب الاستئناف بل ضم عشرين الى الثمانين ولا فى التغيير بين الثلاث بعد التخيير بين الاثنين لحصول الامتثال بفعل واحد من الاثنين والمصنف لما لم يتعرض لوجوب الاستئناف لم يرد عليه الثانى لان الثمانين بمنزلة العدم فى انه لا يحصل بها الحد لكن ورود الثالث ظاهر لان الاتيان باحد الاولين ليس بمنزلة العدم فتكلف الشارح المحقق على ماهو دأبه فى المضايق ولم يلتفت الى ظهور ان المراد تساوى الوجود والعدم فى عدم حصول المقصود وقال ان عدم الاصل أعنى ترك الامرين الاولين كالاعتاق والصوم مثلا قد كان محرما قبل زيادة الاطعام وبعده لم يبق محرما بل انتفت عنه الحرمة فصار وجود الاصل أعنى الاتيان باحد الامرين بمنزلة عدمه أعنى تركهما جميعا فى انتفاء الحرمة عنهما أى عن الوجود والعدم اذ له أن يأتى باحدهما وان يتركهما جميعا ويأتى بالثالث وانما العجب من (٢٠٢) المصنف أولا ومن الشارح ثانيا كيف ذهلا عن كلام الآمدى ووقعا فى ذلك وكيف لم يتفقا مذهب القاضى عبد الجبار من الكتب المعتبرة وكيف زاد الشارح فى الامثلة تغريب العام وقد قال الآمدى مذهب القاضى عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه بحيث صار لو فعل بعدها كما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة فى الفجر كان نسخا أو كان قد خير بين فعلين فزيد ثالث كان نسخا كتحريم ترك الاولين والافلا كزيادة

الزيادة كزيادة ركعة فى الفجر ثانيها ان تجعل الزيادة شرطا للاولى ولا تكون اجزاء من العبادة كالطهارة فى الطواف وثالثها ان يرفع مفهوم المخالفة للاولى مثل ايجاب الزكاة فى المعلوفة بعد قوله فى الغنم السائمة زكاة فهذه الصور هى محل الخلاف فقالت الشافعية والحنابلة انها ليست بنسخ مطلقا وقالت الحنفية نسخ مطلقا وقال قوم الثالث وهو مايرفع مفهوم المخالفة نسخ دون الاولين وهما الجزء المشترط والشرط وقال القاضى عبد الجبار الزيادة ان غيرت الاصل تغييرا شرعيا حتى صار وجوده كالعدم فنسخ والافلا وذكر أمثلة منها زيادة ركعة على ركعتى الفجر نسخ لانهما لا يجزيان دونها ومنها زيادة التغريب على الجلد فانه لا يحصل الحد بالجلد دونه ومنها زيادة عشرين جلدة على حد القذف فانه لا يحصل الحد بدون العشرين ومنها ان يخير المكلف فى أمرين ثم يخير فيهما وفى أمر ثالث يقول اعتق أو صم ثم يقول اعتق أو صم أو اطعم فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما فهو كالعدم فى انتفاء الحرمة عنهما وقال الغزالى ان اتصلت الزيادة بالاصل زيادة اتحاد فهو نسخ والافلا مثاله زيادة ركعة على صلاة الفجر لانه لو عدم لم يكن للركعتين أثر أصلا وكان الثلاث واجبة بخلاف زيادة عشرين على حد القذف اذ لو عدم كان للباقى أثر اذ سقط الباقى به ولا يجب الا العشرون والمختار انه ان رفع حكما شرعيا بدليل شرعى كان نسخا والافلا وذلك ان حقيقة النسخ ذلك فاذا ثبت ثبت واذا انتفى انتفى ولنذكر أمثلة منها لو قال فى الغنم السائمة الزكاة ثم قال فى المعلوفة زكاة فان ثبت المفهوم وتحقق انه كان مرادا فنسخ والافلا اذ لا رفع انما هو

التغريب على الحد وزيادة عشرين على الثمانين فى القذف وهذا صريح فى ان زيادة التغريب فى العشرين ليس بنسخ وان التخيير بين الثلاث نسخ لا من حيث دخوله تحت الضابط المذكور وفى معتمد الاصول كذلك بعينه وقد أوردنا عبارته فى شرح التنقيح (قوله اذ لو عدم) أى الزائد وهو العشرون كان للباقى وهو الثمانون اثر اذ سقط الباقى أى وجوبه بأى يفعل الباقى وهو جلد ثمانين (قوله والمختار) ذكر صاحب التنقيح أن هذا كلام خال عن التحصيل لان كل احد يعلم ذلك ويعترف به انما الكلام فى ان أى صورة تقتضى رفع حكم شرعى واى صورة لا تقتضيه ثم عبارة الشرح ههنا أخص من عبارة المتن اشارة الى أن قوله بعد ثبوته مما لا حاجة الى ذكره للقطع بان رفع الشئ انما يتصور بعد ثبوته والحق ان قوله بدليل شرعى أيضا مما لا يليق ذكره بالاختصار سواء تعلق بثبوته على ما اختاره الشارحون أو بالرفع على ما هو الظاهر من الشرح لظهور ان ثبوت الحكم الشرعى أو كون زيادة العبادة رفعا له لا يتصور الا بدليل شرعى ثم لا يخفى مافى تقرير المثال الاول فى المتن حيث ذكره أولا انه لو قال فى الغنم السائمة الزكاة ثم قال فى المعلوفة الزكاة فليس بنسخ ثم قال فان تحقق ان المفهوم مراد فنسخ والافلا وقيده الشارح بانه ان ثبت المفهوم وتحقق انه كان مرادا فنسخ ضرورة تحقق رفع حكم شرعى والافلا لعدم تحقق الرفع اما لعدم ثبوت المفهوم أو لعدم ارادته على تقدير ثبوته فى الجملة فهو على الاول ابتداء ايجاب برفع العدم الاصلى وعلى الثانى بيان ان مفهوم المخالفة وان كان ظاهرا لكنه غير مراد بمنزلة تخصيص العام واقتصر الشارح على بيان الثانى وكان مراد المصنف انه لا نسخ ان لم يثبت المفهوم وان ثبت فان تحقق انه كان مرادا فنسخ والافلا

(قوله فان قيل وجوب التغريب) تخصيص للسوال بزيادة التغريب والشارح العلامة عممه وقال التقدير فان قيل الزائد فى الصورتين منفى بحكم الاصل ليشمل وجوب الركعة فى الصبح والتغريب فى الحد فليس ببعيد (قوله وهو غيره) أى الوجوب عينا غير الوجوب مخيرا الان موجب الاول المنع عن ترك المعين وموجب الثانى جوازه (قوله فان قيل) يشير الى ان قوله ولو ثبت (٢٠٣) مفهومه الخ جواب سؤال تقريره هو دفع للمفهوم ان ثبت ومنها اذا زاد فى صلاة الصبح ركعة فجعلها ثلاث ركعات كان نسخا لانه قد ثبت تحريم الزيادة عليها ثم ارتفع بوجوبها وكلاهما حكم شرعى ومنها زيادة التغريب على الجلد لانه قد ثبت تحريم الزيادة ثم وجوبها وكلاهما بدليل شرعى فان قيل وجوب التغريب كان منفيا بالاصل فرفعه رفع لحكم الاصل ومثله لا يكون نسخا قلنا هذا انما يصح لو لم يثبت تحريمه فان التحريم ليس بالاصل بل بدليل شرعى ومنها لو أوجب غسل الرجلين معينا ثم خير بينه وبين مسح الخف فهو نسخ لانه رفع الوجوب عينا بوجوب أحد الامرين مخيرا وهو غيره وقد ثبتا بدليل شرعى ومنها لو قال فاستشهدوا شهيدين ثم ورد نص على جواز الحكم بشاهد ويمين فانه ليس بنسخ لان المرفوع به عدم جواز الحكم بشاهد ويمين وقوله فاستشهدوا شهيدين لم يثبته فان قيل مفهوم قوله فاستشهدوا شهيدين ومفهوم قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يمنع الحكم بالشاهد واليمين لانه غيرهما والنص قد نفى الغير بالمفهوم قلنا دل على طلب الاستشهاد لرجلين ما أمكن ولرجل وامرأتين اذا تعذر فان سلم مفهومهما فهو ان غيره غير مطلوب وأما انه لا يحكم بغيرهما اذا حصل فلم يدل عليه بمنطوق ولا بمفهوم ومنها لو زيد فى الوضوء غسل عضو فليس بنسخ على الاصح لانه رفع مباح الاصل قالوا نسخ لان الاعضاء دونه كانت مجزئة ولم تبق الآن مجزئة والاجزاء حكم شرعى وقد ارتفع الجواب ان الاجزاء بدونه يدل على الامتثال بفعله وعدم توقفه على شرط آخر اما الامتثال بفعله فلم يرتفع وأما عدم توقفه على شرط آخر وان ارتفع فليس حكما شرعيا بل هو مستند الى حكم البراءة الاصلية ومنها لو زيد فى الصلاة ركن فان كان محرما قبل فهو نسخ لحرمته لا للصلاة وان لم يكن محرما فليس بنسخ لانه رفع لحكم الاصل قال ﴿مسئلة اذا نقص جزء العبادة أو شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقيل نسخ للعبادة عبد الجبار ان كان جزأ لا شرطا لنا لو كان نسخا لوجوبها افتقرت الى دليل ثان وهو خلاف الاجماع قالوا ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعتين ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما قلنا الفرض لم يتجدد وجوب﴾ أقول ما تقدم حكم الزيادة فى العبادة واما النقصان عنها وهو ان ينقص جزء أو شرط مثل ان يسقط من الظهر ركعتان أو يبطل اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء والشرط اتفاقا وهل هو نسخ لتلك العبادة المختار انه ليس بنسخ لها وقيل نسخ وقال عبد الجبار ان كان جزأ فنسخ وان كان شرطا فلا لنا لو كان نسخا للركعتين الباقيتين فى الجزء وللاربع فى الشرط لافتقرت فى وجوبها الى دليل غير الاول وانه باطل بالاتفاق قالوا ثبت تحريمها بغير الركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها أو وجوبها بدونهما الجواب المفروض انه لم يتجدد وجوب بل ابطل الوجوب فقط والثابت هو الوجوب الاول والزيادة باقية على الجواز الاصلى وانما الزائل وجوبها فارتفع حكم شرعى لا الى حكم شرعى فلا يكون نسخا قال ﴿مسئلة المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة وهى فرع التحسين والتقبيح والمختار جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالى لنا احكام كغيرها قالوا لانفك عن وجوب معرفة الناسخ والناسخ وأجيب بانه يعلمهما وينقطع التكليف بهما وبغيرهما والله أعلم﴾ أقول اتفقوا على جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل وعلى امتناع النهى عن معرفته الا على تجويز تكليف المحال لان العلم بنهيه يستدعى معرفته واختلف فى رفع وجوب الترتيب وليس بشئ نعم لو وجب الموالاة كان ذلك رفعا له فكان نسخا (قوله وان لم يكن محرما فليس بنسخ) يشكل بالمندوب فان ايجابه نسخ لكونه رفعا لحكم شرعى وكذا المكروه (قوله قالوا ثبت تحريمها) تقريره ان لتلك العبادة حكما شرعيا هو تحريمها بدون الجزء والشرط أعنى الركعتين والطهارة وقد ارتفع ذلك الحكم بحكم آخر هو جوازها أو وجوبها بدون الركعتين والطهارة ولا معنى للنسخ سوى هذا وأما الجواب بان المفروض انه لم يتجدد له وجوب فزعم العلامة انه معارضة تقريرها انه لو كان نسخا لاصل العبادة لزم ان

هب أن مجرد استشهدوا شهيدين لم يثبت عدم جواز الحكم بشاهد ويمين لكن مفهوم النص اثبته حيث حصر البينة فى النوعين رجلين ورجل وامرأتين وواجب انه اذا لم يكن رجلان لزم رجل وامرأتان فدل على انه لا بينة بشاهد ويمين والا لما كان اللازم عند عدم الرجلين رجلا وامرأتين وتقرير الجواب ان المنحصر طلب الاستشهاد بمعنى ان اللازم رجلان على تقدير الامكان ورجل وامرأتان على تقدير التعذر فان منع المفهوم كما هو رأى الحنفية فلا نسخ وان سلم فليس مفهوم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان سوى ان غير هذا الاستشهاد ليس بمطلوب بمعنى ان طلب الاستشهاد لم يتعلق الا بهذين النوعين وانه لا يصح الحكم بغير النوعين فلا دلالة عليه للنص لا بالمنطوق ولا بالمفهوم (قوله لو زيد فى الوضوء) قد يتوهم انه لو كان فى خلاله

يكون للباقية وجوب متجدد ضرورة انها واجبة ولا يخفى ان مثل هذا مشترك الالزام اذ للخصم ان يعارض دليلنا بهذا الدليل وفى بعض الشروح ان المراد انه لا نزاع فى نسخ التحريم بل فى نسخ الوجوب والتقدير انه لم يتجدد له وجوب وهذا ما قال فى المنتهى واجيب بان هذا ليس نسخا للعبادة فانها لم تكن حراما ولم يكن لفرض عدم تجدد الوجوب كثير دخل فى هذا الجواب عدل عنه المحقق وحاصل تقريره انه لا معنى لتحريم العبادة بدون الزيادة سوى وجوب الزيادة وارتفاعه ليس بنسخ لانه ليس ينسخ الى حكم شرعى لان وجوب الباقى ازلى غير متجدد وجواز الزيادة أصلى غير شرعى فقوله بل ابطل الوجوب أى وجوب الزيادة فقط أى من غير اثبات حكم آخر والحكم الثابت فى الباقى هو الوجوب الاول الثابت بالنص السابق اذ الفرض انه لم يتجدد وجوب والزيادة أى الجزء أو الشرط كالركعتين والطهارة باقية على الجواز الاصلى اذ التقدير انه نسخ وجوبها فقط وكان الزامى والا فقد سبق ان النسخ لا يجب ان يكون الى بدل ثم العجب انه ادعى الاتفاق على نسخ الزيادة التى هى الجزء أو الشرط ثم زعم ان ارتفاع وجوبها ليس بنسخ وفى بعض نسخ الشرح والثابت هو الوجوب الاولى والثانية باقية ومعناه ما ذكرنا واعلم ان النزاع انما هو فى نسخ العبادة بمعنى ارتفاع جميع أجزائها والا فارتفاع الكل بارتفاع الجزء ضرورى فصح وجوب الركعات الاربع قدارتفع وينبغى ان يكون هذا مراد القاضى عبد الجبار حيث فرق بين الجزء والشرط (قوله والمختار جوازه) أى جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره كل منهما الى بدل أولا الى بدل لكن قد علم امتناع نسخ وجوب (٢٠٤) المعرفة الى بدل مخصوص هو التحريم (قوله اذ لو ثبتا) أى الحسن والقبيح العقليان لم يتغيرا أو لم يزولا فان قيل فيلزم أن لا ينسخ وجوب ولا تحريم اصلا لاستلزامهما الحسن والقبيح العقليين قلنا يجوز أن لا يكونا ثابتين بل مختلفين باختلاف المصالح بخلاف حسن المعرفة وقبح الكفر فانهما ذاتيان لا يزولان أصلا (قوله لنا انها أحكام) يوهم انه احتجاج على المختار من الخلافية الثانية أعنى نسخ جميع التكاليف وان لم يتعرض لها الشارح وكلامه حاول جعله دليلا على الامرين جميعا أى وجوب المعرفة وتحريم الكفر ونحوه أحكام فيجوز فى نسخها كسائر الاحكام وأيضا جميع التكاليف أحكام كغيرها الذى هو البعض المتفق على جواز نسخه فيجوز نسخها (قوله فتجب معرفته) محل نظر فان وقوع النسخ وامكان معرفته ومعرفة الناسخ أعنى الشارع لا يستلزم وجوب المعرفة ليلزم التكليف اللهم الا أن يقال النسخ لا يكون الا بدليل شرعى وهو خطاب يجب فهمه ومعرفته (قوله فليفرض) أى وقوع الممكن الذى هو معرفة النسخ والناسخ وبعد تحقق المكلف به ينقطع التكليف به ضرورة وقد ارتفع جميع التكاليف التى سواها فثبت انه لم يبق شئ من التكاليف وهو المعنى بنسخها وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم من وجوب معرفة نسخ وجوب المعرفتين وهلم جرا لانه يرد ان هذا لا يكون نسخا لجميع التكاليف بل ارتفاعا للبعض بطريق النسخ وانقطاعا للبعض بطريق الاتيان بالمأمور به فان قيل يصح جميع التكاليف الموجودة قد نسخت قلنا ممنوع فان تكليف المعرفتين قد وجدت ولم تنسخ فان قيل يجوز ان يخبره الشارع بانه ليس مكلفا بشئ أصلا قلنا يستلزم وجوب معرفة ذلك ويعود الكلام ﴿ الكلام فى القياس ﴾ (قوله القياس التقدير والمساواة) تمثيله بالامثلة الثلاثة مشعر بان المراد انه قد يكون بهما جميعا وقد يكون للتقدير فقط أو للمساواة فقط وقال الآمدى هو فى اللغة التقدير وهو يستدعى امرين يضاف أحدهما الى الآخر بالمساواة فهو نسبة واضافة بين شيئين يقال فلان لا يقاس بفلان أى لا يساويه وانما قيل فى الشرع قاس عليه ليدل على البناء فان انتقال الصلة للتضمين (قوله وذلك) تحقيق لاشتمال القياس على الاصل والفرع والعلة والحكم وتنبيه على ان المراد بالفرع محل الحكم المطلوب اثباته فيه وبالاصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه لا الدور وانما يلزم لو اريد بالفرع المقيس وبالاصل المقيس عليه وتحقيقه ان

جواز نسخ وجوب المعرفة وتحريم الكفر وغيره من الظلم والكذب والمختار جوازه وخالف فيه المعتزلة والمسئلة فرع الحسن والقبيح العقليين اذ لو ثبتا لم يتغيرا وقد أبطلناهما لنا انها احكام فجاز نسخها كغيرها من الاحكام قالوا اذا نسخ التكاليف المتقدمة فانما يمكن معرفته بمعرفة الناسخ والناسخ فتجب معرفته وهذا تكليف فيلزم خلاف المفروض الجواب لا يمتنع معرفته بنسخ جميع التكاليف وبالناسخ فليفرض وحينئذ يرتفع التكليف بهما لانقطاعه بعد الفعل اتفاقا وقد ارتفع التكليف بغيرهما فلا يبقى تكليف أصلا قال ﴿ القياس التقدير والمساواة وفى الاصطلاح مساواة فرع الاصل فى علة حكمه ويلزم المصوبة زيادة فى نظر المجتهد لانه صحيح وان تبين الغلط والرجوع بخلاف المخطئة وان أريد الفاسد معه قبل تشبيه ﴾ أقول القياس التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل أى قدرته به فساواه وقست الثوب بالذراع أى قدرته به وفلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى به وفى الاصطلاح مساواة فرع الاصل فى علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثباته فيه لثبوته فى محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك أصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك فى كل شيئين بل اذا كان بينهما أمر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك

المراد بهما ذات الاصل والفرع والموقوف على القياس وصفا الفرعية والاصلية (قوله وبذلك يحصل ظن مثل الحكم) اشارة الى ان العلم بعلة الحكم وثبوتها فى الفرع وان كان يقينا لا يفيد فى الفرع الا الظن بجواز ان يكون الاصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا وانما قال مثل الحكم لان ثبوت عينها مما لا يتصور كما ذكر فى العلة (قوله وربويتها) أى كون الذرة مما يحرم فيه التفاضل هو الحكم (قوله المساواة فى نفس الامر) لانه المتبادر الى الفهم وبهذا يسقط ما ذكر فى بعض الشروح من ان المساواة أعم من أن

فى الحكم بان يستلزم الحكم وتسميه علة الحكم فلا بد ان يعلم علة الحكم فى الاصل ويعلم ثبوت مثلها فى الفرع اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصى لا يقوم بغيره بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم فى الفرع وهو المطلوب مثاله ان يكون المطلوب ربوية الذرة فيدل عليه مساواته للبر فيما هو علة لربوية البر من طعم أو قوت أو كيل فان ذلك دليل على ربوية الذرة وربويتها هو الحكم المثبت بالقياس وثمرته واعلم أن المراد بالمساواة المذكورة فى الحد المساواة فى نفس الامر فيختص بالقياس الصحيح وهذا عند من يثبت مالا مساواة فيه فى نفس الامر قياسا فاسدا وأما المصوبة وهم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة فى نظر المجتهد سواء ثبتت فى نفس الامر اولا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع عنه فانه لا يقدح فى صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحا وان زال صحته بخلاف المخطئة فانهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوما بصحته الى زمان ظهور غلطه بل مما كان فاسدا وتبين فساده فاذا لا يشترط المصوبة المساواة الا فى نظر المجتهد فحقهم ان يقولوا هو مساواة فرع الاصل فى نظر المجتهد هذا اذا حددنا القياس الصحيح ولو أردنا دخول القياس الفاسد معه فى الحد لم نشترط المساواة لا فى نفس الامر ولا فى نظر المجتهد وقلنا بدلها انه تشبيه فرع بالاصل لانه قد يكون مطابقا لحصول الشبه وقد لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه قال (واورد قياس الدلالة فانه لا يذكر فيه علة وأجيب اما بانه غير مراد واما بانه يتضمن المساواة فيها واورد قياس العكس مثل لما وجب الصيام فى الاعتكام بالنذر وجب بغير نذر عكسه الصلاة لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر وأجيب بالاول أو بان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر فى اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى لا فارق أو بالسبر وذكرت الصلاة لبيان الالغاء أو قياس الصيام بالنذر على الصلاة بالنذر) أقول قد أورد على عكس الحد اشكالان الاول انه لا يتناول قياس الدلالة فان شرطه ان لا يذكر فيه العلة لانه قسيم قياس العلة مثاله فى المكره يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره فان الاثم بالقتل ليس علة لوجوب القصاص مثال آخر فى المسروق عين يجب ردها قائمة وان قطع فيها فيجب ضمانها تالفة كالمغصوب فان وجوب الرد ليس علة للضمان فى صورة المغصوب الجواب أولا انه غير مراد لنا ولا نعنى بلفظ القياس اذا أطلقناه الا قياس العلة ولا نطلقه على قياس الدلالة الا مقيدا ولو أراده غيرنا باصطلاح آخر فلا يضرنا وثانيا لا نسلم انه لا مساواة فى العلة فانه يتضمنها وان لم يصرح بها فان المساواة فى التأثيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما وهو العلة والمساواة فى وجوب الرد دلت على قصده حفظ المال بهما وهو العلة ونحن قد أردنا بالمساواة أعم من الضمنية والمصرح بها فيتناوله الحد الثانى انه لا يتناول قياس العكس فانه يثبت فيه نقيض حكم الاصل بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام فى الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالصلاة فانها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير النذر فالحكم فى الاصل عدم الوجوب بغير نذر والعلة عدم وجوبه بالنذر والمطلوب فى الفرع وجوبه

تكون فى نظر المجتهد أو فى نفس الامر فالتعريف المذكور شامل للصحيح والفاسد وعلى المخطئة ان يزيد واقيد فى الواقع ليخرج الفاسد (قوله فحقهم ان يقولوا) لم يصرح لقوله فى علة الحكم فقولنا فى علة الحكم متعلق بالمساواة وقولنا فى نظر المجتهد بالمساواة فى علة الحكم (قوله تشبيه فرع بالاصل) أى الدلالة على مشاركته فى أمر هو الشبه والجامع فان كان حاصلا فالتشبيه مطابق والا فغير مطابق وعلى كل تقدير فالمشبه اما ان يعتقد حصوله فصحيح فى الواقع أو فى نظره واما ان لا يعتقد حصوله ففاسد واعلم ان القياس وان كان من أدلة الاحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته منبئ عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة محل نظر ولهذا يعبر عنه الشارح المحقق بما حصلت فيه المساواة (قوله قياس الدلالة) هو ما لا تذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل فى قياس النبيذ على الخمر بالشدة المشتدة وسيجىء ذكره (قوله فى المكره) على لفظ اسم الفاعل ومعنى اثمه بالقتل اثمه بسبب القتل الذى وقع باكراهه (قوله فانه) أى قياس الدلالة يتضمنها أى المساواة فى العلة وان لم يصرح بها أى بالعلة أو بالمساواة فيها وضمير بهما الاول للتأثيمين وبهما الثانى للوجوبين أعنى وجوب الرد فى المسروق ووجوبه فى المغصوب ووقع فى نسخ الاصل فى وجوب الضمان وهو من سهو القلم (قوله لما لم تجب بالنذر لم تجب بغير النذر) هذا هو الصواب لما وقع فى بعض نسخ الاصل لم تجب بغير النذر لم تجب بالنذر لان انطباقه على قوله لما وجب الصيام فى الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر

يقتضي ان يكون مضمون الشرط علة ومضمون الجزاء حكما وان جاز العكس أيضا كما ذكر ان صلاة الصبح لما كان فرضا لم يؤد على الراحلة للقطع بان الفرضية حكم وعدم التأدي على الراحلة علة لكن لا بمعنى كونه علة لثبوت الحكم بل للعلم به وكذا في مثال النكاح بلا ولي ولا يخفى انه لو قال لما كان يؤدى الوتر على الراحلة كان نفلا كالصبح لما كان لا يؤدى على الراحلة كان فرضا والمرأة لما ثبت عليها الاعتراض لم يصح منها النكاح كالرجل لما لم يثبت عليه الاعتراض صح منه النكاح لكان انسب وبالجملة الاصل الصلاة والفرع الصوم والحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر وفي الفرع نقيضه وهو الوجوب بالنذر وكذا في المثال الثاني حكم الاصل أعني الصبح من الفرضية والعلة عدم التأدي على الراحلة وحكم الفرع أعني الوتر هي النفلية وعلته التأدي على الراحلة وفي المثال الثالث حكم الاصل أعني الرجل صحة النكاح منه وعلته عدم ثبوت الاعتراض عليه وحكم الفرع أعني المرأة عدم صحة النكاح منها وعلته ثبوت الاعتراض عليها (قوله مساواة من وجهين) فعلى الوجه الاول يكون الاعتكاف بنذر الصوم أصلا والاعتكاف بغير نذر الصوم فرعا واشتراط الصوم فيهما حكما والاعتكاف علة وذكر (٢٠٦) الصلاة ليس لكونها الاصل المقيس عليه بل في التقرير الاول لبيان الغاء الوصف الفارق للعلة وهو كونها مقترنة بالنذر وفي التقرير الثاني لبيان ان العلة ليست هي الاعتكاف بالنذر وعلى الوجه الثاني الاصل الصلاة بالنذر والفرع الصيام بالنذر والعلة كونهما عبادتين والحكم في التحقيق عدم تأثير النذر في الوجوب والمقصود اضافة وجوب الصوم الى نفس الاعتكاف ولهذا قال ويلزمه ان يجب بدون النذر كما يجب مع النذر وهذا هو المراد بالذي فيه عدم المساواة وأما الذي فيه القياس فهو عدم الوجوب بالنذر (قوله وكونه) أي الاعتكاف بالنذر أي مقرونا بنذر شئ من الصوم أو الصلاة لا يصلح علة مستقلة لاشتراط الصوم ولا جزء علة بان تكون العلة هي الاعتكاف مع وصف اقترانه بنذر لانه غير مؤثر لا بالاستقلال ولا بالانضمام بدليل أنه مع الاعتكاف يثبت في الصلاة ولا يثبت الحكم الذي هو الاشتراط فاندفع بهذا التقرير ما يتوهم من الاعتراض بان عدم التأثير لا ينافي كونه جزء علة (قوله ولا شئ) يعني أنا لما فرضنا عدم اشتراط الصوم ونفينا استلزامه بعدم الوجوب بالنذر قياسا على الصلاة كانت المساواة حاصلة بين الصوم والصلاة في عدم الوجوب بالنذر وان لم تكن حاصلة في نفس الامر وما وقع في بعض نسخ الاصل بينهما وبين الصوم بتثنية الضمير لا يخفى أنه من سهو القلم (قوله بما هو واضح منهما) أي من الاجوبة السابقة لعلة مقدماته وحاصله ان الصلاة تتساوى حكما حالة نذرها في الاعتكاف وحالة عدم نذرها للاجماع على عدم وجوبها في الحالين فكذا الصوم يتساوى حكماهما في الحالين وليس التساوي بان يكونا عدم الوجوب للاجماع على الوجوب حالة النذر فتعين ان يكونا ثبوت الوجوب واعلم أن أصل الاعتراض هو أنه لا يوجد في قياس العكس ما هو تعريف القياس أعني المساواة في علة حكم الاصل والاجوبة المذكورة انما تثبت المساواة في أمر آخر لكنها تستلزم المساواة في العلة فيصدق الحد (قوله وهذان المثالان)

بغير نذر والعلة وجوبه بالنذر الجواب اولا بالاول من جوابي قياس الدلالة وهو انه غير مراد وثانيا بانه مساواة من وجهين احدهما ان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في أن الصوم شرط فيه للاعتكاف بنذر الصوم وتقريره اما بالغاء الفارق وهو النذر لانه غير مؤثر كما في الصلاة اذ وجوده وعدمه سواء فتبقى العلة الاعتكاف المشترك واما بالسبر وهو أن العلة اما الاعتكاف أو الاعتكاف بالنذر أو غيرهما والاصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لانه غير مؤثر بدليل ثبوته في الصلاة بدون الحكم فالصلاة لم تذكر للقياس عليها بل لبيان الغاء الفارق أولا لالغاء أحد أوصاف السبر فلا يجب المساواة لها فلا يضر عدمها ثانيهما انه قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر في انها لا تجب بالنذر ولا تأثير للنذر في وجوبها وكذا الصيام ويلزمه أن يجب بدون النذر كما يجب مع النذر والامكان للنذر فيه تأثير فالذي فيه القياس حصل فيه المساواة والذي فيه عدم المساواة لازم له فلا يضر وقد يجاب بانه ملازمة والقياس لبيان الملازمة والمساواة حاصلة على التقدير وحاصله لو لم يشترط لم يجب بالنذر واللازم منتف ثم تبين الملازمة بالقياس على الصلاة فانها لما لم تكن شرطا لم تجب بالنذر ولا شئ ان على تقدير عدم وجوبه بالنذر فالمساواة حاصلة بينها وبين الصوم وان لم تكن حاصلة في نفس الامر وقد يجاب بما هو واضح منهما وهو مساواة الصيام للصلاة في تساوي حكميه حالتي النذر وعدمه مثال آخر في الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل كصلاة الصبح لما كان فرضا لم يؤد على الراحلة مثال آخر في النكاح بلا ولي ثبت للولي الاعتراض عليها فلا يصح منها النكاح كالرجل لما صح منه لم يثبت الاعتراض عليه وهذان المثالان اذا تأملتهما ارشدا الى أن الجواب هو الثالث فان السؤال اذا كان عاما فالجواب المقصور على مثال واحد قاصر قال (وقولهم بذل الجهد في استخراج الحق وقولهم الدليل الموصل الى الحق وقولهم العلم عن نظر مردود بالنص والاجماع وبان البذل حال القياس والعلم ثمرة القياس أبوها ثم حمل الشئ على غيره باجراء حكمه عليه ويحتاج لجامع وقول القاضي حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بامر جامع بينهما من

اثبات

يريد أنه لا اعتداد بالجواب الاول لان قياس العكس من أقسام القياس فلا بد من دخوله فى الحد والجواب الثانى الذى هو سواء اعتد أول وجهى المساواة المبنى على الغاء الفارق أو على اليسر أو ثانى وجهيها المبنى على ان هذا قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر والجواب الرابع الاوضح المبنى على مساواتهما فى تساوى حكميهما حالة النذر وعدمه لاخفاء فى اختصاصها بالمثال المذكور والجواب الثالث المبنى على أن هذا ملازمة والقياس لبيان الملازمة جار فى جميع الامثلة مثلا لو لم يكن الوتر نفلا لما كان يؤدى على الراحلة قياسا على فرض الصبح واللازم منتف ولو صح النكاح من المرأة لما ثبت الاعتراض عليها قياسا على الرجل واللازم منتف فتعين أن يكون هو الجواب عن الاعتراض لقياس العكس على الاطلاق (قوله لان مقتضاهما قد لا يكون ظاهرا) بهذا يندفع ما يقال انه غير منعكس لعدم تناوله القياس المنصوص العلة المحسوس ثبوتها فى الاصل والفرع اذ لا بذل جهد فى ذلك فانه

اثبات حكم أو صفة او نفيهما حسن الا أن حمل ثمرته واثبات الحكم فيهما معا ليس به بل هو فى الاصل بدليل غيره بجامع كاف وقولهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس فتعريفه به دور واجيب بان المحدود القياس الذهنى وثبوت حكم الفرع الذهنى والخارجى ليس فرعا له) اقول قد ذكر للقياس حدود مزيفة منها قولهم بذل الجهد فى استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد فى استخراج الحق من النص والاجماع لان مقتضاهما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى اجتهاد فى صيغ العموم والمفهوم والايماء والاشارة ورد المطلق الى المقيد وتصحيح السند وغير ذلك وأيضا فان البذل حال القائس وهو غير القياس فانه الدليل المنصوب من جهة الشارع سواء نظر فيه القائس أم لا ومنها قولهم الدليل الموصل الى الحق وهو أيضا مردود بالنص والاجماع ومنها قولهم العلم عن نظر وهو مردود أيضا بالعلم الحاصل عن النظر فى نص أو اجماع وأيضا فالعلم ثمرة القياس لا هو فلا يصدق عليه وقد جمع المصنف الثلاثة على الترتيب المذكور ثم قال انها مردودة كلها بالنص والاجماع والاول خاصة بان البذل حال القائس والثالث خاصة بان العلم ثمرة القياس كما قررنا ومنها ما ذكره أبو هاشم وهو انه حمل الشئ على غيره باجراء حكمه عليه وهو منقوض بحمل بالاجماع فانه يصدق عليه الحد وليس بقياس اذ لا تحقق حقيقته لا صحيحا ولا فاسدا فيحتاج الى قيد آخر يخرج ذلك وهو ان يقال بجامع محافظة على طرده ومنها ما ذكره القاضى أبو بكر قال هو حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما فقوله معلوم على معلوم يتناول جميع ما يجرى فيه القياس من موجود ومعدوم ممكن ومستحيل ولو قال شئ على شئ لاختص بالموجود قوله فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما يتناول القياس فى الحكم الوجودى نحو قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما فى الحدود وفى الحكم العدمى نحو قتل تمكن فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالعصا الصغيرة قوله بامر جامع بينهما الى آخره ليتناول الحكم الشرعى نحو العدوانية والوصف العقلى نحو العمدية ونفيهما كما يقال فى الخطا ليس بعمد ولا عدوان فلا يجب القصاص كما فى الصبى واستحسنه المصنف ثم استدرك عليه من ثلاثة أوجه احدها ان الحمل قد جعله جنسا له وانه غير صادق عليه لانه ثمرة القياس ولا شئ من ثمرة القياس بقياس ثانيها انه يشعر بان اثبات الحكم فيهما جميعا بالقياس وليس كذلك فان الحكم فى الاصل ثابت بغيره ثالثها ان قوله بجامع بينهما كاف فى التمييز ولا حاجة الى تفصيل

لا بد من بذل جهد فى معرفة صحة النص متنا وسندا وعدم المعارض وسلامة العلة فى الفرع عن ثبوت مانع أو انتفاء شرط (قوله وقد جمع المصنف) نفى لما ذهب اليه بعض الشارحين من ان كلا من الاعتراضات مختص بواحد من التعريفات على طريق اللف والنشر (قوله حمل الشئ على غيره) لم يتعرض للاعتراض بان الحمل ثمرة القياس لانفسه لما سنذكره فى تعريف القاضى وأما الاعتراض بان الشئ لا يتناول المستحيل فمدفوع بانه شئ لغة وان لم يكن ثابتا (قوله بلا جامع) أى لا فى نفس الامر ولا فى نظر المجتهد (قوله أو نفيه عنهما) قد يعترض عليه بانه مستدرك اذ الحكم أعم من الايجاب والسلب وليس بشئ لان المراد الحكم الشرعى اذ لا يجرى القياس فى غيره ولو سلم فالنسبة الحكمية التى يراد ايقاعها وهو الاثبات او انتزاعها وهو النفى لا الاسناد التام المتناول للايجاب والسلب بقرينة اضافة الاثبات اليه وفى جعل الصفة قسما للحكم اشارة الى أن المراد به الحكم الشرعى كما صرح به المحقق ليتناول الحكم الشرعى يريد أن الجامع قد يكون حكما شرعيا اثباتا أو نفيا كحكون القتل عدوانا او ليس بعدوان وقد يكون وصفا عقليا اثباتا أو نفيا ككونه عمدا أو ليس بعمد ومن الامثلة الواضحة قولنا الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير والنجس المغسول بالخل ليس بطاهر فلا تصح الصلاة فيه كالمغسول باللبن والنبيذ مسكر فيكون حراما كالخمر والصبى ليس بعاقل فلا يكلف كالمجنون وفى تفسيره الحكم الشرعى اشارة الى دفع ما يقال ان الحكم اما أن يتناول بالصفة فيكون ذكرها مستدركا أولا فيجب أن يقال فى اثبات حكم ما أو صفة ووجه الدفع أن الثابت بالقياس لا يكون الا حكما شرعيا كما سيجئ بخلاف الجامع فانه قد يكون وصفا عقليا (قوله واستحسنه المصنف) اتباعا للعمه ورد لما فيه من المحافظة على القيود مع ضعف

الاعتراضات الموردة عليه لان الآمدى أورد عليه ستة اعتراضات أقواها الثلاثة المذكورة فى المتن بتغيير ما فى الاول وأجاب عن الكل الا ان المصنف كانه استضعف الاجوبة فلم يعول عليها ولهذا قال فى المنتهى ان أريد بالحمل التشبيه فجاز اشارة الى رد ما ذكره الآمدى من ان المراد من حمل المعلوم على المعلوم هو التشريك والتسوية بينهما فى حكم أحدهما مطلقا وقوله فى اثبات حكم أو نفيه تفصيل لذلك فلا تكرار والى هذا ينظر جواب المحقق يعنى ليس المراد بالحمل ثبوت الحكم فى الفرع ليكون ثمرة القياس بل وجوب التسوية فى الحكم عند قصد اثبات الحكم فيهما بذلك الحمل فقوله اذا أريد تفسير لقوله فى اثبات حكم لهما يعنى انه ليس صلة للعمل بل ظرف متعلق بمحذوف وفى قوله بذلك تأكيد للاعتراض الثانى وهو الاشعار بثبوت حكم الاصل بالقياس وحينئذ يحتاج فى جوابه الى ما ذكره المحقق وحاصله ان الحكم فيهما جميعا يثبت بالقياس باعتبار أحد ضربيه الذى هو الحكم فى الفرع وظاهر ان افتقار المجموع الى شئ لا يقتضى افتقار كل من ضربيه اليه بل يكفى افتقار أحد جزأيه وأنا أظن ان ما ذكره من الاشعار انما يظهر اذا كان قوله بامر جامع متعلقا باثبات حكم أما اذا تعلق بالحمل على ما هو الحق فلا (٢٠٨) وقد ظهر بما ذكرنا ان قوله لاثبوت الحكم فى الفرع عطف على وجوب التسوية وقد سبق الى وهم بعض الناظرين فى هذا الكتاب أنه عطف على اثبات الحكم وان قوله بذلك اشارة الى اثبات حكم والمعنى أن المراد بالحمل وجوب التسوية اذا أريد بقوله فى اثبات حكم الاثبات بهما كما هو ظاهر اللفظ اذ لو أريد ثبوت الحكم فى الفرع لم يصح ارادة التسوية اذ يصير المعنى أنه التسوية فى ثبوت الحكم فى الفرع وليس بمستقيم ولولا انى على ثقة من حال الشارح المحقق أعلى الله درجته فى دار السلام لتناءت بى الظنون وذهبت بى الاوهام عند الاطلاع على امثال هذه التغيرات فمن قرأ الكتاب عليه مع الفحص عن دقائقه وصرف شطرا صالحا من العمر الى الكشف عن حقائقه (قوله وقد صرح) ذكر الآمدى بعد الجواب عن ابتداء الاعتراضات المذكورة على تعريف القاضى انه يرد اشكال لا محيص عنه وهو ان الحكم فى الفرع نفيا واثباتا مفرع على القياس متأخر عنه بالاجماع وقد جعله ركنا له متقدما عليه حيث اخذه فى تعريفه حين قال فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اشارة الى الفرع والاصل وهذا دور ممتنع حيث جعل القياس متوقفا على حكم الفرع المتوقف عليه فاجاب عنه المصنف بانه انما يقتضى توقف معرفة القياس وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا تعقله ولا حصوله بل غاية الامر ان حصوله يتوقف على حصول القياس ومثله ليس من الدور فى شئ وهذا كلام لا غبار عليه الا ان الشارح المحقق قد تصرف فيه بما اخرجه عن حد الاستقامة حيث جعله اعتراضا على من زعم ان القاضى واباهاشم واتباعهما انما عدلوا عن حكم الفرع الى حكم شئ او معلوم حيث قالوا حمل الشئ على غيره وحمل معلوم على معلوم ولم يقولوا حمل فرع على اصل لان حكم الفرع متوقف على القياس لثبوته به فاخذه فى تعريف القياس يكون دورا والمصنف قد اخذ الفرع فى تعريف القياس حيث قال هو مساواة فرع الاصل فى علة

الجامع فى الحد وقد يقال عليه يندفع الاول لان المراد بالحمل وجوب التسوية فى الحكم اذا أريد بذلك اثبات الحكم لهما لا ثبوت الحكم فى الفرع والثانى بان الاثبات فيهما معا انما يحصل بالاثبات فى الفرع الثابت بالقياس لان الاثبات فى كل واحد به والثالث بانه تعيين الطريق فان زعم ان الاوجز اولى قلنا ذلك اذا لم يحصل منه غير التمييز مقصود وههنا يفيد تفصيل الاقسام أيضا فكان أولى وقد صرح بأنهم انما عدلوا عن ذكر حكم الفرع الى حكم شئ أو معلوم لانه دور وفيه دعوى بطلان حد المصنف فاشار الى تقريره وجوابه أما تقريره فان حكم الفرع فرع القياس ومتأخر عنه فيتوقف عليه فيكون تعريفه به دورا والجواب ان ثبوت حكم الفرع الجزئى الخارجى فرع للقياس الجزئى الخارجى والذى نريد تعريفه هو القياس الذهنى أى الماهية العقلية للقياس وحكم الفرع الذهنى أى تعقل حقيقة الفرع وكذا الخارجى وهو حصول الحكم الجزئى ليس شئ منهما فرع القياس الذهنى أى لا يتوقف على تعقل ماهية القياس فلا دور قال (وأركانه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع الاصل الاكثر محل الحكم المشبه به وقيل دليله وقيل حكمه والفرع المحل المشبه وقيل حكمه والاصل ما يبتنى عليه غيره فلا بعد فى الجميع ولذلك كان الجامع فرعا للاصل اصلا للفرع) اقول أركان الشئ أجزاؤه فى الوجود التى لا يحصل الا بحصولها داخلة فى حقيقته محققة لهويته وأركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع وأما حكم الفرع فثمرة القياس فيتأخر عنه فلا يكون ركنا له أما الاصل فهو المحل المشبه به الذى يثبت فيه الحكم وقيل حكمه وقيل دليله فاذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر بدليل قوله حرمت الخمر فالاصل هو الخمر لانه المشبه به أو الحرمة لانها حكمه أو قوله حرمت الخمر لانه دليله وأما الفرع فقيل على الاول انه محل الحكم المشبه وعلى الثانى انه حكمه ولم يقل أحد انه دليله وكيف يقال ودليله القياس وتحقيقه ان الاصل ما يبتنى عليه الشئ فلا بعد فى الكل لان الحكم فى الفرع يبتنى على الحكم فى الاصل وهو على مأخذه ومحله فالكل مما يبتنى عليه الحكم فى الفرع

حكمه فيلزمه الدور فاحتاج الى الجواب بأن المأخوذ فى حد القياس ثبوت حكم الفرع الموقوف على وجود القياس لا تعقله والمحدود الماهية المعقولة التى لا يتوقف عليها حصول حكم الفرع ولا تعقله فلا دور وأنت خبير بانه ليس فى تعريف أبى هاشم وتعريف المصنف ذكر حكم الفرع أصلا بل فى تعريف المصنف ذكر الفرع نفسه وتوهم الدور فيه انما يكون من جهة تفسيره بالمقيس المتوقف على معرفة القياس على ما سبق وكلام المصنف ههنا تقرير لجواب لا يلائم ذلك والدليل على انه ليس فى دعوى كون ذكر حكم الفرع دورا دعوى بطلانه حد المصنف ان الآمدى بعد ما جزم بورود هذا الدور على تعريف القاضى قال والمختار فى حد القياس انه عبارة عن الاستواء بين الاصل والفرع فى علة حكم الاصل وهذا بعينه تعريف المصنف ثم قال وهذا جامع مانع لا يرد عليه شئ من الاعتراضات المذكورة ومن البعيد ماذكر فى بعض الشروح ان هذا اشارة الى تعريف آخر وهو ما به ثبوت الحكم (٢٠٩) فى الفرع ثم جواب عما أورد عليه من

ابتداء أو بواسطة فلا بعد فى التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع أصل للحكم فى الفرع والحكم فرع له اذ يعلم ثبوته بثبوته وفى الاصل بالعكس فان الحكم أصل للجامع والجامع فرع له اذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته وأما فى الفرع فالحكم هو المبتنى والمحل يسمى به مجازا واعلم ان الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء أن الاصل والفرع هما المحلان ونحن على هذا الاصطلاح نستمر قال ﴿ومن شروط حكم الاصل أن يكون شرعيا﴾ اقول ان للقياس شروطا كل عدة منها يتعلق بركن من اركانه فمن شروط حكم الاصل أن يكون حكما شرعيا فلو كان حسيا أو عقليا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبنى على أن القياس لا يجرى فى اللغة وقد مر ولا فى العقليات من الصفات والافعال وهو الصحيح عنده وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفى فاذا لم يكن المقتضى ثابتا فى الاصل كان نفيا اصليا النفى الاصلى لا يقاس عليه النفى الطارئ وهو حكم شرعى ولا الاصلى لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر فى كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضى فى الاصل وماذلك الا ليكون النفى حكما شرعيا قال ﴿وان لا يكون منسوخا لزوال اعتبار الجامع﴾ اقول ومن شروط حكم الاصل أن لا يكون منسوخا لانه انما تعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع فى الاصل حيث اثبت الحكم به ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم انه لم يبق معتبرا فى نظره فلا يتعدى الحكم به اذ لم يبق الاستلزام الذى كان دليلا للثبوت وقد تقدم قال ﴿وأن لا يكون فرعا خلافا للحنابلة والبصرى لنا أن اتحدت فذكر الوسط ضائع كالشافعية فى السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر وان لم تتحد فسد لان الاولى لم يثبت اعتبارها والثانية ليست فى الفرع كقوله فى الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق ثم يقيس القرن على الجب لفوات الاستمتاع﴾ اقول ومن شروط حكم الاصل أن لا يكون فرعا أى مثبتا بالقياس بل باجماع او نص وجوزه الحنابلة والبصرى لنا أن العلة اما أن تتحد فى القياسين أو لا تتحد فان اتحدت العلة فى القياسين فذكر الوسط أعنى ما هو أصل فى قياس وفرع فى آخر ضائع لامكان طرحه من الوسط وقياس أحد الطرفين على الآخر مثاله أن تقول الشافعية فى السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا كالتفاح فيمنع الخصم كون التفاح ربويا

استلزامه الدور (قوله التى لا يحصل الا بحصولها) تفسير للاجزاء وتمييز لها عن العوارض وقوله داخلة فى حقيقته أى بالنظر الى الوجود العقلى محققة لهويته أى بالنظر الى الوجود الخارجى وهذا تأكيد لما ذكر وتوضيح (قوله وأركان القياس أربعة) لانها المأخوذة فى حقيقته حيث يفسر بمساواة فرع الاصل فى علة حكمه وهذا كما يقال أركان التشبيه أربعة المشبه والمشبه به ووجه الشبه والاداة (قوله وهو الصحيح) لان فى ذلك حقيقة الابتناء وفيما عداه لا بد من تجوز وملاحظة واسطة تظهر بالتأمل (قوله اذ يستنبط) أى الجامع منه أى من الحكم فى الاصل يعنى بالنظر الى الاعم

الاغلب والا فقد تكون العلة منصوصة (قوله فلو كان حسيا أو عقليا) الانسب بما ذكر من البيان والمثال أن يقول فلو كان لغويا أو عقليا وهو الموافق لكلام الآمدى والشارحين (قوله وهذا مبنى) أى انحصار المطلوب من القياس فى اثبات حكم شرعى حتى يلزم كون الاصل حكما شرعيا مبنى على ان القياس لا يجرى فى القضايا اللغوية والعقلية والا فالمطلوب لا يلزم أن يكون اثبات حكم شرعى بل لغوى أو عقلى فلا يشترط كون حكم الاصل حكما شرعيا وفى هذا دفع لما يتوهم من ان قياس ايجاب الحد على ايجاب السكر أو التسمية بالخمر انما كان باطلا خارجا عن الانتظام من جهة أن الفرع قد أخذ حكما شرعيا حتى لو أخذ عقليا أو لغويا كالاصل لصح وانتظم (قوله من الصفات) كما يقاس الغائب على الشاهد فى كونه عالما لما علم من صفة قائمة والافعال كما يقاس الشاهد على الغائب فى كون فعله باختياره (قوله وهو الصحيح عنده) أى عند المصنف خلافا لبعض أئمة اللغة حيث يجرونه فى اللغات وأكثر المتكلمين حيث يجرونه فى العقليات (قوله وقد تقدم) فى بحث النسخ انه اذا نسخ حكم الاصل لا ينتفى معه حكم الفرع

(قوله فانه قد صرح) لاخفاء فى أن ههنا قياسين أحدهما لاثبات المطلوب والآخر لاثبات أصله فهذا فرع مطلق كالجذام وأصل مطلق كالجب وأصل من وجه وفرع من وجه كالقرن وعلة لاثبات الحكم فى الفرع المطلق كعيب يفسخ به البيع وعلة لاثبات حكم ما هو أصل من وجه فرع من وجه كفوات الاستمتاع واليها الاشارة بالعلة المذكورة ثانيا فى اثبات حكم الاصل يعنى الاصل الذى هو فرع من وجه وقوله وانها ليست ثابتة فى الفرع يعنى الفرع المطلق فان الجذام لا يمنع الاستمتاع وقوله المذكورة أولا يعنى علة اثبات حكم الفرع المطلق ككونه عيبا يفسخ به البيع فانه وان ثبت فى الجذام لكن لم يثبت اعتباره فى حكم أصله الذى هو القرن والرتق فان جواز فسخ النكاح بهما لم يعلل بكونهما من العيوب التى يفسخ بها البيع بل بفوت الاستمتاع فلا مساواة بين الفرع الذى هو الجذام والاصل الذى هو القرن والرتق فى العلة المعتبرة التى هى فوات الاستمتاع ولا يخفى على المتأمل ان قوله فيمنع الخصم ان البيع يفسخ بالقرن من سهو القلم والصواب أن النكاح (٢١٠) لانه الحكم فى الاصل وأما منع فسخ البيع فانما هو منع لوجود الوصف فى الاصل (قوله جامع للصورتين) يعنى صورة ايجاد العلة فى القياسين كقياس الوضوء على التيمم والتيمم على الصلاة يجامع العبادة فيهما وعدم ايجادها كقياس الوضوء على التيمم يجامع الطهارة وكقياس التيمم على الصلاة يجامع العبادة (قوله فالوا لا يجب) ظاهر سوق الكلام انه دليل للحنابلة والبصرى لكنه فى التحقيق اعتراض منهم على دليلنا المذكور فى صورة عدم ايجاد العلة حاصله منع لزوم المساواة فى العلة بل يجوز أن يثبت الحكم فى الفرع بعلة وفى الاصل بعلة أخرى كما يجوز ان يعلم ثبوته فى الفرع بدليل هو القياس وفى الاصل بدليل آخر هو نص أو اجماع والجواب الفرق بين العلة والدليل بانه يلزم من عدم المساواة فى العلة امتناع التعدية ولا انتفاء القياس لان ذلك حقيقته بخلاف اختلاف الدليلين فانه لا محذور (قوله ماذكرناه كان فرعا) ظاهر هذا الكلام ان أصل القياس ان كان فرعا يوافقه المستدل ويخالفه المعترض كربوية التفاح وكون القرن مما يفسخ به النكاح فهذا هو محل الخلاف بيننا وبين الحنابلة وأما اذا كان بالعكس أى يخالفه المستدل ويوافقه المعترض كصحة فرض الحج بنية النفل وعدم القصاص فى القتل بالمثقل فباطل بلا خلاف وهو نقيض صحة فرضية الحج بنية النفل مما ثبت بالقياس وكذا عدم وجوب القصاص بالقتل بالمثقل وفى الشرح اشارة الى ان معنى الفرعية فى ذلك انه فرع من فروع المذهب وقيل لان كلا منهما حكم مختلف فيه فلا بد أن يستند الى أصل وقيل لانه ليس بمنصوص عليه ولا مجمع عليه وأنت خبير بأنه حينئذ لا يكون مما نحن فيه وكلام الآمدى لا يقتضى ذلك لانه قال هذا اذا كان حكم الاصل مقولا به من جهة المستدل فكما فى المثال المذكور فلا يصح (قوله والا كان مناقضا) حيث جعل الوصف علة وليس بعلة (قوله أن يقول) المناسب بقوله أحدهما ثانيهما لكنه وقع فى النسخ هكذا

فيقول لانه مطعوم كالبر فانه كان يمكنه أن يقول فى السفرجل لانه مطعوم كالبر من غير التعرض للتفاح فكان ذكر التفاح عديم الفائدة وان لم تعد العلة فى القياسين فانه قد صرح باعتبار العلة المذكورة ثانيا فى اثبات حكم الاصل وانها ليست ثابتة فى الفرع والمذكورة أولا وان ثبتت فى الفرع فانها غير معتبرة فلا مساواة بينهما فى العلة المعتبرة فلا تعدية مثاله قول المستدل فى الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق فيمنع الخصم أن البيع يفسخ بالرتق والقرن فيقول لانه مفوت للاستمتاع كالجب ففوات الاستمتاع هو الذى ثبت لاجله الحكم فى الرتق والقرن وأنه غير موجود فى الجذام والثابت فى الجذام وهو كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتباره مثال آخر جامع للصورتين أن يقول فى الوضوء عبادة فيشترط فيه النية كالتيمم ثم يقول لانه عبادة كالصلاة فتعد العلة أو يقول أولا طهارة كالتيمم ثم يقول انه عبادة كالصلاة فلا تعد فالوا لا يجب أن يثبت فى الفرع بما يثبت به فى الاصل كالاجماع والنص فجاز أن يثبت فى الاصل بعلة وفى الفرع باخرى الجواب الفرق بما ذكرنا قال ((فان كان فرعا يخالفه المستدل كقول الحنفى فى الصوم بنية النفل أتى بما أمر به فيصح كفريضة الحج ففاسد لانه يتضمن اعترافه بالخطا فى الاصل)) اقول ماذكرناه كان فرعا يوافقه المستدل ويخالفه المعترض وأما اذا كان فرعا يخالفه المستدل ويوافقه المعترض فمثاله قول الحنفى فى الصوم بنية النفل أتى بما أمر به فيصح كفريضة الحج وهو لا يقول بصحة فريضة الحج بنية النفل بل خصمه هو القائل به وهذا قياس فاسد لانه اعترف ضمنا بخطئه فى الاصل وهو اثبات الصحة فى فريضة الحج والاعتراف ببطلان احدى مقدمات دليله اعتراف ببطلان دليله ولا يسمع من المدعى ما هو معترف ببطلانه ولا يمكن من دعواه مثال آخر أن يقول الشافعى فى قتل المسلم بالذمى تمسكت فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالمثقل فانه فرع يخالفه المستدل وهو على مذهب المعترض وفرع من فروعه فلا يمكن المستدل من تقرير مذهبه به مع اعترافه ببطلانه فان قيل فذلك يصلح الزاما للخصم اذ لو التزمه لزم المقصود والا كان مناقضا فى مذهبه لعمله بالعلة فى موضع دون موضع والجواب أن الالزام مندفع بوجهين أحدهما أن يقول العلة فى الاصل عندى غير ذلك

(قوله فى غير محله) أى محل الحكم وهذا أيضا من شروط الاصل لان حاصله أن يكون حكم الاصل بحيث يوجد مثل علته فى أصل آخر غير محل الحكم وليس المراد انه يجب أن يوجد فى محل آخر هو الفرع لان هذا معلوم من كون العلة وصفا مشتركا ويحتمل أن يكون ضمير محله للقياس والحاصل واحد (قوله وكمقادير الحدود وخصوصية سائر الكفارات) فتدبر بذلك لما سيجىء من جريان القياس فى نفس الحدود والكفارات (قوله لكن هذا الوصف) وهو المعنى المقتضى للرخصة لما فيه من المشقة لم يوجد فى موضع آخر مما يشتمل على مشقة وان كانت فوق مشقة السفر من مزاولة الاعمال الشاقة (قوله فروعى فيه المصلحتان) أى دفع مفسدة القتل للاعداء من غير حضور شاهد لشرعية التحليف ودفع مفسدة الدعاوى الباطلة للاشرار لشرعية العدد الكثير وان لم تعلم حكمة الخمسين بالتعيين (قوله ولا نظير له) أى لا يوجد مثل ذلك فى أصل آخر (قوله وهو) أى القياس المركب بل اشتمال حكم (٢١١) الاصل عليه أن يستغنى المستدل عن

ولا يجب ذكرى لها وثانيهما ان يقول يلزم منه اما خطئى فى الاصل أو فى الفرع ولا يلزم منه الخطأ فى الفرع معينا وهو مطلوبك وربما اعترف بخطئى فى الاصل ولا يضرنى ذلك فى الفرع قال ﴿ومنها ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة واعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات ومنه ما لا نظير له كان له معنى ظاهر كترخص المسافر أو غير ظاهر كالقسامة﴾ اقول شرط القياس وجود مثل علة الحكم فى غير محله فاذا علم انتفاء ذلك قيل انه معدول به عن سنن القياس أى طريقه والباء للتعدية اى جعل عادلا ومتجاوزا عنه فلم يبق على منهاج القياس فلا يقاس عليه فمنه ما لا يعقل معناه وينقسم الى قسمين قسم اخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة قال عليه الصلاة والسلام من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان أعلى منه رتبة فى المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق كالصديق فانه علم ضرورة ان القاعدة مقررة شرعا لم يخرج منها الا هذا الفرد كما استثنى منها وثبوت حكم خلافه فى جميع ما عداه شرعا مقطوع به وقسم لم يخرج عن قاعدة كاعداد الركعات ومقادير الحدود وخصوصية سائر الكفارات ومنه ما لا نظير له وهو أيضا قسمان قسم له معنى ظاهر كترخص المسافر اذ علته السفر وهو معنى مناسب للرخصة لما فيه من المشقة لكن هذا الوصف لم يوجد فى موضع آخر وقسم ليس له معنى ظاهر كالقسامة وهى تحليف مدعى القتل مع اللوث خمسين قسما ومعناه التغليظ فى حقن الدماء والا لم يتعذر للاعداء القتل بغير مشهد الشاهدين ولا للاشرار الذين لا يزعهم وازع التقوى الحلف عليه حلفة واحدة فروعى فيه المصلحتان ولا نظير له قال ﴿ومنها ان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يستغنى بموافقة الخصم فى الاصل مع منعه علة الاصل او منعه وجودها فى الاصل فالاول مركب الاصل مثل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول الحنفى العلة جهالة المستحق من السيد والورثة فان صحت بطل الالحاق وان بطلت منع حكم الاصل فما ينفك عن عدم العلة فى الفرع او منع الاصل الثانى مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح كالو قال لزينب التى اتزوجها طالق فيقول الحنفى العلة عندى مفقودة فى الاصل فان صح بطل الالحاق والا منع حكم الاصل فما ينفك عن منع الاصل او عدم العلة فى الاصل فلو سلم انها العلة وانها موجودة او اثبت انها موجودة انتهض الدليل عليه لاعترافه كما لو كان مجتهدا) أقول ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون فيه قياس مركب وهو ان يستغنى عن اثبات حكم الاصل بالدليل بموافقة الخصم له فيه مع ان الخصم يكون مانعا

اثبات حكم الاصل بالدليل استغناء بموافقة الخصم له أى للمستدل فيه أى فى حكم الاصل مع منع الخصم بعلته علة المستدل أو لوجودها فى الاصل قال الآمدى القياس المركب هو أن يكون الحكم فى الاصل غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الامة وهو اما مركب الاصل وهو أن يعتبر المستدل علة فى الاصل فيعين المعترض علة أخرى ويزعم انها العلة فى حكم الاصل وانما سمى مركبا لاختلاف الخصمين فى تركيب الحكم على العلة فى الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهى فرع له والمعترض يزعم أن الحكم فى الاصل فرع على العلة ولا طريق الى اثباته سواها ولذلك يمنع ثبوت الحكم

عند انتفائها وانما سمى مركب الاصل لانه يظن فى علة حكم الاصل واما مركب الوصف وهو ما وقع الاختلاف فى وصف المستدل فهل له وجود فى الاصل أم لا وسمى بذلك لانه خلاف فى نفس الوصف الجامع وزعم بعضهم انه انما سمى قياسا مركبا لاختلاف الخصمين فى علة الحكم وليس بحق والا لكان كل قياس اختلف فى علة أصله وان كان منصوصا أو مجمعا عليه قياسا مركبا هذا كلام الآمدى وبه يظهر كلام المنتهى وذهب الشارح المحقق الى انه سمى مركبا لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم بقياس آخر فقد اجتمع قياسهما وهو معنى تركيب القياس وذلك انهما اتفقا على ان الحر لا يقتل بالمكاتب وانما اختلفا فى ان العلة هى كونه عبدا أو جهالة المستحق وكذا اتفقا على عدم الصحة فى زينب التى أتزوجها طالق وانما اختلفا فى أن العلة كونه متعلقا أو تنجيزا وفى بعض الشروح انما سمى بذلك لان الاصل فيه وصفان يصلح كل منهما أن يكون علة ولا يخفى ما فيه

(قوله بادنى مناسبة) يعنى انهما اتفقا على علية الوصف حتى لو تحقق القياس وثبت اشتراك الاصل والفرع فى العلة كان مركب الوصف وان كان فى الظاهر اتفاقا فى مجرد حكم الاصل دون الوصف وهذا القدر كاف فى التمييز (قوله وحاصله) يشير ان ضمير ينفك فى الصورتين للخصم والشارحون على انه فى الاولى للقياس الاول وفى الثانية للثانى ولا خفاء فى أن منع الاصل أوفق بما ذكره وعدم العلة بما ذكروه فان قيل قد سبق ان الخصم فى مركب الاصل يمنع العلية وفى مركب الوصف يمنع وجود العلة فى الاصل فكيف يصح انه فى الاول لا ينفك عن عدم العلة فى الفرع أو منع الحكم فى الاصل وفى الثانى عن منع علة الاصل أو حكمه قلنا عدم العلة فى الفرع نتيجة منع علة المستدل ودعوى علية وصف (٢١٢) آخر لا يوجد فى الفرع ومنع حكم الاصل نتيجة بطلان علية ذلك الوصف على سبيل الفرض والتقدير بناء على انه المانع وكذا منع علة الاصل هو بعينه منع وجود العلة فى الاصل ومنع حكم الاصل هو نتيجة تسليم العلة فى الاصل على سبيل الفرض والتقدير فليتأمل حتى لا يتوهم ان منع حكم الاصل نتيجة منع وجود العلة ولا زمه على ما سبق الى بعض الاوهام الا ترى انه منع أولا كون زينب التى أتزوجها طالق تعليقا ثم قال لو ثبت كونه تعليقا فلا نسلم صحته الذى هو الحكم فجعل منع الحكم متفرعا على ثبوت العلة وفى شرح العلامة وبه يشعر كلام الآمدى ان منع حكم الاصل فى الصورتين انما يصح اذا كان الخصم مجتهدا اذ ليس للمقلد مخالفة امامه وقد استبعد فى بعض الشروح ما سلكه المصنف فى مركب الوصف من منع وجود علة الفرع فى الاصل والمعهود فى دأب الفروق والافيه عكس ذلك (قوله يدعى ان ذلك) أى القيد هو العلة اما بالاستقلال أو بالانضمام عند الخصم (قوله فان سلم) أى الخصم انها أى العلة عنده موجودة فى الاصل فقد تم المطلوب وان لم يسلم فللمستدل اثبات وجودها فى الاصل بدليله كما ثبت فى المثال المذكور وان قولنا زينب التى أتزوجها طالق بمنزلة ان تزوجت زينب فهى طالق بشهادة الاستعمال أو اطباق ائمة العربية وبهذا يظهر انه لو قال من عقل أو حس أو شرع أو غيرها لكان أحسن (قوله أو وقد ثبت) عطف على قوله وثبوته على معين أو معرف بصحة الموجب وقد ثبت بالدليل وان لم يعترف بثبوته (قوله والمناظر تلو الناظر) يعنى قد اعتبر فى المناظرة ان يكون الغرض اظهار الصواب كان غرض الناظر ظهور الصواب بحسب ظنه (قوله بتضافرهما) أى تعاونهما وقد وقع فى بعض النسخ بالظاء وهو غلط كما سبق

لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل وذلك اما بمنعه لعليتها أو لوجودها فيه والاول يسمى مركب الاصل والثانى مركب الوصف قال فى المنتهى وسمى مركبا لاختلافهما فى تركيب الحكم فالمستدل يركب العلة على الحكم والخصم بخلافه والظاهر انه انما يسمى مركبا لاثباتهما الحكم كل بقياس فقد اجتمع قياسهما ثم ان الاول اتفقا فيه على الحكم وهو الاصل باصطلاح دون الوصف الذى يعلل به المستدل فسمى مركب الاصل والثانى اتفقا فيه على الوصف الذى يعلل به المستدل فسمى مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه بأدنى مناسبة مثال الاول وهو مركب الاصل ان يقول الشافعية فى مسئلة العبد هل يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل الاتفاق فيقول الحنفى العلة عندى فى عدم قتله بالمكاتب ليس هو كونه عبدا بل جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة لاحتمال ان يبقى عبدا بعجزه عن اداء النجوم فيستحقه السيد وان يصير حرا بادائها فيستحقه الورثة وجهالة المستحق لم تثبت فى العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به فى الحكم لعدم مشاركته له فى العلة وان بطلت فيمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع وحاصله ان الخصم فى هذه الصورة لا ينفك عن عدم العلة فى الفرع كما لو كانت هى الجهالة أو منع الحكم فى الاصل كما لو كانت كونه عبدا وعلى التقديرين فلا يتم القياس مثال الثانى وهو مركب الوصف ان يقال فى مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق للطلاق فلا يصح كما لو قال لزينب التى أتزوجها طالق فيقول الحنفى العلة وهى كونه تعليقا مفقودة فى الاصل وان قوله لزينب التى أتزوجها طالق تنجيز لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الجامع والا منع حكم الاصل وهو عدم الوقوع فى قوله لزينب التى أتزوجها طالق لانى انما منعت الوقوع لانه تنجيز فلو كان تعليقا لقلت به وحاصله ان الخصم فى هذه الصورة لا ينفك عن منع علة الاصل كما لو لم يكن التعليق ثابتا فيه أو منع حكم الاصل كما اذا كان ثابتا وعلى التقديرين لا يتم القياس قوله فلو سلم انها العلة اعلم ان كل موضع يستدل فيه الخصم باتفاق الطرفين يتأتى فيه دعوى انه ذو قياس مركب فان الخصم لا يعجز عن اظهار قيد يختص بالاصل يدعى ان ذلك هو العلة عنده ولا سبيل الى رفعه بالدليل على ان علتك هى العلة عنده بل لو قال علتى غير ذلك ولم يعينه يسمع منه فاذا طريق ثبوت ذلك هو تسليمه واعترافه فاذا اعترف فان سلم انها موجودة فذاك والا فالمستدل ان يثبت وجودها فى الاصل بدليل من عقل أو حس أو شرع وعلى التقديرين ينتهض الدليل عليه لانه معترف بصحة الموجب وبثبوته أو وقد ثبت بالدليل فلزمه القول بموجبه كما لو كان مجتهدا وظن ذلك فانه لا يسعه المخالفة والمناظر تلو الناظر اذ غرضه اظهار ما يحصل به الظن ليوافقه صاحبه عليه فيعدل عما ظن بتضافرهما

(قوله أو سبر) هو حصر الاوصاف وابطال بعضها لتعيين الباقي أو اخالة هو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره وسيأتي (قوله فثبت الحكم) وهو التحالف والتراد بنص الحديث وثبت علية التحالف بالايماء من النص اذ لو لم يكن اقترانه بالحكم للتعليل لكان بعيدا وسيأتي (قوله تسلسل) أي ترتب اثبات المقدمات الى ان ينتهي الى البديهيات فيفوت المقصود لكثرة الوسائط

قال ﴿ وكذلك لو أثبت الاصل بنص ثم أثبت العلة بطريقها على الاصح لانه لو لم يقبل لم يقبل مقدمة تقبل المنع ﴾ أقول ماذكرناه كله اذا لم يكن حكم الاصل مجمعا عليه مطلقا وقنع باجماع الخصمين فاذا كان مجمعا عليه فلا كلام فيه واذا لم يكن مجمعا عليه مطلقا ولا بين الخصمين بل حاول اثبات حكم الاصل بنص ثم أثبت العلة بطريق من طرقها من اجماع أو نص او سبر أو اخالة فكذلك يقبل منه في الاصح وقيل لا يقبل بل لابد من الاجماع اما مطلقا أو بين الخصمين كما ذكرنا وذلك لضم نشر الجدال مثاله ان يقول في المتباعين اذا كانت السلعة هالكة متباعان تحالفا فيتحالفان ويتراد ان كما لو كانت قائمة لقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان فليتحالفا ويتراد افثبت الحكم بالنص وعلته التحالف بالايماء لنا لو لم يقبل لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع واللازم باطل بيان الملازمة ان من يمنع ذلك ويشترط في حكم الاصل الاجماع انما قال ذلك لئلا يحصل الانتقال من مطلوب الى آخر وانتشار الكلام يوجب تسلسل البحث ويمنع من حصول مقصود المناظرة وهذا لا يختص حكم الاصل بل هو ثابت في كل مقدمة تقبل المنع وربما يفرق بأن هذا حكم شرعي مثل الاول يستدعي ما يستدعيه بخلاف المقدمات الاخر وبالجملة فهذه اصطلاحات ولكل نظر فيما يصطلح عليه لا يمكن المشاحة فيه قال ﴿ ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع ﴾ أقول من شروط حكم الاصل ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع والا لم يكن جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا أولى من العكس ولكان القياس ضائعا وتطويلا بلا طائل مثاله في الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا على البر فيمنع في البر فيقول قال صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا يدا بيد سواء بسواء فان الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر وأنت تعلم مما ذكر ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع بلفظه مثل ان يقول النباش يقطع لانه سارق كالسارق من الحي فيقال ولم قلت ان السارق من الحي انما يقطع لانه سارق فيقول لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما رتب القطع على السرقة بفاء التعقيب فدل على انه المقتضي للقطع كما سيأتي فيقال فهذا يوجب ثبوت الحكم في الفرع بالنص فان ثبوت العلة بعد ثبوت الحكم ولا محاص للمستدل الا المنع كونه عاما وسيأتي لذلك زيادة بيان قال ﴿ ومن شروط علة الاصل ان تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل كان دورا ﴾ أقول ما تقدم شروط حكم الاصل وهذه شروط علة الاصل ونعني به ما يعلل به الحكم في الاصل فنها ان تكون بمعنى الباعث لا امارة مجردة ومعناه ان تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم به من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها لانها لو كانت مجرد امارة لم تكن لها فائدة الا تعريف الحكم وانما يعرف بها الحكم اذا لم تكن منصوصة أو مجمعا عليها والاعرف الحكم أيضا بالنص أو الاجماع لا بها فان قوله الخمر حرمة في الخمر معللة بالاسكار تصريح بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة بقي ان يعرف بها وهي مستنبطة وحينئذ يلزم الدور لان المستنبطة لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور قال ﴿ ومنها ان تكون وصفا ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة لخفائها أو لعدم انضباطها ولو أمكن اعتبارها جاز على الاصح ﴾ أقول ومن شروط العلة ان تكون وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه حتى تكون ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة وذلك

(قوله وربما يفرق) معنى قد يمنع الملازمة بناء على ان ما ذكره في بيانها ليس بتام لان حكم الاصل حكم شرعي مثل حكم الفرع يستدعي مثل ما يستدعيه من الادلة والشرائط فيقبل طول المقال ونشر الجدال بخلاف مقدمات المناظرة فانها قد تنتهي سريعا الى الضروريات ولما كان في هذا نوع ضعف آل الامر الى الاصطلاح فيجوز ان يصطلح قوم على اشتراط الاجماع مطلقا أو بين المتخاصمين كما اشترط الكرخي عند اثبات الاصل بالنص عدم مخالفة الاصول أو احد امور ثلاثة التنصيص على العلة أو الاجماع على التعليل مطلقا أو موافقة أصول اخر وعثمان البتي قيام ما يدل على جواز القياس عليه بخصوصه وبشرط يسمى الاجماع عليه أو التنصيص على العلة والكل ضعيف على ما بين في موضعه (قوله والا لم يكن جعل احدهما اصلا) قد يجاب بأنه يجوز ان يكون دلالته أقوى فيكون

بالاصالة أولى فان تعاضد الادلة مما يقوي الظن وقد كثر في كتب الفقه اثبات حكم واحد بانواع من الادلة (قوله ونعني به) يريد ان العلة وان اضيفت الى الاصل فمعناها الحكم في الاصل (قوله لا امارة مجردة) أي وصفا طرديا لا مناسبا ولا شبيها له والا لزم الدور بيانه على ما ذكره الآمدي وجمهور الشارحين ان العلة تتفرع على حكم الاصل لكونها مستنبطة منه واذا كانت مجردة لا فائدة لها سوى تعريف

الحكم كان الحكم متفرعا عليها فيلزم الدور واعترض عليه في بعض الشروح بان العلة انما تتفرع على حكم الاصل والمتفرع على العلة انما هو الحكم في الفرع فلا دور وفساده واضح لان الوصف اذا كان امارة لحكم الاصل معرفا له كان المتفرع عليه هو حكم الاصل وأيضا لو كان معرفا فالحكم الفرع دون الاصل والتقدير انه ليس بباعث لم يكن للاصل مدخل في الفرع بقي انه لم لا يجوز ان يتفرع حكم الاصل عليها بناء على انها معرفة لكنها لا تتفرع على حكم الاصل بل تكون منصوصة أو مجمعا عليها فارشاد المحقق في اثناء التقرير الى دفع ذلك بأن كونها مما يعرف الحكم لا يتصور الا اذا كانت مستنبطة لان المنصوص عليها أو الاجماع تصريح بالحكم فلا يصدق لان الحكم انما عرف بها وفيه بحث لان كون الوصف معرفا للحكم ليس معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص أو اجماع بل معناه ان الحكم ثبت (٣١٤) بدليله ويكون الوصف امارة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلا اذا

ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مائعا أحمر يقذف بالزبد كان ذلك امارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد ذلك الوصف من افراد الخمر وبهذا يندفع الدور والحاصل ان العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية (قوله وقيل لا يجوز) لوجهين أحدهما انه لو جاز لوقع من الشارع للقطع بانها اذا وجدت الحكمة التي هي المقصود الاصلي المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها التي ربما توهم انها المقصود واللازم منتف بحكم الاستقراء وثانيهما انه لو جاز لم يعتبر الشارع المظان عند تحقق خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بالمظنة في مقابلة المئنة واللازم

خفائها كالرضا في التجارة فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة أو لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص اختلافا عظيما ثم ليس كل مرتبة مناطا ولا يمكن تعيين مرتبة منها اذ لا طريق الى تمييزها بذاتها او ضبطها في نفسها فنيطت بالسفر فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها جاز اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح لانا نعلم قطعا انها هي المقصودة للشارع واعتبار المظنة لاجلها لمانع خفائها او اضطرابها فاذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعا وقيل لا يجوز والا لوقع من الشارع ولم يقع ولم يعتبر المظان بدونها وقد اعتبر كما في الملك المرفه في السفر وصاحب الصنعة الشاقة في الحضر الجواب المنع لانتفاء حكمة كذلك مما يقصده الشارع في أحكامه والمظنة لا يجب اطرادها وانعكاسها كما سيجيء. قال (ومنها أن لا يكون عدميا في الحكم الثبوتي لنا لو كان عدما لكان مناسبا أو مظنة وتقريرانية ان العدم المطلق باطل والمخصص بأمر ان كان وجوده منشأ مصلحة فباطل وان كان منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة وان كان وجوده ينافي وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه لانه ان كان ظاهرا تعين بنفسه وان كان خفيا فنقيضه خفي ولا يصلح الخفي مظنة للخفي وان لم يكن فوجوده كعدمه وأيضا لم يسمع أحد يقول العلة كذا أو عدم كذا واستدل بأن لا علة عدم فنقيضه وجود وفيه مصادرة وقد تقدم مثله) أقول يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالاسراف واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والاكثر على جوازه والمختار منعه لنا لو كان العدم علة للحكم الثبوتي لكان مناسبا أو مظنة واللازم باطل بقسميه اما الاولى وهي الملازمة فلانه لا بد وان تكون علة بمعنى الباعث فهي اما نفس الباعث وهو المناسب أو امر مشتمل عليه وهو المظنة واما الثانية وهو بطلان اللازم فتقريرها ان العدم المعلل به اما عدم مطلق أو عدم مخصص بأمر يضاف هو اليه اما العدم المطلق فواضح انه لا يعلل به لعدم تخصصه بجعل وحكم واستواء نسبته الى الكل واما العدم المخصص بأمر فلانه اما ان يكون وجود ذلك الامر منشأ لمصلحة أو لمفسدة أو لا يكون فان كان منشأ لمصلحة فباطل لان اعتبار عدمه تفويت لتلك المصلحة ولا يصلح مقصودا وان كان منشأ لمفسدة فهو

مانع

منتف لانه قد اعتبرها حيث ناط الترخص بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر الملوك ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقة كما في الحمالين والملاحين فدل ذلك على ان المعتبر وجودا وعدما هو المظنة دون الحكمة والجواب عنهما منع الملازمة مستندا الى انتفاء حكمة ظاهرة منضبطة من جملة ما يقصده الشارع في أحكامه ولا خفاء في ان وقوع اعتبار الشارع اياها وعدم اعتبار المظان الخالية عنها فرع وجودها وفرض الوجود لا يستلزم الوجود فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة وحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الحمالين لان مظنة الشئ لا يجب اضطرادها بمعنى اذا وجدت وجدت الحكمة ولا انعكاسها بمعنى اذا انتفت انتفت الحكمة على ما سيجيء عن قريب (قوله واما العدم المخصص بامر) تقرير الشارحين اذ ذلك الامر اما أن يكون وجوده منشأ لمصلحة أو لا وحينئذ اما ان يكون وجوده منشأ لمفسدة أو لا وحينئذ اما ان يكون منافيا للمناسب أو لا فهذه أقسام أربعة يجب ان يبين امتناع ان يكون عدم ذلك الامر

مناسبا أو مظنة على تقدير كل واحد منها ولا يكفي بيان امتناع كونه مناسبا على الاولين ومظنة على الآخرين كما هو ظاهر كلام المصنف ثم استقبحوا جعل المنافي للمناسب قسما لما هو منشأ لمفسدة لظهور ان لا تقابل بينهما واوردوا اعتراضات مثل أنه يجوز ان يكون الوجود منشأ لمصلحة والعدم منشأ لمصلحة اربح فيكون مناسبا أو مظنة وان يشتمل عدم المانع على مصلحة فيكون علة وان يكون احد المتقابلين خفيا دون الآخر وانما يستقيم ذلك في التضايف وان ظهور المناسب لا ينافي ان يكون عدم المانع مظنة غايته اجتماع العلتين والمصنف يقول به ولو سلم انه لا يكون مظنة فلم لا يجوز ان يكون مناسبا فيجتمع مناسبان والشارح المحقق بالغ في توضيح المقام على ما هو دأبه في مظان الاشتباه مشيرا الى دفع ما يحتاج الى الدفع من الاشكالات وجرى على ما هو ظاهر كلام المتن من تخصيص بيان امتناع كون العدم مناسبا بما اذا كان الوجود منشأ لمصلحة أو مفسدة أو مظنة بما اذا كان الوجود منافيا للمناسب أو ليس بمناف لانه لو أريد بيان امتناع كونه مناسبا أو مظنة على كل من التقديرات الاربع لما كان للشرطية القائلة بانه لو كان عدما لكان مناسبا أو مظنة كثير معنى اذ يكفي ان يقال لو كان عدما فاما ان يكون عدما مطلقا أو مضافا لكن لا يخفى ما في الكلام من الابهام ولا يصلح مقصودا لان تفويت المصلحة مفسدة وما قيل لعله يكون مصلحة أرجح مدفوع بانه حينئذ يكون الوجود منشأ مفسدة لان ترك المصلحة الراجحة مفسدة (قوله ولو علل شيء منها) أي من الاحكام اشارة الى ان كون عدم المانع غير صالح للعلية ضروري (قوله حتى يكون عدمه) (٢١٥) أي عدم الامر الذي وجوده منشأ

مانع وعدمه عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد معه من مقتض يقال اعطاه لعلمه وافقره وسافر للعلم وللتجارة ولو علل شيء منها بعدم المانع لعد جنونا ومخفاها هذا اذا كان وجوده منشأ لمصلحة أو لمفسدة حتى يكون عدمه مناسبا وان لم يكن كذلك حتى يكون عدمه مظنة فاما ان يكون وجوده منافيا للمناسب أو لا فان كان فهو بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب ولا بد ان يستلزم عدمه وجود المناسب لتحصل الحكمة به وحينئذ يكون هو نقيض المناسب ويكون حاصله انه كلما عدم نقيض المناسب فالحكم كذا ويجعل عدم نقيض المناسب مظنة لوجود المناسب وهذا لا يصح لان نقيضه أعني المناسب ان كان ظاهرا أغنى عن المظنة بنفسه وكان هو العلة بالحقيقة وان كان خفيا فنقيضه وهو ما عدمه مظنة أيضا خفي لان النقيضين سيان في الجلاء والخفاء ولذلك انا كما نعلم وجود المحسوسات ضرورة نعلم عدمها كذلك فيكون عدم نقيضه أيضا خفيا والخفي لا يصلح مظنة للجلي وان لم يكن منافيا للمناسب فالمناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه فيكون وجوده وعدمه سواء في تحصيل المصلحة لا خصوصية لاحدهما به فلا يكون عدمه خاصة مظنة للمصلحة فلا يصلح علة وقد فرضناه علة هذا خلف ولتوضح ذلك بمثال وهو انه اذا قيل في المرتد يقتل لعدم اسلامه فذلك اما لان في قتله مع الاسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها أو فيه مفسدة فغايته ان الاسلام مانع فما المقتضي لقتله والا فاما ان ينافي مناسبا للقتل هو الكفر مثلا فان كان الكفر ظاهرا فليقل يقتل لانه كافر وان كان خفيا فالاسلام كذلك فعدمه كذلك

لمصلحة أو لمفسدة مناسبا عليه اشكال ظاهر وهو ان ما يكون وجوده منشأ لمصلحة كيف يتصور أن يكون عدمه مناسبا وقد سبق ان لا يصلح هذا فيما يكون وجوده منشأ لمفسدة أيضا لما سبق من ان عدمه عدم مانع وهو لا يصلح أن يكون علة فضلا عن أن يكون مناسبا والجواب ان المراد ان عدمه يكون مناسبا بحسب التوهم والاحتمال فيحتاج نفيه الى البيان

وكذا قوله وان لم يكن أي وجود الامر كذلك أي منشأ لمصلحة أو لمفسدة حتى يكون عدم ذلك الامر مظنة أي بحسب التوهم فيحتاج نفيه الى البيان وقد يجاب بان الغرض ان كون العدم مناسبا بذاته انما يتصور اذا كان بالنظر الى نفس العدم اذ لو كان بالنظر الى ما يشمله العدم يكون مظنة فليس النظر الى ذلك الوجود من كونه مصلحة أو مفسدة ولا أرى لهذا الكلام معنى (قوله فان كان) أي وجود ذلك الامر منافيا للمناسب لشرعية ذلك الحكم فذلك الامر بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب تحقيقا للمنافاة ويجب أيضا ان يستلزم عدمه وجود المناسب لتحصل بذلك العدم الحكمة فيكون مظنة اذا كان ذلك الامر بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب وعدمه وجود المناسب كان ذلك الامر يقتضي المناسب نظرا الى أن المساوي للنقيض في حكم النقيض (قوله لان نقيضه) أي نقيض ذلك الامر الذي هو نقيض المناسب ولا خفاء في ان نقيض نقيض المناسب عين المناسب فلذا قال اعني المناسب ان كان ظاهرا أي وصفا منضبطا ظاهرا بحيث يصلح لترتب الحكم عليه (قوله فيكون وجوده وعدمه سواء) لان المفروض ان وجوده ليس منشأ لمصلحة ولا لمفسدة وبهذا تظهر فائدة تقييد هذا التقسيم أعني كون وجوده منافيا للمناسب أو ليس منافيا بما اذا لم يكن وجوده منشأ لمصلحة أو مفسدة وجعله بحيث يقابله (قوله فلا يصلح) أي عدمه علة (قوله في قتله) مع الاسلام مصلحة ظاهرة غير مطابق للممثل له لانا فرضنا التعليل بعد الاسلام فينبغي ان يقال في الاسلام مصلحة لكن قد سبق ان معنى الباعث ان يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها او حاصله ان في شرعية الحكم لاجله وترتبه عليه تحصيل مصلحة مثلا كالاسكار

فان تحريم الخمر مع الاسكار مصلحة وليس المقصود ان فى الاسكار مصلحة فلتنتبه لذلك فان كثيرا من الامثلة من هذا القبيل فكذا ههنا معنى كون الاسلام منشأ لمصلحة ان فى ايجاب القتل معه صحة واما فى جانب المنافى للمناسب فقد جرى على ما هو الظاهر حيث قال والا أى وان لم يكن فى قتله مع الاسلام مصلحة ولا مفسدة فاما أن يكون الاسلام منافيا لمناسب القتل هو الكفر مثلا أو لا يكون فان كان فوجود الاسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقا للمنافاة وعدمه يستلزم وجوده تحصيلا للحكمة فالاسلام نقيض الكفر المناسب وعدمه الذى هو المظنة لوجود المناسب عدم نقيض المناسب فالكفر ان كان ظاهرا منضبطا كان هو العلة لا عدم نقيض الكفر والا فالاسلام الذى هو نقيضه أيضا غير ظاهر منضبط فعدمه الذى هو نقيضه أيضا كذلك فلا يصلح للعلية فان قيل فقد جعلتم للاسلام نقيضين الكفر وعدم الاسلام قلنا أحدهما حقيقة النقيض والآخر مساويه بحسب الفرض وان لم يكن الاسلام منافيا لمناسب القتل بناء على ان المناسب ليس هو الكفر بل امر آخر لا ينافيه (٢١٦) الاسلام فلا يكون فى عدم الاسلام تحصيل مصلحة له فلا يصلح مظنة (قوله الحل) اشارة الى ان ما ذكره مغلطة حملها انا نختار ان ذلك امر الذى يضاف اليه العدم كالاسلام فى المثال ينافى مناسبا ولا يلزم ما ذكر من جعل عدم نقيض المناسب مظنة المناسب لجواز أن يكون عدم نقيض المناسب وهو عدم الاسلام نفس المناسب بان يتعلق به ايجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذى هو الزام الاسلام وان أردتم ان هناك امرا آخر وجوديا هو المناسب نختار ان ذلك الامر الذى يضاف اليه العدم وليس منافيا له بل يجامعه ولا يلزم ما ذكرتم من أن وجود ذلك الامر اعنى الاسلام وعدمه سواء فى تحصيل المصلحة بل عدم الاسلام أعنى ترتب القتل على عدم الاسلام يستلزم المصلحة التى هى التزام الاسلام وجودية ووجود الاسلام أعنى القتل مع الاسلام لا يستلزمها كما انه لا ينافيها (قوله ولو كان صالحا للسمع) لم يلتفت الى منع الملازمة لكونه لزوما عاديا بل اشار الى منع انتفاء اللازم بقوله وعدمه أى عدم وقوع التعبير عن العلل بالعبارات العدمية مجرد دعوى (قوله وقد تقدم) حيث استدل على وجودية الحسن بان نقيضه لاحسن وهو عدمى لصدقه على المعدوم واما النقيض بالامكان فعلى تقرير الشارحين ان هذا الدليل يقتضى وجودية الامكان مع انه عدمى بالاتفاق وعلى تقرير المحقق انه يقتضى ان لا يتصف العدم بالامكان وهو باطل وأما كون اثبات الوجود بصورة السلب مصادرة فعلى تقريرهم ان صورة السلب قد تكون وجودا كاللاعدم وقد تكون منقسما كاللاممكن وانما يكون سلبا لو كان مادخله النفى وجودا فاثبات وجوديته بكون صورة النفى سلبا دور ومصادرة على المطلوب حيث صار المدعى جزأ من الدليل وعلى تقريره ان مادخله النفى قد يكون ثبوت أمر لامر كاللامتناع وقد يكون منقسما كاللامعلوم ولا يلزم كونه وجودا الا اذا ثبت ان السلب ليس من أحد القبيلين بل هو سلب لوجود وهو مصادرة (قوله قالوا ثانيا) ذكر الآمدى انه اذا عرف امتناع تعليل

ولا فرق ضرورة بين معرفة الكفر ومعرفة عدم الاسلام فى الخفاء ون كان لا ينافى مناسبا اذ ليس الكفر هو المناسب ولذلك قال مالك يقتل وان رجع الى الاسلام فالمناسب أمر آخر يجتمع مع الاسلام فالاسلام وعدمه سواء فى تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه مظنة الحل المختار انه ينافى مناسبا قولك فيكون عدمه مظنة لنقيضه ممنوع وانما يلزم لو لم يكن ذلك المناسب هو العدم بعينه لجواز ان يكون تعليق الحكم بالعدم كالقتل فى مسئلتنا بعدم الاسلام فيه المصلحة المقصودة وهو التزام الاسلام خوفا من القتل وان أردت أمرا وجوديا مناسبا فنختار انه لا ينافيه قولك فوجوده كعدمه قلنا ممنوع اذ عدمه يستلزم المقصود ووجوده وان لم ينف فلا يستلزم وان شئت فاعتبر ذلك فى المثال المذكور ولنا أيضا انه لم يسمع أحد يقول العلة كذا أو عدم كذا مع كثرة السبر والتقسيم ولو كان صالحا لسمع ولو قليلا وقد يقال قد سمع فانه لا فرق بين ان يقال علة الاجبار عدم الاصابة أو البكارة وعلة تصرف الولى فى مال موليه الجنون أو عدم العقل والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية واقع وعدمه بالعبارات العدمية مجرد دعوى وقد استدل بأن العلة وجودية فلا يتصف بها العدم ببيان انها وجودية ان نقيضها وهو لا علة عدم لصدقه على المعدوم فهو وجود والا عدم النقيضان وقد تقدم تقرير مثله فى مسئلة الحسن والقبح مع جوابه من النقض بالامكان وكون اثبات الوجود بصورة السلب مصادرة لجواز كونه ثبوتا أو منقسما ويزاد هنا انه يقتضى ان لا يعلل بالعدم أصلا وتعليل العدمى بالعدمى جائز اتفاقا قال ((قالوا صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال قلنا بالكف وان لا يكون العدم جزأ منها قالوا انتفاء معارضة المجز جزء من المعرف لها وكذلك الدوران وجزؤه عدم قلنا نمنع الاجزء)) أقول للخصم حينان قالوا أولا صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال مع ان الضرب ثبوتى وانتفاء الامتثال عدمى قلنا لا نسلم صحته بل التعليل ثم بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتى محقق قالوا ثانيا معرفة كون المجز مجزا أمر وجودى وهو معلل بالتحدى بالمعجزة مع انتفاء المعارض فهذه علة جزؤها عدم وما جزؤه عدم فهو عدم وقد علل به وجودى فبطل سلبكم الكلى وكذلك الدوران علة لمعرفة كون المدار علة وهى وجودية

الوجود بالعدم المحض فبمثله يعلم امتناع كون العدم جزأ من علة الوجودى والوجه فى الاعتراض والجواب كما تقدم ويخصه اعتراض وهو أن عدم المعارضة جزء من المعرف لكون المعجزة معجزة والعدم عند العدم جزء من الدوران المعرف لعلية المدار والجواب انا لانسلم أن العدم فى الصورتين جزء من المعرف بل شرطا ولما كان العدمى أعم من أن يكون عدما محضا أو أحد جزأيه وجودا عد المصنف ذلك الاعتراض من أدلة القائلين بان الوجود يعلل بالعدمى وذكر بعض الشارحين أن المراد من شروط العلة أن لا يكون العدم جزأ من علة الوجود وهو مصرح فى بعض النسخ ولا خفاء فى أن التعريف لا يحصل الا بمجموع الامرين ولا نعنى بكون

وجودية والدوران عدمى لانه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم فاحد جزأيه عدم فهو عدم الجواب العدم فى الصورتين شرط لاجزء ولا يخفى ان نفس التصدى لا يستقل بتعريف المعجز قال ((وان لا تكون المتعدية المحل ولا جزأ منه لامتناع الالحاق بخلاف القاصرة والقاصرة بنص أو اجماع صحيحة باتفاق والاكثر على صحتها بغيرهما كتعليل الربا فى النقدين بجوهريهما خلافا لابى حنيفة رضى الله عنه لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها وهو المعنى بالصحة بدليل صحة المنصوص عليها واستدل لو كانت صحتها موقوفة على تعديتها لم تنعكس للدور والثانية اتفاق وأجيب بانه وقف معية قالوا لو كانت صحيحة لكانت مفيدة والحكم فى الاصل بغيرها ولا فرع وردبجريانه فى القاصرة بنص وبأن النص دليل الدليل وبأن الفائدة معرفة الباعث المناسب فيكون ادعى الى القبول واذا قد روصف آخر متعد لم يتعد الا بدليل على استقلاله)) أقول العلة تنقسم الى متعدية تتعدى الاصل فتوجد فى غيره والى قاصرة لا تتعداه اما المتعدية فيشترط فيها ان لا تكون هى المحل أو جزأ للمحل حقيقة اذ لا يتصور تعديتهما وأما الجزء المحمول الاعم فلا يسميه المتكلم جزأ بل وصفا نفسيا واما القاصرة ان جوزت فقد تكون المحل أو جزأه اذ لا مانع بقى النظر فى القاصرة فى جواز التعليل بها وعدمه اما اذا كان ثبوتها بالنص أو الاجماع فيصح اتفاقا وان كان بغيرهما من مسالك العلية كالمناسبة والسبر فالاكثر على صحتها مثاله تعليل حرمة الربا فى النقدين بجوهريهما أى بكونهما ذهبا وفضة وهو نفس المحل أو بجوهريتهما أى كونهما جوهرى الثمن وهو وصف قاصر وخالف فى ذلك أبو حنيفة رضى الله عنه لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها لانه المفروض وهو معنى صحة التعليل بها بدليل صحة المنصوص عليها اتفاقا وان لم يفد النص الا الظن فلو كان معنى التعليل القطع بأن الحكم لاجلها لما جاز ذلك أيضا واستدل بأنه لو كانت صحة العلية موقوفة على تعديتها لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها والجواب منع الملازمة قولك يلزم الدور قلنا نعم لكنه دور معية لا دور تقدم وانه جائز بيانه ان العلة لا تكون الا متعدية لان كونها متعدية ثبت أولا ثم تكون علة والمتعدية لا تكون الا علة لانها تكون علة ثم علة متعدية وهو واضح وقد يجاب أيضا بأن التعدية شرط العلية بمعنى وجود الوصف فى غيره ومشروطة بها بمعنى وجود الحكم به فى غيره فذلك غلط نشأ من الاشتراك قالوا لو كانت العلة القاصرة صحيحة لكانت مفيدة لان اثبات ما لا فائدة فيه لا يصح شرعا ولا عقلا لكنها غير مفيدة لان فائدتها منحصرة فى اثبات الحكم بها وهو منتف والا فاما فى الاصل أو فى الفرع اما الاصل فالحكم فيه ثبت بغيرها من نص أو اجماع وأما الفرع فالمفروض انه

العدم جزأ له سوى هذا وهذا هو المراد بقوله ولا يخفى أن نفس التصدى لا يستقل بتعريف المعجز بمعنى أن لا يكون لشئ آخر مدخل فى التعريف ولم يصرح بامر الدوران لان الجزئية فيه أظهر (قوله جزأ للمحل حقيقة) أى تركب محل الحكم منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدما عليه فى الوجود لا يحمل عليه أصلا فلا حاجة الى تقييد الجزء بالمختص لان ما يكون جزأ لشئ حقيقة لا يكون الا كذلك مثلا المحل الذى هو من السكنجبين حقيقة لا توجد فى غيره وأما مطلق المحل الذى يوجد فيه وفى غيره فليس جزأ منه حقيقة وبهذا يخرج الجزء المحمول الاعم أيضا على أنه لا يسمى باصطلاح المتكلمين جزأ بل صفة نفسية وكذا المساوى لما سبق من تفسير الصفة

 النفسية وانما خص الاعم بالذكر لتصريح الآمدى بأن الحق التفصيل وهو أنه لا يكون نفس المحل ويجوز أن يكون غيره لاحتمال كونه أعم (قوله بجوهريهما) أى ذاتيهما وحقيقتيهما وفى بعض نسخ المتن بجوهريتهما أى كونهما جوهرتين مثقبتين لثمنية الاشياء (قوله وان لم يفد النص الا الظن) لان المراد ما يقابل الاجماع ويشمل الكتاب والسنة باقسامهما لا ما يقابل الظاهر حتى يكون قطعيا البتة وخص البيان بالمنصوص عليها لان المجمع عليها لا تكون الا قطعية ومن معكوس الكلام ما ذكره العلامة من أنه مثل المعنى بصحة القاصرة وحصول اليقين بان الحكم لاجلها قلنا هذا وان سلم حصوله فى المنصوصة فلا نسلم فى المجمع عليها اذ الاجماع لا يفيد اليقين (قوله فذلك) أى توهم لزوم الدور غلط من اشتراك لفظ التعدية بين ثبوت الوصف فى محل

آخر و بين ثبوت الحكم به فى محل آخر والموقوف على العلية هو الثانى والموقوف عليه هو الاول (قوله بل عرف بالعلة) لاخفاء فى ضعف هذا المنع والسند فان الحكم الشرعى لا يثبت الا بدليل شرعى والعلة لا تستنبط الا بعد معرفة الحكم بدليله (قوله وقد يدفع هذا) وان كان كلاما على السند لكنه قوى فان الاصل فى العلة التعدية لكثرة فائدتها والاتفاق على صحتها وقد يعارض بان اجتماع العلتين مختلف فيه ولو سلم فالاصل عدمه (قوله بمانع أو عدم شرط) لابد من التقييد بذلك ليتميز عن الخامس ولا

لافرع الجواب أولا النقض بالقاصرة اذا ثبتت بنص أو اجماع فان هذا الدليل بعينه يجرى فيها مع جوازه اتفاقا وثانيا بأنا لا نسلم ان الحكم فى الاصل عرف بغير العلة بل عرف بالعلة والنص دل على كونه دليلا فاذا قال جوهر الثمن ربوى فقد عرف كون النقدين ربويين بكون الربوية معللة بجوهرية الثمن والنص دليل الدليل وثالثا بانا لا نسلم حصر الفائدة فى معرفة الحكم بل ههنا فائدتان أخريان احداهما معرفة الباعث المناسب فان الحكم اذا عرف كذلك كان أقرب الى القبول والاذعان من التعبد المحض وثانيتهما انه اذا قدر وصف آخر متعد وقد علمت قاصرة جاز ان يكون جزأ أى العلة فلا تعدية وان يكون كل مستقلة فتحصل التعدية واذا جاز الامران فلا تعدى الا بدليل يدل على كونه مستقلا لا جزأ وقد يدفع هذا بان الاستقلال يترجح بالتعدية فلا توقف قال (وفى النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم ثالثها يجوز فى المنصوصة لا المستنبطة ورابعها عكسه وخامسها يجوز فى المستنبطة وان لم يكن لمانع ولا عدم شرط والمختار ان كانت مستنبطة لم يجز الا لمانع أو عدم شرط لانها لا تثبت عليتها الا ببيان أحدهما الان انتفاء الحكم اذا لم يكن ذلك لعدم المقتضى وان كانت منصوصة فبظاهر عام فيجب تخصيصه كعام وخاص ووجب تقدير المانع لئلا يبطل التخصص وأيضا جمع بين الدليلين ولبطلت القاطعة كعلل القصاص والجلد وغيرهما) أقول قد يعد من شروط العلة ان تكون مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم وعدمه يسمى نقضا وهو أن يوجد الوصف الذى يدعى أنه علة فى محل مامع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها وقد اختلف فى جواز النقض أى كونه غير قادح فى العلية فيبقى معه ظن العلية على مذاهب أولها يجوز مطلقا ثانيها لا يجوز مطلقا ثالثها يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة رابعها يجوز فى المستنبطة بمانع أو عدم شرط دون المنصوصة خامسها يجوز فى المستنبطة ولو بلا مانع أو عدم شرط دون المنصوصة والمختار هذا التفصيل وهو انها ان كانت مستنبطة لم يجز الا بمانع أو عدم شرط لان العلية لا تثبت عند التخلف الا ببيان أحدهما الان انتفاء الحكم اذا لم يكن لمانع ولا عدم شرط فهو لعدم المقتضى قطعا فلو كان الوصف مقتضيا لثبت الحكم فى صورة النقض ولم يثبت فليس مقتضيا وان كانت منصوصة فلا تكون بقاطع فى خصوصية محل النقض والا ثبت الحكم ولا فى غيره والا فلا تعارض وانما يكون بظاهر عام وحينئذ يجب تخصيصه بغير صورة النقض لان ذلك النص عام يدل على العلية فى محل النقض وغيره وعدم الحكم خاص يدل على عدم العلية فى محل النقض واذا تعارض عام وخاص فقد علمت ان الواجب تخصيص العام مثاله ان مجىء الخارج النجس ناقض للوضوء ثم يثبت ان الفصد لا ينقض فيحمل على غير الفصد وأنه لم يرد بالعموم ووجب تقدير مانع يمنع من العلية ثمة وان كنا لا نعلمه بعينه لئلا يلزم الحكم بدون العلة فان فيه ابطال العلية لما ذكرنا ان الحكم بدونهما لعدم المقتضى فيبطل الاقتضاء وحاصل هذا المذهب أنه لابد من مانع أو عدم شرط لكن فى المستنبطة يجب العلم بعينه والا لم يظن العلية وفى المنصوصة لا يجب ويكفى فى ظن العلية تقديره وفى الصورتين لا تبطل

خاصة بظنى فلا تعارض أيضا وانما يكون النقض والتعارض اذا ثبتت العلية فيهما جميعا بظاهر عام العلية

فيدل بعمومه على العلية فى محل النقض وغيره ويعارضه عدم الحكم فى محل النقض لدلالته على عدم العلية فيه فيجب تخصيص العام به وبهذا يظهر أن معنى عدم التعارض عند اختصاص النص بغير محل النقض ماذكرنا لا ما يقال ان التخلف فى صورة النقض اما بظنى فلا تعارض لان الظنى لا يعارض القطعى واما بقطعى فلا يعارضه أيضا لان القطعيين لا يتعارضان فليتأمل (قوله ووجب تقدير مانع) اكتفى به اقتداء بالمتن والمراد ما يعم انتفاء الشرط فانه أيضا مانع

(قوله لبطل المخصص) على لفظ اسم المفعول وكذا سائر المخصصات وقوله أنه أى التخلف ليس الا مخصصا على لفظ اسم الفاعل وخصوصية هذا المدلول هو كون الوصف علة وحاصله أن الدليل التام للحكم يجوز تخصيصه سواء كان المخصص هو العلية أو حكما آخر سواها (قوله العال القاطعة) يعنى التى حصل القطع بعليتها فى غير صورة النقض بطريق الاجماع والاتفاق بعد دلالة النص على عليتها بطريق الظن عموما (قوله فقال أبو الحسين) يعنى ان هذه الحجة له خاصة بخلاف الثلاث الباقية (قوله انما يصح) أى النقض ويختلف الحكم عند وجود مانع أو عدم شرط والا لكان انتفاء الحكم لعدم المقتضى تعسف (قوله فلا تكون الاولى) أى العلة بدون عدم المانع ووجود الشرط تمام العلة حتى تبطل عليتها بتخلف الحكم اذ التخلف عند عدم تمام العلة جائز اتفاقا (قوله وهو وجود الحكم معه) وفى بعض الشروح أن دليل الاعتبار هو ما تثبت به العلية من مسالك العلة وان معنى قوله الانتفاء بمعارض لا ينافى الشهادة هو أن انتفاء الحكم لمعارض لا ينافى دلالة الدليل على العلية فى الجملة والاقرب ما ذكره المحقق

العلية بالتخلف لنا لو بطلت العلية بالتخلف لبطل المخصص مطلقا واللازم منتف بيان الملازمة أنه ليس الا مخصصا العموم دليل كونه علة وخصوصية هذا المدلول ملغى قطعا فانتفى الفرق بينه وبين سائر المخصصات فلو لم يجز لم يجز شئ منها ولنا أيضا أنه جمع بين الدليلين دليل الاعتبار اذ يعمل به فى غير صورة النقض ودليل الاهدار اذ يعمل به فى محله وهو صورة النقض فوجب المصير اليه كغيره ولنا أيضا لو بطلت لبطلت العلل القاطعة كعلة القصاص وهو القتل العمد العدوان للتخلف فى الوالد وكعلة الجلد وهو الزنا للتخلف فى المحصن وعلة القطع وهو السرقة للتخلف فى مال الابن والتحريم الى غير ذلك واللازم باطل بيان الملازمة ان المفروض منافاة التخلف للعلية اذ لولاه فلا مانع من صحة المظنونة قال (أبو الحسين النقض يلزم فيه مانع أو انتفاء شرط فيتبين ان نقيضه من الاولى فلما ليس ذلك من الباعث ويرجع النزاع لفظيا قالوا لو صحت لزم الحكم وأجيب بان صحتها كونها باعثة لازوم الحكم فانه مشروط قالوا تعارض دليل الاعتبار ودليل الاهدار قلنا الانتفاء للمعارض لا ينافى الشهادة قالوا تفسد كالعقلية وأجيب بان العقلية بالذات وهذه بالوضع) أقول هذه حجج القائلين بعدم جواز النقض فقال أبو الحسين النقض انما يصح مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون نقيضه وهو عدم المانع ووجود الشرط جزأ من العلة لان المستلزم هو العلة مع ذلك فلا تكون الاولى تمام العلة فتنقدح عليتها مثاله اذا علم ان الربا لا يثبت فى الحديد لكونه موزونا فنقض بالرصاص فقيل المانع البياض أو الشرط السواد فقد علم ان العلة كونه موزونا مع أنه ليس أبيض أو مع أنه أسود فلا يكون كونه موزونا هو العلة بل جزء العلة الجواب لا يلزم من كونه لا بد منه أن يكون جزأ من العلة اذ المراد بالعلة الباعث وليس ذلك من الباعث فى شئ وعلى هذا فيرجع النزاع لفظيا مبنيا على تفسير العلة فان فسرت بالباعث على الحكم جاز النقض وان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز قالوا ثانيا لو صحت العلية مع التخلف للزم الحكم فى صورة التخلف لان من ضرورة صحة العلية لزوم المعلول لعلته الجواب منع كونه من لوازم العلية لان مرادنا بها كونها باعثة لا لزوم الحكم لها مطلقا فان لزوم الحكم مشروط بعدم المانع ووجود الشرط فيكونه علة يلزمه اللزوم اذ لم يوجد مانع ولم يعدم شرط وذلك غير متحقق فينتفى اللزوم قالوا ثالثا تعارض دليل العلية وهو وجود الحكم معه ودليل الاهدار وهو التخلف عنه فتساقطا فلا يعمل بدليل العلية وهو المطلوب الجواب لا نسلم ان التخلف دليل الاهدار فان الحكم فى تلك الصورة المخصوصة قد انتفى لمعارض وهو لا يبطل العلية وذلك كالشهادة اذا عورضت بشهادة فتعارضت البينتان فانه لا يبطل حكم الشهادة مطلقا فالعلة شاهدة بالحكم والتخلف فى صورة معينة لمانع يخصها لا يبطل شهادة العلة بالحكم ولا يوجب عدم قبولها مطلقا قالوا رابعا التخلف يفسد العلية كما يفسد العلة العقلية فانه اذا وجدت الحركة ولم توجد العالمية علم قطعا ان الحركة ليست علة للعالمية الجواب ان العلل العقلية عال بالذات وتستلزم معلولها استلزاما ذاتيا وما بالذات لا ينفك لا جرم دل الانفكاك على عدم العلية وهذه عال بالوضع فقد لا تستلزم معلولها ولا يضر الانفكاك قال (المجوز فى المنصوصة لو صحت مع النقض لكان لتحقق المانع ولا يتحقق الا بعد صحتها فكان دورا وأجيب بانه دور معية والجواب ان استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على المانع وتحقق المانع يتوقف على ظهور الصحة فلا دور كاعطاء الفقير يظن أنه افقره فان لم يعط آخر توقف الظن فان تبين مانع عاد والا زال قالوا دليلها اقتران وقد تساقطا وقد تقدم) أقول هاتان حجتان لاصحاب المذهب الثالث وهم المجوزون فى المنصوصة دون المستنبطة قالوا أولا لو صحت العلة المستنبطة مع كونها منقوضة لكان تحقق المانع واللازم منتف أما الملازمة فلان التخلف بلا مانع قادح فى عدم الاقتضاء كما مر وأما انتفاء اللازم فلان المانع انما يتحقق بعد صحة العلية اذ لو لم تصح العلية فعدم الحكم لعدم العلة ولا أثر لما يتصور

أما الاول فلانه الموافق لكلام الجمهور ولما سيجئ من تأتى دليلى المذهب الثالث ولان المقابل لتخلف الحكم عن الوصف هو ترتبه

عليه وأما الثاني فلان معنى تعارض الدليلين منافاة كل منهما لمدلول الآخر لا لدلالته عليه والخصم لم يدع أن التخلف أي انتفاء الحكم ينافي دلالة الدليل على علية الوصف بل أنه ينافي كونه علة شاهدة بثبوت الحكم وهو معنى الاقتدار فليتأمل (قوله اذ لا نعلم المانعية) اشارة الى أن المعتبر في تحقق المقتضي والمانع هو العلم بذلك لبنا في ترتب الحكم ففي المثال المذكور لا يعلم أن الفسق مانع الا بعد العلم بان الفقر مقتض والا لجاز أن يكون عدم الاعطاء بناء على عدم المقتضي ولا يعلم أن الفقر مقتضي الا بعد العلم بان الفسق كان مانعا في صورة التخلف والا لكان التخلف

قاطعا في عدم المقتضي (قوله فالاصوب) لما كان ما ذكره أن الصواب لا يتم فيما اذا علم التخلف مقارنا للعلم بالعلية كما اذا سأله فقيران فاعطى واحدا ومنع الآخر الفاسق فان العلم بعلية الفقر يتوقف على العلم بمانعية الفسق وبالعكس أشار الى الاصوب الذي يندفع عنه هذا الاشكال وحاصله ان ما يتوقف على العلية هو المانعية بالفعل وما تتوقف عليه العلية هو المانعية بالقوة بمعنى كون الشئ بحيث اذا جامع الباعث منع مقتضاه (قوله في الاصل) أي في غير محل النقض ولا خفاء في ان الاصل في العلة عدم الانتقاض (قوله لا تبطل الشهادة) أي شهادة العلة بالحكم على ما سبق وان كان الظاهر ان المراد شهادة الدليل أعني اقتران الحكم بها بالاعتبار على ما ذكره غيره من الشارحين (قوله نص عام) اذ لو اختص بغير صورة النقض لم يتصور النقض (قوله يلزم ابطال النص) لدلالته على العلية حيث لا علية بناء على انتفاء لازمها الذي هو ترتب الحكم (قوله فان دليلها) أي يبطل دليل المستنبطة اقتران الحكم بها مع عدم المانع أي ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع ولا تخلف للحكم عن هذا الدليل لان انتفاء العلية في صورة النقض مبني على انتفاء الدليل وحاصله ان دليل المنصوصة يبطل بانتقاضها بخلاف دليل المستنبطة فان قيل فعند تحقق المانع لا دليل فلا علية فلا نقض قلنا المراد نقض ما هو علة في الجملة لا في صورة ثبوت عليتها فيها فانه محال (قوله كما ذكرنا) في تحقيق القول المختار انه لا بد من تقدير مانع يمنع من العلية لئلا تلزم العلة بدون الحكم فتبطل العلية (قوله وهم القائلون بالجواز في المستنبطة)

مانعا فلا يكون مانعا فتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة ويلزم الدور وقد أجيب عنه بان الدور انما يستحيل اذا كان دور تقدم بان يعتبر التقدم في الطرفين وأما اذا كان دور معية فلا وهذا دور معية اذ غايته امتناع انفكاك كل عن الآخر وأما عدم الانفكاك بصفة التقدم فلا وهذا ليس بصواب اظهور تقدم كل على الآخر اذ لا نعلم المانعية الا بعد العلم بالاقتضاء ولا يعلم الاقتضاء الا بعد العلم بالمانعية بل الصواب أنا نبادي الرأي والنظر الى المناسبة او غيرها يظهر لنا صحة العلة وتظنها ظنا حتى يتحقق التخلف وعند التخلف ان وجدنا أمرا ينسب اليه لصلوحه لذلك حكمنا على ذلك الامر أنه مانع واستمر ظن الصحة والا زال فاذا استمرار الظن بصحتها يتوقف على وجود المانع وكونه مانعا يتوقف على ظهور الصحة وظنها الا على استمراره فزال الدور ومثاله المحقق في العرفيات أن من أعطى فقيرا فظن أنه انما أعطاه لفقره فان لم يعط فقيرا آخر توقف الظن بجواز وجود المانع وعدمه فان تبين مانع كفسقه عاد ظن أنه كان للفقر وههنا مع ذلك الباعث لم يعطه لفسقه والا زال ظن كونه للفقر واعلم ان هذا مشكل اذا كان العلم بالتخلف مقارنا لا متأخرا فالاصوب ان المانعية كونه بحيث اذا جامع علة باعثة منعها مقتضاها والفسق للاعطاء كذلك وجد الباعث اولا ووجود المانع المتوقف عليه العلية هو هذا القدر لا كونه مانعا بالفعل الذي يتوقف على العلية فلا دور قالوا ان دليل المستنبطة اقتران الحكم بها وقد شهد لها بالاعتبار في الاصل وعليها بالاهدار في محل النقض فتعارضا وتساقطا وبطلت العلية الجواب أنه قد تقدم ان الانتفاء لمعارض لا يبطل الشهادة قال (المجوز في المستنبطة المنصوصة دليلها نص عام فلا يقبل وأجيب ان كان قطعيا فسلم وان كان ظاهرا وجب قبوله) أقول هذه حجة أصحاب المذهب الرابع وهم المجوزون في المستنبطة دون المنصوصة قالوا المنصوصة دليلها نص عام فيتناول محل النقض صريحا فيثبت فيه العلية صريحا فلا يقبل النقض اذ يلزم ابطال النص بخلاف المستنبطة فان دليلها الاقتران مع عدم المانع ولا تخلف عنه الجواب ان كان النص العام قطعيا فسلم أنه لا يقبل التخصيص كغيره من التخصيصات ولا يختص بتخصيص العلة فليس محل النزاع وان كان ظاهرا وجب قبوله وتقدير المانع كما ذكرنا قال (الخامس المستنبطة علة بدليل ظاهر وتخلف الحكم مشكك فلا يعارض الظاهر وأجيب تخلف الحكم ظاهر أن ليس بعلة والمناسبة والاستنباط مشككان والتحقيق ان الشك في أحدا المتقابلين يوجب الشك في الآخر قالوا لو توقف كونها امارة على ثبوت الحكم في محل آخر لانعكس فكان دورا أو تحكما وأجيب بانه دور معية والحق ان استمرار الظن بكونها امارة يتوقف على المانع أو ثبوت الحكم وهما على ظهور كونها امارة) أقول هاتان حجتان لاصحاب المذهب الخامس وهم القائلون بالجواز في المستنبطة وان لم يكن مانع ولا فوات شرط قالوا أولا المستنبطة علة بدليل ظاهر يوجب ظن العلية والتخلف مشكك فلا يوجب ظن عدم العلية انما يوجب الشك فيه اذ بتقدير المانع لا يبطل وبتقدير عدمه

أى دون المنصوصة كما ذكر فى المذهب الرابع فاذا لم يتعرض له (قوله كلام متناقض) لدلالته مطابقة على ان العلية مظنونة والتزاما على انها ليست بمظنونة لانه اذا كان عدم العلية مشكوكا فيه كانت العلية مشكوكا فيها فلا تكون مظنونة ضرورة تنافى الشك والظن (قوله وانما ذلك) أى كون الظنى لا يرفع بالشك حكم الظن والشك عند تعارضهما وكذا كون اليقين لا يرفع بالظن ولا تعارض الا عند تعلقهما بشئ واحد وهو محال لما سبق فى تقسيم ما عند الذكر الحكمى ان العلم والظن والشك وغيرها أنواع متضادة يمتنع اجتماعها لاشتمال كل على قيد ينافى الآخر (قوله لا أنه) أى ليس معناه ان الاقوى كاليقين مع الظن والظن مع الشك لا يزول بالاضعف فان زوال الضد عند طريان الضد ضرورى لكن يجوز أن يجعل الشرع حكم الضد الزائل باقيا بأن تجوز الصلاة مع زوال ظن الطهارة بالشك فى الحدث وأما فيما نحن فيه فالمعتبر ظن العلية فاذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتبار نعم لو ثبت عن الشارع جواز القياس مع زوال ظن العلية بالشك لتابعناه (قوله واعلم ان ههنا زيادة تحقيق) ودفع لما ذكره المستدل من ان الدليل الظاهر يفيد ظن العلية والتخلف يوجب الشك فلا يدفعه وذلك لان مقتضى التخلف ليس هو الشك بل ظن عدم العلية كما ان مقتضى الدليل الظاهر ظن العلية فعند اعتبار الاجتماع والتعارض

يبطل وكلاهما جائز على السواء والظن لا يرفع بالشك فالتخلف لا يبطل العلية وقد أجيب عنه بالمعارضة وهو ان التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليل المستنبطة مشكك اذ مع المانع يدل ومع عدمه لا يدل وكلاهما جائز على السواء وهذا الجواب جدلى والتحقيق ان الشك فى أحد المتقابلين يوجب الشك فى الآخر فاذا كان التخلف مشككا فى عدم العلية كان مشككا فى العلية اذ حقيقة الشك احتمال المتقابلين سواء فاذا قولك العلية مظنونة بدليلها وعدم العلية مشكوك فيه بدليله كلام متناقض لا يلتفت اليه فان قلت فقد كثر فى السن الفقهاء ان اليقين لا يرفع بالظن والظن لا يرفع بالشك وانما ذلك حكمهما عند تعارضهما وذلك غير متصور اذ لا يجتمعان فى متعلق واحد لتضاد أنواع الاعتقاد على ما قررته قلت معناه ان حكم الاول الاقوى لا يزول بحكم الثانى الاضعف الطارئ عليه الرافع له لا انه لا يزول فان قيل فيقول الخصم بمثله فيما نحن فيه قلنا الكلام ههنا فى نفس ظن العلية واعلم ان ههنا زيادة تحقيق وهو ان عند التعارض يحصل الشك فى الطرفين وعند الانفراد يوجب كل الظن والشك انما نشأ من التعارض لان مقتضى أحدهما الظن والآخر الشك اذا انفردا حتى يقدم عند الاجتماع ما مقتضاه الظن فيعمل به قالوا ثانيا الوقوف كونها امارة وهو ثبوت الحكم بها فى صورة التخلف على ثبوت الحكم بها فى غيرها لانعكس فيتوقف ثبوته فى غيرها على ثبوته فيها ويلزم الدور أو لم ينعكس ولزم التحكم والترجيح بلا مرجح فقوله أو تحكما ليس عطفا على قوله فكان دورا اذ التحكم ليس لازما للانعكاس بل تقديره أو كان تحكما عطفا على لانعكس وقد أجيب عنه بأنه دور معية لا دور تقدم كما مر وهذا ليس بحق اذ لا تعلم عليتها الا بثبوت الحكم بها فى جميع صور وجوده فلو علم ثبوت الحكم بها لزم دور التقدم قطعا اذ ما به يعلم الشئ قبل العلم بالشئ والجواب الحق ان الدليل اذا دل على عليته الوصف فبادى الرأى وأول النظر من غير تتبع الصور والوقوف على التخلف وعدمه يظن العلية فاذا أمعن فيما هو شرط العلية من أحد الامرين اما ثبوت الحكم معه فى جميع الصور أو وجود مانع من ثبوته اذ لو انتفيا فلا علية فان علم تحققه استمر الظن والا زال فاستمرار ظن كونها أمارة يتوقف على أحدهما وهما على ظهور كونها أمارة وهو ابتداء ظنه فلا دور (قال وفى الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم المختار لا يبطل كقول الحنفى فى العاصى بسفره مسافر فيترخص كغير العاصى ثم يبين المناسبة بالمشقة فيعترض بصنعه مشاقة فى الحضر لنا ان العلة السفر لعسر انضباط المشقة ولم يرد النقض عليه قالوا الحكمة هى المعتبرة قطعا فالنقض وارد قلنا قدر الحكمة المساوية فى محل النقض مظنون وعلته لمعارض والعلة موجودة فى الاصل قطعا فلا يعارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر قطعا وان بعد ابطل الا ان يثبت حكم آخر الحق بها كما لو علل القطع بحكمة الزجر فيعترض بالقتل العمد العدوان فان الحكمة أزيد لو قطع فنقول ثبت حكم آخر الحق بها تحصل به وزيادة وهو القتل) أقول قد شرط قوم فى علة الحكم اذا لم تكن حكمة بل مظنة حكمة ان تكون حكمتها مطردة أى كلما وجدت الحكمة وجد الحكم

يحصل الشك فى العلية وعدمها فلا تثبت العلية (قوله أو تحكما) فى كثير من النسخ والا تحكما أى وان لم ينعكس كان تحكما وهو ظاهر (قوله لانا لا نعلم عليتها) لاخفاء فى أن الانسب ان يقال لانا لا نعلم ثبوت الحكم الا بها وبعليتها فلو علم عليتها بثبوت الحكم لها فى جميع الصور لزم الدور (قوله والجواب الحق) لاخفاء فى اشكاله فيما اذا كان العلم بالتخلف مقارنا لا متأخرا ولم يعده ظهوره (قوله على احدهما) لان شرط العلية أحد الامرين وهما يتوقفان على ظهور كونه أى الوصف أمارة اما ثبوت الحكم فظاهر وأما وجود المانع فلانه انما يمنع العلية وكون الوصف امارة الحكم وليس المراد بالامارة مجرد الامارة أعنى ما يعرف الحكم ولا يكون باعثا بل ما يفيد ظن الحكم

(قوله و يعبر عنه) أى عن هذا الاشتراط بأن الكسر يبطل العلية والكسر على ما ذكرات توجد حكمة العلة بدون العلة ولا يوجد الحكم قال فى المحصول هو بالحقيقة قدح فى تمام العلة بعدم التأثير وفى جزئها بالنقض وقال القاضى هو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر والاكثرون على انه اسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة عن درجة الاعتبار ونقض الباقى فلم يفرقوا بينه وبين النقض المكسور (قوله ولا معنى للعلة الا ذلك) أى وصف ظاهر منضبط يناط به الحكم (قوله مساوية لما يراد نقضه) يعنى حكمة الاصل اذا كانت أقل لم يلزم من عدم اعتبارها عدم اعتبار الاقوى أعنى التى فى غير صورة النقض وكذا اذا كانت أزيد (قوله وذلك) أى وجود الحكمة المساوية غير متيقن فلعله أى ما وجد فى صورة النقض أقل حكمة أو لعل التخلف لمعارض يجعل قدر الحكمة ناقصا عديم المساواة أو باطلا بالكلية فلذلك أى لكونها (٢٢٣) أقل فى نفسها أو ناقصة أو باطلة بواسطة المعارض لم يعتبره الشارع (قوله فان قلت) يعنى ان قوله حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة اشارة الى سؤال وجواب تقرير السؤال انا نفرض النقض فى صورة يكون وجود حكمة مساوية أو زائدة متيقنا مقطوعا فيتعارض قطعيان أعنى وجود العلة قطعا وانتقاضها تبعا لانتقاض حكمتها المساوية أو الزائدة قطعا فينشأ قطعان فتبطل العلية وتقرير الجواب ان هذا المفروض بعيد التحقق ولو تحقق وجب ان تبطل العلية لكن لا فى كل صورة بل فى صورة لم يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك الحكمة من ذلك الحكم كما ثبت فى المثال المذكور فى المتن والبطلان فى صورة لا ينافى صحة العلية وصلوح الاصل لكونه مقيسا عليه (قوله الجواب) الاحسن أن يقول فيجيب أى المعلل عطفا على فيقول المعترض يعنى أن عدم قطع

فاذا وجدت فى محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه سمى كسرا ويعبر عنه بان الكسر يبطل العلية والمختار فيه انه لا يبطل العلية مثاله ان يقول الحنفى فى المسافر العاصى بسفره مسافر فيترخص بسفره كغير العاصى فاذا قيل له ولم قلت ان السفر علة للترخص قال بالمناسبة لما فيه من المشقة المقتضية للترخص لانه تخفيف وهو نفع للمرخص فيعترض عليه بصنعة شاقة فى الحضر كحمل الاثقال وضرب المعاول وما يوجب قرب النار فى ظهيرة الغيظ فى القطر الحار لنا ان العلة هو السفر ولم يرد النقض عليه فوجب العمل به بيان ان العلة السفر هو انه وان كان المقصود المشقة لكنها يعسر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخص والاسقطت العبادات وتعيين القدر منها الذى يوجبه متعذر فضبطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل أمارة لها ولا معنى للعلة الا ذلك قالوا الحكمة هى المعتبرة قطعا والوصف معتبر تبعا لها فالنقض وارد على العلة لانها اذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم علم ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها فان المقصود اذا لم يعتبر فالوسيلة اجدر الجواب ان قدر الحكمة كالمشقة فى مثالنا يختلف ولا بد فى ورود النقض من وجود حكمة فى محل النقض مساوية لما يراد نقضه فان عدم اعتبار الاضعف لا يوجب عدم اعتبار الاقوى وذلك غير متيقن فلعله أقل حكمة أو لعله لمعارض ومع المعارض ينقص قدر الحكمة أو تبطل فلذلك لم يعتبره الشارع ووجود العلة فى الاصل قطعى واذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية ولا يصلح التخلف الظنى معارضا له فان الظن لا يعارض القطع فان قلت يفرض الكلام فى صورة يعلم وجود قدر الحكمة أو أكثر فيجب ان تبطل العلية لان القاطع اذا عارض القاطع تساقطا قلنا هذا بعيد ولو تحقق مع بعده ولكن لا فى كل صورة بل اذ لم يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك الحكمة منه كما فى المثال المذكور وهو ان يقول المعلل انما قطع اليد باليد للزجر فيقول المعترض ولو قطع فى القتل العمد العدوان لحصل الحكمة أكثر لان مقصود الزجر عن القتل أزيد من مقصود الزجر عن القطع ويليق بالزجر الاكثر وهو الزجر عن القتل ولم يشرع القطع فانتقض علية الزجر الجواب انا لم نقطع لا لان حكمة الزجر غير مقصودة بل لان ذلك القدر الحاصل منها بالقطع كاف فى الزجر عن القطع ويليق بالزجر الاكثر وهو الزجر عن القطع ما يحصل به الزجر الاكثر وهو ما يحصل به ما يحصل بالقطع وزيادة فشرع القتل فان القطع يحصل به ابطال اليد والقتل يحصل به ابطال اليد وابطال ما عداها فيكون اليق واشد زجرا من القطع ولا يلزم عدم اعتبار تلك الحكمة وأنت تعلم

مما

يد القاتل ليس مبنيا على ان حكمة الزجر غير مقصودة بل على ان ذلك القدر الحاصل من حكمة الزجر بالقطع بطريق الفحاص متحقق فى الزجر عن القتل العدوان ثم لا خفاء فى أن القتل أكثر عدوانا من القطع فيليق بالزجر عنه حكم يحصل به زجر أكثر من زجر القطع وذلك الحكم أمر يحصل به ما يحصل بقطع اليد وزيادة على ذلك فشرع القتل الذى يحصل به ابطال اليد وسائر الاعضاء ليكون زائدا على القطع الذى لا يحصل به سوى ابطال اليد والحاصل انه لما كان القتل أقوى افتقر الى زاجر أقوى ولم يلزم منه عدم اعتبار حكمة الزجر بل قوة اعتباره فقوله فى الزجر خبران وما يحصل به الزجر فاعل يليق وضمير وهو الزجر للزجر الاكثر وضمير وهو ما يحصل لما يحصل به الزجر الاكثر

(قوله ولا يلزم ذلك) أى المساواة فى الحكم من حكمة أقل من حكمة الاصل لجواز ان لا يعتبر الاقل ولا من حكمة أكثر منها لجواز ان لا تحصل تلك الحكمة الاكثر بمثل ذلك الحكم الثابت فى الاصل بل يفتقر الى حكم آخر فوقه كالزجر عن القتل العدوان لا يحصل بمجرد قطع اليد بل يفتقر الى شرعية القتل (قوله وصف المتروك) المتروك هو المبيع والوصف كونه مبيعا ومع ذلك فالاحسن الوصف المتروك (قوله والحق انه مبنى) أى عدم الاشتراط مبنى على جواز التعليل بعلتين والخلاف فى الاشتراط وعدمه مبنى على الخلاف فى الجواز فمن جوزه لم يشترط ومن منعه اشترط (قوله وعلى رأينا) وهو ان المصيب واحد يمكن ان يقال بانتفاء الحكم نفسه عند انتفاء الدليل لئلا يلزم التكليف بالمحال لان الامتثال والاتيان بالفعل بدون العلم أو الظن بالتكليف وتعلق الخطاب محال وأيضا يمكن ان يقال ان هذا الدليل بخصوصه أعنى الباعث على الحكم يجوز أن ينتفى الحكم عند انتفائه لكونه لازما للحكم اما بطريق الوجوب كما هو رأى المعتزلة أو بطريق التفضل كما هو رأينا

بما ذكرنا انه يلزم من مساواة الفرع الاصل فى الحكمة المساواة فى الحكم ولا يلزم ذلك من الاقل اذ قد لا يعتبر ومن الاكثر اذ قد لا يحصل بذلك الحكم قال ((وفى النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف المختار لا يبطل كقول الشافعى فى بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح مثل بعتك عبدا فيعترض بما لو تزوج امرأة لم يرها لان العلة المجموع فلا نقض فان بين عدم تأثير كونه مبيعا كان كالعدم فيصح النقض ولا يفيد مجرد ذكره دفع النقض) أقول اذا انقض العلة بترك بعض الصفات سمى نقضا مكسورا وهو بالحقيقة نقض بعض الصفات وانه بين النقض والكسر كأنه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد فى المحل ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة وقد اختلف فى انه هل يبطل العلية والمختار انه لا يبطل مثاله ان يقول الشافعى فى منع بيع الغائب انه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال بعتك عبدا من غير تعيين فيقول المعترض هذا منقوض بما لو تزوج امرأة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد وهو صحيح فقد حذف قيد كونه مبيعا ونقض الباقى وهو كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لان العلة المجموع فلا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية الجميع هذا اذا اقتصر على نقض البعض واما اذا أضاف اليه الغاء وصف المتروك وكونه وصفا طرديا لا مدخل له فى العلية بان بين عدم تأثير كونه مبيعا بان العلة كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لانه مستقل بالمناسبة فحينئذ يكون وصف كونه مبيعا كالعدم فيصح النقض لورود على ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكره دافعا للنقض خلافا للشريف لانه بمجرد ذكره لا يصير جزأ من العلة اذا قام الدليل على انه ليس جزأ أو يتعين الباقى لصلوح العلية فيبطله بالنقض ويصير حاصله سؤال تردید وهو ان العلة اما المجموع أو الباقى وكلاهما باطل أما المجموع فلانتفاء الملغى واما الباقى فللنقض قال (واما العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبنى على تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعنى بانتفاء العلم أو الظن لانه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه) أقول شرط قوم فى علة حكم الاصل الانعكاس وهو انه كلما عدم الوصف عدم الحكم ولم يشترطه آخرون والحق انه مبنى على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين لانه اذا جاز ذلك صح ان ينتفى الوصف ولا ينتفى الحكم لوجود الوصف الآخر وقيامه مقامه واما اذا لم يجز فثبوت الحكم دون الوصف يدل على انه ليس علة له وامارة عليه والا لانتفى الحكم بانتفائه لوجوب انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعنى بذلك انتفاء العلم او الظن لا انتفاء نفس الحكم اذ لا يلزم من انتفاء دليل الشئ انتفاؤه والا لزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع تعالى وانه باطل نعم يلزم انتفاء العلم او الظن بالصانع فانا نعلم قطعا ان الصانع لو لم يخلق العالم أو لو لم يخلق فيه الدلالة لما لزم انتفاؤه قطعا هذا بناء على رأينا وأما عند المصوبة فلا حاجة الى هذا العذر لان مناط الحكم عندهم العلم أو الظن فاذا انتفيا انتفى الحكم وعلى رأينا يمكن أن يقال بسقوط الحكم لئلا يلزم تكليف المحال وقد يقال العلة الدليل الباعث على الحكم وقد يخالف مطلق الدليل فيلزم من عدمه عدم الحكم وكيف لا والحكم لا يكون الا الباعث اما وجوبا او تفضلا قال ((وفى تعليل الحكم بعلتين أو علل كل مستقل ثالثها للقاضى يجوز فى المنصوصة لا المستنبطة ورابعها عكسه ومختار الامام يجوز ولكن لم يقع لنا ولو لم يجز لم يقع وقد وقع فان اللمس والبول والغائط والمذى يثبت بكل واحد منها الحدث والقصاص والردة يثبت بكل واحد منهما القتل قولهم الاحكام متعددة ولذلك ينتفى قتل القصاص ويبقى الآخر وبالعكس قلنا اضافة الشئ الى أحد دليليه لا توجب تعددا والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط وأيضا لو امتنع لامتنع تعدد الادلة لانها ادلة))

والحاصل انه يجوز ان ينتفى الحكم الشرعى بانتفاء دليله الذى هو الباعث عليه لخصوصيه فى المدلول أو فى الدليل ولا يلزم منه انتفاء المدلول بانتفاء الدليل على الاطلاق

(قوله فرع تعدد العلة) لا يريد ان الاشتراط فرع جواز التعدد لان الامر بالعكس بل يريد ان هذا المبحث والخلاف فرع ذلك على الوجه الذى ذكرنا (قوله ثم بعد الجواز) يشير الى أن هذا اختلاف آخر فى المذهب الاول لاما توهمه الشارحون ان مختار والامام مذهب خامس مقابل للاربعة السابقة (قوله لثبوت الحدث بها) أى بكل من المذكورات فان قيل المبحث توارد العلل ولا توارد ههنا لانها لو وقعت بالترتيب فالحدث بالاول أو معا فالحدث بواحد لا على التعيين قلنا ليس المبحث سوى كون الحكم بحيث يكون له علل مستقلة يقع بأيها كانت ولو سلم فعند الاجتماع يقع بكل منها للقطع بأنه لو حلف لم يقع له حدث البول مثلا حنث ولهذا لم ينازع المعترض فى تعدد العلل بل فى ايجاد (٢٢٤) الحكم وسيجىء تفصيل المذاهب فى ذلك (قوله لجواز القتل) يعنى للاذن فيه على

اقول لما علمت أن اشتراط الانعكاس فرع تعدد العلة فلنتخذ ذلك مبحثا ولنتكلم فيه فنقول المبحث تعليل الحكم الواحد بعلتين أو بعلل كل واحد منهما أو منها مستقل باقتضاء الحكم لا أنه جزء المجموع المركب منهما أو منها فان ذلك بحث آخر سنذكره برأسه وفيه مذاهب أحدها يجوز ثانيها لا يجوز ثالثها وهو مذهب القاضى يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة رابعها عكسه وهو انه يجوز فى المستنبطة دون المنصوصة ثم بعد الجواز قد اختلف فى الوقوع فالجمهور على الوقوع ومختار الامام انه يجوز ولكن لم يقع لنا ولم يجزم بقع ضرورة وقد وقع فان اللمس والمس والبول والمذى والغائط أمور مختلفة الحقيقة وهى علل مستقلة للحدث لثبوت الحدث بها وهو معنى الاستقلال وكذلك القصاص والردة مختلفتان وهما علتان مستقلتان لجواز القتل لثبوت جواز القتل بكل واحد منهما فان قيل لا نسلم أن الحكم فيما ذكرتم واحد بل الاحكام متعددة فان القتل بالقصاص غير القتل بالردة ولذلك ينتفى أحدهما ويبقى الآخر كما ينتفى قتل القصاص بالعفو ويبقى قتل الردة وينتفى قتل الردة بالاسلام ويبقى قتل القصاص الجواب أنه لو تعددت الاحكام ثم لتعددت باضافتها الى الادلة اذ ليس ثم ما به الاختلاف الا ذلك واللازم باطل لان اضافة الحكم الى أحد الدليلين تارة والى الآخر أخرى لا توجب تعددا والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط فكان يتصور أن ينتفى أحدهما ويبقى الآخر ولما ايضا أنه لو امتنع تعدد العلل لامتنع تعدد الادلة لان العلل الشرعية ادلة لا مؤثرات وقد يمنع ويسند بان الادلة الباعثة اخص ولا يلزم من امتناعه امتناع الاعم قال ﴿المانع لو جاز لكانت كل واحدة مستقلة غير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فاذا انفردت يثبت الحكم بها فاذا تعددت تناقضت واجيب بان معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت ولا تناقض فى التعدد قالوا لو جاز لاجتمع المثلان فيستلزم النقيضين لان المحل يكون مستغنيا غير مستغن وفى الترتيب تحصيل الحاصل قلنا فى العلل العقلية فاما مدلول الدليلين فلا قالوا لو جاز لما تعلق الائمة فى عدة الربا بالترجيح لان من ضرورته صحة الاستقلال واجيب بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح ولو سلم فلا جماع على اتحاد العلة ههنا والا لزم جعلها أجزاء﴾ اقول للمانعين تعدد العلل حجج قالوا اولا لو جاز تعدد العلل المستقلة لكان كل واحدة منها مستقلة بالغرض غير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا يثبت لا بها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد فى محل واحد فى زمان واحد بان يلس ويمس معا فيلزم التناقض اذ يثبت الحكم بكل بدون الآخر فيثبت بهما ولا يثبت بهما الجواب لا نسلم لزوم الامرين فان معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم بها فى الواقع بل انها لو وجدت منفردة يثبت الحكم بها وذلك لا ينافى ثبوت الحكم لا بها اذا لم توجد أو بها وبغيرها اذا

مايشمل الوجوب (قوله ليس ثمة) أى فيما ذكرناه من تعدد علة القتل مابه الاختلاف الا الاضافة الى العلل ممنوع بل أحدهما حق لله تعالى يجب على الامام ويسقط بالاسلام والآخر حق للعبد يجوز له باذن الامام ويسقط بالعفو بقوله والا لزم مغايرة فيه أيضا بحث لانه ان أريد بالمغايرة جواز الانفكاك فلا نسلم ان عدم الاتحاد يستلزمها وان أريد عدم الاتحاد فلا نسلم انها تستلزم جواز انتفاء أحدهما وبقاء الآخر لجواز التلازم فى الوجود وأيضا النزاع فى الواحد الشخصى على ماصرح به الآمدى والخصم يمنع كون الحكم فيما ذكرتم من الصور واحدا بالشخص لا بالنوع (قوله وأيضا فلنفرض) بين لزوم التناقض بوجهين أحدهما لزوم الاستقلال على ماهو المفروض وعدم الاستقلال على ماهو لازم الثبوت بالغير لان معنى استقلالها ثبوت

وجدت الحكم بها دون غيرها صرح به فى المنتهى ولما كان ظاهر معنى الاستقلال ثبوت الحكم بها نفسها من غير احتياج الى انضمام شئ آخر ولم يكن لعدم الثبوت بالغير مدخل فى ذلك اقتصر الشارح المحقق عليه ولم يذكر دون غيرها لكنه اضطر اليه آخر الامر حيث قال وقد قلنا يثبت لا بها بل بغيرها الان هذا معنى استقلال الاخرى فقد أخذ فيه الثبوت بها لا بغيرها وثانيهما لزوم ثبوت الحكم بكل منهما وعدم الثبوت وذلك عند اجتماع العلل والجواب منع لزوم الامرين اللذين أحدهما الاستقلال وعدمه وثانيهما الثبوت بهما وعدمه وانما يلزم لو كان معنى الاستقلال ماذكرتم وليس كذلك بل معناه كونها بحيث اذا وجدت منفردة يثبت الحكم بها وهذه الحيثية لا تزول

عنها فيما اذا ثبت الحكم بغيرها وحده أو بهما جميعا فلا يلزم عدم الاستقلال أصلا ولا يلزم في صورة الاجتماع الثبوت بهما وعدم الثبوت لان الثبوت حينئذ بهما جميعا وهي في هذه الحالة مستقلة بمعنى انها بحيث اذا وجدت منفردة يثبت الحكم بها وأنت خبير بأنه اذا كان معنى الاستقلال هذا لم يحتج الى جعله مجازا و بالجملة يندفع اعتراض الشروح بأن ماذكر يقتضي عدم الاستقلال عند الاجتماع وهو خلاف ما اختاره هذا فتأمل عبارة الشارح أي استحالة عدم الاستقلال على تقدير وجوده ليس من جهة انه تناقض بل خلف والمستحيلة من جهة التناقض انما هو الثاني (قوله لزم اجتماع المثلين) في بعض الشروح انه لا حاجة الى توسط اجتماع المثلين بل يكفي ان يقال لو تعدد العلل لزم ان يكون المحل مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما وهو محال ولو قال واستلزم اجتماع النقيضين ليكون دليلين لكان حسنا (قوله فهذا لازمه) أي لازم تعدد العلل سواء كانت مترتبة أو معا وأما اذا كانت مترتبة فتستلزم (٢٢٥) محالا آخر وهو تحصيل الحاصل

وجدت غير منفردة وبذلك يندفع لزوم عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فان انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال على تقدير الانفراد وثبوت الاستقلال على تقدير الانفراد امر ثابت عند الاجتماع وتسميه بالاستقلال مجازا قالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين وانه محال أما الملازمة فلجواز اجتماعهما في محل وكل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الآخر فموجباهما مثلان وقد اجتمعا في المحل وأما استحالة اللازم فلان اجتماع المثلين في محل يوجب اجتماع النقيضين لان المحل يستغني في ثبوت حكمهما له بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما مثلا لو فرضنا علمين بمعلوم واحد في محل لثبت له حكم العلم وهو العالمية وأنه حكم واحد لا تعدد فيه فيكون في العالمية محتاجا الى كل واحد من العلمين مستغنيا عنه بالآخر فهذا لازمه مطلقا واذا فرضنا الترتيب وهو حصول أحدهما بعد الآخر لزم تحصيل الحاصل وهو حصول العالمية بالثاني من العلمين بعد حصوله بالاول منهما قوله وفي الترتيب تحصيل الحاصل أي ويستلزم في الترتيب تحصيل الحاصل أيضا كما يستلزم اجتماع النقيضين مطلقا سواء فيه الترتيب والمعية الجواب هذا انما يلزم اذا كانت العلة المستقلة عقلية وهي ما تفيد وجود امر واما اذا كانت شرعية وهي ما تفيد العلم بوجود امر فلا لانها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد قالوا ثالثا تعلق الائمة في علل الربا أهي الطعم او الكيل أو القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لان من ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحد بالعلية فكان يجب لو جاز التعدد ان يقولوا بالتعدد ولا يتعلقوا بالترجيح لتعيين واحدة ونفي ماسواها الجواب منع كونهم تعلقوا بالترجيح بل تعرضوا للتعيين ما يصلح علة مستقلة ونفي ذلك عما سواه بأدلته ولو سلم فلا اجماع ههنا على ان العلة واحد من هذه الثلاثة ولولا الاجماع لوجب جعل كل واحد منها جزأ وعدم المصير الى الترجيح لان المفروض انهم يرون صلاحية كل للعلية ولا دليل على الغاء واحد منها فوجب اعتبارها وذلك بالقول بالجزئية سيما عند عدم ظهور وجه الترجيح قال (القاضي لا بعد في المنصوصة واما المستنبطة فتستلزم الجزئية لدفع الضرر فان عينت بالنص رجعت منصوصة واجيب بانه يثبت به الحكم في محال افرادها فتستنبط) اقول القاضي وهو المجوز في المنصوصة دون المستنبطة له مقامان احدهما الجواز في المنصوصة فقال لا بعد في تعددها اذ لا مانع ان يعين الله تعالى لحكم امارتين ثانيهما عدم الجواز في المستنبطة فقال اذا اجتمعت أوصاف كل صالح للعلية حكمنا بكون كل واحد جزأ من العلة اذا الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل ولا نص يعين احدهما والا رجعت

حيث حصل بالعلة الثانية ما كان حاصلا بالاولى بخلاف ما اذا كانتا معا وفي هذا اشارة الى دفع ماذكر في بعض الشروح انه لا جهة لتخصيص اجتماع المثلين بصورة المعية وتحصيل الحاصل بصورة الترتيب (قوله الجواب هذا) أي ماذكر من اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل انما يلزم في تعدد العلل العقلية المفيدة للوجود دون الشرعية المفيدة للعلم بالشئ وقد سقط هذا الجواب عن كثير من نسخ الشرح ويمكن الجواب أيضا بمثل ماسبق من أن كلا من العلل عند الاجتماع يكون جزأ والعلة هي المجموع وبابه على تقدير الاستقلال قد يتخلف عنه المعلول لمانع وهو الحصول بعلة أخرى (قوله أهي الطعم) الضمير عائد الى العلة

 المفهومة من العلل لا الى العلل لما لا يخفى (قوله لان من ضرورة الترجيح صحة الاستقلال) ظاهره بيان الملازمة وليس كذلك بل تركه ظاهره وهو أنه اذا جاز التعدد كان الترجيح عبثا بل كان باطلا لكن لما كان يرد عليه ان هذا انما يتم لو كان كل صالحا للعلية بالاستقلال ذكر ان صحة الاستقلال من لوازم الترجيح اذ لا معنى للترجيح بين ما يصلح وما لا يصلح ولهذا فرع المحقق بيان الملازمة على ثبوت هذه المقدمة فقال فكان يجب الخ (قوله لو جب جعل كل واحد منها جزأ) اشارة الى قوله والا لوجب جعلها اجزاء كلام مسوق على طريق التوزيع حيث جعل العلل أجزاء بمعنى أن كلا منها جزء فيندفع ما قال العلامة ان قوله مرجع ضمير جعلها تعسفا نعم عبارة المنتهى وهو والا لزم جعل كل واحد منها جزأ أوضح (قوله اذا الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم) هذا تقرير واضح لكن لا يخفى

امكان معارضته بالمثل فان الحكم بالجزئية دون العلية تحكم وتقرير الشارحين انه تحكم بالجزئية لان الحكم بعلية البعض دون البعض تحكم والمنع عليه ظاهر بجواز الحكم بعلية كل واحد من غير تحكم وترجيح فان دفع بامتناع اجتماع العلل على مافى بعض الشروح فصادرة أو بلزوم التناقض أعنى الاستغناء وعدمه على ماذكره بعض الشارحين فباقى المقدمات مستدرك لما سبق من أنه دليل على حدة (قوله فيحكم بذلك) أى بكون كل منها علة مستقلة عند الاجتماع وهذا يخالف ماسبق أن كلا منها عند الاجتماع جزء وتسميته بالاستقلال مجاز بمعنى أنها بحيث لو انفردت كانت مستقلة الا أن مثله لا يبعد فى مقام الجواب والا وفق مافى الشروح انه يستنبط أنها عند الانفراد علل مستقلة وعند الاجتماع أجزاء الا أنه لا يلائم تقرير الدليل اذر بما يشعر بتسليم مقتضاه فلذا لم يحمل عليه قوله فيحكم بذلك عند الاجتماع (قوله باعثة) مفعول التعيين يعنى أن معنى قطعية المنصوصة ان الشارع عين ما كانت هى الباعثة له على الحكم فلا يقع فيه الا فيما عينه التعارض لامتناع تعارض القطعيات ولا الاحتمال والا لما كانت قطعية وهذا بخلاف المستنبطة فانها وهمية أى ليست بقطعية فيمكن أن يكون الباعث هذا كما يمكن أن يكون ذاك على سواء وقد يترجح كل بما يثبته من مسالك العلة فيحصل الظن بعلية كل منهما وفى هذا دفع لما قيل ان تساوى امكانهما (٢٢٦) لا يفيد صحة التعليل بهما بل ربما ينافى التعليل بواحدة منهما لعدم المرجح والجواب

أن المنصوصية ههنا فى مقابلة الاستنباط لا الظهور حتى يستلزم القطعية ولو سلم فتعدد البواعث جائز فلا يكون فى اجتماعهما تعارض حتى يلزم تعارض القطعيات (قوله لو لم يكن ممتنعا شرعا) ظاهره مخالف لما سبق من انه قائل بالجواز دون الوقوع وأيضا ليس هذا دليلا على عدم الوقوع بل جعل عدم الوقوع مقدمة لهذا الدليل وأثبتها بانه لو علم الوقوع و بظهر مقصود المقام بايراد كلام الامام قال فى البرهان نحن نقول تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس ممتنعا عقلا نظرا الى المصالح الكلية ولكنه ممتنع شرعا وامكانه من طريق العقل فى غاية الظهور ولو كان ثابتا شرعا ينقل لما كان يمتنع وقوعه على حكم الندور والنادر لابد أن يقع على مر الدهور فاذا لم يتفق وقوع هذا فى مسئلة ولم يتشوق الى طلبه طالب لاح كفلق الصبح ان ذلك ممتنع شرعا ليس ممتنعا عقلا (قوله عدم الوقوع) مفعول دعواه وفيما تقدم متعلق بادعى وان الاحكام متعددة مفعول ادعى وللانفكاك علة تعددها بمعنى انه قد يوجد القتل للقصاص بدون القتل للارتداد و بالعكس وكذا يوجد حدث اللمس بدون حدث المس و بالعكس ثم ان الزم بانه لو جاز الانفكاك فى الوجود لجاز فى العدم فيجب جواز أن يرتفع أحدهما و يبقى الآخر فربما يلتزمه على ماهو رأى البعض وانما قال فى الحدث لانه محل الالزام اذ لا نزاع فى ارتفاع أحدهما دون الآخر فى القتل (قوله والجواب منع انه لم يقع) قولكم لو وقع لعلم لكن لم يعلم قلنا ممنوع قولكم لو علم لنقل اذ لا طريق لهذا العلم سواه لكن لم ينقل قلنا ممنوع فان فى الصورة المذكورة من القتل والحدث العلل متعددة فمع عدم النقل ناظر الى كلام الامام حيث قال ولو وقع لعلم ولكن لم ينقل من زمن النبى عليه السلام الى زماننا من الصحابه والتابعين والسلف الصالحين انهم أسندوا حكما واحدا الى علتين فان زعم الامام ان الحكم أيضا متعدد احتاج الى اثباته ولا يتيسر فان اكتفى بأنه يجوز ان يكون الحكم متعددا كما ذهب اليه البعض لم يكفه لانه فى معرض

منصوصة وهو خلاف المفروض الجواب لانسلم لزوم الحكم فانه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل وهو ان يكون كما اجتمعت فى محل ينفرد كل فى محل فيثبت فيه الحكم فيستنبط ان العلة كل واحد لا الكل كما وجدنا المس وحده واللمس وحده فى محلين وثبت الحدث معهما فعلمنا ان كل واحد منهما علة مستقلة والا لما ثبت الحكم فى محل افرادهما فيحكم بذلك عند الاجتماع قال ﴿العاكس المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فقد يتساوى الامكان وجوابه واضح﴾ اقول العاكس لمذهب القاضى وهو المانع فى المنصوصة الجوز فى المستنبطة فله أيضا مقامان أحدهما المنع فى المنصوصة واثبته بان المنصوصة قطعية بتعيين الشارع باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال وثانيهما الجواز فى المستنبطة واثبته بأن المستنبطة وهمية فقد يتساوى الامكان فيهما و يؤيد كلا مرجح فيغلبان على الظن فيجب اتباعهما والجواب واضح وهو منع كون المنصوصة قطعية وان سلم فلا يمتنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث قال ﴿الامام وقال انه النهاية القصوى وفاق الصحيح لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع عادة ولو نادرا لان امكانه واضح ولو وقع لعلم ثم ادعى تعدد الاحكام فيما تقدم﴾ اقول الامام وهو القائل بعدم الوقوع قد ذكر فى بيانه وجها وزعم انه الغاية القصوى فى القوة وفاق الصحيح فى الوضوح وهو انه لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع ولو على سبيل الندرة واللازم منتف أما الملازمة فلان امكانه واضح وما خفى امكانه وجوازه يمكن أن يتوهم امتناعه فلا يقع لكن ما كان امكانه وجوازه واضحا معلوما لكل أحد مع التكثر والتكرر لوارده مما تقضى العادة بامتناع أن لا يقع أصلا وأما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة ولما لم يعلم علم انه لم يقع ثم ادعى لتصحيح دعواه عدم الوقوع فيما تقدم من اسباب الحدث والقتل أن الاحكام متعددة للانفكاك وربما التزمه فى الحدث فانه قد قيل انه اذا نوى رفع أحد أحداثه لم يرتفع الآخر والجواب منع انه لم يقع ولم

الاستدلال على امتناع التعدد وعلى ان الحكم فى صورة تعدد العلل متعدد (قوله والمختار ان كل واحدة علة مستقلة) يعنى حقيقة لا مجازا كما سبق والا لكان هذا مذهب القائلين بأن كل واحدة جزء والعلة هى المجموع (قوله والاحتمالات لا تخرج عن هذه) لاخفاء فى احتمال آخر وهو ان يكون العلة واحدة بعينها اما على سبيل التحكم أو الترجيح فان قيل فحينئذ لا تعدد والتقدير بخلافه قلنا التقدير التعدد بحسب الظاهر وبمعنى وجود أمور يصلح كل منها للعلية ولاثبات الحكم فى الجملة والا فلا تعدد أيضا عند كون العلة هى المجموع أو واحدا لا بعينه (قوله أو كانت العلة واحدة) أى مبهمة أو معينة اذ التحكم يرفعهما فيتم الدليل ولهذا صرح بهذا التعميم فى دليل القائل بأن العلة واحدة لا بعينه ويحتمل ان يريد المبهمة لانه لا قائل بالمعينة وأما لو خص لزم التحكم بالمعينة على ما هو السابق الى الفهم الموافق لما سيجىء فلا يفيد المطلوب (قوله لثبوت استقلال كل) ان أراد الاستقلال فى الجملة أو بمعنى كونها بحيث يثبت الحكم بها وحدها عند الانفراد فغير مفيد وان أراد الاستقلال عند الاجتماع (٢٢٧) بمعنى ثبوت الحكم بها بالفعل فنفس

ينقل كما فى الصور المذكورة وانى له اثبات التعدد فى الحدث والتصوير لا يكفيه لانه مستدل قال (القائلون بالوقوع اذا اجتمعت فالمختار كل واحدة علة وقيل جزء وقيل العلة واحدة لا بعينها لنا لو لم تكن كل واحدة علة لكانت جزأ وكانت العلة واحدة والاول باطل لثبوت الاستقلال والثانى للتحكم وايضا لامتنع اجتماع الادلة القائل بالجزء لو كانت كل مستقلة لاجتمع المثلان وقد تقدم وأيضا لزم التحكم لانه ان ثبت بالجميع فهو المدعى والا لزم التحكم واجيب ثبت بالجميع كالادلة العقلية والسمعية القائل لا بعينها لو لم يكن كذلك لزم التحكم أو الجزئية فيتعين) اقول القائلون بوقوع تعدد العلل المستقلة اتفقوا على انها اذا اقترنت حصل الحكم بالاولى وأما اذا اجتمعت دفعة كمن مس ولمس وبال معا فقد اختلفوا والمختار أن كل واحدة علة مستقلة وقيل كل واحد جزء والعلة المجموع وقيل العلة واحدة لا بعينها والاحتمالات لا تخرج عن هذه لنا لو لم تكن كل واحدة علة مستقلة لكانت كل واحدة جزأ وكانت العلة واحدة وكلاهما باطل اما الملازمة فلانه اذا سلب العلية عن كل واحد مع ثبوتها فاما أن تثبت للمجموع فيكون كل جزء منها أو لبعضها فيكون هى العلة واما بطلان الامرين فالاول وهو الجزئية لثبوت استقلال كل والثانى وهو كون العلة واحدة فلانه مع تساويها تحكم محض ولنا أيضا انه لو امتنع كون كل علة لامتنع اجتماع الادلة على مدلول لما علمت أن العلل الشرعية ادلة واللازم منتف بالاتفاق القائل بان كل واحدة جزء العلة قال لو كانت علة مستقلة لزم اجتماع المثلين وقد مر تقريره وجوابه وقال أيضا يلزم التحكم لانه اما أن يثبت بالجميع فيكون لكل واحد مدخل فى ثبوته أو لا بل ببعضها دون بعض والاول هو المدعى وقد فرض عدمه فتعين الثانى وهو تحكم محض الجواب أنه يثبت بالجميع بمعنى ثبوته بكل واحد واحد بالاستقلال كما يثبت المدلول بالادلة السمعية والعقلية وكل مستقل باثباته حتى لو انتفى الآخر لم يضر عدمه والفرق بينه وبين ما ادعيتم ظاهر القائل بان العلة أحدها لا بعينها قال لو لا ذلك لزم التحكم او الجزئية وكلاهما باطل أما الملازمة فلما تقدم من امتناع اجتماع المثلين فالعلة اما الكل أو واحد بعينه او لا بعينه وأما بطلان اللازم فالتحكم ظاهر والجزئية لما ثبت من الاستقلال وقد سبق اليهما الاشارة فلم يتكرر والجواب منع الملازمة بل يستقل كل واحدة كما ذكرنا

المتنازع (قوله لما علمت) قد علمت الاعتراض أيضا لجواز ان يمتنع بخصوصه كونه دليلا باعتبار ما لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم فلذا لم يعده (قوله وقال أيضا) لاخفاء فى احتياج كل من الوجهين الى الآخر والاولى ان يجعلا وجها واحدا وهو انه لو لم يكن كل واحد جزء العلة لكانت العلة كل واحدة منها فيلزم اجتماع المثلين أو واحدة فقط فيلزم التحكم لكن اللفظ لا يساعده (قوله والفرق بينه) أى بين الثبوت بالجميع بالمعنى الذى ذكرنا وبين الثبوت بالمجموع بالمعنى الذى ادعيتم ظاهر لان ما ذكرنا عائد الى الكل الافرادى وما ذكرتم الى الكل المجموعى وأما الفرق بأنه لو انتفى الآخر فعدمه يضركم ولا يضرنا فليس بمستقيم اذ لا نزاع فى الاستقلال عند الانفراد فان قيل قد ثبت ان الاستقلال مجاز عند الاجتماع وان المثبت هو المجموع وكل واحد جزء العلة قلنا لا مذهب للمانع فليس كل ما يدفع به كلام الخصم يكون مذهبا للمعترض فان قيل العلل الشرعية أدلة سمعية فلا معنى لتمثيلها بها ولو سلم ففيها بل فى الادلة العقلية أيضا الخلاف قلنا أما التغاير فضرورى كيف وان العلل أوصاف ثابتة فى الاصل كالاسكار فى الخمر والادلة نص أو اجماع وأما تواردها الادلة واستقلال كل بافادة المطلوب فكلامهم مشحون به بل الخصم فى نفس مطلوبه بهذا قد تمسك بدليلين ثم يرد عليه انه اذا حصل العلم بالاول فماذا يحصل بالثانى وتحقيقه فى الكلام (قوله وقد سبق اليهما) أى الى الملازمة وبطلان اللازم الاشارة وكذا الجواب فلذا اقتصر فى المتن على قوله لو لم يكن كذلك لزم التحكم أو الجزئية والحاصل انه لما امتنع استقلال كل بناء على امتناع اجتماع المثلين فالعلة اما المجموع فيبطل الاستقلال أو واحد بعينه فيلزم التحكم أو واحد لا بعينه وهو المطلوب وأنت خبير بما فيه من مخالفة

ماسبق حيث أثبت احتمالا آخر وخص التحكم بعلية واحد معين (قوله فلا خلاف فى جوازه) بل وقوعه كغروب الشمس لجواز الافطار
و وجوب المغرب (قوله كالسرقة) فانها وصف مناسب للقطع تحصيلا لمصلحة الزجر والتغريم تحصيلا لمصلحة جبر نقص المال فالوصف
السرقة والحكم القطع والتغريم والمصلحة الزجر والجبر ولا بعد فى اشتمال وصف واحد على مصالح جمة وبهذا يندفع الاشكال
المتوهم على تجويز مصلحة أخرى بأنه حينئذ لا تكون العلة واحدة وأما منع عدم البعد فلا يخفى سقوطه بعد البيان بالامثلة (قوله
فيما أصابه عرق الكلب) هو الفرع والاصل ما أصابه لعاب الكلب والحكم نجاسة المصاب والجامع اصابة نجس يتولد من حيوان
نجس فالمعترض يمنع وجود الوصف فى الفرع ويقول لا نسلم ان العرق نجس فيجيب المستدل بأنه مستقذر

من الادلة قال (والمختار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث وأما الامارة فاتفاق لما لا بعد فى مناسبة
وصف واحد لحكمين مختلفين قالوا يلزم تحصيل الحاصل لان أحدهما حصلها واجيب بانه اما ان يحصل
أخرى أولا تحصل الا بهما) اقول ما تقدم تعليل الحكم بعلتين وهذا عكسه وهو تعليل الحكمين بعلة
واحدة أما بمعنى الامارة فلا خلاف فى جوازه واما بمعنى الباعث فقد اختلف فيه والمختار جوازه لما
لا بعد فى مناسبة وصف واحد لحكمين كالسرقة للقطع زجرا لغيره وله من العود لمثله وللتغريم جبرا لصاحب
المال وكالزنا المثبت للجلد والتغريب ليحصل بهما الزجر التام قالوا المحال اذ يلزم منه المحال وهو تحصيل
الحاصل لان معنى مناسبته للحكم أن مصلحته حاصلة عند الحكم والحكم الواحد يحصل المصلحة المقصودة
منه فاذا حصل الحكم الثانى حصلها مرة أخرى ونه تحصيل الحاصل والجواب منع لزوم تحصيل الحاصل
لجواز أن يحصل الحكم الآخر مصلحة أخرى كما فى مثال السارق وأن المصلحة المقصودة لا تحصل الا بهما
كما فى مثال الزانى قال (ومنها أن لا تتأخر عن حكم الاصل لانا لو تأخرت اثبت الحكم بغير باعث وان
قدرت أمارة فتعريف المعرف) اقول ومن شروط علة حكم الاصل أن لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت
حكم الاصل كما يقال فيما اصابه عرق الكلب أصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع كون
عرق الكلب نجسا فيقال لانه مستقذر فان استقذاره انما يحصل بعد الحكم بنجاسته وكان يعلل سلب
الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولى لانا لو تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبت الحكم
بغير باعث وأنه محال اللهم الا أن لا يعنى بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير المبحث ومع ذلك يلزم تعريف
المعرف فان المفروض معرفة الحكم قبل ثبوت علته قال (ومنها أن لا يعود على الاصل بالابطال)
اقول ومن شروط علة حكم الاصل أن لا يعود على الاصل بالابطال أى لا يلزم منه بطلان حكم المعلل بها
فان كل علة استنبطت من حكم وازم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل لان الحكم أصله فان التعليل فرع
الثبوت وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع فصحته مستلزمة لبطلانه فلو صح لصح وبطل فيجتمع
النقيضان مثاله قال عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ومن حكمه حرمة ذلك فى القليل
من الطعام لعمومه وعلل الحنفية بالكيل فخرج القليل الذى لا يكال فقد ابطل حكمه ولهم عن ذلك
اعتذار وليس الغرض المثال بل التفهيم مثل آخر قال فى اربعين شاة شاة فعللوا بدفع حاجة الفقراء
فجوز و قيمتها فقد افضى هذا التعليل الى عدم وجوب الشاة بل ثبوت التخيير بينها وبين قيمتها قال (وان
لا تكون المستنبطة بمعارض فى الاصل وقيل ولا فى الفرع وقيل مع ترجيح المعارض) اقول ومن شروط علة
حكم الاصل اذا كانت مستنبطة أن لا تكون بمعارض فى الاصل بان يبدى علة أخرى من غير ترجيح والا جاز

كالعاب فيكون نجسا
وفيه تعليل النجاسة
بالاستقذار الذى ثبوته
متأخر عنها والاوضح فى
المقصود ان يقال فى العرق
العرق مستقذر كالعاب
فيكون نجسا مثله فانا
وان تكلفنا فالاشكال
قائم لان فيما ذكرناه قياسين
قياس ما أصابه العرق على
ما أصابه اللعاب وقياس
العرق على اللعاب فاذا
جعل العلة المتأخرة من
الاستقذار المتأخر عن
نجاسة اللعاب فالقياس
الاول لغو ومنع ثبوت العلة
فى فرعه هذه حال
المثال الاول وأما المثال
الثانى فكلام الآمدى
وجميع الشارحين هو ان
يعلل ولاية الاب على
الصغير الذى عرض له
الجنون بالجنون فان
الولاية ثابتة قبل عروض
الجنون وهذا فى غاية
الظهور وأما عبارة الشارح
وهو ان يعلل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولى فغاية ما أدى اليه نظر الناظرين فى هذا الكتاب انه التعليل
من وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض له والفرع فى الاول اثبات الولاية على البالغ المجنون
وفى الثانى سلبها عنه والاقرب ان يجعل سلب الولاية عن الولى الذى عرض له الجنون كالاب مثلا فرعا عن الصغير المجنون أصلا
والجنون علة مع ان الحكم فى الاصل ثابت قبله لعلة الصغر والمعنى كان يعلل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذى هو عارض فى
الولى البالغ المقيس على الصغير المجنون (قوله يلزم تعريف المعرف) يمكن ان يقال انها بمنزلة الدليل الثانى بعد الاول وأما ما يقال
انها تكون لتعريف حكم الفرع فليس بشئ لان التقدير انها علة لحكم الاصل بمعنى الامارة عليه (قوله وانهم عن ذلك اعتذار)

وهو انا لانسلم ان الطعام يعم القليل والكثير بل يخص الكثير بقرينة قوله الا سواء بسواء فان التسوية المعتبرة شرعا في المطعومات هي التسوية في الكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فكانه قال لا تبيعوا الطعام الذي من شأنه التفاوت والتساوي الا بصفة التساوي كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين لا يتناول النهي قتل الحيوان الذي ليس من شأنه القتل بالسكين وتحقيقه ان المستثنى منه في الاستثناء المفرغ يجب ان يقدر من جنس المستثنى فيقدر في ماضربت الا زيدا أحدا وفي ما كسوت الا جبة لباسا وفي ما سرت الا ماشيا في حال من أحوال السير فالمعنى لا تبيعوا الطعام على حال من أحوال المقابلة والموازنة الا حال التساوي ونحن نعتقده أعم العموم أي على حال ما وكذا لهم اعتذار عما يلزم في التعليل بدفع حاجة الفقراء وقد لخصناه في شرح التنقيح (قوله فانه لا يبطل شهادتها) بل يتوقف مقتضاها كالشهادة اذا عورضت بشهادة فان احداهما لا تبطل الاخرى حتى اذا رجحت احداهما لم يحتج الى اعادة الدعوى والشهادة ومن ادعى أن المساوي أيضا يبطل فعليه الدليل فان قيل لما كان المختار عنده جواز تعدد العلل المستقلة كان ينبغي ان لا يشترط عدم معارض في الاصل قلنا أراد انه يشترط ذلك بتكون العلة علة بلا خلاف واحتمال وانما قيد الحكم بالمستنبطة لان في المنصوصة لا تنقل العلية الى المجموع أو الى الاخرى وفاقا فان قيل اطلاق المعارض على ما في الفرع مناسب (٢٢٩) من جهة انه يثبت حكما مخالفا لكن

التعليل بمجموعهما أو بالاخرى وقدم الخلاف فيه في تعليل الحكم الواحد بعلتين وقيل ولا بمعارض في الفرع بان يثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر فان المعارض يبطل اعتبارها وهو غير مستقيم فانه لا يبطل شهادتها وقيل أن لا تكون بمعارض في الفرع مع ترجيح المعارض ولا بأس بالمساوي لانه لا يبطل وانما يحوج الى الترجيح وهو دليل الصحة بخلاف الراجح فانه يبطل قال (وأن لا تخالف نصا واجماعا وأن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل ان نافت مقتضاه وأن يكون دليلها شرعيا) أقول ومن شروط علة حكم الاصل أن لا تخالف نصا أو اجماعا كما يقال الملك لا يعتق في الكفارة لانه عليه بل يصوم هو يصلح مثالا لهما ويشترط في المستنبطة خاصة أن لا تتضمن زيادة على النص أي حكما في الاصل غير ما أثبته النص لانها انما تعلم مما ثبت فيه مثاله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء تعلل الحرمة بانه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع أن النص لم يتعرض له وقيل ان كانت الزيادة منافية لحكم الاصل لانه نسخ له فهو مما يكر على أصله بالابطال والا جاز قال (وأن لا يكون دليلها متناولا لحكم الفرع بعمومه أو بخصوصه مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام أو من قاء أو رعف لنا نطويل بلا فائدة ورجوع قالوا مناقشة جدلية) أقول ومن شروط العلة أن لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه أما العموم فمثل أن يقيس الذرة على البر في الربوية ويعلل بالطعم فيمنع فيقول لقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام وترتيب الحكم على الوصف يفيد علليته له وهذا النص يتناول الذرة بعمومه وأما الخصوص فمثل أن يقيس الخارج بالقيء أو الرعاف في نقضه الوضوء على الخارج من السبيلين ويعلل بانه خارج نجس فيمنع فيقول لقوله صلى الله عليه وسلم من

لا جهة لاطلاقه على ما في الاصل كاسباب الحدث مثلا قلنا كلام الآمدي والمنتهى صريح في أن المراد بالمعارض في الاصل وجود علة أخرى لا تتحقق لها في الفرع فهذا أخص من تعدد العلل ولا خفاء في انه اذا كانت العلة هي المجموع أو الاخرى لم يثبت في الفرع الحكم الذي كان يثبته الاولى فسماه معارضا بخلاف صورة تعدد العلل فان هذا ليس بلازم (قوله ان لا تخالف) يعني يشترط في العلة أن لا يكون ما تثبته في الفرع حكما

يخالف النص أو الاجماع كان يعلل حكم بالسهولة فيقاس عليه ان الملك لا يجوز له الكفارة بالاعتاق بل يتعين عليه الصوم فان هذا حكم يخالف الكتاب والسنة والاجماع (قوله وان يكون دليلها) أي دليل العلة شرعيا والا لما كان القياس شرعيا حيث لم يثبت علته الشرع وهذا الشرط مما أهمله الشارح (قوله لانها) أي المستنبطة انما تعلم من الحكم الذي أثبت في الاصل فلو أثبت بها حكم في الاصل كان دورا بخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص (قوله فيلزم التناقض) يعني ان تعليل حرمة بيع الطعام بالطعام متفاضلا بكونه ربويا فيما يوزن كما في الذهب والفضة توجب اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام احترازا عن شبهة الفضل كما في النقدين لما في النقد من المزية على النسيئة واشتراط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز بالقياس والاجتهاد بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانها بالنص وبعضهم لم يجعل مجرد الزيادة نسخا بل اذا كانت منافية لحكم الاصل فمنعها وجوز غير المنافية له (قوله لا بعمومه ولا بخصوصه) الغرض من هذا التفصيل انه ربما يتوهم جوازه فيما اذا كان التناول بعمومه بناء على احتمال تخصصه منه (قوله فيمنع) أي المعترض علية الطعام فيقول القائس انه علية رتب الحكم عليه وهو دليل العلية فمثل هذا التعليل لا يجوز لاجل تعدية الحكم الى الفرع اذ النص يتناوله بعمومه بخلاف الحديث الثاني فان فيه تصريحا بالقيء والرعاف ووجه دلالته على علية الخارج النجس انه رتب الحكم على الامور المذكورة ولا مشترك بينها سوى الخارج النجس

(قوله وقالوا) مناقشة اعتراض على الدليل المذكور لا استدلال على نقيض المدعى والمصنف كانه معترف بوروده وماذكره الشارح ليس جوابا عنه لان حاصل ماذكر ان الدليل الاخير أعنى الرجوع عن القياس سالم عن الاعتراض وهو كاف فى اثبات المطلوب (قوله واعلم) اعتراض على الدليل المذكور بأنه لا يتم فيما اذا كان دليل العلية بعمومه متناولا لحكم الفرع لظهور الفائدة بوجهين حاصلهما راجع الى اثبات الحكم

على من ينازع فى تناول النص (قوله فظاهر) للقطع بالامتناع فى جعل التنازع أحد الحكمين أمارة للآخر بأن يقول اذا حرمت كذا فقد حرمت كذا (قوله وان تأخر) أى الحكم الذى هو العلة لم يجز لما مر من امتناع كون ثبوت العلة متأخرا عن ثبوت حكم الاصل (قوله وهذا انما يصح) اعتراض على ماذكر لبيان امتناع كون الحكم الشرعى علة لحكم شرعى بمعنى الباعث عليه لدفع مفسدة يشتمل هو عليها يعنى يجوز ان يشتمل الحكم الشرعى على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة مطلوبة الدفع فيدفع بحكم آخر شرعى وذلك كحد الزنا فانه حكم شرعى مشتمل على مصلحة راجحة من حفظ النسب وهو حد ثقيل لكونه دائرا بين الرجم كما فى المحصن وبين جلد وتغريب كما فى غيره وفى كثرة وقوعه مفسدة مامن اتلاف النفوس وايلامها فشرع المبالغة والاحتياط فى طريق ثبوته أعنى الشهادة دفعا للمفسدة القليلة وهذا معنى كون ذلك علة له باعثا عليه ووجوب الحد المفضى الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعى معلل اما بوجوب الاربع فى الشهود دفعا لمفسدة كثيرة لتبقى مصلحة حفظ النسب خالصة (قوله أن تكون ذات وصف) قد اشتهر فى ترجمة المسئلة أن العلة تكون ذات وصف أو ذات أوصاف والمقصود أنها وصف أو أوصاف فلفظ ذات كالمقحمة وكان ينبغى أن يدرج هذا فى قوله ولا يشترط القطع بالاصل الخ الا أنه لكثرة مباحثه أفرد بالذكر على حدة

قاما أو رعف أو امذى فليتوضأ وضوءه للصلاة وهذا الحص بخصوصه يتناول القىء والرعاف لما أنه يمكن اثبات الفرع بالنص كما يمكن اثبات الاصل به والعدول عنه الى اثبات الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها فى الفرع ثم بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة وأيضا فانه رجوع من القياس الى النص وقالوا انها مناقشة جدلية اذ الغرض الظن بأى طريق حصل فلا معنى لتعيين الطريق والجواب أنه رجوع عن القياس واعلم أنه ربما يكون النص مخصصا والمستدل أو المعترض لا يراه حجة الا فى أقل الجمع فلو اراد ادراج الفرع فيه يعتبر فيثبت به العلية فى الجملة ثم يعمم به الحكم فى جميع موارد وجود العلة وأيضا قد يكون دلالته على العلية أظهر من دلالته على العموم كما يقول حرمت الربا فى الطعام للطعم فان العلية فى غاية الوضوح والعموم فى المفرد المعرف محل خلاف ظاهر قال ﴿والمختار جواز كونها حكما شرعيا ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة لا لدفع مفسدة كالنجاسة فى علة بطلان البيع﴾ أقول هل يجوز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى اما بمعنى الامارة المجردة فظاهر واما بمعنى الباعث فقيل يجوز للدوران وستعلم انه لا يفيد ظن العلية وقيل لا يجوز لانه ان تقدم العلة لزم النقض وان تأخر لم يجز لما مر وان قارن فلا اولوية لاحدهما بالعلية فيلزم التحكم الجواب منع التحكم للمناسبة وغيرها من المسالك والمختار انه ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة يقتضيها حكم الاصل جاز كما يقال فى بطلان بيع الخمر علته النجاسة لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلا لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعى وأما ان كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم الشرعى لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة الدفع والا لم يشرع ابتداء وهذا انما يصح لو لم يشتمل على مصلحة راجحة وعلى مفسدة تدفع بحكم آخر لتبقى المصلحة خالصة مثاله شرع حد الزنا لحفظ النسب بين رجم وجلد مع تغريب وكان حدا ثقيلا ولو لم يبالغ فى الشهادة عليه لادى الى كثرة وقوع الحد وفيه من المفسدة ما لا يخفى فشرع المبالغة فيه دفعا لتلك المفسدة قال ﴿والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان لنا ان الوجه الذى ثبت به الواحد ثبت به المتعدد من نص أو مناسبة أو شبه أو سبر واستنباط قالوا الوصف تركيبى ان كانت العلية صفة زائدة لانا نعقل المجموع ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم وتغاير الثابتة انها ان قامت بكل جزء فكل جزء علة وان قامت بجزء فهو العلة وأجيب بجريانه فى المتعدد بانه خبر واستخبار والتحقيق ان معنى العلة ما تضمن الشارع بالحكم عنده للحكمة لا انها صفة زائدة ولو سلم فليست وجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى قالوا يلزم أن يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية لانتفائها بعدمه ويلزم نقضها بعدم ثان بعد أول لاستحالة تجدد عدم العدم وأجيب بان عدم الجزء عدم شرط العلية ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس وعكسه ووجوهها علامات فلا بعد فى اجتماعها ضربة ومرتبة فيجب ذلك﴾ أقول قد شرط قوم فى العلة أن تكون ذات وصف واحد كالاسكار فى حرمة الخمر والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان فى القصاص لنا انه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة مما يظن عليته بالدليل

(قوله اما بدلالة واما باستنباط) هذا هو الصحيح المطابق لكلام الآمدي وكأنه تنبيه على فساد عبارة المتن حيث جعل الاستنباط أحد المسالك ولا جهة له الا أن يحمل على تنقيح المناط ولفظ المنتهى يأباه حيث صرح بتنقيح المناط أيضا ثم انه جعل المناسبة ههنا مقابلا للنص وفيما سيأتي داخلا تحته (قوله بل تقوم بالجميع) لما كانت الشبهة المذكورة مغلطة طردها الامام الرازي في نفي التركيب في كثير من الامور ومنشؤها عدم استيفاء الاقسام حيث ترك المجموع من حيث هو مجموع كان المنع ظاهرا وهو أنا لا نسلم قيام العلية بكل جزء أو بجزء واحد بل بمجموع الاجزاء من حيث هو المجموع وقد أشار الآمدي الى دفعه بانه حينئذ يقوم بكل جزء شئ من العلية فيتعدد ولا خفاء في ضعفه وذكر في بعض الشروح أنه لا بد للمجموع من وحدة بها يكون المجموع مجموعا وينقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل وهو الذي عول عليه المحقق وذكر أنه ان لم يكن للمجموع جهة وحدة فقيام ما ذكرنا ظاهر لعدم أمر آخر سوى الاوصاف المتعددة فالعلة القائمة بها اما قائمة بكل وصف أو ببعض الاوصاف وان كانت جهة وحدة فقيامها اما بكل واحد اوبواحد او بالمجموع فتتحقق جهة وحدة أخرى ويتسلسل فان دفع بان جهات (٢٣١) الوحدة اعتبارات عقلية ليس فيها

اما بدلالة صريحة بنص أو مناسبة واما باستنباط من شبه أو سبر كما يظن في الواحد وما يثبت به علية الواحد يثبت به علية المتعدد من غير فرق والفرق تحكم قالوا أولا لو صح تركب العلة لكانت العلية صفة زائدة واللازم باطل اما الملازمة فلانا نعقل المجموع ونجهل كونها علة للذهول وللحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم قطعا وأما انتفاء اللازم فلان صفة الكل ان لم تقم بشئ من أجزائه فليست صفة وان قامت فاما بكل جزء فكل جزء علة والمفروض خلافه واما بجزء واحد فهو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء فان قيل بل تقوم بالجميع من حيث هو جميع قلنا ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت فالكلام فيها وتسلسل الجواب أنه منقوض بكون الكلام المخصوص خبرا أو استخبارا لجريانه فيه مع تعدد حروفه قطعا والجواب على التحقيق أنه لا معنى لكون الوصف علة الا ان الشارع قد قضى بثبوت الحكم عندها رعاية لحكمة ما وليس ذلك صفة له بل للشارع متعلقة به فلا يلزم ما ذكرتموه ولو سلم فانما يلزم ذلك لو لم تكن العلية اعتبارية اضافية بل وجودية وليست وجودية والا لكانت معنى والوصف المعلل به معنى أيضا فيلزم قيام المعنى بالمعنى وأنه محال والحاصل أنه لو لم يصح بالمتعدد للزوم ذلك المحال لم يصح في الواحد لمحال آخر ملازم له قالوا ثانيا لو كانت العلة أوصافا متعددة لكان عدم كل جزء علة لانتفاء صفة العلية واللازم باطل أما الملازمة فلان تحقق جميع الاوصاف موقوف على تحقق جميعها وتوقف على انتفاء كل وصف وهو معنى العلية وأما بطلان اللازم فلانه اذا حصل عدمها بعدم وصف ثم عدم وصف ثان لزم تخلف معلوله وهو انتفاء العلية عنه وذلك لان تجدد عدم على ما قد عدم مرة لا يتصور فان اعدام المعدوم كايجاد الموجود تحصيل الحاصل والجواب لا يلزم من انتفائها بعدم الوصف أن يكون عدم الوصف علة للانتفاء مقتضية له بالاستقلال بل يجوز أن يكون وجوده شرطا للوجود فانه الشئ كما يعدم العلة العدم فقد يعدم لعدم شرط الوجود ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس واللمس بعد البول وكما لا يلزم ثم تخلف فكذا هنا والوجه في تقريره أن الانتفاآت ليست علا عقلية ليلزم ما ذكرتم انما هي

تسلسل ولا اقتضاء محال موجودة أجيب بان العلية أيضا كذلك فصار حاصل التقرير أنها اما أن لا تقوم بشئ من الاجزاء أو تقوم بكل جزء أو بجزء دون جزء أو بالمجموع من حيث هو المجموع أو تقوم بكل جزء جزء منها والكل باطل والجواب النقض بكل صفة لمركب والحمل على الاطلاق بانها تقوم بالمجموع الذي صار واحدا باعتبار صورة أو هيئة رعاية كون اعتبارية لانية أو حقيقية تقوم بجزء فقط أو بكل جزء جزء منها وتمام تحقيق ذلك في علم آخر وفيما نحن فيه بان كون الوصف علة ليس صفة له بل

للتنازع بمعنى أنه حكم بثبوت الحكم عنده فله تعلق ما بذلك الوصف فلا يلزم ما ذكرتم من المحالات الناشئة عن كون العلية صفة للاوصاف المتعددة ولا خفاء في ضعف هذا فلذا قال ولو سلم أي كونها صفة للاوصاف فانما يلزم المحال المذكور ولو كانت من الصفات الحقيقية التي تقتضي محلا موجودا تقوم به وليست كذلك والا فبما اتفقتم على عليته أعني الوصف الواحد قيام العرض بالعرض وهو محال فحصل من هذا المنع أو السند معارضة تقريرها لو لم يصلح التعليل بالمتعدد للزم المحال الذي هو كون العلية صفة زائدة وجودية لم يصح التعليل بالوصف الواحد لمحال لازم للمحال الاول وهو قيام العرض بالعرض والتالي باطل اتفاقا فبطل عدم صحة التعليل بالمتعدد (قوله فلان تحققها) الضمير لصفة العلية وكذا ضمير انتفاؤها وعدمها (قوله بل يجوز ان يكون وجوده شرطا للوجود) فان قيل الكلام في تركب العلة من الاوصاف فكيف يكون وجود الجزء شرطا للوجود قلنا هو شرط لصفة العلية وجزء للعلة فلا محذور (قوله ان الانتفاآت) جعل الشارحون ضميرا أنها للعلل الشرعية على ما يهم انتفاء أجزاء العلة مثل اللمس والبول يعني أنها أمارات لا بعدى اجتماعها دفعة أو مترتبة فضلا عن الاستحالة فيجب أي حتى يجب ما ذكرتم من التخلف المحال ولما لم يكن مرضيا في نظر المحقق جعل الضمير

للانتفاآت يعني ان انتفاآت الاوصاف أمارات وضعية لا يبعد اجتماعها دفعة أو مترتبة واذا كان أحدها امارة في انتفاء الحكم لزم في تحقق الحكم ارتفاع جميع الانتفاآت وهو مقيس محقق جميع الاوصاف فيجب تركب الامارة في طرف ثبوت الحكم من أوصاف متعددة فيظهر الجواب عما ذكرتم وثبوت ما ادعيناه يظهر لك بالتأمل أن تحقق الانتفاآت وكونها أمارات انما هو على تقدير تركب العلة من الاوصاف فحمل قوله فيجب ذلك على ما ذكره المحقق يكون دورا ثم ان اللايق بتقرير السؤال أن يجعل الانتفاآت أمارات انتفاء العلية والمقابل عبارة عن ثبوت العلية وكذا الطرف الآخر لكن ظهور أن المركب من الاوصاف امارة للحكم لا للعلية اذ لا معنى لجعل العلة امارة العلية فسرنا كلام الشارح على ما فسرنا (قوله فمنها كون الاصل قطعيا) لاخفاء في أن هذا بشروط الاصل أليق وأما مثل القطع بوجود العلة في الفرع فيليق بشروط الفرع (قوله والاحتمال) يعني احتمال كون مذهب الصحابي لعلة مستنبطة من أصل آخر لا يدفع ظهور أخذه من النص فاذا كان هذا البحث وهو اشتراط انتفاء مخالفة الصحابي محل نظر واجتهاد واعلم أن في نسخ المتن زيادة لم يتعرض له الشارح وهو قوله ولا نفي المعارض في الاصل والفرع وأجيب بان ما تقدم هو أن من شروط العلة المستنبطة نفي المعارض في الاصل فقط لانه قال وقيل ولا في الفرع وههنا نفى اشتراط نفي المعارض فيهما جميعا في العلة مطلقا هذا ولكن صريح كلام الآمدي والمنتهى يقتضي أن يكون قوله ولا نفي المعارض مجرورا عطفا على الضمير وان في بهما المعنى ولا يشترط القطع بنفي المعارض في الاصل والفرع قال في المنتهى واشترط أن يكون في الفرع مقطوعا بها والصحيح يكفي الظن كما في الاصل وفي كونها علة ونفي المعارض في الاصل والفرع (قوله اذا عمل حكم عدمي) يعني اذا كانت علة انتفاء الحكم وجود مانع عن الثبوت أو انتفاء شرط له لم يلزم وجود ما يقتضي ثبوت الحكم (قوله كان أجدر) لخلوه عن المعارض (قوله فكان) أي المستدل مبطلا في دعواه اسناد انتفاء الحكم الى وجود مانع أو انتفاء شرط (قوله والشافعية لا ينكرونه) ظهور أن حكم الاصل قد يكون مقطوعا به والعلة المستنبطة مظنونة ولانها متعرفة منه ومتفرعة عليه تابعة له في الوجود فيدور ولانه قد يكون تعبد الا علة له

امارات وضعية ولا بعد في اجتماع عدة من الامارات مرتبة تارة وضربة أخرى ولا بد في تحقق المقابل من رفع جميع الانتفاآت وهو يحقق جميع الاوصاف فيجب تركب الامارة في الطرف الآخر من أوصاف متعددة قال (ولا يشترط القطع بالاصل ولا انتفاء مخالفة مذهب صحابي ولا القطع بها في الفرع على المختار في الثلاثة ولا نفي المعارض في الاصل والفرع) اقول هذه عدة امور قد شرطت في العلة والحق أنها لا تشترط فمنها كون حكم الاصل قطعيا والمختار الاكتفاء بالظن لانه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل ومنها انتفاء مخالفة المذهب صحابي والحق جوازها لجواز أن يكون مذهب الصحابي لعلة مستنبطة من أصل آخر ومنها القطع بوجود العلة في الفرع والمختار أنه يكفي الظن لما مر ولعل من شرط القطع في حكم الاصل ووجود العلة في الفرع نظرا الى أن الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل ومن شرط عدم مخالفة الصحابي فلان الظاهر أخذه من النص والاحتمال لا يدفع الظهور وهو محل الاجتهاد قال ((واذا كانت وجود مانع أو انتفاء شرط لم يلزم وجود المقتضى لنا أنه اذا انتفى الحكم مع المقتضى كان مع عدمه اجدر قالوا ان لم يكن فانتفاء الحكم لانتفائه قلنا ادلة متعددة)) أقول اذا علل حكم عدمي بوجود مانع أو انتفاء شرط كما يقال عدم شرط صحة البيع وهو الرؤية أو وجد المانع وهو الجهل بالمبيع فلا يصح فهل يجب وجود المقتضى مثل بيع من أهله في محله أو لا يجب المختار أنه لا يجب لنا أنه اذا تحقق مع المقتضى انتفى الحكم فاذا تحقق بدون المقتضى كان اجدر بان ينتفي معه الحكم قالوا اذا لم يكن مقتضى فانتفاء الحكم انما هو لعدم المقتضى لا لوجود المانع او عدم الشرط الذي يدعيه المستدل فكان مبطلا الجواب لا يلزم من اسناده الى عدم المقتضى أن لا يسند الى وجود المانع او عدم الشرط اذ غايته انها ادلة متعددة وذلك جائز قال (مسئلة الشافعية حكم الاصل ثابت بالعلة والمعنى انها الباعثة على حكم الاصل والحنفية بالنص والمعنى أن النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى) اقول اختلف الشافعية والحنفية في حكم أصل القياس المنصوص عليه أنه ثابت بالنص أو بالعلة فقالت الشافعية بالعلة والحنفية بالنص وهو لفظي وبالحقيقة لا خلاف بينهما لان الشافعية تعني بما قالته أن العلية هي الباعثة والحنفية لا ينكرونه والحنفية تعني بما قالته أن النص هو المعرف للحكم والشافعية لا ينكرونه قال (شروط الفرع منها أن يساوي في العلة علة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس كالشدة في النبيذ وكالجناية في قصاص الاطراف على النفس وأن يساوي حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس كالقصاص في النفس في المثقل على المحدد وكالولاية في النكاح في الصغيرة على المولى عليها في المال وأن لا يكون منصوصا عليه ولا متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النية لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل نعم يكون لزاما وقيل

(قوله فنها ان يكون الفرع مساويا فى العلة لعلة الاصل) عدل الى هذه العبارة ليكون ظاهرا فى كون هذا من شروط الفرع بمعنى أنه يشترط فى الفرع أن تكون علته مساوية لعلة الاصل والا فالمعنى أنه يشترط أن تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل كما هو صريح عبارة الآمدى ثم المساواة فى العلة لا تنافى كون الحكم فى الفرع أقوى أو أدنى وكونه أقوى أو أدنى لا ينافى المماثلة لحكم الاصل لان المراد بها عدم الاختلاف فى عين الحكم أو جنسه والمراد بالعينية المساواة فى تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف الا بالعدد فقوله فيما يقصد من عين أو جنس اشارة الى أنه لا يجب المساواة فى تشخص أو قوة وضعف أو قطع وظن ونحو ذلك (قوله والاضاع القياس) قد يمنع ذلك بان تعاضد الادلة فائدة على ان النص الدال عليه ربما يكون مختلفا فيه كالعام المخصوص وينبغى أن يعلم أن النص ههنا أعم من أن يكون هو النص فى حكم الاصل أو غيره فلا يكون هذا الاشتراط تكرارا بعد اشتراط عدم تناول نص حكم الاصل لحكم الفرع (قوله والالم يجز) أى لا عبرة به ولا حكم لكونه فى معارضة النص (قوله وشرعية التيمم متأخرة) لانها كانت بعد الهجرة والوضوء قبلها (قوله لانه يلزم) يعنى أن ثبوت حكم الاصل كوجوب النية فى التيمم مقارن لعلته التى هى كونها شرطا فى الصلاة فلو تقدم حكم الفرع كوجوب النية فى الوضوء على حكم الاصل لزم تقدمه على علته المقارنة لحكم الاصل

وأن يكون الفرع ثابتا بالنص فى الجملة لا التفصيل وربما نهم قاسوا أنت على حرام على الطلاق واليمين والظهار) أقول قد وقع الفراغ من شروط العلة وهذه شروط الفرع فنها أن يكون الفرع مساويا فى العلة لعلة الاصل فيما يقصد المساواة فيه من عين العلة أو جنس العلة أما العين فكما قيس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة وهى بعينها موجودة فى النبيذ وأما الجنس فكما قيس الاطراف على القتل فى القصاص بجامع الجناية المشتركة بينهما فان جنس الجناية وهو جنس لاتلاف النفس والاطراف هو الذى قصد الاتحاد فيه فيكفى تحقق ذلك ولا يجب أن تكون الجناية فى القتل بعينه هو الجناية فى الاطراف ومساويا لها فى الحقيقة وذلك لان المقصود تعدية حكم الاصل الى الفرع للاشتراك فى العلة واحد الامرين يحققه وأما اذا لم تكن علة الاصل فى الفرع لا بخصوصها ولا بعمومها فلا اشتراك ومنها أن يساوى حكم الاصل حكم الفرع فيما يقصد المساواة فيه من عين الحكم أو جنس الحكم أما العين فكما قيس القصاص فى النفس فى القتل بالمثقل عليه فى القتل بالمحدد فالحكم فى الفرع هو الحكم فى الاصل بعينه وهو القتل وأما الجنس فكما قيس اثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها على اثبات الولاية عليها فى مالها فان ولاية النكاح من جنس ولاية المال فانهما سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين وأما اذا اختلف الحكم لم يصح مثاله قال الشافعى يوجب الظهار الحرمة فى حق الذمى كالمسلم وقالت الحنفية الحرمة فى المسلم متناهية بالكفارة والحرمة فى الذمى مؤبدة لانه ليس من أهل الكفارة فيختلف الحكم فيهما ومنها ان لا يكون الفرع منصوصا عليه لاثباتا ولا اضاع القياس ولا نفيا ولا لم يجز القياس ومنها ان لا يكون متقدما على حكم الاصل مثاله الوضوء شرط للصلاة فتجب فيه النية كالتيمم وشرعية التيمم متأخرة عن شرعية الوضوء وذلك لانه يلزم ان يثبت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وثبوته مقارنا لعلته والمتقدم على المقارن للشئ متقدم على ذلك الشئ نعم لو ذكر مثل ذلك الزاما للخصم لصح واما ان يكون معرفة ثبوت الحكم مأخوذة منه فلا ومنها شرط أثبته أبو هاشم وهو انه يلزم ان يكون الفرع ثابتا بالنص فى الجملة دون التفصيل فيجرى القياس فى تفصيل المجمل مثاله ان قد ثبت الحد فى الخمر بلا تعيين عدد الجلدات فتعين بالقياس على القذف وهو مردود لان القوم قاسوا أنت على حرام تارة على الطلاق فيحرم وتارة على الظهار فيوجب كفارته وتارة على اليمين فيكون ايلاء فيوجب حكمه ولم يوجد النص فى الفرع جملة بل كانت واقعة متجددة قال ﴿(مسالك العلة)﴾ (الاول الاجماع) أقول كون الوصف الجامع علة حكم خبرى غير ضرورى فلا حاجة فى اثباته من الدليل وله مسالك صحيحة ومسالك تتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها اولما يتعلق بكل منها فالمسلك الاول الاجماع فى عصر من الاعصار على كونه علة والظن كاف كما تقدم

 فلا يصح أن تكون معرفة ثبوت حكم الفرع مأخوذة من حكم الاصل نعم يصح ذلك الزاما للخصم بانه يقول بحكم الاصل لهذه العلة فيجب أن يقول بحكم الفرع لوجود العلة (قوله لان القوم قاسوا) فقال أبو بكر وعمر رضى الله عنهما باليمين وعلى رضى الله عنه بالطلاق ثلاثا وابن مسعود رضى الله عنه واحدا وابن عباس بالظهار ولو كان نص لنقل ولم يختلفوا هذا الاختلاف ﴿(مباحث مسالك العلة)﴾ (قوله حكم خبرى غير ضرورى) قيد بذلك لان الانشائى لا يتصور اثباته والضرورى يستغنى عن اثباته بدليل فان قيل أليست الاحكام الشرعية تثبت بالدليل مع أن عامتها طلب قلنا المثبت بالدليل هو أن فعل كذا قد تعلق به خطاب كذا وهذا خبرى

(قوله وانما يتصور الاختلاف) قد يتوهم ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات بالقياس فنفاه بما ذكر من الاحتمالات وخص احتمال المعارض بالفرع لان الاصل مجمع عليه فلا معارض له (قوله وهو مراتب صريح) يعني ان النص صريح وايماء ولكل منهما مراتب أشار المصنف الى تفصيلها باعادة لفظ مثل وبين الشارح جهة كون كل مرتبة دون ماقبلها ولا يبعد أن يكون بين آحاد كل مرتبة أيضا تفاوت ثم كلام الآمدي ان المقرون باللام والباء في المرتبة الثانية هو ان المشددة المكسورة وفي المنتهى والشروح ان المخففة المفتوحة وجعلها الشارح المحقق المخففة المكسورة أعني ان الشرطية الموضوعة لسببية الشرط وذلك لان كون ان المشددة المكسورة موضوعة للعلية بعيد جدا والدال على العلية في المخففة المفتوحة هي اللام المذكورة أو المحذوفة (قوله وان للشرطية) أي اللزوم من غير سببية ومجرد الاستصحاب أي ثبوت أمر على تقدير أمر بطريق

الاتفاق (قوله والحكم فيه) أي في دخول الباء تارة في الوصف وتارة في الحكم (قوله مجوز ملاحظة الامرين) أي تقدم الباعث في العقل وتأخره في الخارج دخول الفاء على كل منهما أي الحكم والعلة ولا خفاء في ان هذا الحكم ليس لكل اذ كثيرا مايكون الباعث متقدما في الخارج أيضا منه قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقول الراوي سها فسجد وزنى ماعز فرجم (قوله ودلالتها) يعني ان الفاء بحسب الوضع انما تدل على الترتيب ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا ترتب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلا أو ترتب الباعث على حكمه الذي يتقدمه في الوجود فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعل من

وانما يتصور الاختلاف في مثله بان يكون الاجماع ظنيا كالثابت بالآحاد والسكوتي أو يكون ثبوت الوصف في الاصل أو في الفرع ظنيا أو يدعي الخصم معارضا في الفرع مثاله الصغر في ولاية المال فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه النكاح قال (الثاني النص وهو مراتب صريح مثل لعلة كذا أو لسبب كذا أو لاجل أو من أجل أو كي أو اذا ومثل لكذا وان كان كذا أو بكذا أو مثل فانهم يحشرون فاقطعوا أيديهما ومثل قول الراوي سها فسجد وزنى ماعز فرجم سواء الفقيه وغيره لان الظاهر انه لولم يفهمه لم يقله) أقول المسلك الثاني هو النص وهو مراتب صريح وهو مادل بوضعه ومراتب تنبيه وايماء وهو مالزم مدلول اللفظ امامراتب الصريح فهي وهو أقواها ماصرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا أو لسبب كذا أو لاجل كذا أو كي يكون كذا أو اذا يكون كذا ومنها ماقد ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا أو ان كان كذا أو بكذا وهذا دون ماقبله لان هذه الحروف قد تجيء لغير العلة فاللام للعاقبة كقوله تعالى وابنوا اللغراب والباء للمصاحبة والتعدية والزيادة وان للشرطية ومجرد الاستصحاب ومنها مادخل فيه الفاء في لفظ الرسول امافي الوصف مثل زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما وامافي الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما وهذا دون ماقبله لان دلالة الفاء على الترتيب ودلالتها على العلية استدلالية ومنها مادخل فيه الفاء ولكن لافي لفظ الرسول بل في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يقبل سواء فيه الفقيه وغيره لانه لولم يفهم ترتب الحكم على الوصف لم يقله وهذا دون ماقبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور قال (وتنبيه وايماء وهو الاقتران بحكم لولم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيدا مثل واقعت أهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة كأنه قيل اذا واقعت فكفر فان حذف بعض الاوصاف فتنقيح ومثل اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن) أقول واما مراتب التنبيه والايماء فضابطه كل اقتران بوصف لولم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد مثال كون العين للتعليل ماقال الاعرابي هلكت وأهلكت فقال صلى الله عليه وسلم ماذا صنعت قال واقعت أهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على ان الوقاع علة للاعتاق وذلك لان عرض الاعرابي واقعته عليه صلى الله عليه وسلم لبيان حكمها وذكر الحكم جواب له

لتحصيل

أقسام مايدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلة الى النظر جعل استدلالية لا وضعية صرفة (قوله في لفظ الراوي) فان قيل الفاء في هذا القسم داخل في الحكم دون الوصف مع ان الراوي يحكي ما كان في الوجود قلنا الباعث قد يكون متقدما في الوجود كما في قعدت عن الحرب جبنا (قوله كل اقتران) لما كان هذا ضابطا لا تعريفا أتى بلفظ كل ليكون كليا وفسر الحكم بالوصف لان المراد به العلة بقرينة قوله لولم يكن هو أو نظيره للتعليل قال الشارح العلامة معناه اقتران نص الشارع كقوله أعتق رقبة بحكم كقول الاعرابي واقعت أهلي في نهار رمضان لولم يكن ذلك الحكم أو نظيره كما في قصة الخثعمية للتعليل أي علة لقول الشارع وحكمه كان بعيدا من الشارع الاتيان بمثله ويحتمل ان يكون معناه أنه اقتران الوصف المدعى كونه علة بحكم من الشارع لولم يكن ذلك الوصف أو نظيره علة لحكم الشارع كان بعيدا من الشارع الاتيان بذلك الحكم وبعضهم جعل الايماء مسلكا مستقلا فيما للنص نظرا الى ان دلالته

لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كأنه قال وقعت فكفر وقد عرفت ان ذلك للتعليل فكذا هذا لكنه دونه في الظهور لان الفاء ههنا مقدرة وثمة محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء كل ذلك وان بعد فليس بممتنع واعلم ان مثل ذلك اذا حذف عنه بعض الاوصاف وعلل بالباقي يسمى تنقيح المناط مثاله في قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابيا لا مدخل له في العلة اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل أهلا فان الزنا أجدر به أو يقال كونه واقعا لا مدخل له فينفي كونه افسادا للصوم مثال آخر لكون العين للتعليل انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال أينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فنبه ان النقصان علة منع البيع وكونه مفهوما من الفاء واذا لا ينافي ذلك اذ لو قدرنا انتفاءهما لبقي فهم التعليل ولعل ذكر هذا المثال لهذا الغرض والا فاوضح منه قوله لان مسعودا وقد توضأ بماء نبذت فيه تمرات لتجذب ملوحته تمرة طيبة وماء طهورا فنبه على تعليل الطهورية ببقاء اسم الماء عليه قال ﴿ ومثال النظير لما سألته الخثعمية ان أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أينفعه ان حججت عنه فقال أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه فقالت نعم فنظيره في المسؤل كذلك وفيه تنبيه على الاصل والفرع والعلة وقيل ان قوله عليه الصلاة والسلام لما سأله عمر عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت ثم مججته أكان ذلك مفسدا فقال لا من ذلك وقيل انما هو نقض لما توهمه عمر من افساد مقدمة الافساد لا تعليل لمنع الافساد اذ ليس فيه ما يتخيل مانعا بل غايته أن لا يفسد ﴾ أقول مثال كون النظير للتعليل قوله عليه الصلاة والسلام وقد سألته الخثعمية ان أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه أينفعه ذلك فقال صلى الله عليه وسلم أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى سألته الخثعمية عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على التعليل به أي كونه علة للنفع والا لزم العبث ففهم ان نظيره في المسؤل عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع واعلم ان مثل هذا يسميه الاصوليون تنبيها على أصل القياس وفيه كما ترى تنبيه على أصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة الحاق الفرع به مثال آخر لذلك مع خلاف فيه روى ان عمر رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم فقال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان ذلك يفسد الصوم فقال لا وقد اختلف فيه فقيل انه من ذلك القبيل فنبه على ان عدم ترتب المقصود على المقدمة علة لعدم اعطائها حكم المقصود فذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليثبت مثله في المسؤل عنه وهو القبلة وقيل ليس من ذلك بل قد توهم عمر ان كل مقدمة للمفسدة فانه مفسد فنقض صلى الله عليه وسلم عليه ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعليلا لمنع الافساد بكون المضمضة مقدمة للافساد لم تفض اليه اذ ليس في ذلك ما يصلح علة لعدم الافساد وانما يصلح له ما يكون مانعا من الافساد وكونه مقدمة للفساد لم تفض اليه لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد فوجوده كعدمه قال ﴿ ومثل ان يفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس سهمان أو مع ذكر أحدهما مثل القاتل لا يرث أو بغاية أو استثناء مثل حتى يطهرن والا ان يعفون ﴾ أقول ومن مراتب الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صفة أو غاية أو استثناء أو غيرها اما بالصفة فاما مع ذكر الوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان واما مع ذكر أحدهما فقط مثل القاتل لا يرث فانه لم يتعرض لغير القاتل وارثه واما بالغاية فمثل لا تقربوهن حتى يطهرن فقد فرق في الحكم بين الحيض والطهر واما بالاستثناء فنصف ما فرضتم الا ان يعفون واما بغيرها فكالشرط مثل

ليست بحسب الوضع (قوله كل ذلك) اشارة الى الاخلاء والتأخر والاحتمال لا الى تقدير الفاء ليكون جوابا وعدم قصد الجواب لئلا تقدر الفاء فلا تكون علة على ما توهم (قوله أو يقال) ما سبق كان تنقيح المناط على الاتفاق وهذا على قول الحنفية (قوله وكونه مفهوما من الفاء) يشير الى أنه لا تنافي في مسالك النص بين مراتب الصريح ومراتب الايماء فقد تجتمعان كما في هذا المثال (قوله فذكر حكم المضمضة) وهو عدم الافساد ونبه على علته وهي عدم ترتب المقصود أعني الشرب عليها ليعلم ان القبلة أيضا لا تفسد لعدم ترتب الوقاع عليها

فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم وكالاستدراك مثل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان قال (ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان فان ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل وأحل الله البيع أو بالعكس فثالثها الاول ايماء لا الثاني فالاول على ان الايماء اقتران الوصف بالحكم وان قدر أحدهما والثاني على انه لا بد من ذكرهما والثالث على ان ذكر المستلزم له كذكره والحل يستلزم الصحة) أقول ومن مراتب الايماء أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا له مثل قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان فان فيه تنبيها على ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه مشوش للنظر وموجب للاضطراب ومثل أكرم العلماء وأهن الجهال وذلك لما ألف من الشارع اعتباره للمناسبات فيغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وجعله علة هذا اذا ذكر الوصف والحكم كلاهما فانه ايماء بالاتفاق فان ذكر أحدهما فقط مثل ان يذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط نحو وأحل الله البيع فان حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة أو نحو ان يذكر الحكم والوصف مستنبط وذلك كثير منه أكثر العلل المستنبطة نحو حرمت الخمر فقد اختلف في انه هل يكون ايماء يقدم عند التعارض على المستنبطة بلا ايماء وفيه ثلاثة مذاهب أحدها كلاهما ايماء ثانيها ليس شئ منهما بايماء ثالثها الاول وهو ذكر الوصف ايماء دون الثاني وهو ذكر الحكم والنزاع لفظي مبني على تفسير الايماء فالاول مبني على ان الايماء اقتران الحكم والوصف سواء كانا مذكورين أو أحدهما مذكورا والآخر مقدرا والثاني مبني على انه لا بد من ذكرهما اذ به يتحقق الاقتران والثالث مبني على ان اثبات مستلزم الشئ يقتضي اثباته والعلة كالحل تستلزم المعلول كالصحة فتكون بمثابة المذكور فيتحقق الاقتران واللازم حيث ليس اثباته اثباتا للملزوم بخلاف ذلك قال (وفي اشتراط المناسبة في صحة علل الايماء ثالثها المختار ان كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت) أقول قد اختلف في مناسبة الوصف المومى اليه في كون علل الايماء صحيحة على مذاهب أولها يشترط ثانيها لا يشترط ثالثها وهو المختار ان كان التعليل فهم من المناسبة كما في مثال لا يقضي القاضي وهو غضبان اشترطت لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض وأما سواه من الاقسام فلا فان التعليل يفهم من غيرها وقد وجد وهذا انما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها وأما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ولا تجب في الامارة المجردة قال (الثالث السبر والتقسيم) وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها بدليله فيتعين الباقي ويكفي بحثت فلم أجد والاصل عدم ما سواها فان بين المعترض وصفا آخر لزم ابطاله لانقطاعه والمجتهد يرجع الى ظنه ومتى كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي والا فظني) أقول الثالث من مسالك العلية هو السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال بعضها وهو ما سوى الذي يدعى انه العلة واحدا كان أو أكثر مثاله ان يقول في قياس الذرة على البر في الربوية بحثت عن أوصاف البر فما وجدت ثم ما يصلح علة للربوية في بادئ الرأي الا الطعم أو القوت أو الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل وههنا بحثان الاول انه يكفي في بيان الحصر اذا منع ان يقول بحثت فلم أجد سوى هذه الاوصاف ويصدق فيه لعدالته وتدينه وذلك مما يغلب ظن عدم غيره لان الاوصاف العقلية والشرعية مما لو كانت لما خفيت على الباحث عنها أو يقول لان الاصل عدم غيرها فان بذلك يحصل الظن المقصود الثاني ان المعترض له ان يبين وصفا آخر مثل ان يقول ههنا وصف آخر وهو كونه خيرقوت فاذا بين لزم المستدل ابطاله اذ

القسم الذي هو المناسبة من أقسام الايماء فلا تشترط فيه المناسبة لان التعليل يفهم من غيرها المناسبة وقد وجد فلا حاجة اليها ولا يخفى ضعف هذا فان وجود ما يفهم منه العلية لا يقتضي عدم اشتراط آخر لصحة العلية واعتبارها في باب القياس (قوله وهذا انما يصح) يعني ان كلا منا في العلة الباعثة لا في مجرد الامارة وافتقارها الى المناسبة ظاهر وان لم تكن ظاهرة (قوله وهو) أي هذا المسلك الذي يسمى السبر والتقسيم حصر الاوصاف ثم ابطال البعض وعند التحقيق الحصر راجع الى التقسيم والسبر الى الابطال فان قيل المفروض ان الاوصاف كلها صالحة لعليته ذلك الحكم والابطال نفي لذلك لان معناه بيان عدم صلوح البعض فتناقض قلنا قد أشار الى الجواب بأن صلوح الكل انما هو في بادئ الرأي وعدم صلوح البعض انما هو بعد النظر والتأمل (قوله فتعين الكيل) بطريق التمثيل والا فعند الشافعي العلة الطعم (قوله وتصدق فيه العدالة) في هذا اشارة الى دفع ما يقال لعله لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره ويجاب كلامه لا يثبت وان لم يجد فلم يدل على عدمه

(قوله ومقتضاه) أى مقتضى منع المقدمة لزوم ان يورد المستدل دليلا على تلك المقدمة (قوله هذا ما علمت) أى فى بادئ الرأى انه لا يصلح للعلية فلم أدخله فى الحصر بخلاف ما يثبت بطلان صلوحه فانه كان فى بادئ الرأى صالحا وانما تبين بطلانه بعد التأمل (قوله فيكون كالمجتهد) يشبه أن يكون هذا شرحا لقوله والمجتهد يرجع الى ظنه بمعنى ان المعترض اذا بين وصفا آخر فالمستدل ان أبطله فقد سلم حصره والا لزم انقطاعه كما ان المجتهد اذا ظهر له وصف آخر ظهر بطلانه فذاك والا فيرجع مما حكم به بالجملة يجب عليه اتباع ظنه وفى الشروح ان معناه ان ماذكر حكم المستدل وأما المجتهد فيرجع الى ظنه ولا يكابر نفسه ويكون مؤاخذا بما أوجبه ظنه (قوله أحد شقى السبر) هذا المسلك كما يسمى السبر والتقسيم فقد يسمى السبر (قوله فعلم ان المحذوف لا أثر له) يعنى حصل الظن بان لا مدخل للوصف المحذوف فى العلية وان الوصف المستبقى مستقل بها بثبوت الحكم عند ثبوته سواء وجد المحذوف أو لم يوجد وبهذا يندفع ما يقال يجوز أن تكون العلة أخص فلا يلزم من انتفائها انتفاء المعلول أو يجوز أن يكون المحذوف جزأ من العلة وأعم من المعلول وحينئذ لا يلزم من وجود الحكم دونه وعدم الحكم عنده ان يكون المستبقى علة مستقلة وانما يتوجه ماذكر لو وجد الحكم بدون

لا يثبت الحصر الذى قد ادعاه بدونه ولا يلزم انقطاعه اذ غايته منع مقدمة من مقدمات دليله ومقتضاه لزوم الدلالة عليها دون الانقطاع والا كان كل منع قطعا والاتفاق على خلافه وقيل انه ينقطع لانه ادعى حصرا ظهر بطلانه والحق انه اذا أبطله فقد سلم حصره وكان له ان يقول هذا مما علمت انه لا يصلح فلم أدخله فى حصرى وأيضا فانه لم يدع الحصر قطعا بل انى ما وجدت أو أظن العدم وهو فيه صادق فيكون كالمجتهد اذا ظهر له ما كان خافيا عليه وانه غير مستنكر قال (وطرق الحذف منها الالغاء وهو بيان ثبات الحكم بالمستبقى فقط ويشبه نفى العكس الذى لا يفيد وليس به لانه لم يقصد لو كان المحذوف علة لانتفى عند انتفائه وانما قصد لو كان المستبقى جزء علة لما استقل ولكن يقال لا بد من أصل لذلك فيستغنى عن الاول ومنها طرده مطلقا كالطول والقصر أو بالنسبة الى ذلك الحكم كالمذكورة فى أحكام العتق ومنها ان لا تظهر مناسبته ويكفى المناظر بحثت فان ادعى ان المستبقى كذلك يرجح سبر المستدل بموافقته للتعدية) أقول قد عرفت أحد شقى السبر وهو حصر الاوصاف فطفق يعلمك الشق الآخر وهو حذف بعض الاوصاف وابطال كونه علة ولا بد له من طريق وهو كل ما يفيد ظن عدم العلية وللحذف طرق الطريق الاول الالغاء وهو بيان ان الحكم فى الصورة الفلانية ثابت بالمستبقى فقط فعلم ان المحذوف لا أثر له وهذا من حيث يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه فى صورة تشبه نفى العكس الذى قدمر انه لا يفيد عدم العلية فى مسئلة ان العكس ليس شرطا والحق انه ليس بنفى العكس وانما يكون اياه لو أريد به انه لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه وانه غير مراد بل المراد انه لو كان المحذوف جزء العلة فالمستبقى جزء العلة ولو كان كذلك لما كان المستبقى مستقلا بالحكم فى تلك الصورة وقد استقل والفرق بين المعنيين فى غاية الظهور لكن هذا يشكل من وجه آخر وهو ان يقال لا بد من صورة يوجد فيها المستبقى بدون المحذوف حتى يثبت كون الحكم معللا به وحده وحينئذ يستغنى به عن الاصل الاول وعن ابطال وصف فيه مثاله اذا قال القوت باطل لان الملح ربوى وليس بقوت يقال له نقس ابتداء على

المستبقى فى الجملة ثم ان بيان نفى العلية بالالغاء نسبة نفى العلية بنفى العكس المبنى على اشتراط العكس مع انه قد سبق بطلانه وبيان انه ليس نفى العكس فى غاية الظهور فان قيل نعم اذا قصد نفى كون كل من المحذوف والمستبقى جزء العلة واما اذا قصد نفى كون كل منهما مستقلا بالعلية فلا اذ نفى استقلال المحذوف بناء على وجود الحكم بدونه يكون بعينه نفى العكس قلنا لا حاجة للفائس الى نفى استقلال كل لان المعترض اذا سلم استقلال المستبقى فقد تم المطلوب والشارح العلامة انما استصعب

هذا المقام وطول فيه لانه جعل قوله لا ينتفى عند انتفائه جملة واقعة صفة علة على لفظ المضارع المنفى من البقاء وانما هو خاص من الانتفاء واللام جواب لو وتوهم ان سوق هذا الكلام لبيان ان الالغاء ليس من الطرق الصحيحة للحذف لكنه لا يكون نفى العكس وان أشبهه بل لان ثبوت الشئ دون غيره فى بعض الصور لا يدل على ان الغير ليس علة له كالحدث بدون المس وقال انما قلنا انه ليس نفى العكس لانه انما يكون اياه لو كان المحذوف علة لا يبقى الحكم عند انتفاء ذلك المحذوف حتى يتحقق العكس فيه ومع كون المحذوف كذلك قصد المستدل بيان اثبات الحكم بالمستبقى فقط ليتحقق نفى العكس وليس كذلك (قوله مثاله) يعنى فيما اذا قاس الذرة على البر بجامع الكيل مبينا بان العلة اما الطعم أو القوت الكيل والقوت باطل لا مدخل له فى العلية لجريان الربا فى الملح مع انه ليس بقوت وللمعترض ان يقول فعلى هذا ينبغى أن يقاس الذرة على الملح بجامع الكيل لئلا يحتاج الى ذكر البر وابطال علية وصف القوت فيه وهذا معنى سقوط مؤنة التعليل ويمكن ان يجاب بانه ربما توقع فى مؤنة أكثر بان تشتمل الصورة التى يوجد فيها المستبقى وحده كالملح مثلا على أوصاف كثيرة يحتاج فى ابطالها الى أكثر مما يحتاج اليه فى البر

(قوله فان قال المعترض المستبق أيضا كذلك) أى بحثت فلم أجد له مناسبة وحينئذ ان اشتغل المستدل ببيان مناسبة المستبق وقد خرج عن طريقه الى طريق آخر هو الاخالة أعنى تعيين العلة بابداء المناسبة وهذا انقطاع مما كان فيه من الطريق وان حكمنا بعليه المستبق وعدم عليه المحذوف كان تحكما باطلا فتعين القول بالتعارض ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سبره على الحاصل من سبر المعترض وسيجىء (٢٣٨) وجوه الترجيح فى بابه ومما لم يذكر ثمة ترجيح وصف المستدل لكونه موافقا لتعدية الحكم

أو كون وصف المعترض موافقا لعدم التعدية لان التعدية أولى لعموم حكمها وكثرة فائدتها وسيجىء فى باب الترجيح ترجيح الاكثر تعديا على الاقل (قوله فالعلية والحكمة قد تظاهرتا) يعنى أن يكون التعليل هو الغالب على أحكام الشرع والاشتمال على الحكمة والمصلحة هو الاقرب الى الانقياد قد تعاونا على حمل الحكم الذى يريد اثبات علة مناسبة له على كونه معللا بمعنى يصلح باعثا على شرعيته ثم اذا ثبت ظهور علية وصف شئ من المسالك وجب اعتبارها والحكم بها الا ان ذلك فى المناسبة لا يتوقف على كون الحكم الذى نحن فيه معللا بل مجرد المناسبة كاف فى ظن العلية بخلاف مثل السبر وتخريج المناط وقد أشار المصنف الى ذلك بعبارة فى غاية التعقيد حتى ذكر فى بعض الشروح أن قوله ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة مبتدأ خبره قوله فى المناسبة ثم قال وان لم يكن كذلك وهو

الملح يسقط عنك مؤنة التعليل بالقوت وقد يقال ان هذا لا يستمر اذ ربما كان فى الملح أوصاف ليست فى البر يحتاج فى ابطالها الى مثل ما يحتاج اليه من المؤنة فى البر أو أكثر منه الطريق الثانى فى الحذف ان يكون الوصف طرديا أى من جنس ما علم من الشارع الغاؤه اما مطلقا أى فى جميع أحكام الشرع كالاختلاف فى الطول والقصر فانه لم يعتبر فى القصاص ولا الكفارة ولا الارث ولا العتق ولا غيرها فلا يعلل به حكم أصلا واما بالنسبة الى ذلك الحكم وان اعتبر فى غيره وذلك كالذكورة والانوثة فى أحكام العتق فان الشارع وان اعتبره فى الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث فقد علم انه الغاه فى أحكام العتق فلا يعلل به شئ من أحكامه الطريق الثالث فى الحذف ان لا يظهر له وجه مناسبة ولا يجب ظهور عدم المناسبة بدليل ويكفى للمناظر ان يقول بحثت فلم أجد له مناسبة وبصدق فيه لانه عدل يخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره فان قال المعترض المستبق أيضا كذلك فلو أوجبنا على المستدل بيان المناسبة خرج عن السبر وصار اخالة ولا طريق الى التحكم فلزم القول بالتعارض والمصير الى الترجيح ثم للمستدل ان يرجح سبره بموافقته لتعدية الحكم وموافقة سبر المعترض لعدمها والتعدية أولى لعم الحكم وتكثر الفائدة قال (ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما انه لا بد من علة لاجماع الفقهاء على ذلك ولقوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين والظاهر التعميم ولو سلما فهو الغالب لان التعقل أقرب الى الانقياد فليحمل عليه وقد ثبت ظهورها فى المناسبة ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب اعتبارها فى الجميع للاجماع على وجوب العمل بالظن فى عامل الاحكام) أقول قد جره الكلام فى السبر الى اقامة الدليل على اعتبار السبر فى الشرع وكونه دليلا على العلية فذكر معه غيره من المسالك كتخريج المناط وهو المناسبة وغيرها كالشبه المشتركة فى الحكم والدليل وتقريره ان يقال لا بد للحكم من علة لوجهين أحدهما اجماع الفقهاء على ذلك اما وجوبا كالمعتزلة أو تفضلا كغيرهم ثانيهما قوله تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين وظاهر الآية التعميم أى يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الاحكام كلها اذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان ارسالا لغير الرحمة لانه تكليف بلا فائدة فخالف ظاهر العموم ولو سلما انتفاء قولنا لا بد للحكم من علة فالتعليل هو الغالب على أحكام الشرع وذلك لان تعقل المعنى ومعرفة انه مفض الى مصلحة أقرب الى الانقياد من التعبد المحض فيكون أفضى الى غرض الحكيم فالغلبة والحكمة قد تظاهرتا على حمل ما نحن فيه على كونه معللا بمعنى معقول لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب واختيار الحكيم الافضى الى مقصوده هو الغالب على الظن ثم يقال واذ قد بان ان هذا الحكم معلل فقد ثبت ظهور العلة أى وقد حصل ظن العلية بما ذكرته من المسالك ويقال فى المناسبة خاصة ولو سلم عدم العلية والحكمة المذكورتين فقد ثبت ظهور هذه العلة بالمناسبة لانها بمجردها يغلب ظن العلية كما سيأتى ثم يقال فى الجميع أى فى المناسبة وغيرها واذ قد ثبت ظهورها وحصل ظن عليتها فيجب اعتبارها والعمل بها للاجماع على وجوب العمل بالظن فى عامل الاحكام قال (الرابع المناسبة والاخالة وتسمى تخريج المناط

فحمله الى غيرى بعبارته الآتية واشارته القاصية وبالجملة لما كان الناظر فى الشروح لا يحصل فى هذا المقام على طائل حاول الشارح المحقق شكر الله سعيه على ما هو دأبه فى تحقيق المقام وتفسير الكلام على وجه ليس للناظر فيه سوى ان يستفيد وحاشاه ان ينقص ويزيد فقوله ثم يقال واذ قد شروع فى شرح قوله وقد ثبت ظهورها أى واذ قد ظهر بالدليلين المذكورين أو بالاخالة والاغلب كون هذا الحكم معللا فقد احتيج الى اثبات ظهور العلة والحال انه قد ثبت ظهورها أى قد حصل ظن عليتها بما ذكرته من المسالك

كالسبر وتخريج المناط وغيره فقوله أي وقد حصل ليس تفسيرا لقوله في الشرح فقد ثبت اذ لا وجه للواو حينئذ بل لقوله في الشرح فقد ثبت في المتن وقد ثبت ظهورها ثم قوله وقد يقال في المناسبة شرح لقوله وفي المناسبة ولو سلم أي في مطلق المسالك يقال ماذكرنا وفي المناسبة خاصة يقال ولو سلم عدم العلية وعدم الحكمية اللتين ذكرنا لزومهما أو عليتهما في أحكام الشرع فقد تثبت هذه العلة في الحكم الذي نحن بصدده بالمناسبة فانها بمجردها تفيد ظن العلية من غير ان تتوقف على ثبوت ان هذا الحكم معلل ومشتمل على حكمة ومصلحة بخلاف المسالك الاخر من السبر والتخريج ونحوه وقوله ثم قال في الجميع شروع في شرح قوله فيجب اعتبارها في الجميع يعني اذا حصل ظن علية الوصف اما بمعونة العلية والحكمة كما في غير المناسبة واما بدونها كما في المناسبة وجب اعتبارها عملا بموجب الاجماع والتقييد بعلل الاحكام لانه المقصود بالنظر والا فالظن واجب الاتباع في غير العلل أيضا (قوله من ذات الاصل) جمهور الشارحين على ان المراد من ذات الوصف حتى قيل ان ماوقع في الشرح انما هو من سهو القلم أو مراده بالاصل هو

وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه مايصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة فان كان خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لان الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل المقضي عليه عرفا بالعمد في العمدية وقال أبو زيد المناسب مالو عرض على العقول تلقته بالقبول) أقول المسلك الرابع للعلية المناسبة وتسمى اخالة لانه بالنظر اليه يخال انه علة أي يظن وتسمى تخريج المناط لانه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره كالاسكار للتحريم فان النظر في المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الاسكار مناسبا لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر الى ذاته مناسب لشرع القصاص واعلم ان المناسب في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه مايصلح ان يكون مقصودا للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة أو دفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما نفسي وبدني ودنيوي وأخروي لان العاقل اذا خير اختار المصلحة ودفع المفسدة وماهو كذلك فانه يصلح مقصودا قطعا فان كان الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود خفيا أو غير منضبط لم يعتبر لانه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم وهذا معنى قوله لان الغيب لا يعرف الغيب فالطريق ان يعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه سواء كانت الملازمة عقلية أم لا فيجعل معرفا للحكم مثاله المشقة فانها مناسبة لترتيب الترخص عليها تحصيلا للمقصود التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها لانها غير منضبطة لانها ذات مراتب تختلف بالاشخاص والازمان ولا يناط الترخيص بالكل ولا يمتاز البعض بنفسه فنيط الترخيص بما يلازمه وهو السفر مثال آخر القتل العمد العدوان مناسب لشرع القصاص لكن وصف العمدية خفي لان القصد وعدمه أمر نفسي لا يدرك فنيط القصاص بما يلازم العمدية من أفعال مخصوصة تقضي في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح في القتل هذا وقد قال أبو زيد المناسب مالو عرض على

في الاصل أصل في الفرع وظاهر قوله فان النظر في المسكر مشعر بانه أراد بالاصل ماهو المتعارف وقصد ان النظر في ذاته باعتبار ماله من الوصف والحكم يفضي الى تعيين العلة (قوله واعلم) يعني ان المناسب بمقتضى ماذكرناه هو الوصف الذي تتعين عليته بمجرد ابداء المناسبة لا بنص ولا بغيره ويقال في الاصطلاح على ماهو أعم من ذلك واحترز بالظاهر والمنضبط عن الخفي والمضطرب وبقوله عقلا عن الشبه وفسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لئلا يتوهم ان المراد به مايكون

مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور لان ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا (قوله لان العاقل) تعليل كون هذه الامور مقصودة للعقلاء (قوله وان كان الوصف) يعني ان العلة لابد ان تكون معرفا للحكم ومايصلح ان يكون معرفا لابد ان يكون ظاهرا منضبطا فالوصف الذي يلزم من ترتيب الحكم عليه المقصود ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر علة والا لم يعتبر بل اعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف الذي يحصل المقصود من ترتيب الحكم عليه ملازمة عقلية أو عرفية وعادية يعني ان ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط ويعدم بعدمه كما اعتبر في الترخص مايلازم المشقة وهو السفر وفي شرع القصاص مايلازم العمدية كاستعمال الجارح بالقتل ولا خفاء في أنه لا دخل للعدم بالعدم في الملازمة فالاولى الاقتصار على الوجود بالوجود وكانه حاول اللزوم من الجانبين وليس بلازم وقد تبين بما ذكرناه ان الحكمة ان كانت ظاهرة منضبطة فالعلة نفسها والا فلازمها ويعبر عنه بالمظنة وذلك لانه يصدق على الحكمة الظاهرة المنضبطة انها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه مايصلح ان يكون مقصودا للعقلاء وهو الحكمة نفسها

العقول تلقته بالقبول وهو قريب من الاول الا انه لا يمكن اثباته في المناظرة اذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول وتابى عقلك له بالقبول لا يصير حجة علي وبه يقول أبو زيد بخلاف ما ذكرنا فانه يمكن اثباته قال ﴿وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر وقد يكون نفيه ارجح كنكاح الآيسة لمظنة التوالد وقد ينكر الثاني والثالث لنا ان البيع مظنة الحاجة الى التعارض وقد اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر وان انتفى الظن في الملك المترفه اما لو كان فائتا قطعا كلحوق نسب المشرقي بتزوج مغربية وكاستبراء جارية يشتريها بائعها في المجلس فلا يعتبر خلافا للحنفية﴾ أقول للمناسب تقسيمات باعتبار افضائه الى المقصود وباعتبار نفس المقصود وباعتبار اعتبار الشارع وهذا هو الاول منها وحصول المقصود من شرع الحكم خمسة أقسام الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع للحل الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص للازجار فان الممتنعين أكثر من المقدمين وهذان مما لا ينكرهما أحد الثالث ان يكون حصوله وعدم حصوله متساويين كحد الخمر للزجر فان عدد الممتنع والمقدم متقاربان الرابع ان يكون نفي الحصول ارجح من الحصول كنكاح الآيسة لتحصيل غرض التناسل لان عددا من لا تنسل منهن أكثر من عدد من تنسل وهذان قد انكرا والمختار الجواز لنا البيع مظنة الحاجة الى التعارض وقد اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور بل شك فيها أو ظن عدم الحاجة فان بيع الشيء مع عدم ظن الحاجة الى عوضه لا يوجب بطلانه اجماعا وكذلك السفر مظنة للمشقة وقد اعتبر وان ظن عدم المشقة كما في الملك المترفه الذي يسار به على المخفة في اليوم نصف فرسخ لا يصيبه نصب ولا ظمأ ولا مخمصة الخامس ان يكون المقصود فائتا بالكلية مثاله جعل النكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم فرتب عليه الحاق الولد بالاب فاذا تزوج مشرقي بمغربية وقد علم قطعا عدم تلاقيهما فهل يلحق به وهو بالمشرق ولد تلده وهي بالمغرب مع العلم بعدم حصول النطفة في رحمها قطعا مثال آخر جعل الاستبراء مظنة لبراءة الرحم من النطفة فرتب عليه منع الوطء دونه فلو اشترى أحد جارية ثم باعها من البائع الاول في المجلس واشتراها وهما بمجلس العقد لم يغب افقد علم عدم وطء المشتري الاول للجارية فهل يجب على المشتري الثاني وهو البائع الاول أن يستبرئها مثل هذين اتفق الجمهور على أنه لا يعتبر ووجهه ظاهر وخالف في ذلك الحنفية نظرا الى ظاهر العلة قال ﴿والمقاصد ضربان ضروري في أصله وهي أعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال كقتل الكفار والقصاص وحد المسكر وحد الزنا وحد المحارب والسارق ومكمل للضروري كحد قليل المسكر وغير ضروري حاجي كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وبعضها آكد من بعض وقد يكون ضروريا كالاجارة في تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره ومكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه أفضى الى دوام النكاح وغير حاجي ولكنه تحسيني كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة جريا على ما ألف من محاسن العادات﴾ أقول هذا ثاني تقسيمي المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التي يشرع لها الاحكام ضربان ضروري وغير ضروري الضرب الاول الضروري وهو قسمان ضروري في أصله ومكمل للضروري القسم الاول الضروري في أصله وهو أعلى المراتب في افادة ظن الاعتبار كالخمسة الضرورية التي روعيت في كل ملة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فالدين بقتل الكفار والنفس بالقصاص والعقل بحد المسكر والنسل بحد الزنا والمال بحد السارق والمحارب أي قاطع الطريق نظرا الى قوله تعالى فيهم الذين يحاربون الله ورسوله القسم الثاني المكمل للضروري وذلك كحد قليل المسكر وهو لا يزيل العقل

(قوله وهو قريب من الاول) لان الا انه لم يصرح بالظهور والانضباط (قوله وبه يقول أبو زيد) يعني انه قال بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة وان لم يمتنع في مقام النظر لان العاقل لا يكابر نفسه فيما يقضي به عقله (قوله وهذان قد أنكرا) اشارة الى ما يكون الحصول مشكوكا أو موهوما وعبر عنهما في المتن بالثاني والثالث لانه اعتبر الاقسام أربعة الاول ان يحصل المقصود يقينا أو ظنا الثاني ان يكون الحصول ونفيه متساويين الثالث ان يكون نفي الحصول ارجح الرابع أن يكون نفي الحصول يقينا والشارح جعل الاول قسمين نظرا الى اليقين والظن فصارت الاقسام خمسة لان الحصول ان كان متيقنا فالاول والا فان كان راجحا فالثاني أو مساويا فالثالث أو مرجوحا فالرابع وان لم يكن محتملا أصلا فالخامس (قوله لنا البيع) أورد مثالين أحدهما الحصول ونفيه فيه متساويان وثانيهما نفي الحصول أرجح ومع ذلك فقد اعتبرت المظنة فعلم انه لا عبرة بالحصول في كل جزئي وانما المعتبر الحصول في جنس الوصف (قوله قتل هذين المثالين) يعني أمثلة القسم الخامس لا يعتبر عند الجمهور لانه لا عبرة بالمظنة في

معارضة المئنة ومن اعتبره نظر الى ظاهر العلة من غير التفات الى ما يتضمنه من الحكمة (قوله وان ظنت أنها ضرورية) دفع لما قيل ان جنس الاجارة والبيع من الضرورية اذ تشتد حاجة الناس اليهما في الغاية ولهذا لم تخل عنه الملل

وحفظ العقل حاصل بتحريم السكر فاغا حرم القليل للتتميم والتكميل لان قليله يدعو الى كثيره بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى أن يسكر ومن حام حول الحمى أوشك أن يقع فيه الضرب الثانى غير الضرورى وهو ينقسم الى حاجى وغير حاجى القسم الاول الحاجى وهو أيضا ينقسم الى قسمين حاجى فى نفسه ومكمل للحاجى مثال الحاجى فى نفسه البيع والاجارة والقراض والمساقاة فان المعاوضة وان ظنت انها ضرورية فكل واحد من هذه العقود ليس بحيث لو لم يشرع لادى الى فوات شئ من الضروريات الخمس واعلم أن هذه ليست فى مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد وتضعف وبعضها آكد من بعض وقد يكون بعضها ضروريا فى بعض الصور كالاجارة فى تربية الطفل الذى لا أم له ترضعه وكشراء المطعوم والملبوس فانه ضرورى من قبيل حفظ النفس ولذلك لم تخل عنه شريعة وانما أطلقنا الحاجى عليها باعتبار الاغلب مثال المكمل للحاجى كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل فى الولى اذا زوج الصغيرة فان أصل المقصود من شرع النكاح وان كان حاصلا بدونها لكنه أشد افضاء الى دوام النكاح وهو من مكملات مقصود النكاح القسم الثانى غير الحاجى وهو ما لا حاجة اليه لكن فيه تحسين وتزيين وسلوك منهج أحسن من منهج كسلب العبد أهلية الشهادة وان كان ذا دين وعدالة يغلب ظن صدقه ولو جعل له أهلية الشهادة لحصل مصلحة مثل ما يحصل فى الحر ولم تكن له مفسدة أصلا لكنه سلب ذلك لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجرى على ما ألف من محاسن السادات أن يعتبر فى المناصب المناسبة فان السيد اذا كان له عبد ذو فضائل وآخر دونه فيها استحسن عرفا أن يفوض العمل اليهما بحسب فضيلتهما فيجعل الافضل للافضل وان كان كل منهما يمكنه القيام بما يقوم به الآخر قال ﴿مسئلة المختار انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية لنا أن العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها قالوا الصلاة فى الدار المغصوبة يلزم مصلحة ومفسدة تساويها أو تزيد وقد صحت قلنا مفسدة الغصب ليست عن الصلاة وبالعكس ولو نشأ معا عن الصلاة لم تصح والترجيح يختلف باختلاف المسائل ويرجح بطريق اجمالى وهو أنه لو لم يقدر رجحان المصلحة لزم التعبد بالحكم﴾ أقول قد اختلف فى الحكم اذا ثبت لوصف مصلحى على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية لمصلحة أو راجحة عليها هل تنخرم المناسبة أم لا والمختار انخرامها لنا أن العقل قاض بانه لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد عليها ومن قال لعاقل بع هذا بربح مثل ما تخسر أو أقل منه لم يقبل وعلل بانه لا ربح حينئذ ولو فعل لعد خارجا عن تصرفات العقلاء قالوا الصلاة فى الدار المغصوبة تقتضى صحتها مصلحة فيها وتحريمها مفسدة فيها والمصلحة لا تزيد على المفسدة والا لما حرمت فيجب كون المفسدة تساويها أو تزيد عليها فلو انخرمت المناسبة بذلك لما صحت الصلاة وقد صحت الجواب الكلام فى مصلحة ومفسدة لشئ واحد ومفسدة الغصب لم تنشأ من الصلاة فانه لو شغل المكان من غير أن يصلى لاثم وكذلك مصلحة الصلاة لم تنشأ من الغصب فانه لو أدى فى غير المغصوب لصحت والدليل على أنهما لم ينشآ معا من شئ واحد انا لو فرضناهما ناشئين من نفس الصلاة لوجب أن لا تصح قطعا كما فى صوم يوم العيد وذلك لتعارض الداعى الى الامر بها والصارف عنه مع المساواة أو رجحان الصارف والامر عند ذلك محال فانخرمت المناسبة أم لا اذ لا نزاع فى بطلان حكمها واذ قد عرفت أن لا بد من رجحان المصلحة على المفسدة عند تعارضهما فللترجيح طرق منها تفصيلية تختلف باختلاف المسائل وتنشأ من خصوصياتها ومنها طريق اجمالى شامل لجميع

وبالجملة التعارض فى المطالب ضرورى أو مكمل له لا أقل (قوله قد اختلف) فان قيل كيف وقع الاتفاق على الاعتبارين عند رجحان المصلحة ولم يقع على الالغاء عند رجحان المفسدة قلنا لشدة اهتمام الشارع برعاية المصالح وابتناء الاحكام على ذلك وذهب البعض الى أنه لا تحرم المصلحة ولو مرجوحة (قوله والا لما حرمت) للقطع أو الاجماع على ان ما يشتمل على مصلحة راجحة لا يحرم بل ربما يجب كما فى كثير من الصور ولا تعارض بان المفسدة لا تزيد على المصلحة والا لما صحت لان الخصم ربما يمنع منافاة المفسدة الراجحة للصحة (قوله والدليل) لاخفاء فى تمام الجواب بمجرد منع كون المصلحة والمفسدة ناشئتين من نفس الصلاة الا ان المصنف تبرع باقامة الدليل على ذلك وتقريره انهما لو نشأتا من الصلاة لما صحت واللازم منتف بالاتفاق بيننا بيان اللزوم ان الصحة موافقة أمر الشرع أو دفع وجوب

القضاء فيناها على ورود الامر أو صحته لا أقل وعند تعارض المصلحة الباعثة على الامر بالصلاة والمفسدة الصارفة عنه مساوية كانت أو راجحة فالامر محال سواء انخرمت المناسبة أم لا وذلك لانهم وان اختلفوا فى انخرام المناسبة وبطلانها عند المعارض المساوى أو الراجح بان لا تبقى المصلحة مصلحة لكن اتفقوا على بطلان مقتضاها وعدم ترتب الحكم عليها

(قوله والمناسب بهذا الاعتبار أربعة أقسام) اعلم أن تفاصيل الاقسام في كل من كلام الامام الغزالي والامام الرازي والآمدي على طريق آخر في أصول الحنفية على خلاف الجميع ثم اعتبار العين في العين أو في الجنس أو اعتبار الجنس في العين أو في الجنس بحسب افراده أو تركيبه الثنائي أو الثلاثي أو الرباعي والنظر في ان الجنس قريب أو بعيد أو متوسط وان ثبوت ذلك بالنص أو بالاجماع أو بمجرد ترتيب الحكم على وفقه يفضي الى أقسام متكثرة ويقتضي ايراد أمثلة متعددة وتفاصيل ذلك تحتاج الى بسط لا يليق بهذا الكتاب وقد أشرنا الى نبذ من ذلك في شرح التنقيح فلنقتصر ههنا على ما هو مقتضى المقام فقوله اما معتبر شرعا يعني اعتبار عين الوصف في عين الحكم كتعليل الحدث (٣٤٢) بالمس الثابت بالنص وتعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالاجماع وقوله وهو أي ترتيب الحكم على وفق المناسب هو ثبوت الحكم معه في محل الوصف وقوله فقط أي من غير ثبوت ذلك بنص أو اجماع وقوله فذلك لا يخلو على سبيل منع الخلو دون الجمع فيكون أقسام الملائم ثلاثة اما هو وعند قطع النظر عن التركيب وجمع البعض مع البعض وقوله وينقسم أي المرسل وقوله والثاني أي ما لا يعلم الغاؤه الى ملائم وغريب وكل منهما له معنيان هو باحدهما من الاقسام الاولية للمناسب وبالآخر من أقسام المرسل فصار أقسام المناسب أربعة مؤثرا وملائما وغريبا ومرسلا وأقسام المرسل ثلاثة معلوما الالغاء وملائما وغريبا فالمؤثر ما ثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في عين الحكم والملائم ما ثبت ذلك بمجرد ترتيب الحكم على وفقه لكن ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه بالتعليل في جنس الحكم والغريب ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه لكن لم يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والمرسل ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم أصلا والملائم من المرسل ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم أصلا لكن علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والغريب من المرسل ما لم يثبت ذلك ولم يعلم هذا وحكم الاقسام الثلاثة للمرسل أي الغريب ومعلوم الالغاء مردودان بالاتفاق وفي الملائم خلاف

المسائل وهو أنه لو لم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة في محل النزاع لزم أن يكون الحكم قد ثبت فيه لا لمصلحة وهو التعبد وقد أبطلناه قال (والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر أولا والمعتبر بنص أو اجماع هو المؤثر والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط ان ثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه في جنس الحكم فهو الملائم والا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبا أو ثبت الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله وذكر عن مالك والشافعي والمختار رده وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية) أقول هذا هو التقسيم الثالث وهو بحسب اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار أربعة أقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل وذلك لانه اما معتبر شرعا أولا أما المعتبر فاما أن يثبت اعتباره بنص أو باجماع أولا بل بترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت بنص أو اجماع فهو المؤثر وان ثبت لا بهما بل بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما أن يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم أولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب وأما غير المعتبر لا بنص واجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا أو علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله وقد ذكر أنه مروي عن الشافعي ومالك والمختار أنه مردود وقد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة أن تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية أي مختصة بشخص مثاله أن يتترس الكفار الصائلون باسارى المسلمين اذا علم أنهم ان لم يرموهم استأصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم وان رموا اندفعوا قطعا بخلاف أهل قلعة تترسوا بمسلمين فان فتحها ليس في محل الضرورة وكذا رمي بعض المسلمين من السفينة في البحر لنجاة بعض وكذا اذا خيف الاستئصال لو هما لا يقينا قال (فالاول كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فان عين الصغر معتبر في جنس حكم الولاية بالاجماع والثاني كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع فان جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في حمل المثقل على المحدد في القصاص فان جنس الجناية معتبر في جنس القصاص كالاطراف وغيرها والغريب كالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في حمل البات في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل وكالتعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص

(قوله هذه أمثلة أقسام المناسب) ترك مثال المؤثر لوضوحه وكثرته وذكر ثلاثة أمثلة للمناسب الملائم باقسامه الثلاثة ومثالين للمناسب الغريب أحدهما تحقيقي والآخر تقديري ومثالا لما علم الغاؤه ولم يصرح عند ذكره بالموصوف أعني المناسب أو المرسل ليعين أنه مرسل وان كان مناسبا بخلاف الملائم والغريب فان كلا منهما بحسب الذات قد يكون صفة للمناسب وقد يكون صفة للمرسل وعدم التعرض لمثال المرسل الملائم والمرسل الغريب ربما يوهم نفي ما أشرنا اليه من تغاير الملائمين وتغاير الغريبين نظرا الى ظاهر التقسيم فان قيل قد ترك مثالهما لكونهما مردودين مع سبق مثال الملائم وهو تترس الكفار بالمسلمين قلنا وكيف مثل لمعلوم الالغاء مع أنه أدخل في الرد والشارحون جعلوا مثال الهاب في المرض للغريب المرسل ومثال اسكار النبيذ على تقدير عدم النص للغريب الغير المرسل فمع مثال التترس تصير أمثلة غير المؤثر كلها مستوفاة (قوله وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع) لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في

بالتعليل به والمرسل الذي ثبت الغاؤه كايجاب شهرين ابتداء في الظهار ﴿ أقول هذه أمثلة أقسام المناسب اما أقسام الملائم الثلاثة فمثال الاول وهو تأثير عين الوصف الملائم في جنس الحكم ما يقال يثبت للاب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر فالوصف الصغر وهو أمر واحد والحكم الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان من التصرف وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع مثال الثاني وهو اعتبار جنس الوصف في عين الحكم أن يقال الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع وبالمطر وهو التأذي به وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع مثال الثالث وهو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم أن يقال يجب القصاص في القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص في النفس وفي الاطراف وغيرهما من القوى والوصف جناية العمد العدوان وانه جنس يجمع الجناية في النفس وفي الاطراف وفي المال وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص فهذه أمثلة المناسب الملائم وأما المناسب الغريب فمثاله أن يقال في البات في المرض وهو من يطلق امرأته طلاقا بائنا في مرض موته ثلاثا ترثه يعارض بنقيض مقصوده فيحكم بارثها قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو أن يرث فحكم بعدم ارثه والجامع بينهما كونهما فعلا محرما لغرض فاسد فهذا له وجه مناسبة وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة وهو زجرهما عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو اجماع مثال آخر تقديري وذلك لان المثال لا يراد بنفسه ولكن للتفهيم أن يقال يحرم النبيذ قياسا على الخمر بجامع الاسكار على تقدير عدم النص بالتعليل فيه لان الاسكار مناسب للتحريم حفظا للعقل وعلم أن الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم ولا جنسه في جنس التحريم فلو لم يدل النص وهو قوله كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار عينه في عينه لكان غريبا وأما الذي ثبت الغاؤه فكايجاب صيام شهرين متتابعين ابتداء قبل المجز عن الاعتاق

عين ولاية النكاح فانه انما ثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه حيث تثبت الولاية معه في الجملة وان وقع الاختلاف في أنه للصغر أو للبكارة أو بهما جميعا وفي قوله وهو أي الصغر أمر واحد أي ليس جنسا تحته نوعان اشارة الى أنه ليس من اعتبار الجنس (قوله وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع) للنص والاجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها واما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع عليه بعين حرج السفر (قوله وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص) بالنص والاجماع وهو ظاهر وانما الخفاء في ان اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها وأما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على عليه نفس حرج السفر (قوله وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص) بالنص والاجماع وهو ظاهر وانما الخفاء في ان اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع بل بترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر ووجهه ان لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدود في ترتيب الحكم عليه أي على هذا الجامع تحصيل مصلحة اشارة الى أن هذا ليس مثالا للغريب المرسل على ما توهمه الشارحون يعني ثبت اعتباره بترتيب الحكم على وفقه في الجملة لكن لم يعلم بنص او اجماع اعتبار عين الوصف أو جنسه في عين الحكم أو جنسه (قوله فلو لم يدل النص) يعني على تقدير ثبوت النص كان هذا من قبيل المؤثر وأما على تقدير عدمه فقد ثبت اعتبار الاسكار في التحريم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه فلا يكون مرسلا لكنه غريب من جهة عدم نص أو اجماع على اعتبار عينه أو جنسه في عين التحريم أو جنسه

(قوله فى كفارة الظهار) خصه بالذكر وكان كفارة الصوم أيضا كذلك على ما أشار اليه فى الشرح لان ثبوت الالغاء فى الظهار أظهر لان الصوم قبل العجز عن الاعتاق ليس بمشروع فى حقه أصلا لكونه امتريبة بالنص القاطع والاجماع بخلاف كفارة الصوم فانها على التخيير عند مالك وبالجملة فايجاب الصوم ابتداء على التعيين مناسب لكن لم يثبت اعتباره لا بنص ولا باجماع ولا ترتيب الحكم على وفقه فهو مرسل ومع ذلك فقد علم ان الشارع لم يعتبره أصلا ولم يوجب الصوم على التعيين ابتداء فى حق أحد هذا ونحن على ان نورد ملخص كلام الآمدى فى هذا المقام قال المناسب ان كان معتبرا بنص أو اجماع فهو المؤثر والا فان كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه فتسعة أقسام لانه اما ان يعتبر خصوص الوصف أو عمومه أو خصوصه وعمومه معا فى عين الحكم أو فى جنسه أو فى عينه وجنسه جميعا وان لم يكن معتبرا فان ظهر الغاؤه أولا فهذه جملة الاقسام الا أن الواقع منها فى الشرع لا يزيد على خمسة الاول ما اعتبر خصوص الوصف فى خصوص الحكم وعمومه فى عمومه فى محل آخر ويسمى هذا بالملائم ثم مثاله قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان وقد ظهر تأثير عينه فى عين الحكم وهو وجوب القتل فى المحدد وتأثير جنسه وهو الجناية على المحل المعصوم بالقود فى جنس القتل (٢٤٤) من حيث القصاص فى الايدى الثانى ما اعتبر الخصوص فى الخصوص فقط

فى كفارة الظهار بالنسبة الى من يسهل عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب بحسب المقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز وقد روى أن بعض العلماء قال لبعض الملوك وقد جامع فى نهار رمضان صم شهرين متتابعين فانكر عليه فقال لو امرته باعتاق رقبة لسهل عليه بذل ماله فى شهوة فرجه فلم يرتدع واعلم أن المؤثر اذا لم يعتبر جنسه فى جنس الحكم كالاسكار فى الحرمة فقد شذ أبو زيد منفردا بعدم اعتباره ويفنده انا اذا علمنا من أحد أنه اذا شتم شتم ثم شتمه زيد غلب على ظننا أنه يشتمه ولو لم نعلم أنه يقابل الاساءة بالاساءة فى موضع آخر حتى لو ضرب لضرب ولا شك أنا اذا علمنا ذلك فى صور اخر من جنسه كان الظن اقوى لكنه ليس شرطا فى حصول أصل الظن قال (وتثبت علية الشبه بجميع المسالك وفى اثباته بتخريج المناط نظر ومن ثم قيل هو الذى لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل ومنهم من قال مايوهم المناسبة ويتميز عن الطردى بان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتى لان مناسبته عقلية وان لم يرد شرع كالاسكار فى التحريم مثاله طهارة ترادللصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها فى مس المصحف والصلاة يوهم قول الراد له اما أن يكون مناسبا أولا والاول مجمع عليه فليس به والثانى طرد فيلغى أجيب مناسب والمجمع عليه المناسب لذاته أولا واحد منهما) اقول قد عد من مسالك العلية الشبه وحقيقة الشبه ان الوصف اما أن يعلم مناسبته بالنظر اليه أولا والاول المناسب والثانى اما أن يكون مما اعتبره الشارع فى بعض الاحكام والتفت اليه أولا والاول الشبه والثانى الطرد وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص والسبر وهل تثبت بمجرد المناسبة وهو تخريج المناط فيه نظر اذ يخرجه الى المناسبة ومن أجل أنه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل فى تعريف الشبه تارة هو الذى لا تثبت

لكن لا بنص ولا باجماع ويسمى بالمناسب الغريب كاعتبار الاسكار فى تحريم الخمر على تقدير عدم النص ولم يظهر اعتبار عينه فى جنس الحكم ولا جنسه فى عينه ولا جنسه فى جنسه الثالث ما اعتبر جنسه فى جنسه فقط ولا نص ولا اجماع وهذا أيضا من جنس المناسب الغريب الا أنه دون ما سبق وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر فى جنس التخفيف المتناول لاسقاط الصلاة واسقاط الركعتين فقط

الرابع ما لم يثبت اعتباره ولا الغاؤه ويسمى المناسب المرسل كما فى تترس الكفار بالمسلمين الخامس المناسب الذى مناسبته لم يثبت اعتباره وثبت الغاؤه كما فى ايجاب صوم شهرين متتابعين على الملك فى كفارة الصوم (قوله قد عد من مسالك العلية الشبه) صرح به الآمدى وغيره وتعرض المصنف أيضا له فى هذا المقام مبنى على ذلك الا أنه لم يقل الخامس الشبه اشارة الى أن المسالك المعتبرة التى لا كلام فيها هى الاربعة السابقة وحقيقة الشبه ما يحصل من التقسيم الذى أورده الشارح وتحقيق كونه من المسالك ان الوصف كما أنه قد يكون مناسبا فيظن بذلك كونه علة كذلك قد يكون شبيها فيفيد ظنا ما بالعلية وقد تنازع فى افادته الظن فيحتاج الى اثباته بشئ من مسالك العلية الا أنه لا يثبت بمجرد المناسبة والاخرج عن كونه شبيها الى كونه مناسبا مع ما بينهما من التقابل وانما لم يجزم بامتناع ذلك لاحتمال ان يكون الوصف شبيها فى بادئ الرأى ثم تثبت علينه لتخريج المناط بان يتأمل فتبين له مناسبة (قوله ومن أجل) يريد ان تعريف الشبه بما لا يثبت مناسبته الا بدليل ربما يوهم المناسبة مبنى على أنه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لا بد فى مناسبته للحكم من دليل زائد عليه اذ لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شبيها بل مناسبا وفى هذا نفى لما ذكره العلامة ان أقرب ما قيل فى تعريف الشبه هو أنه الذى لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل واذا كان كذلك فلا يمكن اثباته بتخريج المناط فعلم أن النظر مبنى على التفسير لا التفسير على النظر على ما هو ظاهر العبارة ثم قال ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة يعنى من غير تحقيق

وحذف لان لفظ يوهم مشعر به فجعل التفسير الثانى ابتداء كلام لا تفريعا على النظر على ماذكره المحقق وفى بعض الشروح ان اثباته بتخريج المناط مبنى على تفسيره فمن فسره بما يوهم المناسبة منعه لان تخريج المناط يوجب المناسبة ومن فسره بالمناسب الذى ليست مناسبته لذاته جوزه لجواز أن يكون الوصف الشبهى مناسبا يتبع المناسب بالذات وهذا أيضا فاسد لان تخريج المناط يقتضى كون الوصف مناسبا بالنظر الى ذاته (قوله مثال) يعنى اذا حاولنا الحاق ازالة الخبث بازالة الحدث بجامع كونها طهارة تراد للصلاة كان الجامع وصفا شبهيا اذ لا تظهر مناسبته للحكم المذكور لكنه يوهم المناسبة من جهة انه قد اجتمع فيها أعنى فى ازالة الخبث كونها طهارة للصلاة وكونها عن الخبث والشارع قد اعتبر الاول حيث رتب عليه حكم تعيين الماء فى الصلاة والطواف ومس المصحف ولم يعتبر الثانى فى شئ من الصور فظهر لنا ان الغاء ما لم يعتبره أصلا والحكم بخلوه عن المصلحة دون الغاء ما اعتبره والحكم بخلوه أقرب يعنى أن الحكم بالغاء غير المعتبر أقرب وأنسب من الحكم بالغاء المعتبر فتوهم من ذلك أن الوصف الذى اعتبره كالطهارة للصلاة مناسب للحكم الذى هو تعيين الماء وان فيه مصلحة وان الشارع حيث اعتبر تلك الصفة انما اعتبرها للاشتمال على تلك المصلحة وهذا معنى شبهية الوصف وضمير اعتبرها للوصف الذى اعتبره الشارع بتاويل الصفة لا للطهارة ولا للاوصاف المجتمعة ولا للمصلحة على ما يتوهم وضمير هو ومناسبته وعليته للطهارة بالماء لكونها عبارة عن الوضوء وقد يقال المراد انه فى الطهارة بالماء فى الصلاة والطواف ومس المصحف قد اجتمع وصف كونها طهارة وكونها

مناسبته الا بدليل منفصل وقيل تارة هو ما يوهم المناسبة وليس بمناسب وهو يشبه الطردى من حيث أنه غير مناسب ويشبه المناسب من حيث التفات الشرع اليه ويتميز عن الطردى بان الطردى وجوده كالعدم كما يقال الخل لا يبنى عليه القنطرة أولا يصار منه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق فان ذلك مما الغاه الشارع قطعا بخلاف الذكورة والانوثة فانها اعتبرت فى بعض الاحكام ويتميز عن المناسب الذاتى بان المناسب مناسبة عقلية وان لم يرد الشرع كالاسكار للتحريم فان كونه مزيلا للعقل الضرورى للانسان وكونه مناسبا للمنع منه مما لا يحتاج فى العلم به الى ورود الشرع مثال الشبه أن يقال فى ازالة الخبث هى طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فان المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعين الماء غير ظاهرة لكن اذا اجتمعت أوصاف منها ما اعتبره الشارع ومنها ما لم يعتبره كان الغاء ما لم يعتبره وخلوه عن المصلحة بخلاف ما اعتبره اقرب فيتوهم أنه مناسب وأن ثم مصلحة وقد اعتبرها حيث اعتبرها لذلك فاعتبار الشارع للطهارة بالماء هو الوضوء فى مس المصحف وفى الصلاة وفى الطواف يوهم مناسبته فيصدق عليه حد الشبه هذا وقد احتج الراد للشبه بانه اما أن يكون مناسبا أولا يكون والاول مجمع على قوله والثانى هو الوصف الطردى وهو مجمع على رده فشئ منهما لا يكون شبها الان الشبه مختلف فيه اجماعا الجواب نختار أنه مناسب قولك فيكون مجمعا على قبوله قلنا متى اذا كان مناسبا لذاته أو اعم والاول مسلم والثانى ممنوع فان الاجماع ما انعقد الا فى المناسب بالذات فانه الذى يعنى بالمناسب عند اطلاقه سلمنا أنه ليس بمناسب قولك فيكون طردا قلنا لا نسلم بل لا يكون مناسبا ولا طردا بل واسطة بينهما يتميز عن كل بما ذكرنا واعلم أن الشبه يقال لمعنى آخر وهو الوصف الجامع لآخر اذا تردد به الفرع بين أصلين فالاشبه منهما هو الشبه كالنفسية والمالية فى العبد المقتول فانه تردد بهما بين الحر والفرس وهو بالحر اشبه اذ مشاركته له فى الاوصاف والاحكام أكثر وحاصله تعارض مناسبين رجح أحدهما وليس من الشبه المقصود فى شئ أوردناه لئلا من من الغلط الناشئ من الاشتراك قال (الطرد والعكس ثالثها لا يفيد بمجرده قطعا ولا ظنا لنا أن الوصف المتصف بذلك اذا خلا عن السبر أو عن أن الاصل عدم غيره أو غير ذلك جاز أن يكون ملازما للعلة كرائحة المسكر فلا قطع ولا ظن واستدل الغزالى بان اطراد سلامته من النقض وسلامته من مفسد واحد لا توجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحة الا

من الخارج من السبيلين والثانى مما لم يعتبره الشارع فالغاؤه أقرب فيتوهم ان فى نفس الطهارة مناسبة ومصلحة والشارع انما اعتبرها فى صورة الاجتماع لتلك المناسبة والمصلحة (قوله واعلم) قد اختلف عباراتهم فى تفسير الشبه حتى قال امام الحرمين لا يتحرر فى الشبه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود فمنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين أصلين يشاركهما فى الجامع الا انه يشارك أحدهما فى أوصاف أكثر فسمى الحاقه به شبها كالحاق العبد المقتول بالحر ومنهم من فسره بما يعرف به المناط قطعا الا انه يفتقر فى آحاد الصور الى تحقيقه كما فى طلب المثل فى جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن أحدهما أغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم فى اللعان بأنه يمين لا شهادة وان وجد فيه وقال القاضى هو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة فنبه الشارح المحقق على بعض هذه المعانى وعلى اشتراك اللفظ وعلى ان ما بعد من مسالك العلة غير ذلك

(قوله وهو المسمى بالدوران) قد اعتبر وا فى الدوران صلوح العلية ومعناه ظهور مناسبة ما وقد جعل مجرد الطرد ههنا خاليا عن المناسبة فصار هذا منشأ الاختلاف فى افادته العلية اذ لا خفاء فى أن الوصف اذا كان صالحا للعلية وقد يترتب الحكم عليه وجودا وعدما حصل ظن العلية بخلاف ما اذا لم يظهر له مناسبة كالرائحة للتحريم (قوله اذا خلا) يعنى أن كون الوصف متصفا بمجرد الطرد والعكس انما يكون عند خلوه عن السبر وعن كون الاصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسالك العلة مثل المناسب والشبه والنص والاجماع فقوله وهو أخذ غيره معه اعادة لتفسير السبر المترتب عليه تحقيق المغايرة بينه وبين كون الاصل عدم الغير يعنى ان فى السبر يوجد مع الوصف غيره ثم ينفى و يبطل ذلك الغير وفى كون الاصل عدم الغير لا يلتفت مع الوصف الى غير أى الى وصف آخر ينفى و يبطل عليته بل يكتفى بأنه قد وجد هذا الوصف وعدم غيره بحكم الاصل (قوله أو غير ذلك) عطف على السبر أو على ان الاصل عدم غيره والاظهر عطفهما جميعا اما بالواو لان

الشرط هو الخلو عن الجميع واما بأو كما فى المتن لان الخلو فى معنى النفى فيفيد العموم

بصحيح والعكس ليس شرطا فيها فلا يؤثر وأجيب قد يكون للاجتماع تاثير كاجزاء العلة واستدل بان الدوران فى المتضايفين ولا علة وأجيب انتفت بدليل خاص مانع قالوا اذا حصل الدوران ولا مانع من العلة حصل العلم أو الظن عادة كما لو دعى انسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم أنه سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك قلنا لو لا ظهور انتفاء غير ذلك بحث أو بانه الاصل لم يظن وهو طريق مستقل و يقوى بذلك (اقول الطرد والعكس هو أن يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده و يعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف فى افادته العلية أى دلالته عليها على مذاهب أولها وعليه الاكثر يفيد بمجرده ظنا ثانيها يفيد قطعا ثالثها وهو المختار لا يفيد قطعا ولا ظنا لنا الوصف المتصف بالطرد والعكس انما يكون مجردا اذا خلا عن السبر وهو أخذ غيره معه وابطاله وعن أن الاصل عدم غيره من غير الالتفات الى غير منفى معه أو غير ذلك من مناسبة أو شبه ولا شك أنه اذا خلا عن هذه الاشياء فكما يجوز كونه علة يجوز كونه ملازما للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فانها تنعدم فى العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليست بعلة قطعا ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعليته تحكما محضا اللهم الا بالالتفات الى نفى وصف غيره بالاصل أو بالسبر فيخرج عن البحث وقد يقال أن اردت بالجواز تساوى الطرفين منع وأن ردت به عدم الامتناع لم يناف الظن وقد استدل الغزالى رحمه الله على أنه لا يفيد العلية بان المقتضى لعلية الوصف حينئذ اما الاطراد وحده أو هو بقيد الانعكاس وكلاهما باطل أما الاول فلان الاطراد حاصله أنه لا يوجد فى صورة بدون الحكم ووجوده بدون الحكم هو النقض فيكون الاطراد هو السلامة عن النقض والنقض أحد مفسدات العلة والسلامة عن مفسد واحد لا توجب انتفاء كل مفسد ولا ينتفى الفساد الا به سلمنا لكن انتفاء كل مفسد لا يكفى فى الصحة فلا بد من مقتض للصحة من علة وذلك لان عدم المانع وحده لا يصلح علة مقتضية فلا يكون كافيا فى تصحيح العلية وجعله صالحا للتعليل به وهو المطلوب وأما الثانى فلان الانعكاس لو كان شرطا فى صحة العلية لكان شرطا فى العلية وقد علمت فيما مر أنه ليس بشرط الجواب

لا

فى السبر يلتفت الى الغير بخصوصه فينفى ولا كذلك الاصل (قوله فيخرج عن البحث) مشكل بالشبه حيث أثبت بمسالك العلة ولم يخرج عن البحث وعن افادته العلية (قوله سلمنا) يعنى قررنا والا فالمنع والتسليم وظيفة المعترض دون المستدل والذى تقتضيه عبارة الغزالى ان تكون عبارة المتن ولو سلم بالتخفيف من السلامة لانه قال وان سلم عن كل مفسد أيضا لم يدل على الصحة اذ لا يكفى للصحة انتفاء المفسد بل لا بد من قيام دليل على الصحة فان قيل دليل صحته انتفاء المفسد قلنا بل دليل الفساد انتفاء المصحح (قوله وأما الثانى) عبارة الغزالى ان الوجود عند الوجود طرد محض وقد بين انه لا يدل على العلية فزيادة العكس مع الوصف لا تؤثر لان العكس ليس بشرط فى العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه وهكذا قرره الآمدى وسائر الشارحين وأجابوا بأنه لا يلزم من عدم افادة كل من الطرد والعكس العلية عدم افادتهما اذ قد يكون للهيئة الاجتماعية من الاثر ما لا يكون لكل جزء كما فى أجزاء العلة وهذا كلام لا غبار عليه الا انه لم يكن لتفريع قوله فلا أثر لوجوده وعدمه على عدم كونه شرطا وجه ظاهر وان كان مشعرا بانه لو توقف عليه صحة

ومن الغريب ما يقال ان قوله من غير الالتفات بيان لما تقدم قصدا الى التعميم يعنى ان كونه مجردا غير مختص بالمذكورين بل معناه انه اذا خلا عن الالتفات الى غير ذلك الوصف سواء كان ذلك الغير منفيا كما فى الاستعانة بالسبر أو غير منفى كما فى الاستعانة بالمناسبة (قوله اللهم الا بالالتفات) فان قيل قد سبق ان الالتفات الى الغير انما هو فى السبر دون الاصل أعنى كون الاصل عدم الغير قلنا المنفى فى الاصل هو الاصل هو الالتفات مع الوصف الى غير هو منفى أعنى الى وصف آخر ينفى و يبطل لا الالتفات الى نفى الغير على الاطلاق وتحقيقه أن الاصل والسبر يشتركان فى نفى الغير الا انه

العلية لكان شرطا في العلية ضرورة انه لا علية بدون الصحة حاول المحقق بيانه بهذا الوجه لكن على هذا لا يستقيم الجواب لان الانعكاس سواء جعل قيد الدليل صحة العلية أو جزأه لم تتحقق العلية بدونه فكان شرطا وما يتوهم من ان الانعكاس حينئذ جزء للعلة لا شرط ليس بشئ اذ العلة هي الوصف المتصف بالاطراد والانعكاس على ان كون الانعكاس جزء العلة أبعد من كونه شرطا بل الجواب حينئذ انه لا يلزم من كون بعض العلل مطردة منعكسة اشتراط الانعكاس في العلة على الاطلاق (٢٤٧) وهو ظاهر غايته ان العلة مسلكها

لا نسلم أن المقتضي اما الاطراد وحده أو هو بقيد الانعكاس ولم لا يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية منهما اثر كما في اجزاء العلة المركبة فان كل واحد لا يصلح علة ويحصل من اجتماعها مجموع هو العلة وقد استدل عليه بان الدوران ثابت في المتضايفين ولا علية ولو اقتضى العلية لثبتت مع ثبوته الجواب منع الملازمة لان دلالته ظنية فيجوز التخلف بدليل خاص لمانع يمنع عنه وذلك لا يقدح في الدلالة الظنية غايته أن قاطعا عارض ظنيا فبطل اثره فيعمل به في غير ذلك الموضع قالوا اذا وجد الدوران ولا مانع من العلية من معية كما في المتضايفين أو تأخر كما في المعلول أو غيرهما كما في الشرط المساوي حصل العلم بالعلية أو الظن بها وذلك مما تقضي به العادة ويحققه أنه اذا دعي الانسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الدروب يقصدون اغضابه فيدعونه به ولولا انه ضروري لما علموه الجواب محل النزاع ليس هو حصول العلم به بل حصول العلم بمجرده وذلك فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بأنه بحث عنه فلم يوجد واما بأن الاصل عدمه لما ظن وتحقيقه ان كل واحد مما ذكرنا طريق مستقل لكنه يفيد ظنا ضعيفا فاذا انضم اليه الدوران قوي الظن وأما العلم فكلا والظن بمجرده ممنوع لا قويا ولا ضعيفا ولا يلزم من افادة الشئ تقوية الظن الحاصل بغيره افادته للظن بمجرده وقد يقال بأن هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجريبيات فان الاطفال يقطعون به من غير استدلال بما ذكرتم قال ﴿والقياس جلي وخفي فالجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كالامة والعبد في العتق وينقسم الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالعلة والثاني ما يجمع فيه بما يلازمها كالوجمع بأحد موجبي العلة في الاصل للازمة الآخر له كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلها بالواحد بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم والثالث الجمع بنفي الفارق﴾ أقول القياس تلحقه القسمة باعتبارين باعتبار القوة وباعتبار العلة الاول باعتبار القوة وهو اما جلي أو خفي فالجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع قطعا مثاله قياس الامة على العبد في احكام العتق كالتقويم على معتق الشقص فانا نعلم قطعا ان الذكورة والانوثة فيهما مما لم يعتبره الشارع وان لا فارق الا ذلك والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة اذ لا يمتنع ان تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه الثاني باعتبار العلة وهو قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول وهو قياس العلة ما صرح فيه بالعلة كما يقال في النبيذ مسكر فيحرم كالخمر الثاني وهو قياس الدلالة أن لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كالوعلل في قياس النبيذ على الخمر برائحته المشتدة وحاصله اثبات حكم في الفرع هو وحكم آخر وهو الرائحة توجبهما علة واحدة في الاصل فيقال يثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الآخر فيه وهو ملازم له فيكون قد جمع بأحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الآخر

الطرد والعكس يكون مشروطه بذلك ولا فساد فيه (قوله وقد استدل) تقريره انه لو أفاد العلية لما تخلف الحكم عنه واللازم منتف كما في المتضايفين والجواب ان التخلف لمانع لا يقدح فان قيل فلا يفيد بمجرده بل مع عدم المانع قلنا هذا جار في كل دليل فان أريد التجرد عن كل شئ حتى عن وجود الشرط وعدم المانع فلا نزاع (قوله فيعمل به) أي بالظني في غير صورة معارضة القاطع اياه (قوله ولا مانع) فلا تظن علية أحد المتضايفين للآخر لمانع المعية ولا علية المعلول لعلته لمانع التأخر ولا علية الشرط المساوي لمشروطه لمانع القطع بعدم تأثيره وقيد بالمساوي ليتحقق الطرد أعني الدوران وجود الاذ مع الاعم لا يلزم وجود المشروط (قوله حاصله اثبات حكم) هو التحريم في النبيذ هو أي ذلك الحكم وحكم آخر هو الرائحة بعضهما علة واحدة هي الاسكار في الخمر فيقال ثبت التحريم في النبيذ لثبوت الرائحة فيه وهو أي الحكم الآخر الذي هو الرائحة ملازم للاول الذي هو التحريم فيكون القائس قد جمع أو فيكون الشأن قد جمع على لفظ المبني للمفعول بالرائحة التي يوجبها الاسكار في الخمر لوجود في النبيذ بين الخمر والنبيذ في التحريم الذي هو حكم آخر يوجبه الاسكار لملازمة التحريم للرائحة أو بالعكس ومرجع هذا القياس الى الاستدلال بالرائحة التي يوجبها الاسكار على الاسكار وبالاسكار على التحريم الذي هو أيضا مما يوجب الاسكار لكن قد اكتفى بذكر الرائحة عن التصريح بالاسكار

(قوله لانهما) أى الدية والقصاص متلازمان نظرا الى اتحاد علتهما بحسب الجنس بمعنى ان الجناية توجب الدية فى الخطا والقصاص فى العمد وليس تحقق الدية فى الخطا ولا يتحقق القصاص فى العمد وبالعكس (قوله ان يجمع) أى بين الاصل والفرع بمجرد عدم الفارق من غير تعرض لوصف (٢٤٨) هو العلة واذا تعرض للعلة وكان عدم الفارق قطعيا كان قياسا جليا كما اذا كان

لملازمه الآخر ويرجع الى الاستدلال بأحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الآخر لكن يكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها مثاله أن يقال يقطع الجماعة بالواحد اذا اشتركوا فى قطع يده كما يقتل الجماعة بالواحد اذا اشتركوا فى قتله والجامع وجوب الدية عليهما فى الصورتين وذلك أن الدية والقصاص موجبان للجناية لحكمة الزجر فى الاصل وقد وجد فى القطع أحدهما وهو الدية فيوجب الآخر وهو القصاص عليهم لانهما متلازمان نظرا الى اتحاد علتهما وحكمتهما الثالث وهو القياس فى معنى الاصل أن يجمع بنفى الفارق ويسمى تنقيح المناط مثاله قصة الاعرابى ينفى كونه اعرابيا فيلحق به الزنجى والهندى وينفى كون المحل أهلا فيوجب الكفارة فى الزنا وينفى كونه رمضان تلك السنة فيلحق به الرمضانات الاخر وكذلك اذا نفى الحنفى كون الافساد بالوقاع فيلحق به المفسد بالاكل عمدا قال (مسئلة يجوز التعبد بالقياس خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة وقال القفال وأبو الحسين يجب عقلا لنا القطع بالجواز وانه لو لم يجز لما وقع وسيأتى قالوا العقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطأ وردبان منعه هنا ليس لحالة ولو سلم فاذا ظن الصواب لا يمنع قالوا قد علم الامر بمخالفة الظن كالشاهد الواحد والعبيد ورضيعة فى عشر أجنبيات قلنا بل قد علم خلافه كخبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها وانما منع لمانع خاص) أقول التعبد بالقياس هو أن يوجب الشارع العمل بموجبه وهو اما يكون ممتنعا عقلا أو جائزا أو واجبا وقد قال بكل واحد منها قائل فعندنا يجوز وعند الشيعة والنظام وبعض المعتزلة يمتنع وعند القفال وأبى الحسين يجب لنا القطع بالجواز لانه لو فرض أن يقول الشارع اذا وجدت مشاركة فرع الاصل فى علة حكمه فاثبت فيه حكمه واعمل به أيها المجتهد لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره وأيضا لو لم يجز لم يقع وقد وقع كما سيأتى قالوا أولا القياس طريق لا يؤمن فيه الخطأ وهو بين ولا شك أن العقل مانع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطأ ولا نعنى بعدم جوازه عقلا الا ذلك الجواب لا نسلم أن منع العقل مما لا يؤمن فيه الغلط احالة له وايجاب لنفيه بل معناه أنه مرجح للترك عليه والمدعى هو الاحالة فهو نصب دليل لا فى محل النزاع ثم ان مثله لا يمتنع التعبد به شرعا ولو سلم أن منعه عنه احالة لذلك فى الجملة فلا نسلم أن منعه ثابت فى جميع الصور فانه مختص بما لا يغلب فيه جانب الصواب وأما اذا ظن الصواب وكان الخطأ مرجوحا فلا يمنع فان المظان الاكثرية لا تترك بالاحتمالات الاقلية والا لتعطلت الاسباب الدنيوية والاخروية اذ ما من سبب من الاسباب الا ويجرى فيه ذلك ويجوز تخلف الاثر عنه والتضرر به فان الثانى لا يزرع بيقين أن يأخذ الربع والتاجر لا يسافر وهو جازم بان يربح والمتعلم لا يتعب فى تعلمه وهو يقطع بانه يعلم ويثمر علمه ما يتعلم له الى غير ذلك بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب وأن أمكن الخطأ تحصيلا للمصالح لا تحصل الا به على ما لا يخفى فى تتبع موارد الشرع ومن طلب الجزم فى التكاليف عطل أكثرها قالوا ثانيا لا يجوز العقل ورود الشرع بالعمل بالظن لما قد علم منه أنه ورد بمخالفة الظن وكيف الجمع بين ايجاب الموافقة والمخالفة ويبين ذلك ثلاثة امثلة الاول الحكم بالشاهد الواحد وان أفاد الظن القوى لكونه صديقا أو للقرائن الثانى شهادة العبيد وان كثروا وعلم انهم دينون عدول فى الغاية من التقوى حتى يقوى الظن

ظنيا كان خفيا (قوله التعبد بالقياس هو ان يوجب الشارع العمل بموجبه) هذا مخالف لصريح كلام الآمدى والشارحين ومضمون أدلة الفرق فانهم يطبقون على ان معناه ايجاب الشارع القياس والحاق الفرع بالاصل وذلك على المجتهد خاصة وبالمعنى الذى ذكره الشارح عليه وعلى سائر المكلفين وكان هذا أقرب الى مقاصد الفن مثل ما سبق من كون الاجماع حجة يجب العمل بمقتضاه وكذا خبر الواحد ونحو ذلك (قوله ولا يؤمن فيه الخطأ) لان النزاع فى القياس الظنى (قوله احالة له) أى لما لا يؤمن فيه من الغلط وكذا ضمير نفيه وعليه وضمير معناه لمنع العقل وضمير انه للعقل والحاصل أن المدعى ايجاب النفى وماذكر انما يدل على ترجيحه فان قيل انه يستلزم المدعى لان ما يترجح تركه عقلا يمنع التعبد به شرعا قلنا ممنوع وهو مسئلة الحسن والقبح (قوله ولو سلم) لا خفاء فى ان الانسب تقديم المنع الثانى (قوله فان الثانى) أى المزارع من ثنأ بالبلد أقام به ومنه ثناء البلد بشهادتهم (قوله رضيعة فى عشر أجنبيات) سوق كلامه ان واحدة من العشرة رضيعة لزيد مثلا والعشر أجنبيات له بمعنى ان لبست منهن محرما له بنسب فكون كل واحدة منهن غير الرضيعة مظنون وقد منع الشارع اتباع هذا الظن والعمل به وتقرير الآمدى والشارحين انه اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات ولم يجز نكاح واحدة منهن وان غلب على الظن بعلامات انها أجنبية

بشهادتهم الثالث رضيعة في عشر اجنبيات فان كل واحدة على التعيين يظن كونها غير الرضيعة لتحققه على تسع تقادير ولا يتحقق خلافه الا على تقدير واحد ومع ذلك فامر نا بمخالفة الظن فحرم التزوج بها الجواب لانسلم أنه علم وروده بمخالفة الظن بل المعلوم خلافه وهو وروده بمتابعة الظن كما في خبر الواحد وفي ظاهر الكتاب وفي الشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة ورجلين ورجل وامرأتين ورجل وغيرها كظاهر السنة واعتبار القيم واخبار النساء في الحيض والطهر في غشيانهن وماذكروه انما منع فيه عن اتباع الظن لمانع خاص وتحقيقه أن مراتب الظنون وحصولها باسبابها بحسب الوقائع وما يمكن تحصيله من مراتبه في القضايا وما لا يمكن واعتباره بحسب امكان الاقوى وعدمه او غير ذلك مما يختلف اختلافا عظيما وكانت خفية غير منضبطة بنفسها فنيطت بمظان ظاهرة منضبطة فكان ماذكره نقضا لمجرد الحكمة الذي سميناه كسرا وقد علمت أنه لا يضر قال (النظام اذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل وغيره بالمني دون البول وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا وكعدتي الموت والطلاق والجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمدا أو خطأ والردة والزنا والقاتل والوطئ في الصوم والمظاهر في الكفارة استحال تعبده بالقياس ورد بان ذلك لا يمنع الجواز لجواز انتفاء سلاحية ما توهم جامعا أو وجود المعارض في الاصل أو في الفرع ولاشتراك المختلفات في معنى جامع أو لاختصاص كل بعلة لحكم خلافه قالوا يفضي الى الاختلاف فيرد لقوله ولو كان من عند غير الله ورد بالعمل بالظواهر وبان المراد التناقض او مايخل بالبلاغة فاما الاحكام فمقطوع بالاختلاف فيها قالوا ان كان كل مجتهد مصيبا فيكون الشئ ونقيضه حقا وهو محال وان كان المصيب واحدا فتصويب احد الظنين مع الاستواء محال ورد بالظواهر وبان النقيضين شرطهما الاتحاد وبان تصويب أحد الظنين لا بعينه جائز قالوا ان كان القياس كالنفي الاصلي فمستغنى عنه وان كان مخالفا فالظن لا يعارض اليقين ورد بالظواهر وبجواز مخالفة النفي الاصلي بالظن قالوا لحكم الله يستلزم خبره عنه ويستحيل بغير التوقيف قلنا القياس نوع من التوقيف قالوا يتناقض عند تعارض علتين ورد بالظواهر وبانه ان كان واحد رجح فان تعذر وقف على قول وتخير عند الشافعي وأحمد وان تعذر فواضح الموجب النص لا يفي بالاحكام فقضى العقل بالوجوب ورد بأن العمومات يجوز ان تنفى مثل كل مسكر حرام) اقول قالوا ثالثا وهو مما اختص النظام من الادلة باختراعه قال قد ثبت من الشارع الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات واذا ثبت ذلك استحال تعبده بالقياس أما الفرق بين المتماثلات فمنه ايجاب الغسل وغيره من منع قراءة القرآن ومسه ومكث المسجد بخروج المني دون البول مع تماثلهما في الاستقذار والفضلة ومنه ايجاب الغسل من بول الصبية دون الصبي اذا كتفى فيه بالنضح ومنه قطع سارق القليل دون غاصب الكثير ومنه ايجاب الجلد بنسبة الزنا الى الشخص دون نسبة القتل والكفر اليه ومنه ثبوت القتل بشاهدين دون الزنا ومنه الفرق بين عدتي الطلاق والوفاة فالاولى ثلاثة أشهر والثانية أربعة أشهر وعشر وأما الجمع بين المختلفات فمنه التسوية بين قتل الصيد عمدا أو خطأ في الفداء في الاحرام ومنه التسوية بين الزنا والردة في القتل ومنه تسوية القاتل خطأ والواطئ في الصوم والمظاهر عن امرأته في ايجاب الكفارة عليهم وأما انه اذا ثبت ذلك استحال تعبده بالقياس فلان معنى القياس وحقيقته ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات الجواب بمنع الثانية فان ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس أما الفرق بين المتماثلات فان المتماثلات انما يجب اشتراكها في الحكم اذا كان مابه الاشتراك يصلح علة

(قوله من شهادة أربعة) في الزنا ورجلين خاصة في العقوبات ورجل وامرأتين أيضا في الماليات ورجل في هلال رمضان (قوله النظام) ظاهر الكلام انه قياس استثنائي تقريره انه اذا ثبت الفرق والجمع استحال التعبد والمقدم حق فكذا التالي والجواب منع الاول أعني الملازمة لكن تصريح الشارح بأن الجواب منع الثانية يقتضي ان يكون القياس اقترانيا منع فيه الكبرى وتقريره ان التنازع قد ثبت منه الفرق والجمع وكل من يثبت منه ذلك استحال منه التعبد بالقياس

(قوله هو المقتضى للحكم) وصف المعارض فى الاصل بهذا ليتحقق امتناع القياس اذ لو أريد به مجرد وجود وصف آخر للعلية لا يوجد فى الفرع احتمل ان يكون كل منهما علة ولا يمنع القياس اذ لا يتعين كون العلة هو المجموع على ما ذكر فى بعض الشروح واما المعارض فى الفرع فلا معنى له سوى المقتضى بخلاف حكم الاصل فصرح به وقيده بالاقوى ليصح اثبات حكم مخالف لحكم المماثل الآخر فيتحقق الفرق اذ لو كان مساويا أو مرجوحا لم يكن ذلك (قوله بعدم الاختلاف الموجب للرد) يعنى ان قوله اشعار بان الاختلاف موجب للرد لان قوله لو كان من عند غير الله وكلمة لو بحسب اللغة لانتفاء الثانى لانتفاء الاول فيفيد ان عدم الاختلاف فيه بسبب انه من عند الله فحاصل ان ما يكون من عند الله لا يوجد فيه الاختلاف وينعكس بعكس النقيض الى ان ما يوجد فيه الاختلاف لا يكون من عند الله بجعله كبرى لقولنا حكم القياس يوجد فيه الاختلاف فينتج ان حكم القياس لا يكون من عند الله لضمه الى قولنا كل حكم لا يكون من الله فهو مردود وينتج ان حكم القياس مردود وهو المطلوب (قوله وفى الآية) يعنى ان الآية مستقلة بافادة المطلوب لدلالتها على المقدمة الاولى أيضا حيث دلت على ان ما ليس من عند الله مفض الى الاختلاف بل مستلزم له ومعلوم ان القياس من عند الله وأنت خبير بانه لو كان هذا معلوما لما احتيج فى اثبات المطلوب الى التمسك بالآية أصلا لانا نضمه الى قولنا وكل ما ليس من عند الله فهو مردود فيتم وحاصل الجواب منع الكبرى أى لا نسلم ان ما فيه اختلاف بمعنى فيلزم الاختلاف فى الاحكام فهو مردود ولا دلالة فى الآية على ذلك لان الاختلاف المنفى فى الآية عما من عند الله هو التناقض واختلاف النظم بان يكون بعضه بالغا حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه (قوله لان حكم أحدهما نقيض حكم الآخر) لان الاختلاف ان كان فى طرفى الاثبات والنفى فظاهر وان كان فى مثل الوجوب والندب مثلا فكل يستلزم نقيض الآخر (قوله قلنا ممنوع) يعنى ان اللزوم ممنوع اذ الحكمان ليسا نقيضين اذ المعنى ان هذا واجب على زيد مثلا ليس بواجب على عمرو ووقد يتوهم ان المراد منع انتفاء اللازم أى لا نسلم ان حقيقة النقيضين عند اختلاف الاشخاص والجهات محال وليس كذلك بل ما آله الى منع اللزوم ومن الشبه المذكورة فى المتن ان حكم

للحكم ليصلح جامعا ولا يكون له معارض فى الاصل هو المقتضى للحكم دون هذا ولا معارض فى الفرع اقوى يقتضى خلاف ذلك الحكم وشئ من ذلك غير معلوم فيما ذكرتم من الصور لجواز عدم صلاحية ما توهمتموه جامعا لكونه جامعا أو وجود المعارض له اما فى الاصل أو فى الفرع وأما الجمع بين المختلفات فلجواز اشتراك المختلفات فى معنى جامع هو العلة للحكم فى الكل فان المختلفات لا يمتنع اشتراكها فى صفات ثبوتية واحكام وأيضا فيجوز اختصاص كل بعلة تقتضى حكم المخالف الآخر فان العلل المختلفة لا يمتنع أن توجب فى المحال المختلفة حكما واحدا قالوا رابعا القياس يفضى الى الاختلاف وكل ما يفضى الى الاختلاف مردود أما الاولى فلاختلاف الاصول والقرائح والانظار وكما هو الواقع فى الواقع وأما الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فى معرض المدح بعدم الاختلاف الموجب للرد ودل على أن ما من عند الله لا يوجد فيه اختلاف فما يوجد فيه اختلاف لا يكون من عند الله فحكم القياس للاختلاف الكثير فيه لا يكون من عند الله وكل حكم لا يكون من عند الله فهو مردود اجماعا وفى الآية أيضا اشارة الى المقدمة الاولى الجواب أن الاختلاف المنفى فى الآية عما من عند الله انما هو التناقض والاضطراب فى النظم المخل بالبلاغة التى لاجلها وقع التحدى والالزام بكونه من عند الله لا الاختلاف فى الاحكام الشرعية فانه واقع قطعا ولا يمكن انكاره قالوا خامسا لو جاز الاجتهاد بالقياس فاما أن يكون كل مجتهد مصيبا أو يكون المصيب واحدا لا جائز أن يكون كل مجتهد مصيبا لان حكم أحدهما نقيض حكم الآخر فيلزم أن يكون الشئ ونقيضه حقا معا وأنه محال ولا جائز أن يكون المصيب واحدا لان تصويب احد الظنين مع استوائهما تحكم محض وأنه غير جائز شرعا الجواب أولا النقض بسائر الظواهر اذ الاجتهاد لا يختص بالقياس وثانيا بانا نختار أن كل مجتهد مصيب قولك فيكون الشئ ونقيضه حقا مما قلنا ممنوع فان النقيضين شرطهما الاتحاد فى الامور التى عدت فى موضعها ولم يوجد ههنا لان كل مجتهد حكمه ثابت بالنسبة اليه والى مقلديه دون غيرهم وثالثا بانا نختار أن المصيب واحد قولك انه تحكم قلنا ممنوع وانما يلزم لو صوبنا ظنا معينا وخطأنا ظنا معينا وأما اذا قلنا احد الظنين لا بعينه ولا ندرى أيهما هو كان جائزا ولا تحكم فيه قالوا سادسا حكم الله فى الواقعة المعينة بالوجوب أو بالحرمة من الممكنات فلا يعلم بدليل العقل بل بدليل السمع ولا طريق اليه الا باخباره للمبلغ وذلك بغير التوقيف على خبره منه محال لانه تكليف الغافل واذا حصل التوقيف فلا معنى للقياس الجواب انما يكون ذلك اذا لم يكن القياس نوعا من التوقيف بان شرعه الله ونصبه للحكم وتعبد المكلفين باتباعه وهو أول المسئلة قالوا سابعا القياس يفضى الى التناقض الباطل فيكون باطلا بيانه أنه لا بعد فى أن تتعارض علتان تقتضى كل نقيض حكم الآخر وحينئذ يجب اعتبارهما واثبات حكمهما لانه المفروض

القياس اما موافق للنفي الاصلي أو مخالف ولا تعرض لها في الشرح (قوله وأما الموجب) أي القائل بانه يجب على الشارع ايجاب العمل بالقياس فبنى على وجوب شئ على الله تعالى وعلى امتناع خلو الواقعة عن الحكم ونحن لا نقول بذلك ولو سلم فيكفي

فيلزم التناقض الجواب هذا الفرض اما في قائس واحد أو في المتعدد فان كان القائس واحدا رجح بطريق من طرق الترجيح وسيأتي فان لم يقدر فاما ان يتوقف فلا يعمل بهما كان لا دليل لان شرط ثبوت حكمه عدم المعارض المقاوم وبه قال كثير من الفقهاء واما أن يخير فيعمل بايهما شاء وهو قول الشافعي واحمد وان تعدد فعدم التناقض واضح مما مر اذ يعمل كل بقياسه فلا يتحد متعلقاهما هذه دلائل المانع للقياس وأما الموجب عقلا فقال الاحكام لا نهاية لها والنص لا يفي بها فيقضي العقل بوجوب التعبد بالقياس لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام الجواب بعد تسليم وجوب ان يكون لكل واقعة حكم هو أن الذي لا يتناهى الجزئيات لا الاجناس ويجوز التنصيص على الاجناس كلها بعمومات تتناول جزئياتها حتى تفي بالاحكام كلها مثل كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوي وكل ذي ناب حرام الى غير ذلك قال ﴿مسئلة القائلون بالجواز قائلون بالوقوع الادا ودوابنه والقاشاني والنهروانى والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعي خلافا لابي الحسين لنا ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النص وان كانت التفاصيل آحادا والعادة تقضي تارة بان مثل ذلك لا يكون الا بقاطع وأيضا تكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضي بان السكوت في مثله وفاق فمن ذلك رجوعهم الى أبي بكر في قتال بني حنيفة على الزكاة ومن ذلك قول بعض الانصار في أم الاب تركت ابنتي لو كانت هي الميتة ورث الجميع فشرك بينهما وتوريث عمر المبتوتة بالرأي وقول علي لعمر لما شك في قتل الجماعة بالواحد أرأيت لو اشترك نفر في سرقة ومن ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ وبعضهم بالاب وذلك كثير فان قيل أخبار آحاد في قطعي سلمنا لكن يجوز أن يكون عملهم بغيرها سلمنا لكنهم بعض الصحابة سلمنا أن ذلك من غير نكير دليل ولا نسلم نفي الانكار سلمنا لكنه لا يدل على الموافقة سلمنا لكنها أقيسة مخصوصة والجواب عن الاول انها متواترة في المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وعن الثاني القطع من سياقها بان العمل بها وعن الثالث شياعه وتكريره قاطع عادة بالموافقة وعن الرابع أن العادة تقضي بنقل مثله وعن الخامس ما سبق في الثالث وعن السادس القطع بان العمل لظهورها لا لخصوصها كالظواهر﴾ أقول القائلون بجواز التعبد بالقياس كلهم قائلون بوقوع التعبد به الا داود الظاهري والقاشاني والنهروانى والقائلون بالوقوع اختلفوا في ثبوته بدليل السمع أو بدليل العقل فالاكثر على أنه بدليل السمع ثم اختلف هؤلاء في أن دليله من السمع قطعي أو ظني فالاكثر على أنه قطعي خلافا لابي الحسين فانه عنده ظني لنا أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة أنهم عملوا بالقياس عند عدم النص والعادة تقضي أن اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد قاطع على حجيته قطعا وما كان كذلك فهو حجة قطعا فالقياس حجة قطعا فان قيل لا نسلم التواتر في عملهم لان جميع ما يذكرونه أخبار آحاد قلنا لقد ارالمشترك وهو أن الصحابة كانوا يعملون بالقياس قد تواتر وان كانت التفاصيل آحادا وبذلك يتم مقصودنا ولنا أيضا أن عملهم بالقياس تكرر وشاع ولم ينكره عليهم أحد والعادة تقضي بان السكوت في مثله من الاصول العامة الدائمة الاثر وفاق ووفاقهم حجة قاطعة ولنعد تفصيلا لما أجملناه في الدليلين عدة صور مما عمل الصحابة فيه بالقياس فمن ذلك رجوع الصحابة الى أبي بكر رضي الله عنه في قتال بني حنيفة على أخذ الزكاة ماذا يرى فيه بالاجتهاد وكانوا مختلفين فيه فمنهم من يرى المسالمة لقرب موت رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكسار في المسلمين حصل بسببه ومنهم من يرى القتال كعلي ترك الصلاة لئلا يحس منهم بالضعف والانكسار فيطمع فيهم وكان ممن يرى القتال أبو بكر فتبعوا اجتهاده قال الآمدي فقاسوا خليفة رسول الله على رسول الله صلى الله عليه وسلم

التنصيص بالعمومات المندرجة تحت كل منها مما لا يتناهى من الجزئيات فان قيل نحن ندعي ان النصوص الواردة لم تف بجميع أحكام الوقائع وجب التعبد بالقياس لئلا يلزم الخلو وجواز التنصيص بالعمومات لا يدفع ذلك لانا نقول جواز العمومات يستلزم جواز ترك القياس وهو معنى عدم الوجوب (قوله فانه) أي الدليل السمعي الدال على وقوع القياس عند أبي الحسين ظني وهذا لا ينافي وجوب التعبد به عنده عقلا اذ الشئ يجب أولا ثم يقع (قوله لنا انه ثبت) تمسك أولا بدليل قاطع يدل على ثبوته الاجماع القاطع وثانيا بنفس الاجماع ولما كان اجماعا سكوتيا وهو ظني لا قطعي دفعه بان مثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لقضاء العادة قطعا بان السكوت على مثل هذا الاصل الكلي الدائمي لا يكون الا عن وفاق فان قيل الوجهان انما يفيدان القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به لما سبق من ان

معنى التعبد بالقياس ايجاب الشارع العمل بموجبه قلنا لما ثبت القطع بان القياس حجة ثبت المطلوب لان العمل بما حصل القطع بحجيته واجب قطعا (قوله قال الآمدي) كان الشارح يستضعف هذا الكلام ويرى انهم قاسوا الزكاة على الصلاة لما ثبت

في وجوب أخذ الزكاة لارباب المصارف ومن ذلك ان أبا بكر ورث أم الام دون أم الاب فقال له بعض الانصار تركت التي لو كانت هي الميتة ورث جميع ماترك لان ابن الابن عصبة وابن البنت لايرث وحاصله أن هذه أقرب فهي أحق بالارث فرجع الى التشريك بينهما في السدس ومن ذلك أن عمر ورث المبتوتة بالرأي وهي المطلقة ثلاثا في مرض الموت ومن ذلك أن عمر شك في قتل الجماعة بالواحد فقال له علي رضي الله عنه أرأيت لو اشترك نفر في سرقة أكنت تقطعهم فقال نعم فقال فكذا ههنا فرجع الى قول علي وحكم بالقتل ومن ذلك ميراث الجد فبعضهم يلحقه بالاخ فيشركهما في الارث وبعضهم يلحقه بالاب فيحجب الاخ به وذلك كثير لايحصى كثرة واستناهنا لاحصائها بل للتفهيم والتعليم ويكفينا هذا القدر والامر الى المطولات وكتب السير فان قيل الدليل فاسد الوضع فان هذه المسئلة قطعية فلابد فيها من دليل قطعي وماذكرتموه أخبار آحاد لو صحت فغايتها الظن سلمنا صحة وضعها لكن لانسلم دلالتها فانها لاتدل على العمل بالقياسات المذكورة ولعل العمل فيما ذكرتم من الصور بغيرها وكان الاجتهاد في دلالات النصوص تخفيفا لحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص واثبات المفهوم ودلالة الايماء وتنقيح المناط ونحوها مما يتعلق بالادلة النصية سلمنا دلالتها على عملهم لكن لانسلم دلالة عملهم على وجوب العمل لان العاملين به بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلا سلمنا ان فعلهم دليل ولكن ذلك اذا لم يكن نكير ولانسلم نفي الانكار غايته عدم الوجدان ولايدل على عدم الوجود سلمنا عدم الانكار ظاهرا لكنه لايدل على الموافقة اذ لعلهم أنكروا باطنا ولم يظهر والمانع في الاجماع السكوتي من الاسباب الداعية الى السكوت سلمنا دلالة عملهم بها على كونها حجة لكنها أقيسة مخصوصة فمن أين يلزم مدعاكم وهو وجوب العمل بكل قياس ولاسبيل الى التعميم الا القياس وفيه المصادرة على المطلوب الجواب عن الاول وهو قولهم آحادي قطعي انها وان كانت آحادا فبينها قدر مشترك وهو العمل بالقياس وذلك متواتر وأنه يكفينا ولايضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعة علي وكانما خصه بالذكر الزاما للشيعة ولو ذكر سخاوة حاتم وشجاعة عنترة فربما منعوه عنادا ولجاجا وعن الثاني وهو قولهم لعل عملهم بغيرها انا نعلم من سياقها قطعا أن العمل بها كما في سائر التجريبيات وعن الثالث وهو قولهم هم بعض الصحابة ان ذلك لايقدح في الاتفاق فانه اذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم أحد فالعادة تقضي بالموافقة فليس استدلالا بعملهم ولكن بعملهم وسكوت الآخرين مع التكرر والشروع في قضية معينة يدل بطريق عادي على الاتفاق وعن الرابع وهو منع عدم الانكار أنه لو أنكر لنقل عادة لانه مما تتوفر الدواعي على نقله لكونه أصلا مما تعم به البلوى فان قيل فقد نقل ذم الرأي عن عثمان وعلي رضي الله عنهما وابن عمر وابن مسعود قلنا ذلك للرأي في مقابلة النص أو الذي يعدم فيه شرط فان عدم الذم في الصور الغير المحصورة مقطوع به وعن الخامس وهو قولهم عدم الانكار لايدل على الوفاق ماسبق في الجواب عن الثالث وهو أن استدلالنا بعدم الانكار مع الشيوع والتكرار وانه يدل وعن السادس وهو قولهم انها أقيسة مخصوصة أن العلم القطعي حاصل بان العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها كسائر الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة فانه وان كان الاحتمال منتفيا في عملهم بخصوصياتها فانا نعلم قطعا أن العمل بها لظهورها ولانهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون الا لتحصيل الظن قال ﴿واستدل بما تواتر معناه من ذكر العلل ليبتني عليها مثل ارأيت لو كان على أبيك دين أينقص الرطب اذا جف وليس بالبين واستدل بالحاق كل زان بماعز وردبان ذلك لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واستدل بمثل فاعتبروا وهو ظاهر في الاتعاظ وفي الامور العقلية مع أن صيغة افعل محتملة واستدل بحديث معاذ وغايته الظن﴾ أقول ماذكرناه هو الدليل الصحيح على نقيض المطلوب أعني الظن دون القطع لان ماذكر أخبار آحاد وهي ظنية ولو سلم صحة وضعها بان تكون الاخبار متواترة فلانسلم الدلالة وتأنيث الضمير في وضعها بالنظر الى أن الدليل هو الاخبار (قوله لعلهم انكروا باطنا) فان قيل فتكون العبارة بالقلب دون اللسان فلا يبقى الاجماع القطعي أيضا قاطعا قلنا الاخفاء في ان المعتبر عمل القلب لكن عمل اللسان دليل عليه بلا نزاع فيكون مناطا للحكم بخلاف السكوت عن الانكار فان كونه دليل الموافقة محل النزاع (قوله قد نقل ذم الرأي عن عثمان وعلي رضي الله عنهما) قلا لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال السنة ماسنه الرسول عليه السلام لاتجعلوا الرأي سنة للمسلمين وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما أحل الله وأيضا عن أبي بكر رضي الله عنه لما سئل عن الكلالة قال أي سماء تظلني وأي أرض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وعن عمر انه قال اياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء السنن أعيتهم الاحاديث

التعبد بالقياس وللقوم فيه دلائل أخر استدل عليه بما تواتر معناه وان كان التفاصيل آحادا من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم العلل في الاحكام ليبتنى عليها في غير تلك المحال وذلك معنى القياس ولولا التعبد به لما فعل ذلك فمنه ارأيت لو كان على أبيك دين أينقص الرطب فانهم يحضرون انهما من الطوافين فانه لا يدرى أين باتت يده وفي الصيد وقع في الماء لانا كل منه فلعل الماء أعان على قتله وهذا الاستدلال ليس ببين في الدلالة على المقصود فانه يمنع أن المقصود من ذكرها أن يقاس عليها لانه أمر خفي ولاجله لنعلم حكمتها ولذلك جاز النص بالعلل القاصرة وكانه بالنسبة الى من يمنع القياس المنصوص العلة مصادرة على المطلوب وبالقياس الى غيرهم نصب للدليل في غير محل النزاع واستدل بمثل قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار والاعتبار هو قياس الامر بالامر واثبات مثل حكم محل في محل آخر ومنه الاعتبار بمعنى الاتعاظ فانه فرض لما ينزل بالغير في حق نفسه والحق أنه ظاهر في الاتعاظ لوضعه له أو لغلبته فيه فاذا قال اعتبر بهذا الرجل فهم منه اتعظ به ومنه العبرة لما يتعظ به المتعظ قال

ما مر يوم على حي ولا ابتكرا ● الا رأى عبرة فيه ان اعتبرا

سلمناه لكنه ظاهر في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع تعالى اعتبر بالدار هل يمكن حدوثها من غير صانع فاظنك بالعالم وأما القياس الشرعي فلا يسمى اعتبارا فانه اذا قيل اعتبر لم يفهم قياس الذرة على البر لا بخصوص ولا بعموم هذا مع ان اعتبروا أمر والامر اعني صيغة افعل لا لفظه أمر محتملة للوجوب ولغيره من المعاني وللمرة والتكرار ولعموم المفعولات وللاطلاق وللخطاب مع الحاضرين فقط أو معهم ومع غيرهم وكثر الخلاف في كل واحد منها مع جواز التجوز اتفاقا وان خالف الاصل فظن وجوب العمل للكل بكل قياس في كل زمان لو حصل به ففي غاية الضعف فلا يصح اثبات مثل هذا الاصل به واستدل بحديث معاذ وهو أنه عليه السلام قال له فان لم تجد أي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أقيس الامر بالامر فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله ودلالته واضحة الا أن المتن ظني لانه خبر واحد والمسئلة أصولية فتبنى على الاكتفاء بالظن فيها فان قيل وفيه شيء آخر وهو انه لا يلزم من صحة القياس لمعاذ صحة القياس لغيره الا أن يقاس عليه فيدور قلنا يستدل عليه بقوله حكمي على الواحد كحكمي على الجماعة قال ﴿ مسئلة النص على العلة لا يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس وقال احمد والقاشاني وأبو بكر الرازي والكرخي يكفي وقال البصري يكفي في علة التحريم لا غيرها لنا القطع بان من قال أعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غيره من حسني الخلق قالوا حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت كل مسكر ورد بانه لو كان مثله عتق من تقدم قالوا لم يعتق لانه غير صريح والحق لا آدمي قلنا يعتق بالصريح وبالظاهر قالوا لو قال الاب لا تأكل هذا لانه مسموم فهم عرفا المنع من كل مسموم قلنا لقرينة شفقة الاب بخلاف الاحكام فانه قد يخص لامر لا يدرك قالوا لو لم يكن للتعميم لعرى عن الفائدة وأجيب بتعقل المعنى فيه ولا يكون التعميم الا بدليل قالوا لو كان الاسكار علة التحريم لعم فكذلك هذا قلنا حكم بالعلة على كل اسكار فالخمر والنبيذ سواء البصري من ترك أكل شيء لاذاه دل على تركه كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير قلنا ان سلم فلقرينة التأدي بخلاف الاحكام ﴾ أقول اذا نص الشارع على علة الحكم فهل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس أم لا تعدى حتى يرد به وقد اختلف فيه والمختار أنه لا يكفي وعليه الجمهور وقال احمد والنظام والقاشاني وأبو بكر الرازي والكرخي انه يكفي وقال أبو عبد الله البصري يكفي في التحريم دون غيره كالوجوب والندب لنا لو قال أعتقت غانما لحسن خلقه فلو كان تناوله لكل من هو حسن الخلق باللفظ لا بالقياس لكان بمثابة قوله أعتقت كل حسن الخلق فكان يقتضي عتق غيره من حسني الخلق

ان يحفظوها وقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا (قوله وكانه بالنسبة) يعني ان المانعين وقوع التعبد بالقياس منهم من عمم الحكم فمنع القياس المنصوص العلة أيضا ومنهم من اقتصر على منع القياس الغير المنصوص العلة وجوز المنصوص العلة فالاستدلال بما تواتر من تنصيصه على علل الاحكام لاجل القياس بالنسبة الى الاولين مصادرة على المطلوب لان كون هذا العلل لاجل القياس موقوف على جواز القياس والاجاز ان يكون لمجرد العلم بالحكمة وبالنسبة الى الآخرين نصب الدليل في غير محل النزاع لانهم انما ينازعون في غير منصوص العلة وهذه الاقيسة منصوصة العلة ولا نزاع لهم في صحتها (قوله الا ان المتن ظني) قد ذكرنا ان المتن اذا ذكر في مقابلة الدلالة يراد بكونه ظنيا ان ثبوته ظني (قوله فتبنى) أي صحة الاستدلال بهذا الحديث على جواز الاكتفاء بالظني في المسئلة الاصولية والحق انه لا يجوز (قوله فهل يكفي ذلك) حاصله انه هل يكون ذلك اذنا من الشارع في هذا القياس المخصوص

واعلانا بحجيته وايجابا للعمل بموجبه وان فرضنا عدم شرعية القياس في نفسه

(قوله وقد يجاب) يعنى ان الخصم لا يقول بثبوت الحكم بنفس اللفظ حتى يلزم ما ذكرتم بل يقول بان اللفظ دال على جواز القياس فى هذه الصورة وعلى كونه حجة شرعية يجب العمل بموجبها فحقيقة الجواب ان ما ذكرتم نصب الدليل فى غير محل النزاع لامنع الملازمة يظهر بالتأمل (قوله وفيه ما مر) أى يرد على هذا الجواب ما ذكرنا على أصل احتجاجنا وهو ان هذا القول يقتضى ويدل ضمنا على ان القائل قد أثبت على نفسه اعتاق غير غانم ومعلوم انه لو صرح بهذا الاقتضاء وقال كل هذا يقتضى ان عتق الاكل عبدى حسن الخلق لم يعتق عبده ممن عداغانما فكيف على تقدير عدم التصريح والحاصل ان مجرد ايجاب الاعتاق لا يفيد العتق وأنت خبير بان هذا الاعتراف الذى أشير اليه فى المتن بقوله قالوا لم يعتق لانه غير صريح كلاهما كلام على السند ومناقشة فى المثال (قوله وقد يقال) يعنى يفرض الكلام فيما يخلو عن مثل هذه القرينة ومع ذلك يفهم العموم وما ذكر من احتمال اختصاص الاحكام ببعض المحال لا يدفع ظهور العموم كاحتمال التخصيص فى كل عام (قوله فان حرمة الخمر لا تعلل لكل اسكار) فان قيل فلا يصح حمل الاسكار على العموم فى قولنا الاسكار علة الحرمة لان المراد حرمة الخمر قلنا مبنى الكلام على ان المراد علة الحرمة مطلقا وأما اذا أريد علة حرمة الخمر فلا نسلم الاتفاق على عمومه بل هو بمنزلة حرمت الخمر لاسكارها من غير فرق

وانتفاء ذلك مقطوع به وقد يجاب عنه بمنع الملازمة فان الخصم لا يقول بان ذلك ثبت بالصيغة بل بان ذلك من الشارع تعبد بالقياس فى تلك الصورة وان لم يعلم تعبده بالقياس كليا فاين أحدهما من الآخر قالوا أولا فرق فى قضية العقل بين أن يقول الشارع حرمت الخمر لاسكاره وقوله حرمت كل مسكر والثانى يفيد عموم الحرمة لكل مسكر فكذا الاول وهو المطلوب الجواب منع عدم الفرق والا لزم عتق من تقدم وهو كل حسنى الخلق اذا قال أعتقت غانما لحسن خلقه كما مر وفيه ما مر أنه يقتضى ايجاب اعتاق غيره على نفسه ولو صرح به فقال وذلك يقتضى ان اعتق كل حسن الخلق لما اعتقوا وقد قالوا عليه لا نسلم لزوم العتق لان الحق حق آدمى ولا يثبت الا بصريح وهذا غير صريح بخلاف حق الله فانه يثبت بالتصريح والايماء لاطلاعه على السرائر قلنا ذلك فى غير العتق والعتق يحصل بالصريح والظاهر اما لتشوق الشارع اليه واما لان فيه حقا لله لانه عبادة قالوا ثانيا باذكر العلة يفيد التعميم عرفا وذلك أنه لو قال الاب لابنه لا تأكل هذا الطعام لانه مسموم يفهم منه المنع من أكل كل مسموم الجواب أن فهم التعميم لقرينة شفقة الاب وما علم منها أنها تقتضى عادة النهى عن كل مضر بخلاف أحكام الله تعالى فانها قد تختص ببعض المحال دون بعض لامر لا يدرك وقد يقال نفرض الكلام فى طبيب يقول لا تأكل هذا لمرارته أو لحموضته أو لانه كثير الغذاء ثم الاحتمال لا يدفع العموم كما لو عم النص والتخصيص محتمل قالوا ثالثا لو لم يكن ذكر العلة لتعميم الحكم فى محال ثبوتها العرى عن الفائدة اذ لا فائدة فى ذكر العلة وتعريفها الا اتباعها باثبات الحكم اينما تثبت واللازم منتف لان فعل الآحاد لا يخلو عن فائدة فكيف الشارع الجواب منع الملازمة وانما يلزم لو انحصرت الفائدة فى التعميم ولم لا يجوز أن يكون فائدته أن يتعقل المعنى المقصود من شرع الحكم فى ذلك المحل ولا يكون التعميم الا بدليل يدل عليه قالوا رابعا اتفقنا على أنه لو قال علة الحرمة الاسكار لكان عاما فى كل مسكر وقوله حرمت الخمر لاسكاره بمعناه لان اللام للتعليل ولا فرق بين أن يذكر التعليل باسمه أو بحرف يدل عليه فيجب أن يكون عاما الجواب لا نسلم أن العبارتين معناهما واحد فان قولك الاسكار علة الحرمة قد ذكرت فيه الاسكار معرفا باللام وهو للعموم كما مر فمعناه كل اسكار علة فيكون الخمر والنبيذ فيه سواء وقولك حرمت الخمر لاسكاره قد علقت فيه حرمة الخمر بالاسكار المنسوب اليه فان حرمة الخمر لا تعلل بكل اسكار قال البصرى الدليل على تعميم علة النهى دون غيره أن من ترك أكل شئ لاذاه دل على ترك كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير لفقره أو للمثوبة فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير او تحصيل كل مثوبة الجواب مثل ما سبق فى نهى الاب عن المسموم وهو أن ذلك لقرينة التأذى به وكون ترك المؤذى مطلقا مركوزا فى الطباع وخصوصية ذلك المؤذى ملغاة عقلا بخلاف الاحكام فانها قد تختص بمعانيها الامور لا تدرك قال (القياس يجرى فى الحدود والكفارات خلافا للحنفية لنا أن الدليل غير مختص وقد حد فى الخمر بالقياس وأيضا الحكم للظن وهو حاصل كغيره قالوا فيه تقدير لا يعقل كاعداد الركعات قلنا اذا فهمت العلة وجب كالقتل بالمثقل وقطع النباش قالوا قال ادرؤا الحدود بالشبهات وورد بخبر الواحد والشهادة) أقول القياس هل يجرى فى الحدود والكفارات قد اختلف فيه فمنعه الحنفية والمختار خلافه لنا أن الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصا بغير الحدود والكفارات بل هو متناول لهما جميعا لعمومه فوجب العمل به فيهما ومن صور اتفاق الصحابة رضوان الله عليهم على العمل بالقياس انهم حدوا فى الخمر بالقياس حين تشاوروا فيه فقال على رضى الله

(قوله فاقام مظنة الشئ مقامه) ظاهر هذا الكلام انه قاس السكر على القذف فى ترتيب وجوب ثمانين جلدا عليه بجامع كونه مظنة للافتراء وقاس نسبة السكر الى القذف على نسبة اللمس والتقبيل الى الزنا فى ترتيب حكم المنسوب اليه على المنسوب بجامع كون المنسوب مظنة المنسوب اليه وكلام الشارحين انه قاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافتراء ولا خفاء فى ان الافتراء ليس بمتحقق فى الشارب وانما هو مظنة له (قوله فقام دليلا) يعنى ان اتفاقهم على هذا الخمر بالقياس قام دليلا فى المتنازع وهو جريان القياس فى الحدود بخصوصه كما ان قولنا الدليل غير مختص قام دليلا عليه بعمومه أى من حيث انه من أحكام (٢٥٥) الشرع فقوله كما دل ينبغى أن يكون على لفظ المبنى للمفعول وان على لفظ المبنى للفاعل فمعناه كما دل اتفاقهم على المتنازع فيه بعمومه حيث دل على حجية القياس من غير تفرقة ويحتمل أن يريد ان ماذكرنا من مجموع الدليل قام فى المتنازع بخصوصه حيث تعرضنا للصورة الجزئية كما قام فيه بعمومه حيث ذكرنا ان الدليل غير مختص والغرض من هذا الكلام بيان الفائدة فى ذكر قوله وقد حد فى الخمر بالقياس والاشارة الى أنه لو اكتفى بالعموم لربما توهم تخصيصه بغير المتنازع (قوله فيلزم الدور) لتوقفه على صحة القياس فى الحدود والكفارات وحاصل الجواب ان المتنازع صحة قياس بعض منها على البعض وهذا قياس للقياس فيها على القياس فى غيرها (قوله والجواب

الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد الافتراء فاقام مظنة الشئ مقامه كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت مظنة له فقام دليلا فى المتنازع فيه بخصوصه كما دل عليه بعمومه ولنا أيضا ان الحكم انما يثبت فى غيره أى فى سائر الاقيسة أو فى سائر الاجتهادات لافضائه الى الظن وهو حاصل ههنا فوجب العمل به لا يقال هذا قياس فى الحدود والكفارات فيلزم الدور لانا نقول المتنازع فيه اثبات الحدود والكفارات قياسا البعض على بعض وهذا اثبات وجوب العمل بالقياس فيها كالقياس فى غيرها وان سلمنا فنحن لا نثبته بالقياس بل باستقراء أو اجماع مفيد للقطع بان الظن يجب العمل به وقد حصل ههنا قالوا أولا فى شرع الحدود والكفارات تقدير لا يعقل معناه كاعداد الركعات وأعداد الجلد وتعيين ستين مسكينا مما لا سبيل الى ادراك معناه الجواب هذا انما ينفعكم لو عم جميع أحكام الحدود والكفارات وليس كذلك فان منها ما يعقل معناه ثم نحن لا نوجب القياس فى كل حكم حد أو كفارة بل لا نوجب القياس فيها وفى غيرها الا فيما علم معناه ونقول انه اذا علم المعنى فيه وجب القياس كما قيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وقطع النباش على قطع السارق فان العلة والحكمة فيهما معلومتان واما ما لا يعلم فيه المعنى فلا خلاف فيه كما فى غير الحدود والكفارات ولا مدخل لخصوصيتهما فى امتناع القياس قالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات واحتمال الخطا فى القياس شبهة فيجب ان يدرأ به الحد وهو بان لا يثبت به الجواب النقض بخبر الواحد والشهادة فان احتمال الخلاف فيهما قائم لانهما لا يفيدان القطع فكان يجب ان يدرأ بهما ولم يدرأ قال ﴿مسئلة لا يصح القياس فى الاسباب لنا انه مرسل لان الفرض تغاير الوصفين فلا اصل لوصف الفرع وأيضا علة الاصل منتفية عن الفرع فلا جمع وأيضا ان كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها أو ضابطا لها اتحد السبب والحكم وان لم يكن جامع ففاسد قالوا ثبت المثقل على المحدد واللواط على الزنا قلنا ليس محل النزاع لانه سبب واحد ثبت لهما بعلة واحدة وهو القتل العمد العدوان وايلاج فرج فى فرج﴾ أقول هل يجرى القياس فى الاسباب بان يجعل الشارع وصفا سببا للحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا قد اختلف فيه فأكثر أصحاب الشافعى على جوازه ومنعه القاضى أبو زيد الدبوسى وأصحاب أبى حنيفة وهو المختار لنا انه مناسب مرسل فلا يعتبر أما الاول فلان حاصله أنه يجعل سببا للحكم لتحصيل الحكمة المقصودة فى الفرع كما ثبت فى الاصل ولا يشهد له أصل بالاعتبار أى لم يثبت محل فيه يتحقق سببية هذا الوصف معللا باشتماله على الحكمة لانا انما نثبته باعتبار الشارع وصفا آخر مغايرا له لتحصيل الحكمة اذ المفروض تغاير الوصفين ولا معنى للمناسب المرسل الا ذلك وأما الثانى فلما علمت من أنه لا يعتبر اتفاقا أو مع خلاف فيه لما مر من الدليل ولنا أيضا ان علة سببية المقيس عليه وهى قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الاول منتفية فى المقيس

النقض) أى لو صح ما ذكرتم ان كل ما يحتمل الخلاف شبهة وان الشبهات فى الحديث على عمومها توجب درء الحدود أى عدم اثباتها باخبار الآحاد وشهادة الشهود ولا فرق بين الحدود وبين الكفارات بل المراد بالحدود ما يتناولهما جميعا (قوله حاصله) أى حاصل القياس فى الاسباب انه فعل وصف ما كما فى اللواطة مثلا سببا للحكم الذى هو وجوب الجلد لتحصيل الحكمة التى هى الزجر عن تضييع الماء فى اللواطة كما يحصل فى الزنا (قوله وأما الثانى) وهو ان المناسب المرسل لا يعتبر فلانه اما غريب أو معلوم الالغاء ولا نزاع فى عدم اعتبارهما وأما ملائم وقد سبق ان المختار رده حيث قال المرسل ان كان غريبا أو علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام الغزالى بقوله والمختار انه مردود ولم يذكر وكانه الذى سيذكر فى المصالح المرسلة فقوله لما مر من الدليل محل نظر

(قوله أى لم يعلم) يعنى ان المراد بعدم ثبوت العلة فى المقيس عليه فى المقيس عدم العلم بثبوتها فيه لا العلم بعدم ثبوتها اذ لا طريق الى اثبات ذلك ولا حاجة بنا اليه فى امتناع القياس لانه لابد من العلم بثبوت العلة فى الفرع ونعنى بالعلم ههنا ما يعم الظن أيضا واذا كانت العلة منتفية امتنع الجمع بين الوصفين فى السببية (قوله فان كان) أى فان ثبت ماذكر من كون الحكمة المشتركة ظاهرة منضبطة والقول بامكان جعلها مناطا فقد استغنى عن النظر فى الوصفين واثبات سببية أحدهما قياسا على الآخر للقطع بان المقصود من اثبات الاسباب اثبات ما يترتب عليها من الاحكام مثلا اذا ثبت ان ايلاج فرج فى فرج مشتهى طبعا محرم شرعا يصلح للملك أو يوجد له مظنة صالحة لذلك صار القياس فى وجوب الجلد فى ايلاج اللواطة كافى ايلاج الزنا بجامع ذلك الوصف أو المظنة وكان هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف أو المظنة لا تعدد فى الحكم ولا فى السبب وقد كان المفروض ان هناك حكمين الجلد والسببية وسببين الزنا واللواطة هذا خلف فظهر ان مافى الشروح من أنه اتحد الحكم والسبب فى كونهما معلولى الحكمة أو المظنة ليس له كثير معنى (قوله وانما يرد على المصنف) (٢٥٦) يعنى ان أبا حنيفة لا يقول بالقصاص فى القتل المثقل ولا بالحد فى اللواطة فلا يرد اعتراضا على الحنفية وانما يرد على المصنف حيث يقول بذلك على ماهو مذهب الشافعى ومالك رحمهما الله فيحتاج الى الجواب بانه ليس محل النزاع والحق ان دفع النزاع بمثل ذلك ممكن فى كل صورة فان القائلين بصحة القياس فى الاسباب لا يعتدون الا بثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع ويعود الى ماذكرتم من اتحاد الحكم والسبب (قوله قد اختلف) ظاهر العبارة ان الخلاف فى جريان القياس فى كل واحد من الاحكام فاشبه الشذوذ ونفاه الجمهور ولما كان هذا مستبعدا جدا اذ من الاحكام مالا يعقل معناه أصلا فكيف يصح الخلاف فى عدم جريان القياس فيه فنقل فائبانه الخلاف على الوجه الذى فى المحصول وحاصله انه ذهب الجمهور الى أن فى الشرع جملا من الاحكام يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كافى الاسباب والشروط مثلا من غير احتياج الى تفصيل آحادها وبيان امتناع القياس فيها وماسواها يحتاج الى النظر فى تفاصيله وذهب الشذوذ الى ان ليس فى الشرع جمل كذلك بل كل مسئلة مسئلة فهى بحيث تحتاج الى النظر فى انها هل يجرى فيها القياس أم لا ثم قال والظاهر ان ماذكر فى المحصول هو مراد القوم فى هذا المقام لكن لو حمل كلام المصنف عليه لم يكن الدليل الاول من الدليلين المذكورين نفيا لماذهب اليه المخالف من ان كل مسئلة تحتاج الى النظر فى انها هل يجرى فيها القياس أم لا ولا يجوز القطع بنفى القياس من غير نظر فيها بخصوصها وذلك لانه انما يدل على ان بعض المسائل مما اقتضى النظر فيها بخصوصها امتناع القياس فيها ولم يدل على ثبوت جمل كذلك لا تفتقر الى النظر فى تفاصيلها بخلاف الدليل الثانى فانه يدل على ان فى الشرع جملا من الاحكام لا يجرى القياس فيها وامتناع القياس فى الشروط وان لم يصرح به فيما سبق لكنه يعلم دليل الاسباب ومما هو فى غاية السقوط ماذكره الآمدى انه لو كان كل حكم يثبت بقياس على أصل فان انتهى الى أصل لا يتوقف على قياس فهو خلاف المفروض وان لم ينته لزم التسلسل فان هذا شعر

وهو الوصف الآخر أى لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما فى الحكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك فى العلة وبه يمكن التشريك فى الحكم وانما أيضا ان الحكمة المشتركة اما ان تكون ظاهرة منضبطة وقلنا بانه يمكن جعلها مناطا للحكم اذ فيه خلاف أو لا تكون فان كان فقد استغنى عن الالتفات الى الوصفين وصار القياس فى الحكم المرتب على الحكمة وهى الجامع بينهما فاتحد الحكم والسبب وهو خلاف المفروض وان لم يكن بان لا تكون ظاهرة منضبطة أو يقال لا يمكن جعلها مناطا للحكم فاما ان تكون لها مظنة أى وصف ظاهر منضبط تضبط هى بها أو لا فان كان صار القياس فى الحكم المرتب على ذلك الوصف واتحد الحكم والسبب أيضا وان لم يكن فلا جامع بينهما من حكمة أو مظنة فيكون قياسا خاليا عن الجامع وانه لا يجوز قالوا ثبت القياس فى الاسباب فكيف تنكرونه وذلك انهم قاسوا المثقل على المحدد فى كونه سببا للقصاص واللواط على الزنا فى كونه سببا للجلد وللحنفية فى المثالين مناقشة وانما يرد على المصنف ألجواب انه ليس من محل النزاع لان النزاع فيما تغاير السبب فى الاصل والفرع أى الوصف المتضمن للحكمة وكذا العلة وهى الحكمة وههنا السبب سبب واحد ثبت لهما أى لمحلى الحكم وهما الاصل والفرع بعلة واحدة ففى مثال المحدد والمثقل السبب القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفى مثال الزنا واللواط السبب ايلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد (قال مسئلة لا يجرى القياس فى جميع الاحكام لنا ثبت مالا يعقل معناه كالدية والقياس فرع المعنى وأيضا قد تبين امتناعه فى الاسباب والشروط قالوا مماثلة فيجب تساويهما فى الجائز قلنا قد يمتنع أو يجوز فى بعض النوع لامر يخلاف المشترك بينهما) اقول قد اختلف فى جريان القياس فى جميع الاحكام الشرعية

بأن مذهب المخالف توقف كل حكم على القياس والعجب انه قد صرح بأن الاختلاف فى جواز اجراء القياس فى جميع الاحكام فان قيل الدليل تام على تقدير الجواز أيضا على ما قال فى المنتهى لو جرى فى كل حكم يجرى فى الاصل ويتسلسل وتحقيقه ان جوازه يستلزم جواز التسلسل وجواز المحال محال قلنا اللازم ممنوع لجواز ان يقاس كل أصل على أصل آخر ولكون الاصول متناهية ولا يلزم الدور لعدم التوقف فان من الاصول التى يجرى فيها القياس ما قد ثبت بأدلة أخرى (قوله فالمندرج) كالانسان جنس والآخر أى المندرج فيه كالحيوان نوع على عكس ما فى المنطق ومن ههنا يقال للاتفاق فى الحقيقة تجانس (٢٥٧) وللاختلاف فيها تنوع فقوله فى

فاثباته شذوذ والمختار نفيه لنا أنه ثبت فى الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واجراء القياس فى مثله متعذر لما علم أن القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم فى الاصل قال فى المحصول النزاع فى أنه هل فى الشرع جمل من الاحكام لا يجرى فيها القياس أو ينظر فى كل مسئلة مسئلة هل يجرى فيها القياس أم لا ولو كان المراد ذلك لم ينفه هذا الدليل والظاهر أنه المراد فان ما نفاه مما ينبغى أن لا يختلف فيه اثنان ولنا أيضا أنه قد تبين امتناع القياس فى الاسباب والشروط وقد علمت أن كون الشئ سببا وشرطا من الاحكام الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع لا يجرى فيها القياس قالوا الاحكام الشرعية متماثلة اذ يشملها حد واحد وهو حد الحكم الشرعى والمتماثلات يجب اشتراكهما فيما يجوز عليها الان حكم الشئ حكم مثله وقد جاز جريان القياس على بعضها فليجر على الكل الجواب أن هذا القدر لا يوجب التماثل وهو الاشتراك فى الجنس فان الاجناس المتخالفة قد تندرج تحت نوع واحد فيعمها حد واحد وهو حد ذلك النوع ولا يلزم من ذلك تماثلها بل تشترك فى النوع وتمتاز كل جنس بأمر يميزه وحينئذ فما كان يلحقها باعتبار القدر المشترك بين الجواز والامتناع يكون عاما وأما يلحقه باعتبار ذلك الامر المخصص فلا واعلم أن اصطلاح الاصوليين فى الجنس والنوع يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج جنس والآخر نوع وعند المنطقى بالعكس وهذا التقرير على الاصطلاح الاصولى وهو طبق فى المعنى لما قاله فى المنتهى يجوز لبعض الانواع ما يمتنع لبعضها وان جرى على الاصطلاح المنطقى فيه ولو جريت ههنا على الاصطلاح المنطقى كان معناه أنه قد تختلف الامثال بخصوصيات صنفية أو شخصية يجوز على بعضها ما يمتنع على الاخرى وذلك أيضا صحيح والله أعلم قال ﴿الاعتراضات راجعة الى منع أو معارضة والا لم تسمع وهى خمسة وعشرون﴾ اقول شرع الآن فى الاعتراضات الواردة على القياس ويأتى فى طيها على ما يرد على غيره لانه قليل بالنسبة اليها والاعتراضات كلها راجعة الى منع أو معارضة والا لم تسمع وذلك لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته به والاثبات به يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم فالدفع يكون بهدم أحدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه لان جواب الفاسد بالفاسد ولا نعنى به أن الفاسد ينبغى أن يجاب بالفاسد بل ان ما يجاب به الفاسد فهو فاسد لانه وان كان صحيحا فى نفسه فانه من حيث هو جواب لمن ينبغى ان لا يجاب ومن حيث انه ليس متوجها نحو اثبات مطلوبه واشتغال بما لا حاجة به اليه يكون فاسدا واعلم أن المقدمة قد تمنع تفصيلا وذلك واضح وقد تمنع اجمالا وطريقه أن يقال لو صحت مقدمات دليلك وهى جارية فى الصورة الفلانية

بعض النوع معناه فى بعض ما يندرج تحت النوع من الاجناس وقوله لامر أى يمتنع أو يجوز بسبب أمر يختص به ذلك الجنس بخلاف ما يكون بسبب الامر المشترك بين الاجناس فانه يعم الكل وهذا التقرير موافق فى المعنى لما قال فى المنتهى قد يجوز لبعض الانواع ما يمتنع على بعضها بخصائصها بخلاف ما كان للمشترك بينها الا انه أراد فى المنتهى بالنوع المخصوص المتميز كما فى المنطق وههنا العام المشترك يحتمل ان يريد بالنوع ههنا الانواع أو يكون على حذف المضاف أى بعض افراد النوع وأصنافه وهو ظاهر

﴿الاعتراضات﴾

(قوله ويأتى) يعنى المصنف فى أثناء اعتراضات القياس على الاعتراضات التى ترد على غير القياس

 وانما أدرج هذه فى تلك لكونها قليلة بالنسبة اليها واعلم ان الشارح المحقق قد بلغ فى تحقيق مباحث القياس سيما الاعتراضات كل مبلغ نسخا منه لشريعة الشارحين فى تطويل الواضحات والاغضاء عن المعضلات والاقتصار على اعادة المتن حيث لا سبيل الى نقل ما فى المطولات فلم يبق لنا سوى اقتفاء آثاره والكشف عن خبيات أسراره بل الاجتناء من ثماره والاستضاءة بأنواره (قوله مدعاه) الضمير فيه وفى دليله ومنعه ومطلوبه ولا حاجة به للمستدل وفى اثباته لمدعاه وفى به ومقدماته وسلامته وشهادته وعلته لدليله وفى احدهما لشهادة الدليل ونفاذها

(قوله وهذا) أى المنع اجمالا هو النقض وقد يقيد بالاجمالى ومنه النقض المذكور فى علة القياس (قوله مايعم ذلك كله) أى المنع تفصيلا أو اجمالا على مقدمات دليل المدعى أو دليل المقدمة والمعارضة لدليل المدعى أو لدليل المقدمة (قوله وقد علمت) فى صدر الكتاب ان من رام فى مثل هذه المواضع حصرا عقليا ركب شططا (قوله ويعين فى مفتتح كل عدة) أى

لوجب أن يثبت الحكم فيها وأنه غير ثابت وهذا هو النقض وأيضا فان المقدمة اذا منعت وانتهض المستدل لاقامة الدليل فللمعترض منع مقدمات دليله ومعارضة دليله عليها فمراد المصنف بالمنع والمعارضة مايعم ذلك كله وقد علمت أن الحصر العقلى فى مثل عدد الاعتراضات مشكل سيما وهو أمر للاصطلاح والمواضعة فيه مدخل لكن لا بأس بالضبط للتقريب فنعين أولا أنواعها ونعين فى مفتتح كل عدة اجناسه فتبين لك انها خمسة وعشرون وانواعها سبعة وذلك ان المستدل يلزمه فى القياس وفى غيره تفهيم مايقوله سيما فى تعيين مدعاه واذا اندفع الى القياس فلا بد أن يكون متمكنا من القياس لعدم مايمنعه ذلك ثم يثبت مقدماته وهى حكم الاصل وعلته وثبوت العلة فى الفرع ولا بد أن يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وأن يكون ذلك الحكم هو مطلوبه الذى ادعاه أولا وساق الدليل اليه فهذه سبعة مقامات يتوجه على كل مقام نوع من الاعتراض النوع الاول وهو مايتعلق بالافهام لمدعاه أو غيره وقد قدمه لان فهم الكلام أول كل شئ وهو واحد ليس الا اذ لا يتصور ثم الاطلب الافهام ويسمى الاستفسار وانت تعلم أنه يرد على تقرير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فلا سؤال أعم منه قال ﴿الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ لاجمال أو غرابة وبيانه على المعترض بحجته على متعدد ولا يكلف بيان التساوى لعسره ولو قال التفاوت يستدعى ترجيحا بامر والاصل عدمه لكان جيدا وجوابه بظهوره فى مقصوده بالنقل أو بالعرف أو بقرائن معه أو بتفسيره واذا قال يلزم ظهوره فى أحدهما دفعا للاجمال أو قال يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر فى الآخر انتفافا فقد صو به بعضهم وأما تفسيره بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب﴾ اقول الاستفسار طلب التفسير وهو طلب بيان معنى اللفظ وانما يسمع اذا كان فى ذلك اللفظ اجمال أو غرابة والا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة اذ يأتى فى كل لفظ يفسر به لفظ ويتسلسل ولذلك قال القاضى مايمكن فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام وبيان كونه مجملا على المعترض اذا الاصل عدمه فان وضع الالفاظ للبيان والاجمال فيه قليل جدا وانما البينة على مدعى خلاف الاصل ويكفى المستدل أنه خلاف الاصل بيانه بان يبين صحة اطلاق اللفظ على معنيين أو أكثر ولا يكلف بيان التساوى وان كان الاجمال لا يحصل الا به وهو قد ادعى الاجمال فكان يجب أن يلزمه الوفاء به لكنه اغتفر ذلك لعسره ولو كلف ذلك لسقط الاستفسار وبقى الكلام غير مفهوم ولم يحصل مقصود المناظرة وأيضا فانه يخبر عن نفسه فيكفيه مايدفع به ظن التعنت فى حقه ويصدق بعد ذلك السامة عن المعارض مثاله اذا قال بان به البطلان فيكون باطلا فيقال مامعنى بان فانه يقال بمعنى ظهر وانفصل واذا قال فى المكره مختار للقتل فيقتص منه كالمكره فيقال مانعنى بالمختار فانه يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب فهذا فى دعوى الاجمال وأما الغرابة فلا تخفى ولذلك لم يتعرض له ومثاله فى الكلب المعلم يأكل من صيده اذا لم يرض فلا تحل فريسته كالسيد فيقال ما الاذا ومامعنى لم يرض وما الفريسة وما السيد واعلم أن المعترض مع أنه لا يكلف بيان التساوى فلو التزمه تبرعا وقال وهما متساويان لان التفاوت يستدعى ترجيحا بامر والاصل عدم المرجح لكان جيدا وفاء بما التزمه أولا والجواب عن الاستفسار ببيان ظهوره فى مقصوده فلا اجمال ولا غرابة وذلك اما بالنقل عن

لما يندرج تحت نوع (قوله أجناسه) أى أجناس ذلك النوع وقد جرى على الاصطلاح الاصولى من تسمية المندرج جنسا والمندرج هو فيه نوعا وبعد تعيين الانواع وتعيين أجناس كل نوع يظهر لك ان الاجناس أو الاعتراضات كلها خمسة وعشرون يتوجه منها على مقام التفهيم النوع الاول وهو جنس واحد وعلى مقام التمكن النوع الثانى وهو جنسان وعلى مقام اثبات حكم الاصل النوع الثالث وهو جنسان وعلى مقام اثبات علته النوع الرابع وأجناسه اثنا عشر وعلى مقام ثبوتها فى الفرع النوع الخامس وأجناسه خمسة وعلى مقام استلزامه ثبوت حكم الفرع النوع السادس وهو جنسان وعلى مقام كون ماثبت هو المدعى أولا النوع السابع وهو جنس واحد بمعنى ان النوع منحصر بحسب الوجود فى جنس واحد (قوله والجواب عن الاستفسار) يشير الى ان ضمير جوابه للاستفسار لا للاجمال أو المستدل على مافى الشروح والى ان

أهل

بيان ظهور اللفظ فى مقصود المستدل ينفى الاجمال والغرابة جميعا كما قال الشارح العلامة انه لم يذكر جواب الغرابة لظهوره وهو بيان شهرته والى ان العرف يعم العرف العام والخاص شرعا كان أو غيره ولا يختص بعرف الشرع على مانوهمه

(قوله فانه) أى لفظ النكاح لذلك أى لمعنى الوطء لا يسند الى المرأة فقرينة الاسناد يعين كونه للعقد (قوله فى دفع الاجمال) يشير الى ان لزوم ظهوره فى احدهما على التعيين وان لم يكن كافيا فى مقصود المستدل لكنه كاف فى دفع الاجمال وقيل تنضم اليه مقدمة أخرى وهو انه لما لزم ظهوره فى احدهما على التعيين وان لم يكن كافيا فى مقصود المستدل لكنه كاف فى دفع الاجمال وقيل

أهل اللغة واما بالعرف العام أو الخاص أو بالقرائن المضمومة معه وان عجز عن ذلك كله فالتفسير مثال ذلك فى الاجمال ان يستدل بقوله حتى تنكح زوجا غيره فقيل له ما النكاح فانه يقال للوطء لغة والعقد شرعا فيقول هو ظاهر فى الوطء لانتفاء الحقيقة الشرعية أو فى العقد لهجر الحقيقة اللغوية أو قرينة الاسناد الى المرأة تعين أحدهما فانه لذلك لا يسند اليها وعلى هذه التقادير فقد منع الاجمال فلو لم يقدر عليه كما فى مثال بان والمختار يقول المراد ظهر أو الفاعل القادر مثلا مثال ذلك فى الغرابة اذا قال فى قبلة الصائم مبدأ مجرد عن الغاية فلا يفسد كالمضمضة فيقال ما المبدأ وما الغاية فانه ليس من موضوعات اللغة ولا اصطلاح الفقهاء وانما هو من اصطلاح الفلاسفة فانه يسمى السبب مبدأ والمقصود غاية والفقيه اذا ادعى انه لا يعرفه صدق فيه والجواب دعوى ظهوره بما ذكر من الطرق بان يدعى انه يستعمل كذلك فى اللغة أو فى العرف أو غيره فان لم يقدر كما فى مسئلة الكلب المعلم قال أريد بالاكل الكلب وبقولى لم يرض لم يعلم وبالفريسة الصيد وبالسيد الذئب بقى ههنا بحث وهو ان فى دفع الاجمال طريقا اجماليا يسهل بما يستعمله بعض الجدليين وهو ان يقول يلزم ظهوره فى أحدهما والا لكان مجملا والاجمال خلاف الاصل أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر فى الآخر اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا فيما قصدت لزم الاجمال وهو خلاف الاصل فاذا قال كذلك فقد صرح به بعضهم لظاهر وروده ورده بعضهم لانه رجوع الى ان الاصل عدم الاجمال بعد ما دل المعترض على أنه مجمل بما أمكنه واذ لا يبقى لسؤال الاستفسار فائدة ولانه يدعى التساوى عنده وعدم فهمه ولم يدفعه تحصيلا لغرض المناظرة واعلم أنه اذا فسره فيجب أن يفسره بما يصلح له لغة والا لكان من جنس اللعب فخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق النوع الثانى من الاعتراضات وهو باعتبار تمكنه من الاستدلال بالقياس فى تلك المسئلة فان منع تمكنه من القياس مطلقا فهو فساد الاعتبار كانه يدعى ان القياس لا يعتبر فى تلك المسئلة وان منعه من القياس المخصوص فهو فساد الوضع كانه يدعى أنه وضع فى المسئلة قياسا لا يصح وضعه فيها قال ﴿فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه الطعن أو منع الظهور أو التأويل أو القول بالموجب أو المعارضة بمثله فيسلم القياس أو يبين ترجيحه على النص بما تقدم مثل ذبح من اهله فى محله كذبح ناسى التسمية فيرد ولا تأكلوا فيقول مؤول بذبح عبدة الاوثان بدليل ذكر الله على قلب المؤمن سمى أو لم يسم أو بترجيحه لكونه مقيسا على الناسى المخصص باتفاق فان أبدى فارق فهو من المعارضة﴾ أقول فساد الاعتبار أن لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لان النص دل على خلافه واعتبار القياس فى مقابلة النص باطل وجواب هذا الاعتراض باحد وجوه الاول الطعن فى سند النص ان لم يكن كتابا أو سنة متواترة بانه مرسل أو موقوف أو مقطوع أو راويه ليس بعدل أو كذب فيه الاصل الفرع ثانيها منع ظهوره فيما يدعيه لمنع عموم أو مفهوم أو لدعوى اجمال ثالثها أن يسلم ظهوره ويدعى أنه مؤول والمراد غير ظاهره لتخصيص أو مجاز أو اضمار بدليل يرجحه على الظاهر رابعها القول بالموجب بان يقاء على ظاهره ويدعى ان مدلوله لا ينافى حكم القياس خامسها المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه فان قلت فان عارضه المعترض بنص آخر حتى يسلم أحد نصيه فيعارض القياس هل يسمع قلت لا لان النصين يعارضهما النص الواحد وذلك كما تعارض شهادة

تنضم اليه مقدمة أخرى وهو انه لما لزم ظهوره فى احدهما وليس بظاهر فيما عدا مقصود المستدل اتفاقا تعين ظهوره فيه (قوله واذ لا يبقى) عطف على قوله لانه رجوع يعنى لو صح دفع الاجمال بهذا الطريق الاجمالى الجارى عند كل استفسار لما بقى له فائدة وقوله تحصيلا علة وهذا الطريق بناء على الوجوه الثلاثة يعنى رده بعضهم لتحصيل ما هو المقصود فى المناظرة من اظهار الصواب اذ لا سبيل الى ذلك بدون فهم المعنى (قوله بما يصلح له لغة) أى يجوز استعماله فيه حقيقة أو مجازا أو نقلا وبالجملة يكون بحيث يرخص أهل اللغة فى استعماله فيه وليس المراد انه يجب ان يكون معناه اللغوى ولو قال لغة أو عرفا لكان أظهر (قوله فان منع) ضمير يمكنه ومنعه وانه للمستدل وضمير منع وكانه للمعترض

﴿فساد الاعتبار﴾

سمى بذلك لان اعتبار القياس فى مقابلة النص فاسد وان كان وضعه

وتركيبه صحيحا لكونه على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم عليه (قوله أو موقوف) وهو ما وقف على بعض الرواة ولم يرفع الى النبى عليه السلام والمقطوع ما ترك فى عنعنة رواته أحد الوسائط (قوله يعارضهما النص الواحد) قد سبق ان الادلة المتعارضة اذا كانت من جنس واحد فقيام دليل آخر من جنسها على وفق البعض لا يرجحه كما اذا كان من جانب شاهدان ومن جانب أربعة شهود

وهذا مايقال لاترجيح بالكثرة وأما عند اختلاف الجنس فيترجح لاتفاق من الصحابة على ذلك حيث كانوا يرجعون عند تعارض النصين الى القياس وحين اعتبر ذلك فى النظر والاجتهاد لزم اعتباره فى البحث والمناظرة لاشتراكهما فى القصد الى اظهار الصواب وهذا معنى قولهم المناظرتلو الناظر (قوله وأنى له) أى للمستدل ذلك أى نفى جميع وجوه الترجيح اللهم الا أن يكتفى بأن الاصل عدم المرجح فيمكن كما يمكن اثبات ان هذا النص أقوى من ذلك لما فيه من رجحان مخصوص لايوجد فيه فى ذلك معارض بحكم الاصل (قوله هذه الاسئلة) اشارة الى الوجوه الستة التى بها يجاب عن اعتراض فساد الاعتبار وأطلق عليها الاسئلة لكون

أكثرها وهى ماعدا السادس مما يعترض به على نفس الاستدلال بالنص وان لم يكن لقصد فساد اعتبار القياس أو يقول هذا القياس راجح اشارة الى ان قوله أو يرجحه عطف على مؤول والمعنى فيقول المستدل هذا النص مؤول أو يقول يترجح هذا القياس على النص لكون التارك مقيسا على ماهو مخصص من غير هذا النص بالاجماع مع القطع بوجود العلة فى الفرع وقد سبق ان مثل هذا القياس راجح على النص وليس هذا من ترجيح القياس على النص بمجرد كون المقيس عليه مجمعا عليه على ماتوهمه الشارح العلامة ولاحاجة الى ماذهبوا اليه من ان قوله أو يترجحه عطف على قوله بدليل والضمير للمستدل أو للمقيس والمعنى انه مؤول بذبح عبدة الاوثان والدليل على كونه مؤولا هو هذان الوجهان احدهما كون المؤمن ذا كرا دائما وثانيهما ان المقيس أى ذبح التارك قصدا راجح على باقى ذبح الناسى لانه على صدد التسمية بخلاف الناسى وذبح الناسى مخصوص عن النص فهذا بطريق الاولى لانه من المعارضة لما سيجىء من الفرق ابداء خصوصية فى الاصل هو شرط فيكون معارضة فى الاصل أو ابداء خصوصية فى الفرع هو مانع فيكون معارضة فى الفرع ﴿فساد الوضع﴾ الظاهر انه أخص من فساد الاعتبار من وجه لا مطلقا على ماهو ظاهر كلام الآمدى (قوله لثبوت كل) من النقيضين معه أى مع الوصف بدلا من الآخر فلو فرض ثبوتهما لزم انتفاؤهما لان ثبوت كل يستلزم انتفاء الآخر

الاثنين شهادة الاربعة فان قلت فليعارض النص القياس قلت لايصح ذلك لان المناظر تلو الناظر ونحن نعلم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا اذا تعارضت عندهم النصوص يتركونها ويرجعون الى القياس فما أوجبه القياس أخذوا به فان قلت فهل للمستدل أن يقول قد عارض نصك قياسى وقد سلم نصى قلت لا لانه انتقال وأى شئ أقبح فى المناظرة من الانتقال فان قلت فهل يجب على المستدل أن يبين أن نصه مساو فى القوة النص المعترض قلت لا لان ذلك متعذر لانه لايمكن الا بنفى جميع وجوه الترجيح وانى له ذلك سادسها أن يبين أن قياسه مما يجب ترجيحه على النص اما لانه أخص من النص فيقدم لما مر فى تخصيص النص بالقياس واما لانه مما ثبت حكم أصله بنص أقوى مع القطع بوجود العلة فى الفرع ومثله يقدم على النص لما مر واعلم انا لانريد أن كل نص يمكن فيه هذه الاسئلة بل قد يمكن بعضها فيجيب بما يتأتى منها وقد لايمكن شئ منها فيكون الدبرة على المستدل مثال ذلك أن يقول فى ذبح تارك التسمية ذبح من أهله فى محله فيوجب الحل كذبح ناسى التسمية فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار لانه بخلاف قوله تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا مؤول بذبح عبدة الاوثان بدليل قوله صلى الله عليه وسلم اسم الله على قلب المؤمن سمى أو لم يسم أو يقول هذا القياس راجح على ماذكرت من النص لانه قياس على الناسى المخصص عن هذا النص بالاجماع لما ذكرنا من العلة وهى موجودة فى الفرع قطعا فان قلت اذا قال المستدل ذلك فهل للمعترض أن يبدى بين التارك والناسى فرقا دفعا لكون القياس مما يقدم فيقول التارك بصدد ذكر الله قصد الترك مقصرا بخلاف الناسى فانه معذور قلت ليس له ذلك لانه من المعارضة لا من فساد الاعتبار وهو سؤال آخر فيلزمه فسادان الانتقال والاعتراف بصحة اعتباره لان المعارضة بعد ذلك قال ﴿الثالث فساد الوضع وهو كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم مثل مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيرد أن المسح معتبر فى كراهة التكرار على الخف وجوابه ببيان المانع لتعرضه للتلف وهو نقض الا أنه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب فان بين مناسبته للنقيض من غير أصل من الوجه المدعى فهو القدح فى المناسبة ومن غيره لايقدح اذ قد يكون للوصف جهتان كمكون المحل مشتهى يناسب الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع اطماع النفس﴾ أقول فساد الوضع حاصله ابطال وضع القياس المخصوص فى اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذى يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم والوصف الواحد لايثبت به النقيضان والا لم يكن مؤثرا فى أحدهما الثبوت كل معه بدلا مما له أن يقول فى التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح لايناسب التكرار لانه ثبت اعتباره فى كراهة التكرار فى المسح على الخف وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع فى أصل المعترض فيقال فى المثال انما كره التكرار فى الخف لانه يعرض الخف للتلف واقتضاء المسح للتكرار

باق واعلم أن فساد الوضع يشتبه بأمور ويخالفها بوجوه فنبه على ذلك لئلا يلتبس فمنه أنه يشبه النقض من حيث انه بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا أن فيه زيادة وهو أن الوصف هو الذى يثبت النقيض وفى النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقض ومنه انه يشبه القلب من حيث انه اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا أنه يفارقه بشئ وهو ان فى القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل وهذا يثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب ومنه أنه يشبه القدح فى المناسبة من حيث ينفى مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه الا انه لا يقصد ههنا بيان عدم مناسبة الوصف للحكم بل بناء نقيض الحكم عليه فى أصل آخر فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا أصل كان قدحا فى المناسبة واعلم انه انما يعتبر القدح فى المناسبة اذا كان مناسبته للنقيض وللحكم من وجه واحد وأما ان اختلف الوجهان فلا لان الوصف قد يكون له جهتان يناسب باحداهما الحكم وبالاخرى نقيضه مثاله كون المحل مشتهى يناسب اباحة النكاح لاراحة الخاطر ويناسب التحريم لازاحة الطمع مثال آخر اخراج الابوين مع اخ لاب يناسب تأريث الاخ من الابوين فقط لتقدمه فى النسب وتسويتهما لاستوائهما فى جهة الاب ولاعبرة بجهة الام فى العصوبة وتشريكهما مع تفضيله لامتيازه بزيادة وايا ما فعل عد ملغما لغرض العقلاء مثال آخر من العرفيات الملك اذا ظفر بعدوه فانه مناسب لقتله نفيا لعاديته وللابقاء عليه والرد الى ولايته اظهارا للقدرة وعدم المبالاة بمثله وكلاهما مما يقصده العقلاء مثال آخر قتل العمد يناسب الكفارة من حيث انه ثقيل عليه فى الدنيا وعدمه من حيث هو تخفيف عنه فى الآخرة وذلك كثير وقد تلخص مما ذكرنا ان ثبوت النقيض مع الوصف نقض فان زيد ثبوته به ففساد الوضع وان زيد كونه به وباصل المستدل فقلب وبدون ثبوته معه فالمناسبة من جهة واحدة قدح فيها ومن جهتين لا يعتبر النوع الثالث من الاعتراضات مما يورد على المقدمة الاولى من القياس وهو دعوى حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه لانه غصب لمنصب الاستدلال فينقلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا فى نفس صورة المناظرة وذلك مما لم يجوزوه ضمانا لشر الجدال ولئلا يفوت المقصود من المناظرة فتعين المنع وذلك اما ابتداء أو بعد تقسيم ويسمى حينئذ تقسيما قال ﴿الرابع منع حكم الاصل والصحيح ليس قطعا للمستدل بمجرده لانه كمنع مقدمة كمنع العلية فى العلة ووجودها فيثبتها باتفاق وقيل ينقطع لانتقاله واختار الغزالى اتباع عرف المكان وقال الشيرازى لا يسمع فلا يلزمه دلالة عليه وهو بعيد اذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع أصله والمختار لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة بل له ان يعترض اذ لا يلزم من صورة دليل صحته قالوا خارج عن المقصود الاصلى قلنا ليس بخارج﴾ أقول ومن الاسئلة منع ثبوت الحكم فى الاصل مطلقا مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقول لا نسلم ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ أو لم قلت انه لا يقبل الدباغ اذ حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فاذا منع المعترض حكم الاصل فقد اختلف فى انه هل يكون بمجرده قطعا للمستدل فمنهم من قال انه قطع ولا يمكن من اثباته بالدليل لانه انتقال الى حكم آخر شرعى الكلام فيه بقدر الكلام فى الاول سواء فقد حيل بينه وبين مرامه وشغل عنه بغيره فقد ظفر المعترض بمرامه فان ذلك غاية مرامه والصحيح انه لا ينقطع بمجرده وانما ينقطع اذا ظهر عجزه عن اثباته بالدليل وانما لم يكن قطعا لانه لا ينقم منه الا انه انتقال وانما يقبح الى غير ما به يتم مطلوبه وههنا ليس كذلك بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه قد منعت وذلك ليس بانتقال مذموم كما لو منع علية العلة أو وجودها فى الاصل أو فى الفرع فانه يصح منه أن يثبتها ولا يعد المنع قطعا له وليت شعرى أى فرق بين مقدمة ومقدمة وركن وركن وأما كونه حكما شرعيا كالاول ومن تكلم فى مسئلة الخنزير ثم أخذ يتكلم فى مسئلة الكلب عد منتقلا بخلاف من تكلم فى مسئلة

(قوله واعلم) نفى لما توهمه الشارحون من أن المراد ان فساد الوضع نقض خاص (قوله فقد حيل بينه) أى بين المستدل وبين مطلوبه واشتغل من مرامه لغيره وذلك أعنى الاشتغال والحيلولة غاية مطلوب المعترض (قوله ومما ينقم منه) أى لا يعاب من المستدل أولا ينكر عليه الا ان اثباته لحكم الاصل انتقال من اثبات حكم شرعى الى آخر هذا الانتقال انما يصح اذا كان الى غير ما يتوقف عليه اثبات المطلوب (قوله وأما كونه) مبتدأ خبره قوله فلا يظهر له أثر (قوله ومن تكلم) عطف على ضمير كونه والغرض من هذا الكلام بيان ضعف الفرق الذى أشار اليه فى أواخر شروط حكم الاصل بقوله وربما فرق بأن هذا حكم شرعى كالاول

(قوله أمامع السكوت) فان قيل قد ذكر فى المنتهى انه عبارة عن كون اللفظ مترددا بين احتمالين أحدهما ممنوع والآخر مسلم قلنا كونه مسلما لاينافى السكوت عنه بل قد يكون مع التصريح بتسليمه أو بعدم ضرره وقد يكون مع السكوت قال الآمدى لاخلاف فى انهما لو اشتركا فى المنع لم يكن للتقسيم معنى لكن لقائل أن يقول لم لايجوز اشتراكهما فى التسليم بشرط أن يختلفا باعتبار مايرد على كل واحد منهما من الاعتراضات القادحة فيه (قوله وقد يمنع قوم) نفى لماذكره العلامة انه لم يختلف

الخنزير ثم تكلم فى احواله وصفاته فلا يظهر له أثر عند التأمل ولا يخفى مافيه من الضعف نعم لو اصطلح عليه نظرا الى ذلك لم يبعد ولذلك قال الغزالى يتبع فى ذلك عرف المكان واصطلاح أهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعا قطع والا فلا لانه أمر وضعى لامدخل فيه للشرع والعقل وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى لا يسمع هذا المنع من المعترض فلا يلزم المستدل الدلالة على ثبوت حكم الاصل وقد استبعده المصنف لان غرض المستدل اقامة الحجة على خصمه ولا تقوم الحجة على خصمه مع كون أصله ممنوعا ولم يقم عليه دليل لانه جزء الدليل ولا يثبت الدليل الا بثبوت جميع اجزائه واعلم ان ماذكره الشيخ لا يبعد على أحد وجهين اما بانه يكون ممن يرى وجوب الاجماع على حكم الاصل فلا يسمع المنع فى محل الاجماع واما بان يجعل المدعى انه لو ثبت حكم الاصل لثبت حكم الفرع اذ به يحصل المساواة المطلوبة فى القياس وغرضه بالامرين ضم نشر الجدال واذ قد تقرر ان المنع يسمع وعلى المستدل اقامة الدليل عليه فاذا أقام الدلالة فهل ينقطع المعترض بمجرد اقامته للدليل حتى لايمكن من الاعتراض على مقدمات هذا الدليل أولا ينقطع بل له ان يعترض فيه خلاف والمختار انه لاينقطع وله ان يعترض وذلك لانه لا يلزم من صورة دليل صحته ولا بد فى ثبوت المقدمة الممنوعة من صحته فيطالب ببيان صحته وذلك بصحة مقدمة مقدمة وهو معنى المنع قالوا اشتغال بما هو خارج عن المقصود فان من كان غرضه صحة بيع فاشتغل ببيان صحة نكاح وعبر وقته فيه وربما تم المجلس وهو لم يتم ذلك فانه مقصوده قطعا الجواب منع كونه خارجا عن المقصود اذ المقصود لا يحصل الا به ولا ينقطع أحدهما الا بالعجز عما تصدى له ولا عبرة بطول الزمان وقصره ووحدة المجلس وتعدده قال ﴿الخامس التقسيم وهو كون اللفظ مترددا بين أمرين أحدهما ممنوع والمختار وروده مثاله فى الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء أو تعذر الماء فى السفر أو المرض الاول ممنوع وحاصله منع يأتى ولكنه بعد تقسيم وأما نحو قولهم فى الملتجئ الى الحرم وجد سبب استيفاء القصاص فيجب متى منع مانع الالتجاء الى الحرم أو عدمه فحاصله طلب نفى المانع ولا يلزم﴾ أقول هذا السؤال يسمى تقسيما وحقيقته ان يكون اللفظ مترددا بين أمرين أحدهما ممنوع فيمنعه امامع السكوت عن الآخر لانه لا يضره أومع التعرض لتسليمه أولانه لا يضره وهذا السؤال لا يختص بحكم الاصل بل كما يجرى فيه يجرى فى جميع المقدمات التى تقبل المنع وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لان ابطال أحد محتملى كلام المستدل لا يكون ابطالا له اذ لعله غير مراده والمختار قبوله اذ به يتعين مراده وربما لا يمكنه تتميم الدليل به وله مدخل فى هدم الدليل والتضييق على المستدل وللقبول شرط وهو ان يكون منعا لما يلزم المستدل بيانه مثاله فى الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد سبب وجود التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم فيقول المعترض ما المراد بتعذر الماء شئت ان تعذر الماء مطلقا سبب أو ان تعذر الماء فى السفر أو المرض سبب الاول ممنوع وحاصله انه منع بعد تقسيم فيأتى فيه ماتقدم فى صريح المنع من الابحاث من كونه مقبولا وقطعا وكيفية الجواب عنه مثال آخر ان

أحد فى ورود سؤال التقسيم وانما الخلاف فيما اذا اشترك الاحتمالان فى التسليم على ماقال فى المنتهى والصحيح ان التقسيم وارد وان اشتركا فى التسليم اذا اختلفا فيما يرد عليهما من الفوادح (قوله ابطالا له) أى لكلام المستدل اذ لعل ذلك المحتمل غير مراد المستدل (قوله اذ به) أى بابطال أصل أحد محتملى كلامه يتعين مراد المستدل وانما لا يتيسر للمستدل تسليم دليله بسبب ابطال أحد محتملى كلامه (قوله مثال آخر) يشير الى انه أورد مثالين أحدهما يشتمل على شرط القبول والآخر لا يشتمل وكلاهما سؤال تقسيم لا كما زعم الشارح من ان الثانى ليس سؤال التقسيم لان اللفظ لم يتردد بين احتمالين يكون أحدهما سببا والآخر ليس بسبب لان القتل العمد العدوان سبب لاستيفاء القصاص سواء كان الالتجاء مانعا من الاستيفاء أو لم يكن (قوله فيأتى فيه ماتقدم) تكلف من الشارح لبيان الفائدة فى قوله يقول يأتى والا فالظاهر ان المراد أن حاصله منع يتوجه لكن بعد تقسيم النوع الرابع اعتراضا نه بحسب تقريره عشرة أحدها منع وجود العلة ثانيها منع عليتها ثالثها عدم تأثيرها رابعها عدم اقضاء المناسب خامسها وجود المعارض سادسها عدم ظهوره سابعها عدم انضباطه ثامنها النقض تاسعها الكسر عاشرها عدم العكس فالثلاثة الاول تعم الكل وكذا الثلاثة الاخيرة والاربعة المتوسطة تخص المناسب وانما جعلها متوسطة بين الثلاثتين ولم يقل فى الكل الستة فى المناسب خاصة الاربعة تنبيها على ان الثلاثة الاخيرة وان عمت

الكل لكنها عائدة الى نفى لازم العلية كالاربعة المتوسطة بخلاف الثلاثة الاول فقوله وهى أى الاعتراضات الاربعة المخصوصة بالمناسب نفى كل واحد من الشروط الاربعة ففى عدم المعارض للمصلحة وجود المعارض لها وهذا هو المعنى بالقدح فى المناسبة لان معناه معارضة المصلحة فيها المفسدة راجحة أو مساوية وهى غير المعارضة التى نقلت من أقسام نفى العلية صريحا لان معناها مقابلة اثبات التأثير باثبات عدمه فلذا عطف عليها بيان عدم التأثير تفسيرا لها وبهذا فارقت ماسيجىء من المعارضة فى الاصل اذ لا تعرض فيها لنفى تأثير وصف المستدل ثم ههنا بحث وهو انه لم يتعرض عند الضبط للمعارضة فى الاصل مع انها مذكورة فى التفصيل وتعرض لنفى الانعكاس مع انه لا ذكر له أصلا وقد يتوهم ان وجود المعارض لها عبارة عن المعارضة فى الاصل وانها من الاعتراضات المخصوصة بالمناسب وان الشارح ذهل فى الضبط الاجمالى عن القدح فى المناسبة وفى التفصيلى عن جعل المعارضة من المخصوصة وذلك غلط ظاهر وقد يتوهم ان المعارضة فى الاصل هو معنى نفى الانعكاس لانه اذا أبدى وصف آخر صالح لان يكون هى العلة للحكم فقد وجد الحكم ولم يوجد الوصف المدعى عليته وهذا أيضا غلط اذ لا دلالة فى المعارضة على انتفاء وصف المستدل أصلا بل قولنا ابداء وصف آخر ربما يشعر بوجوده الا ترى ان المختار فى

يقول فى مسئلة الملتجئ الى الحرم القتل العمد العدوان سبب للقصاص فيقول المعترض متى هو سبب أمع مانع الالتجاء الى الحرم أو دونه الاول ممنوع وانما لم يقبل لان حاصله ان الالتجاء الى الحرم مانع من القصاص فكان مطالبة ببيان عدم كونه مانعا والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع فان الدليل ما لو جرد النظر اليه أفاد الظن انما بيان كونه مانعا على المعترض ويكفى المستدل ان الاصل عدم المانع النوع الرابع من الاعتراضات ما يرد على الثانية من مقدمات القياس وهو قوله والحكم فى الاصل معلل بوصف كذا والقدح اما فى وجوده واما فى عليته والثانى اما نفى العلية صريحا أو نفى لازمها والاول اما منع مجرد أو معارضة وبيان عدم التأثير والثانى اما ان يختص بالمناسبة أولا فالمختص بحسب شروط المناسب وهى الافضاء الى المصلحة وعدم المعارض لها والظهور والانضباط أربعة وهى نفى كل واحد منها وغير المختص حيث شرط العلة الاطراد والانعكاس اما نفى الطرد وهو بعد الغاء قيد كسر وبدونه نقض واما نفى الانعكاس صارت عشرة نفى الكل منع وجود العلة منع عليتها عدم تأثيرها ثم فى المناسب خاصة عدم الافضاء وجود المعارض عدم الظهور وعدم الانضباط ثم فى الكل النقض الكسر عدم العكس قال ﴿ السادس منع وجود المدعى علة فى الاصل مثل حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيمنع وجوابه باثباته بدليل من عقل أو حس أو شرع ﴾ أقول ومن الاعتراضات منع كون ما يدعى علة لحكم الاصل موجودا فى الاصل فضلا عن ان تكون هى العلة مثاله ان يقول فى الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم ان الخنزير يغسل من ولوغه سبعا والجواب عن هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف فى الاصل بما هو طريق ثبوت مثله لان الوصف قد يكون حسيا فبالحس أو عقليا فبالعقل أو شرعيا فبالشرع مثال يجمع الثلاثة اذا قال فى القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فلو قيل لا نسلم انه قتل قال بالحس ولو قيل لا نسلم انه عمد قال معلوم عقلا بامارته ولو قيل لا نسلم انه عدوان قال لان الشرع حرمه قال ﴿ السابع منع كونه علة وهو من أعظم الاسئلة لعمومه وتشعب مسالكه والمختار قبوله والا لادى الى اللعب فى التمسك بكل طرد قالوا القياس رد فرع الى أصل بجامع وقد حصل قلنا بجامع يظن صحته قالوا بعجز المعارض دليل صحته فلا يسمع المنع قلنا يلزم أن يصح كل صورة عدليل بعجز المعترض وجوابه باثباته باحد مسالكه فيرد على كل منها ما هو شرط فعلى ظاهر الكتاب الاجمال والتأويل والمعارضة والقول بالموجب وعلى السنة ذلك والطعن بانه مرسل أو موقوف وفى رواية بضعفه أو قول شيخه لم يروه عنى وعلى تخريج المناط ما يأتى وما تقدم ﴾ اقول ومن الاعتراضات منع كون الوصف المدعى عليته علة وذكر المصنف أنه من أعظم الاسئلة الواردة على القياس لعمومه فى الاقيسة اذ العلة قلما تكون قطعية ولتشعب مسالك العلية فتتعدد طرق الانفصال عنها وعلى كل واحد منها ابحاث ستقف عليها فيطول القال والقيل فيه ما لا يطول فى غيره ومن استقرأ ذلك علمه مثاله ان يقول فى المثال المتقدم لا نسلم ان كون جلد الخنزير لا يقبل الدباغ معلل بكونه يغسل من ولوغه سبعا وقد اختلف فى كون منع العلية مقبولا والمختار أنه مقبول والا لادى الى التمسك بكل طرد ويؤدى الى اللعب فيضيع القياس اذ لا يفيد المعارضة هو القبول وفى نفى الانعكاس عدمه بناء على جواز تعدد العلل وبالجملة الفرق بينهما من الظهور بحيث لا يفتقر الى البيان قوله مثاله يجمع الثلاثة أى الحسى والعقلى والشرعى لكن لا بالنظر الى أجزاء العلة وأما فى نفس العلة فما لا يتصور لان المراد بالعقلى ما لا يدرك بالحس وبالشرعى ما لا يدرك بالحس أو العقل ثم قولنا لا نسلم انه قتل المراد المنع فى المقيس عليه وهو القتل بالسيف (قوله اذ العلة قلما تكون قطعية) بخلاف حكم الاصل وجود العلة فيه فانه كثيرا ما يكون قطعيا وبهذا يندفع ان مجرد العموم لا يصلح دليلا على كونه

أعظم لان وجود العلة وحكم الاصل كذلك (قوله الحاق فرع باصل) فى قوة مساواة فرع الاصل بل هذا أقرب لان القياس فعل القائس قطعا كالالحاق بخلاف المساواة (قوله حتى دليل الحدوث) يعنى حدوث العالم واثبات الصانع فان المطلوب وان كان حقا لكن لا يصح دليلهما بمجرد المنع الذى لا يقدر المستدل على دفعه والفرق بين ما نحن فيه وبين سائر الصور ظاهر مما ذكر ان طرق عدم العلية محصورة مضبوطة لا تخفى على المجتهد والمناظر فلما لم يظهر المناظر طريقا منها وضرب الى مجرد المنع علم انه ليس بموجود بخلاف سائر الادلة فانه لا تتعين طرق نفيها ولا تكون بحيث تظهر البتة للناظر والمناظر (قوله وهو) أى هذا الاجماع ظنى فى دلالته لكونه سكوتيا ودلالة السكوت على الموافقة ليست بقطعية وفى نقله لانه بالآحاد لا التواتر ولو لا ظنية الدلالة أو النقل فى هذا الاجماع لما تصور تحققه فى محل الخلاف اذ الحكم المجمع عليه اجماعا قطعى الدلالة والنقل لا يخالف (قوله لصريح المخالفة) حيث ذهب البعض الى جواز الرد مجانا والمراد منع وجود الاجماع مطلقا نطقيا كان أو سكوتيا وبهذا يأتى المنع الآخر أعنى منع دلالة السكوت على الموافقة (قوله ولا تجوز المعارضة بالقياس) لما سبق ان القياس لا يعارض الاجماع مثل ان يقول العيب يثبت الرد قياسا على سائر الرد ويثبت كون العيب علة للرد بالمناسبة أو غيرها من مسالك العلة (قوله الا اذا كانت دلالته قطعية) فانه وان كان ظنى السند لكن لقطعية دلالته يعارض الاجماع أعنى الاجماع الظنى الدلالة أو النقل اذ لو كان قطعيهما لم يعارضه خبر الواحد وان أصلا وان كان ظنيهما لم يحتج الى قطعية الدلالة (قوله ولكن باجماع) أو تواتر على سبيل الفرض والتقدير والا فقد عرفت ان لا تعارض بين القطعيين (قوله الاستفسار) مثل ان يقول ما معنى أحل فانه يقال بمعنى أو رده فى محله وبمعنى جعله حلالا غير حرام (قوله أولا نسلم) عطف على منع ظهوره أى لا نسلم انه ظاهر الدلالة على ما ذكرتم فانه قد خرج منه بيع الملاقيح والمضامين وبيع الحر والخنزير وبيع امهات الاولاد باتفاق منكم أولا نسلم ان اللام للاستغراق ولم لا يجوز ان تكون للعهد الخارجى أو الذهنى (قوله فان ما ذكرناه) وهو انه عليه السلام نهى عن بيع الغرر وانه أقوى لعدم تخصيصه أو لعليته وان لم يجعل المرجوح راجحا فلا أقل من أن تعارض الظهور فيبقى مجملا

ظنا وتكون المناظرة عبثا قالوا أولا القياس حده وحقيقته أنه الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل واذا ثبت مدعاه فلا يكلف اثبات ما لم يدعه الجواب لا نسلم أن حد القياس وحقيقته ذلك بل الحاق فرع بأصل بجامع يظن صحته وهذا القيد معتبر فى حد القياس اتفاقا فلم لم يوجد قالوا ثانيا يعجز المعارض عن ابطاله دليل صحته اذ طرق عدم العلية من كون الوصف طرديا وابداء وصف آخر وغير ذلك مما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجد لو وجده لاظهره فلما لم يظهر علم انه لم يوجد فالفرار الى مجرد المنع يكفينا دليلا على انه صحيح فلا يسمع المنع ولا يشتغل بجوابه لانه شاهد على نفسه بالبطلان والجواب انه يقتضى ان كل صورة يعجز المعترض عن ابطاله فهو صحيح حتى دليل الحدوث والاثبات بل حتى دليلى النقيضين اذا تعارضا وعجز كل عن ابطال دليل الآخر وقد يقال الفرق ظاهر مما مر كيف والسبر دليل ظاهر عام لا يعجز عنه قائس ولا بد معه من العدول الى الابطال بمعارضته وابداء وصف آخر فليفعل أول مرة ويطرح مؤنة ذلك من البين قصرا للمسافة وتخرجا من اللجج ومحاولة للمجادلة التى هى أحسن ولما ظهر ان هذا المنع مسموع فالجواب اثبات العلية بمسلك من مسالكها المذكورة من قبل فكل مسلك تمسك بها فيرد عليه ما هو شرطه أى ما يليق به من الاسئلة المخصوصة به وقد نبه ههنا على اعتراضات الادلة الاخرى بقيمة اعتراضات القياس على سبيل الايجاز ولا بأس ان نبسط فيه الكلام بعض البسط لان البحث كما يقع فى القياس يقع فى سائر الادلة ومعرفة هذه الاسئلة نافعة فى الموضعين فنقول الاسئلة بحسب ما يرد عليه من الاجماع والكتاب والسنة وتخريج المناط أربعة أصناف الصنف الاول على الاجماع ولم يذكره لقلته مثاله ما قال الحنفية فى وطء الثيب الاجماع على أنه لا يجوز الرد مجانا فان عمرو زيدا أو جبا نصف عشر القيمة وفى البكر عشرها وعلى منع الرد من غير نكير وهو ظنى فى دلالته وفى نقله ولو لا أحدهما لما تصور فى محل الخلاف والاعتراض عليه من وجوه الاول منع وجود الاجماع لصريح المخالفة أو منع دلالة السكوت على الموافقة الثانى الطعن فى السند بان نقله فلان وهو ضعيف ان أمكنه الثالث المعارضة ولا تجوز بالقياس مثل العيب يثبته ويثبته بالمناسبة أو غيرها ولا بخبر واحد الا اذا كانت دلالته قطعية ولكن باجماع آخر أو بمتواتر الصنف الثانى على ظاهر الكتاب كما اذا استدل فى مسئلة بيع الغائب بقوله أحل الله البيع وهو يدل على صحة كل بيع والاعتراض عليه بوجوه الاول الاستفسار وقد عرفته الثانى منع ظهوره فى الدلالة فانه خرج صور لا تحصى أولا نسلم أن اللام للعموم فانه يجى للعموم وللخصوص الثالث التأويل وهو انه وان كان ظاهرا فيما ذكرت لكن يجب صرفه عنه الى محمل مرجوح بدليل يصيره راجحا نحو قوله نهى عن بيع الغرر وهذا أقوى لانه عام لم يتطرق اليه تخصيص أو التخصيص فيه أقل الرابع الاجمال فان ما ذكرناه من وجه الترجيح

(قوله السنة) أى بعض الوجوه هى السنة التى ذكرت على ظاهر الكتاب وبعضها ما اشار اليه بقوله وههنا أسئلة تختص باخبار الآحاد (قوله الاول الاستفسار) عن معنى الامساك والمفارقة أما لو قال ان أردت الامساك بلا تجديد فممنوع أو معه فغير مفيد فليس باستفسار بل سؤال تقسيم (قوله خطاب بخاص) أى بامساك غيلان أربعا من نسوتها فلا يكون ظاهرا فى عدم انفساخ النكاح على العموم (قوله على سبب خاص) وهو انه كان قد تزوجهن مرتبا فأمر بامساك الاربع الاوائل ومفارقة الاواخر والكلام فيما اذا تزوجهن معا (قوله فان الطارئ) يعنى أن الزيادة على الاربع فى الاسلام أمر منافٍ للنكاح ولا خلاف فى أنه اذا كان مبتدأ مقارنا للعقد يدفع النكاح وصحته فكذا اذا كان طارئا يدفعه ويزيل صحته كالرضاع فان الطارئ منه دافع وللنكاح مزيل لصحته كما ان المبتدأ منه دافع له مانع لصحته (قوله الاجمال) كما ذكرنا وهو أن التأويل المذكور يعارض الظهور فيبقى مجملا (قوله القول بالموجب) أى سلمنا الامساك لكن بشرط تجديد العقد ومن أين الدلالة على نفى هذا الاشتراط (قوله أو فى روايته قدح) عطف على قوله مرسل وعلى جملة قوله هذا

وان لم يصيروا جعا فانه يعارض الظهور فيبقى مجملا الخامس المعارضة بآية أخرى نحو قوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وهذا مالم يتحقق فيه الرضا فيكون باطلا أو بحديث متواتر كما ذكرنا السادس القول بموجبه وهو تسليم مقتضى النص مع بقاء الخلاف مثل أن يقول سلمنا حل البيع والخلاف فى صحته باق فانه ما أثبته الصنف الثالث مايرد على ظاهر السنة كما اذا استدل بقوله امسك أربعا وفارق سائرهن على ان النكاح لا ينفسخ والاعتراض عليه بوجوه السنة المذكورة الاول الاستفسار الثانى منع الظهور اذ ليس فيما ذكرت من الخبر صيغة عموم أو لانه خطاب بخاص أو لانه ورد على سبب خاص الثالث التأويل فان المراد تزوج منهن أربعا بعقد جديد فان الطارئ كالمبتدا فى افساد النكاح كالرضاع الرابع الاجمال كما ذكرنا الخامس المعارضة بنص آخر السادس القول بالموجب وههنا أسئلة تختص باخبار الآحاد وهو الطعن فى السند بان يقول هذا الخبر مرسل أو موقوف أو فى روايته قدح فان راويه ضعيف كالمجمل فى عدالته أو ضبطه أو بانه كذبه الشيخ فقال لم يروعنى مثاله اذا قال الاصحاب المتبايعان كل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا قالت الحنفية لا يصح لان راويه مالك وقد خالفه واذا قلنا ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل قالوا لا يصح لانه يرويه سليمان بن موسى الدمشقى عن الزهرى فسئل الزهرى فقال لا أعرفه الصنف الرابع مايرد على تخريج المناط وهو ما سيأتى من عدم الافضاء أو المعارضة أو عدم الظهور أو عدم الانضباط أو بما تقدم من انه مرسل أو غريب أو شبهه قال ﴿الثامن عدم التأثير وقسم أربعة أقسام الاول عدم التأثير فى الوصف مثاله صلاة لا تقصر فلا تقدم كالمغرب لان عدم القصر فى نفى التقديم طردى فيرجع الى سؤال المطالبة الثانى عدم التأثير فى الاصل مثاله فى بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء فان العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضة فى الاصل الثالث عدم التأثير فى الحكم مثاله فى المرتدين مشركون أتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان كالحربى ودار الحرب عندهم طردى فيرجع الى الاول الرابع عدم التأثير فى الفرع امثاله زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفء وحاصله كالثانى وكل فرض جعل وصفا فى العلة مع اعترافه بطرده مردود بخلاف غيره على المختار فيهما﴾ أقول عدم التأثير عبارة عن ابداء وصف لا أثر له

اخبر مرسل وقوله أو بانه كذبه الشيخ عطف على قوله وان روايته ضعيف لانه فى معنى بان راويه لتأدية الفاء والباء معنى السببية وجعله عطفا على بان يقول ليس بسديد لقصوره عن الدلالة على كونه مقول المعترض وقد جاء فى الرواية وفى عبارة المتن وهى قوله وفى رواية لضعفه أو قول شيخه لم يروعنى هو عطف على ضعفه وفى شرح العلامة أن المعنى أو الطعن فيه بانه ورد فى رواية بضعفه فلا يصح التمسك به أو الطعن فيه بانه قول شيخه بانه لم يروه عنى على أن الضمير فى قوله بانه ضمير الشان وكانه جعل بضعفه على لفظ المضارع من الضعيف

(٣٤ - مختصر المنتهى ثانى) ولا يخفى ما فيه والاقرب أن يكون فى رواية على لفظ الجمع المضاف أى الطعن فى رواية الخبر لضعف بعض الرواة أو بقول شيخه لم يروه عنى (قوله أو بما تقدم) عطف على ما سيأتى أى نظرا الى المعنى أى الاعتراض بما سيأتى من القدح فى افضاء الحكم الى المقصود ومن المعارضة بابداء معنى آخر يصلح للعلية ومن كون الوصف خفيا ومن كونه غير منضبط أو بما تقدم من كون الوصف مناسبا مرسلا أى لم يثبت اعتباره لا بنص أو اجماع ولا يترتب الحكم على وفقه أو غريبا أى يثبت ترتب الحكم عليه لا بنص ولا باجماع أو كونه شبيها لا يثبت مناسبة الا بدليل منفصل وفى أكثر الشروح أن المراد ما يعد به من استلزام المفسدة وغيره وما يأتى من القدح فى المناسبة وهو ابداء مفسدة راجحة أو مساوية (قوله ابداء وصف لا أثر له) أى ابداء المعترض فى قياس المستدل وصفا لا أثر له فى اثبات الحكم بان يظهر عدم تأثيره مطلقا أو فى ذلك الاصل أو يظهر عدم تأثير قيد منه أو يعلم عدم تأثيره بعدم اطراده فى محل النزاع بناء على أن التأثير مستلزم للاطراد فكل أخص مما بعده فلذا كان أعلى أى أقوى فى ابطال العلية

(قوله فهو كالثانى) أى عدم التأثير فى الاصل اذ لا تأثير للوصف فى ذلك الوصف استغناء عنه بوصف آخر فرجعه الى معارضة وصف كونه من غير كف، بوصف آخر هو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار للكفاءة وصدمها وفى المنتهى انه كالثالث يعنى عدم التأثير فى الحكم لان المستدل جعل الوصف تزويج المراع الولى فيه كفاءة الزوج فيقول المعترض فيه عدم الكفاءة مما لا تأثير له لان تزويجها نفسها باطل عندكم سواء كان من كف، أو من غير كف، وبالجملة ينبغى أن يكون المراد بقوله زوجت نفسها أى من غير كف، على ما صرح به فى المنتهى ليتحقق الاشتراك فى الوصف وان لم يكن فى المتن والشرح اشعار بذلك وان يكون قوله كما زوجت من غير كف، على لفظ المبنى للمفعول ليتحقق المغايرة بين الاصل والفرع وفى بعض الشروح أن المراد زوجت نفسها مطلقا فلا يصح كما اذا زوجت نفسها من غير كف، والاعتراض

ان ليس المؤثر فى الاصل تزويجها نفسها مطلقا بل مع قيد كونه من غير كف،

(قوله والاول) أى منع العلة قد مر اذ هو ثانى اعتراضات النوع الذى نحن بصدده والثانى أن المعارضة فى الاصل ستأتى اذ هو عاشرها (قوله وقد يقال) يعنى ان حاصل الاول والثالث من هذه الاقسام الاربعة ليس مجرد منع العلية وطلب اقامة الدليل عليها بل اثبات عدم علية الوصف مطلقا أو فى ذلك الاصل وفرق بين منع العلية لقيام الدليل عليها وبين اقامة الدليل على عدمها وكذا حاصل الثانى والرابع ليس مجرد المعارضة فى الاصل بابداء ما يحتمل أن يكون من العلة بل اثبات ان العلة هى ذلك الغير وفرق بين ابداء ما يحتمل العلية وابداء ما هو العلة قطعا

(قوله وكل فرض) من الشارحين من فسر هذا المقام بما يشهد فى

بانه لم يفهمه وآخرون اعترفوا بعدم الفهم فلذا بالغ المحقق فى توضيحه بما لا مزيد عليه فقوله وهو أصعب يريد ان ايراد النقض المكسور أصعب على المعترض من ايراد النقض الصحيح لان فيه بيان عدم تأثير بعض أجزاء الوصف وبيان نقض البعض الآخر وفى النقض الصريح ليس الا بيان نقض الوصف أعنى ثبوته فى صورة مع عدم الحكم فيها وقوله بخلاف الاول متعلق بقوله لجواز أن يكون يعنى أن المستدل اذا لم يكن معترفا بكون الوصف طرديا لجواز أن يكون له فى ضم الوصف الطردى الى العلة غرض صحيح بان لا يوجد المجموع مع عدم الحكم بخلاف ما اذا قال معترفا بان الوصف المضموم طردى فان ذلك اعتراف بانه لا مدخل له فى العلية وان العلة هى ذلك الامر الذى فرض الطردى وصفا فيه حينئذ يسهل النقض بايراد صورة يوجد فيها مجرد ذلك الامر ولا يوجد الحكم وتلفظه بان العلة هى المجموع مع اعترافه بذلك لا يفيده وقوله لانه أى الوصف الطردى المضموم الى ما هو العلة لغو سواء اعترف المستدل بذلك أو لم يعترف والجواب

وقسمه الجدليون أربعة أقسام فاعلاها ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره فى ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تأثير قيد منه ثم ان لا يظهر شئ من ذلك لكن لا يطرد فى محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره وخصوا كل قسم باسم تمييزا لبعضها عن بعض وتسهيلا للعبارة عنها باختصار فالاول وهو ما كان فيه الوصف غير مؤثر يسمى عدم التأثير فى الوصف مثاله أن يقال فى الصبح لا يقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقال عدم القصر لا تأثير له فى عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ولا شبه فهو وصف طردى ولا يعتبر اتفاقا ولذلك استوى المغرب وغيره مما يقصر فى ذلك ومرجعه المطالبة بكون العلة علة القسم الثانى وهو أن يكون الوصف غير مؤثر فى ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير فى الاصل مثاله أن يقول فى بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح بيعه كالطير فى الهواء فيقول المعترض كونه غير مرئى وان ناسب نفى الصحة فلا تأثير له فى مسئلة الطير لان العجز عن التسليم كاف فى منع الصحة ضرورة استواء المرئى وغير المرئى فيها ومرجعه المعارضة فى العلة بابداء علة أخرى وهو العجز عن التسليم الثالث ان يذكر فى الوصف المعلل به وصفا لا تأثير له فى الحكم المعلل ويسمى عدم التأثير فى الحكم مثاله أن يقول الحنفية فى مسئلة المرتدين اذا أتلفوا أموالنا مشركون أتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول المعترض دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الاتلاف فى دار الحرب ودار الاسلام فى ايجاب الضمان عندهم ومرجعه الى مطالبة تأثير كونه فى دار الحرب فهو كالاول الرابع أن يكون الوصف المذكور لا يطرد فى جميع صور النزاع وان كان مناسبا ويسمى عدم التأثير فى الفرع مثاله أن يقال فى تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح كما زوجت من غير كف، فيقول المعترض كونه غير كف، لا أثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كف، ومن غير كف، وحكمهما سواء فلا أثر له ومرجعه الى المعارضة بوصف آخر وهو تزويج فقط فهو كالثانى واعلم أن حاصل ما ذكر ان الاقسام الاربعة الاول والثالث منها يرجعان الى منع العلة والثانى والرابع الى المعارضة فى الاصل بابداء علة أخرى والاول قد مر والثانى سيأتى فليس هو سؤالا برأسه وقد يقال ان ذلك لعدم التمييز بين ما يقصد به منع العلية ليدل عليها وبين الدليل على عدمها وكذا بين ابداء ما يوجب احتمال علية الغير وبين ما يوجب الجزم به قوله وكل فرض لما كان حاصل القسم الرابع وجود قيد طردى

في الوصف المعلل به وهو كونه غير كف. ذكر لذلك قاعدة تتعلق به وهي أن كل ما فرض جعله وصفا في العلة من طردي هل هو مردود عند المناظرين فلا يجوز ونه اما اذا كان المستدل معترفا بانه طردي فالمختار انه مردود لانه في كونه جزء العلة كاذب باعترافه وانه لحد قبيح وقيل ليس بمردود لان الغرض استلزام الحكم فالجزء اذا استلزم الحكم فالكل مستلزم قطعا وأما اذا لم يكن معترفا بانه طردي فالمختار انه غير مردود لجواز أن يكون فيه غرض صحيح كدفع النقض الصريح الى النقض المكسور وهو أصعب بخلاف الاول فانه معترف بانه غير مؤثر وان العلة هو الباقي فيرد النقض كما لو لم يذكره وانتفوه به لا يجديه نفعا في دفع النقض وقيل مردود لانه لغو وان لم يعترف به وقد عرف الفرق قال ﴿التاسع القدح في المناسبة بما يلزم من مفسدة راجحة أو مساوية وجوابه بالترجيح تفصيلا أو اجمالا كما سبق﴾ أقول هذا اول الاعتراضات الاربعة المخصوصة بالمناسبة ويخص باسم القدح في المناسبة وهو ابداء مفسدة راجحة أو مساوية لما مر ان المناسبة تنخرم بالمعارضة والجواب بترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا أو اجمالا اما تفصيلا فبخصوص المسئلة بان هذا ضروري وذلك حاجي أو بان اقضاء هذا قطعي أو أكثري وذلك ظني أو أقل أو ان هذا اعتبر نوعه في نوع الحكم وذلك اعتبر نوعه في جنس الحكم الى غير ذلك مما تنبهت له واما اجمالا فلزوم التعبد لولا اعتبار المصلحة وقد أبطلناه مثاله أن يقول في الفسخ في المجلس وجد سبب الفسخ فيوجد الفسخ وذلك دفع ضرر المحتاج اليه من المتعاقدين فيقال معارض بضرر الآخر فيقول الآخر يجلب نفعا وهذا يدفع ضررا ودفع الضرر أهم للعقلاء ولذلك يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع مثال آخر اذا قلنا التخلي للعبادة أفضل لما فيه من تزكية النفس فيقال لكنه يفوت أضعاف تلك المصلحة منها ايجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة وهذه أرجح من مصالح العبادة فيقول بل مصلحة العبادة أرجح لانها لحفظ الدين وما ذكرتم لحفظ النسل قال ﴿العاشر القدح في اقضاء الحكم الى المقصود كالوعلل حرمة المصاهرة على التأبيد بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المؤدي الى الفجور فاذا تأبد انسداد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضي الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح أفضى الى الفجور والنفس مائلة الى الممنوع وجوابه أن التأبيد يمنع عادة بما ذكرناه فيصير كالطبيعي كالامهات﴾ أقول ومما يختص بالمناسب من الاعتراضات القدح في اقضائه الى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له مثاله أن يقال في علة تحريم مصاهرة المحارم على التأبيد انها الحاجة الى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة انه يفضي الى رفع الفجور وتقريره ان رفع الحجاب وتلاقي الرجال والنساء يفضي الى الفجور وانه يندفع بتحريم التأبيد اذ يرتفع الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى الفجور فيقول المعترض لا يفضي الى ذلك بل سد باب النكاح أفضى الى الفجور لان النفس حريصة على ما منعت عنه وقوة داعية الشهوة مع اليأس عن المحل مظنة الفجور والجواب ببيان الاقضاء اليه بان يقول في المسئلة التأبيد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهم والنظر وبالدوام يصير كالامر الطبيعي فلا يبقى المحل مشتهى كالامهات قال ﴿الحادي عشر كون الوصف خفيا كالرضا والقصد والخفي لا يعرف الخفي وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والافعال﴾ أقول ثالث اعتراضات المناسبة كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود والقصد في الافعال والجواب ضبطه

وذلك جنسه في جنسه وان هذا الضروري ديني وذلك مالي (قوله وقد أبطلناه) أي التعبد حيث ذكرنا ان الاحكام مشتملة على المصالح اما تفضلا واما وجوبا (قوله القدح في اقضائه الى المصلحة) الظاهر ان الضمير للحكم على ما هو صريح عبارة المتن لكن المذكور فيما سبق ان الاقضاء الى المصلحة انما هو من شروط الوصف المناسب وقد عرفت ان في هذا المقام تسامحا وان المفضي الى المصلحة هي شرعية ذلك الحكم كالتحريم مثلا (قوله ووجه المناسبة) اي بين تحريم مصاهرة المحارم كأم الزوجة على التأبيد وبين الحاجة الى ارتفاع الحجاب ان التحريم يفضي الى رفع الفجور من جهة ان التحريم على التأبيد يرفع الطمع المفضي الى الهم والنظر المفضي الى الفجور فيعترض بان التحريم على التأبيد لا يفضي الى رفع الفجور بل ربما يفضي الى الفجور لكونه عبارة عن سد باب النكاح والمنع عنه والانسان حريص على ما منع (قوله كون الوصف غير ظاهر) قد سبق ان من شرط المناسب كونه وصفا ظاهرا لان الغيب لا يعرف الغيب فلا حاجة ههنا الى ما ذكر في المتن أن الخفي لا يعرف الخفي ومع ذلك فمعناه انه لا يعرف الحكم الخفي لا الحكمة الخفية على ما في بعض الشروح لان العلل انما هي امارات ومعرفات للاحكام التي هي غير عنا الا للحكم والمصالح وانما توهم ذلك من جهة ان الوصف الذي هي الحكمة اذا كان خفيا يضبط بظاهر يعرفه ويدل عليه عادة كصيغ العقود على الرضا واستعمال

الجارح على العمد وما وقع فى بعض الشروح انه يضبط بالامور الظاهرة من الصيغ والافعال الموضوعة للدلالة على الامور الباطنة موهم انه فهم من الافعال الفعل النحوى (قوله مثل الحرج والمشقة) معلوم انهما ليسا من الحكم والمصالح بل المراد ان قصر الصلاة وجواز الافطار مثلا فى مظان الحرج والمشقة حكمة ومصلحة ثم الظاهر ان ليس بين الحرج والمشقة كثير فرق فلذا قال كالمشقة بالسفر من غير تعرض للحرج (قوله على وجوده) أى وجود الوصف فى صورة النقض حينئذ أى حين منع المستدل وجوده أو ابتداء أى قبل منعه (قوله اذ به) أى بوجود الوصف فى صورة النقض يحصل النقض فيتم ابطال دليل الخصم فكما انه ممكن من ابطال فكذا من متمماته (قوله والا) أى وان لم يكن وجود الوصف فى صورة النقض حكما شرعيا فيعم أى للمعترض أن يقيم الدليل على وجوده لان كون هذا تتميما لمطلوبه لا انتقالا الى مطلوب آخر أمر ظاهر بخلاف ما اذا كان حكما شرعيا فان جانب الانتقال فيه أظهر فضمير تتميمه ودليله للمعترض واللام متعلق بتتميمه والمراد دليله على نفى العلية وعلى بطلان قياس المستدل وجمهور الشارحين على ان المرادات المذهب الثالث هو التفصيل بان الحكم المختلف فيه ان كان حكما عقليا فللمعترض ان يدل على وجود الوصف فى صورة النقض لانه يقدح فيه فتحصل فائدة وان كان حكما شرعيا فلا لعدم الفائدة اذ للمستدل أن يقول يجوز ان يكون تخلف الحكم لوجود مانع أو انتفاء شرط فيجب الحمل عليه جمعا للدليلين دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا تبطل العلة بخلاف الحكم العقلى فان هذا لا يخفى ضعف هذا الكلام سئل

بصفة ظاهرة كضبط الرضا بصيغ العقود وضبط العمد بفعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح فى القتل قال ﴿الثانى عشر كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد كالحرج والمشقة والزجر فانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وجوابه اما أنه منضبط بنفسه أو بضابط كضبط الحرج بالسفر ونحوه﴾ أقول ورابع اعتراضات المناسب كون الوصف غير منضبط كالحكم والمصالح مثل الحرج والمشقة والزجر فانها أمور ذوات مراتب غير محصورة ولا مميزة وتختلف بالاشخاص والاحوال والازمان فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها وجوابه انه اما منضبط بنفسه كما تقول فى المشقة والمضرة انه منضبط عرفا واما بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر والزجر بالحدود قال ﴿الثالث عشر النقض كما تقدم وفى تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة اذا منع ثالثها يمكن مالم يكن حكما شرعيا ورابعها مالم يكن طريق أولى بالقدح قالوا والدليل المستدل على وجود العلة بدليل موجود فى محل النقض فنقض المعترض ثم منع وجودها فقال المعترض ينتقض دليلك لم يسمع لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها وفيه نظر اما لو قال يلزمك اما انتقاض علتك أو انتقاض دليلها كان متجها ولو منع المستدل تخلف الحكم ففى تمكين المعترض من الدلالة ثالثها يمكن مالم يكن طريق أولى﴾ أقول النقض كما علمت عبارة عن ثبوت الوصف فى صورة مع عدم الحكم فيها ويمكن فى جوابه منع كل واحد منهما فليجعل البحث فيه قسمين القسم الاول فيما يمنع المستدل وجود الوصف فى صورة النقض وهو وارد بالاتفاق وفيه بحثان الاول هل للمعترض ان يدل على وجوده حينئذ أو ابتداء قيل نعم اذ به يتم ابطال دليل الخصم وقيل لا فانه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال وقيل ان كان حكما شرعيا فلا لان الاشتغال باثبات حكم شرعى هو الانتقال بالحقيقة وهو غير جائز والا فنعم اظهر وأمر تتميمه لدليله وقيل لا مادام له طريق فى القدح أولى من النقض واما اذا لم يكن له طريق أولى به فجائز وذلك لان غصب المنصب والانتقال انما ينفيان استحسانا فاذا وجد الاحسن لم يرتكبهما والا فالضرورة تجوزهما البحث الثانى اذا كان المستدل قد ذكر على وجود العلة فى الاصل دليلا موجودا فى محل النقض ونقض المعترض العلة فقال المستدل لا نسلم وجودها فقال المعترض فينتقض دليلك لوجوده فى محل النقض بدون مدلوله وهو وجود العلة فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها قال المصنف وفيه نظر وامل ذلك ان القدح فى دليل العلة قدح فى العلة وهو مطلوب به فلا انتقال هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلة معينا ولو ادعى أحد الامرين فقال يلزم اما انتقاض العلة واما انتقاض دليلها وكيف كان لا يثبت العلية كان مسموعا بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر القسم الثانى فيما يمنع المستدل عدم الحكم فى صورة النقض وهو وارد اتفاقا وهل للمعترض اقامة الدليل على عدم الحكم قيل نعم اذ به يحصل مطلوبه وقيل لا لانه انتقال وقيل نعم اذا لم يكن له طريق أولى بالقدح كما تقدم قال ﴿والمختار لا يجب الاحتراز من النقض وثالثها الا فى المستنبطات لنا أنه

(قوله وهو مطلوبه) أى القدح فى العلة مطلوب المعترض وفى بعض الشروح وجه النظر ان هذا انتقال من اعتراض وغير المسموع وهو الانتقال من الاعتراض والاستدلال (قوله وكيف كان) أى سواء كان للمستدل انتقاض العلة أو انتقاض دليلها لم تثبت العلية أما على الاول فلما مر ان النقض يبطل العلية وأما الثانى فلانه لا بد لثبوت العلية من مسلك صحيح وأما ما قال ان انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان (قوله كما تقدم) من انه اذا كان له طريق فى القدح أولى من النقض لم يسمع من المعترض اقامة الدليل على

وجود الوصف فى صورة النقض واذا لم يكن يسمع لامكان الضرورة فكذا اقامة الدليل على انتفاء الحكم الا فى المستثنيات وهى الصور التى ينتفى فيها الحكم وتوجد العلة أية كانت من العلل المعتبرة فى حكم المسئلة على اختلاف المذاهب فانه لا نزاع فى ان ورود النقض على سبيل الاستثناء لا يفيد العلة كالعرايا وضرب الدية على العاقلة لانه لما ورد على كل مذهب كان مجامعا لما هو عليه ولهذا اتفقوا على ان المستثنى لا قياس عليه ولا تناقض به (قوله سئل عن دليل العلية) تقرير اول الوجهين على ما فى الشروح انما سئل عن الدليل المقتضى للحكم وانتفاء المعارض ليس منه لان الدليل هو الوصف المؤثر لا غير والمعنى بالمعارض ما لاجله تخلف الحكم فى صورة النقض ولو كان انتفاؤه من العلة لما كان الوصف المفروض نفس العلة بل جزأها وتقرير ثانيهما ان النقض وارد اتفاقا واحترز عنه فالاحتراز ملغى وفى بعض الشروح ان النقض ان لم يكن حاصلا فى نفس الامر فقد تم الدليل وان كان حاصلا فلا يتم احترز عنه لفظا أولا والغرض من ايراد امثال هذه المباحث ان يظهر للك قوة تصرف الشارح المحقق فى الدقائق وحسن تفصيه عن المضائق (قوله للمفرغ) يشير الى أن المراد بجواب النقض الجواب عنه بعدم تحققه حتى ان منع أحد جزأيه لا يكون جوابا عنه بل دفعا للتحقق (قوله وذلك) أى اقتضاء المعارض نقيض الحكم أو خلافه قد يكون لتحصيل مصلحة أولى ودفع مفسدة أو كدوبهذا يظهر ان فى عبارة المتن اقتصارا بحذف المعطوف عليه ونقض العرايا من قبيل نقض الحكم باعتبار وجوب التساوى وعدمه أو حرمة التفاضل وعدمها وأما وجوب الدية على العاقلة

سئل عن الدليل وانتفاء المعارض ليس منه وأيضا فانه وارد وان احترز اتفاقا)) أقول هل يلزم المستدل أن يحترز فى متن الاستدلال من النقض بان يذكر قيدا يخرج محل النقض قيل يلزمه لئلا ينتقض العلة وقيل يلزمه الا فى المستثنيات وهى ما يرد على كل علة فاذا قال فى الارز مطعوم فيجب فيه التساوى كالبر فلا حاجة الى أن يقول ولا حاجة تدعو الى التفاضل فيه فيخرج العرايا فانه وارد على كل تقدير سواء علمنا بالطعم أو القوت أو الكيل فلا تعلق له باطال مذهب وتصحيح آخر والمختار أنه لا يجب أصلا لانا انما سئل عن دليل العلية فالتزمه ووفى به والنقض دليل عدم العلية فهو بالحقيقة معارضة ونفى المعارض ليس من الدليل فهو غير ملتزم له فلا يلزمه ولنا أيضا ان ذكره انما كان لئلا يرد النقض وذلك انما يصح اذا لم يرد النقض معه وليس كذلك فانه وارد معه اتفاقا بان تقول هذا وصف طردى والباقى منتقض قال ((وجوابه ببيان معارض اقتضى نقيض الحكم أو خلافه لمصلحة كالعرايا وضرب الدية أو لدفع مفسدة آكد كحل الميتة للمضطر فان التعليل بظاهر عام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم)) أقول لما فرغ من بحث النقض بجزأيه بين وجه الجواب عنه وهو بابداء المانع أعنى بيان وجود معارض فى محل النقض اقتضى نقيض الحكم كنفى الوجوب للوجوب أو خلافه كالحرمة للوجوب وذلك اما لتحصيل مصلحة أو دفع مفسدة اما لتحصيل المصلحة فكما فى العرايا اذا أورد على الربويات لعموم الحاجة الى الرطب والتمر وقد لا يكون عندهم ثمن آخر وكضرب الدية على العاقلة اذا أورد على الزجر بشرع الدية لمصلحة أولياء المقتول مع عدم تحميل القاتل مالم يقصد به القتل وكون أوليائه يغنمون بكونه مقتولا فليغرموا بكونه قاتلا ولذلك قال صلى الله عليه وسلم مالك غنمه فعليك غرمه وأما دفع المفسدة فكما على حرمة الميتة بقذارتها فاذا أورد المضطر قيل ذلك لدفع مفسدة هلاك النفس وهو أعظم من كل المستقذر هذا كله اذا لم تكن العلة منصوصة بظاهر عام واما ان كانت كذلك فلا يجب ابداء المانع بعينه بل يحكم بتخصيصه بغير محل النقض ويقدر المانع بجذب مصلحة أو دفع مفسدة فيكون تخصيصا للعموم لا للعلة فانه أهون وقد تقدم ما فيه كغاية قال ((الرابع عشر الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالنقض)) أقول الكسر وهو نقض المعنى وحاصله وجود المعنى فى صورة مع عدم الحكم فيه وقد علمت هل يسمع ومتى يسمع فحيث يسمع فهو كالنقض والكلام فيه كالكلام فيه من الاجوبة الثلاثة والكلام عليها سؤالا وجوابا واختلافا واختيارا

فيحتمل أن يجعل من قبيل اقتضاء خلاف الحكم لظهور أن وجوب دية مخففة على العاقلة حكم مخالف لوجوب دية مغلظة على العاقلة فقوله لعموم الخاصة متعلق بقوله كما فى العرايا وقوله لمصلحة أولياء المقتول متعلق بقوله كضرب الدية اشارة الى تحصيل المصلحة وان نفس ضرب الدية لمصلحة أولياء المقتول وكونها ليست على القاتل لعدم قصده وكونها على أوليائه لكون الغرم بالغنم وصورة المضطر من قبيل خلاف الحكم لان الاباحة خلاف الحرمة ثم الصور المذكورة كلها من قبيل المستثنيات ومثله كاف فى التمثيل (قوله فانه) أى تخصيص عموم اللفظ أهون من تخصيص العلة لان دلالة العام ظاهرة كثيرا فيها التخصيص بخلاف العلة وقد تقدم فى بحث شرائط العلة حيث قال فيجب تقدير المانع (قوله وهو نقض المعنى) أى وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم وقد علمت فى بحث شروط العلة ان المختار انه لا تبطل العلية فلا تسمع الا اذا علم وجود قدر الحكمة أو أكثر ولم يثبت حكم آخر اليق بتحصيل الحكم منه وحينئذ هو كالنقض فيجاب أولا بمنع وجود المعنى وثانيا بمنع عدم الحكم كما لا يتحقق واذا تحقق يجاب بابداء المانع وحينئذ فهل للمعترض

أن يدل على وجود المعنى فيه أربعة مذاهب وعلى وجود الحكم فيه ثلاثة مذاهب وهل يجب الاحتراز عن الكسب في متن الاستدلال المختار انه لا يجب (قوله فقد لا يحصل) أي في الفرع ما هو المناط للحكم في الاصل من قدر الحكمة بخلاف نفس الوصف فانه لا يتفاوت (قوله ومنع انتفاء الحكم) قد عرفت ان ليس للمستدل في رفع انتفاء الحكم في صورة النقض سوى المنع وبيان المانع وأما في الكسب فله ان يدفعه لان انتفاء الحكم مع وجود الحكم لا يصلح اعتراضا على علية لجواز أن يكون قد شرع في صورة الكسر لتحصيل تلك الحكمة حكم آخر هو أولى بها كما اذا قال المعلل انما قطع اليد باليد للزجر فيقول المعترض حكمة الزجر قائمة في القتل العمد العدوان مع انه لا قطع فيجيب المعلل بانه قد شرع فيه حكم آخر هو القتل وأشد زجرا من القطع وهو القتل وقد سبق تحقيق ذلك (قوله مستقلا أو غير مستقل) تفصيل للصلوحية يعني ان الوصف المعارض به اما ان يصلح للاستقلال بالعلية أولا والثاني لا يحتمل أن يكون علة مستقلة بل غايته احتمال أن يكون جزء علة والاول يحتمل ان يكون علة بالاستقلال وان يكون جزء علة بأن تكون العلة هي الوصف المعارض والمعارض به جميعا وهذا التفصيل وان لم يكن اليه اشارة في المتن لكن فيه فائدة تظهر في تقرير دليل المختار فاذا علل المستدل حرمة الربا بالطعم فمعارضة المعترض بالقوت يحتمل أن يكون باعتبار ان القوت هي العلة وحده أو العلة هي مجموع الطعم والقوت واذا علل القصاص في المحدد بالقتل العمد العدوان فمعارضته بالجارح لا تحتمل سوى ان يكون هو جزء العلة لانه لا يصلح

فلا يتكرر ومثاله ما مر من الترخص للسفر لحكمة المشقة فيكسر بالحمال واعلم ان منع وجود العلة ههنا أظهر منه في النقض لما مر ان قدر الحكمة يتفاوت فقد لا يحصل ما هو مناط الحكم منه في الاصل في الفرع ومنع بقاء الحكم ههنا قد يدفع بوجه آخر وهو انه لم يجوز ان يثبت حكم هو أولى بالحكمة وقد سبقت الاشارة الى ذلك كله في موضعه قال ﴿الخامس عشر المعارضة في الاصل بمعنى آخر اما مستقل كمعارضة الطعم بالكيل أو القوت أو غير مستقل كمعارضة القتل العمد العدوان بالجارح والمختار قبولها فان لم تكن مقبولة لم يمتنع التحكم لان المدعى علة ليس باولى بالحرمة أو بالاستقلال من وصف المعارضة فان رجح بالتوسعة منع الدلالة ولو سلم عورض بان الاصل انتفاء الاحكام وباعتبارهما معا وأيضا فلما ثبت ان مباحث الصحابة كانت جمعا وفرقا قالوا استقلالهما بالمناسبة يستلزم التعدد قلنا تحكم باطل كما لو أعطى قريبا عالما﴾ أقول معنى المعارضة في الاصل هو ان يبدي المعترض معنى آخر يصلح للعلية مستقلا أو غير مستقل بل جزأ أما المستقل فيحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزء علة فهو مع الاول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالاول وحده مثاله ان يعلل حرمة الربا بالطعم فيعارضه بالقوت أو الكيل وأما غير المستقلة فيحتمل أن يكون جزء العلة فينفي استقلال الاول مثاله ان يعلل القصاص في المحدد بكونه قتلا عمدا عدوانا فيعارضه بكونه بالجارح فانه لما جاز ان تكون العلة الاوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجارح لم يتعد الى المثقل ثم اختلف في قبول هذه المعارضة وانا رقبولها انا لو لم نقبل لم يمتنع التحكم واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان الملازمة ان الوصف المبدى في

للاستقلال وحاصل الكلام ان في التقسيم الاول الاستقلال في الصلوح وفي الثاني الوجود (قوله في قبول هذه المعارضة) يعني المعارضة في الاصل على ما يشهد به استدلال الطرفين لا القسم الثاني منها خاصة على ما ذهب بعض الشارحين (قوله بيان الملازمة) تقريره على ما ذكره العلامة ان وصف المستدل ليس أولى بالاستقلال من الجزئية لانه كما احتمل ان يكون كل من وضع المستدل والمعارض علة بدليل المناسبة احتمل أن يكون المجموع علة بالمناسبة فالحكم بكون وصف المستدل علة مستقلة لا جزء الصورة علة تحكم وعلى هذا لفظ من وصف المعارضة لغو لان الاولوية انما هي بين الاستقلال والجزئية لا بين وصفي المستدل والمعارض وعلى ما في بعض الشروح ان الدليل دال على علية كل من وصفي المستدل والمعارض سواء كان كل مستقلا كالطعم والقوت أو غير مستقل كما اذا علل بالقتل العمد العدوان فزاد المعارض قيد كونه بالجارح حتى يكون المجموع علة فانه اذا لم يقبل وجعل أحد الوصفين علة ازم ترجح أحد الجائزين ثم قال وعبارة المصنف أعني الدليل وبيان الملازمة وافق عقد المسئلة في العموم لا التمثيل فان قوله ليس بأولى بالجزئية أو بالاستقلال يشمل ما اذا كان الوصف المدعى علته مركبا والمعترض أخذ جزأ منه وادعى الاستقلال وما اذا كان المدعى علة وصفا وضم المعترض اليه وصفا آخر وعلى هذا لا يكون قوله وصف المعارضة زائدا وقال بعض الشارحين لو كان قوله ليس بأولى بالجزئية أو بالاستقلال شاملا لما اذا كان الوصف المدعى علة مركبا والمعترض أخذ جزأ منه وادعى الاستقلال ازم ان لا تقبل المعارضة لانه لا يكون اثبات علية جزء المدعى علته يلزم الحكم في الفرع ضرورة وجود الجزء الذي هو العلة المستقلة على زعم المعترض فيه وأما على تقرير الشارح المحقق فحاصله ان الصلوح للاستعمال والجزئية جميعا أو للجزئية فقط مشترك بين وصفي المستدل والمعارض فتخصيصه بوصف المستدل تحكم فقوله الوصف المبدى يعني الوصف المعارض في الصورة الاولى يعني فيما اذا كان يصلح للعلية مستقلا سواء كان علة

مستقلة أوجزء علة يصلح للاستقلال أى يحتمل أن يكون علة مستقلة دون الاول وللجزئية أى يحتمل أن يكون جزء علة بأن يكون مع الاول علة مستقلة كما ان الوصف المدعى علة أعنى وصف المستدل يصلح لذلك والوصف المبدى فى الصورة الثانية فيما اذا كان لا يصلح للعلية الا غير مستقل يصلح اى يحتمل ان يكون جزء علة كما ان الوصف المدعى علة وكلا من قيوده كالعمد والعدوان مثلا يصلح لذلك أى لكونه جزء علة فكان الحكم باستقلال المدعى يعنى وصف المستدل أوجزئيته دون استقلال المبدى يعنى وصف المعارض أوجزئيته تحكما لتساويهما فى الصلوح من غير مرجح فى الوجود (قوله فان قيل) لما كان مبنى لزوم التحكم على تساوى وصف المستدل المعبر عنه بوصف التعليل و وصف المعترض المعبر عنه بوصف المعارضة من غير ترجيح كان وجه السؤال ان وصف المستدل لما فيه من التوسعة أولى بالعلية ووجه الجواب انا لا نسلم دلالة حصول التوسعة بالوصف على كونه علة كيف وفيه شائبة دور ضرورة توقف العلم بكل منهما على الآخر ولو سلم انه يدل عليه أوان ذلك بمجرد الترجيح دون الدلالة ضرورة ثبوت العلية بالمناسبة ونحوها عورض بترجيح وصف المعارضة بأن فى الغائه لزوم مخالفة الاصل أعنى عدم الحكم وفى اعتباره لزوم موافقة الاصلى أعنى الجمع بين دليل المعلل والمعارض حيث اعتبر كل من وصفيهما ولو بالجزئية وأما من جعل مبنى لزوم التحكم على تساوى استقلال وصف التعليل وجزئيته جعل صفة وجه السؤال ترجيح الاستقلال لما فيه من التوسعة ووجه الجواب منع دلالة الاستقلال على التوسعة ثم المعارضة بترجيح الجزئية لما فيها من موافقة الاصل أعنى عدم الحكم ومن اعتبار وصفى المستدل والمعارض حيث جعل كلا منهما جزء علة (قوله وماذلك) أى ليس الجمع الا تعميم الحكم بين أصل وفرع لموجب وصف مشترك بينهما ولا الفرق الا تخصيص ذلك الحكم بالاصل دون الفرع بموجب وصف يختص بالاصل وبحث ونظر فى ان علة الحكم فى الاصل هى ذلك الوصف المشترك او المختص وذلك اجماع على ان للمعترض ابداء وصف فارق لا يوجد فى الفرع وانه

الصورة الاولى يصلح للاستقلال والجزئية كالوصف المدعى علة والمبدى فى الصورة الثانية يصلح جزأ للعلة كما يصلح الوصف المدعى علة وقيوده كذلك فكان الحكم باستقلال المدعى أوجزئيته دون المبدى تحكما فان قيل لا تحكم مع الرجحان و وصف التعليل راجح اذ فى اعتباره دون وصف المعارضة توسعة فى الاحكام لانه اذا اعتبر تعدى الحكم الى الفرع ولو اعتبر الآخر وهو انه لا يوجد فى الفرع لم يتعد قلنا لا نسلم دلالة حصول التوسعة بكونه علة على كونه علة نعم يصلح ذلك مرجحا لدليل لو كان قد ثبت عليتها والكلام فيه ولو سلم فهو معارض بما يرجح اعتبار وصف المعارضة وهو ان الغاءه فيه اثبات حكم الفرع على خلاف الاصل لان الاصل انتفاء الاحكام وان اعتباره فيه جمع للدليلين وهو أولى من الغاء واحد ولنا أيضا بالنقل أن مباحث الصحابة رضوان الله عليهم كانت جعا وفرقا ومن تأمل كتب السير وتتبع تفاصيل الآثار لم يخف عليه ذلك وماذلك الا بتعميم بعضية وصف وتخصيص بعضية آخر والنظر فى أن العلة ايما هى وذلك اجماع على ابداء وصف فارق وقبوله وهو المراد قالوا المفروض استقلال كل واحد منهما بالعلية وهو يستلزم تعدد العلة فيصار اليه وحينئذ يكون ماذكرناه علة مستقلة وعليته غيره غير ضائرة والجواب لما احتمل استقلالهما والتعدد وجزئيتهما والوحدة كان الحكم بالاستقلال والتعدد تحكما

يقبل و يترك به قياس المستدل ولا معنى لقبول المعارضة سوى هذا وفى بعض الشروح ان تحقق الفرق انما يكون بابداء خصوصية الاصل اعتبارا أو خصوصية الفرع منعا وهذا دليل قبول المعارضة وأما ماذهب اليه بعض الشارحين من ان الفرق انما يتحقق بكون ما جعل المستدل علة جزء علة فلا يخفى ما فيه ومبناه على انه خصص الاختلاف بالقسم الثانى من هذه المعارضة (قوله المفروض استقلال كل واحد) فان قيل هذا انما يصح فى الصورة الاولى أعنى ما يكون وصف المعارض صالحا للاستقلال قلنا ليس المراد المفروض استقلال كل من الوصفين بل كل مما يدعيه المستدل والمعارض ففى الصورة الثانية مايدعيه المعارض علة هو المجموع المركب من وصف المستدل والوصف الذى أبداه المعارض وعليته لا تنافى عليه الجزء الاول الذى يدعيه المستدل علة بالاستقلال بناء على جواز تعدد العلل فلا تكون المعارضة قادحة فلا يقبل وتقرير الجواب فى الصورة الاولى ظاهر لانه اذا احتمل أن تكون العلة هى الطعم وان تكون القوت وان تكون المجموع كان الحكم بعلية الطعم كما يدعيه المستدل تحكما باطلا وأما فى الصورة الثانية فتقريره انه كما يحتمل أن تكون العلة هى الجزء الاول كالقتل العمد العدوان يحتمل ان تكون المجموع المركب منه ومن كونه بالجارح حتى لا تكون العلة الا واحدة فالقول باستقلال الاول وتعدد العلة تحكم وكان فى عطف التعدد على الاستقلال وعطف الوحدة على الجزئية على سبيل البيان والتفسير اشارة الى هذا المعنى وتقرير بعض الشارحين انه لو قبلت منه هذه المعارضة لزم استقلال كل من وصفى المستدل والمعارض فتتعدد العلة المستقلة وهو باطل والجواب منع اللزوم لجواز ان يسند الحكم الى المجموع والمعارضة بانه لو لم يقبل لزم التحكم وهو اسناد الحكم الى أحد الوصفين مع الدلالة على علية كل منهما

محضا وانه باطل وذلك كما لو اعطى قريبا عالما فانه يمكن ان اعطاه لقرابته أو لعلمه أو لهما فالحكم بأحد الثلاثة تحكم قال ﴿وفى بيان لزوم نفى الوصف عن الفرع ثالثها ان صرح لزم لنا انه اذا لم يصرح فقد أتى بما ليس ينتهض معه الدليل فان صرح لزمه الوفاء بما صرح﴾ أقول هذا بحث يتفرع على قبول المعارضة وهو انه هل يلزم المعترض بيان ان الوصف الذى ابديته منتف فى الفرع أولا فقيل يلزمه لينفعه دعوى التعليل به اذ لولا لم تنتف العلة فى الفرع فتثبت الحكم فيه وحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزمه لان غرضه هدم استقلال ما ادعى المستدل انه مستقل وهذا القدر يحصل بمجرد ابدائه وقيل ان تعرض لعدمه فى الفرع صريحا لزمه بيانه والا فلا وهذا هو المختار أما انه اذا لم يصرح به فليس عليه بيانه فلانه قد أتى بما لا يتم الدليل معه وهذا غرضه لا بيان عدم الحكم فى الفرع حتى لو ثبت بدليل آخر لم يكن الزاما له وربما سلمه وأما انه اذا صرح به لزمه فلانه التزم أمرا وان لم يجب عليه ابتداء فيلزمه بالتزامه ويجب عليه الوفاء بما التزمه قال ﴿والمختار أنه لا يحتاج الى أصل لان حاصله نفى الحكم لعدم العلة أو صد المستدل عن التعليل بذلك وأيضا فاصل المستدل أصله﴾ أقول هذا بحث آخر يتفرع على قبول المعارضة وهو انه هل يحتاج المعارض الى أصل يبين تأثير وصفه الذى أبداه فى ذلك الاصل حتى يقبل منه كأن يقول العلة الطعم دون القوت كما فى الملح قد اختلف فيه والمختار أنه لا يحتاج لان حاصل هذا الاعتراض أحد الامرين اما نفى ثبوت الحكم فى الفرع بعلة المستدل ويكفيه ان لا يثبت عليها بالاستقلال ولا يحتاج فى ذلك الى أن يثبت علية ما أبداه بالاستقلال فان كونه جزء العلة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة فلا يؤثر فى أصل أصلا وأما صد المستدل عن التعليل بذلك لجواز تأثير هذا والاحتمال كاف فهو لا يدعى عليته حتى يحتاج الى شهادة أصل وأيضا فان أصل المستدل أصله بان يقول العلة الطعم أو الكيل أو كلاهما كما فى البرهين فاذا مطالبته باصل مطالبة له بما قد تحقق حصوله فلا فائدة فيه قال ﴿وجواب المعارضة اما بمنع وجود الوصف أو المطالبة بتأثيره ان كان مثبتا بالمناسبة أو الشبه لا بالسبر أو بخفائه أو عدم انضباطه أو منع ظهوره أو انضباطه أو بيان انه عدم معارض فى الفرع مثل المكره على المختار يجامع القتل فيعترض بالطواعية فيجيب بانه عدم الاكراه المناسب لنقيض الحكم وذلك طردا وبين كونه ملغى أو ببين استقلال ما عداه فى صورة بظاهر أو اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام فى معارضة المطعوم بالكيل ومثل من بدل دينه فاقتلوه فى معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان وغير متعرض للتعميم﴾ أقول اذ قد عرفت ان المعارضة مقبولة فالجواب عنها من وجوه منها منع وجود الوصف مثل أن يعارض القوت بالكيل فيقول لا نسلم انه مكيل لان العبرة بعادة زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وكان حينئذ موزونا ومنها المطالبة بكون وصف المعارض مؤثرا يقال ولم قلت ان الكيل مؤثر وهذا انما يسمع من المستدل اذا كان مثبتا للعلة بالمناسبة أو الشبه حتى يحتاج المعارض فى معارضته الى بيان مناسبة أو شبه بخلاف ما اذا اثبته بالسبر فان الوصف يدخل فى السبر بدون ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال ومنها بيان خفائه ومنها عدم انضباطه ومنها منع ظهوره ومنها منع انضباطه هذه الاربعة لما علمت ان الظهور والانضباط شرط فى الوصف المعلل به فلا بد فى دعوى صلوح الوصف علة من بيانهما وللصاد عنهما ان يبين عدمهما وان يطالب ببيان وجودهما ومنها بيان ان الوصف عدم معارض فى الفرع مثاله ان يقيس المكره على المختار فى القصاص بجامع القتل فيقول المعترض معارض بالطواعية فان العلة هو القتل مع الطواعية فيجيب المستدل بان الطواعية عدم الاكراه المناسب لنقيض الحكم وهو عدم القصاص فحاصله عدم معارض وعدم المعارض طرد لا يصلح

المستدل مطالبة المعترض بكون وصفه مؤثرا لان الوصف يدخل فى السبر بمجرد احتمال كونه مناسبا وان لم تثبت مناسبته أعنى المناسبة بالنظر اليه أو الى الخارج على ما يعم الشبه فتتم المعارضة بمجرد ابداء وصف آخر محتمل للعلية من غير ان تثبت مناسبته وكون الضمير فى قوله ان كان مثبتا بالمناسبة للمستدل صريح فى الاصل حتى قال فى المنهى أو المطالبة بتأثيره وان المستدل أثبته بالمناسبة أو الشبه لا بالسبر وقال الآمدى ان كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة أو الشبه دون السبر والتقسيم والشارحون لما لم ينتبهوا لبيانه جعلوا الضمير للمعترض وقال العلامة الظاهر ان وقوع المستدل مكان المعترض فى كلامهما زيغ بصر وطغيان قلم من الناقلين وذلك لانه انما يصح لو كان المعترض يطالب المستدل بتأثير وصفه ثم تقريره ان المطالبة بالتأثير انما تكون اذا أثبت المعترض علية الوصف بالمناسبة أو الشبه أما اذا أثبته بالسبر فيكون مؤثرا ضرورة تعين كونه علة وتقرير بعضهم انه اذا أثبته بالسبر لم تصح المطالبة بالتأثير لان السبر كاف فى الدلالة على العلية بدون التعليل

ثم (قوله معارض بالطواعية) يعنى بوصف غير صالح للاستقلال وقوله المناسب صفة الاكراه والحكم هو القصاص ونقيضه عدمه

(قوله اذ قد تبين) تعليل الالغاء وفى نسخ المتن أو تبين على انه وجه آخر من الجواب وعليه جمهور الشارحين وهو الصواب اما أولا فلان استقلال ماعداه هذا الوصف لايوجب الغاءه لجواز التعدد والشارح فسره بالباقى ليتعين كون الوصف المعارض جزأ أو يتبين باستقلال الباقى الغاؤه وأما ثانيا فلان مجرد بيان الالغاء لايتعين أن يكون باستقلال ماعداه واما الالغاء فلان مجرد بيان استقلال ماعداه كاف فى الجواب وان كان مستلزما لالغائه وفيه بحث لانه انما يكون اذا لم يبين المعارض استقلال وصفه (قوله ولا يضره) دفع لما يتوهم ان عموم النص يفيد المستدل سواء تعرض لتعميمه أو لم يتعرض لانه لامعنى للقياس عند كون حكم الفرع منصوصا فدفعه بانه لا يضر لجواز ان لا يقول هو او الخصم بالعموم أو يظهر العموم مخصص أو نحو ذلك من موانع التمسك بالعموم فيتمسك بالقياس وفى هذا اشارة الى ان قوله غير متعرض حال من فاعل تبين على معنى ان مثل هذا البيان انما يسمع من المستدل اذا لم يتعرض لتعميم النص بحيث يتناول صورة الفرع وبهذا يندفع ماذكره العلامة ان معناه من غير ان يتعرض لاستغراق التبديل بالعلية فى جميع الصور وكانه احترز عن تعرض الاستغراق لانه غير محتاج اليه مع انه منتقض بمن يدل الكفر بالايمان ومع هذا فهو غير محتاج اليه لانه

للتعليل لانه ليس من الباعث فى شئ كما علمت ومنها أن يبين كون وصف المعارض ملغى اذ قد تبين استقلال الباقى بالعلية فى صورة مابظاهر نص أو اجماع مثاله اذا عارض فى الربا الطعم بالكيل فيجيب بان النص دل على اعتبار الطعم فى صورة ما وهو قوله لاتبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء مثال آخر أن يقول فى يهودى صار نصرانيا أو بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرتد فيعارضه بالكفر بعد الايمان فيجيب بان التبديل معتبر فى صورة ما لقوله من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو عمم وقال فثبت ربوية كل مطعوم أو اعتبار كل تبديل للحديث لم يسمع لان ذلك اثبات للحكم بالنص دون القياس لانقيم القياس بالالغاء والمقصود ذلك ولانه لو ثبت العموم لكان القياس ضائعا ولا يضره كونه عاما اذا لم يتعرض للتعميم ولم يستدل به قال ﴿ولا يكفى اثبات الحكم فى صورة دونه لجواز علة أخرى ولذلك لو أبدى أمر آخر يخالف ما ألغى فسد الالغاء ويسمى تعدد الوضع لتعدد أصلها مثل امان من مسلم عاقل فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية فانها مظنة الفراغ للنظر فيكون أكمل فيلغيها بالمأذون له فى القتال فيقول خلف الاذن الحرية فانه مظنة لبذل الوسع أو لعلم السيد بصلاحيته وجوابه الالغاء الى ان يقف أحدهما﴾ أقول ربما يظن ان اثبات الحكم فى صورة دون وصف المعارض كاف فى الغائه والحق انه ليس بكاف لجواز وجود علة أخرى لما تقدم من جواز تعدد العلة وعدم وجوب العكس ولاجل ذلك لو أبدى فى صورة عدم وصف المعارضة وصفا آخر يخالفه لئلا يكون الباقى مستقلا فسد الالغاء لابتنائه على استقلال الباقى فى تلك الصورة وقد بطل وتسمى هذه الحالة تعدد الوضع لتعدد أصلهما والتعليل فى أحدهما بالباقى على وضع أى مع قيد وفى الآخر على وضع آخر أى مع قيد آخر مثاله أن يقال فى مسئلة أمان العبد للحربى أمان من مسلم عاقل فيقبل كالحر لانهما أعنى الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصلحة الايمان أى بذل الامان وجعله آمنا فيقول المعترض هو معارض بكونه حرا أى العلة

ظاهر وفى بعض الشروح أن معناه ليس على المستدل عند بيان استقلال ماعدا الوصف ان يبين عليته فى جميع صورة وجود الوصف فان الاقتران مع المناسبة ولو فى صورة يكفى فى الدلالة على العلية فلم يحتج الى التعميم وقيل معناه غير متعرض لتبسونه فى جميع الصور ولما فيه من العسر وعدم الاحتياج (قوله كاف فى الغائه) لما جعل الشارحون بيان استقلال ماعداه وجها برأسه وجعلوا هذا الكلام متعلقا به بمعنى انه لا يكفى فى بيان استقلال وصف

 المستدل اثبات الحكم فى صورة بدون وصف المعارض لجواز أن يكون الحكم لعلة أخرى غير وصف المستدل فلا يلزم استقلاله ولاجل كون الحكم بعلة أخرى لو أبدى المعترض أمرا آخر يخالف الملغى أى يقوم مقام ما الغاه المستدل بثبوت الحكم دونه فسد الغاؤه ويسمى فساد الالغاء بالوجه المذكور تعدد الوضع لتعدد أصل العلة فان المعترض أثبت علية وصف المعارضة أولا فلما الغاه المستدل أثبت علية وصف آخر ولما جعله الشارح المحقق من تتمة بيان الغاء وصف المعارض جعله متعلقا به أى لا يكفى فى الغاء وصف المعارض اثبات الحكم فى صورة دونه لجواز أن يكون ذلك لعلة أخرى لما سبق من جواز تعدد العلل وان انتفاء العلة لا يوجب انتفاء الحكم وهذا هو الموافق لكلام الآمدى (قوله ولاجل ذلك) أى ولاجل انه ليس بكاف فى الالغاء لو أبدى المعترض فى صورة عدم وصف المعارضة وصفا آخر يقوم مقام وصف المعارضة لئلا يكون وصف المستدل مستقلا فسد الغاء المستدل وصف المعارضة لابتناء الغائه على استقلال وصف الغائه على استقلال وصف المستدل فى صورة عدم وصف المعارضة وقد بطل استقلاله بابداء المعترض قيدا آخر ينضم اليه فيبطل ما يبتنى عليه (قوله لتعدد أصلهما) أى أصل الوصفين وتعليل الحكم بقبول الامان فى أحد الاصلين كما فى امان المسلم العاقل الحر بالباقى أى بالاسلام والعقل على وضع وهو كونه مع الحرية وفى الآخر كامان العبد المأذون بالباقى على وضع آخر وهو كون الاسلام والعقل مع اذن السيد وفى بعض النسخ لتعدد أصليهما أى أصل العلة وهو ظاهر

كونه مسلما عاقلا حرا فان الحرية مظنة فراغ قلبه للنظر لعدم اشتغاله بخدمة السيد فيكون اظهار مصالح الايمان معه أكمل فيقول المستدل الحرية ملغاة لاستقلال الاسلام والعقل فى صورة العبد المأذون له من قبل سيده فى أن يقاتل فيقول المعترض اذن السيد له خلف من الحرية فانه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال أو لعلم السيد بصلاحيته لاظهار مصالح الايمان وجواب تعدد الوضع أن يلغى المستدل ذلك الخلف بابداء صورة لا يوجد فيها الخلف أيضا فان أبدى المعترض خلفا آخر فجوابه الغاؤه وعلى هذا الى أن يقف أحدهما فيكون الدبرة عليه فان ظهر صورة لا خلف فيها تم الالغاء وبطل الاعتراض والا ظهر عجز المستدل قال ﴿ولا يفيد الالغاء لضعف المعنى مع تسليم المظنة كما لو اعترض فى الردة بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين﴾ أقول اذ قد عرفت ان من أجوبة المعارضة الالغاء فالالغاء هل يثبت بضعف المعنى اذا سلم وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى الحق انه لا يثبت مثاله ان يقول الردة علة القتل فيقول المعترض بل مع الرجولية لانه مظنة الاقدام على قتال المسلمين اذ يعتاد ذلك من الرجال دون النساء فيجيب المستدل بان الرجولية وكونها مظنة الاقدام لا تعتبر والا لم يقتل مقطوع اليدين لان احتمال الاقدام فيه ضعيف بل أضعف من احتماله فى النساء وهذا لا يقبل منه حيث سلم ان الرجولية مظنة اعتبرها الشارع وذلك كترفه الملك فى السفر لا يمنع رخص السفر فى حقه لقلة المشقة اذ المعتبر المظنة وقد وجدت لا مقدار الحكمة لعدم انضباطها قال ﴿ولا يكفى رجحان المعين ولا كونه متعديا لاحتمال الجزئية فيجىء التحكم﴾ أقول هذان وجهان توهما جوابا للمعارضة ولا يكفيان الاول رجحان المعين وهو ان يقول المستدل فى جواب المعارضة ما عينته من الوصف راجح على ما عارضت به ثم يظهر وجها من وجوه الترجيح وهذا القدر غير كاف لانه انما يدل على ان استقلال وصفه أولى من استقلال وصف المعارضة اذ لا يعلل بالمرجوح مع وجود الراجح لكن احتمال الجزئية باق ولا بعد فى ترجح بعض الاجزاء على بعض فيجىء التحكم الثانى كون ما عينه المستدل متعديا والآخر قاصرا غير كاف فى جواب المعارضة اذ مرجعه الترجيح بذلك فيجىء التحكم هذا والشأن فى الترجيح فانه ان رجحت المتعدية بان اعتباره يوجب الانتشار فى الاحكام وبأنها متفق على اعتبارها بخلاف القاصرة رجحت القاصرة بانها موافقة للاصل اذ الاصل عدم الاحكام وبأن اعتبارها اعمال للدليلين معا بخلاف الغائها قال ﴿والصحيح جواز تعدد الاصول لقوة الظن به وفى جواز اقتصار المعارضة على أصل واحد قولان وعلى الجميع فى جواز اقتصار المستدل على أصل واحد قولان﴾ أقول قد اختلف فى جواز تعدد الاصول فقيل لا يجوز بل يجب على المستدل الاكتفاء بأصل واحد اذ مقصوده الظن وهو يحصل به فيلغو ما زاد عليه والصحيح انه جائز لان الظن يقوى به وكان أصل الظن مقصودا فقوته أيضا مقصودة ثم اذا تعدد أصله فهل يجوز للمعترض ان يقتصر فى المعارضة على أصل واحد ولا يتعرض لسائر الاصول فيه قولان ووجه الجواز ان ابطال جزء من كلامه يبطل كلامه ووجه المنع انه لو سلم له أصل لكفاه فى مقصوده فلا بد من ابطال الجميع فان قلنا لا يجوز الاكتفاء بل يجب المعارضة فى جميع الاصول فاذا عارض فى الجميع ودفع المستدل معارضته عن أصل واحد فهل يجوز ويكون ذلك كافيا فيه قولان ووجه الجواز انه يحصل به مطلوبه ووجه المنع انه التزم الجميع فيلزمه الذب عن الجميع كان الجميع صار مدعى بالعرض قال ﴿السادس عشر التركيب تقدم التعدية وتمثيلها فى اجبار البكر البالغ بكر فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيعارض بالصغر وتعديه الى الثيب الصغيرة ويرجع به الى المعارضة فى الاصل﴾ أقول هذان اعتراضان يعدهما الجدليون فى عداد

(قوله فيكون الدبرة) أى الهزيمة (قوله من الادبار على من وقف) أى الحكمة التى تتضمنها المظنة

وجمهور الشارحين لم يفرقوا بين المعنى والمظنة فزعموا ان المراد انه لو سلم المستدل كون وصف المعارضة مظنة للحكم المختلف فيه فلا يفيد بيان الالغاء بضعف المظنة فى صورة لانه لا يخل بالعلية (قوله هذا والشأن فى الترجيح) يريد ان قصد المستدل وان كان ترجيح وصفه بالتعدية لكن ترجيح المتعدية على القاصرة ليس بمسلم على الاطلاق اذ لكل منهما رجحان من وجه أما المتعدية فبأنها توجب الحكم فى الفرع فتتسع الاحكام وبان التعليل بها متفق عليه وبالقاصرة مختلف فيه وأما القاصرة فبان فيها موافقة الاصل أعنى عدم ثبوت الحكم فى الفرع وجمعا بين دليل المستدل والمعارض حيث اعتبر كل من الوصفين على انه جزء علة ولا يخفى ان هذا انما يكون فيما اذا لم يدع المعترض استقلال وصفه (قوله ابطال جزء من كلامه) يعنى الاصل الذى عورض وذلك لان قصد المستدل الحاق الفرع بجميع الاصول وذلك يبطل بانتفاء الفرق بينه وبين أحد الاصول واعلم أن تمام المسئلة ببيان خلاف آخر أشار اليه فى المنتهى حيث قال اختلفوا فى جواز تعدد الاصول فقيل هو أقوى الاعتراضات فى افادة الظن وقيل يؤدى الى التشويش والخبط والمجوزون اختلفوا فى جواز الاقتصار فى المعارضة على أصل واحد ومن أوجب على

الجميع اختلفوا فى وجوب اتحاد المعارض فى الجميع ومن لم يوجب الاتحاد اختلفوا فى جواز اقتصار المستدل على سؤال واحد (قوله ونوع) عطف على راجعان أى كل منهما نوع من سائر الاعتراضات خص باسم خاص (قوله وهذا التمثيل) يشير الى ان تمثلها مبتدأ أخبره قوله يرجع وضمير به لهذا السؤال وانما لم يقل هو راجع الى المعارضة لانهم اكتفوا فيه بالتمثيل ولم يعرفوه تعريفا يعرف به كونه راجعا الى المعارضة وفيه نظر لما ذكر فى المنتهى انه بيان وصف فى الاصل عدى الى فرع (٢٧٥) مختلف فيه وقال الآمدى هو ان يعين المعترض فى الاصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل ما علمت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر

الاعتراضات وهما راجعان الى بعض من سائر الاعتراضات ونوع منه خص باسم وليس شئ منهما سؤالا برأسه فالاول سؤال التركيب وهو ما عرفته حيث قلنا شرط حكم الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب وانه قسمان مركب الاصل ومركب الوصف وان مرجع أحدهما منع حكم الاصل أو منع العلية ومرجع الآخر منع الحكم أو منع وجود العلة فى الفرع فليس بالحقيقة سؤالا برأسه وقد عرفت الامثلة فلا معنى للاعادة والثانى سؤال التعدية وذكر وافى مثاله أن يقول المستدل فى البكر البالغ بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغر وما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغ فما ذكرته فقد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة وهذا التمثيل يجعل السؤال راجعا الى المعارضة فى الاصل بوصف آخر وهو البكارة بالصغر مع زيادة تعرض للتساوى فى التعدية دفعا لترجيح المعين بالتعدية فلا يكون سؤالا آخر

﴿النوع الخامس﴾

اعتراضا نه خمسة منع وجود الوصف فى الفرع المعارضة فى الفرع الفرق اختلاف الضابط اختلاف جنس المصلحة (قوله فيقول) تفسير لبيان ما يعنيه و بيان وجوده فقوله أريد بالاصلية كذا بيان لما يعنيه وقوله وهو أى العبد بواسطة اسلامه و بلوغه كذلك أى مظنة لرعاية مصلحة الايمان بيان لوجود الوصف فى الفرع وقوله عقلا اشارة الى أن ذلك بدلالة العقل (قوله كل ذلك) أى عدم تمكين المعترض من التقرير وكون التفسير على المتلفظ والبيان على المدعى لئلا ينتشر الجدال بالانتقال والاشتغال وفى المنتهى لان المستدل مدع فعليه بيانه ولئلا ينتشر بالواو

﴿النوع الخامس﴾

اعتراضا نه خمسة منع وجود الوصف فى الفرع المعارضة فى الفرع الفرق اختلاف الضابط اختلاف جنس المصلحة (قوله فيقول) تفسير لبيان ما يعنيه و بيان وجوده فقوله أريد بالاصلية كذا بيان لما يعنيه وقوله وهو أى العبد بواسطة اسلامه و بلوغه كذلك أى مظنة لرعاية مصلحة الايمان بيان لوجود الوصف فى الفرع وقوله عقلا اشارة الى أن ذلك بدلالة العقل (قوله كل ذلك) أى عدم تمكين المعترض من التقرير وكون التفسير على المتلفظ والبيان على المدعى لئلا ينتشر الجدال بالانتقال والاشتغال وفى المنتهى لان المستدل مدع فعليه بيانه ولئلا ينتشر بالواو

﴿الثامن عشر منع وجوده فى الفرع مثل أمان صدر من أهله كالمأذون فيمنع الاهلية و جوابه ببيان وجود ما عناه بالاهلية بجواب منعه فى الاصل والصحيح منع السائل من تقريره لان المستدل مدع فعليه اثباته لئلا ينتشر﴾

أقول ومن الاعتراضات أن يقول لا نسلم وجود الوصف المعلل به فى الفرع مثاله أن يقول فى أمان العبد أمان صدر عن أهله كالعبد المأذون له فى القتال فيقول المعترض لا نسلم ان العبد أهل للامان فالجواب ببيان ما يعنيه بالاهلية ثم ببيان وجوده بحس أو عقل أو شرع كما تقدم فى منع وجوده فى الاصل فيقول أريد بالاهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الايمان وهو باسلامه و بلوغه كذلك عقلا فلو تعرض المعترض لتقرير معنى الاهلية بيانا لعدمها فالصحيح انه لا يمكن منه لان تفسيرها وظيفة من تلفظ بها لانه العالم بمراده واثباتها وظيفة من ادعاها فيتولى تعيين ما ادعاه كل ذلك لئلا ينتشر الجدال قال

﴿التاسع عشر المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض الحكم على نحو طرق اثبات العلة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة قالوا فيه قلب التناظر و ردبان القصد الهدم﴾

أقول ومن الاعتراضات المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض الحكم فيه بان يقول ما ذكرته من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه فيتوقف دليلك وهى المعنى بالمعارضة اذا أطلقت ولا بد من بنائه على أصل يجامع تثبت عليته وله الاستدلال فى اثبات عليته بأى مسلك من مسالكها شاء على نحو طرق اثبات المستدل للعلية سواء فيصير هو مستدلا آنفا والمستدل معترضا فتنقلب الوظيفتان وقد اختلف فى قبول سؤال المعارضة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة وهو ثبوت الحكم لانه لا يتحقق بمجرد الدليل ما لم يعلم عدم المعارض قالوا فيه قلب التناظر لانه استدلال من معترض فصار الاستدلال الى المعترض والاعتراض الى المستدل وهو خروج مما قصداه من معرفة صحة نظر المستدل فى دليله الى أمر آخر وهو معرفة صحة نظر المعترض فى دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولا عليه أتم نظره أم لا الجواب انه انما يكون قلبا للتناظر لو

(قوله وهى) أى المعارضة فى الفرع هى التى تعنى بالمعارضة عند الاطلاق فى باب القياس بخلاف المعارضة فى الاصل فانه تقييد (قوله بأى مسلك من مسالكها) يشير الى أنه لا يجب أن يكون بالمسلك الذى سلكه المستدل نعم لما كان ظنيا فى معارضة قطعى لم يسمع وان كانا ظنيين فالترجيح وقوله سواء معناه ان اثبات المعترض عليه وصفه فى الاصل الذى يقيس عليه مثل اثبات المستدل عليه وصفه فى أصله بلا فرق وليس المراد انه يجب أن يكون بذلك المسلك (قوله ولا عليه) أى لا شئ على المستدل سواء تم نظر المعترض أم لم يتم لو قصد

أى المعترض به أى سؤال المعارضة اثبات مايقتضيه دليل المعترض (قوله وهو) أى المعارض دليلى وفى بعض النسخ ولا دليل أى لا يفيد ما ادعيت أنا وليس له كثير ربط وفائدة (قوله وكل) أى من الدليلين أو الخصمين يبطل حكم الآخر أى ثبوت مدلوله وان لم يبطل نفس الدليل (قوله وقد يجاب) أى عن سؤال المعارضة (قوله ويوقف العمل) دفع لما يتوهم ان العمل بالدليل لما توقف على الترجيح كان جزأ من الدليل فوجب الايماء اليه يعنى ان هذا التوقف انما عرض للدليل بعد ظهور المعارض فكان الترجيح شرطا لتمام الدليل ويترتب أثره عليه لا جزأ فيه وهذا ظاهر لكن فى عبارة الشرح خروج عن انتظام حيث قال وتوقف العمل على الترجيح ليس جزأ للدليل بل شرطا له فجعل (٢٧٦) المتوهم جزأ والمتحقق شرطا هو توقف العمل على الترجيح وانما هو الترجيح نفسه فلزمنا جعل ضمير ليس عائدا الى الترجيح الذى يتوقف عليه العمل وهو تعسف ظاهر (قوله فيكون معارضة فى الاصل) لان المستدل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض عليته مع خصوصية لا توجد فى الفرع وهذا ظاهر وانما الخفاء فى كون ابداء المانع فى الفرع معارضة فيه وتحقيقه ان المانع عن الشئ فى قوة المقتضى لنقيضه فيكون المانع فى الفرع وصفا يقتضى نقيض الحكم الذى أثبته المستدل ويستند الى أصل لا محالة وهذا معنى المعارضة فى الفرع وانما يحتاج الى هذا التكلف محافظة الى ما يشير اليه كلام الشارح من ان المعارضة فى الفرع انما تكون بابداء وصف يقتضى نقيض الحكم والا فقد ذكر الآمدى ان المعارضة فى الفرع تكون بما يقتضى نقيض الحكم المستدل اما بنص أو اجماع أو بوجود مانع الحكم أو بفوات شرط الحكم ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعا أو شرطا على نحو طريق اثبات المستدل علية الوصف المعلل به من التأثير أو الاستنباط وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين اذ انتعرض لانتفاء الشرط فى الفرع أو عدم المانع فى الاصل أما الاول فلان ابداء الخصوصية التى هى شرط فى الاصل معارضة فى الاصل وبيان انتفائها فى الفرع معارضة فيه وأما الثانى فلان بيان وجود مانع فى الفرع معارضة فيه وبيان انتفائه فى الاصل مشعر بان العلة هى ذلك الوصف مع عدم هذا المانع لا الوصف نفسه وهذا معارضة فى الاصل حيث أبدى علة أخرى لا توجد فى الفرع وقد يتوهم من ظاهر عبارة الشرح ان تحقق مجموع المعارضتين انما هو على تقدير خصوصية فى الاصل هو شرط مع التعرض لعدمها فى الفرع وابداء خصوصية فى الفرع هى مانع مع

قصد به اثبات مايقتضيه دليله وليس كذلك بل قصده الى هدم دليل المستدل وبيان قصوره عن افادة مدلوله فكانه يقول دليلك لا يفيد ما ادعيت لقيام المعارض وهو دليلى فعليك بابطال دليلى ليسلم لك دليلك فيفيد وكيف يقصد به اثبات مايقتضيه وهو معارض بدليل المستدل فان المعارضة من الطرفين وكل يبطل حكم الآخر قال (وجوابه بما يعترض به على المستدل والمختار قبول الترجيح أيضا فيتعين العمل وهو المقصود والمختار لا يجب الايماء الى الترجيح فى الدليل لانه خارج عنه وتوقف العمل عليه من توابع ورود المعارضة لدفعها لا لانه منه) أقول الجواب عن سؤال المعارضة جميع ما مر من الاعتراضات من قبل المعترض على المستدل ابتداء والجواب الجواب لا فرق وقد يجاب بالترجيح بوجه من وجوهه التى سنذكرها فى باب التراجيح فقد اختلف فى قبول الترجيح والمختار قبوله لانه اذا ترجح وجب العمل به للاجماع على وجوب العمل بالراجح وذلك هو المقصود وقيل لا يقبل لان تساوى الظن الحاصل بهما غير معلوم ولا يشترط ذلك والا لم تحصل المعارضة لامتناع العلم بذلك نعم المعتبر حصول أصل الظن وانه لا يندفع بالترجيح وعلى المختار فهل يجب الايماء الى الترجيح فى متن الدليل بان يقول أما من مسلم عاقل موافقا للبراءة الاصلية فيه خلاف فقيل يجب لانه شرط فى العمل به فلا يثبت الحكم دونه فكان كجزء العلة والمختار انه لا يجب لان الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل وتوقف العمل على الترجيح ليس جزأ للدليل بل شرط له لا مطلقا بل اذا حصل المعارض واحتيج الى دفعه فهو من توابع ظهور المعارض لدفعه لا انه جزء من الدليل فلا يجب ذكره فى الدليل قال (العشرون الفرق وهو راجع الى احدى المعارضتين والبهما معا على قول) أقول الفرق ابداء خصوصية فى الاصل هو شرط وله أن لا يتعرض لعدمها فى الفرع فيكون معارضة فى الاصل أو ابداء خصوصية فى الفرع هو مانع وله أن لا يتعرض لعدمها فى الاصل فيكون معارضة فى الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط فى الفرع وعدم المانع فى الاصل فيكون مجموع المعارضتين قال (الحادى والعشرون اختلاف الضابط فى الاصل والفرع مثل نسيان الشهادة فوجب القصاص كالمكره فيقال الضابط فى الفرع الشهادة وفى الاصل الاكراه فلا يتحقق التساوى وجوابه ان الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفا أو بأن افضاءه فى الفرع مثله أو أرجح كما لو كان أصله المغرى للحيوان فان انبعاث الاولياء على القتل طلبا للتشفى أغلب من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب نفرته وعدم علمه فلا يضر اختلاف أصلى التسبب فانه اختلاف فرع وأصل كما يقاس الارث فى طلاق المريض على القاتل فى منع الارث ولا يفيد ان التفاوت فيهما ملغى لحفظ النفس كما ألغى التفاوت بين قطع الانملة

التعرض لعدمها فى الاصل وهو غلط أما أولا فلانه لم يقل أحد بكون الفرق عبارة عن ابداء مجموع الخصوصيتين وأما ثانيا فلانه لاحاجة حينئذ الى التعرض المذكور لتحقق المعارضتين بدونه (﴿اختلاف الضابط﴾) أى الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة (قوله يقتل) أى حال كون المشهود عليه بالقتل يقتل قصاصا بشهادتهم (قوله واذا كان كذلك) بيان لمعنى الفاء فى قوله فلا يضر وفى المنتهى ولا يضر بالواو (قوله كما يقاس ارث المرأة على القاتل) على عدم ارث القاتل فيتوهم ان حكم الفرع هو الارث وحكم الاصل عدم الارث مع انهما محل الحكم والحكم هو وجوب ارث المرأة ووجوب عدم ارث القاتل والتحقيق ان هذا قياس للزوج على القاتل فى نقض مقصودهما الباطل بجامع ارتكابهما فعلا محرما لغرض فاسد فحكم الفرع نقض مقصود الزوج وذلك بارث المرأة وحكم الاصل نقض مقصود القاتل وذلك بمنعه الارث (قوله بالغاء الخصوصية) لان هذا نوع مخصوص من المعارضة فى الاصل هو ابداء خصوصية منضمة الى وصف المستدل لا ابداء وصف آخر مستقل بالعلية حتى يأتى الوجوه الاخر من جواب المعارضة مثل منع وجود الوصف أو بيان خفائه ونحو ذلك وطريق الغاء الخصوصية هو بيان استقلال الوصف بشئ من مسالك العلة (قوله بل يدعى المخالفة) بين حكم الاصل وحكم الفرع

الانملة وقطع الرقبة فانه لم يلزم من الغاء العالم الغاء الحر﴾ أقول من الاعتراضات اختلاف الضابط فى الاصل والفرع مثاله ان يقول المستدل فى شهود الزور على القتل يقتل بشهادتهم تسببوا للقتل فيجب القصاص كالمكره فيقول المعترض الضابط مختلف فانه فى الاصل الاكراه وفى الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما فى المصلحة فقد يعتبر الشارع أحدهما دون الآخر وجوابه بوجهين أحدهما ان الضابط هو القدر المشترك وهو التسبب وانه أمر منضبط عرفا فيصلح مظنة ثانيهما بيان ان افضاءه فى الفرع مثل افضائه فى الاصل أو أرجح منه فيثبت التعدية كالوجعل فى مسئلة القصاص من الشهود الاصل هو المغرى للحيوان على القتل فيقول المعترض الضابط فى الاصل اغراء الحيوان وفى الفرع الشهادة فيجيب المستدل بان افضاء التسبب بالشهادة الى القتل أقوى من افضاء التسبب بالاغراء فان انبعاث أولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلبا للتشفى وثلج الصدر بالانتقام اغلب من انبعاث الحيوان على قتل من يغرى هو عليه وذلك بسبب نفرته من الآدمى وعدم علمه بالاغراء واذا كان كذلك لم يضر اختلاف أصلى التسبب وهو كونه شهادة واغراء فان حاصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالاغراء والاصل لابد من مخالفته للفرع وذلك كما يقاس ارث المرأة التى يطلقها الزوج فى مرض موته على القاتل فى نقض المقصود الفاسد من الفعل فلا يقال حكم الاصل عدم الارث وحكم الفرع الارث فلا يصح لان هذا الاختلاف لا يضر ويرجع الى الاختلاف فى محل الحكم لا فى الحكم وذلك مما لابد منه فى القياس فكيف يكون مفسدا له واعلم انه ربما يجاب عن اختلاف الضابط بان يقال فى المثال المذكور التفاوت ملغى فى القصاص لمصلحة حفظ النفس بدليل انه لا يفرق بين الموت بقطع الانملة والموت بضرب الرقبة فيجب بهما القصاص وان كان أحدهما اشد افضاء الى الموت فقال المصنف ذلك لا يفيد لانه لا يلزم من الغاء فارق معين الغاء كل فارق كالغى العلم فيقتل العالم بالجاهل ولم يلغ الحرية فلم يقتل الحر بالعبد ولا الاسلام فلم يقتل المسلم بكافر قال (الثانى والعشرون اختلاف جنس المصلحة كقول الشافعية أولج فرجا فى فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزانى فيقال حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفى الاصل دفع محذور اختلاط الانساب فقد يتفاوتان فى نظر الشرع وحاصله معارضة وجوابه بجوابه بحذف خصوص الاصل) أقول ومن الاعتراضات اختلاف جنس المصلحة فى الاصل والفرع مثاله أن يقول المستدل يحد باللواط كما يحد بالزنا لانه ايلاج فرج محرم فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقول المعترض اختلاف المصلحة فى تحريمهما ففى الزنا منع اختلاط النسب المفضى الى عدم تعهد الاولاد وفى اللواط دفع رذيلة اللواط فقد يتفاوتان فى نظر الشارع وحاصله معارضة فى الاصل لابداء خصوصية فى الاصل كأنه قال بل العلة ماذكرتم مع كونه موجبا الاختلاط النسب والجواب بجواب المعارضة بالغاء الخصوصية بطريقه كما مر النوع السادس من الاعتراضات مايرد على المقدمة الرابعة وهى قوله فيوجد الحكم فى الفرع ولما قام عليه الدليل فلا سبيل الى منعه بل يدعى المخالفة ويبينه اما مقتصرا عليه أو مدعيا ان دليلك

ومن شرطه المماثلة لما عرفت ان القياس انما يثبت مثل حكم الاصل فى الفرع وضمير بينه للمخالفة بالتأويل المشهور وفى المصادر وضمير عليه لادعاء المخالفة أو لبيانها وذلك اشارة الى المخالفة وحاصل هذا النوع اعتراضان لان بيان المخالفة اما بدليل المستدل وهو القلب أو بغيره ولا اسم له بخصوصه فالمستدل حين حاول الحاق البيع بالنكاح فى عدم الصحة بجامع يوجد فى صورة فقد أثبت فى الفرع حكما مماثلا لحكم الاصل والمعترض بين مخالفته له بان معنى عدم الصحة فى البيع حرمة الانتفاع وفى النكاح حرمة المباشرة وهما مختلفان وكذا فى القلب حين حاول الحاق الاعتكاف بوقوف عرفة فى عدم كونهما قربة بجامع كونهما لبثا فقد أثبت حكما مماثلا لحكم الاصل لكن

المعترض بين مخالفتهما بان كون الاعتكاف ليس قربة بمجرده معناه انه يشترط فيه الصوم فيكون الوقوف كذلك مقرون بانه لا يشترط فيه الصوم فيتخالفان وكذا فى مسئلة مسح الرأس قصد المستدل تماثل الحكمين اذ حقيقتهما عدم الاكتفاء بالاقل والمعترض بين مخالفتهما بان معناه فى الفرع التقدير بالربع وفى الاصل عدم التقدير به وكذا فى مسئلة منع بيع غير المرئى قصد تماثل الحكمين اذ حقيقتهما الصحة مع الجهل باحد العوضين وقصد

يقتضى ذلك وهذا يسمى قلبا قال ﴿الثالث والعشرون مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل كالبيع على النكاح وعكسه وجوابه ببيان ان الاختلاف راجع الى المحل الذى اختلافه شرط لا فى حكم وبيان﴾ أقول بعد تسليم علة الاصل فى الفرع يقول المعترض الحكم فى الفرع مخالف للحكم فى الاصل حقيقة وان ساراه بدليلك صورة والمطلوب مساواته له حقيقة فما هو مطلوبك غير ما أفاده دليلك والدليل اذا نصب فى غير محل النزاع كان فاسدا الان المقصود منه اثبات محل النزاع مثاله ان يقاس النكاح على البيع أو البيع على النكاح فى عدم الصحة بجامع فى صورة فيقول المعترض الحكم مختلف فان عدم الصحة فى البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفى النكاح حرمة المباشرة والجواب ان البطلان شئ واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه وانما اختلف المحل بكونه بيعا ونكاحا واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه بل اختلاف المحل شرط فى القياس ضرورة فكيف يجعل شرطه مانعا عنه فيلزم امتناعه أبدا قال ﴿الرابع والعشرون القلب قلب لتصحيح مذهبه وقلب لابطال مذهب المستدل صريحا وقلب بالالتزام الاول لبث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعى فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الثانى عضو وضوء فلا يكتفى فيه باقل مايطلق كغيره فيقول الشافعى فلا يقدر بالربع الثالث عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعى فلا يشترط فيه خيار الرؤية لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم والحق انه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان أولى بالقبول﴾ أقول القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع فى الفرع مخالفة حكمه لحكم الاصل الذى هو مذهب المستدل وذلك اما بتصحيح المعترض مذهبه فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما أو بابطاله لمذهب المستدل ابتداء اما صريحا أو بالالتزام الضرب الاول قلب لتصحيح مذهبه مثاله أن يقول الحنفى الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعى فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الضرب الثانى قلب لابطال مذهب الخصم صريحا مثاله أن يقول الحنفى فى مسئلة ان مسح الرأس يقدر بالربع عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفى أقله كسائر الاعضاء فيقول الشافعى فلا يقدر بالربع كسائر الاعضاء ومذهب الشافعى انه يكتفى بالاقل ولم يثبته القلب الضرب الثالث قلب لابطال مذهب الخصم التزاما مثاله أن يقول الحنفى ببيع غير المرئى بيع معاوضة فيصح مع الجهل باحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعى فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه رده ان من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان خيار الرؤية لازما للصحة عنده فاذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة قوله والحق انه أى القلب وان عد سؤالا برأسه فالحق فيه انه باقسامه راجع الى المعارضة لان المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل والقلب كذلك الا أنه نوع من المعارضة مخصوص فان الاصل والجامع فيه مشترك بين قياسى المستدل والمعارض وفائدة ذلك انه يجىء الخلاف فى قبوله ويكون المختار قبوله الا انه أولى بالقبول من المعارضة المحضة لانه أبعد من الانتقال فان قصد

فى قيامهما واحد فيكون مقلوبا وبهذا يتبين ان حاصل القلب دعوى المعترض ان وجود الجامع فى الفرع يستلزم مخالفة حكمه لحكم الاصل وأما وصف حكم الاصل بانه الذى هو مذهب المستدل فالغرض منه تحقيق الالزام والابطال والا فحكم الاصل الذى يخالفه حكم الفرع مذهب المستدل والمعترض جميعا كعدم اشتراط الصوم فى الوقوف بعرفة مثلا والظاهر ان حكم الاصل من مهو والقلم والصواب حكم الفرع لان المعترض يدعى ان الجامع فى الفرع يستلزم حكما مخالفا لحكمه الذى يثبته المستدل ويعتقده فان مذهبه فى الاعتكاف اشتراط الصوم والمعترض يدعى ان كونه لبثا كالوقوف يستلزم أن يكون حكمه عدم اشتراط الصوم وكذا فى سائر الامثلة وهذا فى غاية الظهور ويؤيد ماذكر ان القلب باقسامه نوع من المعارضة لكونه دليلا يثبت به خلاف حكم المستدل وماذكر فى بعض الشروح ان القلب تعليق نقيض الحكم المدعى على عدم الوصف الذى جعله المستدل علة الحكم وماذكر فى المحصول انه عبارة عن ربط خلاف قول المستدل على علته الخ فاباطله لكن ماذكر فى صدر البحث من ان القالب يدعى ان دليل المستدل يقتضى مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل لا يوافق ذلك (قوله لانه) أى القلب مانع للمستدل من الترجيح لان الترجيح انما يتصور بين شيئين وههنا الدليل واحد عن صغرى مشهورة فى أكثر نسخ المتن غير مشهورة وهو أقرب للقطع بان كون الوضوء قربة ليست مشهورة ولان الصغرى اذا كانت مشهورة فهى بمنزلة المذكورة فلا يرد القول بالموجب

هدم دليل المستدل لادائه الى التناقض ظاهر فيه ولانه مانع للمستدل من الترجيح النوع السابع من الاعتراضات هو الوارد على قولهم بعد اثبات الحكم فى الفرع وذلك هو المطلوب فيمنعه ويقول لانسلم بل النزاع بعد باق وذلك خاتمة الاعتراضات وهو اعتراض واحد يسمى القول بالموجب قال ﴿الخامس والعشرون القول بالموجب وحقيقته تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو ثلاثة الاول أن يستنتجه مايتوهم انه محل النزاع أو ملازمه مثل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى وجوب القصاص كرقه فيرد بان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه الثانى أن يستنتجه ابطال مايتوهم انه مأخذ الخصم مثل التفاوت فى الوسيلة لايمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيرد اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضى والصحيح انه مصدق فى مذهبه وأكثر القول بالموجب كذلك لخفاء المأخذ بخلاف محال الخلاف الثالث أن يسكت عن الصغرى غير مشهورة مثل مايثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن الوضوء قربة فيرد ولو ذكرها لم يرد الا المنع وقولهم فيه انقطاع أحدهما بعيد فى الثالث لاختلاف المرادين وجواب الاول بانه محل النزاع او مستلزمه كما لو قال لايجوز قتل المسلم بالذمى فيقال بالموجب لانه يجب فيقول المعنى بلا يجوز تحريمه ويلزم نفى الوجوب وعن الثانى انه المأخوذ وعن الثالث بان الحذف سائغ﴾ أقول القول بالموجب لا يختص بالقياس بل يجرى فى كل دليل وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع وذلك دعوى نصب الدليل فى غير محل النزاع ويقع على وجوه ثلاثة الوجه الاول أن يستنتج من الدليل مايتوهم انه محل النزاع أو ملازمه ولا يكون كذلك مثاله أن يقول الشافعى فى القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول عدم المنافاة ليس محل النزاع لان محل النزاع هو وجوب القتل ولا يقتضى أيضا محل النزاع اذ لا يلزم من عدم منافاته للوجوب أن يجب الثانى أن يستنتج من الدليل ابطال أمر يتوهم انه مأخذ الخصم ومبنى مذهبه فى المسئلة وهو يمنع كونه مأخذ المذهب فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه مثاله ان يقول الشافعى فى المثال المتقدم وهو مسئلة القتل بالمثقل التفاوت فى الوسيلة لايمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو أنواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول الحنفى الحكم لايثبت الا بارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط بعد قيام المقتضى وهذا غايته عدم مانع خاص ولا يستلزم انتفاء الموانع ولا وجود الشرائط ولا وجود المقتضى فلا يلزم ثبوت الحكم وقد اختلف فى ان المعترض اذا قال ليس هذا مأخذى هل يصدق أو لا فقيل لا يصدق الا ببيان مأخذ آخر اذ ربما كان مأخذه ذلك لكنه يعاند والصحيح انه يصدق لانه أعرف بمذهبه ومذهب امامه ولانه ربما لا يعرف فيدعى احتمال ان لمقلده مأخذا آخر واعلم ان أكثر القول بالموجب من هذا القبيل وهو مايقع لاشتباه المأخذ لخفاء مأخذ الاحكام وقلما يقع الاول وهو اشتباه محل الخلاف لشهرته ولتقدم النظر غالبا الثالث ان يسكت عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثاله فى الوضوء مايثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن الصغرى فلا يقول الوضوء يثبت قربة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم ومن أين يلزم ان يكون الوضوء شرطه النية فهذا يرد اذا سكت عن الصغرى وأما اذا كانت الصغرى مذكورة فلا يرد الا منع الصغرى بان يقول لانسلم ان الوضوء يثبت قربة ويكون حينئذ منعا للصغرى لا قولا بالموجب قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع أحد المتناظرين اذ لو بين المستدل ان المثبت مدعاه أو ملزومه أو المبطل مأخذ الخصم أو الصغرى حتى انقطع المعترض اذ لم يبق بعده الا تسليم المطلوب والا انقطع المستدل اذ قد ظهر عدم افضاء دليله الى مطلوبه قال المصنف قولهم ذلك صحيح فى القسمين الاولين وهو فى القسم الثالث بعيد لاختلاف مرادى المتناظرين فمراد المستدل ان المتروك فى حكم المذكور لظهوره ومراد المعترض ان المذكور وحده لا يفيد فاذا بين مراده فله أن يمنع ويستمر

(قوله من جنس واحد) كل من الخمسة والعشرين جنس يندرج عدة منها تحت نوع منها على ماهو مصطلح الاصول من اندراج الاجناس تحت الانواع وقد ينحصر النوع فى جنس كالاستفسار والقول بالموجب وأما المعارضة فيحتمل أن تكون جنسا واحدا فرادى المعارضة فى الاصل والمعارضة فى العلة ويحتمل (٢٨٠) أن يكون كل منها جنسا برأسه وهو الاظهر وكذا المنع وبه يشعر لفظ الشرح حيث

بجعل منع حكم الاصل ومنع العلية من الاجناس المتعددة المترتبة (قوله ليكون أبعد من الخبط) وهذا بخلاف المتعدد من جنس واحد كاستفسارات أو معارضات مثلا فان النشر فيه أقل وهو من الخبط أبعد (قوله واذا ثبت وجوب الترتيب) ذكر الآمدى أول مايجب الابتداء به الاستفسار ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع الحكم فى الاصل ثم منع وجود العلة فيه ثم الاسئلة المتعلقة بالعلية كالمطالبة وعدم التأثير والقدح فى المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكونه غير مفض الى المقصود ثم النقض والكسر ثم المعارضة فى الاصل ثم ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة فيه ومخالفة حكمه لحكم الاصل واختلاف الضابط والحكمة والمعارضة فى الفرع والقلب ثم القول بالموجب

﴿الكلام فى الاستدلال﴾

(قوله وليس ذلك) اشارة الى جواب سؤال على التعريف وقوله لكونه تعريف بعض الانواع تعليل للمنفى يعنى لا يتوهم ان هذا تعريف بالمساوى فى الجلاء والخفاء بسبب كونه تعريف بعض الانواع بل ذلك تعريف للمجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالانواع المذكورة فى التعريف (قوله ولا قياس علة) قد سبق ان القياس ينقسم الى قياس علة وهو ماصرح فيه بالعلة كما يقال فى النبيذ مسكر فيحرم كالخمر وقياس دلالة وهو مالا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو عال فى قياس النبيذ على الخمر رائحة المشتد وحاصله

الذى

البحث وان سلم فقد انقطع اذا عرفت ذلك فالجواب عن القسم الاول اذ مرجعه الى منع كون اللازم من الدليل محل النزاع أو مستلزما له بان يبين أحدهما مثاله ان يقول لا يجوز قتل المسلم بالذمى قياسا على الحربى فيقول نعم ولكنه يجب فان لا يجوز نفى الاباحة وهو ليس نفى الوجوب ولا يستلزمه لانه أعم فيجيب بان المعنى بعدم الجواز هو الحرمة وهو يستلزم عدم الوجوب وعن الثانى انه المأخذ لاشتهاره بين النظار وبالنقل عن أئمة مذهبهم وعن الثالث ان الحذف عند العلم بالمحذوف سائغ والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده قال ﴿والاعتراضات من جنس واحد يتعدد اتفاقا ومن أجناس كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة منع أهل سمرقند التعدد للخبط والمترتبة منع الاكثر لما فيه من التسليم للمتقدم فيتعين الاخير والمختار جوازه لان التسليم تقديرى فليترتب والا كان منعا بعد تسليم فيقدم مايتعلق بالاصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع لبنائه عليها وقدم النقض على معارضة الاصل لانه يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استقلالها﴾ أقول الاعتراضات اما من جنس واحد كالاستفسار أو المنع أو المعارضة أو النقض فهذا يجوز تعدده اتفاقا واما من أجناس متعددة كاستفسار ومنع ومعارضة ونقض فهذا اختلف فى جواز تعدده فمنعه أهل سمرقند ليكون أبعد من الخبط وأقرب الى الضبط فاذا جوزنا الجمع فالمترتبة طبعا مثل منع حكم الاصل ومنع العلية اذ تعليل الحكم بعد ثبوته طبعا يمنعها أكثر المناظرين لان الاخير فيه تسليم الاول فيتعين الاخير سؤالا فيجاب عنه دون الاول فيضيع الاول ويلغو فانه اذا قال لا نسلم حكم الاصل ولا نسلم انه معلل بالوصف فالبحث عن تعليله وانه بماذا هو يتضمن الاعتراف بثبوته فانه مالم يثبت لا يطلب علة ثبوته والمختار جوازه لان التسليم تقديرى ومعناه ولو سلم الاول فالثانى وارد وذلك لا يستلزم التسليم فى نفس الامر واذا عرفت جواز المترتبة فالواجب ايرادها مترتبة ورعاية الترتيب فى الايراد والا كان منعا بعد تسليم فانه اذا قال لا نسلم ان الحكم معلل بكذا فقد سلم ضمنا ثبوت الحكم فاذا قال ولو سلم فلا نسلم ثبوت كان مانعا لما سلمه فلا يسمع منه واذا ثبت وجوب الترتيب فالترتيب اللائق المناسب للترتيب الطبعى أن يقدم من الاعتراضات مايتعلق بالاصل ثم بالعلة لانها مستنبطة منه ثم بالفرع لابتنائه عليها ويقدم النقض على معارضة الاصل لان النقض يذكر لابطال العلة والمعارضة لابطال تأثيرها بالاستقلال فالواجب أن يقول ليس بعلة وان سلم فليس بمستقل قال ﴿والاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو المقصود فقيل مالا يس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ولا قياس علة فيدخل نفى الفارق والتلازم وأما نحو وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل وعلى انه دليل قيل استدلال وقيل ان أثبت بغير الثلاثة﴾ أقول قد فرغ من القياس فشرع فى الاستدلال وهو آخر الادلة الشرعية والاستدلال فى اللغة طلب الدليل وفى العرف يطلق على اقامة الدليل مطلقا من نص أو اجماع أو غيرهما وعلى نوع خاص منه وهو المقصود ههنا فقيل هو مالا يس بنص ولا اجماع ولا قياس وليس ذلك لكونه تعريف بعض الانواع ببعض تعريفا بالمساوى فى الجلاء والخفاء بل لسبق معرفتك بتلك الانواع تعريف للمجهول بالمعلوم وقيل مكان قولنا ولا قياس ولا قياس علة فيدخل فيه القياس بنفى الفارق وهو

اثبات حكم فى الفرع هو وحكم آخر تو جبهما علة واحدة فى الاصل على ماسبق تفصيله وقياس فى معنى الاصل وهو أن يجمع بين الاصل والفرع بنفى الفارق ويسمى تنقيح المناط كما فى قصة الاعرابى يلحق به الزنجى والهندى ففى التعريف لو أطلق القياس خرج عنه جميع أقسام القياس ولو قيد بقياس للعلة دخل فيه قياس الدلالة والقياس فى معنى الاصل لان نفى الاخص لكونه أعم يوجب نفى الاعم فالتعريف المأخوذ فيه نفى الاعم لكونه أخص يكون أخص (قوله وهو كذلك) أى قولنا وجد السبب فيوجد الحكم ونحوه بحيث يلزم من العلم به العلم بالمدلول غاية ما فى الباب ان احدى مقدمتيه وهو انه وجد السبب يفتقر الى بيان (قوله وهذا هو المختار) لان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم وجد سببه وكل حكم وجد سببه فهو موجود والكبرى بينة فيكون مثبت الحكم هو ما يثبت الصغرى فان كان غير النفى والاجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون استدلالا وان كان أحدها كان هو المثبت للحكم فلم يكن استدلالا بل نصا أو اجماعا أو قياسا واذا تحققت فجميع الاحكام الثابتة بالنص والاجماع والقياس من هذا القبيل لانه ينتظم دليل هكذا هذا حكم دل عليه النص وكل حكم دل عليه بالنص فهو ثابت فبمجرد انضمام مقدمة أخرى لا يخرج الحكم عن كونه مثبتا بالنص (قوله واختلف فى أنواع الاستدلال) قال الآمدى منها قولهم وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه الى الاقترانى والاستثنائى وذكر الاشكال الاربعة وشروطها وضروبها والاستثنائى بقسميه المتصل والمنفصل بأقسامه الثلاثة ثم قال ومنها استصحاب الحال (قوله أربعة أقسام) لان التلازم بين الثبوت والنفى بان يكون الثبوت ملزوما والنفى لازما غير التلازم

الذى سماه قياسا فى معنى الاصل وقياس التلازم ونعنى به اثبات أحد موجبى العلة بالآخر لتلازمهما وهو الذى سماه قياس الدلالة وهما غير داخلين فى الاول فالاول أخص واعلم أن الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم أو وجد المانع أو فقد الشرط فيعدم الحكم فقيل ليس بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلا ما لم يتعين وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص أو وجود المانع أو عدم الشرط المخصوص وقيل هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وهو كذلك وبناء على انه دليل فقيل هو استدلال مطلقا لانه غير النص والاجماع والقياس وقيل استدلال ان ثبت وجود السبب أو المانع أو فقد الشرط بغير الثلاثة والا فهو من قبيل ما ثبت به ان نصا وان اجماعا وان قياسا وهذا هو المختار قال ﴿والمختار انه ثلاثة تلازم بين حكمين من غير تعيين علة واستصحاب وشرع من قبلنا الاول تلازم بين ثبوتين أو نفيين أو ثبوت ونفى أو نفى وثبوت والمتلازمان ان كانا طردا وعكسا كالجسم والتأليف جرى فيهما الاولان طردا وعكسا وان كانا طردا لا عكسا كالجسم والحدوث جرى فيهما الاول طردا والثانى عكسا والمتنافيان ان كانا طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء جرى فيهما الاخيران طردا وعكسا فان تنافيا اثباتا كالتأليف والقدم جرى فيهما الثالث طردا وعكسا فان تنافيا نفيا كالاساس والخلل جرى فيهما الرابع طردا وعكسا﴾ أقول قد اختلف فى أنواع الاستدلال والمختار انه ثلاثة التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة والا كان قياسا واستصحاب الحال وشرع من قبلنا قالت الحنفية والاستحسان أيضا وقالت المالكية والمصالح المرسلة أيضا وقال قوم نفى المدارك فى الاحكام العدمية ونفى قوم شرع من قبلنا وقوم الاستصحاب الكلام فى التلازم وهو أربعة أقسام لان التلازم انما يكون بين حكمين والحكم اما اثبات أو نفى ويحصل بحسب التركيب أقسام أربعة بين ثبوتين أو بين نفيين أو بين ثبوت ونفى أو بين نفى وثبوت ومحل الحكم ان لم يكونا

بين النفى والثبوت بمعنى كون النفى ملزوما والثبوت لازما (قوله ان لم يكونا) قيل الضمير لمحل الحكم لانه بمعنى الجنس المتناول للواحد والاثنين ويحتمل أن يكون الضمير للحكمين وبالجملة محل الحكم مبتدأ ولم يجز جزاء الشرط والجملة الشرطية خبر المبتدا وضمير فيه لمحل الحكم وضمير منهما للاقسام الاربعة وقوله وهما أى الحكمان اللذات ليسا بمتلازمين ولا متنافيين هما العام والخاص من وجه وأما العام والخاص مطلقا فمتلازمان لكن من طرف واحد اذ المعنى بالتلازم ههنا اللزوم أعم من أن يكون طردا وعكسا بمعنى أن يكون كل منهما ملزوما ولازما أو طردا فقط بمعنى ان يكون أحدهما ملزوما والآخر لازما من غير عكس ولا يتصور مجرد العكس وأما التنافى فبالضرورة يكون من الطرفين بان يكون وجود كل منافيا لوجود الآخر وعدمه لعدمه وهو الانفصال الحقيقى وقد يكون طردا فقط بان يكون وجود كل منافيا لوجود الآخر ولا يكون عدمه منافيا لعدمه وهو منع الجمع وقد يكون عكسا فقط بان يكون عدم كل منافيا لعدم الآخر ولا يكون وجوده منافيا لوجوده وهو منع الخلو فبهذا الاعتبار أقسام التلازم اثنان وأقسام التنافى ثلاثة فالمجموع خمسة ويجرى فى كل منهما بعض الاقسام الاربعة الحاصلة للتلازم باعتبار الاثبات والنفى ووجه الجميع ظاهر لان حاصله انه اذا كان بين الشيئين تلازم تساوى ثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه وان كان مطلق اللزوم فثبوت الملزوم

يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم من غير عكس وانه اذا كان بين الشيئين انفصال حقيقى فثبوت كل يستلزم نفى الآخر ونفيه ثبوته وان كان منع جمع فثبوت كل يستلزم نفى الآخر من غير عكس وان كان منع خلو فنفى كل يستلزم ثبوت الآخر من غير عكس وحاصل

الاقترانية أيضا كذلك على ما هو كلام الآمدى ولو لم يكن حادثا فليس لا يجب بقاؤه لم يقل لو لم يكن حادثا وجب بقاؤه تنبيها على ان العبرة بالمعنى دون اللفظ وازالة لما عسى يتوهم من ان نفى الحدوث لا يستلزم ثبوت وجوب البقاء لجواز أن يكون معدوما بخلاف صورة السبب وأما قوله لو لم يكن لا يجب بقاؤه فليس بحادث فمقتضى الظاهر ان يقال لو لم يكن يجب بقاؤه فهو حادث لانه فى بيان ان نفى وجوب البقاء يستلزم ثبوت الحدوث ومقتضى ما ذهب اليه من العدول الى صورة السبب ان يقال لو لم يكن يجب بقاؤه فليس لا يكون حادثا الا انه عدل الى ما ترى تنبيها على ان العبرة لجانب المعنى بان يعبر عن استلزام نفى أحد جزئى الانفصال الحقيقى ثبوت الآخر بصورة استلزام نفى نفيه نفى الآخر (قوله وهذا يثبت بالطرد) فان قيل هذا هو الطرد نفسه اذ لا معنى له سوى انه كلما وجد هذا وجد ذاك فما الذى يثبت به قلنا كانه يرى التلازم أمرا مغايرا له يثبت به وفى شرح العلامة انه يثبت به ان صحة الطلاق علة لصحة الظهار وأنت كل خبير بان الكلام فى التلازم لا العلية وبهذا يندفع ما يقال ان ثبوت العلية بالطرد خلاف اختيار المصنف وان اثباته بالطرد وجعل العكس مقويا لذلك خلاف ما ذكر ان لاجتماع الطرد والعكس أثرا ليس لكل واحد منهما على الانفراد وبالجملة مجرد الطرد مثبت

متلازمين ولا متنافيين وهما العام والخاص من وجه كالاسود والمسافر لم يجر فيه شئ منها فلا يصح ان كان مسافرا فهو أسود ولا ان لم يكن أسود فليس مسافرا ولا ان لم يكن أسود فهو مسافر وانما يجرى فيما فيه تلازم أو تنافٍ والتلازم اما أن يكون طردا وعكسا أى من الطرفين أو طردا لا عكسا أى من طرف واحد والتنافى لا بد أن يكون من الطرفين لكنه اما أن يكون طردا وعكسا أى اثباتا ونفيا واما طردا فقط أى اثباتا واما عكسا فقط أى نفيا فهذه خمسة أقسام فلينظر ماذا يجرى فيها من الاقسام الاربعة أى يصدق فيها الاول المتلازمان طردا وعكسا وهو كالجسم والتأليف اذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجرى فيه الاولان أى التلازم بين الثبوتين وبين النفيين كلاهما طردا وعكسا فيصدق كلما كان جسما كان مؤلفا وكلما كان مؤلفا كان جسما وكلما لم يكن جسما لم يكن مؤلفا وكلما لم يكن مؤلفا لم يكن جسما الثانى المتلازمان طردا فقط كالجسم والحدوث اذ كل جسم حادث ولا ينعكس فى الجوهر الفرد والعرض فهذان يجرى فيهما الاول أى التلازم بين الثبوتين طردا فيصدق كلما كان جسما كان حادثا لا عكسا فلا يصدق كلما كان حادثا كان جسما ويجرى فيهما الثانى أى التلازم بين النفيين عكسا فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن جسما لا طردا فلا يصدق كلما لم يكن جسما لم يكن حادثا الثالث المتنافيان طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء فانهما لا يجتمعان فى ذات فيكون حادثا واجب البقاء ولا يرتفعان فيكون قديما غير واجب البقاء فهذان يجرى فيهما الاخيران أى تلازم الثبوت والنفى والنفى والثبوت طردا وعكسا أى من الطرفين فيصدق لو كان حادثا لم يجب بقاؤه ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثا ولو لم يكن حادثا فليس لا يجب بقاؤه ولو لم يكن لا يجب بقاؤه فليس بحادث الرابع المتنافيان طردا لا عكسا أى اثباتا لا نفيا كالتأليف والقدم اذ لا يجتمعان فلا يوجد شئ هو مؤلف وقديم لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذى لا يتجزأ وهذان يجرى فيهما الثالث أى تلازم الثبوت والنفى طردا وعكسا أى من الجانبين فيصدق كلما كان جسما لم يكن قديما وكلما كان قديما لم يكن جسما الرابع أى تلازم النفى والاثبات من شئ من الجانبين فلا يصدق كلما لم يكن جسما كان قديما أو كلما لم يكن قديما كان جسما الخامس المتنافيان عكسا اى نفيا كالاساس والحامل فانهما لا يرتفعان فلا يوجد ما ليس له أساس ولا يحتمل وقد يجتمعان فى كل ذى أساس يحتمل بوجه آخر وهذان يجرى فيهما الرابع أى تلازم النفى والثبوت طردا وعكسا فيصدق كلما لم يكن له أساس فهو محتمل وكلما لم يكن محتملا فله أساس ولا يجرى فيهما الثالث فلا يصدق كلما كان له أساس فليس بمحتمل أو كلما كان محتملا فليس له أساس قال ﴿الاول فى الاحكام من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت بالطرد ويقوى بالعكس ويقرر بثبوت أحد الاثرين فيلزم الآخر للزوم المؤثر وبثبوت المؤثر ولا يعين المؤثر فيكون انتقالا الى قياس العلة الثانى لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت بالطرد كما تقدم ويقرر بانتفاء أحد الاثرين فينتفى الآخر للزوم انتفاء المؤثر بانتفاء المؤثر الثالث ما كان مباحا لا يكون حراما الرابع ما لا يكون جائزا يكون حراما ويقرر ان بثبوت التنافى بينهما أو بين لوازمهما﴾ أقول لما بين أقسام التلازم بحسب موادها ذكر لها أمثلة من الاحكام الشرعية فالاول وهو تلازم الثبوت والثبوت كما يقال من صح طلاقه صح ظهاره وهذا يثبت بالطرد وهو انا تتبعنا فوجدنا كل شخص يصح طلاقه يصح ظهاره ويقوى بالعكس وهو انا تتبعنا فوجدنا

للزوم بل نفسه والعكس يقرره حيث لم يحصل الانعكاس فى جانب العدم أيضا وماذكره المحقق ربما يشعر بان الكلام فى اثبات العلية لان ماتقدم هو انه لامدخل للانعكاس فى صحة العلية والالزم فى العلة الانعكاس وليس كذلك (قوله وقد تقرر) يعنى ان التلازم يثبت بالطرد و بطريق الاستدلال من ثبوت أحد اثرى الشئ على الآخر و بطريق الاستدلال من ثبوت الاثر على ثبوت مؤثره ومنه على ثبوت أثره الآخر وهذان متقاربان جدا الا ان توسط المؤثر ملاحظ فى الاول أيضا وان لم يصرح به وكذا استلزام نفى صحة التيمم بدون النية لنفى صحة الوضوء بالطرد على معنى انه كلما تحقق هذا النفى تحقق ذاك و بالاستدلال من انتفاء أحد الاثرين على انتفاء الآخر و بالاستدلال من انتفاء الاثر على انتفاء مؤثره ومنه على انتفاء أثره الآخر وتقرير العلامة انه يفرض كون صحة الطلاق وصحة الظهار أثرين لمؤثر واحد وكذا صحة التيمم وصحة الوضوء والشارح المحقق فرض فى الاولين كون الكفارة والتحريم أثرين للاصلية وفى الثانى كون الثواب واشتراط النية أثرين للعبادة ولا يظهر احتياج الى ذلك (قوله فان لو لانتفاء الشئ)

كل شخص لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره وحاصله التمسك بالدوران ولكن على ان العدم ليس جزأ لما تقدم وقد تقرر بوجه آخر وهو أن يقال قد ثبت أحد الاثرين فيلزم ثبوت الآخر وذلك للزوم وجود المؤثر للثابت منهما واستلزامه الآخر أو يقال ثبت أحد الاثرين فيكون المؤثر ثابتا فيكون الآخر ثابتا وفى كليهما لا يعين المؤثر فيكون قد انتقل من التلازم الى قياس العلة ولنفرض أن الكفارة والتحريم أثران للاهلية الثانى وهو استلزام انتفى النفى لوصح الوضوء بغير نية لصح التيمم لانه فى قوة قولك لما لم يصح التيمم بغير نية لم يصح الوضوء فان لو لانتفاء الشئ لانتفاء غيره أو فى قوة قولك لو لم تشترط النية فى الوضوء لم تشترط فى التيمم فيتساهل فيه اذ لا عبرة بالعبارة وهذا أيضا يثبت بالطرد ويقوى بالعكس كما مر ويقرر بوجه آخر وهو أن يقال انتفى أحد الاثرين فلزم انتفاء الآخر للزوم انتفاء المؤثر أو يقال قد انتفى أحد الاثرين فينتفى المؤثر فينتفى أثره الآخر ولنفرض ان الثواب واشتراط النية أثران للعبادة الثالث وهو تلازم الثبوت والنفى مايكون مباحا لا يكون حراما الرابع وهو تلازم النفى والثبوت مالا يكون جائزا يكون حراما وهذان يقرران بثبوت التنافى بينهما أو بين لوازمهما لان تنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات قال ﴿ويرد على الجميع منعهما ومنع احدهما ويرد من الاسئلة ماعدا أسئلة نفس الوصف الجامع ويختص بسؤال مثل قولهم فى قصاص الايدى باليد أحدهما موجبى الاصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثانى وهو الدية وقرر بان الدية أحد الموجبين فيستلزم الآخر لان العلة ان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فتلازم الحكمين دليل تلازم العلتين فيعترض بجواز أن يكون فى الفرع باخرى لا تقتضى الآخر ويرجحه باتساع المدارك فلا يلزم الآخر وجوابه ان الاصل عدم أخرى وترجيحه باولوية الاتحاد لما فيه من العكس فان قال فالاصل عدم علة الاصل فى الفرع قال فالمتعددية أولى﴾ أقول جميع أقسام التلازم يرد عليه منع الامرين وهما تحقق الملزوم من نفى أو اثبات وتحقق الملازمة ويرد من الاسئلة الخمسة والعشرين الواردة على القياس جميعها ماعدا الاسئلة المتعلقة بنفس الوصف الجامع لانه لم يذكر فيه وصف جامع ويختص بسؤال لا يرد على القياس ويوضحه فى مثال

هذا يوافق ماذهب اليه المصنف من ان لو لانتفاء الاول لانتفاء الثانى ليكون معنى لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم لما لم يصح التيمم لم يصح الوضوء فيكون من استلزام النفى النفى والا فظاهره من استلزام الثبوت الثبوت وأما تأويله الآخر وهو انه لو لم يشترط النية فى الوضوء لم يشترط فى التيمم فكلمة لو فيه لافادة الملزوم على ما يستعمله المنطقيون من غير اعتبار انتفاء الشئ لانتفاء غيره (قوله وهذان يقرران) يعنى ان المنع الشرعى وعدمه اما نفس الحرمة والاباحة أو لازمان لهما وهما متنافيان فيكونان متنافيين (قوله ويوضحه

فى مثال) وهو ان يثبت قطع الايدى باليد الواحدة قياسا على قتل الانفس بنفس واحدة بجامع وجوب الدية على الجميع ومرجعه الى قياس القصاص على الدية بجامع كونهما أثرا يترتب على الجناية وتقريره ان الدية على الكل لاثرين فى الاصل أعنى النفس وقد وجد فى الفرع أعنى اليد فيلزم وجود الاثر الآخر وهو القصاص على الكل لان علة الاثرين فى الاصل ان كانت واحدة فواضح انه يلزم من وجود أحد الاثرين فى الفرع وجود العلة ومن وجود العلة وجود الاثر الآخر وهو القصاص على الكل وان كانت متعددة فتلازم الاثرين فى الاصل دليل لتلازم العلتين فوجود أحد الاثرين فى الفرع مستلزم لوجود علته وهو يستلزم وجود علة الاثر الآخر فيثبت الاثر الآخر فيعترض بانه لا يلزم من ثبوت أحد الاثرين كالدية مثلا فى الفرع ثبوت الاثر الآخر كالقصاص لجواز أن تكون علته فى الفرع غير علته فى الاصل وهى أعنى علته فى الفرع تكون بحيث تقتضى وجوب الدية على الكل لا تقتضى وجوب قطع الكل ولا يكون أيضا متلازما لامر يقتضى ذلك وان كانت فى الاصل أعنى النفس تقتضيهما جميعا أو يكون متلازما لامر يقتضى قتل الكل فقوله وهو أى الاصل هو النفس وقوله بدليل الموجب الآخر متعلق بمحذوف أى فيجب وكانه سقط من القلم قوله ويقرر أى

وجوب القصاص على الجميع فى الفرع وقوله لان العلة فيهما أى فى الدية والقصاص فى الاصل وقوله سواء كان أى سواء كانت علة أحد الحكمين نفس علة الآخر أو أمرا ملازما لها طردا أو عكسا وقوله يختص به أى يوجد فى الفرع ولا يوجد فى الاصل و يقتضى ذلك الموجب يعنى الدية على الكل ولا تقتضى الموجب الآخر يعنى القصاص على الكل وتقرير الاعتراض على هذا الوجه يوافق كلام الآمدى وجميع الشارحين وسيأتى على تقدير اتحاد العلة فى الاصل وتعددها ويخالف ماذكره المحقق فى الحاصل لان مبناه على تعدد العلة فى الاصل على ان علة ثبوت الدية فى الفرع هى علة ثبوت الدية فى الاصل الا انها فى الاصل تلازم أمرا هى علة ثبوت القصاص وفى الفرع لا تلازمه فقوله المعلوم تلازمهما أى تلازم الحكمين فى الاصل وهو النفس والنزاع انما هو فى الفرع أعنى اليد وقوله موجب أحدهما على لفظ اسم الفاعل وضميره لاحدهما والمراد بالاصل ههنا الدية ولا يبعد أن تكون وهو الاصل من سهو القلم والصواب فى الاصل يعنى لم لا يجوز أن يكون الامر الذى يوجب أحد الحكمين فى الاصل أعم بحيث يوجد فيه وفى الفرع بخلاف الامر الذى يوجب الاثر الآخر فانه أخص لا يوجد الا فى الاصل وهذا لا ينافى تلازم الموجبين أعنى العلتين فى الاصل بمعنى انه كلما ثبت هذا قد ثبت ذاك وبالعكس كما يقال الحركة والضحك متلازمان فى الانسان وان كانت الحركة توجد فى غيره فكانه أشار الى انه يمكن تقرير الاعتراض بوجهين يبتنى أحدهما على تعدد العلة أو أراد به بعلة أخرى مغايرتها للعلة فى الاصل لا بالذات بل بالوصف بمعنى انها فى الفرع لا تلازم علة الاثر الآخر ومعنى تختص به انها تختص باحد الموجبين بمعنى انه يقتضيه ولا يقتضى الموجب الآخر على ان يكون قوله و يقتضى تفسيرا للاختصاص ولا يخفى ما فيه من التعسف

﴿الاستصحاب﴾ (قوله فلا يثبت به حكم) كانه يشير الى ان خلاف الحنفية فى اثبات الحكم الشرعى دون النفى الاصلى وهذا ما يقولون

وهو كما يقال فى قصاص الايدى باليد الواحدة قياسا على النفوس بالنفس الواحدة القصاص أحد موجبى الاصل وهو النفس بدليل الموجب الآخر وهو الدية و يقرر بان الدية أحد الموجبين وقد ثبت فيلزم وجود الآخر وهو القصاص لان العلة فيهما اما واحدة أو متعددة فان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فتلازم الحكمين طردا وعكسا يدل على تلازم العلتين فكلما ثبت علة أحد الحكمين ثبت علة الآخر سواء كان نفسه أو ملازمه طردا وعكسا فيقول المعترض لم لا يجوز أن يثبت أحد الموجبين فى الفرع بعلة أخرى تختص به وتقتضى ذلك الموجب ولا تقتضى الموجب الآخر فلا يلزم وجود الموجب الآخر فيه والحاصل ان المعلوم تلازمهما فى غير محل النزاع فلم لا يجوز ان يكون موجب أحدهما وهو الاصل أعم حتى يوجد فى الفرع دون الآخر فانه يوجد فيما عدا الفرع ولا يوجد فيه مثل ان تكون الدية ثبتت بعلة موجودة فى النفس وفى اليد والقصاص بعلة ثبتت فى النفس دون اليد هذا و يرجح ثبوته فى الفرع بعلة أخرى اذا أريد الترجيح بأنه يفضى الى اتساع مدارك الاحكام فيكون أكثر فائدة واذا ثبت بعلة أخرى فاذكرناه من الاحتمال ظاهر والجواب ان الاصل عدم علة أخرى و يرجح المستدل بأن اتحاد العلة فى الحكم الواحد أولى من تعدده لانه يستلزم الانعكاس والعلة المنعكسة علة باتفاق بخلاف غيرها اذ فيه الخلاف والمتفق عليه أرجح فان قال المعترض اذا تمسكتم بأن الاصل هو العدم فنعارضه بأن الاصل عدم علة الاصل فى الفرع قلنا تعارضا وتساقطا والترجيح معنا من وجه آخر وهو ان العلة المتعدية أولى من القاصرة للاتفاق عليها والخلاف فى القاصرة ولكثرتها وقلة القاصرة واذا أثبتنا الحكم فى الفرع بعلة الاصل فقد عدينا ها واذا لم نثبته بها فقد قصرنا علة الاصل على الاصل وعلة الفرع على الفرع

﴿الكلام فى الاستصحاب﴾

قال ﴿الاستصحاب الاكثر كالمزنى والصيرفى والغزالى على صحته وأكثر الحنفية على بطلانه كان نفيا أصليا أو حكما شرعيا مثل قول الشافعية فى الخارج الاجماع على انه قبله متطهر والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ما تحقق ولم يظن معارض يستلزم ظن البقاء وأيضا لو لم يكن الظن حاصلا لكان الشك فى الزوجية ابتداء كالشك فى بقائها فى التحريم والجواز وهو باطل وقد استصحب الاصل فيهما قالوا الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعى والدليل عليه نص أو اجماع أو قياس وأجيب بأن الحكم البقاء ويكفى فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب قالوا لو كان الاصل البقاء لكانت بينة النفى أولى وهو باطل بالاجماع وأجيب بان المثبت يبعد غلطه فيحصل الظن قالوا لا ظن مع جواز الاقيسة قلنا الفرض بعد بحث العالم﴾ أقول معنى استصحاب الحال أنه الحكم الفلانى قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف فى صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فأكثر المحققين كالمزنى والصيرفى والغزالى على صحته وأكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعى ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت

انه حجة فى الرفع لا فى الاثبات حتى ان حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له فى مال مورثه والى ان التعميم بقوله سواء كان نفيا أصليا أو حكما شرعيا انما هو فى صحة الاحتجاج به عند القائلين به وظاهر كلام المتن ان هذا التعميم متعلق بهما جميعا وما ذكره المحقق من التخصيص تحكم على ان نسبة القول بصحته الى الغزالى فى مسئلة الخارج من غير السبيلين ليس بمستقيم ولا موافق لكلام الاصل فانه جعل هذا البحث مسئلتين احداهما فى استصحاب الحال ونسب القول بصحته سواء كان لامر وجودى أو عدمى شرعى أو عقلى الى المزنى والصيرفى والغزالى وغيرهم والاخرى فى استصحاب حكم الاجماع فى محل الخلاف كما فى مسئلة الخارج من غير السبيلين ونسب القول بنفيه الى الغزالى وجعلهما ههنا مسئلة واحدة (٢٨٥) لاتحاد المأخذ (قوله هذا امر ضرورى)

به نفيا أصليا كما يقال فيما اختلف فى كونه نصابا لم تكن الزكاة واجبة عليه والاصل بقاؤه أو حكما شرعيا مثل قول الشافعية فى الخارج من أحد السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ما تحقق وجوده أو عدمه فى حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه هذا أمر ضرورى فلولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعى زمانا من حراثة أو تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من بلد الى بلد بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا لما مر ولنا أيضا انه لو شك فى حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع اجماعا ولو ظن دوام الزوجية جاز له الاستمتاع اجماعا ولا فارق بينهما الا استصحاب عدم الزوجية فى الاولى واستصحاب الزوجية فى الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب للزم استواء الحالين فى التحريم والجواز وهو باطل لانه خلاف الاجماع فقد علم اجماعهم على اعتبار الاستصحاب من المسئلتين قالوا أولا الطهارة والحل والحرمة ونحوها أحكام شرعية والاحكام الشرعية لا تثبت الا بدليل منصوب من قبل الشارع وأدلة الشرع منحصرة فى النص والاجماع والقياس اجماعا والاستصحاب ليس منها فلا يجوز الاستدلال به فى الشرعيات الجواب ان ما ذكرتم من وجوب دليل منصوب من جهة الشارع انما يصح فى اثبات الحكم ابتداء وأما فى الحكم ببقائه فممنوع اذ يكفى فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم أن الدليل منحصر فى الثلاثة بل ههنا رابع وهو الاستصحاب فان ذلك عين محل النزاع قالوا ثانيا لو كان الاصل البقاء لكانت بينة النفى أولى بالاعتبار من بينة الاثبات واللازم منتف أما الملازمة فلان بينة النفى مؤيدة باستصحاب البراءة الاصلية فيكون الظن الحاصل بها أقوى وأما انتفاء اللازم فلان البينة لا تعتبر من النافى وهو المدعى عليه وتقبل من المثبت وهو المدعى اتفاقا الجواب منع الملازمة وانما تصح لو حصل الظن بهما وبتأيد أحدهما بالاستصحاب وليس كذلك فان الظن لا يحصل الا ببينة المثبت وذلك لانه يبعد غلطه بأن يظن المعدوم موجودا بخلاف النافى اذ لا يبعد غلطه فى ظن الموجود معدوما بناء على عدم علمه به مع بنائه على استصحاب البراءة وله وجوه أخر من الاولوية وهى ان المثبت يدعى العلم بالوجود وله طرق قطعية بخلاف النافى فان طريقه وهو عدم العلم ظنى وان النفس الى دفع غير الملائم أميل منه الى جلب الملائم ولذلك يدفع كل غير ملائم ولا يجلب كل ملائم فيكون انكار الحق أكثر من دعوى الباطل والتجربة دالة على ذلك فقد عارض الاصل الغلبة وبقى ما ذكرناه سالما قالوا ثالثا القياس جائز فيبقى فى ظن بقاء الاصل والاولى

يعنى ان المذكور فى معرض الاستدلال تنبيه فلا يتوجه عليه ما ذكره الآمدى من النوع والمعارضات (قوله ولو ظن دوام الزوجية) يعنى به الشك والا فلا تعمل (قوله انما يصح فى اثبات الحكم) يعنى ان المفتقر الى دليل منصوب من جهة الشارع هو اثبات الحكم الشرعى وأما بقاؤه فلا وفى هذا التقرير احتراز عما ذكره الشارحون ان المثبت بالاستصحاب هو البقاء وهو ليس بحكم شرعى فورد الاعتراض بان النزاع فى ان الاستصحاب هل يصلح حجة فى الحكم الشرعى (قوله وله) أى لبينة المثبت بتأويل الدليل وجوه أخر والمذكور وجهان أحدهما ان للعلم طرقا قطعية من الحس والاستدلال بخلاف النفى فان طريقه عدم العلم بالثبوت وفيه

منع ظاهر وثانيهما ان نفى الواقع رفع لغير الملائم واثبات غير الواقع طلب للملائم والاول أكثر بحكم التجربة والاستقراء فيكون الاصل هو النفى وان كان مرجحا لبينة النافى لكن كون نفى الثابت أغلب من اثبات المنتفى يرجح بينة المثبت وهذا معنى معارضة الاصل الغلبة فيبقى ما ذكرنا من الدليل على حجية الاستصحاب سالما (قوله والاولى) أى المقدمة الاولى وهى ان القياس جائز ظاهرة وأما المقدمة الثانية وهى ان جواز القياس يستلزم انتفاء ظن بقاء الاصل فلان القياس رافع لحكم الاصل اتفاقا بدليل انه يثبت به أحكام لولاه لكانت باقية على نفيها فلا يحصل الظن ببقاء حكم الاصل الا عند انتفاء قياس يرفعه ولا سبيل الى الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهى الاصول التى يمكن القياس عليها فمن اين للعقلاء الاحاطة بنفيها والجواب انه لا حاجة الى القطع بانتفاء القياس الرافع بل الظن كاف وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان بعد البحث والتفتيش ومجرد احتمال قياس رافع لا ينافى ظن انتفائه بل

يلازمه وانما المنافي له احتمال مساو او راجح ﴿الكلام في شرع من قبلنا﴾ (قوله هل كان متعبدا) أي مكلفا من تعبدته أخذته عبدا وقوله كان يتعبد أي يأتي بالطاعة والعبادة فالاول من العبودية والثاني من العبادة فان الجموع متضافرة أي مجتمعة متعاونة وفي هذا التقرير اشارة الى دفع ما قال الآمدي انا لانسلم ثبوت شئ من ذلك بنقل يوثق به وبتقدير ثبوته فلا يدل على انه كان متعبدا شرعا لاحتمال أن يكون بطريق التبرك بفعل (٢٨٦) مثل ما نقل جملته عن الانبياء المتقدمين واندرس تفصيله (قوله فوقع) الضمير فيه به للمحافظة بالتأويل (قوله واذا ثبت هذا) ظاهر الكلام أي قوله وقد يمتنع جواب آخر على تقدير قضاء العادة بلزوم المخالطة أو وقوعها فانما يقع اذا لم يمنع عنها مانع وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام الشارح أي اذا ثبت وتم هذا المنع والسند فلنا منع آخر والا فلا يظهر لترتب هذا المنع على ثبوت ما سبق وجه (قوله جمعا بين دليلنا) الدال على كونه متعبدا وهو تضافر الاحاديث ودليلكم الدال على نفيه وهو انه لو كان لثبتت المخالطة ولو ثبتت لنقلت البنا لتوفر الدواعي (قوله وأما حديث الافتخار) يعني ان الافتخار انما يتصور من طائفة مخصوصة يكون هو متعبدا بشريعتهم فلا يرد الا على القائلين بكونه متعبدا بشرع أحد من الانبياء على الخصوص وأما اذا كان متعبدا بما علم انه شرع فلا (قوله لنا ما تقدم) يعني قد ثبت بالدليل كونه عليه السلام قبل البعثة متعبدا بشرائع من قبله والاصل البقاء حتى يوجد النافي اذ لا نزاع في مثل هذا الاستصحاب فهذا يقوم حجة على القائلين بكونه متعبدا قبل البعثة وعلى الواقفين بقوله وعلى النافين جميعا (قوله اتفقوا على الاستدلال) المشهور في وجه الاستدلال ان النبي عليه السلام تمسك بما في التوراة وعدل المصنف الى الاجماع لكونه قطعيا ومع ذلك انما يقوم حجة على من ينكر كونه عليه السلام بعد البعثة متعبدا بشرع من قبله مطلقا سواء ثبت ذلك للنبي عليه السلام بطريق الوحي وذكره الله تعالى في القرآن أم لا وأما على المنكرين لذلك فيما اذا ثبت بالوحي ولم يذكر في القرآن

ظاهرة وأما الثانية فلان القياس يرفع حكم الاصل اتفاقا فلا ظن الا بعدم قياس يرفعه لكن الاصول التي يمكن القياس عليها غير متناهية فالحكم بانتفائه مع الجواز تحكم الجواب ان الفرض فيما يبحث فيه العالم عن الاصول ولم يجد أصلا يشهد برفع حكم الاصل ولا شك ان انتفاء القياس الرافع حينئذ هو المظنون ومجرد الاحتمال لا يضر ﴿الكلام في شرع من قبلنا﴾ قال ﴿شرع من قبلنا والمختار انه صلى الله عليه وسلم قبل البعثة متعبد بشرع قبل نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من منع وتوقف الغزالي لنا الاحاديث متضافرة كان يتعبد كان يتحنث كان يصلي كان يطوف واستدل بأن من قبله لجميع المكلفين وأجيب بالمنع قالوا لو كان لقضت العادة بالمخالطة أو لزمته قلنا التواتر لا يحتاج وغيره لا يفيد وقد تمتنع المخالطة لموانع فيحمل عليها جمعا بين الادلة﴾ أقول قد اختلف في أن الرسول صلى الله عليه وسلم قبل البعثة هل كان متعبدا بشرع أم لا والمختار انه كان متعبدا فقيل بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من منع منه وتوقف الغزالي لنا ما ورد في الاحاديث انه كان يتعبد كان يتحنث أي يعتزل للعبادة كان يصلي كان يطوف وكل واحد وان كان آحاد فان المجموع متضافرة على اثبات القدر المشترك وتلك أعمال شرعية تعلم بالضرورة ممن يمارسها قصد الطاعة وهو موافقة أمر الشارع ولا يتصور من غير تعبد فان العقل بمجرده لا يحسنه وقد استدل بأن شرع من قبله عام لجميع المكلفين والاخلا المكلف عن التكليف وانه قبيح فيتناوله أيضا والجواب منع عموم شرع من قبله فانه لم يثبت وما ذكر ان سلم ففرع تقبيح العقل قالوا لو كان متعبدا لقضت العادة بوقوع مخالطته لاهل ذلك الشرع أو لزمته مخالطتهم لاخذ الشرع منهم فوقع ولو وقع لنقل ولافتخر به تلك الطائفة وانتفاء اللازم دليل انتفاء الملزوم الجواب منع قضاء العادة بالثبوت واللزوم والسند أنه متعبد بما علم أنه شرع وذلك يحصل بالتواتر دون الآحاد والتواتر لا يحتاج الى المخالطة وغيره وهو الآحاد لا يفيد العلم واذا ثبت هذا فنقول لا نسلم لزوم المخالطة أو وقوعه عادة لانها قد تمتنع لموانع وان لم نعلمها فيحمل عدم المخالطة على الموانع من المخالطة جمعا بين دليلنا ودليلكم فان جمع الادلة ما أمكن واجب وأما حديث الافتخار فلا يثبت مع تعميمنا لما علم أنه شرع من غير تخصيص بطائفة دون أخرى قال ﴿مسئلة المختار أنه بعد البعث متعبد بما لم ينسخ لنا ما تقدم والاصل بقاؤه وأيضا الاتفاق على الاستدلال بقوله النفس بالنفس وأيضا ثبت أنه قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها ونلا وأقم الصلاة لذكري وهي لموسى وسياقه يدل على الاستدلال به قالوا لم يذكر في حديث معاذ وصوبه وأجيب بأنه تركه اما لان الكتاب يشمله أو لقلته جمعا بين الادلة قالوا لو كان لوجب تعلمها والبحث عنها قلنا المعتبر التواتر فلا يحتاج قالوا الاجماع على أن شريعته عليه السلام ناسخة قلنا لما خالفها والا وجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر﴾ أقول قد اختلف في أنه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة هل كان متعبدا بشرع من قبله أما ما نسخ بديننا فظاهر انه لم يتعبد به وأما ما لم ينسخ به وفيه الخلاف فالمختار انه كان متعبدا به لنا ما تقدم انه كان متعبدا به قبل البعثة والاصل بقاء ما كان على ما كان ولنا أيضا ان العلماء اتفقوا على الاستدلال

بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص فى ديننا ولولا انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا فى دين بنى اسرائيل على كونه واجبا فى دينه ولنا أيضا أنه صلى الله عليه وسلم قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى وأقم الصلاة لذكرى وهى مقولة لموسى عليه السلام وسياق هذا الكلام يدل على الاستدلال بقوله تعالى وأقم الصلاة لذكرى على ان عند التذكر تجب الصلاة والا لم يكن لتلاوته فائدة وذلك دلالة الايماء ولو لم يكن هو وامته متعبدين بما كان موسى متعبدا به فى دينه لما صح الاستدلال قالوا أولا لو تعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ فى حديثه الذى سبق ولم يصوبه النبى صلى الله عليه وسلم اذ تركه واللازم منتفيان الجواب ان تركه امالان الكتاب يشمله واما لقلة وقوعه جمعا بين الادلة قالوا ثانيا لو كان متعبدا بشرع من قبلنا لوجب علينا تعلم أحكام ذلك الشرع ولوجب البحث عنها على المجتهدين واللازم باطل اجماعا الجواب ان المعتبر فى ثبوته التواتر لان الآحاد لا يفيد لعدم العلم بعدالة الاوساط والتواتر لا يحتاج الى التعلم والبحث قالوا ثالثا انعقد الاجماع على ان شريعته ناسخة للشرائع وذلك ينافى تقريره لها وتعبده بها الجواب انها ناسخة لما خالفها فانها غير ناسخة لجميع الاحكام قطعا والا وجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر لثبوتهما فى تلك الشرائع فهذه هى أنواع الاستدلال المقبولة وههنا وجوه أخر قيل بها والمصنف لا يرتضيها مذهب الصحابى والاستحسان والمصالح المرسلة ﴿الكلام فى مذهب الصحابى﴾ قال ﴿مسئلة مذهب الصحابى ليس حجة على صحابى اتفاقا والمختار ولا على غيرهم وللشافعى وأحمد قولان فى انه حجة مقدمة على القياس وقال قوم ان خالف القياس وقيل الحجة قول أبى بكر وعمر رضى الله عنهما لنا الادليل عليه فوجب تركه وأيضا لو كان حجة على غيرهم لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيره اذ لا يقدر فيهم أكثر واستدل لو كان حجة لتناقضت الحجج واجيب بان الترجيح أو الوقف أو التخيير يدفعه كغيره واستدل لو كان حجة لوجب التقليد مع امكان الاجتهاد واجيب اذا كان حجة فلا تقليد قالوا أصحابى كالنجوم اقتديتم بالذين من بعدى واجيب بان المراد المقلدون لان خطابه للصحابة قالوا ولى عبد الرحمن عليا رضى الله عنهما بشرط الاقتداء بالشيخين فلم يقبل وولى عثمان فقبل ولم ينكر فدل على انه اجماع قلنا المراد متابعتهم فى السيرة والسياسة والاوجب على الصحابى التقليد قالوا اذا خالف القياس فلا بد من حجة تقليه واجيب بان ذلك يلزم الصحابى ويجرى فى التابعين مع غيرهم﴾ أقول لا نزاع فى أن مذهب الصحابى ليس حجة على صحابى آخر واما على غير الصحابى فقد اختلف فيه والمختار انه ليس بحجة وقيل بل حجة مقدمة على القياس وللشافعى فيه قولان وكذا لاحمد وقال قوم ان خالف القياس فحجة وقيل الحجة قول أبى بكر وعمر دون سائر الصحابة لنا الادليل على كونه حجة بالاصل فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعى من غير دليل لا يجوز ولنا أيضا لو كان مذهبه حجة لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيره واللازم منتف بالاجماع بيانه انه لا شئ يقدر فى الصحابى موجبا لكون قوله حجة على غيره الا كونه اعلم وأفضل من الغير لمشاهدة الرسول واحواله صلى الله عليه وسلم فلو كان ذلك موجبا لاستلزم الحجية فى كل أعلم أفضل من غيره وحاصله قياس السبر ودعوى الحصر ونفى الغير ضرورة فيصير قطعيا واستدل لو كان قوله حجة لزم تناقض الحجج لاختلاف الصحابة ومناقضة بعضهم بعضا كما فى مسئلة الجد وأنت على حرام وغيره واللازم باطل لافضائه الى ثبوت النقيضين الجواب لا نسلم لزوم التناقض فان ههنا امورا تدفعه وهى الترجيح ان أمكن والتخيير والوقف ان لم يمكن واستدل أيضا لو كان مذهب الصحابى حجة على غيره من المجتهدين لوجب عليهم تقليد الصحابى

بكتاب الله جنس الكتب السماوية وان كان الظاهر المتبادر الى الفهم هو القرآن وأما الجواب بأن فى القرآن اشعارا بوجوب اتباع الشرائع مثل فبهداهم اقتده شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا واتبع ملة ابراهيم حنيفا فضعيف لان المراد به أصول الدين (قوله لو جب علينا تعلم أحكام ذلك الشرع) لكونه فرض كفاية كمعرفة سائر الاحكام (قوله والاوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر) فان قيل الكلام فى الفروع قلنا نسخها أيضا ليس بكلى كالقصاص وحد الزنا ونحو ذلك ﴿الكلام فى مذهب الصحابى﴾ (قوله وللشافعى فيه قولان) أحدهما انه حجة مقدمة على القياس والآخر انه ليس بحجة أصلا (قوله بيانه انه لا شئ يقدر) شرح لقوله اذ لا يقدر فيهم أكثر وكان الشارحين لم يطلعوا على هذا المعنى حيث قالوا لو كان قول الصحابى حجة لكان لكون الصحابى أعلم وأفضل لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على أحوال النبى عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لا لكونهم أكثر من غيرهم اذ لا يقدر فيهم ذلك (قوله وحاصله قياس السبر) ولقائل ان يمنع نفى الغير بجواز أن يكون ذلك لكونه صحابيا ويكون لهذا أثر فى جعل قوله حجة على غيره

وهو الاخذ بما ادى اليه اجتهاد الصحابي مع امكان الاجتهاد والاخذ مما أخذ الصحابي منه من نص أو قياس وذلك باطل اذ لا يجوز للمجتهد تقليد غيره اتفاقا الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن قول الصحابي حجة لانه اذا كان حجة صار هو احد ما أخذ الحكم كسائر ما أخذ فلم يكن أخذ الحكم منه تقليدا كالمأخوذ من النص سواء حجة المخالفين اما المعممون فقالوا قال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكون الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجية قولهم فهذا للمعممين واما المخصصون لابي بكر وعمر فقالوا أولا قال صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر الجواب المراد في الحديثين المقلدون لان خطابه صلى الله عليه وسلم للصحابة وليس قول بعضهم حجة على بعض بالاجماع قالوا ثانيا ولى عبد الرحمن بن عوف عليا بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين فلم يقبل وولى عثمان بشرط الاقتداء بهما فقبل وشاع وذاع ولم ينكر فدل على انه مجمع عليه الجواب معنى الاقتداء بهما متابعتهما في السيرة والسياسة لا في المذهب والا لكان تقليد بعض الصحابة بعضا واجبا وهو خلاف الاجماع وأما من قال المخالف للقياس حجة دون غيره فقالوا اذا خالف القياس فلا بد له من حجة نقلية فيقبل وتكون الحجة بالحقيقة تلك والموافقة قد تكون عن القياس فلا حجة فيه الجواب انه لو صح ذلك اقتضى أن يلزم الصحابي العمل به وأيضا فكان يجب أن يكون قول التابعين مع من بعدهم كذلك لجريان الدليل فيهما وكلاهما خلاف الاجماع ﴿الكلام في الاستحسان﴾ قال ﴿الاستحسان قال به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع ولا يتحقق استحسان مختلف فيه فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه قلنا ان شك فيه فمردود وان تحقق فمعمول به اتفاقا وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى ولا نزاع فيه وقيل تخصيص قياس باقوى منه ولا نزاع فيه وقيل هو العدول الى خلاف النظير لدليل أقوى ولا نزاع فيه وقيل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقاء قلنا مستنده جريانه في زمانه أو زمانهم مع علمهم من غير انكار أو غير ذلك والا فهو مردود فان تحقق استحسان مختلف فيه قلنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه قالوا اتبعوا أحسن قلنا أي الاظهر والاولى وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن يعني الاجماع والالزم العوام﴾ أقول الاستحسان قال الحنفية والحنابلة بكونه دليلا وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع يعني من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو الشارع لذلك الحكم لانه لم يأخذه من الشارع وهو كفر أو كبيرة والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه لانهم ذكروا في تفسيره أمورا لا تصلح محلا للخلاف لان بعضها مقبول اتفاقا وبعض مردد بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وهذا من المتردد بين القبول والرد اذ نقول ما المعنى بقوله ينقدح ان كان معنى أنه يتحقق ثبوته فيجب العمل به اتفاقا ولا أثر لعجزه عن التعبير فانه يختلف بالنسبة الى الغير وأما بالنسبة اليه فلا وان كان بمعنى انه شاك فيه فهو مردود اتفاقا اذ لا تثبت الاحكام بمجرد الاحتمال والشك وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى وهذا مما لا نزاع في قبوله وقيل تخصيص قياس باقوى منه وهذا أيضا مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل أقوى منه وهذا أيضا مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المشروب والاجرة وذلك على خلاف الدليل وكذلك شرب الماء من السقاء من غير تعيين مقدار الماء وبدله وهذا أيضا متردد وذلك أن مستنده اما العادة المعتبرة من جريانه في زمانه صلى الله عليه وسلم فقد ثبت بالسنة أو جريانه في عهد الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غيرها فان كان نصا أو قياسا مما ثبت حجيته فقد ثبت به وان كان شيأ غيره مما لم يثبت حجيته فهو مردود قطعا واذا تقرر

(قوله فلا بد له من حجة) لان الظاهر من حال المجتهد العدل ان لا يخالف القياس بلا دليل يصلح مأخذا للحكم الشرعي وهو الفعلي دون العقلي واحتمال ان يكون قد ظن غير الحجة حجة لا يدفع الظهور بخلاف ما اذا كان مذهبه موافقا للقياس فانه يحتمل ان يكون مذهبه مأخوذا من ذلك القياس ولم يلزم أن يكون له حجة أخرى وقياس المجتهد لا يصلح حجة على المجتهد الآخر والجواب نقضان اجماليان أحدهما من جانب من عليه الحجة وثانيهما من جانب من منه الحجة أعني لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون قول الصحابي المخالف للقياس حجة على الصحابي وان يكون قول غير الصحابي اذا خالف القياس أيضا حجة على غيره ﴿الكلام في الاستحسان﴾ (قوله على خلاف دليله) هو ما يورد في موضعه من الدليل على وجوب تعيين المنفعة والاجرة في الاجارات وتعيين المبيع والثمن في المبايعات

(قوله فاذا أظهر الخصم استحسانا) اعلم ان الذى استقر عليه رأى المتأخرين هو ان الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلى الذى تسبق اليه الافهام وهو حجة لان ثبوته بالدلائل التى هى حجة اجماعا لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم فى النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفى وأمثلته كثيرة والمراد بالاستحسان فى الغالب قياس خفى يقابل قياسا جليا وأنت خبير بأنه على هذه التفاسير ليس دليلا خارجا عما ذكر من الادلة (قوله لما علمت) اشارة الى ما سبق مرارا ان ما لا دليل على كونه حجة شرعية يمتنع ان يثبت به حكم شرعى (قوله فعند التعارض) أى بحسب الظهور والاولوية يتبع الراجح بحسب الدلالة بأن يكون أقوى دلالة وعند تساوى الدلالتين يتبع الراجح بحسب الحكم كترجيح المحرم على المباح (قوله اذ ما ليس بحق فليس بحسن عند الله تعالى) بيان للمطلوب بعكس النقيض لكونه أظهر فى البيان وتقريره ان ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وكل ما هو حسن عند الله فهو حق أما الصغرى فبحكم النبى عليه السلام وأما الكبرى

فبحكم عكس النقيض وهو ان ما ليس بحق ليس بحسن عند الله بحكم الضرورة

﴿الكلام فى المصالح المرسلة﴾ قد سبق انها المصالح التى لا يشهد لها أصل بالاعتبار ولا بالالغاء لا بالنص ولا بالاجماع ولا بترتب الحكم على وفقه ولا نزاع فيما علم الغاؤه ولا فى المرسل الغريب الذى لم يعلم اعتبار جنسه (قوله وان سلم) أى بطلان الخلو يعنى ان قوله بعد تسليم انها لا تخلو اشارة الى منع انتفاء اللازم وقوله العمومات والاقيسة تأخذها الى منع اللزوم وان كان الانسب تقديمه وزاد المحقق لمنع اللزوم سندا آخر وهو ثبوت حكم التخيير على تقدير عدم اعتبار المصالح المرسلة بناء على ان انتفاء

ذلك فاذا أظهر الخصم استحسانا يصلح محلا للنزاع قلنا له فى نفيه انه لا دليل يدل عليه فوجب نفيه لما علمت أن عدم الدليل فى نفى الاحكام الشرعية مدرك شرعى قالوا أولا قال تعالى واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم والامر للوجوب فدل على ترك بعض واتباع بعض بمجرد كونه أحسن وهو معنى الاستحسان الجواب أن المراد بالاحسن الاظهر والاولى فعند التعارض الراجح بدلالته فاذا تساويا فالراجح بحكمه قالوا ثانيا قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن دل أن ما رآه الناس فى عاداتهم ونظر عقولهم مستحسنا فهو حق فى الواقع اذ ما ليس بحق فليس بحسن عند الله الجواب المسلمون صيغة عموم فالمعنى ما رآه جميع المسلمين حسنا فيتناول اجماع جميع أهل الحل والعقد لا ما رآه كل واحد حسنا والا لزم حسن ما رآه آحاد العوام حسنا وما أجمع عليه فهو حسن عند الله لان الاجماع لا يكون الا عن دليل ﴿الكلام فى المصالح المرسلة﴾ قال ﴿المصالح المرسلة تقدمت لنا الادلة فوجب الرد قالوا لو لم تعتبر لأدى الى خلو وقائع قلنا بعد تسليم انها لا تخلو العمومات والاقيسة تأخذها﴾ أقول المصالح المرسلة مصالح لا يشهد لها أصل بالاعتبار فى الشرع وان كانت على سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول وقد تقدمت فى القياس لنا أن لا دليل فوجب الرد كما فى الاستحسان قالوا لو لم تعتبر لادى الى خلو وقائع عن الحكم لعدم مساعدة النص وأصل القياس فى الكل وانه باطل الجواب لا نسلم انه باطل وان سلم فلا نسلم اللزوم لان العمومات والاقيسة تأخذ الجميع وان سلم فعدم المدرك بعد ورود الشرع بان ما لا مدرك فيه بعينه فحكمه التخيير مدرك شرعى قال ﴿الاجتهاد فى الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى والفقيه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه﴾ أقول قد فرغ من المبادى والادلة السمعية وغرضه الآن مباحث الاجتهاد والاجتهاد فى اللغة تحمل الجهد وهو المشقة فى أمر يقال اجتهد فى حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد فى حمل النارنجة وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى فقولنا استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس وقولنا الفقيه احترازا عن استفراغ غير الفقيه وسعه وقولنا لتحصيل ظن اذ لا اجتهاد فى القطعيات وقولنا بحكم شرعى

 المدارك المعينة مدرك شرعى للتخيير على ما سبق مرارا ان الحكم عند انتفاء المدرك هو نفى الوجوب أو التحريم مثلا وهو معنى التخيير فقوله وان سلم معناه تسليم ان العمومات والاقيسة لا تأخذ الجميع لا تسليم اللزوم اذ لا يصح دعوى حكم التخيير ﴿الكلام فى الاجتهاد﴾ (قوله بذل تمام الطاقة) يشير الى ان هذا التفسير ليس أعم من تفسير الآمدى فانه قال الاجتهاد فى اللغة استفراغ الوسع فى تحقيق أمر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد فى حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد فى حمل الخردلة وفى الاصطلاح استفراغ الوسع فى طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه وبهذا القيد خرج اجتهاد المقصر فانه لا يعد فى الاصطلاح اجتهادا معتبرا فزعم البعض ان من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد أعم كما هو ظاهر كلام الغزالى وحجر البزارة حجر عظيم للعصارين به يستخرج دهن البزر (قوله احترازا عن استفراغ غير الفقيه) الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد الغزالى والآمدى وغيرهما فانه لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام على ما سبق ثم ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم اشترط فى الفقه التهيؤ للكل وجوز الاجتهاد فى مسئلة دون

مسئلة تحقق مجتهد ليس بفقيه هذا وقد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الظن وان لم يكن مجتهدا (قوله وقد علم بذلك ركنا الاجتهاد) معنى مفهوم المجتهد والمجتهد فيه لكن مقصود الآمدي حين اشتغل في هذا المقام ببيان المجتهد والمجتهد فيه بيان ما يشترط ليتحقق الاتصاف بذلك قال المجتهد من اتصف بالاجتهاد وله شرطان الاول معرفة الباري وصفاته وتصديق النبي بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه الايمان كل ذلك بادلته الاجمالية وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام الثاني أن يكون عالما بمدارك الاحكام وأقسامها وطرق اثباتها ووجوه دلالتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتفصي عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج الى معرفة حال الرواة وطرق الجرح والتعديل وأقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وأنواع العلوم الادبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك هذا في حق المجتهد مطلقا وأما المجتهد في مسئلة فيكفيه ما يتعلق بها ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها وقال الامام حجة الاسلام شرط المجتهد أن يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استفادة الظن منها وان يكون عدلا وهذا شرط قبول فتواه لا شرط اجتهاده في نفسه فلا بد من معرفة الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولا بد من معرفة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده أصل صحيح يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان كان على حفظه فهو أحسن وأكمل ولا بد أن تتميز عنده مواقع الاجماع بحيث يعرف أن ما أدى اليه اجتهاده ليس مخالفا للاجماع بان يعلم انه موافق لمذهبه أو واقعة متجردة لا خوض فيها لاهل الاجماع ولا بد أن يكون متمكنا من الرجوع الى النفي الاصلي والبراءة الاصلية وان يعلم انه لا يغير الا بنص أو قياس ثم لا بد من معرفة أقسام الادلة وأشكالها وشرائطها ومعرفة ما يتوقف عليه معرفة الشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث

تعلقه

لا نبياء مصدق اياهم بالمعجزات وهذا في الحقيقة من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا مقدماته وشرائطه ولا بد من معرفة اللغة باقسامها قدر ما يتعلق باستنباط الاحكام من الكتاب والسنة ومن معرفة الناسخ والمنسوخ منهما ويفتقر في السنة خاصة الى معرفة حال الرواة وتمييز الصحيح عن الفاسد والمقبول عن المردود والتحقيق في ذلك أن يكتفي بتعديل الامام العدل الذي عرف صحة مذهبه في التعديل وبالجملة لا بد من علم الحديث وعلم اللغة وعلم أصول الفقه وأما الكلام وفروع الفقه فلا حاجة اليهما كيف والفروع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد نعم انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ثم ههنا دقيقة يغفل عنها الاكثرون وهو ان ما ذكرنا انما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع وليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزأ بل قد يكون العالم مجتهدا في مسئلة دون مسئلة فيفتقر الى ما يتعلق بتلك المسئلة لا غير (قوله وهذا الاحتمال) اشارة الى دفع الاعتراض بان هذا الاحتمال ينافي ما فرض من اطلاعه على جميع الامارات المتعلقة بتلك المسئلة يعني ان فرض الاطلاع على جميع امارات المسئلة في مجتهدها وأما امارات جميع المسائل في المجتهد المطلق انما تكون بحسب ظنه

ليخرج ما في طلب غيره من الحسيات والعقليات فانه بمعزل عن مقصودنا والفقيه قد تقدم لانك قد علمت الفقه فيكون الموصوف به هو الفقيه وقد علم بذلك ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد على التفسير المذكور والمجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل قال ﴿مسئلة اختلفوا في تجزئ الاجتهاد المثبت لو لم يتجزأ العلم الجميع وقد سئل مالك عن أربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا أدري وأجيب بتعارض الادلة أو بالعجز عن المبالغة في الحال قالوا اذا اطلع على أمارات مسئلة فهو وغيره سواء وأجيب بانه قد يكون عالما بعلمه متعلقا الثاني في كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض وأجيب الفرض حصول الجميع في ظنه عن مجتهد او بعد تحرير الائمة الامارات﴾ أقول قد اختلف في تجزئ الاجتهاد بجريانه في بعض المسائل دون بعض وتصويره ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا بل لا بد أن يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة احتج المثبتون بوجهين قالوا أولا بانه لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع المأخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لان مالكا مجتهد بالاجماع وقد سئل عن أربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا أدري الجواب أن العلم بجميع المأخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض الادلة أو للعجز في الحال عن المبالغة اما للمانع يشوش الفكر أولاستدعائه زمانا قالوا ثانيا اذا اطلع على أمارات بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك المسئلة وكونه لا يعلم أمارات غيرها لا مدخل له فيها فاذا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره الجواب لا نسلم انه وغيره سواء فانه قد يكون عالما بعلمه متعلقا بالمسئلة التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف أو ينعدم في المحيط بالكل في ظنه واحتج النافي بان كل ما يقدر جهله به يجوز

ففى مجتهد المسئلة المطلع على امارات البعض بقوى احتمال أن يكون فى جملة مالا يعلمه مايكون له تعلق بتلك المسئلة فيقدح فى ظنه الحكم فلا يجب العمل به بخلاف المجتهد المحيط بالكل بحسب ظنه فان ذلك الاحتمال يضعف عنده أو ينعدم بالكلية فيبقى ظنه بالحكم بحاله وأما الاعتراض بان ماذكر من الجواب بانه قد يكون مالم يعلمه متعلقا بالمسئلة هو بعينه ماذكر دليلا من قبل النافى فدفعه دفعه فدفوع بانه قد يصح فى مقام المنع والاستناد مالا يصح فى مقام الاستدلال ثم لا يخفى ان قوله فى ظنه متعلق بالاحاطة والضعف والانعدام جميعا وان ضمير جهله وله للفقيه المطلع على امارات البعض وقوله من الدليل بيان مايعلمه أى لا يحصل له ظن عدم مايكون مانعا من الحكم الذى هو مقتضى القدر الذى يعلمه من الدليل والتعميم بقوله نفيا أو اثباتا ليعم الدليل والمانع وقوله اما باخذه اشارة الى أن حصول الامارة بطريق الاخذ والتعلم عن المجتهد لا ينافى الاجتهاد وقوله واما بعد اشارة

تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى مايعلمه من الدليل الجواب أن المفروض حصول جميع ماهو أمارة فى تلك المسئلة فى ظنه نفيا أو اثباتا اما باخذه من مجتهد واما بعد تقرير الائمة الامارات وضم كل الى جنسه واذا كان كذلك فقيام ماذكرتم من الاحتمال لبعده لا يقدح فى ظن الحكم فيجب عليه العمل به قال ﴿مسئلة المختار انه عليه السلام كان متعبدا بالاجتهاد لنا مثل قوله عفا الله عنك لم أذنت لهم ولو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحى واستدل أبو يوسف بقوله لتحكم بين الناس بما أراك الله وقرره الفارسى واستدل بانه أكثر ثوابا للمشقة فيه فكان أولى وأجيب بأن سقوطه لدرجة أعلى﴾ أقول النبى صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه قد اختلف فى جوازه وفى وقوعه المختار وقوعه لنا قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم عاتبه على حكمه ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحى وقال صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى وسوق الهدى حكم شرعى أى لو علمت أولا ما علمت آخرا لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما عمل بالرأى واستدل أبو يوسف رحمة الله عليه بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وقرره الفارسى أى بين وجه دلالته فقال الرؤية تقال للابصار مثل رأيت زيدا وللعلم مثل رأيت زيدا قائما وللرأى مثل أرى فيه الحل أو الحرمة وأراك لا تستقيم لرؤية العين لاستحالتها فى الاحكام ولا للعلم لوجوب ذكر المفعول الثالث له لذكر الثانى اذا المعنى بما أراكه الله ليتم الصلة فيتعين أن يكون المراد الرأى أى بما جعله الله رأيا لك وأجيب بانه بمعنى الاعلام وما مصدرية فلا ضمير وحذف المفعولان معا وانه جائز وقد استدل بان الاجتهاد أكثر ثوابا لما فيه من المشقة وقال صلى الله عليه وسلم أفضل العبادات أحمزها أى أشقها وقال ثوابك على قدر نصبك والاكثر ثوابا أولى وعلو درجته صلى الله عليه وسلم يقتضى أن لا يسقط عنه تحصيل المزيد الثواب ولئلا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له الجواب لانسلم أن علو درجته يقتضى عدم سقوطه بل قد يقتضى سقوطه اذ الشئ قد يسقط لدرجة أعلى ولا يكون فيه نقص لاجره ولا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة لكونه حاكما وثواب التقليد لكونه مجتهدا وثواب القضاء لكونه اماما قال ﴿قالوا وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وأجيب بان الظاهر رد قولهم افتراه ولو لم فاذا تعبد بالاجتهاد بالوحى لم ينطق الا عن وحى قالوا لو كان

الى أن قوله أو بعد تحرير الائمة عطف على قوله عن المجتهد لا على قوله الفرض حصول الجميع كما فى بعض الشروح على معنى انه بعد تحرير الائمة الامارات وتخصيص كل بعض منها ببعض من المسائل عرف الفقيه ان ماعداها لم يكن فيه تعلق بتلك المسئلة ولا على قوله حصول كما فى شرح العلامة بمعنى ان الكلام مفروض بعد تحرير الائمة الامارات وتخصيص كل ببعض من المسائل (قوله عاتبه على حكمه) الذى هو الاذن للاسارى وهذا يقوم حجة على من منع اجتهاده مطلقا وأما من جوزه فى الحروب وأمور الدنيا دون الاحكام الشرعية التى لا تتعلق بذلك فالحجة عليه قوله عليه السلام

لو استقبلت من امرى الحديث ولذا صرح بان سوق الهدى حكم شرعى (قوله لوجوب ذكر المفعول الثالث) يعنى ان الرؤية بمعنى العلم تتعدى الى مفعولين وعند التعدية بهمزة يصير ذا ثلاثة مفاعيل الاخيران منها مفعولا باب علمت لا يجوز الاقتصار على أحدهما وههنا الكاف مفعول أول والضمير المنصوب العائد الى ما الموصولة مفعول ثان وهو فى حكم المذكور ضرورة افتقار الصلة الى عائد فلو كان أراك بمعنى أعلمك لكان هذا من الاقتصار على المفعول الاول من باب علمت وهو ليس بجائز وتحقيقه ان المراد بالاقتصار ترك أحد المفعولين بالكلية لا مجرد حذفه من اللفظ مع قيام القرينة على تعيينه والا لما كان هذا من الاقتصار اذ الاول أيضا محذوف وبهذا يندفع ماذكر فى بعض الشروح ان الضمير لما كان محذوفا جاز حذف المفعول الثالث أيضا وكانه لم يتوض فى المتن للجواب لظهوره وذكر العلامة ان التقرير والجواب قد سقطا من قلم الناسخ والحق ان جعل ما مصدرية من جهة المعنى وان لفظا استدل انما يكون اشارة الى دليل ضعيف اذا كان بلفظ المبنى للمفعول (قوله اذ الشئ قد يسقط لدرجة أعلى) ومايقال ان حصول منصب أعلى لا يمنع حصول منصب أدنى

مع انه كلام على السند ضعيف اذ قد يمنعه كما في الشهادة والحكم وكما في التقليد والاجتهاد (قوله ولئن سلمنا) أي العموم بناء على ان خصوص السبب لا يوجب خصوص الحكم وانه ليس ههنا ما يقتضي التخصيص بما يبلغه من الله تعالى فلا نسلم ان عموم قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ينافي جواز اجتهاده فان تعبده بالاجتهاد اذا كان بالوحي كان نطقه بالحكم المجتهد فيه نطقا عن الوحي لا عن الهوى (قوله في جواز الاجتهاد في عصره عليه السلام خلاف) فذهب الاكثرون الى جوازه عقلا والاقلون الى امتناعه ثم اختلف المجوزون فمنهم من جوز للقضاة في غيبته ولم يجوز مطلقا ومنهم من جوزه مطلقا اذا لم يوجد منه منع ومنهم من اشترط الاذن في ذلك قال في المنتهى المختار جواز الاجتهاد عقلا لمن عاصره مطلقا وثالثها يجوز للقضاة في غيبته ورابعها يجوز باذن خاص هذا في الجواز وفي الوقوع أيضا أربعة مذاهب أولها وقع في حضوره وغيبته ولكن ظنا لا قطعا ثانيها لم يقع أصلا والمشهور انه مذهب أبي علي وأبي هاشم ثالثها الوقف في الوقوع مطلقا ونسبه الآمدي الى أبي علي الجبائي (٢٩٢) ورابعها الوقف فيمن حضر دون من غاب وهو مذهب القاضي عبد الجبار (قوله لا ها الله اذن) عن أبي قتادة الانصاري ثم السلمي انه قال خرجنا مع رسول الله عليه السلام عام حنين فلما التقينا كانت للمسلمين جولة قال فرأيت رجلا من المشركين قد علا رجلا من المسلمين فاستدرت له حتى أتيته من ورائه فضربته على حبل عاتقه ضربة فقطعت الدرع قال وأقبل علي فضمني ضمة وجدت منها ريح الموت فأدركه الموت فأرسلني فلحقت عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقلت له ما بال الناس قال ثم ان الناس رجعوا فقال رسول الله عليه السلام من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه قال أبو قتادة فقمت ثم قلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال ثلاث الثلاثة فقال رسول الله عليه السلام مالك يا أبا قتادة فاقتصصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله وسلب ذلك القتيل عندي فأرضه منه فقال أبو بكر لا ها الله اذن لا يعمد الى أسد من أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله عليه السلام صدق فأعطه اياه فقال أبو قتادة فأعطانيه قال الخطابي والصواب لا ها الله ذا بغير ألف قبل الذال ومعناه في كلامهم لا والله يجعلون الهاء مكان الواو ومعناه لا والله يكون ذا كذا في شرح السنة فالمراد بأسد أبو قتادة والخطاب في فيعطيك للرجل الذي عنده السلب ويطلب من رسول الله ارضاء أبي قتادة من ذلك السلب وفاعل لا يعمد ويعطيك ضمير رسول الله عليه السلام وقوله في الشرح وهو يطلب سلبه أي أبو قتادة يطلب سلب ذلك المشرك ربما يوهم خلاف المقصود وقوله اذن تصحيف اشارة الى ما ذكره الخطابي وأما الصيغة فيروى لا الله باثبات الالف والتقاء الساكنين على حده ولا ها الله بحذف الالف والاصل لا والله فحذفت الواو وعوض منها حرف التنبيه وينبغي أن يكون هذا مراد من قال يجعلون الهاء مكان الواو وأما التقدير فقول الخليل ان ذا مقسم عليه وتقديره لا والله الامر ذا فحذف الامر لكثرة الاستعمال وقول الاخفش انه من جملة القسم توكيد له كأنه قال ذا قسمي قال والدليل انهم يقولون لا ها الله ذا لقد كان كذا فيجيئون بالمقسم

لجاز مخالفته لانها من أحكام الاجتهاد وأجيب بالمنع كالاجماع عن اجتهاد قالوا لو كان لما تأخر في جواب قلنا لجواز الوحي أولا استفراغ الوسع قالوا القادر على اليقين يحرم عليه الظن قلنا لا يعلم الا بعد الوحي فكان كالحكم بالشهادة) أقول هذه حجج المنكرين لكونه صلى الله عليه وسلم متعبدا بالاجتهاد قالوا أولا قال تعالى في حقه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر في العموم وان كان ما نطق به فهو عن وحي وهو ينفي الاجتهاد الجواب ان الظاهر رد ما كانوا يقولونه في القرآن انه افتراه فيختص بما بلغه ويتقفى العموم ولئن سلمنا فلا نسلم انه ينفي الاجتهاد لانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحي لم يكن نطقا عن الهوى بل كان قولا عن الوحي قالوا ثانيا لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة ان ما قاله حينئذ من أحكام الاجتهاد وجواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد اذ لا قطع بأنه حكم الله تعالى لاحتمال الاصابة والخطا الجواب منع لزومه لاحكام الاجتهاد مطلقا بل اذا لم يقترن بها القاطع كاجتهاد يكون عنه اجماع فان اقتران الاجماع به يخرجه عن ان يجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم قد اقترن به قوله وهو قاطع قالوا ثالثا لو كان متعبدا بالاجتهاد لما تأخر في جواب سؤال بل يجتهد ويجيب لوجوبه عليه صلى الله عليه وسلم واللازم باطل لانه تأخر في جواب كثير من المسائل الجواب لا نسلم الملازمة فانه ربما تأخر لجواز الوحي الذي عدمه شرط في الاجتهاد لانه انما يفيد فيما لا نص فيه فلا بد من تحقق عدم النص بعدم الوحي وأيضا فربما تأخر للاجتهاد فان استفراغ الوسع يستدعي زمانا قالوا رابعا لو كان قادرا على اليقين في الحكم بالوحي فلا يجوز له الاجتهاد لانه لا يفيد الا الظن والقادر على اليقين يحرم عليه الظن الجواب لا نسلم انه قادر على اليقين فانه لا يعلم الحكم الا بانزال الوحي عليه وانه غير مقدور له نعم هو قادر عليه بعد الوحي وحينئذ لا يجوز له الاجتهاد اتفاقا وذلك لحكمه بالشهادة مع انها لا تفيد الا الظن ولا يقال يمكنه معرفة الحكم يقينا بالوحي فيحرم عليه الظن قال (مسئلة المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظنا وثالثها الوقف ورابعها الوقف فيمن حضره لنا قول أبي بكر رضي الله عنه لا ها الله اذا لا يعمد الى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك

عليه بعده (قوله بحكم من فوق سبع أرقعة) بفتح الميم على ان من موصولة وفى المتن وسائر كتب الاصول بحكم الله من فوق سبعة أرقعة بكسر الميم واثبات التاء فى سبعة وفى الكتب المعتبرة فى الحديث لقد حكمت بحكم الملك بكسر الميم وروى بفتحها (قوله بالدليل الذى قدمر) هو قول أبى بكر رضى الله لاها الله ذا وتصديق الرسول عليه السلام اياه فانه يدل على انه كان مخيرا بين ان يرجع فيعلم وان يجتهد فيحكم اذ لو تعين عليه العلم بالرجوع الى النبى عليه السلام لما جاز له العدول الى الاجتهاد وقد يتوهم انه الذى مر فى آخر المسئلة السابقة من ثبوت الخيرة للنبى عليه السلام بين ان يحكم بالظن الحاصل من الشاهد وبين ان ينتظر (٢٩٣) الوحى وليس بشئ أما أولا فلان الكلام فى غير النبى عليه السلام من مجتهدى عصره وأما ثانيا فلان ماذكر مع انه ليس بدليل بل سند منع انما يدل على انه يتعين اتباع الظن قبل الوحى والعلم بعده من غير خيرة وتوهم بعض الشارحين ان المراد انه تثبت الخيرة بين الرجوع الى النبى عليه السلام وبين الاجتهاد بالدليل فلا تمنع القدرة على العلم الاجتهاد وفساده واضح وتقرير الشارح العلامة ان القدرة على العلم انما تمنع الاجتهاد واذا لم يثبت الاخيار بين الرجوع الى النبى عليه السلام وبين الاجتهاد يدل على جواز الاجتهاد حينئذ وعدم ثبوته حينئذ لجواز ان تثبت الخيرة لهم حينئذ بالدليل وعبارة المنتهى ربما تشعر بهذا المعنى حيث قال وأجيب بجواز الخيرة لهم بالدليل ولو سلم فالحاضر يظن انه لو كان لبلغه والغائب لا يقدر يعنى لو سلم ان لا دليل على الخيرة فى حقهم فالرجوع متعذر اما من الغائب فظاهر وأما من الحاضر فلوجود المانع وهو ظنه انه لو كان وحى فى تلك الواقعة لبلغه (قوله لجواز أن يكون الرجوع) يشير الى ان مرجع هذا الجواب الى ماذكر فى المنتهى حيث قال وأجيب فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد ولو سلم فلجواز الامرين (قوله مخطئ آثم كافر) لم يقتصر على الكفر ليتأتى ذكر خلاف العنبرى فى الخطأ والجاحظ فى الاثم وعمم الحكم بقوله سواء اجتهد أو لم يجتهد ليتأتى خلاف الجاحظ فى الاثم على تقدير الاجتهاد (قوله فان أراد) لا يقال المراد ان حكم الله فى حقه هو ما أدى اليه اجتهاده لانا نقول الكلام فى العقليات التى لا دخل فيها لوضع الشارع كحدوث العالم قديما أو حادثا وكون الصانع ممكن الرؤية أو ممتنعها (قوله ولنا فى نفيه) أى نفى ماذهب اليه الجاحظ والعنبرى وفى قوله قبل ظهور المخالف دفع لما يتوهم من انه لا يتصور

سلبه فقال صلى الله عليه وسلم صدق وحكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة قالوا القدرة على العلم تمنع الاجتهاد قلنا ثبت الخيرة بالدليل قالوا كانوا يرجعون اليه قلنا صحيح فاين منعهم ﴾ أقول فى جواز الاجتهاد فى عصره صلى الله عليه وسلم خلاف ومن جوزه فقد اختلف فى وقوعه على أربعة مذاهب أولها وقوعه ظنا لا يقينا ثانيها لم يقع ثالثها الوقف رابعها وقع ممن غاب عنه وفيمن بحضرته التوقف لنا قول أبى بكر لاها الله ذا الا يعمد الى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه قاله فى قتادة وقد قتل رجلا من المشركين وهو يطلب سلبه والظاهر انه عن الرأى دون الوحى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق أى فى الحكم فصوبه والكلام فى هذه الصيغة وان اذا تصحيف والصحيح لاها الله ذا وانه ما تقدم ره فقد استوفى فى فن آخر ولنا أيضا ما صح فى الخبر انه حكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم من فوق سبع أرقعة أى بحكم الله والرقيع السماء قالوا المفروض انهم قادرون على العلم بالرجوع الى الرسول والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد المفروض الذى غايته الظن الجواب لا نسلم انها تمنعه اذ قد ثبت الخيرة بين العلم والاجتهاد بالدليل الذى قدمر قال فى المنتهى ولو سلم فالحاضر يظن ان لو كان وحى لبلغه والغائب لا يقدر قالوا قد ثبت ان الصحابة كانوا يرجعون اليه فى الوقائع وهو دليل منع الاجتهاد الجواب ان هذا لا دلالة له على منعهم من الاجتهاد لجواز أن يكون الرجوع فيما لم يظهر لهم وجه الاجتهاد أو لجواز الامرين قال ﴿ مسئلة الاجماع على ان المصيب فى العقليات واحد وان النافى ملة الاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد أو لم يجتهد وقال الجاحظ لا أثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبرى كل مجتهد فى العقليات مصيب لنا اجماع المسلمين على انهم من أهل النار ولو كانوا غير آثمين لما ساغ ذلك واستدل بالظواهر وأجيب باحتمال التخصيص قالوا تكليفهم بنقيض اجتهادهم ممتنع عقلا ومعا لانه مما لا يطاق وأجيب بأنه كلفهم الاسلام وهو من المتأتى المعتاد فليس من المستحيل فى شئ ﴾ أقول قد اختلف أكل مجتهد مصيب أم لا وحكم العقليات والشرعيات فى ذلك مختلف فجعلهما مسئلتين وتكلم أولا فى العقليات وذكر الاجماع على النفى بل المصيب من المتخالفين واحد ليس الا والآخر مخطئ وان من كان نافيا لملة الاسلام كلها أو بعضها فهو مخطئ آثم كافر سواء اجتهد أو لم يجتهد خلافا للجاحظ فانه قال لا اثم على المجتهد مع انه مخطئ ويجرى عليه فى الدنيا أحكام الكفار بخلاف المعاند فانه آثم واليه ذهب العنبرى وزاد عليه ان كل مجتهد فى العقليات مصيب فان أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فخروج عن المعقول وان أراد عدم الاثم فمحتمل عقلا ولنا فى نفيه اجماع المسلمين قبل ظهور المخالف على قتل

الاجماع مع مخالفتهما هذا وفى ورود الدليل على محل النزاع مناقشة لان الاجماع انما هو فى الكافر المخالف للملة صريحا والنزاع انما هو فيمن ينتمى الى الاسلام فيكون من أهل القبلة والافكيف يتصور من المسلم الخلاف فى خطأ مثل اليهود والنصارى قال الامام حجة الاسلام النظريات تنقسم الى قطعية وظنية والقطعية أقسام كلامية وأصولية وفقهية اما الكلامية فنعنى بها مايدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخطئ آثم فان أخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخطئ مبتدع كما فى مسئلة الرؤية وخلق القرآن وارادة الكائنات وأمثالها ولا يلزم الكفر وأما الاصولية فمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلتها قطعية فالمخالف فيها آثم مخطئ وأما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج وتحريم الزنا والقتل والسرقة والربا وكل ما علم قطعا من دين الله فالحق فيها واحد والمخالف آثم فان انكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطئ لا كافر (قوله يعنى انه ليس بمعذور) لكونه من الصفات والكيفيات النفسية دون الافعال الاختيارية والمراد بنقيض الاعتقاد هو اعتقاد نقيض معتقدهم بقرينة قوله واعتقاد خلافه بممتنع الخطأ

الكفار وقتالهم وعلى انهم من أهل النار يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بانهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد واستدل بالظواهر نحو قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار وقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم الجواب انه لا يفيد قطعا لجواز التخصيص بغير المجتهد منهم قالوا تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فيمتنع أما الاولى فلان المقدور بالذات هو الاجتهاد والنظر لكونهما من قبيل الافعال دون الاعتقاد فانه من قبيل الصفات وما يؤدى اليه الاجتهاد حصوله بعد الاجتهاد ضرورى واعتقاد خلافه ممتنع وأما الثانية فلما تقدم من دليل العقل والسمع على امتناع تكليف مالا يطاق وعلى عدم وقوعه الجواب لا نسلم ان نقيض اعتقادهم غير مقدور فان ذلك امتناع بشرط المحمول أى مادامو امعتقدين لذلك يمتنع ان يعتقدوا خلافه وذلك لا يوجب كون الفعل ممتنعا عنهم غير مقدور لهم فان الممتنع الذى لا يجوز التكليف به مالا يتأتى عادة كالطيران وحمل الجبل وأما ما كلفوهم به فهو الاسلام وهو متأت منهم ومعتاد حصوله من غيرهم ومثله لا يكون مستحيلا قال (مسئلة القطع لا اثم على المجتهد فى حكم شرعى اجتهادى وذهب بشر المريسى والاصم الى تأثيم المخطئ لنا العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المنكر والشائع من غير نكير ولا تأثيم لمعين ولا مبهم والقطع انه لو كان آثما لفضت العادة بذكره واعترض كالقياس) أقول ما مر حكم المجتهد فى الاعتقاديات من الاصول وأما الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية اذا أخطأ فيها المجتهد فنحن نقطع بانه لا اثم فيه ولا خلاف فيه سوى ما يروى عن بشر المريسى وأبى بكر الاصم من ان المخطئ آثم ولا يعبأ بخلافهما لانه بعد انعقاد الاجماع لنا انا علمنا بالتواتر ان الصحابة قد اختلفوا فى المسائل الاجتهادية وتكرر ذلك وشاع ولم ينقل نكير ولا تأثيم من بعضهم لبعض معين بأن يقول أحد المخالفين ان الآخر آثم ولا مبهم بأن يقال أحدهما آثم مع القطع انه لو كان اثما لذكر ولخافوا الاجتهاد وتجنبوه وخوفوا منه فلما لم يتكلم فيه بتأثيم علم قطعا عدم الاثم واعترض بما مر من الاسئلة على دليل كون القياس حجة والجواب هو الجواب فلا معنى للتكرار قال (مسئلة المسئلة التى لا قاطع فيها قال القاضى والجبائى كل مجتهد فيها مصيب وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد وقيل المصيب واحد ثم منهم من قال لا دليل عليه كدفين يصاب وقال الاستاذ ان دليله ظنى فمن ظفر به فهو المصيب وقال المريسى والاصم دليله قطعى والمخطئ آثم ونقل عن الائمة الاربعة التخطئة والتصويب فان كان فيها قاطع فقصر فمخطئ آثم وان لم يقصر فالمختار مخطئ غير آثم لنا الادلة على التصويب والاصل عدمه وصوب غير معين للاجماع وأيضا لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان لان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره لوجب الرجوع فيكون ظانا عالما بشئ واحد لا يقال الظن ينتفى بالعلم لانا نقطع ببقائه ولانه كان يستحيل ظن النقيض مع ذكره فان قيل مشترك الالزام لان الاجماع على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل أو يحرم قطعا قلنا الظن متعلق بأنه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة فاختلف المتعلقان فاذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة فان قيل فالظن متعلق بكونه دليلا والعلم بثبوت مدلوله فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم قلنا كونه دليلا حكم أيضا فاذا ظنه علمه والا جاز أن يكون المتعبد به غيره فلا يكون كل مجتهد مصيبا وأيضا أطلق الصحابة

والمراد بالامتناع بشرط المحمول هو الامتناع بشرط وصف الموضوع وقد سبق مثل ذلك فى موضع آخر ومعنى كون حصول نتيجة الاجتهاد ضروريا انه لا ينفك عنه وان كان ذلك بحسب جرى العادة عندنا دون الوجوب (قوله اعترض كالقياس) اشارة الى ما قال فى

باب القياس فان قيل أخبار آحاد فى قطعى الى آخر الجواب (قوله لاحكم لله معينا فيها) ان أراد قبل الاجتهاد وهو الظاهر فلا حاجة الى قيد التعيين لانه لاحكم أصلا ضرورة ان الحكم ما أدى اليه الاجتهاد وان أراد بعد الاجتهاد فلا بالنسبة الى كل مجتهد حكم معين قلنا المراد الاول وقيد التعيين اشارة الى قدم الخطاب بمعنى ان لله فيها خطابا بالكف اما يتعين وجوبا أو حرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظن المجتهد هو الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب وأما عند من يجعل الخطاب حادثا فقبل الاجتهاد لاحكم أصلا ويمكن أن يقال المراد ان حكم الله قبل اجتهاد المجتهد ليس واحدا معينا بل له أحكام مختلفة بالنسبة الى المجتهدين يظهر بالاجتهاد ما هو حكم بالنسبة الى كل منهم فذهب شرذمة من المصوبة الى أن لله فى الواقعة حكما واحدا يتوجه اليه الطلب اذ لابد للطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا وان لم يصبه اذ المعنى بالمصيب انه أدى ما كلف به كذا ذكره الغزالى ولا يخفى ان هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض وان سمى المخطئ مصيبا بمعنى انه ادى ما كلف به (قوله دليله قطعى والمخطئ آثم) ههنا مذهب آخر لم يتعرض له وهو ان الدليل قطعى والمخطئ غير آثم بل معذور لخفاء الدليل وغموضه وكذا القائلون بكون الدليل ظنيا فرقتان منهم من قال لم يكلف المجتهد اصابته لخفائه وغموضه فلذا كان معذورا بل مأجورا وقال قوم أمر بطلبه واذا أخطأ لم يكن مأجورا لكن حط الاثم عنه تخفيفا (قوله والاصل عدم التصويب) بناء على انهم قبل الاجتهاد لم يصيبوا الحكم فيستمر عدم الاصابة (٢٩٥) حتى يظهر دليل وجودها لابناء على ان

الخطأ فى الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر ولم ينكر عن على وزيد وغيرهما انهم خطؤا ابن عباس فى ترك العول وخطأهم وقال من باهلنى باهلته ان الله لم يجعل فى مال واحد نصفا ونصفا وثلثا﴾ أقول المسئلة اما لا قاطع فيها من نص أو اجماع أو فيها قاطع اما التى لا قاطع فيها فقد اختلف فيها فقال القاضى والجبائى كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها فى حقه وحق مقلده وقد قيل لله فيها حكم والمصيب واحد ثم منهم من قال لله فيها حكم ولم ينصب عليه دليلا انما يوقف عليه اتفاقا كدفين يصاب فمن أصابه فهو المصيب وغيره المخطئ وقيل بل عليه دليل ثم اختلف فى دليله فقال الاستاذ دليله ظنى فالمخطئ غير آثم وقال بشر المريسى وأبو بكر الاصم دليله قطعى والمخطئ آثم والشافعى وأبو حنيفة ومالك واحمد أربعتهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض واما التى فيها قاطع فان قصر فى طلبه كان آثما وان لم يقصر فغير آثم وهل هو مخطئ فيه خلاف والمختار انه مخطئ لنا لا دليل على التصويب والاصل عدم التصويب فوجب نفيه فان قيل فكذا نقول فى تصويب كل واحد فيجب نفيه عن كل واحد وذلك مما لم يقل به أحد قلنا دليلنا يقتضى ذلك لولا الاجماع على تصويب واحد غير معين فان عدم تصويب كل واحد ينافى ذلك ولا يخفى ان اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الدليل لا يحسن ولنا أيضا لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لانه لو كان كذلك فاذا ظن حكما قطع بأنه الحكم فى حقه ولا شك أن استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن

الاصل فى كل حادث هو العدم لانه معارض بان التخطئة أيضا حادث (قوله ولا يخفى) يعنى ان الاستدلال بأنه لا دليل على الثبوت فيجب نفيه من أضعف طرق الاستدلال ومسئلة تصويب الكل أو تخطئة البعض من معظم مباحث الاصول ومعارك آراء الفرق فلا يحسن اثباته به (قوله ولنا أيضا) توضيح الدليل انه لو كان كل مجتهد مصيبا فان أدى اجتهاد المجتهد الى حرمة النبيذ حصل له الجزم بأن

الحكم فى حقه الحرمة وهذا الجزم مشروط ببقاء ظن الحرمة اذ لو تغير الى ظن الاباحة لزم الرجوع الى القطع بأن الحكم فى حقه الاباحة واذا كان الظن باقيا كان المجتهد قاطعا بحرمته عليه غير قاطع وهو محال وتوضيح السؤال انا سلمنا انه اذا زال ظن الحرمة الى ظن الاباحة لزم زوال حكم ظن الحرمة وهو وجوب اتباعه لكن لا نسلم انه اذا زال ظن الحرمة الى العلم بالحرمة لزم زوال حكم ظن الحرمة بل صار حكمه أوكد وأثبت لان العلم بالحرمة أولى بالاتباع من الظن بها وهذا معنى قوله وهو أجدر أى القطع بالاتباع من الظن وحينئذ لا يتم ما ذكرتم ان استمرار القطع مشروط ببقاء الظن وانه اذا زال القطع وتوضيح الجواب أولا أنا نقتصر من الاستدلال على بقاء ظن الحرمة عند القطع بأنها الحكم فى حقه على ادعاء ضرورة وانه لم يحصل جزم يزيله وثانيا انا نقيم الحجة على بقاء ظن الحرمة وامتناع زواله الى ظن الاباحة مثلا عند القطع بان الحكم فى حقه الحرمة وذلك لانه اذا كان الظن بالحكم موجبا للعلم به على ما هو اللازم من تصويب كل مجتهد امتنع ظن نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم لامتناع ظن نقيض المعلوم مع ملاحظة ما هو موجب للعلم والا لم يكن العلم علما ولا الموجب موجبا لا يقال الامتناع مع التذكر لا يوجب الامتناع مطلقا انا نقول الكلام فيما اذا كان متذكرا لظن الحرمة قاطعا بأنها الحكم فى حقه والا فلا خفاء فى جواز زوال العلم عند الذهول عن موجبه وعن كونه موجبا وفى جواز طريان ظن النقيض حينئذ لا يقال فيرد مثل ذلك على غير المصوبة وتقريره انه لو صح ما ذكرتم لزم أن يمتنع زوال ظن الحكم الى ظن نقيضه لانه لا محالة يكون عن امارة هى بمنزلة الموجب له ومع تذكر موجب الشئ يمتنع زواله لانا نقول ليس بين الظن وبين ما ينشأ هو عنه ربط عقلى حتى يكون بمنزلة الموجب له كما فى العلم الذى

لا يكون الا عن موجب فحينئذ لا يمتنع زوال ظن الحكم مع تذكر الامارة التي عنها الظن كما يزول ظن المطر مع بقاء الغيم الرطب الذي هو مظنته له وفي كلام الشارح العلامة ما يشعر بأنه لا يفهم من هذا المقام معنى يعتد به وغاية ما أدى اليه نظر الشارحين في تقرير السؤال انه اعتراض على الملازمة المذكورة بأنها انما تتم لو كان استمرار القطع مشروطا ببقاء الظن وهو ممنوع فان الظن ينتفي بالعلم ضرورة انتفاء احتمال النقيض وما لا يمكن اجتماعه مع الشيء لا يكون شرطا له وتقرير الجواب انه لو انتفى ظن الشيء بالعلم لكان يستحيل ظن نقيض الشيء مع تذكر الحكم لاجل العلم فان عند ظن نقيض الشيء يكون الشيء موهوما واذا كان الظن ينتفي بالعلم فبالحري أن ينتفي الوهم اللازم لظن نقيض الشيء بالعلم فيلزم استحالة ظن نقيض مع تذكر تحكم لاجل العلم بالحكم واللازم باطل للاجماع على جواز ظن نقيض الحكم عند تذكر الحكم (قوله فان قيل) يعني أن ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين كما يرد على تصويب الكل يرد على تخطئة البعض فلا يصلح للاستدلال اما أولا فلانه منقوض اجمالا بأنه لو صح لما قام دليلا على النقيضين ولانه معارض بالمثل وأما ثانيا فلانه مدفوع اجمالا بأنه لا بد لكم من جواب عنه فهو بعينه جوابنا وأما ثالثا فلانه لو صح لزم مخالفة الاجماع على حقية أحد المذهبين

غيره وجب عليه الرجوع عنه الى ذلك الغير فيكون عالما به مادام ظانا له فيكون ظانا عالما بشيء واحد في زمان واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان لا يقال لا نسلم أن شرط القطع بقاء الظن قولك لو ظن غيره وجب عليه الرجوع قلنا نعم ومن اين يلزم من زوال حكم الظن عند زوال الظن بالشيء الى الظن بخلاف متعلقه زوال حكمه عند زواله الى العلم بمتعلقه فان القطع به أولى بذلك الحكم من ظنه والحال فيما نحن فيه كذلك فانه يستمر الظن ربما يحصل به القطع فاذا حصل القطع زال الظن ضرورة وحكم القطع هو اتباعه وهو به أجدر من الظن لانا نقول أولا انا نقطع ببقاء الظن وعدم جزم مزيل له فانكاره بهت ومكابرة وثانيا لو كان الظن موجبا للعلم لامتنع ظن النقيض مع تذكره اذ يستحيل ظن نقيض ما علم بموجب مع تذكر ذلك الموجب لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه اذ الفرض انه موجب نعم قد يزول عند الذهول عن الموجب وكونه موجبا وذلك بخلاف ما عنه الظن فانه قد ينتفي الظن مع تذكره لانه ليس موجبا كالغيم الرطب للمطر فان قيل ما ذكرتم مشترك الالزام لان لزوم النقيضين وارد على المذهبين فيكون مردودا اذ يعلم به ان منشأ الفساد ليس خصوصية أحد المذهبين ولان لكم جوابا تذبون به عن مذهبكم فهو جوابنا وان لم نعلمه بعينه أو نقول لو صح هذا لبطل المذهبان وهو خلاف الاجماع بيان انه مشترك الالزام ان الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فاذا ظن الوجوب وجب الفعل قطعا واذا ظن الحرمة حرم الفعل قطعا ثم شرط القطع بقاء الظن بما ذكرتم فيلزم الظن والقطع معا ويجتمع النقيضان قلنا انما يلزم ذلك لو كان متعلق القطع والظن شيأ واحدا وليس كذلك لان الظن متعلق بانه الحكم المطلوب والقطع متعلق بتحريم مخالفته لانه مظنون فاختلف المتعلقان فان قيل فيلزمكم امتناع ظن النقيض مع تذكر طريق العلم كما تقدم قلنا لا يرد لان العلم متعلق بان المظنون مادام مظنونا يجب العمل به فاذا زال الظن فقد زال شرط العمل به فقد انتفى العلم بوجوب العمل به في زمان زوال الظن

ففي قوله ولا حاجة لكم عطف على قوله اذ يعلم به (قوله وليس كذلك) يعني ان قولكم اذا ظن وجوب الفعل قطعا ان أردتم حصول القطع بلزوم الاتيان بذلك الفعل وعدم جواز تركه فمسلم لكنه لا يوجب النقيضين لان الظن لم يتعلق بذلك بل بأن حكم الله تعالى فيه هو الوجوب فان قيل لزوم الفعل شرعا وجوبه فالقطع به وبتحريم الترك قطع بالوجوب قلنا نعم لكن متعلق الظن هو الحكم بمعنى الخطاب والحاصل ان الظن متعلق بالحكم بمعنى الخطاب والقطع بلزوم امتثاله بناء على كونه متعلق الظن وهذا بخلاف رأي المصوبة فانه يستلزم كون الخطاب متعلق العلم على ما مر (قوله فان قيل فيلزمكم) اشارة الى أن قوله فاذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة جواب سؤال توجيهه انه لو صح ما ذكرتم من كون الظن بالحكم موجبا للقطع بتحريم مخالفة الحكم المظنون لامتنع ظن نقيضه والعمل بخلافه لما مر من دوام العلم بدوام موجبه واللازم باطل ضرورة احتمال تغير الاجتهاد وطريان ظن النقيض وتقرير الجواب ان الظن انما أوجب العلم بوجوب العمل بالمظنون وتحريم مخالفته مادام مظنونا ويشترط كونه مظنونا والشيء كما ينتفي بانتفاء موجبه فقد ينتفي بانتفاء شرطه وجمهور الشارحين على انه جواب سؤال تقريره ان متعلق العلم لو كان غير متعلق الظن لما اختلف بتبدل الظن لكنه يختلف لانه اذا تبدل الظن لم يحرم المخالفة وحاصله ان زوال العلم عند زوال الظن يشعر باتحاد المتعلق والجواب ان ذلك ليس لاتحاد المتعلق بل لكون بقاء العلم بتحريم المخالفة مشروطا ببقاء الظن بالحكم فحينئذ أي حين يثبت انه اذا ظن الحكم الذي هو كونه دليلا فقد علمه ثم الزام المصوبة باستلزام مذهبهم اتحاد متعلق الظن والعلم وهو جمع بين النقيضين غايته انه لا يكون في حكم شرعي عملي هو خطاب التكليف بل حكم شرعي اعتقادي هو كون الدليل الذي لاح للمجتهد دليلا

(قوله فى قضية المجهضة) هى المراة التى استضرها عمر فأجهضت أى القت ما فى بطنها فقال عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان انما أنت مؤدب لا نرى عليك شيأ فقال على رضى الله عنه ان كانا قد اجتهدا فقد أخطآ وان لم يجتهدا فقد غشاك من الغش وهو الخيانة فضمير الفاعل لهما والخطاب لعمر وقد وقع فى الشارح غشك بلفظ الوحدة فان كان سهوا فذاك وان كان رواية فالضمير لعثمان لانه أشهر بالاجتهاد (قوله فواضح انه خطأ) اشارة الى أنه لم يتعرض فى المتن لهذا الشق من الترديد لوضوح حكمه (قوله لكنه انما يتم) يعنى ان الطلب يقتضى مطلوبا لكنه يجب أن لا يكون مطلوبه حاصلا وقت الطلب بل بعده فالمجتهد يطلب غلبة ظنه بشئ من الوجوب والندب وغيرهما بمعونة امارة من الامارات المختلفة وبعد حصول تلك الغلبة يسقط طلبه وظاهر كلام الشارح ان مطلوبه امارة من الامارات المختلفة بحيث يظن انها اليق بالاصول الشرعية وأنسب بما عهد من الشارع اعتباره ولكن ينبغى أن يكون المراد أن مطلوبه حكم يغلب على ظنه من النظر فى الامارات بحيث يظن ذلك الحكم أليق وأنسب بما يعتبره الشارع فى الاحكام فليس هو طالبا بأى من

وذلك كان حاصلا قبل زوال الظن والعلم بوجوب العمل به عند بقائه باق مستمر فان قيل فهذا الجواب بعينه يجرى فى دليلكم اذ يقال لا نسلم اتحاد متعلق الظن والعلم فان الظن متعلق بكون الدليل دليلا والعلم متعلق بثبوت مدلوله مادام دليلا فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة قلنا هذا لا يدفع اجتماع النقيضين فان كونه دليلا أيضا حكم فاذا ظنه فقد علمه اذ لو لم يعلمه لجاز أن يكون المتعبد به غيره أى الذى يجب العمل به غير ذلك الدليل فلا يحصل له الجزم بوجوب العمل بظنه فقد أخطأ فى اعتقاد انه دليل فهذا حكم قد أخطأ فيه المجتهد فلا يكون كل مجتهد مصيبا فحينئذ يجتمع فى كونه دليلا الظن والعلم ويتم الالزام ولنا أيضا أن الصحابة أطلقوا الخطأ فى الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر من غير نكير فكان اجماعا منه مارو ى عن على وزيد وغيره من تخطئة ابن عباس فى ترك العول وهو خطأهم حتى قال من باهلنى باهلته ان الله لم يجعل فى مال واحد نصفا ونصفا وثلثا وذلك كثير قال أبو بكر أقول فى الكلالة برأيى فان كان صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمنى ومن الشيطان وقال عمر ان عمر لا يدرى انه أصاب الحق لكنه لم يأل جهدا وعن على فى قضية المجهضة ان كان قد اجتهد فقد اخطأ وان لم يجتهد فقد غشك قال ((واستدل ان كانا بدليلين فان كان احدهما راجحا تعين والا تساقطا واجيب بان الامارات تترجح بالنسب فكل راجح واستدل بالاجماع على شرط المناظرة فلولا تبيين الصواب لم يكن فائدة واجيب بتبين الترجيح أو التساوى أو التمرين واستدل بان المجتهد طالب وطالب ولا مطلوب محال فمن اخطأ فهو مخطئ قطعا واجيب مطلوبه ما يغلب على ظنه فيحصل وان كان مختلفا واستدل بانه يلزم حل الشئ وتحريمه لو قال مجتهد شافعى لمجتهدة حنفية أنت بائن ثم قال راجعتك وكذا لو تزوج مجتهدة امرأة بغير ولى ثم تزوجها بعده مجتهد بولى واجيب بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف فى لزوم اتباع ظنه وجوابه ان يرفع الى الحاكم فيتبع حكمه)). أقول هذه مسالك استدل بها للمذهب المختار مع ضعفها استدل بان قوليهما فى مسئلة ان كانا هما أو احدهما لا بد ليس فواضح انه خطأ وان كانا بدليلين فاما ان يترجح أحدهما أو يتساويا فان ترجح أحدهما تعين للصحة ويكون الآخر خطأ اذ لا يجوز العمل بالمرجوح وان تساويا تساقطا وكان الحكم الوقف أو التخيير فكانا فى التعيين مخطئين الجواب قولك اما ان يتساويا أو يترجح أحدهما قلنا بل ههنا قسم ثالث وهو أن يترجح كل واحد منهما فان الامارات تترجح بالنسبة فانها ليست أدلة فى انفسها فامارة كل راجحة عنده وذلك هو رجحانه فى نفس الامر واستدل بان الامة اجمعوا على شرع المناظرة ولا يتصور لها فائدة الا تبيين الصواب من الخطأ وتصويب الجميع ينفى ذلك الجواب لا نسلم ان لا فائدة لها الا ذلك ومن فوائده ترجيح احدى الامارتين فى نظرهما ليرجعا اليها ومنها تساويهما ليتساقطا ويرجعا الى دليل آخر ومنها التمرين وحصول ملكة الوقوف على المآخذ ورد الشبه ليعين ذلك على الاجتهاد واستدل بان المجتهد طالب فله مطلوب فان اثاب طالب لا مطلوب له محال فمن وجد ذلك المطلوب فهو مصيب ومن أخطأه فهو مخطئ قطعا الجواب قولك طالب ولا مطلوب له محال مسلم لكنه انما يتم الدليل به لو ثبت ان المطلوب ثابت قبل الطلب والفرض وجدانه وذلك أول المسئلة فما مطلوب كل واحد عندنا ما يغلب على ظنه من الامارات المختلفة فيحصل لكل مطلوبه وان كان مختلفا فان قلت اليس متعلق ظنه كونه حكم الله فكيف يمكن ذلك مع الجزم بان لا حكم لله فى الواقعة وبالجملة فطلب اى بعد مطلب هل فما لم يعلم بان حكما كيف يطلب تعينه أهو الحرمة أو الاباحة قلنا لا بل متعلق ظنه انه البق بالاصول وانسب بما عهد من الشارع اعتباره واستدل بان تصويب الكل مستلزم للمحال فيكون محالا ببيانه فى صورتين احداهما اذا كان الزوج مجتهدا شافعيا والزوجة مجتهدة حنفية فقال لها أنت بائن ثم

المحققات بل من المحتملات وحقيقة الحال ما ذكر فى بعض الشروح أن المطلوب حكم يغلب على ظن المجتهد وهو من هذا الوجه موجود فى الذهن وهذا القدر يكفى فى توجه الطلب نحوه (قوله مجتهدا شافعيا) يعنى يوافق رأيه رأى

الشافعي والا فلا يجوز للمجتهد التقليد ومثل قولنا أنت بائن عند الشافعية رجعي وعند الحنفية بائن ووجه كونه مشتركا الالزام في الثاني ظاهر لانه كما يمتنع كونها حلالا لاثنين وجبين في نفس الامر كذلك في نظر المجتهد وحكمه وأما في الاول ففيه بحث لجواز حلها للزوج عند مجتهد وحرمتها عند مجتهد آخر (٢٩٨) نعم يتوجه الاشكال من جهة أنه يلزم أن يكون للزوج طلب التمكن وللزوجة الامتناع

كما أن في الثانية لكل من الزوجين طلب التمكن وهذا محال (قوله والجواب الحق) يشير الى أن الجواب الاول جدلي لكن في كون هذا جوابا عن الالزام المذكور نظر لان حكم الحاكم انما يصلح لدفع النزاع اذا تنازعا لا لرفع تعلق الحل والحرمة بشئ واحد فانه بعد الحكم لم يرتفع ذلك التعلق على تقدير تصويب كل مجتهد نعم لو أجاب بأن الحل بالاضافة الى أحدهما والحرمة بالاضافة الى الآخر ولا امتناع في ذلك لكان وجها كذا في بعض الشروح (قوله مع الاتفاق على أنه خطأ) لان الخلاف انما هو في الاحكام الاجتهادية التي لا قاطع فيها وأما الحكم الثابت بالدليل القطعي فهو الحكم في حق الكل بلا خلاف وان لم يبلغ المجتهد دليله (قوله الدليل ما يرتبط به ثبوت مدلوله) الدليل بهذا التفسير لا يكون الا قطعيا ولا تقابل بين القطعيين عقليين كانا أو نقليين فلا وجه للتقييد بالعقلي الا من جهة أن القطعيين قد يتقابلان بأن يكون أحدهما ناسخا للآخر وأما وصف الامارة بالظنية فلقصد التوكيد والتوضيح وقوله كما علمت اشارة الى ما سبق من أنه ليس حرام بين الظن وبين أمر يرتبط عقلي لزواله مع بقاء موجبه كالغيم الرطب للمطر وقوله وتعادلهما أي تساويهما اشارة الى أن لا خلاف في مجرد التقابل بأن تقتضي احداهما ظن ثبوت الشئ والاخرى ظن انتفائه لجواز رجحان احداهما فيعمل بها (قوله وهو تناقض)

قال راجعتك والرجل يعتقد الحل والمرأة الحرمة فيلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها ثانيتهما أن ينكح مجتهد امرأة بغير ولي لانه يرى صحته وينكح مجتهد آخر تلك المرأة اذ يرى بطلان الاول فيلزم من صحة المذهبين حلها لهما وانه محال الجواب انه مشترك الالزام اذ لا خلاف في انه يلزمه اتباع ظنه والجواب الحق هو الحل وهو انه يرجع الى حاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه لوجوب اتباع الحكم للموافق والمخالف قال (المصوبة قالوا لو كان المصيب واحدا لوجب النقيضان ان كان المطلوب باقيا أو وجب الخطأ ان سقط الحكم المطلوب واجيب بثبوت الثاني بدليل انه لو كان فيها نص أو اجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد وجب مخالفته وهو خطأ فهذا اجدر قالوا قال بأيهم اقتديتم اهتديتم ولو كان أحدهما مخطئا لم يكن هدى واجيب بانه هدى لانه فعل ما يجب عليه من مجتهد أو مقلد) أقول للقائلين بان كل مجتهد مصيب دليلان قالوا أولا لو كان المصيب واحدا والمخطئ يجب عليه العمل بموجب ظنه فاما ان نوجبه عليه مع القول ببقاء الحكم الذي هو في نفس الامر في حقه أو مع زواله والاول يستلزم ثبوت الحكم الاول والثاني في حقه وهما نقيضان والثاني يستلزم أن يكون العمل بالحكم الخطأ واجبا وبالصواب حراما وانه محال والجواب انا نختار الثاني وهو زوال الحكم الاول قولك انه محال ممنوع ومما يدل على انه ليس بمحال وقوعه فيما اذا كان في المسئلة نص أو اجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد فانه يجب عليه مخالفته للواقع مع الاتفاق على انه خطأ فهذا مع الاختلاف اجدر قالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ولو كان بعضهم مخطئا في اجتهاده لم يكن في متابعته هدى فان العمل بغير حكم الله ضلال الجواب ان كونه ضلالا من وجه لا يمنع كونه هدى من وجه آخر وهذا هدى لانه قد فعل ما يجب عليه سواء كان مجتهدا أو مقلدا فانه يجب العمل بالاجتهاد للمجتهد ولمقلده قال (مسئلة تقابل الدليلين العقليين محال لاستلزامهما النقيضين وأما تقابل الامارات الظنية وتعادلها فالجمهور وجائز خلافا لاحمد والكرخي لنا لو امتنع لكان لدليل والاصل عدمه قالوا لو تعادلا فاما ان يعمل بهما أو باحدهما معينا أو مخيرا أولا والاول باطل والثاني تحكم والثالث حرام لزيد حلال لعمرو من مجتهد واحد والرابع كذب لانه يقول لا حرام ولا حلال وهو أحدهما وأجيب بعمل بهما في أنهما وقفا فيقف أو بأحدهما مخيرا أو لا يعمل بهما ولا تناقض الامن اعتقاد نفي الامرين لا في ترك العمل) أقول الدليل ما يرتبط به ثبوت مدلوله ارتباطا عقليا والامارة ما يحصل به الظن ولا يرتبط ارتباطا عقليا كما علمت فأما الدليلان فتقابلهما وتعارضهما محال قطعا وباتفاق العقلاء والا لزم حقيقة مقتضاهما فيلزم وقوع المتنافيين ولا يتصور فيهما ترجيح لانه فرع تفاوت في احتمال النقيض ولا يتصور في القطعي وأما الامارات الظنية فتقابلهما وتعادلهما أي تساويهما من غير ترجيح هل يجوز الجمهور على انه جائز ومنعه أحمد والكرخي لنا لو امتنع لكان لدليل والتالي باطل اذ الاصل عدم الدليل قالوا لو تعادلا امارتان فاما ان يعمل بهما أو باحدهما معينا أو مخيرا أو لا يعمل بهما والكل باطل أما الاول وهو العمل بهما فظاهر للزوم اجتماع التحليل والتحريم وهو تناقض وأما الثاني وهو العمل باحدهما معينا فلانه مع تساويهما تحكم وهو باطل وأما الثالث وهو العمل باحدهما مخيرا فلانه حينئذ يجوز ان يفتي لزيد بالحل ولعمرو بالحرمة فيكون الفعل الواحد حلالا لزيد حراما لعمرو من مجتهد واحد وانه محال وأما الرابع وهو عدم العمل بهما فلانه قول بانه ليس حلالا ولا حراما مع انه اما حلال واما

لان معنى اجتماع التحليل والتحريم ان هذا حلال وليس بحلال (قوله ولا تناقض فيه) أى فى الوقف لعدم الحكم بالثبوت أو الانتفاء (قوله ولا تناقض فى عدم العمل بهما ولا كذب) فان قيل المستدل انما ادعى فيه الكذب لا التناقض فلا وجه لنفيه قلنا فيه اشارة الى أن كذب قولنا ليس بحلال ولا حرام بل كذب مطلق ارتفاع النقيضين مبنى على التناقض لان نفى كل من النقيضين فى قوة اثبات الآخر كانه قيل حلال وليس بحلال حرام وليس بحرام ولذا قال انما التناقض فى نفى اعتقاد نفى الامرين يعنى الحل والحرمة لان معناه الحكم بأنه ليس بحلال أى هو حرام وليس بحرام اى هو حلال والحاصل ان المستدل ادعى لزوم التناقض على التقدير الاول باعتبار جمع النقيضين وعلى الرابع باعتبار رفعهما والمجيب منع اللزوم بناء على أن العمل بالمتعارضين اجتماعهما هو الوقف عن الحكم لان الحكم بثبوت النقيضين وعدم العمل بهما هو عدم الحكم بهما لا الحكم بعدمهما وانما يلزم التناقض لو حكم فى الاول بثبوتهما وفى الرابع بنفيهما غاية الامر ان له بعد قيام الدليلين سواء أعملهما أو أهملهما أن يحكم بثبوت أحد النقيضين لا بعينه وهذا ليس من التناقض فى شئ فما أوجبه الدليل وهو عدم العمل بالدليلين المتعارضين ليس بمحال وما هو المحال (٢٩٩) أعنى اعتقاد نفى الامرين لم يدل عليه الدليل

حرام ضرورة ان لا مخرج عنهما فيكون كاذبا الجواب أولا نختار الاول وهو أن يعمل بهما قولك يلزم اجتماع النقيضين قلنا انما يلزم ان لو اقتضى كل عند الاجتماع العمل بمقتضاه عند الانفراد وليس كذلك بل مقتضاهما عند الاجتماع الوقف ولا تناقض فيه وثانيا انا نختار العمل باحدهما مخيرا ونمنع استحالة الحل لزيد والحرمة لعمرو من مجتهد واحد فانه ليس ضرورى ولم يقم عليه دليل وثالثا انا نختار الرابع وهو انه لا يعمل بهما كما لم يكن دليل ولا تناقض فى عدم العمل بهما ولا كذب انما التناقض فى اعتقاد نفى الامرين لا فى ترك العمل بهما فله بعد الدليلين ان يعتقد وقوع أحدهما وانه لا يعلمه بعينه كما كان قبل قيام الدليلين فما أوجبه الدليل ليس بمحال والمحال لم ينشأ من الدليل ولم يستلزمه الدليل قال ﴿مسئلة لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان فى وقت واحد بخلاف وقتين أو شخصين على القول بالتخيير فان ترتبا فالظاهر رجوع وكذلك المتناظرتان ولم يظهر فرق فقول الشافعى فى سبع عشرة مسئلة فيها قولان اما للعلماء واما فيها ما يقتضى للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده واما لى قولان على التخيير عند التعادل واما تقدم لى فيها قولان﴾ أقول لا يجوز أن يكون لمجتهد فى مسئلة قولان متناقضان فى وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد لان دليلهما ان تعادلا توقف وان ترجح أحدهما فهو قوله ويتعين واما فى وقتين فجائز لجواز تغير الاجتهاد وأما فى وقت واحد بالنسبة الى شخصين فيجوز على القول بالتخيير عند تعادل الامارتين ولا يجوز على القول بالوقف فاذا كان لمجتهد قولان مرتبان أى فى وقت بعد وقت فالظاهر ان الاخير رجوع عن الاول أو جبه تغير اجتهاده وكذلك اذا كان القولان فى مسئلتين متناظرتين اذا لم يظهر بينهما فرق وان ظهر فرق حمل عليه ولم ينقل الحكم منها الى نظيرها مثاله اذا قال فى اشتباه طعامين أحدهما متنجس يجتهد وفى ثوبين لا يجتهد ولا فارق بينهما فيحمل على الرجوع أما لو قال فى ماء وبول لا يجتهد فالفارق ظاهر وهو كون البول نجس الاصل لم نحمله عليه وقلنا حكمه فيما له أصل فى الطهارة الاجتهاد وفى خلافه خلاف واذا تقرر هذا فقد قال الشافعى فى سبع عشرة مسئلة فيها قولان وقد علمت انه لا يجوز أن يكون له قولين فيحمل

ولا يخفى أن المراد بالاعتقاد ههنا ما يعم الظن وبالدليل ما يعم الامارة بل نفسها (قوله لا يستقيم لمجتهد) قيد بذلك لانه كثيرا ما تتناقض أقوال المجتهدين وأما التقييد بمسئلة فاتفاقى اذ لا تناقض عند تعدد المسائل وكذا التقييد بشخص واحد لانه لا ينافى فى الحل لزيد وفى عدم الحل لعمرو على ما سبق من أنه يجوز لمجتهد أن يفتى بالحل لزيد والحرمة لعمرو عند تعادل الامارتين وأما التقييد بوقت واحد فلا بد منه للقطع بجواز تغير الاجتهادين بأن يفتى اليوم بالحل لزيد وغدا بالحرمة له فان قيل أليس من شرط التناقض اتحاد الزمان قلنا ذاك زمان

نسبة القضيتين وهذا وقت القول والتكلم بالقضيتين مثلا لو قلنا اليوم هذا حلال دائما أبدا وغدا هذا ليس بحلال كان تناقضا فليتأمل فان هذا مما يقع فيه الغلط ثم المعتبر فى اتحاد الوقت وتعدده هو العرف والا فزمان التكلم بالايجاب غير زمان التكلم بالسلب فلا يتصور قولان فى وقت واحد اللهم الا أن يصرح بأن فيه قولين فان قيل فما معنى جواز المتناقضين فى وقتين لا فى وقت قلنا معناه ان مثل ذلك فى وقت بعد لغوا باطلا من الكلام لا مجرد خطأ فى الاجتهاد بخلافه فى وقتين (قوله فى مسئلتين متناظرتين) يعنى اذا كان احدى المسئلتين نظير الاخرى وحكم فى أحدهما بالثبوت وفى الاخرى بالانتفاء مع عدم ظهور الفرق لم يصح ذلك الا فى وقتين وكان القول الثانى رجوعا عن الاول كما اذا اشتبه طعام طاهر بطعام متنجس فجوز الاجتهاد فى أخذ أحدهما ولم يجوز ذلك فيما اذا اشتبه ثوب طاهر بثوب نجس بخلاف ما اذا ظهر الفرق كما لو لم يجوز الاجتهاد عند اشتباه ماء ببول ونحو ذلك فما ليس الاصل فى كليهما هو الطهارة فانه لا يكون رجوعا فقوله لم نحمله أى القول فى المسئلة الثانية عليه أى على الرجوع عن القول فى المسئلة الاولى وقلنا حكمه أى المجتهد فيما له أصل فى الطهارة كالماء والطعام أن يجتهد من يشتبه عليه الامر وفى خلافه أى فيما ليس له أصل فى الطهارة كالبول خلافه أى خلاف الحكم الاول وهو

أن لا يجتهد بل يجتنبهما جميعا (قوله في المسائل الاجتهادية) يعني الاحكام الشرعية التي أدلتها ظنية (قوله ويتسلسل) اذ يجوز بعض الحكم الذي هو النقض وهكذا الى نهاية (قوله واذا خالف قاطعا) يعني نصا قطعيا أو اجماعا أو قياسا جليا (قوله انما النزاع) في أنه هل يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهدا آخر في المسئلة عند عدم اجتهاده فيها فيحكم أو ينفي أو يعمل على وفق اجتهاد مجتهد آخر من غير أن يجتهد بنفسه (قوله لانه مستديم) أي لو لم يحكم بتحريمه كان ذلك المجتهد مستديما لما يعتقد تحريمه وهو باطل (قوله والا) أي لو حرم بعد اتصال حكم حاكم بصحته كان ذلك نقضا لحكم ذلك الحاكم باجتهاد هذا المجتهد ومن قواعدهم ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد فان قيل أليس

الحكم بالتحريم عند عدم اتصال حكم الحاكم به نقضا للاجتهاد السابق قلنا لا بل هو عمل بالاجتهاد الثاني وانما يكون نقضا لو حكم بأنه كان حراما من أول الامر ثم لا يخفى أن في تفريع مسئلة الزوج على ما قبلها تكلفا وغايته أنها على تقدير اتصال حكم الحاكم يتفرع على عدم جواز بعض الحكم بالاجتهاد والاولى تقرير الآمدي حيث قال بعد ما فرغ من المباحث المذكورة وأما المجتهد اذا أداه اجتهاده الى حكم في حق نفسه كتجويز نكاح المرأة بالاولى ثم تغير اجتهاده الى آخر المبحث (قوله فاذا تعاطاه) أي أخذ هذا الحكم الذي ذكرنا في المجتهد مقلد بأن يزوج امرأة بغير ولي عند ظن امامه صحة ذلك ثم علم بتغير اجتهاد امامه فالمختار التحريم مطلقا وقيل اذا لم يتصل به حكم حاكم وذلك كما لو تغير اجتهاد من اجتهد في القبلة ثم تغير اجتهاده في اثبات الصلاة الى جهة أخرى فانه يلزمه ومقلديه التحول اليها لكن تكون الركعة الاولى صحيحة وهذا بخلاف ما اذا تغير الاجتهاد في لاناءين وهما باقيان فانه يتيمم ويصلي (قوله ثم يقضي فيما يخصه) ليس المراد بذلك اختصاص الحكم به بحيث لا يعم غيره من المكلفين بل كون الغرض من الاجتهاد تحصيل رأي فيما اشتغل بعلمه لا فيما يفتي به بغيره كما في المسائل الاجتهادية في الصلاة حين يريد أن يصلي (قوله وقيل هذا) أي عدم المنع فيما يخصه انما هو في العمل الذي يفوت عليه وقته لو اشتغل بالنظر والاجتهاد كما اذا كان آخر وقت الصلاة بحيث لو اشتغل بالاجتهاد في مسائلها الاجتهادية فاتته الصلاة وفي هذا اشارة الى أن هذا تفصيل لمذهب القائلين بالمنع فيما لا يخصه وليس المراد أنه يجوز له التقليد فيما يفوت وقته سواء كان مما يخصه أو يفتي به (قوله الا أن يكون) أي الامام الذي يقلده المجتهد أعلم منه فانه حينئذ لا يكون

على أحد وجوه الاول للعلماء فيه قولان فقال بعضهم بهذا وبعضهم بذاك فيحكى قولهم الثاني يحتمل قولين فان فيها ما يقتضي أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده الثالث لي فيها قولان وذلك على القول بالتخيير عند تعادل الدليلين الرابع تقدم لي فيها قولان فيحكى قوله قال ﴿مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره باتفاق للتسلسل فتفوت مصلحة نصب الحاكم وينقض اذا خالف قاطعا ولو حكم على خلاف اجتهاده كان باطلا وان قلد غيره اتفاقا فلو تزوج امرأة بغير ولي ثم تغير اجتهاده فالمختار التحريم وقيل ان لم يتصل به حكم وكذلك المقلد يتغير اجتهاد مقلده فلو حكم مقلد بخلاف امامه جرى على جواز تقليد غيره﴾ أقول لا يجوز للمجتهد نقض الحكم في المسائل الاجتهادية لا حكم نفسه اذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره اذا خالف اجتهاده اجتهاده باتفاق لانه يؤدي الى نقض النقض من مجتهد آخر يخالفه ويتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات هذا ما لم يكن مخالفا لقاطع واذا خالف قاطعا نقضه اتفاقا ولو حكم مجتهد بخلاف اجتهاده كان حكمه باطلا وان قلد فيه مجتهدا آخر وذلك لانه يجب عليه العمل بظنه ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده اجماعا انما النزاع عند عدم الاجتهاد ﴿فرع﴾ لو تزوج امرأة بغير ولي عند ظنه صحته ثم تغير اجتهاده فرآه غير جائز فقد اختلف فيه والمختار تحريمه مطلقا لانه مستديم لما يعتقده حراما وقيل انما يحرم اذا لم يتصل به حكم حاكم فاذا اتصل به لم يحرم والا لزم نقض الحكم بالاجتهاد فان تعاطاه مقلد ثم علم تغير اجتهاد مقلده فالمختار انه كذلك كما لو تغير اجتهاد المجتهد في اثناء صلاته بالنسبة اليه والى مقلده فان حكم مقلد بخلاف مذهب امامه فمبني على جواز تقليد غير امامه وسيجيء قال ﴿مسئلة المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد وقيل فيما لا يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته وقبل الا أن يكون أعلم منه وقال الشافعي الا أن يكون صحابيا وقبل أرجح فان استويا والتخيير وقبل أو تابعيا وقبل غير ممنوع وبعد الاجتهاد اتفاق لنا حكم شرعي فلا بد من دليل والاصل عدمه بخلاف النفي فانه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت وأيضا متمكن من الاصل فلا يجوز البدل كغيره واستدل لو جاز قبله لجاز بعده وأجيب بأنه بعده حصل الظن الاقوى المجوز فاسألوا أهل الذكر قلنا للمقلدين بدليل ان كنتم ولان المجتهد من أهل الذكر الصحابة أصحابي كالنجوم وقد سبق قالوا المعتبر الظن وهو حاصل أجيب بان ظن اجتهاده أقوى﴾ أقول المجتهد اذا اجتهد فأداه اجتهاده الى حكم فهو ممنوع عن تقليد مجتهد آخر اتفاقا وأما قبل ان يجتهد فهل هو ممنوع عن التقليد المختار انه ممنوع وقيل ممنوع فيما لا يخصه من الحكم بل يفتي به غير ممنوع فيما يخصه وقيل هذا فيما يفوت وقته باشتغاله بالاجتهاد والنظر وأما ما لا يفوته فانه لا يقلد فيه أصلا وقيل ممنوع الا أن يكون صحابيا فانه ان كان أرجح من غيره من الصحابة قلده فان استويا والتخيير فيقلد أيهم شاء وقيل

الا أن يكون صحابيا أو تابعيا وقيل غير ممنوع لنا جواز تقليده لغيره حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل عدمه وقد يقال هذا معارض بعدم الجواز لان الانتفاء نفي يكفي فيه عدم دليل الثبوت وقد يقال ان التحريم الشرعي ينفي الجواز الثابت بالاصل ولنا أيضا ان التقليد بدل الاجتهاد جوز ضرورة ممن لا يمكنه الاجتهاد ولا يجوز الاخذ بالبدل مع التمكن من المبدل كالوضوء والتيمم وكالقبلة مع جهة الاجتهاد وقد يقال ممنوع انه بدل بل مخير فيهما عندنا واستدل لو جاز التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعد الاجتهاد لان المانع هو كونه مجتهدا وانه لا يعتبر الجواب لا نسلم انحصار المانع في كونه مجتهدا بل هو انه اذا اجتهد حصل له ظن الحكم باجتهاده وظن خلافه بفتوى الغير والحاصل بالاجتهاد أقوى الظنين فيكون العمل به عملا بالارجح فيجب دليل المجوز مطلقا وجوه قالوا أولا قال الله تعالى فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو قبل الاجتهاد لا يعلم والآخر من أهل الذكر فوجب عليه سؤاله للعمل به وهو المطلوب الجواب الخطاب مع المقلدين بدليل قوله ان كنتم لا تعلمون وهو صيغة عموم يفهم من سياقه ان من يعلم لا يجب عليه السؤال وان السؤال انما هو لمن لا يقدر على العلم بنفسه والمجتهد ليس كذلك ولان المجتهد من أهل الذكر والامر دل على رجوع غير أهل الذكر الى أهل الذكر وفي دلالته على مراده تمحل لا يخفى قالوا ثانيا قال عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم والجواب ما سبق انه للمقلد قالوا ثالثا المعتبر الظن وهو حاصل بفتوى الغير فيجب العمل به الجواب ما مر ان ظنه باجتهاده أقوى من ظنه بفتوى الغير فيجب العمل بالاقوى قال ((مسئلة المختار يجوز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب وتردد الشافعي ثم المختار لم يقع لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه قالوا يؤدي الى انتفاء المصالح لجهل العبد وأجيب بان الكلام في الجواز ولو سلم لزمت المصالح وان جهلها الوقوع قالوا الا ما حرم اسرائيل على نفسه وأجيب بانه يجوز أن يكون بدليل ظني قالوا لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال الا الاذخر وأجيب بأن الاذخر ليس من الخلا فدليله الاستصحاب أو منه ولم يرده وصح استثناؤه بتقدير تكريره لفهم ذلك أو منه وأريد ونسخ بتقدير تكريره بوحي سريع قالوا لولا ان أشق احجنا هذا لعامنا أو للابد فقال للابد ولو قلت نعم لوجب ولما قتل النضر بن الحارث ثم أنشدته ابنته ما كان ضرك لو مننت وربما * من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال عليه السلام لو سمعته ما قتلته وأجيب يجوز أن يكون خير فيه معينا ويجوز أن يكون بوحي)) أقول هذه تعرف بمسئلة التفويض وهو أن يفوض الحكم الى المجتهد فيقال له احكم بما شئت فانه صواب وفي جوازه خلاف والمختار جوازه وتردد الشافعي فيه والمجوزون اختلفوا في وقوعه والمختار انه لم يقع لنا في الجواز ليس ممتنعا لذاته قطعا فلو كان ممتنعا لكان ممتنعا لغيره

ممنوعا من تقليده (قوله الا أن يكون صحابيا) مشعر بان مذهب الشافعي رضي الله عنه جواز تقليد الصحابي من غير اشتراط الترجيح والمذكور في رسالته القديمة أنه يجوز له تقليد الواحد من الصحابة في نظره على غيره ممن خالف وان استووا في نظره تخير في تقليد من شاء ولا يجوز له تقليد من عداهم ولهذا وقع في بعض النسخ وقال الشافعي الا أن يكون صحابيا ارجح فان استووا تخير ولفظ المنتهى يوافق هذا وعليه مبنى كلام الشارح (قوله وقد يقال) اعتراض على جواب المعارضة بأن النفي ههنا تحريم شرعي ورفع للجواز الاصلي فهو المحتاج الى الدليل دون الجواز وكل منهما حكم شرعي يحتاج الى دليل (قوله وظن خلافه بفتوى الغير) دفع لما ذكره العلامة أن انتفاء الظن الاقوى قبل الاجتهاد انما هو بانتفاء أصل الظن اذ ليس للمجتهد قبل الاجتهاد ظن بحكم معين في المسئلة فكان الاولى أن يقول وأجيب بأنه بعده حصل له الظن اعلم أن الجواب المذكور هو حاصل ما جعله العلامة اعتراضا على بيان الملازمة حيث قال لو جاز قبله لجاز بعده لصدق عكس نقيضها وهو أنه لو لم يجز بعده لم يجز قبله لان المانع لزوم المخالفة وهو مشترك لاحتمال أن يؤديه الاجتهاد الى خلاف رأي من قلده لان الغرض أنه مجتهد والى هذا أشار في المنتهى بقوله لان المانع كونه مجتهدا لاجل المخالفة ثم قال ولقائل أن يمنع اتحاد الجامع لانه في الاصل وجود المخالفة وفي الفرع احتمالها ولا يلزم من الاحتراز من تحقق المخالفة الاحتراز عن احتمالها (قوله وهو) أي الخطاب الذي هو فاسألوا للعموم يفهم منه بحكم مفهوم الشرط ان من يعلم لا يجب عليه السؤال وفي مقابلة ان كنتم لا تعلمون بأهل الذكر اشعار بأن المراد ان كنتم من أهل العلم والمراد القدرة على تحصيله ويفهم منه أن من تكون له القدرة على تحصيله كالمجتهد لا يكون له السؤال وقوله ولان المجتهد عطف على قوله بدليل يعني أن المجتهد قبل الاجتهاد من أهل الذكر والمفهوم من الامر أنه يجب على غير أهل الذكر الرجوع الى أهل الذكر اذ المساويان في العلم لا يؤخر أحدهما بالسؤال عن الآخر للقطع بان الغرض حصول العلم للسائل فدل ذلك على أن الخطاب للمقلدين خاصة ولما احتاج بيان كون الخطاب للمقلدين الى هذه المقدمات قال وفي دلالته على مراده تمحل لا يخفى (قوله احكم بما شئت) أي من غير اجتهاد والا فلا نزاع في الجواز (قوله لنا في الجواز) بمثله يمكن الاستدلال على عدم الوقوع أو لا بد للوقوع من دليل والاصل عدمه فان قيل

أليس قد سبق في مسئلة تقليد المجتهد أنه لو جاز لكان لدليل والاصل عدمه وأن الامتناع نفي يكفيه عدم الدليل فلنا ذلك جواز وامتناع شرعي بمعنى الاذن في التقليد وعدم الاذن وهذا عقلي بمعنى أنه هل يجوز التفويض أم لا (قوله حتى يطلق ابتداء) تقرير البعض أنه لو لم يجز التفويض لما جاز له من تلقاء نفسه التحريم والاستثناء والاظهر ما أشعر به كلام المصنف وهو أن الذي من تلقاء نفسه هو الاستثناء لان صدر الحديث وهو قوله ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها مشعر بأن التحريم كان من الله وأما الاجوبة فحاصلها انا لا نسلم لفظ الخلا متناول للاذخر ولو سلم فلا نسلم ارادته منه حتى يحتاج الى الاستثناء ولو سلم فلا نسلم عدم دخوله تحت حكم التحريم ولما ورد على الاخيرين انه لا يصلح الاستثناء حينئذ لان المستثنى يجب أن يكون مرادا بحسب دلالة اللفظ غير مراد بحسب الحكم أجاب انه ليس مستثنى من الخلا المذكور بل يقدر ما هو تكرير اللفظ الاول ويقصد فيه دخول الاذخر بحسب دلالة اللفظ دون ارادة الحكم فقوله واما بأن الاذخر من الخلا يعني ان اللفظ صالح له لكنه ليس بمراد من عموم لفظ خلاها على تخصيصه عنه وصرف اللفظ عن ظاهره حيث أريد به (٣٠٢) بعض ما هو مدلوله والسائل أي السامع وهو العباس قد فهم انه ليس بمراد فصرح بما هو المراد وهو قصر اللفظ على البعض ليتحقق ما فهمه بأن ينضم اليه تقرير النبي عليه السلام اياه فقال عليه السلام الا الاذخر لتقرير ما فهمه لا ليخرج عن لفظ خلاها المذكور بعض ما هو داخل تحت الدلالة غير داخل تحت الحكم فاستثناء العباس رضي الله عنه وتقرير النبي عليه السلام اياه ليس من لفظ خلاها المذكور بل من مقدر مكرر والذي جوز للعباس تقدير التكرير مع ان المذكور غير متناول للاذخر بحسب الدلالة أيضا هو اتحاد معنى قولنا لا يختلى خلاها بحسب اللغة سواء كان الاذخر مرادا منه أو لم يكن وتقرير الثالث انه عليه السلام حين قال لا يختلى خلاها اليوم كان الاذخر داخلا بحسب حكم التحريم فنسخ تحريم الاذخر خاصة بوحي سريع فقال الا الاذخر بتقدير لا يختلى خلاها الا الاذخر مرادا بالخلا في هذا المقدر ما يتناول الاذخر دلالة لا حكما على ما هو قاعدة الاستثناء المتصل وفي بعض الشروح ان الاستثناء على الثاني أيضا منقطع كما اذا قيل جاءني القوم الا زيدا مرادا بالقوم من عداه ويحتمل الاتصال بأن الاذخر مراد من حيث ان العباس فهم الارادة وان لم يرده النبي عليه السلام ولما ورد ان عدم الارادة ينافي صحة الاستثناء أجاب بأنا لو قدرنا ان استثناءه عليه السلام تكرير لاستثناء العباس حتى يكون معناهما واحدا ولا يكون أحدهما منقطعا والآخر متصلا صح حينئذ لفهم العباس ارادة الاذخر وتكون صحة الاستثناء لذلك الفهم لا للارادة في نفس الامر وفي شرح العلامة سلمنا ان الاذخر من الخلا لكن لم يرده النبي عليه السلام بعموم خلاها ليحرم ثم يحل بالاستثناء وكون المستثنى مرادا بالمستثنى منه انما يجب فيما اذا كان الاستثناء تحقيقا وها هنا يجوز ان يكون استثناء النبي عليه السلام تقرير لما فهمه السائل واذا لم يرده لا يكون ما ذكره تكريرا للاستثناء وبتقدير تكريره انما صح استثناؤه لانه لما علم ان السائل فهم الدخول والارادة ولهذا تابعه النبي عليه السلام في تكرير الاستثناء بناء على ما فهمه لا انه مستثنى

والالزم منتف اذ الاصل عدم المانع قالوا أولا التفويض الى العبد مع جهله بما في الاحكام من المصالح يؤدي الى انتفاء المصالح لجواز أن يختار ما المصلحة في خلافه فيكون باطلا الجواب الكلام في الجواز لا في الوقوع وغايته انه يؤدي الى جواز انتفاء المصالح لا الى انتفائها وذلك مذهبنا الذي نقول به ولئن سلم فلا نسلم أن جهله بالمصالح مستلزم لانتفاء المصالح وذلك لانه انما أمر بذلك حيث علم انه يختار ما فيه المصلحة فيكون المصلحة لازمة لما يختاره وان جهل المصلحة القائلون بالوقوع قالوا أولا قال تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه ولا يتصور تحريمه على نفسه الا بتفويض التحريم اليه والا كان المحرم هو الله الجواب لا نسلم انه لا يتصور الا بالتفويض بل قد يحرم على نفسه بدليل ظني قالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم في مكة عظمها الله لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال صلى الله عليه وسلم الا الاذخر دل على تفويض الحكم الى رأيه حتى يطلق ابتداء ويستثني بالتماس العباس مع ظهور انه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة اذ لم تظهر علامته الجواب بأحد أمور ثلاثة اما بأن الاذخر ليس من الخلا فيكون دليل العباس أو دليل جواز الاختلا هو الاستصحاب فيكون الاستثناء منقطعا وهو سائغ وشائع ولو مجازا اذ المعنى لكن الاذخر يختلى واما بان الاذخر من الخلا لكن لم يرد بالعموم تخصيصا وصرفا له عن ظاهره وفهم السائل انه لم يرد فصرح بالمراد تحقيقا لما فهمه بانضمام التقرير اليه فقبل ذلك تقرير لما فهمه السائل فان قيل اذا لم يرد فكيف يصح استثناؤه من القول الاول مع عدم دخوله وقد علمت بطلان ذلك في تقرير الاستثناء قلنا ليس استثناء منه بل بتقدير تكريره لقوله لا يختلى خلاها كأنه قال لا يختلى خلاها الا الاذخر وسوغ له ذلك اتحاد معناهما واما بانه من الخلا وأريد بالاول ونسخ فان قيل كيف النسخ والاستثناء يأبى ثبوت الحكم له قلنا ليس الاستثناء من الاول بل بتقدير التكرير فتقديره لا يختلى خلاها الا الاذخر فاطلق أولا لثبوت الحكم مطلقا ثم استثنى لورود نسخه بوحي سريع

عند النبي والظاهر ان غير المحقق لم يحم حول مقصود المصنف قال في المنتهى وأجيب بان الاذخر ليس من الحلا فيكون جائزا بدليل الاستصحاب أو منه لكنه لم يرد بالعموم وصح استثناؤه تقرير لما فهمه السائل وقد تكرر به لان المعنى واحد او منه وأريد نسخ بوحي أسرع من لمح البصر (قوله واثبات عدمه) دفع لما ذكره المستدل من انه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة لعدم ظهور علامته يعني ان ظهور العلامات انما يكون في الوحي المتدرج لا فيما هو كلمح البصر (قوله لما قتل النضر بن الحارث) كان رسول الله عليه السلام تأذى به قتله صبرا وكان من جملة أذاه انه كان يقرأ الكتب في أخبار العجم على العرب ويقول محمد يأتيكم أخبار عاد وثمود وأنا أنبئكم بأخبار الاكاسرة والقياصرة يريد بذلك القدح في نبوته فجاءت ابنته قتيلة الى حضرة (٣٠٣) النبي عليه السلام وأنشدته أبياتا هي هذه

يارا كبا ان الاثيل مظنة * من صبح خامسة وأنت موفق
بلغ به ميتا فان تحيه * ما ان تزال بها الركائب تخفق
منى اليه وعبرة مسفوحة * جادت لمانحها وأخرى تخنق
فليسمعن النضر ان ناديته * ان كان يسمع ميت أو ينطق
ظلت سيوف بني أبيه تنوشه * لله أرحام هناك تشقق
أمحمد ولانت نجل نجيبة * في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما * من الفتى وهو المغيظ المحنق
والنضر أقرب من أصبت وسيلة * وأحقهم ان كان عتق يعتق
نوءت المنادى ضرورة والمعنى أنت كريم الطرفين يقال هذا عريق في الكرم اذا كان متناهيا فيه أو استفهامية والمعنى أي شئ كان يضرك لو عفوت والفتى وان كان مغضبا مضجرا منطويا على حنق

سريع كلمح البصر واثبات عدمه بعدم علامته لا يصح لان مثله لا يظهر فيه علامة انما ذلك فيما يطول زمانه قالوا ثالثا قال صلى الله عليه وسلم لولا ان أشق على أمتي لامرتهم بالسواك وهو صريح في ان الامر وعدمه اليه وانه سئل في حجة الوداع أحجنا هذا عامنا أو للابد فقال بل للابد ولو قلت نعم لوجب وهو صريح في ان قوله المجرد من غير وحي يوجب وانه لما قتل النضر بن الحارث ثم أنشدته ابنته أمحمد ولانت نجل نجيبة * في قومها والفحل فحل معرق ما كان ضرك لو مننت وربما * من الفتى وهو المغيظ المحنق قال لو سمعت ما قلته فدل ان القتل وعدمه اليه الجواب يجوز أن يكون قد خير فيها معينا فقيل له لك أن تأمر وان لا تأمر ونحوه ويجوز أن يكون بوحي نزل بانه لو شفع فيه فاقبل ونحوه قال (مسئلة المختار انه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ في اجتهاده وقيل ينفى الخطأ لنا لو امتنع لكان لمانع والاصل عدمه وأيضا لم أذنت ما كان لنبي حتى قال لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر لانه أشار بقتلهم وأيضا انكم تختصمون الى ولعل أحدكم ألحن بحجته فمن قضيت له بشئ من مال أخيه فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من نار وقال انا أحكم بالظاهر وأجيب بان الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات وردبانه مستلزم للحكم الشرعي المحتمل قالوا لو جاز لجاز أمرنا بالخطأ وأجيب بشبوته للعوام قالوا الاجماع معصوم فالرسول أولى قلنا اختصاصه بالرتبة واتباع الاجماع له يدفع الاولوية فيتبع الدليل قالوا الشك في حكمه مخل بمقصود البعثة وأجيب بان الاحتمال في الاجتهاد لا يخل بخلاف الرسالة والوحي) أقول بناء على ان النبي صلى الله عليه وسلم يجوز له الاجتهاد فهل يجوز عليه الخطأ فيه فيه خلاف وعلى تقدير جوازه فاذا وقع هل يقرر عليه أو ينبه على الخطأ المختار انه لا يقرر لنا من المعقول انه لو امتنع عليه الخطأ لكان لمانع لانه ممكن لذاته والاصل عدم المانع ولنا أيضا من الكتاب قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فدل ان أذنهم كان خطأ وقوله تعالى في المفاداة يوم بدر ما كان لنبي أن يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الآية حتى قال صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه غير عمر وذلك لانه أشار بقتلهم وغيره أشار بالفداء فدل ان المفاداة منه خطأ ولنا أيضا من السنة قوله صلى الله عليه وسلم انكم تختصمون الى ولعل أحدكم ألحن بحجته فمن قضيت له بشئ من مال أخيه فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من نار وقوله أنا أحكم بالظاهر فدل انه قد يقضي بما لا يكون حقا وانه قد يخفى عليه الباطن وقد أجيب عن هذا بانه انما يدل على خطئه في فصل الخصومات وهو غير محل النزاع فان الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات وجوابه ان فصل الخصومات مستلزم للحكم الشرعي بان المال حلال لزيد حرام لعمرو وانه يحتمل الصواب والخطأ فيكون خطؤه في الحكم الشرعي جائزا وحقد وعداوة قديمين ويعفو وفي هذا اعتراف بالذنب فرق لها النبي عليه السلام وبكى وقال لو جئتني قبل لعفوت عنه ثم قال لا يقتل قرشي بعد هذا صبرا (قوله ويجوز أن يكون قد خير فيها) أي في هذه الصورة على التعيين بأن قيل له لك ان تأمر بالسواك وان لا تأمر وان تجعل الحجة للعام وللابد وان تقتل النضر وان تعفو ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقا (قوله واذا وقع هل يقرر) كلامه مشعر بأن ههنا خلافا في جواز الخطأ وعدمه وعلى تقدير الوقوع في التقرير وعدمه وان المختار عدم التقرير الا ان أدلة الطرفين انما هي على جواز الخطأ وعدمه والمذكور في شرح العلامة ان عدم التقرير على الخطأ اتفاقي لا مختار وانما الخلاف في انه هل يجوز ان يقع بشرط عدم التقرير عليه أم لا يجوز أصلا (قوله والاصل عدم المانع) اعترض بأن علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه وفهمه مانع

(قوله وقد يجاب) جواب عن الاعتراض على جواب دليل السنة يعني ان الخلاف انما هو في الخطأ في استنباط الحكم الشرعي عن امارانها لا في الخطأ في ثبوت الحكم الشرعي بعين بناء على الخطأ في انه هل يندرج تحت العموم الذي اثبت له حكم صواب كما اذا جزم بأن الخمر حرام ثم زعم ان هذا المائع خمر فجزم بحرمته فان الاندراج وعدمه ليس من الاحكام الشرعية (قوله لثبوته في حق العوام) قد يتكلم على هذا لسند بأنهم مأمورون بالاتباع وهو ليس بخطإ وانما الخطأ الحكم الذي أدى اليه الاجتهاد وأنت تجيب بانه لا معنى للامر بالاتباع سوى الامر بالفعل على الوجه الذي افتى به (قوله وجودا وعدما) قيد بذلك لانه لو كان ضروريا وجودا كان نفيه بديهي الاستحالة فلا تسمع دعواه أو كان ضروريا عدما كان نفيه غنيا عن الدليل (قوله فيكون ضروريا نظريا) لا حاجة اليه لان لزوم كونه ضروريا على تقدير كونه غير ضروري كاف في الاستحالة (قوله اذ لا قائل بالفصل) محل نظر لانا قائلون باقتفار ما هو في صورة الاثبات كالوحدانية والقدم ونحو ذلك الى الدليل بخلاف ما هو نفي محض كيف وقد سبق مرارا ان النفي يكفيه عدم دليل الثبوت وان جعل مثل هذا دليل النفي بأن يقال هذا منفي لعدم دليل ثبوته فلا نزاع في انه لا بد منه لكن لا معنى للمطالبة ولا يصلح ان يكون مثله مسئلة خلافية (قوله وذلك محقق في منكر الدعوى) أي ما يدعى عليه فان الاصل براءة الذمة فلا يحتاج الى اقامة دليل آخر ولا يخفى ان هذا جار في منكر الرسالة ووجوب الصلاة السادسة للقطع بأن الاصل عدم ذلك الا انه حاول التنبيه على تحقق دليل آخر هو انتفاء لازم الثبوت (قوله كما مر) في بحث النقض من جواز تخلف الحكم عن المقتضي لتحقق مانع أو انتفاء شرط ويسمى تخصيص العلة فمن جوزه جوز الاستدلال بالقياس في نفي الحكم الشرعي بأن يقاس على صورة أثبت

وقد يجاب عنه بان الخطأ في الحكم الشرعي لعين للخطأ في اندراجه تحت عموم قد أصيب في حكمه لا يكون خطأ في الاجتهاد مثل هذا حرام لاعتقاده خمرا ولا يكون خمرا قالوا لو جاز لجاز كوننا مأمورين بالخطا واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انا مأمورون باتباعه فلو كان ما أفتى به خطأ لكنا مأمورين بالخطأ الجواب منع بطلان اللازم لثبوته في حق العوام حيث أمروا باتباع المجتهد ولو كان خطأ قالوا ثانيا الاجماع معصوم عن الخطا لكون أهله أمة الرسول فخصوا بهذا الشرف لكونهم أمة الرسول فالرسول نفسه أولى أن يحصل له هذا الشرف الجواب أن اختصاصه بالرتبة المعينة وهي رتبة النبوة التي هي أعلى مراتب المخلوقين وكون أهل الاجماع الذين لهم رتبة العصمة متبعين له يدفع اولويته برتبة العصمة وذلك كرتبة القضاء لا تكون للامام ورتبة الامارة لا تكون للسلطان ثم لا يعود عليهما ذلك بضير ولا نقص فكذا ههنا واذا جاز أن يكون وان لا يكون فالدليل هو المتبع وقد دل على جواز الخطا قالوا ثالثا تجويز الخطا عليه يوجب الشك في قوله أصواب هو ام خطأ وذلك مخل بمقصود البعثة وهو الوثوق بما يقول انه حكم الله تعالى الجواب ان جواز الخطأ في الاجتهاد لا يوجب ذلك وانما يخل بالبعثة جواز الخطأ في الرسالة وما يبلغه من الوحي بأن يغير ويبدل وانتفاؤه معلوم بدلالة تصديق المعجزة قال ﴿مسئلة المختار ان النافي مطالب بدليل وقيل في العقلي لا الشرعي لنا لو لم يكن لكان ضروريا نظريا وهو محال وأيضا الاجماع على ذلك في دعوى الوحدانية والقدم وهو نفي الشريك ونفي الحدوث النافي لوازم لازم منكر مدعى النبوة وصلاة سادسة ومنكر الدعوى وأجيب بأن الدليل يكون استصحابا مع عدم الدافع وقد يكون انتفاء لازم ويستدل بالقياس الشرعي بالمانع وانتفاء الشرط على النفي بخلاف من لا يخصص العلة﴾ أقول النافي للحكم هل عليه ان يقيم الدليل على انتفائه أم لا المختار انه مطالب بالدليل وقيل يطالب في الحكم العقلي دون الشرعي لنا انه اذا ادعى علما بنفي أمر غير ضروري وجودا وعدما فان لم يحتج الى طريق يفضي اليه لكان ضروريا والمفروض خلافه فيكون ضروريا نظريا هذا خلف ولنا أيضا الاجماع على ذلك في دعوى وحدانية الله وهي نفي الشريك وفي دعوى قدمه وهو نفي الاول والحدوث عنه فيبطل السلب الكلي ثم نقول ثبت الايجاب الكلي اذ لا قائل بالفصل دليل النافي للمطالبة بالدليل لو لزم كل مدع لنفي ان يقيم الدليل عليه للزم منكر دعوى الرسالة ان يقيم الدليل على عدم رسالته وكذلك منكر وجوب صلاة سادسة وكذلك المدعى عليه المنكر لما يدعى عليه على عدم لزومه له واللوازم الثلاثة ظاهرة البطلان الجواب ان الدليل قد يكون هو استصحاب الاصل مع عدم الرافع وذلك محقق في منكر الدعوى ولذلك لا يطالب بذكره وقد يكون انتفاء لازم وهو متحقق في الصلاة السادسة اذ الاشتهار من لوازمها عادة وقد انتفى وكذا في دعوى الرسالة اذ لازمها وجود المعجز عادة وقد انتفى والحاصل منع بطلان اللوازم فان الثلاثة مطالبون بالدليل لكنه مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة الى التصريح به واذا قلنا النافي مطالب بالدليل فالنافي للحكم الشرعي هل يجوز له الاستدلال بالقياس قد اختلف فيه والحق انه انما يستدل به اذا كان الجامع عدم شرط أو وجود مانع لا باعثا فان عدم الحكم لا يكون لباعث بل يكفي فيه عدم الباعث على الحكم وذلك انما يصح عند من يجوز تخلف الحكم عن علته ولا يجعله قادحا في العلية اذا كان لمانع أو عدم شرط كما مر فهو فرع تخصيص العلة فجوزناه لجوازه عندنا ومن لا يجوزه

فيها نفى الحكم لوجود المانع أو انتفاء الشرط ومن لم يجوزه لم يجوز الاستدلال بالقياس لان تحقق العلة يستلزم تحقق الحكم البتة لامتناع التخلف حيث ينتفى الحكم لا يكون ذلك الا لانتفاء العلة ومثله ليس من القياس فى شئ (٣٠٥) ﴿التقليد﴾ (قوله شرع فى مقابله)

لا يجوزه قال ﴿التقليد والمفتى والمستفتى وما يستفتى فيه فالتقليد العمل بقول غيرك من غير حجة وليس الرجوع الى الرسول والى الاجماع والعامى الى المفتى والقاضى الى العدول بتقليد لقيام الحجة ولا مشاحة فى التسمية والمفتى الفقيه وقد تقدم والمستفتى خلافه فان قلنا بالتجزئة فواضح والمستفتى فيه المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح﴾ أقول لما فرغ من الاجتهاد شرع فى مقابله وهو الاستفتاء والبحث فيه عن المقلد والمفتى والاستفتاء وما فيه الاستفتاء ففيه أربعة أبحاث الاول التقليد وهو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامى والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامى الى المفتى وكذا رجوع القاضى الى العدول فى شهادتهم وذلك لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجز والاجماع بما مر فى حجيته وقول الشاهد والمفتى بالاجماع ولو سمى ذلك أو بعض ذلك تقليدا كما سمى فى العرف أخذ المقلد العامى بقول المفتى تقليدا فلا مشاحة فى التسمية والاصطلاح الثانى فى المفتى وهو الفقيه وقد تقدم تعريف الفقه ويعلم منه الفقيه لانه من قام به الفقه الثالث المستفتى وهو خلافه فان لم نقل بتجزئ الاجتهاد وهو كونه مجتهدا فى بعض المسائل دون بعض فكل من ليس مجتهدا فى الكل فهو مستفت فى الكل وان قلنا به فالامر واضح أيضا فانه مستفت فيما ليس مجتهدا فيه مفت فيما هو مجتهد فيه ولا يمتنع ذلك لان شرط التقابل اتحاد الجهات الرابع المستفتى فيه المسائل الاجتهادية ولا استفتاء فى المسائل العقلية على القول الصحيح لوجوب العلم بها بالنظر والاستدلال كما سنقرر وقال ﴿مسئلة لا تقليد فى العقليات كوجود البارى تعالى وقال العنبرى بجوازه وقبل النظر فيه حرام لنا الاجماع على وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل لجواز الكذب ولانه كان يحصل بحدوث العالم وقدمه ولانه لو حصل لكان نظريا ولا دليل قالوا لو كان واجبا لكانت الصحابة أولى ولو كان لنقل كالفروع وأجيب بأنه كذلك والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله وهو باطل وانما لم ينقل لوضوحه وعدم المحوج الى الاكثار قالوا لو كان لالزم الصحابة العوام بذلك قلنا نعم وليس المراد تحرير الادلة والجواب عن الشبه والدليل يحصل بأيسر نظر قالوا وجوب النظر دورى عقلى وقد تقدم قالوا مظنة الوقوع فى الشبه والضلالة بخلاف التقليد قلنا فيحرم على المقلد أو يتسلسل﴾ أقول قد اختلف فى جواز التقليد فى العقليات من مسائل الاصول كوجود البارى وما يجوز له ويجب ويمتنع من الصفات قال عبد الله العنبرى بجوازه وقال طائفة بوجوبه وان النظر والبحث فيه حرام لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وانها لا تحصل بالتقليد لثلاثة أوجه أحدها انه يجوز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم ثانيها انه لو أفاد العلم لافاده بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف فيها فاذا قلد واحد فى الحدوث والآخر فى القدم كانا عالمين بما فيلزم حقيتها وانه محال ثالثها ان التقليد لو حصل العلم فالعلم بأنه صادق فيما أخبر به اما أن يكون ضروريا أو نظريا لا سبيل الى الاول بالضرورة واذا كان نظريا فلا بد له من دليل والمفروض انه لا دليل اذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليدا القائلون بجواز التقليد فيها قالوا أولا لو كان النظر واجبا لكانت الصحابة أولى به ولو كان منهم النظر فى العقليات والاصول لنقل كما نقل نظرهم فى الاجتهاديات والفروع فلما لم ينقل علم انه لم يقع الجواب نلتزم ان الصحابة أولى به وقد نظروا والا لزم نسبتهم الى أنهم كانوا جاهلين بالله وبصفاته وانه باطل بالاجماع قولكم لو كان لنقل قلنا انما لم ينقل لوضوح الامر عندهم وعدم ما يحوج الى اكثار النظر والبحث على ما هو موجود فى زماننا

اشارة الى ان البحث عن التقليد بالعرض ومن جهة انه مقابل الاجتهاد وبهذا يصح انحصار مقاصد الكتاب فى الادلة السمعية والاجتهاد والترجيح (قوله بقول مثله) أى كاخذ العامى وأخذ المجتهد بقول المجتهد والمراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير تغليبا (قوله لان شرط التقابل) يعنى ان المفتى والمستفتى انما يكونان متقابلين يمتنع الاجتماع عند اتحاد متعلقهما وأما اذا اعتبر كونه مفتيا فى حكم ومستفتيا فى آخر فلا (قوله فاذا قلد واحد) يشير الى ان لزوم حقية النقيضين مفتقر الى اعتبار تعدد المقلدين بأن يحصل لزيد العلم بحدوث العالم تقليدا منه لمن يقول به ولعمرو العلم بقدمه تقليدا لمن يقول به والعلم يستدعى المطابقة فيستلزم حقية القدم والحدث وقرره بعض الشارحين ان زيدا اذا قلد القائل بالحدوث حصل له العلم به واذا قلد القائل بالقدم حصل له العلم به وعدل عنه المحقق لامكان المناقشة بأنه اذا قلد القائل بالحدوث لم يمكنه تقليد القائل بالقدم كما مر فى تواتر

 النقيضين وما ذكر فى بعض الشروح من ان النظر أيضا قد يفضى مرة الى الحدوث ومرة الى القدم مدفوع بأن المفضى الى العلم انما هو النظر الصحيح وبهذا يندفع اعتراضه على الاول بأن الحاصل بالنظر أيضا يحتمل الخطأ (قوله اذ لو علم صدقه بدليل) مشعر بأن المعتبر فى نفى التقليد قيام الحجة على صدق المخبر وما سبق فى تعريف الفعلية مشعر بأن المعتبر قيام الحجة

على وجوب العمل بقوله والجواب ان أحدهما في قوة الآخر (قوله وكانوا) أي الصحابة يعلمون من العوام انهم عالمون بالدليل الجملي واعلم ان من الشبه المذكورة في المتن هو ان وجوب النظر دور عقلي ولا تعرض له في الشرح وتقريره انه لو وجب النظر فاما على العارف وهو تحصيل الحاصل أو على غيره وهو دور عقلي أي دور تقدم لادور معية لتوقف معرفة ايجاب الله النظر على معرفة ذاته ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على ايجابه والجواب ان الوجوب الشرعي غير متوقف على النظر كذا ذكره الآمدي والاحسن ان يقال معرفة ايجابه متوقفة على معرفة ذاته باعتبار ما والتوقف على الاظهر ومعرفة ذاته بوجه أتم على ما هو المتعارف من الاتصاف بصفة الكمال والتنزه عن النقيصة والزوال ولو سلم فالنظر لا يتوقف على ايجابه لجواز ان ينظر وان لم يجب وبالجملة فقد تقدم ذلك في مسئلة الحسن والقبح (قوله ولوجوب الاحتراز) عطف على احتياطا وقوله على المقلد بفتح اللام أي الامام الذي يقلده المقلد وقوله لانه أي لان نظر ذلك الامام مظنتهما أي مظنة الوقوع في الشبه (٣٠٦) والضلال فتقليد المقلد اياه فيما يحتمل الضلال والوقوع في الشبه أولى بأن يحرم لان فيه ما في الاول مع زيادة احتمال كذب الامام فاضلاله مقلده فان نظر الامام فقد ذكرتم ان النظر ممتنع حرام لكونه مظنة الشبهة والضلال وان قلد غيره ينقل الكلام اليه ويتسلسل فان قيل ينتهي الى الوحي أو الالهام أو نظر المؤيد من عند الله بحيث لا يقع فيه الخطأ قلنا اتباع صاحب الوحي ليس تقليدا بل علما نظريا وكذا الالهام ونظر التأييد فلا يصح ان التقليد واجب والنظر حرام مطلقا ثم لا يخفى على المتأمل ان قوله فيحرم النظر على المقلد أو يتسلسل ليس على ما ينبغي والصواب ويتسلسل بالواو (قوله يلزمه التقليد) يريد ما هو المتعارف من تسمية أخذ العامي بقول المجتهد تقليدا وان قامت الحجة على وجوب اتباعه اياه والا فقد سبق في تعريف التقليد ان مثله ليس باتباع بتقليد (قوله والامر المقيد) فان قيل ليس له كثير دخل في التقرير فان المقصود عموم الافراد وهذا انما يفيد عموم المرات قلنا الاحتجاج بالآية يتوقف على عمومها فيمن لا يعلم وفيما لا يعلم والاول معلوم من عموم خطابات الشارع على ما سبق وانما الخفاء في الثاني وقد بينه الشارحون بأنه لو تناول بعض ما لا يعلم فاما بعينه فهو باطل لعدم الدلالة أو لا بعينه ويلزم منه تخصيص طلب فائدة والامر بالسؤال ببعض الصور دون البعض وهو خلاف الاصل ولما لاح عليه أثر الضعف بينه المحقق بأن الامر مقيد بالعلة التي هي عدم العلم فكلما تحقق عدم العلم تحقق وجوب السؤال ويلزمه العموم فيما لا يعلم والدليل على العلية ما سبق في بحث التخصيص ان الشرط اللغوي في السببية أغلب ويستعمل في الشرط الذي لم يكن للمسبب سواه ومبنى الاحتجاج على ما ثبت من أن الامر أصله الوجوب وقد يقال الخلاف في جواز الاجتهاد وحينئذ فالاحتجاج ظاهر (قوله لجوازه) يعني ان الخطأ جائز الوقوع وعلى تقدير وقوعه واجب الاتباع فلا يندفع بما قيل

من عدم مشاهدة الوحي وصفاء الاذهان مع كثرة الشبه التي تحدث حينا فحينا حتى اجتمعت لنا بخلاف الاجتهاديات لانها خفية تتعارض فيها الامارات فاحتاجت الى اكثار النظر والبحث قالوا فلو كان واجبا لالزم الصحابة العوام بذلك واللازم باطل فانا نعلم ان أكثر عوام العرب لم يكونوا عالمين الادلة الكلامية وان الاعرابي الجلف والامة الخرساء يحكم باسلامهم بمجرد الكلمتين الجواب انهم ألزموهم وليس المراد تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشكوك الواردة فيها انما المراد الدليل الجملي بحيث يوجب الطمأنينة ويحصل بأيسر نظر وكانوا يعلمون منهم العلم به كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المسير أفمعاذ ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير والقائلون بوجوب التقليد فيها قالوا النظر فيها مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والانظار بخلاف التقليد فانه طريق أمن فوجب احتياطا ولوجوب الاحتراز عن مظنة الضلال اجماعا والجواب ان ما ذكرتم يوجب أن يحرم النظر على المقلد أيضا لانه مظنتهما فتقليده فيما يحتملهما أجدر بأن يحرم فان نظر فمتنع وان قلد فيه فالكلام عائد في مقلده ويلزم التسلسل قال ﴿ مسئلة غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما وقيل بشرط أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله لنا فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام فيمن لا يعلم وأيضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند لهم من غير نكير فاوا يؤدي الى وجوب اتباع الخطأ لما وكذلك لو أبدى مستنده وكذلك المفتي نفسه ﴾ أقول من لم يبلغ درجة الاجتهاد يلزمه التقليد سواء كان عاميا أو عالما بطرف صالح من علوم الاجتهاد وقيل انما يلزم العالم التقليد بشرط أن يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله لنا قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام في جميع من لا يعلم العلم فان علة الامر بالسؤال هو الجهل والامر المقيد بالعلة يتكرر بتكررها فنقول وهذا غير عالم بهذه المسئلة فيجب عليه فيها السؤال ولنا أيضا لم تزل العلماء يستفتون فيفتون ويتبعون من غير ابداء المستند وشاع وذاع ولم ينكر عليهم فكان اجماعا قالوا القول بذلك يؤدي الى وجوب اتباع الخطأ لجوازه الجواب انه مشترك الالزام لانه لو أبدى مستنده فالخطأ جائز وكذلك المفتي نفسه يجب عليه

انه لا يوجب وجوب اتباع الخطا بل مايحتمل الخطا والجواب انكم قائلون بأن المجتهد لو أبدى لغير المجتهد مستنده يجب على الغير اتباعه مع ان احتمال الخطا بحاله لكون البيان ظنيا وكذلك المجتهد يجب عليه اتباع اجتهاده مع احتماله الخطأ فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا التقرير مع وضوحه قد خفي على الشارحين فتوهموا ان المراد ان غير المجتهد اذا اجتهد وافتى نفسه يجب عليه اتباع ظنه مع ان احتمال الخطأ فيه أقرب لعدم أهليته للاجتهاد ولما كان الجواب جدليا أشار الى التحقيق بأن الحكم المجتهد فيه متصف بأنه مظنون وبأنه خطأ فمن حيث انه مظنون يجب اتباعه ومن حيث انه خطأ يحرم ولا امتناع في ذلك (٣٠٧) وانما الممتنع وجوب اتباع الخطا

اتباع اجتهاده مع جواز الخطا والحل ان اتباع الظن واجب لانه اتباع الظن وان كان خطأ وانما الممتنع اتباع الخطا لانه خطأ كما ينبئ عنه ترتيب الحكم على الوصف في قولك يجب اتباع الخطا فال ﴿مسئلة﴾ الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة أو رآه منتصبا والناس مستفتون معظمون له وعلى امتناعه في ضده والمختار امتناعه في المجهول لنا ان الاصل عدم العلم وأيضا الاكثر الجهال والظاهر انه من الغالب كالشاهد والراوي قالوا لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم حاله دون عدالته قلنا ممنوع ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد﴾ أقول المستفتي اما أن يظن بالمفتي علمه وعدالته أو عدم علمه وعدالته أو يجهل حاله فيهما أما من ظن علمه وعدالته اما بالخبرة واما بأن رآه منتصبا للفتوى والناس منفقون على سؤاله وتعظيمه فيستفتيه بالاتفاق وأما من ظن عدم علمه أو عدم عدالته أو كليهما فلا يستفتيه اتفاقا وبقي المجهول فان كان مجهول العلم والجهل وهو المجهول الذي فيه الكلام فالمختار امتناع استفتائه وان كان معلوم العلم مجهول العدالة فستعرف حاله في الجواب والسؤال لنا العلم شرط والاصل عدمه فلحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدالته والراوي المجهول عدالته قالوا لو امتنع فيمن جهل علمه بدليلكم لامتنع فيمن علم علمه وجهل عدالته بدليلكم بعينه لجريانه فيه واللازم منتف الجواب التزام الامتناع فيمن علم عامه وجهل عدالته لاحتمال الكذب ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهدين العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد بل هو أقل قليل قال ﴿مسئلة اذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرير النظر وقيل يلزم لنا اجتهد والاصل عدم أمر آخر قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده فلا فيجب تكريره أبدا﴾ أقول المجتهد اذا اجتهد في واقعة ثم تكررت الواقعة فهل يلزمه تكرار النظر وتجديد الاجتهاد قيل يلزمه والمختار انه لا يلزمه لنا انه قد اجتهد مرة وطلب ما يحتاج اليه في تلك المسئلة وانه وان بقي احتمال أو يوجد شئ آخر لم يطلع عليه هو لكن الاصل عدمه قالوا يحتمل أن يتغير اجتهاده كثيرا وكثيرا ومع الاحتمال فلا بقاء للظن فينبغي أن يجتهد فيرى هل يتغير أم لا فاذا لم يتغير استمر ظنه الجواب لو كان السبب في وجوب تكراره احتمال تغير الاجتهاد لوجب أبدا الان التغير محتمل أبدا ولم يتقيد بوقت تكرار الواقعة وذلك باطل بالاتفاق قال ﴿مسئلة يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وقال عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا قالوا قال لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله أو حتى يظهر الدجال قلنا فاين نفي الجواز ولو سلم فدليلنا أظهر ولو سلم فيتعارضان ويسلم الاول قالوا فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل قلنا اذا فرض موت العلماء لم يمكن﴾ أقول المختار انه يجوز خلو الزمان عن مجتهد يرجع اليه وقد منع الحنابلة من ذلك لنا انه ليس ممتنعا لذاته اذ لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال ولو كان ممتنعا

(من حيث انه خطأ) (قوله اما بالخبرة واما بأن رآه منتصبا) اشارة الى أن ما في المتن أولى مما ذكر في المنتهى حيث قال يجوز استفتاء من عرفه بالعلم والعدالة بأن رآه منتصبا وقوله وأما من ظن يشير الى أن ضد من عرف علمه وعدالته من ظن عدم أحدهما أو كليهما لا مجرد من لم يعرف علمه وعدالته فانه نقيضه ويتناول المجهول أيضا (قوله لنا العلم شرط) الوجه الاول الحاق للمجهول بما هو الاصل والثاني الحاق له بالغالب كالشاهد والراوي المجهول العدالة لا يقبل لان الاصل عدم العدالة ولان الاكثر فسقه (قوله لجريانه) أي دليلكم فيه أي فيمن علم علمه وجهل عدالته بأن يقال العدالة شرط والاصل عدمها وأيضا الاكثر فسقه واللازم منتف لانه خلاف ما عليه العادة من استفتاء مجهول العدالة وأجاب أولا بمنع انتفاء اللازم بناء على ان احتمال الكذب مظنة عدم القبول وثانيا بمنع الملازمة اظهر والفرق وأشار بقوله لان الغالب في المجتهدين الى أن المراد بالعلم ههنا الاجتهاد وبقوله ليس الغالب في العلماء دون أن يقول في الناس الى أن المراد بمن يعرف علمه أو عدالته أو لا يعرف العالم الذي حصل طرفا من العلوم المتعلقة بالاجتهاد لا الاجتهاد لا العوام الجهلة (قوله لو وجب أبدا) أي دائما سواء تكررت الواقعة أو لم تتكرر وفي هذا رد لما ذكره الشارح العلامة من أن المراد انه لو صح ما ذكرتم لوجب تكرير النظر أبدا أي كلما حدثت تلك الواقعة وهو خلاف مذهبهم لانهم لا يقولون الا بالثاني على ما نقل عنهم ان صح (قوله لنا انه ليس ممتنعا لذاته) فان قيل الكلام في الجواز والامتناع الشرعي

وماذكرتم لا يفيده قلنا لو سلم ذلك فالمراد انه لو امتنع شرعا لكان لمانع شرعي والاصل عدمه (قوله وهو ظاهر في الجواز والوقوع) حيث أخبر بقبض العلم والعلماء وحيث استعمل كلمة اذا الدالة على تحقق وقوع الشرط وهو نفي العالم على العموم (قوله وأما عدم الجواز فلا) فان قيل كل ما أخبر الشارع بعدمه فهو ممتنع والا لزم جواز كذب الشارع وبعبارة أخرى ما أخبر الشارع بعدمه يلزم من فرض وقوعه محال وهو كذب الشارع فيكون ممتنعا لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فجوابه النقض بجميع الممكنات التي أخبر الشارع بعدم وقوعها والحل بانا لا نسلم ان كل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو ممتنع لذاته وانما يكون كذلك لو كان استلزامه المحال لذاته وهو ممنوع اظهر ان ذلك بواسطة انه قد اقترن به اخبار من ثبت صدقه بالدليل (قوله فلا يدل على العلم وعلى الاجتهاد) لان المعتقد أعم من العالم والعالم من المجتهد وانما قال فان دل على اعتقاد الحق لاحتمال أن يكون عبارة عن كونهم على السيرة الحسنة والطريقة المرضية ومتابعة صاحب الشريعة ونحو ذلك (قوله لما عرفت في الاجماع) وهو أنه ندر تواتر معنى ان الامة لا تجتمع على الباطل سواء وجد فيهم أهل الاجتهاد أو لم يوجد فلا يرد ما قيل (٣٠٨) ان المستحيل اتفاق المجتهدين على الباطل لا اتفاق العوام (قوله بل اذا كان ممكنا مقدورا) لان ذلك من شرائط التكليف وأنت خبير بأن خلو الزمان بموت العلماء انما ينافي حصول الاجتهاد بالفعل لا الامكان والقدرة فالاولى الاقتصار على المنع وهو أنا لا نسلم انه فرض كفاية على الاطلاق وقد يستند بامكان معرفة العوام أحكام الشرع بالفعل المغلب على ظنهم عن المجتهدين في العصر السابق عليهم وهذا مبني على جواز تقليد الميت (قوله على أربعة أقوال) تقريرها على ما في الشارح ظاهر موافق لما في المتن الا أن الشارح العلامة قال القول بأنه يجوز له الافتاء عند عدم المجتهد امامع وجوده فلا مذهب غريب

مذهب

ما ظفرت به في شئ من الكتب وكذا القول بالجواز مطلقا انما جوز من جوز بشرط الاطلاع كما اختاره المصنف أو شرط أن يثبت عنده مذهب ذلك المجتهد بنقل من يثق بقوله ثم حاول تطبيق لفظ المتن على ما ثبت عنده من المذاهب مع الاعتراف بأنه قاصر عنه (قوله وقيل ذلك) اشارة الى الافتاء بمذهب المجتهد مطلقا اذ لو قيد بشرط الاطلاع على المآخذ والاهلية للنظر لكان قوله وقيل يجوز مطلقا أي مع عدم المجتهد أو وجوده هو القول المختار بعينه (قوله لنا انه وقع افتاء العلماء) عبارة المتن لنا وقوع ذلك ولم ينكر وانكر من غيره أي أنكر الافتاء على غير من له اطلاع على المآخذ واهليته للنظر فتعرض لاثبات جزأي المدعى أعني الثبوت والنفي وفي ظاهر عبارة الشارح قصور الا انه أشار بقيد العلماء بحسب منطوقه الى اشتراط الاطلاع على المآخذ والاهلية للنظر وبحسب مفهومه الى أن افتاء غير العلماء لم يقع من غير نكير بل مع نكير (قوله فانه متفق عليه) يعني لا نزاع في جواز نقل غير المجتهد اذا كان عدلا انه قال الشافعي كذا وقال أبو حنيفة كذا انما النزاع فيما هو المتعارف من الافتاء في المذهب لا بطريق نقل كلام الامام واعلم ان التقييد بغير المجتهد انما هو لتحقيق الخلاف اذ لا خلاف في أنه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر والافتاء بقوله وان المراد بمن هو مطلع على المآخذ أهل للنظر بعض أصحاب المذاهب

لكان ممتنعا لغيره والاصل عدم الغير وقال صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا وهو ظاهر في الجواز والوقوع قالوا قال صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله أو حتى يظهر الدجال وهو ظاهر في عدم الخلو الى يوم القيامة أو أشراطها الجواب هذا يدل على عدم الخلو أما عدم الجواز فلا ولو سلم فدليلنا أظهر لان فيه نفي العالم صريحا وهو يستلزم نفي المجتهد وأما الظهور على الحق فان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم وعلى الاجتهاد ولو سلم فيتعارض الدليلان من السنة ويبقى الاول وهو ان الاصل عدم المانع سالما عن المعارض قالوا الاجتهاد فرض كفاية فيكون انتفاؤه بخلو الزمان عن المجتهد مستلزما لاتفاق المسلمين على الباطل وانه محال لما عرفت في الاجماع الجواب ان الاجتهاد فرض كفاية لا دائما بل اذا كان ممكنا مقدورا واذا فرض الخلو بموت العلماء لم يكن ممكنا مقدورا قال ﴿مسئلة افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ان كان مطلعا على المأخذ أهلا للنظر جائز وقيل عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز لنا وقوع ذلك ولم ينكر وأنكر من غيره المجوز ناقل كالاحاديث وأجيب بأن الخلاف في غير النقل المانع لوجاز لجاز للعامي وأجيب بالدليل وبالفرق﴾ أقول قد اختلف في أن غير المجتهد هل له أن يفتي بمذهب مجتهد على أربعة أقوال المختار انه لو كان مطلعا على مأخذ الاحكام أهلا للنظر كان جائزا والا فلا وقيل ذلك انما يجوز عند عدم المجتهد وامامع وجوده فلا وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز مطلقا وهو مذهب أبي الحسين لنا انه وقع افتاء العلماء وان لم يكونوا مجتهدين في جميع الاعصار وتكرر ولم ينكر فكان اجماعا القائلون بالجواز قالوا أولا انه ناقل فلا يفرق بين العالم وغيره كالاحاديث الجواب ليس الكلام فيمن ينقل عن المجتهد حكما فانه متفق عليه انما الخلاف فيما هو المعتاد في الاعصار على انه

مذهب للشافعى وأبى حنيفة القائلون بالمنع قالوا الوجاز لجاز للعامى لانهما فى النقل سواء الجواب ان الاجماع هو الدليل وقد جوزه العالم دون العامى وأيضا الفرق ظاهر وهو علمه بمأخذ أحكام المجتهد وأهليته للنظر دون العامى فلا يصح التسوية بينهما قال ﴿مسئلة للمقلد ان يقلد المفضول وعن أحمد وابن شريح الارجح متعينين لنا القطع بأنهم كانوا يفتون مع الاشتهار والتكرر ولم ينكر وأيضا قال أصحابى كالنجوم واستدل بأن العامى لا يمكنه الترجيح لقصوره وأجيب بأنه يظهر بالتسامع ورجوع العلماء اليه وغير ذلك قالوا قولهم كالادلة فيجب الترجيح قلنا لا يقاوم ماذكرنا ولو سلم فلعسر ترجيح العوام قالوا الظن بقول الاعلم أقوى قلنا تقرير ما قدمتموه﴾ أقول اذا تعدد المجتهدون وتفاضلوا فلا يجب على المقلد تقليد الافضل بل له ان يقلد المفضول وعن أحمد وابن شريح منعه بل يجب عليه النظر فى الارجح منهما ويتعين الارجح منهما عنده للتقليد لنا قد علم قطعا ان المفضولين فى زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر عنهم ذلك وتكرر ولم ينكر أحد فدل على انه جائز وأيضا قال صلى الله عليه وسلم أصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم خرج العوام لانهم المقتدون بقى معمولا به فى المجتهدين منهم من غير فضل واستدل بان العامى لو كلفناه الترجيح لكان تكليفا بالمحال لقصوره عن معرفة مراتب المجتهدين وترجيح الفاضل والمفضول منهم الجواب ان معرفة الترجيح ليست مستحيلة من العامى لانه يظهر له بالتسامع من الناس ورجوع العلماء اليه وعدم رجوعه اليهم وغيره ككثرة المستفتين وتقديم سائر العلماء له والاعتراف بفضله قالوا أولا قول المجتهدين بالنسبة الى المقلد كالادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا تعارضت لا يصار اليها تحكما بل لابد من الترجيح وما هو الا يكون قائله أفضل اتفاقا الجواب ان هذا قياس فلا يقاوم ماذكرنا من الاجماع ولو سلم فالفرق ان ترجيح المجتهدين سهل وترجيح العوام للمجتهدين وان أمكن فهو عسر قالوا ثانيا الظن بقول الاعلم أقوى ويجب معرفة أقوى الظنين للاخذ به عند التعارض الجواب ان هذا تقرير الدليل الاول فى المعنى وان تخالفا فى العبارة لان افادته للظن وكونه كالدليل للمجتهد أمر واحد والجواب الجواب بعينه قال ﴿مسئلة ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفى حكم آخر المختار جوازه لنا القطع بوقوعه ولم ينكر فلو التزم مذهبا معينا كمالك والشافعى وغيرهما فثالثها كالاول﴾ أقول اذا عمل العامى بقول مجتهد فى حكم مسئلة فليس له الرجوع عنه الى غيره اتفاقا وأما فى حكم مسئلة أخرى فهل يجوز له أن يقلد غيره المختار جوازه لنا القطع بوقوعه فى زمن الصحابة وغيره فان الناس فى كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون سؤال مفت بعينه هذا وقد شاع وتكرر ولم ينكر فلو التزم مذهبا معينا وان كان لا يلزمه كمذهب مالك ومذهب الشافعى وغيرهما ففيه ثلاثة مذاهب أولها يلزم وثانيها لا يلزم وثالثها انه كالاول وهو من لم يلتزم فان وقعت واقعة يقلده فيها فليس له الرجوع وأما غيرها فيتبع فيها من شاء قال ﴿الترجيح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك وأورد شهادة أربعة مع اثنين وأجيب بالتزامه أو بالفرق﴾ أقول هذا آخر الاقسام الاربعة وهو الترجيح وانه فى اللغة جعل الشئ راجحا ويقال مجاز الاعتقاد الرجحان وفى الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وللفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه فى استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم أصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية لما سيأتى أن لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعى وظنى فتعين أن يكون لامارة على أخرى ولا يحصل تحكما محضا بل لابد من اقتران أمر بما به تقوى على معارضها فهذا الاقتران الذى هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح فى مصطلح القوم لا جرم عرفه بأنه اقتران الامارة بما به تقوى على معارضها واذا حصل الترجيح وجب العمل بها وهو تقويم أقوى الامارتين للقطع عنهم بذلك أى فهم ذلك من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم به

والغزالى ونحوهما من أصحاب الشافعى وهو فى المذهب بمنزلة المجتهد المطلق فى الشرع حيث يستنبط الاحكام من أصوله وأما الذين يفتون بما حفظوه أو وجدوه فى كتب الاصحاب فالظاهر انهم بمنزلة النقلة والرواة فينبغى قبول أقوالهم على حصول شرائط الراوى والى ماذكرنا يشير الآمدى حيث يقول والمختار انه ان كان مجتهدا فى المذهب بحيث يكون مطلعا على ما أخذ المجتهد المطلق الذى يقلده وهو قادر على التفريع على قواعد امامه متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة فى ذلك كان له الفتوى تمييزا له عن العامى (قوله فهو عسر) مبناه على ان التسامع والشهرة ورجوع العلماء اليه واقبال الناس عليه ليس مما يطلع عليه بسهولة (قوله وهو من لم يلتزم) يشير الى أن الاولى صفة العامى وفى شرح العلامة ان المراد كالحكم الاول المذكور فى هذه المسئلة وهو انه ان قلد أى عمل لا يرجع والا جاز

﴿الترجيح﴾

(قوله بالفرق) قيل وجه الفرق ان المقصود من الشهادة فصل الخصومات فضبط بنصاب معين فاعتبار الكثرة فيها يفضى الى نقض الغرض وتطويل الخصومات بخلاف الامارة فان المقصود منها الظن بالاحكام فكلما كان الظن أقوى كان بالاعتبار أولى من غير ضرورة الى اعتبار ضبطه

يتكرر في الوقائع المختلفة التي لا حاجة الى تعدادها لكونه معلوما قطعا لمن فتش بين مجاري اجتهاداتهم واعترض عليه بشهادة أربعة مع شهادة اثنين اذا تعارضتا فان الظن الحاصل بالاربعة أقوى من الحاصل باثنين فكان ينبغي أن تقدم ولا تقدم وأجيب بالتزام تقديم شهادة الاربعة عند التعارض فانه مختلف فيه وبالفرق بين الشهادة والدليل فليس كل ما يرجح به الادلة ترجح به الشهادة لما ستقف عليه من وجوه غير محصورة من الترجيح للادلة لا ترجح بها الشهود قال ﴿ولا تعارض في قطعيين ولا في قطعي وظني لانتفاء الظن والترجيح في ظنيين منقولين أو معقولين أو منقول ومعقول الاول في السند والمتن والمدلول ومن خارج﴾ أقول الدليلان اما قطعيان أو أحدهما قطعي والآخر ظني أو هما ظنيان ولا تعارض في قطعيين والاثبت مقتضاهما وهما نقيضان ولا بين قطعي وظني لان الظن ينتفي بالقطع بالنقيض وأما ظنيان فيتعارضان وحينئذ يحتاج الى الترجيح والترجيح اما بين منقولين كنصين أو معقولين كقياسين أو منقول ومعقول كنص وقياس انقسم الاول في ترجيح المنقولين وهو أربعة أصناف لانه يقع في السند وهو طريق ثبوته وفي المتن وهو باعتبار مرتبة دلالته وفي الحكم المدلول من الحرمة والاباحة وفيما ينضم اليه من خارج الصنف الاول في الترجيح بحسب السند ويقع في الراوي وفي الرواية وفي المروي وفي المروى عنه ففيه أربعة فصول الفصل الاول في الراوي ويكون في نفسه وفي تزكيته فبدأ بما في نفسه قال ﴿الاول بكثرة الرواة لقوة الظن خلافا للكرخي وبزيادة الثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو وبأنه اشهر بأحدهما وباعتماده على حفظه لا نسخته وعلى ذكر لا خط وبموافقته عمله وبأنه عرف انه لا يرسل الا عن عدل في المرسلين وبأن يكون المباشر كرواية أبي رافع نكح ميمونة وهو حلال وكان السفير بينهما على رواية ابن عباس نكح ميمونة وهو حرام وبأن يكون صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان وبأن يكون مشافها كرواية القاسم عن عائشة ان بريدة عتقت وكان زوجها عبدا على من روى انه كان حرا لانها عمة القاسم وأن يكون أقرب عند سماعه كرواية ابن عمر افرد صلى الله عليه وسلم وكان تحت ناقته حين لبى وبكونه من أكابر الصحابة لقربه غالبا أو متقدم الاسلام أو مشهور النسب أو غير ملتبس بضعف وبتحملها بالغا﴾ أقول ترجيح السند بحسب الراوي نفسه وجوه الاول كثرة الرواة بأن تكون رواة أحدهما أكثر عددا من رواة الآخر فمما روايته أكثر يكون مقدما لقوة الظن لان العدد الاكثر أبعد من الخطأ من العدد الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين وخالف فيه الكرخي كما في الشهادة والجواب انه ليس كل ما يرجح به الرواية ترجح به الشهادة الثاني أن يكون أحد الروايتين راجعا على الآخر في وصف يغلب ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو الثالث أن يكون أحدهما أشهر بشيء من هذه الصفات الخمس وان لم يعلم رجحانه فيها فان كونه أشهر يكون في الغالب لرجحانه الرابع أن يكون أحدهما يعتمد في الرواية على حفظه للحديث لا على نسخته وعلى تذكره سماعه من الشيخ لا على خط نفسه فان الاشتباه في النسخة والخط محتمل دون الحفظ والذكر الخامس أن يكون أحدهما علم انه عمل برواية نفسه والآخر لم يعمل أو لم يعلم انه عمل السادس أن يكونا مرسلين وقد علم من أحدهما انه لا يروي الا عن عدل السابع أن يكون أحدهما مباشرا لما رواه دون الآخر كرواية أبي رافع ان النبي صلى الله عليه وسلم نكح ميمونة وهو حلال فانه يرجح على رواية ابن عباس انه نكح ميمونة وهو حرام وذلك لان أبا رافع كان هو السفير بينهما فكان أعرف بالحال الثامن أن يكون أحدهما صاحب الواقعة دون الآخر كرواية ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان فانها تقدم على رواية ابن عباس

(قوله الصفات الخمس) مبني على انه أخذ العلم بحيث يتناول النحو والا فالصفات المذكورة ستة وفيما سبق انما أفرد النحو بالذكر لانه اراد بالعلم علم الشرائع والاحكام وقد صرح بذلك من قال فقه الراوي وعلمه بالعربية

(قوله كرواية القاسم) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر (قوله أو غير ملتبس) عطف على متقدم الاسلام وظاهر كلامه ان المراد التباسه واختلاطه بمن ضعف روايته وصريح كلام الآمدي والشارحين ان المراد التباس اسمه باسم من هو ضعيف الرواية فان الذي لا يلتبس اسمه أولى لانه أغلب على الظن (قوله فان الثلاثة) أي متقدم الاسلام

ومشهور النسب وغير المخالط بمن هو ضعيف الرواية اهتمامهم بالتصون أكثر وبهذا يعرف ان ليس المراد بالملتبس بضعف الملتبس اسمه لانه لا معنى لتصونه وتحرزه وانما جعل الثلاثة وجها واحدا ميلا الى الايجاز وتقليل الاقسام (قوله الاول أن يكون ثبت بالخبر المتواتر والآخر بالمسند) هذا اذا كان المتواتر ظني الدلالة والا فقد سبق انه لا تعارض بين القطعي والظني وأما تقديم المسند على المرسل فقد سبق نبذ من تفاصيل ذلك في بحث الخبر وبالجملة هو مختلف فيه واحتجاج الفريقين مذكور في المطولات من أصول المذهبين (قوله والآخر محتمل) لان قد سمع منه وان لم يسمع هذا هو الظاهر من قوله وبالسماع على محتمل ويعلم منه ترجيح ما هو بالسماع على غير ما هو بالسماع وقد صرح بهما في المنتهى حيث قال وبأن يكون من سماع منه عليه السلام على غيره أو يحتمل وحمله على ان ما سمع منه راجع على ما سمع من

التاسع أن يكون أحدهما مشافها كرواية القاسم عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا على رواية من روى انها عتقت وكان زوجها حرا فان عائشة كانت عمة القاسم وقد سمع منها مشافهة بخلاف الاسود فانه سمع من وراء حجاب العاشر أن يكون عند سماعه أقرب الى الرسول صلى الله عليه وسلم كما تقدم رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم أفرد التلبية على رواية من روى انه ثنى لانه روى انه كان تحت ناقته حين لبى فالظاهر انه أعرف الحادي عشر أن يكون من أكابر الصحابة فتقدم روايته على أصاغرهم لانه أقرب الى الرسول غالبا فيكون أعرف بحاله ولانه أشد تصونا وصونا لمنصبه الثاني عشر أن يكون متقدم الاسلام على اسلام الآخر أو مشهور النسب والآخر غير مشهور النسب أو غير ملتبس بمن ضعف روايته والآخر ملتبس فان الثلاثة اهتمامهم بالتصون والتحرز وحفظ الجاه أكثر الثالث عشر أن يكون قد تحمل الرواية بالغا والآخر صبيا لخروجه عن الخلاف فيكون الظن به أقوى قال ((وبكثرة المزكين أو أعدليتهم أو أوثقيتهم وبالصريح على الحكم والحكم على العمل)) أقول وأما ترجيح الراوي بحسب تزكيته فوجوه الاول مايعود الى المزكي وهو أن يكون المزكي لاحدهما أكثر من المزكي للآخر أو أعدل أو أوثق الثاني مايعود الى كيفية التزكية فتقدم التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته وتقدم التزكية بالحكم بشهادته على التزكية بالعمل بروايته لانه يحتاط في الشهادة أكثر (الفصل الثاني في الترجيح بالرواية) قال ((وبالمتواتر على المسند والمسند على المرسل ومرسل التابعي على غيره وبالاعلى اسنادا والمسند على كتاب معروف وعلى المشهور والكتاب على المشهور وبمثل البخاري ومسلم على غيره والمسند باتفاق على مختلف فيه وبقراءة الشيخ وبكونه غير مختلف)) أقول الترجيح بالرواية من وجوه الاول أن يكون ثبت بالخبر المتواتر والآخر بالمسند الثاني أن يثبت بالمسند والآخر بالمرسل الثالث أن يكون مرسل التابعي والآخر مرسل غيره الرابع أن يكون أعلى اسنادا من الآخر أي أقل مراتب رواة الخامس أن يكون مسندا معنعنا والآخر مسندا الى كتاب معروف من كتب المحدثين أو ثبت بطريق الشهرة غير مسند الى كتاب السادس أن يكون مسندا الى كتاب معروف والآخر مشهور وغير مسند السابع أن يكون مسندا الى كتاب مشهور وعرف بالصحة كالبخاري ومسلم على مالم يعرف بالصحة كسنن أبي داود الثامن أن يكون مسندا باتفاق والآخر مختلف في كونه مسندا أو مرسلا التاسع أن يكون روايته بقراءة الشيخ عليه والآخر بقراءته على الشيخ أو غيره من الطرق العاشر أن يكون غير مختلف في رفعه الى الرسول والآخر مختلف في رفعه الى الرسول وفي كونه موقوفا على الراوي (الفصل الثالث في الترجيح بحسب المروي) قال ((وبالسماع على محتمل وبسكونه مع الحضور على الغيبة وبورود صيغة فيه على مافهم بما لا تعم به البلوى على الآخر في الآحاد)) أقول الترجيح بحسب المروي بوجوه الاول أن يكون روى سماعه من الرسول والآخر محتمل لان قد سمع منه وان لم يسمع كما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم والآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الثاني أن يكون جرى بحضوره وسكت عنه والآخر جرى بغيبته فسمع وسكت عنه الثالث أن يكون قد ورد فيه صيغة من النبي صلى الله عليه وسلم والآخر فهم منه فرواه الراوي بعبارة نفسه الرابع

غيره بعيد لانه ترجيح بعلو الاسناد وقد سبق (قوله والآخر) أي الراوي الآخر فهم من النبي عليه السلام ذلك المعنى فرواه بعبارة نفسه ويندرج فيه ما اذا كان الآخر فهم معنى من فعل النبي عليه السلام فرواه وما اذا قال أمر النبي عليه السلام بكذا أو نهى عن كذا دون أن يروي صيغة الامر والنهي الصادرة عنه عليه السلام

(قوله ويختص بما روى في الآحاد) فان قيل معلوم ان جميع وجوه الترجيح انما تكون فيما هو من قبيل الآحاد اذ لا تعارض بين المتواترين ولا بين متواتر وآحاد فلما قد يكون المتواتر ظني الدلالة فيقع فيه التعارض (قوله يحتمل وجهين) أحدهما انكار الراوي لحديثه وثانيهما انكار الثقات لروايته ويندرج في الاول ماذكره الآمدي وهو ان الحديث الذي ينكر في روايته الاصل الفرع يرجح على ما أنكر وكذا الخبر الذي أنكر الاصل رواية الفرع عنه انكار نسيان ووقوف يرجح على ما أنكره انكار تكذيب وجحود وذلك لان في كل من الصورتين قد أنكر الراوي الخبر المروي وانما لم يتعرض المحقق في امثال هذه المواضع لبيان وجه الترجيح لظهوره وهو ان الظن الحاصل به أقوى (قوله لان أكثر النهي) قيد بذلك لان كلا من الامر والنهي قد يكون تعبدا محضا لا يدرك فيه جهة مصلحة أو مفسدة هذا اذا أريد بالامر والنهي الايجاب والتحريم وان أريد أعم من ذلك فظاهر (قوله ولان النهي للدوام) هذا ما قال الآمدي لو قدر وكون كل واحد منهما مطلقا فان أكثر من قال بالخروج عن العهدة في الامر بالفعل مرة واحدة نازع في النهي (قوله ولقلة محامل لفظ النهي) اما بحسب ما يستعمل لان (٣١٢) فيه من المعاني الحقيقية والمجازية فلما ذكر في موضعه من ان الامر يستعمل في ستة عشر معنى والنهي في ثمانية واما بحسب الحقيقة فلما ذكر الآمدي ان النهي متردد بين التحريم والكراهة والامر دائر بين الوجوب والندب والاباحة على بعض الآراء (قوله وهذا هو القول الصحيح) قال الآمدي الامر وان ترجح على المبيح نظرا الى أنه عمل به لا يضر مخالفة المبيح ولا كذلك بالعكس لاستواء طرفي المباح وترجح جانب المأمور به الا أن المبيح ترجح على الامر من أربعة أوجه الاول ان مدلول المبيح متحد ومدلول الامر متعدد كما سبق الثاني ان غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تأويل الامر بصرفه عن مجمله الظاهر الى مجمله البعيد والعمل بالامر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية والتأويل أولى من التعطيل الثالث ان المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقدير مساواته للامر وعلى تقدير رجحانه والعمل بمقتضى الامر متوقف على الترجيح وما يتم العمل به على تقديرين أولى مما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد بحيث ان العمل بالمبيح بتقدير أن يكون الفعل مقصودا للمكلف لا يختل لكونه مقدورا له والعمل بالامر يوجب الاختلال بمقصودية الترك بتقدير كون الترك مقصودا ومعنى امكان العمل بالمبيح على تقدير مساواته للامر وهو انهما اذا تساويا تساقطا وبقي كل من الفعل والترك على جوازه الاصلي ولا يخفى ان هذا انما هو على تقدير أن لا يسبقه ايجاب أو تحريم (قوله الثالث ما هو للاباحة) كانه وقع في نسخة الشارح العلامة والاباحة على النهي فاعترض بأنه يستلزم ترجيح النهي على النهي لترجحه على الامر المرجح على الاباحة المرجحة على النهي واجاب بأنه ليس بمحال عند اختلاف جهات الترجيح ولا يخفى ما فيه بل الصحيح الذي عليه النسخ والنهي بمثله على الاباحة وظاهره ما فهمه الشارحون هو ان النهي يرجح على الاباحة ورده المحقق بوجهين أحدهما انه معلوم من ترجيح النهي على الامر المرجح على الاباحة وثانيهما انه لا معنى

ويختص بما روى بالآحاد وهو انه يكون مما لا تعم به البلوى والآخر مما تعم به البلوى للخلاف في قبول الآحاد في مثله (الفصل الرابع في الترجيح بحسب المروي عنه) قال ﴿وبما لم يثبت انكار لراويه على الآخر﴾ أقول الترجيح بحسب المروي عنه هو ان لا يثبت انكار لراويه على ما ثبت انكار لراويه وهذا يحتمل وجهين مالم يقع لراويه انكاره ومالم يقع للناس انكار لراويه واللفظ محتمل والوجهان مذكوران في الكتب المشهورة لكن المصرح به في المنتهى هو الاول الصنف الثاني الترجيح بحسب المتن قال ﴿المتن النهي على الامر والامر على الاباحة على الصحيح والنهي بمثله على الاباحة والاباحة على النهي والاقل احتمالا على الاكثر والحقيقة على المجاز والمجاز على المجاز بشهرة مصححه أو قوته أو قرب جهته أو رجحان دليله أو شهرة استعماله والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم والاشهر مطلقا واللغوي المستعمل شرعا على الشرعي بخلاف المنفرد الشرعي وبالتأكيد الدلالة ويرجح في الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعا وفي الايماء بانتفاء البعث أو الحث على غيره وبمفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح والاقتضاء على الاشارة وعلى الايماء وعلى المفهوم وتخصيص العام على تأويل الخاص لكثرته والخاص ولو من وجه والعام لم يخصص على ما خص والتقييد كالتخصيص والعام المشروط على النكرة المنفية وغيرها والمجموع باللام ومن وما على الجانس باللام والاجماع على النص والاجماع على ما بعده في الظني﴾ أقول الترجيح بحسب المتن من وجوه الاول ان يكون مدلوله نهيا والآخر أمرا لان أكثر النهي لدفع مفسدة وأكثر الامر لجلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة أشد ولان النهي للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي الثاني ان يكون مدلوله أمرا ومدلول الآخر اباحة للاحتياط وهذا هو القول الصحيح وقد قيل يقدم ما مدلوله الاباحة لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن العمل به على تقديري المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط ولانه لا يختل به مقصود الفعل والترك ان أراد المكلف والامر يختل به مقصود الترك الثالث ما هو للاباحة وينهى بمثله على ما هو للاباحة خالصا ولا ينهى بمثله وقيل مراده ترجيح النهي على الاباحة وذلك معلوم من ترجيحه

حينئذ للفظ بمثله ولما كان ظاهرا وهو أن مادل على ترجيح الامر على الاباحة وهو الاحتياط دال على ترجيح النهى عليها دفعه بأن هذا الدليل غير مذكور فى المتن فالاشارة اليه بمثله بعيد جدا وأنت خبير بأن هذا الاستبعاد أبعد منه جدا الان مثله فى هذا الكتاب أكثر من أن يحصى وبه يندفع الوجه الاول أيضا من الرد لانه اشارة الى أن ترجيح النهى على الاباحة ليس مبنيا على ترجيحه على الامر المرجح على الاباحة بل الدليل قائم فيه بعينه حتى لو لم يكن النهى مرجحا على الامر لكان ترجيحه على الاباحة بحاله ولا يخلو أيضا عن اشارة الى اختلاف فيه كما فى الامر ولذا قال الآمدى المبيح مقدم على النهى على ماعرف فى الامر وأما ماذهب اليه الشارح فمن التأويلات البعيدة والتكلفات الباردة التى لم تخطر ببال المصنف ولم يذكرها أحد فى مقام الترجيح ولم يحتج اليها قط فى استنباط الاحكام ولا أرى عليه باعثا سوى الترفع عن الاتباع والتشوق الى الابتداع والافهو أبعد مما استبعده ألف مرة ومع ذلك فلا تظهر له جهة لان حاصله ان المبيح الذى قد يستعمل للتحريم يرجح على المبيح الذى لا يستعمل له أصلا ومبناه على ترجيح النهى على الاباحة لكن التعارض بين المبيحين مما لا يتصور (قوله اذا قرب مع قربهما) كالسبب الذى بلا واسطة والذى بواسطة واحدة وهذا مشعر بان الواقع فى نسخته أو قربه وفى أكثر النسخ أو قوته أى بقوة تصحح ذلك المجاز بأن تكون العلاقة بينه وبين محل حقيقته أقوى من الذى بين المجاز الآخر ومحل حقيقته وقوله أو بان مصححه قريب دون الآخر شرح لقوله أو قرب جهته أى جهة ذلك المجاز وذلك كاطلاق السبب على المسبب يقدم على اطلاق المسبب على السبب لان السبب لا يوجد بدون مسببه والمسبب قد يوجد بدون (٣١٣) سببه الخاص بان يثبت بسبب آخر ولا

النهى على الامر والامر على الاباحة واذن لا يبقى لقوله بمثله معنى وحمله على ان المراد بمثل الدليل الدال على تقديم الامر على الاباحة مع انه غير مذكور فى الكتاب بعيد جدا الرابع ان يكون أقل احتمالا والآخر أكثر احتمالا كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معان الخامس ان يكون حقيقة والآخر مجازا السادس يقدم المجاز على مجاز آخر بكون مايصحح المجاز أعنى العلاقة مشهورا فيه دون الآخر أو أقرب مع قربهما واتحاد جهتهما مو بأن مصححه قريب دون الآخر كما مر السبب على المسبب يقدم على عكسه لان السبب مستلزم لمسببه ولا عكس أو برجحان دليل المجاز من الامور التى ذكرناها فى معرفة المجاز ككونه ثبت بنص الواضع أو بصحة النفى والآخر بعدم الاطراد أو بعدم صحة الاشتقاق أو بشهرة استعماله دون الآخر السابع يقدم المجاز على المشترك وقيل بالعكس وقد تقدم الثامن يقدم الاشهر مطلقا أى فى اللغة أو فى الشرع أو فى العرف على غيره التاسع يقدم اللغوى المستعمل شرعا فى معناه اللغوى على اللفظ الشرعى وهو مانقله الشارع من معناه اللغوى لعدم التغيير والبعد عن الخلاف بخلاف المنفرد الشرعى وهو ماله معنى شرعى والآخر له معنى لغوى فان حمله على الشرعى أظهر العاشر ما تأكد دلالته بأن تتعدد جهات دلالته أو تكون أقوى والآخر تتحد جهة دلالته

خفاء فى أن مايكون ملزوما للشئ أدل عليه مما ليس بملزوم لكن كون هذا من الترجيح بقرب الجهة ليس بظاهر والاولى التمثيل بنفى الذات فان جعله مجازا من نفى الصحة أولى من جعله مجازا من نفى الكمال وفى شرح العلامة ان قرب جهته بأن تكون الملازمة بينه وبين محل حقيقته أظهر من الملازمة بين المجاز الآخر ومحل حقيقته والحاصل انه مهما كانت علاقة أحد المجازين أشهر أو أقوى أو أظهر من علاقة

الآخر فهو أولى (قوله بنص الواضع أو بصحة النفى) هما أقوى من دلائل المجاز بخلاف عدم الاطراد وعدم الاشتقاق فانهما من الادلة الضعيفة على ماسبق (قوله أو بشهرة استعماله) عطف على قوله بكون مايصحح أى يقدم المجاز على مجاز آخر بشهرة استعماله لكونه قريبا من الحقيقة ومثل هذا العطف الملبس غير لائق بالشروح (قوله أى فى اللغة أو فى الشرع أو فى العرف) وهذا أولى مما فى الشروح انه قال مطلقا ليتناول الترجيح بين حقيقتين وبين مجازين لانه يتناول مابين المجازين أيضا فيقع قوله أو بشهرة استعماله مستدركا على أن فى تقديم المجاز الاشهر على الحقيقة المشهورة نظرا (قوله لعدم التغيير) يعنى أن العمل بما هو من لسان الشارع من غير تغيير للوضع اللغوى أولى من العمل بما هو من لسانه مع تغيير للوضع اللغوى وان فى وجود اللفظ الشرعى والمنقول جوازا استعماله خلافا بخلاف اللغوى المستعمل شرعا فى معناه اللغوى (قوله والآخر له معنى لغوى) ربما يشعر بأن المقصود الترجيح بين لفظين لاحدهما معنى شرعى وللآخر معنى لغوى فيرجح المعنى الشرعى ويحمل اللفظ عليه وهذا كلام مضطرب كما لا يخفى والاوضح ماذكره الآمدى وهو انه اذا كان لفظ واحد له مدلول لغوى وقد استعاره الشارع فى معنى آخر وصار عرفا له فانه مهما أطلق الشارع ذلك اللفظ فيجب تنزيله على عرفه الشرعى دون اللغوى لان الغالب من الشارع انه اذا أطلق لفظا وله موضوع فى عرفه انه لا يريد به غيره (قوله العاشر ما تأكد من دلالته) ذكر الآمدى من جهات الترجيح أن يكون أحد اللفظين دالا على مطلوبه من وجهين أو أكثر والآخر لا بل الا من جهة واحدة فالذى كثرت فيه دلالته أولى لانه أغلب مع الظن ومنها أن تكون دلالة أحدهما مؤكدة فهى أولى من غير المؤكدة لكونه أقوى دلالة وأغلب على الظن كما فى قوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل باطل ومنها أن تكون دلالة أحدهما بالمطابقة فتقدم على مايدل بالالتزام لانها أضبط والمصنف عبر

عن جميع ذلك بتأكد الدلالة فقوله وكما تقدم دلالة المطابقة عطف على قوله بأن تتعدد جهات دلالته يدلان بالاقتضاء هو لازم غير صريح قد قصد وتوقف عليه الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية نحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ونحو واسأل القرية ونحو اعتق عبدك عني على ألف (قوله اذا تعارض ايماآن) هو اقتران وصف بالحكم لو لم يكن لتعليله لكان بعيدا فاذا كان البعد الى حيث يلزم عبث أو حشو كان أبعد مما اذا لزم كون ما بعد الفاء غير العلة أو كون ما يترتب عليه علة له الى غير ذلك من أقسام الايماء واقتصار الشارح على قوله من ترتيب حكم على وصف انما هو على سبيل التمثيل (قوله لان مفهوم الموافقة أقوى) ولهذا لم يقع فيه اختلاف بل الحق بالقطعيات (قوله وقيل بالعكس) اشارة الى ما قال الآمدي يمكن ترجيح مفهوم المخالفة بوجهين أحدهما ان فائدته التأسيس وفائدة مفهوم الموافقة التأكيد والتأسيس أصل والتأكيد فرع (٣١٤) وثانيهما أن مفهوم الموافقة لا يتم الا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبيان

أو يكون أضعف نحو نكاحها باطل باطل باطل وكما تقدم دلالة المطابقة على دلالة الالتزام الحادي عشر اذا تعارض نصان يدلان بالاقتضاء فأحدهما لضرورة الصدق والآخر لضرورة وقوعه شرعيا قدم الاول لان الصدق أتم من وقوعه شرعيا الثاني عشر اذا تعارض ايماآن أحدهما لانتفاء العبث أو لانتفاء الحشو والآخر لغيره من ترتيب حكم على وصف قدم الاول ليكون انتفاء العبث والحشو أظهر من دلالة الفاء والترتيب الثالث عشر اذا تعارض ما يدل بمفهوم الموافقة وما يدل بمفهوم المخالفة قدم الاول لان مفهوم الموافقة أقوى ولذلك قلنا في مفهوم المخالفة شرطه انتفاء مفهوم الموافقة وقيل بالعكس لانه للتأسيس والموافقة للتأكيد وبأن الموافقة لا تتم الا بفهم المعنى في الاصل وانه موجود في المسكوت وانه فيه أقوى بخلاف المخالفة فقد مناها أقل فتكون أولى الرابع عشر يقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالاشارة وعلى ما يدل بالايماء وعلى ما يدل بالمفهوم موافقة ومخالفة لان نفي الصحة أبعد من انتفاء قصد هذه الامور الخامس عشر اذا لزم في أحدهما تخصيص العام وفي الآخر تأويل الخاص قدم تخصيص العام لانه أكثر السادس عشر يقدم الخاص على العام لانه أقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام عليه لاحتمال تخصيصه منه وكذلك يقدم الخاص من وجه العام من وجه على العام من كل وجه السابع عشر يقدم العام الذي لم يخصص على الذي قد خصص لتطرق الضعف اليه بالخلاف في حجيته الثامن عشر تقييد المطلق كتخصيص العام فيقدم المقيد ولو من وجه على المطلق والمطلق لم يخرج منه مقيد على ما أخرج منه التاسع عشر اذا تعارضت صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح تقدم على صيغة النكرة الواقعة في سياق النفي وغيرها كالجمع المحلى والمضاف ونحوهما لان دلالتها أقوى لافادة التعليل ثم يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول كمن وما على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود فتصير دلالته على العموم أضعف العشرون اذا ظن تعارض اجماعين قدم المتقدم منهما على ما بعده كالصحابة على التابعين والتابعين على تبعهم وعلى هذا الترتيب لانهم أعلى رتبة وأقرب الى الرسول قوله في الظني أي ذلك يتصور في الاجماع الظني دون القطعي والا لزم تعارض الاجماعين في نفس الامر وانه محال عادة الصنف الثالث الترجيح بحسب المدلول قال (المدلول الحظر على الاباحة وقيل بالعكس وعلى الندب لان دفع المفاسد أهم وعلى الكراهة والوجوب على الندب والمثبت

وجوده في محل السكوت وان اقتضاء الحكم في محل السكوت أشد وأما مفهوم المخالفة فانه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبتقدير كونه غير متحقق في محل السكوت وبتقدير أن يكون له معارض في محل السكوت ولا يخفى ان ما يتم على تقديرات أربعة أولى مما لا يتم الا على تقدير واحد لان نفي الصحة يعم نفي الصدق والصحة العقلية والشرعية وهذه الامور اشارة الى ما يدل عليه بالاشارة وما يدل عليه بالايماء وما يدل عليه بالمفهوم موافقة ومخالفة (قوله يقدم الخاص على العام) نفى لما توهمه الشارح العلامة نظرا الى ظاهر لفظ المتن ان المراد انه يقدم الخاص مطلقا والخاص من وجه والعام لم يخص منه البعض على ما خص أي على العام المخصوص

فنبه المحقق على ان المراد تقدم كل على ما يقابله الا أن في اللفظ حذفا واختصارا (قوله الشرط الصريح) كانه احتراز عما يتضمن معنى الشرط كالمبتدا الموصوف بالجملة ونحو ذلك وينبغي أن يكون المراد تقديم الشرط على النكرة المنفية بغير لا التي لنفي الجنس اذ المنفي بلا التي لنفي الجنس نص في الاستغراق لا يحتمل الخصوص ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى لا ريب فيه ان قراءة الفتح توجب الاستغراق وقراءة الرفع تجوزه (قوله في الاجماع الظني) أي من جهة المتن والسند أو من احدى الجهتين دون الاخرى أو أحد الاجماعين من احدى الجهتين والآخر من الجهتين وللآمدي في هذا المقام سيما ترجيح العمومات والاجماعات تطويل وتفصيل تركه المصنف ولم يتعرض له الشارح ووقع في نسخ المتن والاجماع على النص ولم يتعرض له الشارح ووجهه أن النص يحتمل النسخ بخلاف الاجماع وينبغي أن يقيد بالظنيين (قوله الحظر مقدم على الاباحة) وهو مذهب الجمهور ووجهه ان ملابسة المحظور توجب الاثم بخلاف المباح فكان أولى

(قوله للاحتياط) ولهذا اجتمع في العين الواحدة جهة حظر واباحة كالمتولد بين ما يؤكل ومالا يؤكل قدم التحريم وقال عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام وقال عليه السلام دع ما يريبك الى مالا يريبك وذهب أبو هاشم وعيسى بن أبان الى التساوي والتساقط ولم يذهب أحد الى ترجيح الاباحة الا أن الآمدي قال يمكن ترجيح الاباحة من جهة انا لو علمنا بالحظر لزم منه فوات مقصود الاباحة من الترك مطلقا ولو علمنا بالاباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر بالكلية لان الغالب انه لو كان حراما فلا بد وأن يكون لمفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب أن يكون المكلف عالما بها وقادرا على دفعها بعدم لزوم المحظور من ترك المباح ولان المباح مستفاد من التخيير قطعا بخلاف استفادة الحرمة من النهي لتردده بين الحرمة والكراهة فقوله وقيل بل تقدم الاباحة على الحظر لئلا تفوت مصلحة ارادة المكلف اشارة الى الوجه الاول وأما قوله ولانه لو قدم لكان ايضاح واضح وهو الجواز الاصلي فوجهه انه لو قدم الحظر لكان بمنزلة جعل المحرم متأخرا لورود عن المبيح ناسخا له فيكون المبيح ناسخا فيكون المبيح المتقدم عليه في الورود ايضاحا للواضح بخلاف ما اذا قدر وروده بعد المحرم (قوله ودفع المفسدة أهم) قال في المنتهى ويرجح الحظر على الندب بما تقدم في الاباحة والحظر على الوجوب لان الحظر لدفع مفسدة والوجوب لتحصيل مصلحة ودفع المفسدة أهم عند العقلاء وهذا هو الموافق لكلام الآمدي فمن ههنا قيل قد سقط ههنا شيء من المتن فكان الاصل هكذا وعلى الوجوب لان دفع المفاسد أهم قال الآمدي ولان اقضاء الحرمة الى مقصودها أتم من اقضاء الواجب الى مقصوده لتأتيه بالترك وان لم تقصد (٣١٥) فكانت المحافظة عليها أولى (قوله

على النافي كخبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل ولم يصل وقيل سواء والدارئ على الموجب والموجب للطلاق والعتق لموافقته النفي وقد يعكس لموافقته التأسيس والتكليفي على الوضعي بالثواب وقد يعكس والاخف على الاثقل وقد يعكس) أقول الترجيح بحسب المدلول من وجوه الاول يقدم الحظر على الاباحة للاحتياط وقيل بل تقدم الاباحة على الحظر لئلا تفوت مصلحة ارادة المكلف ولانه لو قدم لكان ايضاح واضح وهو الجواز الاصلي الثاني يقدم الحظر على الندب لان الحظر لدفع المفسدة والندب لجلب المنفعة ودفع المفسدة أهم في نظر العقلاء الثالث يقدم الحظر على الكراهة لانه أحوط الرابع يقدم الوجوب على الندب لانه أحوط الخامس يقدم المثبت على النافي نحو خبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة ولم يصل وذلك لان غفلة الانسان على الفعل كثيرة ولانه يثبت زائدا ولانه للتأسيس والنافي قد يبنى على الاصل وقيل يساوي المثبت النافي فانه لو قدر تقدمه لكان مقررا للاصل وهو بعيد ولو قدر متأخرا لكان تأسيسا فيحصل التعارض السادس يقدم الذي يوجب درء الحد على الموجب للحد لما فيه من اليسر ونفي الحرج الذي قد علم تشوق الشارع اليه السابع يقدم الموجب للطلاق والعتق على ما يوجب عدمهما لانه مؤيد بالاصل اذ الاصل عدم الزوجية والرقية

يقدم الحظر على الكراهة لانه أحوط) قال الآمدي لتساويهما في طلب الترك مع زيادة الحظر بالذم على الفعل ولان الحظر أولى لتحصيل المقصود منهما وهو الترك لما يلزمه من دفع المفسدة الملازمة للفعل ولان في العمل بالكراهة تجويزا للفعل وفيه ابطال للمحرم بخلاف العكس وبهذا يظهر ترجيح الوجوب على الندب (قوله لان غفلة الانسان عن الفعل كثير) يعني يحتمل أن يكون مبنى النافي على الغفلة وقوله ولانه يثبت زائدا يعني المثبت يفيد زيادة علم وقوله ولانه أي المثبت يفيد التأسيس وهو اثبات ما لم يكن ثابتا بخلاف النافي فانه ربما كان مبناه على ان الاصل هو النفي والاولى أن يقال فانه لا يفيد الا التأكيد لان الاصل هو النفي وذهب القاضي عبد الجبار الى تساوي المثبت والنافي من جهة ان الظاهر تأخر النافي في الورود فانه لو اعتبر النافي سابقا في الورود حتى يكون العمل بالمثبت لزم كونه مقررا للاصل الذي هو النفي بمنزلة تأكيده وهو بعيد لكونه ايضاح الواضح ولو اعتبر متأخرا في الورود حتى يكون العمل به كان تأسيسا للعدم بعد الوجود والتأسيس خير من التأكيد وحينئذ يقع التعارض بين جهتي ترجيح المثبت والنافي فيتساويان فان قيل جهات ترجيح المثبت ثلاثة والنافي واحدة فكيف يتساويان قلنا مبناه على انه لم يعتبر منها الا افادته زيادة العلم على ما صرح به الآمدي والشارح العلامة اعتبر في جانب المثبت افادة زيادة العلم والتأسيس وفي جانب النافي موافقة الاصل وكون الظاهر تأخره (قوله لما فيه) أي في الدرء من اليسر ونفي الحرج وقد قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر وقال تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج قال في المنتهى لان ما يعرض في الحد من المبطلات أكثر منه في الدرء وذهب المتكلمون الى تقديم موجب الحد نظرا الى أن فائدة العمل بالموجب التأسيس وبالدارء التأكيد (قوله يقدم الموجب للطلاق) هذا ما قال الكرخي أن ما حكمه وقوع الطلاق أو العتق أولى لانه على وفق الدليل النافي لملك البضع وملك اليمين والنافي لهما على خلافه قال الآمدي ويمكن أن يقال بل النافي لهما أولى لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على النافي لهما فقوله لصحتهما الضمير للزوجية والرقية وأشار بلفظ المؤسس الى جهة ترجيح المثبت ومن البعيد ما ذهب اليه الشارح العلامة من ان قوله والموجب للطلاق مجرور معطوف على

الموجب قبله والمعنى ان الدارء أى الدافع للحد والطلاق والعتق يعنى النافى لها يرجح على الموجب للحد والموجب للطلاق والعتق لموافقة الدارء النفى الاصلى وقد يعكس أى يرجح الموجب فى الثلاثة على النافى لموافقة التأسيس على مابينا (قوله يرجح الموافق لدليل آخر) من كتاب أوسنة أواجماع أوقياس أوعقل (٣١٦) أوحس لانه أغلب على الظن ولان مخالفه دليلين أشد محذورا (قوله الائمة الاربعة يعنى الخلفاء الراشدين على ماهو ظاهر كلام الآمدى لان أمر النبى صلى الله عليه وسلم بمتابعتهم والاقتداء بهم مما يفيد غلبة الظن وكذا كونهم أعرف بالتنزيل وموافقة الوحى والتأويل ولهذا اعتبر عمل أهل المدينة وعمل الاعلم (قوله ماتعرض فيه للعلة يقدم) قال الآمدى لقربه الى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول ولدلالته على الحكم من جهة اللفظ ومن جهة العلة وربما ترجح مالم يدل على العلة من جهة ان المشقة فى قبوله أشد والثواب عليه أعظم (قوله ووجهه ظاهر) وهو قوة أدلة عام المشافهة فيمن شوفهوا ونقصان دلالته فى غيرهم للخلاف فى تناوله والافتقار الى دليل من خارج كالاجماع على عدم التفرقة ولقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (قوله فى وطء النكاح) فيه بحث لان محل الخلاف هو الجمع بين الاختين بملك اليمين وقد دل قوله وان تجمعوا بعمومه على حرمته وقوله أوماملكت أيمانكم بعمومه على اباحته الا ان الاول أحسن بمسئلة الجمع فيقدم قال الآمدى ان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فى الوطء قصد به بيان تحريم الجمع بين الاختين فى الوطء بملك اليمين فانه مقدم على قوله تعالى أوماملكت أيمانكم حيث لم يقصد به بيان الجمع وعدل المحقق عن ذلك لظهور ان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين انما هو فى تحريم وطء النكاح (قوله وهما قياسان أواستدلالان) قال الآمدى أوقياس واستدلال قال العلامة وانما تركه المصنف لظهوره ولان أكثر ما تكلم به من

فصول

وقيل بل يعكس لكونه موافقا للدليل المؤسس لصحتهما المترجح على النافى لصحتهما وهو الاصل انما من يقدم الحكم التكليفى كالاقتضاء على الوضعى كالصحة لانه محصل للثواب وقيل بل الوضعى لانه لايتوقف على فهم ومكن التاسع يقدم الاخف على الاثقل للتيسير ونفى الحرج وقيل بل بالعكس اذ المصلحة فيه أكثر ولذلك قال ثوابن على قدر نصب الصنف الرابع الترجيح بحسب الخارج قال (الخارج يرجح الموافق لدليل آخر أولاهل المدينة أوللخلفاء أوللاعلم ويرجحان أحد دليلى التأويلين وبالتعرض للعلة والعام على سبب خاص فى السبب والعام عليه فى غيره والخطاب شفاها مع العام كذلك والعام لم يعمل فى صورة على غيره وقيل بالعكس والعام بأنه أمس بالمقصود مثل وان تجمعوا بين الاختين على أوماملكت ايمانكم وبتفسير الراوى بفعله أوقوله وبذكر السبب وبقرائن تأخره كتأخر الاسلام أوتاريخ مضيق أوتشديد لتأخر التشديدات المعقولات قياسان أواستدلالان فالاول أصله وفرعه ومدلوله وخارج)

أقول الترجيح بحسب الخارج من وجوه الاول يرجح الموافق لدليل آخر على مالا يؤيده دليل آخر الثانى يقدم الموافق لعمل أهل المدينة على مالم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الائمة الاربعة على غيره الثالث يقدم موافق عمل الاعلم على غيره الرابع اذا تعارض مؤولان ودليل تأويل أحدهما راجح قدم على الآخر الخامس ماتعرض فيه للعلة يقدم على ماذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة لان دلالته وفهم الاهتمام بقبوله آكد السادس اذا تعارض عامان أحدهما وارد على سبب خاص والآخر ليس كذلك ففى ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفى غير ذلك السبب يقدم العام الآخر للخلاف فى تناول الوارد على سبب لغيره السابع اذا ورد عام هو خطاب شفاه لبعض من تناوله وعام آخر ليس كذلك فهو كالعامين ورد أحدهما على سبب دون الآخر فيقدم عام المشافهة فيمن شوفهوا به وفى غيرهم الآخر ووجهه ظاهر الثامن اذا تعارض عام لم يعمل به فى صورة من الصور وعام عمل به ولو فى صورة قدم مالم يعمل به ليعمل به فيكون قد عمل بهما ولو اعتبر ما عمل به لزم الغاء الآخر بالمرة والجمع ولو بوجه أولى وقيل بالعكس فيقدم ماعمل به لانه شاهد له بالاعتبار التاسع اذا تعارض عامان أحدهما أمس بالمقصود وأقرب اليه قدم على الآخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يقدم فى مسئلة الجمع بينهما فى وطء النكاح على قوله أوماملكت أيمانكم فانه أمس بمسئلة الجمع العاشر اذا تعارض خبران وفسر راوى أحدهما ماقد رواه بقول أوفعل دون راوى الآخر قدم الاول لانه أعرف بما رواه فيكون ظن الحكم به أوثق الحادى عشر ماذكر فيه سبب ورود النص يرجح على غيره لانه يدل على زيادة اهتمامه الثانى عشر ما اقترن به قرينة تدل على تأخره يقدم على الآخر وذلك مثل تأخر اسلام راويه اذا الآخر يجوز أن يكون قد سمعه قبل اسلامه سيما ان علم موت الآخر قبل اسلامه ومثل كونه مؤرخا بتاريخ مضيق والآخر بتاريخ موسع نحو ذى القعدة من سنة كذا أوسنة كذا لاحتمال كون الآخر قبل ذى القعدة ومثل أن يكون فيه تشديد لان التشديدات متأخرة وانما جاءت حين ظهر الاسلام وغلبت شوكته وكذا كل مايشعر بشوكة الاسلام القسم الثانى ترجيح المعقولين وهما قياسان أواستدلالان الصنف الاول القياسان وهو بحسب أصله أوفرعه أومدلوله أومن خارج ففيه أربعة

فصول الفصل الاول فى ترجيحه بحسب الاصل قال ﴿الاول بالقطع وبقوة دليله وبكونه لم ينسخ باتفاق وبأنه على سنن القياس وبدليل خاص على تعليله﴾ أقول ترجيح القياس بحسب أصله من وجوه الاول كونه قطعيا فيقدم ما حكم أصله قطعى على ما هو ظنى الثانى وفى الظنى يقدم بحسب قوة الدليل الاقوى فالاقوى وقد سبق جهة ترجيحه الثالث يقدم بكونه لم ينسخ باتفاق والآخر وان لم ينسخ فقد اختلف فى كونه منسوخا الرابع بكونه على سنن القياس أى باتفاق والآخر مختلف فيه اذ لو أجرى على ظاهره فقابله على غير سنن القياس فلا يصح فلا تعارض فلا ترجيح الخامس بقيام دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه فانه أبعد عن التعبد والقصور والخلاف الفصل الثانى فى الترجيح بحسب العلة قال ﴿وبالقطع بالعلة أو بالظن الاغلب وبان مسلكها قطعى أو أغلب ظنا والسبر على المناسبة لتضمنه انتفاء المعارض ويرجح بطريق نفى الفارق فى القياسين والوصف الحقيقى على غيره والثبوتى على العدمى والباعثة على الامارة والمنضبطة والظاهرة والمتحدة على خلافها والاكثر تعديا والمطردة على المنقوضة والمنعكسة على خلافها والمطردة فقط على المنعكسة فقط وبكونه جامعا للحكمة مانعا لها على خلافه والمناسبة على الشبهية والضرورية الخمسة على غيرها والحاجية على التحسينية والتكميلية من الخمسة على الحاجية والدينية على الاربعة وقيل بالعكس ثم مصلحة النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وبقوة موجب النقض من مانع أو فوات شرط على الضعف والاحتمال وبانتفاء المزاحم لها فى الاصل وبرجحانها على مزاحمها والمقتضية للنفى على الثبوت وقيل بالعكس وبقوة المناسبة والعامة فى المكلفين على الخاصة﴾ أقول الترجيح بحسب العلة من وجوه الاول كون العلة قطعيا فيه ظنيا فى الآخر الثانى كون ظن وجود العلة فيه أغلب على ظن وجودها فى الآخر الثالث كون مسلكها الدال على علتيتها قطعيا ومسلك الاخرى ظنيا الرابع ان يكون مسلك علية أحدهما يفيد ظنا أغلب مما يفيده مسلك الآخر الخامس يقدم قياس السبر على قياس المناسبة لان قياس السبر يتضمن نفى المعارض لتعرضه لعدم علته غير المذكور بخلاف المناسبة السادس اذا كان طريق ثبوت العلية فى القياسين هو نفى الفارق رجح أحدهما على الآخر بحسب طرق نفى الفارق فيقدم القاطع على الظنى والاغلب ظنا على الآخر السابع يقدم ما العلة فيه وصف حقيقى على غيره مما العلة فيه وصف اعتبارى أو حكمة مجردة الثامن ما العلة فيه وصف ثبوتى على ما العلة فيه عدمى التاسع يقدم ما العلة فيه وصف باعث على ما هى مجرد امارة العاشر تقدم العلة المنضبطة على المضطربة والظاهرة على الخفية والمتحدة على المتعددة للخلاف فى مقابلاتها الحادى عشر يقدم الوصف الذى يتعدى فى فروع أكثر على ما يتعدى فى الاقل لكثرة الفائدة الثانى عشر تقدم العلة المطردة على المنقوضة الثالث عشر تقدم المنعكسة على غير المنعكسة الرابع عشر تقدم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة الخامس عشر اذا كانت احداهما جامعة مانعة للحكمة فكلما وجدت وجدت الحكمة وكلما انتفت انتفت قدمت على ما لا تكون كذلك السادس عشر تقدم العلة المناسبة على العلة الشبهية لان الظن الحاصل به أقوى السابع عشر اذا تعارضت أقسام من المناسبة قدم بحسب قوة المصلحة فقدمت الامور الخمسة الضرورية على غيرها من حاجى أو تحسينى وقدم المصلحة الحاجية على التحسينية وقدم التكميلية من الخمس الضرورية على الاصل الحاجية واذا تعارضت بعض الخمس الضرورية قدمت الدينية على الاربع الاخر لانها المقصود الاعظم قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل بالعكس أى تقدم الاربع الاخر لانها حق الآدمى وهو يتضرر به والدينية حق الله تعالى وهو تعالى لا يتضرر به ولذلك قدم قتل القصاص على قتل الردة عند الاجتماع ورجحت مصلحة

التعارض والترجيحات انما هو فيما يكون المتعارضان من جنس واحد نكرين واجماعين لا من جنسين (قوله للخلاف فى مقابلاتها) متعلق بالتاسع الخ وما لم يذكر وجهه من المرجحات فلظهوره والاصل افادة زيادة غلبة الظن (قوله ورجحت مصلحة النفس) عطف على قوله قدم قتل القصاص وقوله وكذلك مصلحة المال أى رجحت على مصلحة الدين حيث جوز ترك الجمعة والجماعة لاجل حفظ المال وأجيب بأن القصاص حق الله تعالى ولهذا يحرم عليه قتل النفس والتصرف بما يفضى الى تفويتها فقدم لترجحه باجتماع الحقين وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديما لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل فروعه ولو سلم فمشقة الركعتين فى السفر تقاوم مشقة الاربع فى الحضر وكذلك صلاة المريض قاعدا بالنسبة الى صلاة الصحيح قائما وأما اداء الصوم فلا يفوت مطلقا بل الى خلف وهو القضاء وبهذا يندفع ما ذكر فى ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال

(قوله وأما الاربعة الاخر) يعني مصلحة النفس والنسب والعقل والمال فمصلحة النسب أي ومصلحة الدين أيضا تحصيل العبادات التي هي أساس الدين فتقدم على الثلاثة الباقية وتقدم مصلحة النسب على العقل والمال لانه لبقاء النفس حيث شرع لاجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعا لامر بي له وتقدم مصلحة العقل على المال لان العقل مركب الامانة ومدرك التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال فان قيل قوله لبقاء النفس انما يصلح علة لتأخر مصلحة النسب عن مصلحة النفس لا لتقدمها على العقل والمال فان المال أيضا لبقاء النفس قلنا حفظ النسب متمحض لبقاء النفس بخلاف المال فان فيه مصالح اخر غير مجرد البقاء من الترفه والتزين ونحو ذلك وأما قوله ثم العقل لفوات النفس لفواته فظاهره ليس بمستقيم لان الامر بالعكس ولذا قال العلامة ان حفظ العقل تبع لحفظ النفس لفواته بفواتها دون العكس فلذا كانت المحافظة على المنع مما يفضي الى الفوات مطلقا أولى وبهذا يشعر كلام الآمدي أيضا وغاية مايمكن ان يقال ان النفس تفوت (٣١٨) بفوات العقل من جهة انتفاء مايصونها عن تعرض الآفات لكن لا يبقى في الكلام مايشعر بجهة تقدم النسب على العقل وقد قالوا أما حفظ النسب يقدم على العقل والمال لانه راجع الى بقاء النفس بخلافهما (قوله في الآخر ضعيفا أو محتملا) هذا هو الملائم لعبارة المتن الا أنه لما قال في المتن ويرجح باحتماله وعدمه في الآخر ذهب الشارح العلامة الى ان الاولى ان يقال المراد انه ترجح باحتمال موجب النقض في أحدهما دون الآخر (قوله بأن لا تكون) أي العلة في أحد القياسين معارضة على لفظ اسم المفعول أي ذات تعارض والاخرى ان العلة في القياس الآخر لها معارض (قوله اذا كانا مزاحمين) على لفظ اسم المفعول أي اذا كان القياسان بحيث يكون لكل منهما مزاحم ومعارض الا أن العلة في أحدهما راجعة على مزاحمها ومعارضها وفي الآخر غير راجعة أيضا قدم الاول (قوله لثبوت حكمها) أي حكم المقتضية للنفي حال كونها راجعة أو مساوية أما راجعة فظاهرة وأما مساوية فلانهما اذا تساقطا انتفى الحكم بحكم الاصل وهذا حاصل تأيدها بالنفي الاصلي ولذا قال العلامة وعلى تقدير مساواتها التأيد بالاصل وأما ماسبق من تقدم المثبوتي على العدمي فانما هو في العلة لما في التعليل بالعدمي من الخلاف وماسبق من وجوه ترجيح النص المثبت على النافي فلا يخفى انه لا يجري في القياسين (قوله لافادتها) أي المثبتة حكما شرعيا أي لا يعلم بالبراءة الاصلية بل بالشرع بخلاف النافية فانها تفيد مايعلم بحكم الاصل وأجاب الآمدي بان الحكم لا يكون مطلوبا لنفسه بل لما يفضي اليه من الحكمة والشارع كما يود تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يود تحصيلها بواسطة نفيه (قوله يقدم مايكون حكم الفرع ثابتا جملة) وذلك لان اثبات تفصيل الشئ الثابت أهون من اثباته عن أصله فيكون أقرب الى الظن وأسرع الى القبول (قوله لانه يعلم مما ذكر) في الترجيح بين المنقولين مثلا القياس لموافقته لعمل أهل المدينة أو الائمة الاربعة ونحو ذلك (قوله الاستدلالان) مثل قولنا وجد السبب ووجد المانع فيرجح أحدهما بالنظر الى

النفس على مصلحة الدين في التخفيف على المسافر بالقصر وترك الصوم وكذلك مصلحة المال في ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال واما الاربعة الاخر فتقدم بهذا الترتيب مصلحة النفس اذ به تحصل العبادات ثم النسب لانه لبقاء النفس ثم العقل لفوات النفس بفواته ثم المال الثامن عشر اذا انتقض العلتان وكان موجب التخلف في أحدهما في صورة النقض قويا وفي الآخر ضعيفا أو محتملا يقدم الاول التاسع عشر ترجح العلة بانتفاء المزاحم لها في الاصل بأن لا تكون معارضة والاخرى معارضة العشرون يقدم اذا كانا مزاحمين برجحان العلة في أحدهما على المزاحم دون الآخر الحادي والعشرون تقدم العلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للثبوت لثبوت حكمها راجعة أو مساوية بخلاف المثبتة اذ لا يثبت حكمها الا راجعة ولتأيدها بالنفي الاصلي وقيل بالعكس أي ترجح المثبتة على النافية لافادتها حكما شرعيا الثاني والعشرون يقدم العام في جميع المكلفين على الخاص ببعض لكثرة الفائدة الفصل الثالث في الترجيح بحسب الفرع قال (الفرع يرجح المشاركة في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وعين أحدهما على الجنسين وعين العلة خاصة على عكسه وبالقطع بما فيه ويكون الفرع بالنص جملة لا تفصيلا المنقول والمعقول يرجح الخاص بمنطوقه والخاص لا بمنطوقه درجات الترجيح فيه بحسب مايقع للناظر والعام مع القياس يقدم) أقول ترجيح القياس بحسب الفرع من وجوه الاول يقدم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهي ما المشاركة في جنس الحكم وعين العلة أو عين الحكم وجنس العلة أو جنس الحكم وجنس العلة الثاني يقدم من الثلاثة ما المشاركة فيه في عين الحكم أو العلة وجنس الآخر على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وجنس العلة الثالث يقدم من اللذين المشاركة فيهما في عين واحد وجنس الآخر ما المشاركة في عين العلة على ما المشاركة في عين الحكم لان العلة هي العمدة في التعدية فكلما كان التشابه فيه أكثر كان أقوى الرابع يقدم بالقطع بوجود العلة في الفرع في أحدهما ظن وجودها فيه في آخر الخامس يقدم مايكون حكم الفرع ثابتا جملة لا تفصيلا والقياس لتفصيل الحكم على مايكون كذلك بل يحاول فيه اثبات الحكم ابتداء الفصل الرابع في الترجيح بحسب الخارج ولم يتعرض له لانه يعلم مما ذكر والصنف الثاني الاستدلالان ولم يتعرض لهما

دليلهما أو مدلولهما أو أمر خارج عنهما على قياس ما سبق في المنقول (قوله في ترجيح المنقول والمعقول) قال الشارح العلامة هو يتضمن أقساما سنة القياس مع الكتاب والسنة والاجماع والاستدلال كذلك (قوله فالخاص الدال بمنطوقه يقدم) لكونه أصلا بالنسبة الى الرأي ولقلة تطرق الخلل اليه (قوله وأما العام مع القياس) قال الآمدي بتقدم القياس وقيل بتقدم العام وقيل بالتوقف وقيل بتقدم القياس الجلي دون الخفي وقيل بتقدم القياس على العام المخصوص دون غيره والمختار تقدم القياس مطلقا لان العمل بالعموم يبطل القياس بالكلية والعمل بالقياس لا يبطل الا وصف العموم لان القياس يتناول المتنازع بخصوصه والعام يتناول بعمومه والاول أولى وأما الجواز قال الآمدي وتبعه العلامة ان متعلق غرضنا ههنا هو السمعية ومن السمعية ما كان ظنيا وأنت خبير بأنه خلاف الاصطلاح وكأنه أراد الظن في انه حده فيرجع الى التصديق وقد يندفع ما يقال ان الترجيح باقتران أمارة بما به يقوى على معارضها والحد ليس بامارة ولا حاجة الى تغيير تفسير الترجيح أو الامارة (قوله كون المعرف في أحدهما أعرف) فيكون الى التعريف أقرب قال العلامة رحمه الله وذلك أن يكون المعرف في أحدهما أعرف شرعيا وفي الآخر حسيا أو عقليا أو لغويا أو عرفيا فالحسي أولى من غيره والعقلي من العرفي والشرعي والعرفي من الشرعي (قوله اذا اعتبرت الترجيحات في الدلائل) يعني أن المراد بالترجيحات في المركب الترجيحات الراجعة الى الموصل الى التصديق سواء كانت في الدلائل أنفسها أو في مقدماتها وبالترجيحات في الحدود الترجيحات العائدة الى الموصل الى التصديق سواء كانت في الحدود أنفسها أو في اجزائها من الذاتيات والعرضيات فقوله من نفس الدلائل بيان للمركبات لاصلة لها وقوله والحدود عطف على في الدلائل لا في المركبات فقوله بتأويلات يعني حال كون التركيب ثنائيا أو ثلاثيا أو رباعيا وما فوق ذلك الى ما لا يعد ولا يحصى وضمير ما فوقها المضمون ثناء وثلاث وقوله حصلت أمور أي وجوه من الترجيح ولا تنحصر وبالاطلاع على بسائط الجهات يسهل الاطلاع على ترجيح ما يجب ترجيحه عند تركها اذ يعلم تقديم ما فيه جهتان من الترجيح على ما فيه جهة واحدة وما فيه جهات على ما فيه جهتان الى غير ذلك من التفاصيل وهذا معنى قوله وفيما ذكر ارشاد لذلك والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤل لنيل العصمة والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل

أيضا لذلك القسم الثالث في ترجيح المنقول والمعقول فالمنقول اما خاص واما عام والخاص اما دال بمنطوقه اولا بمنطوقه فالخاص الدال بمنطوقه يقدم على المعقول من قياس أو استدلال والخاص الدال لا بمنطوقه له درجات مختلفة في القوة والضعف والترجيح له أو عليه بحسب ما يقع للناظر من قوة الظن واما العام مع القياس فقد تقدم حكمه في انه هل يجوز التخصيص بالقياس أولا قال ﴿واما الحدود السمعية فترجح بالالفاظ الصريحة على غيرها ويكون المعرف أعرف وبالذاتي على العرضي وبعمومه على الآخر لفائدته وقيل بالعكس للاتفاق عليه وبموافقته النقل الشرعي أو اللغوي أو قربه وبترجحان طريق اكتسابه بعمل المدينة والخلفاء الاربعة أو العلماء ولو واحدا وبتقرير حكم الحظر أو حكم النفي وبدور الحد﴾ أقول مامر وجوه الترجيح في الادلة واما الحدود فمنها عقلية كتعريفات الماهيات ومنها سمعية كتعريفات الاحكام وهذا هو الذي يتعلق به غرضنا فترجح بوجوه الاول يرجح الحد بألفاظ صريحة على ما فيه تجوز أو استعارة أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب الثاني كون المعرف في أحدهما أعرف منه في الآخر الثالث كونه بذاتي والآخر بعرضي الرابع ان يكون مدلول أحدهما أعم من مدلول الآخر فيترجح الاعم لتناول ذلك وغيره فتكثر الفائدة وقيل بل يقدم الاخص للاتفاق على ما يتناوله لتناول الحدين له بخلاف الباقي فانه مختلف فيه والمتفق عليه أولى الخامس ان يكون على وفق النقل الشرعي أو اللغوي وتقرير الوضعهما والآخر يخالف نقلهما فان الاصل عدم النقل السادس ان يكون أقرب الى المعنى المنقول عنه شرعا أو لغة لان النقل لو كان للمناسبة فالاقرب أولى السابع ان يكون طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر لانه أغلب على الظن الثامن عمل أهل المدينة به أو عمل الخلفاء الاربعة أو عمل العلماء ولو عالما واحدا التاسع كونه مقررا لحكم الحظر والآخر لحكم الاباحة العاشر ان يكون مقررا لحكم النفي والآخر للاثبات الحادي عشر ان يكون مقرر الدور الحد دون الآخر قال ﴿ويتركب من الترجيحات في المركبات والحدود أمور لا تنحصر وفيما ذكر ارشاد لذلك﴾ أقول اذا اعتبرت الترجيحات في الدلائل من جهة ما يقع في المركبات من نفس الدلائل ومقدماتها وفي الحدود من جهة ما يقع في نفس الحدود وفي مفرداتها ثم ركبت بعضها مع بعض ثناء وثلاث فما فوقها حصلت أمور لا تكاد تنحصر وفي القدر الذي ذكره ارشاد لذلك أرشدنا الله وايا كم لما ينفعنا في الدنيا والآخرة ويكون مقربا لرضاه ومقربا الى غفرانه ورحمته واصلح شأننا وأعمالنا وتقبلها منا وزادنا من فضله انه المستعان وعليه التكلان وله الحمد وعلى نبيه والعترة الطاهرين الصلاة والسلام

بتوفيق الله واعانته وحوله وقوته قد تم طبع شرح الامام عضد الملة والدين على مختصر المنتهى الاصولى لابن الحاجب مع الحواشى الثلاث الموضوعة فى صلب الجزء الاول مفصولا بين كل حاشية والتى تليها بجدول على الترتيب الموضح بطرة الجزء الاول وقد انتهت حاشية الهروى الى (مبحث أقسام الحكم الشرعى) وحاشية السيد الى (مسئلة مالا يتم الواجب الا به) وباقى حاشية السعد وضع بهامش الجزء الثانى الى آخر الكتاب وقد طبع من هذا الكتاب بالمطبعة الاميرية ببولاق من أوله لغاية ملزمة ٢٣ من الجزء الثانى ومن ٢٤ الى آخره طبع بالمطبعة الخيرية التى بالظاهر بشارع الخربوطلى لمالكها ومديرها حضرة (السيد عمر حسين الخشاب) وذلك فى شهر ربيع آخر سنة ١٣١٩ من هجرة سيد الانام صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه بدور التمام

﴿فهرست الجزء الثانى من شرح العلامة العضد على مختصر المنتهى الاصولى لابن الحاجب﴾

صحيفه		صحيفه		صحيفه	
٢	مسئلة يجوز أن يحرم واحد لا بعينه الخ	٥٨	مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل جائز الخ	١١١	مسئلة المشترك يصح اطلاقه على معنييه مجازا الخ
٤	مسئلة المندوب مأمور به الخ	٦٤	مسئلة مجهول الحال لا يقبل الخ	١٢٣	مسئلة خطابه لواحد لا يعم الخ
٥	مسئلة يطلق الجائز على المباح الخ	٦٥	مسئلة الجرح مقدم وقيل الترجيح الخ	١٢٤	مسئلة جمع المذكر السالم الخ
٧	مسئلة خطاب الوضع كالحكم على الوصف الخ	٦٧	مسئلة الصحابى من رأى النبى صلى الله عليه وسلم الخ	١٢٩	مبحث التخصيص الخ
٩	مسئلة شرط المطلوب الامكان الخ	٧٠	مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى الخ	١٣٢	مسائل الاستثناء الخ
١٣	مسئلة لا تكليف الا بفعل الخ	٧١	مسئلة اذا كذب الاصل الفرع الخ	١٤٧	مسئلة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب الخ
١٥	مسئلة الامر يتعلق بالمعدوم الخ	٧٣	مسئلة حذف بعض الخبر جائز	١٦٣	مسئلة البيان والمبين الخ
١٦	مسئلة يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه الخ	٧٧	مسئلة حد الامر اقتضاء فعل غير كف الخ	١٦٨	الظاهر والمؤول الخ
١٧	مباحث الادلة الشرعية الخ	٨١	مسئلة صيغة الامر بمجردها لا تدل على تكرار الخ	١٧١	المنطوق والمفهوم الخ
٢١	مسئلة العمل بالشاذ غير جائز الخ	٨٥	مسئلة اختيار الامام والغزالى ان الامر بشئ معين الخ	١٨٥	مباحث النسخ الخ
٢٢	مسئلة الاكثر انه لا يمتنع عقلا على الانبياء معصية الخ	٩١	مسئلة صيغة الامر بعد الحظر للاباحة الخ	١٩٥	مسئلة يجوز نسخ القرآن بالقرآن الخ
٢٥	مسئلة اذا علم بفعل ولم ينكره الخ	٩٣	مسئلة اذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الخ	٢٤٥	الطرد والعكس الخ
٣٤	مسئلة لا يختص الاجماع بالصحابة	٩٥	مسئلة النهى عن الشئ لعينه يدل على الفساد شرعا الخ	٢٤٧	القياس جلى وخفى الخ
٣٥	مسئلة التابعى المجتهد معتبر الخ	١٠١	مسئلة العموم من عوارض الالفاظ الخ	٢٥٧	الاعتراضات
٣٥	مسئلة اجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجة الخ	١٠٤	مسئلة الجمع المنكر ليس بعام الخ	٢٥٩	فساد الاعتبار الخ
٣٩	مسئلة الاجماع لا يكون الا عن مستند الخ			٢٦٠	فساد الوضع الخ
٤٣	مسئلة المختار امتناع ارتداد كل الامة الخ			٢٨٠	الكلام فى الاستدلال الخ
٤٤	مسئلة يجب العمل بالاجماع المنقول بخبر الآحاد الخ			٢٨٤	الكلام فى الاستصحاب الخ
				٢٨٨	الكلام فى الاستحسان الخ
				٢٨٩	الكلام فى المصالح المرسلة الخ
				٢٨٩	مباحث الاجتهاد الخ
				٣٠٥	مباحث التقليد الخ
				٣٠٩	مباحث الترجيح الخ

893.799
Ib 52

BOUND

OCT 31 1956

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE
CU58928014
893.799 Ib52 Mukhtasar al-muntaha