

Princeton University Library



32101 047111735

الجزء الاوّل

من حاشية العلامة سـمد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩١هـ وحاشية المحقق
السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ على شرح القاضي عضد
الملة والدين المتوفى سنة ١٥٦هـ لمختصر المنتهى الاصولي
تأليف الامام ابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٧٦٦هـ
مع حاشية المحقق الشيخ حسن
الهرودي على حاشية السيد
الجرجاني نفع
الله بهم

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

(قرر حضرة صاحب الفضيلة شيخ الجامع الازهر وحضرات الافاضل
أعضاء المجلس الاداري به أن يكون هذا الكتاب من كتب الاصول
التي تدرس بالازهر الشريف)

(بياع بمحل الملتزم السيد عمر حسين انشاب بالسكة الجديدة)

﴿ الطبعة الأولى ﴾
بالطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية

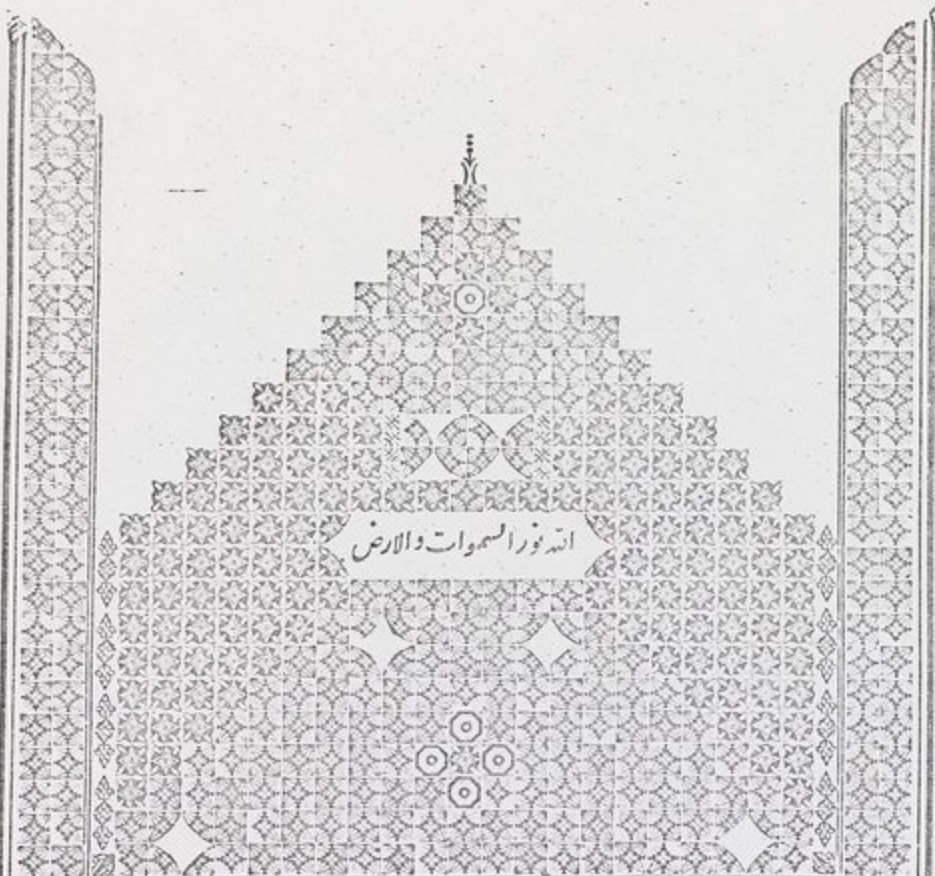
سنة ١٣١٦

هجريه

(بالقسم الادبي)

(RECAP)

2271
40883
944



الله نور السموات والارض

(بسم الله الرحمن الرحيم)

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

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذي برأ الأنام

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله الحمد لله) أردف التسمية بالتحية يد في مفتح الكلام اقتفاه لما ورد في الاخبار واقتداء بطريق الاخبار وأداء بعض حقوق ما استقر في نفسه من ضرور الاحسان التي من جملتها التوفيق بمثل هذا التصنيف العظيم الشان منها المتعلمين على انتهاج منهاج سننه واتباع مدارج سننه وقد دل بلاحي التعريف والتخصيص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص المحامد كلها تحقيقا على قاعدة أهل الحق واختار اسم الذات النبي عن صفات الكمال ونعته بما يتفرع عليهم من الافعال ايماء الى استحقاقه من جميع هذه الجهات غاية التعظيم ونهاية الاجلال وساق الكلام مساقا رشيقا وأولاه لطفًا ونظامًا نيقًا فأشار أولاً بقوله برأ الأنام الى افاضة الوجود على نوع الانسان الذي هو أصل لساائر

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذي ظهر علينا بدلالته للفوز الى السعادة أسباب ووصل اليها بعنايته آيات محكمات من أم الكتاب وعم نعمائه التي مطلق العبارة بعدم أدامهم مقيد وخص مزايها بالآلاء من عنده مؤيد

من الكرامة بأعلى المراتب يجري من كتب الأصول يجري الغزاة من الكتب بل الدرّة من الحصى
والواسطة من العذلة الفقرة من الجبل كذلك شرحه للعلامة المحقق والنحرير المدقق عضد الملة
والدين أعلى الله درجته في عليين يجري من الشروح يجري العذب الفرات من البحر الاجاح بل
عين الحيات من ينابيع الفجاج ويلوح خلالها كأنه بدر مضى عين الاجرام أو كوكب درى توفد
في الظلام لم يرو ولم يرو مثله في زبر الاولين ولم يسمع بما يوازيه أو يدانيه ففكر الآخريين بل لم يحسب
أن أحدا يبلغ هذا الأمد من التحقيق أو بشر بسلك هذا النمط من التدقيق هذا وقد استهتر به جمع من
الخدائق وغدت همهم ممتدة لاعناق ساهرة الاحداق شوقا الى الاقتناء لذخائر كنوزة والاطلاع
على أسرار رموزه وكما ما وفى ذلك دليل سلاجيمهم الى سواء السبيل ويحظيهم من موارده بما يروى
الغليل فما نالوا الا مغترقا هو على ساحل التقي مقيم ومعترفانظر نظرة فيما انفال الى سقيم ولعجرب ان
الزمان بمنزلة لعقيم والله يمدى من يشاء الى صراط مستقيم وكانهم احتظوا منى في بعض مظان اللبس
ومواقع الارتباب بما يفيد المرام ويميط الحجاب فالتسوا وتعلق حواش تزيل فضل القناع وتزيد
طالبه بعض الاطلاع وأنا لنسكدا الايام ورمد الدهر أسوف الأمر من يوم الى يوم ومن شهر الى شهر
تمزاليالى ليس للنفع موضع * لى ولا للعتفين ثواب

لما أنانى زمان ليس فيه الا ما يدهش العقول والالباب ويسلب العقول ان أصاب ترى العلم اعلام
معاليه مشرفة على الانشكاس وآثار معانيه مؤذنة بالاندراس والجهل رايات دولته خافقة العذبات
وآيات نصرته واضحة البينات

ولانى أعدت ذنوب دهرى * لضع القطر فيهما والرمال

وقد صارت على هذا مظنة لاضنه ومثنته لئنه استخرت الله وأخذت في ضبط ما أحطت به من الفوائد
ونظم ما جمعتها من القرائد وجل مرمرى غرضى كشف الغطاء عما تحت عباراته من لطائف الاعتبار

أصناف الانعام وثانيا بقوله وعهم بالا كرام الى الكلمات المنفرعة على وجودهم المشتركة فيما بينهم
كالعقل وتوابعه المميّزة باهام عمادهم وقد لاحظ فيه قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم وجعلناهم وثالثا
بما اقتبس من معنى قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام الى ما يتفرع على الكرامة الدنيوية ويتوسل
به الى السعادة الآخروية ثم به بقوله وخص من شاء بجزايا الانعام والتوفيق لدين الاسلام على النعم
المخصوصة فالاول يناسب الاكرام والثاني الدعوة الى دار السلام مأخوذا من قوله تعالى ويهدى من
يشاء الى صراط مستقيم وكان في القرائن الاربعة رمز الى المقصود لفظا ومعنى وما قيل من أنه أشير
بمجموع الاكرام والدعوة الى أن اضافة الجمع وحذف المفعول في الآيتين يفيدان تجمعا وأن الكافر أيضا
مكلف بالفروع وأن العبد داخل في الخطاب كالأحرار والنساء كالرجال وأريد بقوله عز ايا الانعام
ما خص بالمتقين من الاقتدار على استنباط الاحكام براعة للاستبلال فلا يخافون شائبة تكاف
وأما الدين فهو وضع الهى سائق لا ولى الالباب باختيارهم المجدوالى الخبير بالذات ويتناول الاصول

* والصلاة على من أنزل عليه هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان محمد سدا الانام بالبيان ومبلغ
الاحكام الى يوم الاحسان وعلى آله الذين أفلحوا الضلالة بالاجراب واجتهدوا في استنباط الاحكام
من السنة وفصل الخطاب (وبعد) فان الفوائد كلما اغتمت أصولها من ينابيع الجملاء والتزمت
فروعها من نسيم الصلاة نضارة ونعما أزهت باسراق ذكر من افتخرت به المفاخر والعلی واستوجب
باعلائه اعلام الحق علما أعلى وهو السلطان الذى رزق (١) بأجنحة السلطنة على السلاطين
في الاعصار ووضع يد الرحمة على رؤس المساكين في الامصار قد انطهس عند احاطة فضائله طوق

وعهم بالا كرام والدعوة
الى دار السلام وخص من
شاء بجزايا الانعام والتوفيق
لدين الاسلام

(١) قوله باجنح هكذا
في الاصل والسموع الموافق
للقياس في جمع جناح
أجنحة كنبه معجمه

وخفقات الاشارات الى حمل الشكوك والشبهات والايحاء الى ما على الشروح من الاعراضات
طاويا كشمخ المقال عن الاطباب بتكثير السؤال والجواب وتخبر بمقاصد الفصول والابواب ونقل
مباحث لا تتعلق بالكتاب والله سبحانه وتعالى المعونة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وهو

والفروع وقد يخص بالفروع والاسلام هو هذا الدين المنسوب الى محمد عليه السلام المشتمل
على العقائد الصحيحة والاعمال الصالحة فالإضافة بيانية ولما كانت هذه النعم مستمرة سنية أو رد الحمد
يجهلها اسمه (قوله والصلاة) كما أن الله عز شأنه عايننا عما لا يتصور أحصاؤها كذلك لتبيننا عليه
الصلاة والسلام هدايته لنا الى سواء الصراط من لا يمكن استقصاؤها فمن ثمة قرن تبجيله بالصلاة
والسلام بتحميد الله سبحانه وتعالى امتثالا لأمره وقضاء بعض حقه وأورد من صفاته ما يدل على
حيازته قصبات السبق في مضمار المآثر وتبرزه على الكل في اقتناء المناقب والمفاخر فقوله على سيد
الآواخر والاول في أي في الفضل والكمال وصف له بحسبه وقوله المبعوث من أشرف الارومات وأكرم
القبائل يعني هاشما وقر يشانعت له بنفسه وقوله بأبهر المعجزات وأظهر الدلائل إشارة الى وثاقفة الحجج
الدالة على نبوته واتساحها ولما كانت الامور والخارقة المقرونة بالتعدي معجزة لعجز الناس عن اتقان
مشاهاودله الامر شد الى انبؤة من حيث الاعجاز كان كل ما هو أبهر في الاعجاز أظهر في الدلالة فلذلك
أتبعه به وقوله الموضوع للسبل تنبيه على ما يتفرع على النبوة وهو غايتها أعني ايضاح السبل الموصلة الى
السعادة الابدية (قوله الخاتم للانبيا والرسل) من صفات كماله عليه الصلاة والسلام حيث دل على أن
الشرية قد تمت بارساله واستقرت في نصابها فلا يحتاج الى مؤسس آخر بل الى من يحفظها وفي محبي
الصفات هكذا مسرودة بلا عطف ههنا باليدان باستقلال كل في كونه صفة كماله على حيالها وقد زادها
نخامة ابراهيم موصوفها وأمانت يبق النعم السابقة فلا تن معنى الجمع هنالك أو وقع وحيث كان آله
وأصحابه رضوان الله تعالى عليهم أجمعين مشاركين له في هدايتنا بالابلاغ شريته وحفظها أوردتهم اياه
وقد أفيد أنه ضمن في التعميد الاشارة الى شرع الاحكام والافتداع على استنباطها الا انها نعمان منه تعالى
وفي 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 الال والاصحاب اشارة الى الاجماع ويندرج فيه بعض ما وقع
فيه النزاع وأما القياس فحيث كان فرعا للثلاثة ومظهر للحكم لم يفرده ذكر (قوله وبعد الخ) قد
أشار في هذا الكلام الى فائدة أصول الفقه التي هي استنباط الاحكام وما يترتب عليها من الصلاح
في الدنيا والنجاة في الآخرة فظهر بذلك تعريفه وشرفه الباعث على الاعتناء بشأنه ثم ذكر من نعوت
المختصر ما يستدعي 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 مشككة)
وذلك لان الاحكام متعلقة بالحوادث الفعلية التي لا تكاد تنحصر في عدد (قوله ناطها) أي علقها
(بدلائل) أي حجج قطعية من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع (وربطها بأمارات) مفيدة للارتاب
العالية من الظنون (وشخائل) مفضية الى الظنون الضعيفة كأنها خيالات وفيه أن الظن يختلف
قوة ووضعه مفادون اليقين وأنه مطلقا كفي في الاحكام العملية ولا يذهب عليك لطف استعمال النوط
مع الدليل والربط مع الامارة (قوله من مأخذها) أي الظني (ومناطها) أي التقعي رعاية لما سبق

والصلاة والسلام على
سيد الآواخر والاول
المبعوث من أشرف
الارومات وأكرم القبائل
بأبهر المعجزات وأظهر
الدلائل الموضوع للسبل
الخاتم للانبيا والرسل وعلى
آله الطاهرين وأصحابه
أجمعين وبعد فان
من غاية الله تعالى بالعباد
أن شرع الاحكام وبين
الحلال والحرام سيما
يصلحهم في المعاش وينجيهم
في المعاد ولما علم كونها
متكثرة وان قوتهم قاصرة
عن ضبطها منتشرة ناطها
بدلائل وربطها بأمارات
وشخائل ورشح طائفة من
اصطفاها لاستنباطها
ورفقه لم تدوينها بعد
أخذها من مأخذها
ومناطها

وكان لذلك قواعد كائنه ينوصل ومقدمات جامعة منها ينوصل أفردوا ذلك علما سموه أصول الفقه فجاء علماء عظيم انظر محمود الاثر
يجمع الى المعقول مشروعا ويتضمن من علوم شتى أصولا وفروعا وقد صنفت فيه كتب معتبرة وألفت زير مطولة ومختصرة وان
المختصر للإمام العلامة قدوة المحققين جمال الملة والدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب المالكي نعمده الله بغفرانه يجري منها مجرى الغزة
من الكتب والقرحة من الدهم والواسطة من العقد وقد رزق حفظا وافية من الاشتهار (٥) فاستهزبه الاذ كياه في جميع الامصار رأى

استهتار وذلك لصغر حجمه
وكثرة علمه واطانة نظمه

ولكنه مستعص على
الفهم لا يذل صعابه ولا
تسمح قروته لكل ذي علم
وقد شرحه غير واحد من
الفضلاء واشتغل بحله جم
غفيرة من فحول العلماء
فأبرزوا جلائل الاسرار
من أسنانه وقد بقيت
الدقائق واجتالوا الخلق
من حقائق معانيه
واحتجبت عنهم حقائق
وانى عن شعفت به وقد وكات
فكرى على حل ألفاظه
ومعانيه وصرفت بعض
عمرى الى تلخيص مقاصده
ومبانيه حتى لم يخف على
منها مخافه وتبنت من
الفوائد الزوائد على جملة
كافية ولزال أصحابي
المشاركون لى في البحث عن
فرائده وأساراه والكشف
عن خرائده وأبكاره يلتمسون
مضى أن أشرحه فانتعل
وأستعنى وهم بكزرون
الافتراح ويأبون الا
الاحاح فأتسل وأستخنى
حتى صار فعلى مظنة للضنة
أو الكسل فعبت بى العمل
وضافت بى الحيل فأسعفتهم

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

وهنا بحث ينشأ من تفسير الادلة في تعريف الفقه بالامارات وانما وصف القواعد بالكاية لان
مسائل اصول الفقه قواعد يستدرج تحتها كليات هي المسائل الفقهية المنطوية على جزئيات وجعل
المقدمات أى المبادئ جامعة لشمولها أمور متعددة وقد أعجب حيث ذكر مع القواعد الباء والتوصل
ومع المقدمات من والنوصل (قوله أفردوا) جواب لماهة مقترنة على كان (قوله عظيم الخطر) أى الشرف
في نفسه لتعلقه بالكتاب والسنة وما يؤل اليه ما و (محمود الاثر) أى الفائدة لانها الفقه في 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 متفرعة من العلوم المتفرقة أو يتضمن أصولا وفروعا هي بعض تلك العلوم وعلى التقديرين فيه
إيحاء الى المادى كما أن الاول اشارة الى المسائل (قوله والقرحة) هي البياض دون القرحة وكان ظهورها
مع السواد أكثر فلذلك خصها بالدهم يقال استهزبه فلان على صيغة المجهول أى أروع (لا يذل) أى لا ينقاد
من الذل بالكسر (قوله صعابه) أى معانيه المشككة المشبهة بالصعاب لما لدقتها ولا تغلق عبارتها
(ولا تسمح) من باب الافعال يقال أسمعته فروته اذا ذلت نفسه وتابعت على الامر (قوله وقد بقيت
الدقائق) أى معانيه التي لا تمثال الا بانظار عميقة لم يبرزوا شيئا منها واحتجبت عنهم حقائق فيها نوع
خفاء واهذا انكرها (قوله شعفت به) أى جعلت حريصا وفي بعض النسخ شعف وهو الظاهر والاول
يحتاج الى تقدير كافي عبارة الكشاف استكبرت أم كنت ممن علوت أى منهم وقد ضمن وكنت معنى
سلطت فعدها بعلى وأراد ببعض عمرى مدة معتدتها بعد بعض منسه والمقاصد هي المسائل والمباني هي
الدلائل والتنوين في خافية اما للافراد شخصاً وللتقليل على ما يقتضيه المقام بحسب الادعاء (قوله
من الفوائد الزوائد) أى على ما أدركوه لاعلى الكتاب (كافية) ان أراد الوقوف على دقائقه والخرائد
جمع خريدة وهي الحبيبة من النساء شبه بها المعاني الخفية في الاحتجاب وعسر الوصول اليها والابكار
اشارة الى ما اخص باذراكه من دقائقه وحقائقه التي لم يفترعها أحد قبله والاقتراح السؤال بغير روية
والاحاح المبالغته فيه (قوله فعبت بى العلل) أى عجزت فلم تهتدى الى بوجه تقول عيبت بالامر اذا لم
تهتد بوجه أو عجزتني فلم أهتد اليها الأتمسك بها والاول ابلغ وقوله فيه معمول لنهجا أو لما يفسره به
أن كل نضع يتعاق بالشرح من تضمن اللطائف فقد سمعت به والاول التقصير وقد ضمن معنى المنع
فعدى الى مفعولين في قوله لم لا أولئك نصحا فلما فعل الاول ههنا محذوف نسياً أو ضمن معنى الترك
والشرية هي الشرط والاقتصاد التوسط والاملال الاملاء وايصال المال وقد استعمل فيهما (قوله
ينحصر المختصر أو العلم) يعنى أن ضمير ينحصر لما ان يرجع الى المختصر المدلول عليه بقوله اختصرت
بدواته قويا ان كان على التعظيم علما وبتوفيق ولها (قوله ينحصر المختصر أو العلم) اذا وقع المختصر

بذلك وأمليت عليهم شرحا لم أذخر فيه نصحا ولم آل في تحريره جهدا وقد را عيت شريطة الاقتصاد فيما أمل ونجافيت عن طرفه لكي لا
يخجل ولا يبل والله أمال أن ينفع به ويجعله وسيلة الى الرحمة والغفران وهو المستعان وعليه التكالان قال (الحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين) أما بعد فاني لما رأيت قصور الهمم عن الاكثار وميلها الى اليجاز والاختصار صنفت مختصرا
في أصول الفقه ثم اختصرته على وجه بديع وسبيل منيع لا يصد الليب عن تعلمه صاد ولا يرد الأريب عن تفهمه راد والله تعالى
أسأل أن ينفع به وهو حسبي ونعم الوكيل وينحصر في المبادئ والأدلة السمعية والترجيح والاجتهاد أقول ينحصر المختصر أو العلم في أمور

يبحث عن أحوالها من حيث اثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد بهد الترحيح عند التعارض وبهذا الاعتبار كانت اجزاء مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح ونظر بعضهم الى ان من المباحث المتعلقة بالاثبات ما يرجع الى احوال الاحكام بفعل موضوعه الادلة والاحكام وصارت الابواب اربعة وقد جرت العادة بتصدير كتب الاصول بمباحث خارجة عن المقاصد المذكورة يسمى المبادئ تكون جزءا من الكتاب دون العلم فمن ههنا ذهب جمهور الشارحين الى ان ضمير ينحصر للمختصر دون العلم على ما ذكره الشارح العلامة الشيرازي لان المبادئ المذكورة من اجزاء الكتاب وليست من اجزاء العلم وجوزها الشارح المحقق بطريق التغليب حيث جعل الامور التي أكثرها اجزاء العلم اجزائه على ان من المبادئ ما هو اجزاء بالحقيقة كالنصوات والتصديقات المأخوذة منها مما منه الاستمداد فاطلاق المبادئ على الامور المذكورة أيضا تغليب ويحتمل أن يكون بالمعنى اللغوي لانه قد ابتدئ بها قبل الشروع في المقاصد ثم لا يخفى أن جعل الامور المذكورة من اجزاء العلم والمختصر ليس على ظاهره اذ الجزاء هو التصورات والتصديقات والمباحث المتعلقة بالادلة السميعة مثل الالهي نفسها وبهذا الاعتبار يندرج في الادلة السميعة نفي حجية قول الصحابي والاستحسان والمصالح المرسلة وفي الاجتهاد بحث التقليد والافتاء والاستفتاء وفي الترجيح حكم الوقف والتخيير وبهذا يظهر انه لو جعل ضمير ينحصر لما يبحث عنه في المختصر أو العلم وكان حصر الكل في الجزئيات لم يبعد والامدى جعل كتابه على اربع قواعد الاولى في تحقيق مفهوم اصول الفقه وتعرف موضوعه وغاياته ومسائله ومآمنه استمداده وتصوير مبادئه فأراد بالمبادئ ما هو المصطلح من التصورات والتصديقات التي ينفي عليها المسائل ولم يتعرض المصنف لبيان موضوعية الموضوع لطول المباحث المتعلقة به مع كونه خارجا عن العلم وأورد ما هو من اجزاء العلم أعني تعرف ما هو الموضوع من الكتاب والسنة والاجماع والقياس كلافه في باب الشدة ارتباطه بالمسائل ونسرها الشارح الاستمداد على وجه يتناول ما هو من المقدمات أعني

أربعة الأول المبادئ وهي ما لا يكون مقصودا بالذات

لاني المختصر المذكور اذ ظافانه كتابه المسمى بالتمهي الذي اختصره من الاحكام ثم اختصر هذا الكتاب منه وإما ان يرجع الى العلم أي أصول الفقه لتقدمه في الذكر وعلى التقديرين هو من تقسيم الكل الى اجزائه وهو تفصيله وتحليله اليها فلا يصدق المقسم على أقسامه ضرورة أن الكل لا يحمل على الجزء من حيث هو جزءه ويكون كل قسم داخل في ماهية المقسم ويحتمل أن يقدر ما يتضمنه الكتاب أو العلم كما أشار اليه فيجعل من تقسيم الكل الى جزئياته وهو أن يضم اليه قيود متباينة أو مخالفة غير متباينة فيتحصل بانقسام كل قسم منه فعلى الاول كان التقسيم حقيقيا يتبين فيه الاقسام وعلى الثاني اعتبارا يتصادق فيه وأيا ما كان ففيه ضم وتركيب والمقسم صادق على أقسامه وهو جزء لفهومها فاذا

مقسما فالاقسام الاربعة معان مخصوصة مذكورة في الكتاب وان وقع العلم مقسما فالاقسام الاربعة معان بعضهم امدكور في الكتاب كلسجي والتصريح بذلك ومن جعل اقسام الاربعة في كل من تقسيم المختصر والعلم تلك المعاني المذكورة في الكتاب من غير فرق بين أن يكون المقسم مختصرا وبين أن يكون علما فقد ظن وجوب تقييد العلم بالمورد في المختصر ليحصل الاشخاص (قوله ضرورة أن الكل لا يحمل على الجزء من حيث هو جزءه) هذه الحينية مانعة من صحة الحمل بين الكل والجزء سواء كان الكل محمولا أو موضوعا ومع قطع النظر عن تلك الحينية قد يتحقق صدق الكل ووجهه على جزئه ولذا قد قوله فلا يصدق على أقسامه بهذا القيد وانما اعتبر هذا المانع في تقسيم الكل الى اجزائه وحكمه بأن المقسم في هذا التقسيم لا يصدق على أقسامه ولم يتغيره في تقسيم الكل الى جزئياته مع أن ذلك المانع متحقق هنا أيضا إذ المقسم جزء من أقسامه في هذا التقسيم لان تقسيم الكل الى الاجزاء يلاحظ فيه الاجزاء من

بيان أنه من أي علم يستمد وما هو من المبادئ أعنى التصورات التي تنبئ عليها المسائل (قوله بل يتوقف عليه ذلك) أي المقصود بالذات يعني أنه يفيد زيادة بصيرة في تحصيله واقتدار عليه لا بمعنى امتناع

جعل الضمير للمختصر وهو المختار لعدم الاحتياج إلى الاعتذار ولأن الأنسب على الوجه الأخير تأخيرها عن تعريف علم الأصول ونسبها على ذلك بتقديره أو لولا الاقتصار عليه نانيا فلا إشكال لأن الأمور الأربعة أجزاء للمختصر وجزئيات لما يتضمنه وأما الخطبة فلا اعتداد بجزئياتها وإن جعل العلم توجه ما قيل من أن مبادئ العلم بمعنى ما يتوقف عليه ذات الشيء المقصود منه أعنى التصورات والتصديقات التي يبنى عليها اثبات مسائله فدجزأ منه وأما إذا أطلقت على ما يتوقف عليه ذاتها أو تصوراً أو شروعا كما فعل المصنف فليست بتامة لها من أجزاءه فإن تصور الشيء ومعرفة غايته خارجان عنه ولا من جزئيات ما يتضمنه حقيقة لدخوله فيه قطعا وجوابه أن بعضها أعنى الاستمداد مع كثرة جزئياته وقد انضمت إلى الأجزاء الثلاثة فلا يبعد تغليبها على غيرها وما قيل من أنه فسر الشارح الاستمداد على وجه يتناول ما هو خارج عن العلم أعنى بيان أنه من أي علم يستمد وما هو داخل فيه أعنى ما يبنى عليه مسائله من التصورات والتصديقات فتوهم بل صرح بأن بيانه على قسمين إجمالي وتفصيلي وما ظن من وجوب تقييد العلم بالمراد في المختصر على تقدير رجوع الضمير إليه بل هو أجاز استعماله على هاية الموضوع فإن الموضوعات من أجزاء العلوم وعلى الخاصة فبعد ما يلزمه من ركائز المعنى يرد عليه أن الأول داخل في المبادئ بالمعنى المذكور وإن لم يذكر فيها كبرها كبر بعض المسائل في سائر الأجزاء وأما الخاتمة الخارجة عن الأربعة فليست جزأ حقيقة ولا مثلا له في التوقف عليه (قوله الثاني الأدلة السمعية) يريد أن مباحثها المتعلقة باستنباط الأحكام الخمسة من الأجزاء للأدلة أنفسها فيندرج فيها الأحكام المقبولة منها وهي خمسة الأربعة المشهورة والاستدلال وأحوال المردودة منها وهي ما عداها وهكذا الاجتهاد نفسه ليس جزأ من العلم أو الكتاب بل القواعد المتعلقة به وبما يقابله أعنى التقليد وبما يستند إليه كما لا فناء والاستثناء وكذا الترجيح فإن الأجزاء أحكام تتعلق به أو بما يتوقف عليه من التعارض أو بما يعادله من الوقف والتخير ولو جعلت هذه اللفاظ في عبارة المتن كأنها أسماء لتلك المباحث لم يبعد

بل يتوقف عليه ذلك وعدّها
جزأ من العلم تغليبا لا يبعد
الثاني الأدلة السمعية

حيث هي أجزاء فالعلمية المذكورة معتبرة في هذا التقسيم بخلاف تقسيم الكل إلى جزئياته (قوله) ولأن الأنسب على الوجه الأخير) فيه نظر لأنه إذا جعل الضمير إجمالا إلى العلم لم يجب اتساع لفظ العلم على وجه يتناول الأشياء الأربعة بتامها ليصح الانحصار وبعد ما وقع التجوز في لفظ العلم صار تعريف العلم جزأ من تسميته الذي هو جزئياته ولا خفاء في أن قوله ويختصر المختار عن العلم يذكري قبل الشروع في الأجزاء ليحصل الضبط والبصيرة في هذا الوجه الأخير تعريف العلم أنسب وأيضا العلم المنقسم له معنى مجازي والتعريف له العلم المستعمل في معناه الحقيقي فلو قدم التعريف على التقسيم يفهم منه أن التقسيم للعلم بالمعنى الحقيقي وصار فهم المعنى المجازي ضعيفا فالعلة الظاهرة لتكون الوجه الأول مختارا هو عدم الاحتياج إلى الاعتذار (قوله ذاتا أو تصوراً أو شروعا) فإن قلت المناسب أن يقول ما يتوقف عليه ذاتا أو شروعا لأن تصور العلم والتصديق بفائدته يكونان من مقدمات الشروع فينبغي أن يجعل مبادئ العلم قسما ومبادئ الشروع قسما آخر قلت هذا التفصيل مناسب لما فعله المصنف من تقسيم المبادئ إلى ثلاثة أقسام (قوله وما قيل) مرتبط بقوله وجوابه أن بعضها مع كثرة جزئياته وحاصل الدفع أن الاستمداد الذي هو عبارة عن التصورات والتصديقات المختصة قد يكون بيانها على الإجمال وقد يكون على التفصيل ولا تعذر في نفس الاستمداد بل في بيانه (قوله من ركائز المعنى) وذلك لأن العلم عبارة عن الفن الذي هو علم الأصول وإذا قيل علم الأصول بالمراد في المختصر صارت عبارة الكلام هكذا

التحصيل بدون التقطع بأن حد العلم وفائده واستمداده ليست كذلك (قوله لان المقصود) أي الغرض

(قوله لان المقصود استنباط الاحكام) أي المقصود بالذات من الفن حيث ذكر فيما وقع باراء المبادئ المقصود في الجملة فما قيل من أنه علم آتى والغرض منه الاستنباط المذكور فيكون حصول ذاته وأجزائه مقصودا بالذات وألا وحصول غرضه مقصودا ثانيا كسائر ماله غاية وفي جعل الاستنباط مقصودا في موضعين من هذا الفصل وغرضاني آخر وجعل ما يتضمنه الكتاب غير المبادئ أعني المسائل مقصودا بالذات تنبيه على ما ذكره سقوطه فاسد في نفسه لا يقال كون الاستنباط مقصودا بالذات وغرضانه يستلزم اتحادا غاية الشيء معه لانه قول المقاصد قد ترتب فيكون أمر وسيلة إلى ثان يتوسل به إلى ثالث فالوسط مقصود بالذات نظرا إلى أحد طرفيه ومقصود بالغير نظرا إلى الآخر كما أن مبادئ هذا الفن وسائل إلى المسائل التي هي ذرائع الاستنباط فصح جعله مقصودا بالذات من العلم وهو ظاهر وغرض من المقصود بالذات فيه الذي هو المسائل بالنسبة إلى المبادئ (قوله لان العقل لا يدخل له في الاحكام عندنا) أي في الاحكام الخمسة وما ينهى إليها عند الأشاعرة لا يتناهى على قاعدة الحسن والقبح العقليين ولم يرد أن العقل لاحكام له أصلا كيف وقد صرح بان الاحكام قد تؤخذ لا من الشرع (قوله اذا ادلة الظنية قد تتعارض) بل مواز تخلف مسدولاتها عنها ولا يمكن ذلك في القطعيات فلما تعارضت يلزم اجتماع المتناقضات وقد أفاد بعضهم أن في قوله فلا بد من معرفة أحكامه وشرايطه من أنه صواب

لان المقصود استنباط الاحكام وانما يكون منها لان العقل لا يدخل له في الاستنباط عندنا الثالث الترجيح اذا ادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن الاستنباط الا بالترجيح وهو معرفة جهاته الرابع الاجتهاد وهو الاستنباط المقصود فلا بد من معرفة أحكامه وشرايطه

ويختصر الاصول الموردة في المختصر وهذه العبارة بعد اطلاق الاصول على بعضه في زعم هذا القائل مشعرة بان المصنف أو ردد من الاصول بعضها والامور الاربعة وترك بعضها آخر غير مندرج تحت تلك الاربعة ولا يخفى ركاكة ذلك (قوله حيث ذكر فيما وقع باراء المبادئ) يعني أن الاستنباط قد وقع مقابلا في ظاهر العبارة وهذا الظاهر هو المعتمد في الاحوال المذكورة هنا فاذا قيل الرابع الاستنباط يراد أن الجزء الرابع هو الاستنباط وما ثبت له من كونه مقصودا ثابت للجزء الذي هو مقابل للمبادئ فهو ليس بالذات فقوله أي المقصود بالذات من الفن مشتمل على قيدين أحدهما قوله بالذات وهو حاصل من المقابلة والآخر قوله من الفن وهو بالنظر إلى الواقع وما في نفس الامر (قوله فما قيل) حاصل هذا القول أن علم الاصول مقصود بالذات في نفس الامر والاستنباط الذي هو غرض منه مقصود بالعرض في نفس الامر والشارح جعل الاستنباط مقصودا بالعرض موافقا لما في نفس الواقع حيث جعله مقصودا في موضعين وغرضاني آخر وجعل المسائل مقصودا بالذات وحاصل الدفع أن الشارح لم يجعله مقصودا بالعرض وجعله مقصودا وغرضه لا يستلزم ذلك وكذا كون المسائل مقصودا بالذات بل جعله مقصودا بالذات لما تبين قال بعض الافاضل الواقع باراء المبادئ هو مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح وهذا يدل على أن مباحث الاجتهاد مقصود بالذات والمراد منه في قوله لان المقصود استنباط الاحكام نفسه وكون مباحثه مقصودا بالذات لا يستلزم كون نفسه كذلك ولو سلم فيجوز أن يكون الاستنباط مقصودا بالذات وألا نظرا إلى المبادئ وهذا لا ينافي كونه مقصودا بالعرض وثانيا نظرا إلى 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 إلى شيء مقصود بالعرض بالنظر إلى شيء آخر هو الذي يكون سببه وهو وسيلة إلى شيء آخر وما يكون

الاصلي من الفن هو استنباط الاحكام والاقتصاد من مسائله (قوله استقراني) أي على تشبيه
تتبع الاجزاء بتتبع الجزئيات أو على أن الامور المذكورة جزئيات للجزء وان كانت أجزاء للعلم
أو الكتاب فكانه قال كل ما هو جزؤه فهو غير خارج عما ذكر لأن هذا الجزء وذلك كذلك

دائماً أو لا وماذا يعتبر فيه من العلوم وقوله وهو بمعرفة جهاته دلالة على أن الاجتهاد والترجيح ليس اجزاً
من العلوم بل هو قواعدهما ولم يتعرض لثله في الادلة اكتفاء (قوله واعلم أن الحصر) الحصر
لما عتلى مرتدين النبي والاثبات يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار واما استقراني أي
لا يكون كذلك فيستند انحصاراً الى التتبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات كالتحصير الدلالة المنطقية في
الثلاث أو في الاجزاء كالتحصير الجسم المركب في اجزائه من العناصر ولم يرد به ما يقابل التمثيل والقياس

كذلك هو المسائل لا الاستنباط (قوله ولم يتعرض لثله في الادلة اكتفاء) لانه ذكر توجيهه كون الادلة
جزاً من العلم نفس الادلة في قوله لان المقصود استنباط الاحكام وانما يكون منها ولم يذكر في ذلك شيئاً
يتعلق بها على وجه يحصل مضيق القواعد المتعلقة بالادلة بخلاف الاجتهاد والترجيح فن كتب
الحاشية التي هي قوله فيه مناقشة ظاهرة ليس على بصيرة في الافتراء والمقصود من قوله وقد أفاد بعضهم
الح أن الاشياء المذكورة عدم كونها جزاً من العلم في غاية الظهور لا يحتاج فيه الى استخراج القرائن الدالة
عليه والظاهر أن الشارح لا يقصد الاكتفاء في الادلة مع الدلالة على عدم الجزئية في الترجيح والاجتهاد
فان الادلة أسبق واعتبار الدلالة فيها والاكتفاء في غيره أولى (قوله فيستند انحصاره الى التتبع
والاستقراء) أي تتبع الاجزاء أو الجزئيات أو التتبع المتعلق بالمقدمات التي تتركب منها البرهان المنتج
لانحصار المقسم في أقسامه فانه يجوز أن يكون لكل فردان ويحصل لسائرهما يدل على انحصار ذلك الكل
في هذين الفردين من غير تتبع واستقراء الجزئيات وحينئذ لو كان قوله وهذا التقسيم أيضاً استقراني
إشارة الى تقسيم الحصر الى العقلي والاستقراني فنقول في توجيهه ذلك انه يجوز بحسب العقل أن يكون
مفهوم منحصر في أقسامه ويعلم انحصاره لا بمجرد ملاحظة ما ذكر في التقسيم ولا بالبرهان ولا بالاستقراء
بل بشئ آخر بطريق البديهية فان البديهية لا تمنافي التوقف على شئ لكننا استقرانا فم نجد شيئاً من التقسيم
يعلم فيه انحصار المقسم في أقسامه لا بمجرد ملاحظة مفهوم ما ذكر في التقسيم ولا بالاستقراء ولا بالبرهان
بل يعلم بطريق البديهية التي هي غير ما ذكر ولو قلنا الاستقراء لا يشمل تتبع المقدمات التي تتركب منها
البرهان الدال على الانحصار كما ذكر فنقول انحصار الحصر في العقلي والاستقراني أيضاً استقراني أي
استقرانا فم نجد شيئاً من القسمين الاخيرين أي المعلوم بالبرهان والمعلوم بالبداية المذكورة بل هو معلوم
انما مجرد ملاحظة المفهوم أو تتبع الجزئيات أو الاجزاء لكن التوجيه الاول بأباه قوله سواء كان في
الجزئيات أو في الاجزاء حيث لم يقل أو في المقدمات المتعلقة بالبرهان وقوله في حاشية الحاشية فدل عليه أنه
لو كان هناك قسم آخر الخ ولك أن تتكافى في العبارة على وجه لا يرد علمها فيه شئ بأن نقول قوله وإما
استقراني لا يكون كذلك مشتمل على صفة كاشفة هي قوله لا يكون كذلك كما أن قوله اما عتلى مرتد
الخ مشتمل على صفة كذلك فحصل اللفظ الاستقراني في هذا التقسيم معنى هو معنى قوله لا يكون
كذلك وحينئذ يكون حصر الحصر في العقلي والاستقراني دائريين النبي والاثبات سالماعن جميع
ما أورد عليه الى ما قد قيل اطلاق لفظ الاستقراني على الحصر البرهاني والحصر البديهي الذي هو غير
البديهي المذكور به من جهة وبأن نقول قوله وهذا التقسيم أيضاً استقراني متعلق بقوله سواء كان
في الجزئيات أو في الاجزاء فانه اذا قلنا الاستقراء اما في الجزئيات أو في الاجزاء لا يكون هنارتديدين النبي
والاثبات وكذا قولنا التقسيم اما للكل الى الجزئيات أو للكل الى الاجزاء فيلزم أن يكون استقرانياً أو

* واعلم أن الحصر في مثله
استقراني

(قوله فقد ركب شططا) أي تجاوز حدا لانه لا ينحصر عقلا ولا يتم بالترديد بين النفي والاثبات ان يرد المنع على الشيء الاخير (قوله ويسهل الاستقراء) بان يضبط له جميع جزئيات ما هو جزء من العلم والكتاب من اذهوا استدلالا بأحكام الجزئيات على حكم الكل والمقصود من القسمة تفصيل الاقسام لاتعدية حكمها الى مقسمها فانها انما تصور بعد تفصيلها ومعرفة أحكامها فن قال ذلك على تشبيهه بتبعض الاجزاء بتبعض الجزئيات أو على أن الامور المذكورة جزئيات لجزء العلم والكتاب فكانه قيل كل ما هو جزؤه فهو غير خارج عما ذكر لان هذا الجزء وذلك كذلك وتابعه غيره فائلا يحتتمل أن يراد ما هو المتعارف أي الاستدلال بالجزئي على الكل وأن يراد معناه لغة ليتناول الاستدلال بالاجزاء على الكل فقد ركب شططا كن رام حصر اعقليا ثم وجه التبعية ههنا أنه لما كان علما متوسطا بين الاحكام وأدلتها في الاستنباط فلا بد أن يتعاقب بأحوالها وما يتسبب اليها من تلك الخيمنية وقد استقرت فلم يوجد غيرها مع جوارزه عقلا (قوله الا أن يقصد) كل قسمة استقرائية يمكن فيها التريدين النفي والاثبات ابتداء

ومن رام حصر اعقليا فقد ركب شططا الا ان يقصده ضبط يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء

بأن نقول معنى قوله فيستند انحصاره معنى جزئي أي قد يكون كذلك وبعض أفراد هذا التقسيم يعلم انحصاره بالتبعية والاستقراء الواقع إما في الجزئيات أو في الاجزاء فلفظ الاستقرائية في قوله في حاشية الحاشية وان كانت استقرائية فدليلها الخ يكون بمعنى ما يعلم بالتبعية والاستقراء لا بالمعنى الذي حصل من التقسيم والملازمة المذكورة في هذا الدليل ظنية أي بالنظر الى التبعية والاستقراء فلو وقع هنا برهان دال على عدم القسم الآخر لكان القسمة وانحصار المقسم في أقسامه على هذا التقدير معلوما بالبرهان لا بالتبعية (قوله والمقصود من القسمة) أي الحصر الاستقرائي والقسمة الاستقرائية لفظان متغايران بحسب المفهوم هنا وليس بينهما فرق مؤثر في هذا المقام فاننا القسمة عقلية بديهية يكون معناها أن لو اعتبر حكم بين المقسم والاقسام على وجه يحصل الانحصار لكان بديهيا واذا قلنا القسمة استقرائية يكون أنه لو اعتبر حكم كذلك لكان نظرا باحصال الاستقراء وبالذليل الذي ذكره في حاشية الحاشية وحاصل الفرق بين الاستقرائي المذكور هنا وبين الاستقرائي المقابل للقياس والتبعية أن القسمة الاستقرائية تصدق من تفصيل الاقسام لاتعدية حكم الاقسام الى المقسم وكذلك الحصر والحكم بالانحصار في مقام التسميات فان المقصود هنا ليس التعدية المذكورة بخلاف الدليل الاستقرائي (١) متأخر المقصود فيه هذه التعدية وهذا المقصود الواقع في الدليل الاستقرائي متأخر عن تفصيل الاقسام وحصر المقسم فيها كما يقال الحيوان إما انسان أو فرس أو بقرة 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 في كل دليل استقرائي على سبيل الظن أو القطع وليس في هذا الكلام أن المقصود من القسمة تفصيل الاقسام فامتنع تعدية حكمها الى المقسم فاندفع ما يقال من أنه لا يلزم من كون المقصود من القسمة تفصيل الاقسام امتناع تعدية حكمها الى المقسم ان منه مدار الفرق على القصد (قوله فهو غير خارج عما ذكر) هنا سؤال مشهور وهو أن القسمة الواقعة في الاستقراء في مقام هذا الاستدلال لا يجب أن تكون قسمة يقصد اثباتها بالاستقراء مثلا اذا أردنا اثبات انحصار الكتاب في الاجزاء الاربعة بدليل استقرائي استقرينا وتبعنا اجزاءه على تفصيل المسائل المخصوصة أو على اجمالها في ضمن معلومات كلية غير المفهومات الاربعة التي يقصد اثبات انحصار الكتاب فيها فان التقسيم يجوز أن يكون الى الاربعة والى الخمسة والى العشرة والى غير ذلك وبعد اعتبار التقسيم الواقع في الدليل أثبتنا لكل قسم من تلك الاقسام أن ذلك القسم غير خارج عن الامور الاربعة ثم أثبتنا ذلك الحكم للقسم ولنا جزؤه الكتاب غير خارج عنها وهذا معنى الانحصار فيها وهذا التقرير يندفع

(١) ثبت لفظ متأخر في جميع النسخ ولا يحتمل له هنا فعله من زيادة الناصح كما هو ظاهر كتبه مصححه

غير افتقاره الى النظر في تفاصيله (قوله والا فلا حاجة اليه أصلا) بمعنى أنه لا يفيد فائدة تتعلق بالمقصود فلا يناسب تصديره لما عرفت من أن توقف المقصود على مثل هذه المبادئ واحتياجه اليها ليس معنى امتناع حصوله بدوهم اذ اذا قال في بيان مثل هذا الاحتياج ليكون على بصيرة في طلبه ليزداد جدوا له فيقل الانتشار ويسهل الاستقراء ويبقى القسم الاخير مرسلا (فيقال ما يتضمنه الكتاب) أو العلم (اما أن يكون مقصودا بالذات) في العلم (أولا) الثاني اما أن يتوقف عليه أولا الثاني ساقط عن درجة الاعتبار استحسانا اذ لا حاجة اليه في نفس المقصود أصلا وان كان منه ما يعتد خاتمة وتذيلا (والاول) أي المقصود بالذات (لما كان الغرض منه استنباط الاحكام) فما يتوقف عليه هذا الغرض اما ما بحثت تتعلق بأحوال نفس الاستنباط أولا والثاني إما أحكام ما تستنبط هي منه باعتبار تعارضها أولا وهذا الاخير يحتمل قسمين أحوال الأدلة لا باعتبار تعارضها وما ليس كذلك وله مدخل في الاستنباط غاية أنه لم يوجد ولو قيل ما يتضمنه الكتاب اما أن لا يكون مقصودا بالذات بل يتوقف عليه ذلك أولا يكون الدور المذكور في حاشية الحاشية والجواب أن الدليل الاستقرائي يجب فيه أن يثبت للكل ما نبت للجزئيات ولا يمكن اثبات الانقسام الى الاجزاء الاربعة لشيء من اجزاء الكتاب حتى يثبت للكتاب بطريق التعدية وليس مفهوم قولنا غير خارج عن الأمور الاربعة مفهوم ما نبت للوضع في قولنا جزء الكتاب إما كذا أو كذا فان العبارة الثانية تفيد كون كل واحد من الاشياء المذكورة في جانب المحمول أخص من مفهوم جزء الكتاب لانه قسم منه ولا يفيد قولنا غير خارج عن تلك الاشياء اذ المبانيه صحيحة فيما بخلاف الاول فاذا كان كذلك فالنتبع النافع في اثبات القسمة المطلوبة هو التبع 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 في تتبع آخر متعلق بأجزاء آخر واذا قلنا ان ذلك الحصول بطريق الاستدلال الاستقرائي لزم الدور وبالجملة يجب اعتبار قسمة في الاستقراء وان كانت القسمة المعبرة عن القسمة المطلوبة لزم الدور وان كانت غيرها فلا فائدة لها أصلا (قوله ويبقى القسم الاخير مرسلا) بيان ذلك أن القسمة الاستقرائية التي تحتاج الى التبع والاستقراء يجب أن يكون لها قسم محتمل بحسب العقل ايس ذلك القسم واحدا من الاقسام الاستقرائية وهذا القسم المحتمل بصير في التقسيم آخر الاقسام ويكون مرسلا أي ليس مقيدا بما في المقسم وان كانت القسمة الاستقرائية ثنائية وأردنا هذا التردد بين النبي والاثبات يحصل تقسيمين وان كانت ثلاثية يحصل هنا تقسيمات ثلاثة وعلى هذا القياس اذ يتحقق باعتبار كل قسم من الاقسام الاستقرائية تقسيم مشتمل على قسم والنبي المقابل له ويندرج في النبي باقي الاقسام واذا قسمنا النبي أورردنا قسما ونفيا مقابله وان كانت القسمة الاستقرائية ثنائية ينتهي التقسيم هنا وبصير القسم الآخر الذي هو النبي مرسلا وان كانت ثلاثية فالنبي الثاني ينقسم الى قسمين أحدهما قسم استقرائي والثاني نفي مقابل له ويصير هذا النبي الثالث مرسلا كما اذا قسمنا الحصر بالتقسيم الاستقرائي الى العقلي والاستقرائي ثم أردنا التردد بين النبي والاثبات وقلنا الحصر اما عقلي أولا والثاني اما استقرائي أولا ويكون الاخير مرسلا كما اذا قسمنا الدلالة الى الوضعي والطبيعي والعقلي ثم قلنا الدلالة اما وضعية أولا والثاني اما طبيعية أولا والثاني اما عقلية أولا ويكون مرسلا أو نقول هذا القسم المحتمل بحسب العقل يكون منسدر جامع القسم الباقي من الاقسام الاستقرائية (٢) يجب أحدث في التردد في آخر التقسيمات اذا كان التقسيم متعدد وعلى هذا التقدير لا يكون عدد التقسيمات عددا الاقسام ومعنى كون القسم الاخير مرسلا انه لم ينطبق على القسم الباقي الاستقرائي ولم يتقيد به بل هو أعم منه بحسب المفهوم (قوله ويتوقف عليه ذلك) هذه القسمة الواقعة بين نفي واثبات وبين اثبات آخر قسمة استقرائية لا يكون فيها ترديد بين

فيقال ما يتضمنه الكتاب
 إما مقصود بالذات أولا
 الثاني المبادئ اذ لا بد 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 هي
 منه اما باعتبار تعارضها
 وهو الترجيح أولا وهو
 الأدلة السمعية

(١) قوله أجزاء هكذا في
 النسخ واعلم لنظ الكتاب
 بعدها سقط من النسخ
 كتبه مصححه

(٢) قوله يجب اعلم
 هذا اللفظ محرف فليجرد
 كتبه مصححه

وتحذرك (قوله قد ذكّر من مبادئ العلم) أي ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم سواء كانت خارجة عنه وتسمى مقدمات كعرف الحجة والغاية وبيان الموضوع والاستعداد أو داخلية وتسمى مبادئ كتصور الموضوع والاعراض الذاتية والتصديقات التي منها تتألف قياسات العلم اذ لو أريد بالمبادئ المصطلح عليها لم يصح جعل الحد والفائدة والاستعداد اجزالا منها ولو أريد ما سماه المصنف مبادئ كانت كلمة

كذلك والثاني اما أن يكون مباحث الاستنباط الختارج للمبادئ وحدها وسبق الارسل في القسم الاخير وكان أشبه بالحصر العقلي وان كان ما ذكره أوضح في التفهيم ثم ان أحوال الاجتهاد والترجيح راجعة في الحقيقة الى الادلة السمعية فالقصد بالذات أحوالها من حيث دلالتها على الاحكام اماما مطلقا واما باعتبار تعارضها أو استنباطها منها فتكون هي 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 ايضا مثل أن الوجوب موسع أو مضيق وعلى الاعيان أو على الكفاية الى غير ذلك ورد بأن مرجعه الى أن الامر مثلا يدل على الوجوب الموسع أو المضيق واذ عرفت أحوال الادلة الاجمالية على الوجه الكلي من الجهات المذكورة احتج في استنباط الاحكام من الادلة التفصيلة الى استخراج احوال الجزئية المنسدرجة تحت القواعد الكلية كسائر الفروع من أصولها (قوله قد ذكّر من مبادئ العلم) نبه بلفظة من التبعيضية على أن المبادئ بالمعنى الاعم المقصود ههنا ليست متحصرة فيما ذكره لاندراج الموضوع فيها قال المصنف في المنتهى فالمبادئ حده وموضوعه

قال (فالمبادئ حده وفائدته واستداده) أقول قد ذكّر من مبادئ العلم ثلاثة أمور أحدها حده

النقي والاثبات على ماهو المتعارف اذ الواسطة معقولة بين ما هو ما لا يكون مقصودا بالذات ولا يتوقف عليه ذلك غاية الامر عدم الوقوع ويمكن أن يتحقق فيها هذا الترديد بان يقال كما وقع من الشارح ما يتضمنه الكتاب إما أن لا يكون مقصودا بالذات أو يكون والاول اما ان يتوقف عليه ذلك أو لا والاول المبادئ والثاني قسم مرسل (قوله وكان أشبه بالحصر العقلي) لان في كل قسم واقعة في هذا التقرير ترديد بين نقي واثبات ويكون كل قسم من الاقسام المذكورة في الترديد واحدا من الاقسام الاربعة قطعا الا القسم الاخر الذي يحصل فيه الارسل بخلاف التقرير المذكور في الشرح فانه لا يكون كل قسم مذكورا في الترديد واحدا من الاقسام الاربعة قطعا ويحصل الارسل في موضعين منه فان قلت التقسيم الاول الذي ذكره المحشى لا يكون فيه الحصر العقلي بخلاف ما ذكره الشارح فقيم اذ ذكره الشارح ارسل وفيما ذكره المحشى اثبات الواسطة بين هذين القسمين وليس ما ذكره المحشى أشبه بالحصر العقلي قلت ما ذكره المحشى يكون ترديدا بين نفس مفهوم المبادئ وبين المقصود بالذات وبصير مفهوم المبادئ أحدا بين الترديد بخلاف ما ذكره الشارح فان أحدهما بين الترديد في كلامه مفهوم مغاير لمفهوم المبادئ أعم منه وحصر ما يتضمنه الكتاب في المبادئ والمقصود بالذات لا يكون عقليا ووقع الواسطة بحسب العقل قطعا فلو وقع تقسيم مشتمل على الواسطة وترديد بين نقي هو عين مفهوم المبادئ واثبات ووقع تقسيم آخر مشتمل على ترديد لا يكون بين نقي هو نفس مفهوم المبادئ وبين اثبات مع تحقق الواسطة بين مفهوم المبادئ وذلك الاثبات لكان حصر ذلك المقسم في مفهوم المبادئ وذلك الاثبات على التقرير الاول أشبه بالحصر العقلي قيل في جواب هذا السؤال ان المراد بقوله والثاني اما أن يكون مباحث الاستنباط الختارج المذكور النقي والاثبات الى آخر التقسيم بأن يقال امامباحث الاستنباط أو لا الثاني امامباحث الترجيح أو لا وعبارة الشارح ليس الترديد في جميعها بين النقي والاثبات فان قوله أو عما استنبط هي منه ليس كذلك (قوله فالمبادئ حده) أي حده الاسمي لان التحقق ان أسماء العلوم موضوعة بازاء مفهومات كلية ومن قال ان تلك الاسماء موضوعة بازاء المسائل أو تصديقات متعلقة بهم أو الملكة والامر في التحديد والتعريف (١) باعتبار أنه مشكل أو المذكور في مقام التعريف مفهوم كلي وله فرد هو المسائل وليس

(١) قوله باعتبار أنه الخ هكذا في الاصل وحرر العبارة فانم الاختلاو من تحريف كتبه

وفائده واستمداده فأنه دفع ما قبل من أن المبادئ ان جملت على المصطلح لم يصح جعل الحد والغاية منها وان جملت على ما سماه المصنف مبادئ كانت كلمة من لغوا لان ما ذكر نفس المبادئ لابعضا. وأجيب أيضا باختصار الشق الثاني وهو أن البيان قد تم على المبين وانما لم يذكر الموضوع في المبادئ لان تصوره داخل في الاستمداد أعني المبادئ بالمعنى الاخص والتصديق بموضوعيته من مقدمات الشروع على بصيرة فاكنتي عنه بالحد

ذلك الفرد فردا للحد والذى 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 موضوعا بازاء المسائل وليس له مفهوم كلى قال ان المحدود ههنا هو الوجه الاجمالى وهو مساو للتفصيل الذى هو الحد (قوله وفائده) أى التصديق بأن الشيء الفلانى فائدة ترتب عليه فان الفائدة المطلقة والعلم يرتبها عليه بأن يعتقد ان هناك فائدة من غير ملاحظة خصوصية لا يمكن الشروع بمجرد هاء الفائدة التى هي فائده فى نفس الامر لا تجب فى الشروع كذا ذكره بعض الاذكياء والمفهوم من بعض المواضع أن الشارع يكفى فى شروعه التصديق بأن فى الفعل المشروع نفسه فائدة ولا تجب ملاحظة خصوص فرد منها (قوله فكذا كرم من المبادئ ثلاثة امور) فداختلف مقالتم بسبب ذكر لفظة من والمصنف ذكر فى هذا الكتاب أن مبادئ العلم هذه الامور الثلاثة وذكر فى كتابه الاخر انها امور اربعة وبعضهم قال لفظة من ههنا لتبعض اذا الموضوع أيضا من المبادئ وبعضهم قال لفظة من للبيان وعدم اعتبار الموضوع قسما على حدته مبنى على أن تصوره من الاستمداد والتصديق بموضوعيته مستغن عنه وهليته غير مذكورة فى بابها اذ هي معلومة فى غيره والاولى هو الثانى لان المراد بالمبادئ ما يتوقف عليه المقصود ذاتا وشروعا والتوقف بالنسبة الى الحد والغاية ظاهرا لان الشارع الطالب يجب أن يتصور العلم بأمر مختص به والالم يكن طالبا له اذ تصور به بأمر اعم مثلا لا يمكن له الطلب لهذا الامر الخاص بل مطاوبه على هذا التقدير ما يصدق عليه ذلك الاعم وجميع الخواص فيه مساوية فاذا وجد واحد وجد المطاوب ولو سلم أن الشروع يمكن بدون الامر المختص فالشروع على البصيرة يتوقف عليه ويوجب على الشارع أن يتصوره فائدة لان الشروع فعل اختياري ولا بد فيه من تصور فائدة وأما التوقف على الموضوع فليس بثابت اذا أريد التصديق بالموضوعية وان أريد التصوره وداخل 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 قد تم على المبين) يعنى ان لفظة من اذا كانت للبيان فانها تأخيرها عن المبين ولذا قال السائل ان كلمة من لغوا لان معنى التبعض فاسد مع أن عدم صحة ارادة التبعض لا يستلزم كونها لغوا والجواز اذ اذ معنى آخر والنسبة فى تقديمه أن المبدئية ههنا اهم لانه فى بيان التعليل على المبدئية للامور الثلاثة واعتبار كونها ثلاثة لاجل تعليل كل منها على حدة وأيضا لآخر البيان لصار بمنزلة الوصف والاطهر من التركيب التوصيفى فى الكلام أن يكون معلوما للسامع مسلما عنده مع أن الشارع يكون بصدد التعليل لاثبات كون الامور الثلاثة من المبادئ ولفظة من البيانية تقتضى اهمها فى ذاته سواء كان مقدما ومؤخرا ولا يلزم أن يقصد من ذكرهم شوق النفس الى ما تصدق حتى يجب تأخير البيان بل قد يقصد منه اثبات معنى للفصل وهو ههنا كون المبادئ ثلاثة (قوله فاكنتي عنه بالحد) اتمثل أن يقول يجب الاكتفاء بالتصديق بالفائدة

من لغوا لان الامور المذكورة تنقسم المبادئ لبعض منها (قوله حقه ان يعرفها) اى الانسب بحال
والاعون على تحصيل مراده لان ما ذكر من قوله لم يأمن الخ لا يفيد لزوم وان اقال في آخر الكلام ليكون
واما علمته وان عدت من اجزاء العلوم فلا ان ثبوت الكتاب والسنة معلوم من الدين ضرورة والاجماع
يستدل عليه من بابه (قوله لان كل طالب كثرة) الطالب فعل اختياري لا يتأتى الا بارادة متعلقة
بخصوصية المطلوب موقوفة على امتياز دعاه فان كان واحدا فلا بد من تصوره كذلك اذ لو لم
يتصوره أصلا امتنع طلبه قطعا وان تصوره باعتبار امر شامل وقصد تحصيله في ضمن جزئى لا يعينه
قربا اذا ما ليس بمطلوب وان كان متمكنا فاما لان لا ون تلك الكثرة جهة واحدة تضبطها
امر مختص بالمطلوب ووجب تميزه عند الطالب قيل لان السلم الاختصاص اذ يجوز حصولها من شئ آخر
سلبا ذلك لكن لا يمكن الاكتفاء بالتصديق بالفائدة لان التصديق باعتبار نفسه لا يفيد بصيرة وتعمق في
المطلوب فان اذا حكمتنا على رجل بأنه عالم يكون الرجل في هذا التصديق باقيا على عمومه لا يتقدم بالمحمول
ولا يتزق فيه بعض عن بعض وبعد ذلك يجعله الحاكم مقيدا بالعالم ويقول الرجل الذى هو عالم وبصير
باعتبار ذلك آلة للاحظة البعض ويتميز ذلك البعض عنده وهذا حاصل التعريف فالخالد يكون ضروريا
في الشروع بالبصيرة فان اعتبره يكون التصور بالوجه من مقدمات الشروع وذ كر الحد لتحصيل ذلك
المطلق فالتصديق بالفائدة بعد الحد قطعا باعتبار ذلك المطلوب وحاصل ما ذكره في الجواب ان المصنف
لم يذ كر الموضوع في المبادئ على وجه يكون قسما على حدة كما ذكره في كتابه الاخر بان يقول فالمبادئ
حده وغايته وموضوعه واستمداده وانه جعل المبادئ عبارة عن الامور الثلاثة فصح جعل من بيانية لان
الموضوع اذا ذكر على هذا الوجه يحتمل أمور ثلاثة ارادة تصوره والتصديق بموضوعية الموضوع
او التصديق بوجوده اما الاول فهو داخل في الاستمداد واما الثانى والثالث فليس شئ منهما بما يتسمه
مذ كورا في الكتاب فلا يصح ذ كر الموضوع في عنوان الكلام وانت اذا نظرت في هذا الجواب لا تجد
شئ يدل على ان المبادئ بحسب المفهوم لا تتناول الموضوع بل فيه استعداد لعدم ذ كر بعضه في الكتاب
فيجوز ان يكون لفظ المبادئ المذ كور في تقسيم الكتاب الى اجزائه له مفهوم عام شامل لما هو جزء
من الكتاب والغير ثم اذا شرع في تفصيل اجزاء الكتاب يجب ان يقيس ذلك العام على وجه لا يتناول
غير الجزء اذ تفصيل ذلك الغير لا يكون مطوبا كما اذا قلنا الحيوان ابيض ابيض او اسود والابيض الذى هو من
الحيوان حاله كذا فاذا اقال فالمبادئ يجب ان تصد منه المبادئ المذ كورة في الكتاب وليس فيه ركازة
قطعا (قوله واما علمته وان عدت) اى واما عدم ذ كر الموضوع باعتبار علمته حال كونها من اجزاء
العلوم فوجه ما ذكر وحاصل هذا الجواب تركها في الكتاب والتركة حال كونها جزءا من العلم مستبعد
بالنسبة الى تركها حال كونها غير جزء والامر في عدم ذ كر القياس سهل (قوله موقوفة على امتياز دعاه)
يعنى ان الطالب يجب عليه ان يتصور مطلوبه ايا بخصوصه من غير ان يجعل مفهومه كما اى آلة للاحظة
هو با مرصاد عليه مختص به فان كان المطلوب واحدا فلا بد من تصوره كذلك اذ لو لم يتصوره أصلا
امتنع طلبه وان تصوره في ضمن مفهوم عام فلا يتعلق به ارادته وان تصوره بامر عام وقصد تحصيل
ذلك العام في ضمن فرد منه لا يعينه فرجا اذا ما ليس بمطلوب وانت خبير بان تلك الاقسام الثلاثة
كما تجرى في المطلوب الكثير وسياق ذ كرها تجرى في المطلوب الواحد ايضا لانه ترك القسم الثاني هنا
وكانه اشار بقوله وقصد تحصيله في ضمن جزئى لا يعينه مع ان الظاهر ان سبب قصد التحصيل الى الخاص
الذى هو المطلوب فان ما قصد تحصيله ليس الا المطلوب الى انه اذا تصور الشئ بامر عام لم يكن طلب ذلك
الشئ وقصد تحصيله بل الذى يمكن طلبه وقصد تحصيله هو المفهوم العام في ضمن جزئى منه (قوله فرجا
اذا ما ليس بمطلوب) ههنا يبحث وهو ان الفطرة السليمة كما ذكره بان اذ لم يتصور شئ بخصوصه لم

لان كل طالب كثرة تضبطها
جهة واحدة حقه ان يعرفها
بتلك الجهة اذ لو اندفع
الطلب باقتبل ضبطها لم
يأمن ان يفوته ما يعينه
ويضيع وقته فيما لا يعينه

على بصيرة في طلبه (قوله كل علم مسائل كثيرة) لاشك أن من أجزاء العلم الموضوعات أعنى التصديقات
وتجملها شياً واحداً وتبزيها عما سواها فيجب عليه تصور كل واحد على قياس ما سبق وإيمان أن يكون لها
تلك الجهة تحققة أن يعرفها باعتبارها الذلوم بتصورها بوجه استحلال 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 وجوده وتعيينه وان تصورهما بما يعبرها وغيرهما تعلق الارادة بخصوصها ولو اندفع الى طلبها من حيث
انها جزئى للفهوم العام قبل ضبطها بالجهة الواحدة لم يتبزه عنده المطلوب ولم يأمن أن يؤديه الطلب الى غيره
فيقوت ما يعنيه ويضيع عمره فيما لا يعنيه ومن حل كلامه على الوجوب زاعماً أن تركه معرفتها من تلك
الجهة والعدل الى معرفتها من جهة أخرى يتضمن خوف فوات المطلوب وتضييع العمر ودفعه واجب
عقلاً فان أراد أنه لا بد منه في تحصيله فقد ظهر بطلانه وان أراد ما يتوقف على قاعدة التحسين فلا يناسب
المقام ولا نقول به أيضاً وان أراد الوجوب العرفي فما له الى ما ذكر من الاولوية (قوله ولا شك أن كل
علم) من العلوم المتخصصة المدونة (مسائل كثيرة) لها جهة واحدة تصيرها شياً واحداً لكل مشاركة

يمكن طلبه من العاقل المختار فانه اذا تصور المفهوم العام والتفت الى أفراد من غير ملاحظة خصوص
فرداً وما يختص به لا يمكن له الا طلب فرد غير معين فكل فرد من تلك الافراد اذا حصل له فهو مطلوبه فلا
يكون التادية الى ما ليس بمطلوب ويمكن أن يجاب بان تصور المطلوب باعتبار امر شامل فقط محال
مفروض وقوعه في مقدم الشرطية لزيادة التفرير والتوضيح (قوله على قياس ما سبق) أى فى
المطلوب الواحد من استحالة عدم تصوره وطلاقاً واستحالة تصوره فى ضمن مفهوم عام عند طلبه بخصوصه
وأنت تعلم أن جهة الوحدة يجب أن تعتبر هنا على وجه يتناول كل واحد مما هو صادق على الكثرة
المطلوبة مختصاً بها حتى يصح قوله فيجب عليه تصور كل واحد لان المفهوم ما سبق وجوب تصور المطلوب
لما بخصوصه أو بما يختص به فاذا قال ان لم يكن لتلك الكثرة جهة واحدة بمعنى أن لا يكون لها مفهوم
كلى مختص لزم وجوب تصور كل واحد ولو كان المراد بالجهة الواحدة ما هو أخص من ذلك لم يلزم مما سبق
ومن انشاء جهة الواحدة للكثرة وجوب تصور كل واحد بل وان يتصور الكثرة بمخاطبة لا تكون جهة
الوحدة (قوله ولذلك قال حقه) أى ولا جل احتمال هذا القسم قال حقه ولم يذ كر عبارة دالت على
الوجوب والشارح أورد في تلميل قوله حقه أن يعرفها بتلك الجهة أمر واحد من جهة الامور المحتملة
عند عدم معرفتها بالجهة الواحدة وهو قوله ان لو اندفع الخ والحشى أو رديعها ومثل ذلك واقع فى مواضع
فان قلت ما الفرق بين قوله وان تصورهما بما يعبرها وغيرها وبين قوله ولو اندفع الى طلبها من حيث انها
جزئى للفهوم العام قلت الفرق هو أن الاول يكون المطلوب فيه هو الخاص والعام آله للملاحظة
كما اذا كان المطلوب ماهية الانسان لان 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 امر 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 دام يتتبع 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 يعينه فليس فى هذين القسمين الا فرض ما هو محال لزيادة التوضيح
اذ قد ينسب الطلب الى الخاص عند طلب العام كما يشعر به حاشية الحاشية (قوله فقد ظهر بطلانه)

ولاشك أن كل علم مسائل
كثيرة تضبطها جهة واحدة
باعتبارها تعدد علماء واحداً
يفرد بالتدوين والتعليم

بهيئتها ومنها المبادئ التصورية والتصديقية على ما مر لكن لما كان كلامه فيما هو المطلوب في العلم والمقصود منه اقتصر على ذكر المسائل (قوله فان كان حقيقة مسمى اسمه ذلك) ينبغي ان يعلم ان جهة الوحدة في العلم بالذات والحقيقة هو الموضوع لا غير لانه لا معنى لكون هذا علما وذلك علما آخر سوى أنه يبحث هذا عن أحوال شيء وذلك عن أحوال شيء آخر ثم يتبعه ذلك يكون لهذا تعريف أو غاية أو خاصة ولذلك تعريف أو غاية أو خاصة فلهذا الحقيقي ما يؤخذ من الموضوع بأن يقال هو علم يبحث عن أحوال كذا وكذا وهذا تصور مفهوم العلم وحقيقته وأما ذاته وهويته فهو والتصديق بالمسائل على التفصيل ولا يخفى في أن جهة الوحدة لا يلزم أن تكون محمولة كالموضوع والغاية والخاصة لازمة بينة فالسارح ان أراد حصر جهة الوحدة في الحد والرسم فليس بصحيح وان أراد حصر التعريف المأخوذ منها فإيه ما قاله قريب 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 حداله والافلا بد أن يستلزم غيرها فيكون رساله فاذا لا بد لكل طالب علم أن يتصوره أو لا يجده أو يرسمه ليكون على بصيرة في طلبه فان من لم يتصور كذلك ركب متن عيا وخط نخط عشواء

في أن التصديقات وأحكام ما مر على أخرى وانما صار كل طائفة من هذه الاحكام علما خاصا بواسطة أمر ارتباطه ببعضه البعض وصار المجموع ممتازا عن الطوائف الاخرى ولولا لم تعد علما واحدا ولم يستحسن افراده بالتدوين والتعليم ثم ذلك الامر يحتمل عقلا ان يكون موضوع العلم بأن يكون مثلا موضوعات مسائل راجعة الى شيء واحد كالعدد والحساب وأن يكون غايته كالحكمة في مسائل الطب الباحث عن أحوال بدن الانسان والادوية والغذية من حيث انها تتعلق بالصحة وقد يجتمعان كافي أصول الفقه اذ يبحث فيه عن أحوال الدليل السمي لاستثمار الاحكام ويحتمل أن يكون راجعا الى المجموعات باندرجها تحت جامع لها على قياس الموضوع الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان لم يكن واقعا والاصل الذي لا بد من اعتباره في جهة الوحدة هو الموضوع لان المجموعات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فان اتحد فذلك وان تعد فلا بد من تناسبها في أمر واتحادها بمحسبها إما ذاتي كأشياء المقادير المتشاركة في علم الهندسة أو عرضي كوضوعات الطب في الانتساب الى الصحة وكأقسام الدليل السمي في الدلالة على الاحكام اذ جعلت موضوعا لهذا الفن ومن ثم تراهم يقولون تميز الهم بتميز الموضوعات بان يبحث في هذا عن أحوال شيء أو أشياء متناسبة وفي ذلك عن أحوال شيء آخر أو أشياء متناسبة أخرى ولا يعتبرون رجوع المجموعات الى ما يعها فالموضوع إما واحدا وفي حكمه كما اذا قيس المتعدد الى وحدة الغاية مثلا فان قلت قد صرحوا بان الموضوعات أي هليتها والمبادئ بالمعنى الاخص من اجزاء العلوم أيضا فالمتبادر من كلامه خلافه وأجيب أنه لما كان نظره فيما هو المقصود من العلم اقتصر على ذكر المسائل وقد يقال قد هما من الاجزاء انما هو أشد اتصالها بالمسائل التي هي المقصودة في العلم ولولاها لم يلتفت الى ما عداها فالمناسب أن تعتبرها وحدة حقيقة يرشدك الى ذلك ما أوردوه تفسيراً لمفهومات العلوم على أنه أمر اصطلاحى فلكل أن يصطلىح على ما يترجم عنده (قوله ومن تلك الجهة) اذا أريد تعريف علم فلا بد أن يؤخذ من جهة واحدة فان تعددت جاز الاخذ من كل جهة والموضوع أولى ومن المجموع اذ لو أخذ تعريفه من حيث إنه متكامل يحصل المطلوب أعنى معرفة ما هو 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 اذ لم يكن القسم الذي ذكره بقوله وان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه أو تعسر من الاقسام المحتملة (قوله بواسطة أمر ارتباطه ببعضها ببعض الخ) هذا الكلام يدل على أن المراد بجهة الوحدة يكون أخص من مطلق الخاصة والكلام السابق يقتضى تميمه على ما سبقت الاشارة اليه (قوله اذ لو أخذ تعريفه من حيث انه متكامل) هذا الكلام يناسب التعميم في جهة الوحدة لان عدم أخذ تعريف العلم من جهة واحدة على ما هو الظاهر من كلامه لا يوجب أخذ

بالحد والرسم لجواز أن يعرف بجهة أخرى وتحصل البصيرة باعتبارها (قوله ليخرج عن العيب) أي
للمفعل لفائدة لأنه إذا لم يعرف فائدة العلم ربما يكون عابثاً في طلبه والفائدة اسم للغاية من حيث
حصولها من الفعل والغرض اسم لها من حيث كونها مقصودة للفاعل وربما لا يتوافقان كما إذا حاول

حيث هو كذلك وأيضاً قد عرفت أن ذلك متعذراً ومتعسر فالأخوذ إن كان حقيقة مسمى اسم ذلك العلم
كان حده حقيقة قياساً تاماً إن كان تمامها وإما ناقصاً إن كان بعضها والافلابد أن يستلزم الأخوذ
تميز ذلك الحقيقة لاخذ من جهة الوحدة الضابطة المميزة فيكون حده رسمياً فقد ظهر أنه لا بد لكل طالب
علم أي من حقه أن يتصوره أو لا يأتى أحدهما لئلا يتصوره فيصح توجيهه إليه بخصوصه فيكون على بصيرة في
طلبه إذ لو تصورهما معاً لغيره كان على متن عياء وخطب خطب عشواء والحاصل أن حق الطالب أن
يتصوره بتعريفه بالمأخوذ من جهة واحدة فإن ذلك أزيد لبصيرته وأسهل في معرفته فإن قلت ما فائدة
ذكر الاسم وهذا قال حقيقة مسماه قلت لأن حقيقة العلم كما عرفت مسائل كثيرة قادراً كما يجب حدها
إنما يكون بتصور خصوصيات المسائل التي هي أجزاءها وقد بان تعذره فالمطلوب تصور مدلول اسمه
المطابق ومسماه الحقيقي الذي هو عارض للمسائل باعتبار وحدتها فالأخوذ إن كان تفصيلاً كان حده
بحسب الاسم والافهورسم له بحسبه وأما بالقياس إلى حقيقة العلم فرسم (قوله وثانيها فائدتيه) من
حق كل طالب علم أن يعرف فائدتيه المترتبة عليه المقصودة منه أي يعتقد ذلك إما جزماً أو ظناً إذ لو لم يصدق
بفائدة ما فيه استعمال أقدمه عليه وإن اعتقد ما لا يعتد به مما يترتب عليه عدته عينا عرفاً وإن اعتقد
بأطراف مما زال في أثناء سمعه فكان عيباً بل فائدة في نظره * وأعلم أن كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل
تسمى غاية من حيث أنها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتيبها عليه فتحتمل أن اعتبارا وتعمان
الأفعال الاختيارية وغيرها وأما الغرض فهو ما لا يجلبه إقدام الفاعل على فعله ويسمى غائية له
ولا يوجد في أفعاله تعالى وإن جت فوائدها وقد يخالف فائدة الفعل كما إذا أخطأ في اعتقادها وما قيل
من أن المقصود يسمى غرضاً إذ يمكن للفاعل تخصيصه لإذ ذلك الفعل فاصطلاح جديد لم يعرف سنده
لا عقلاً ولا تنقلاً (قوله وثالثها استمداده) يعني ما يتوقف عليه المسائل تصوراً أو تصديقاً وبيانه

تعريفه من حيث أنه متكرر والمراد بالحد هنا المعروف وإنما قال المحشى حده حقيقة واحداً رسمياً
ليطابق قول المصنف فالمبادئ حده وبيان قوله في حاشية الحاشية فإن ذلك أزيد لبصيرته وأسهل في
معرفة أنه إذا تصور العلم بما هو مأخوذ من جهة واحدة صار كل مسألة واردة على الشارع دخالته في العلم
المطلوب متميزاً عن غيره بخلاف الخاصة التي لا تنفيذ ذلك وهي خاصة بآلية لمجموع مسائله من حيث
المجموع ولا يكون بحيث إذا نظر إلى ذات المسألة يعلم ارتباطها بها وثبت تصور الأخوذ من جهة الوحدة
بصيرته معرفة المطلوب أسهل إذ لا يشغل بما لا يعنيه (قوله عدته عينا عرفاً) إنما قال عدته عينا
ولم يقل كان كده عينا لأن الطالب إذا لم يعتقد فائدة العلم المترتبة عليه المقصودة منه واعتقد فائدة أخرى
وهي مترتبة أيضاً وليست بقدر المشقة لا يلزم أن يكون عينا عرفاً إذا العيب العرفي على ما ذكر في
حاشية الحاشية ما لا يترتب عليه فائدة أصلاً ولا يترتب ما لا يعتد به ولا يصدق هذا البيان على ذلك السمي
اذ يترتب عليه فائدة معتد بها وهي الفائدة المقصودة منه ولا يلزم أن لا تكون تلك الفائدة مهمة للطالب
غايته أنه لم يعتقد حدها فإن 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
الفائدة التي يعتد بها وتحصل منه * وأعلم أن ترتيب القيود فيما هو من حق كل طالب علم يقتضى

وثانيها فائدتيه ليخرج عن
العيب ولينزاد حد طلبه
فيه إذا كانت مهمة ولئلا
يصرف فيه وقته إذا لم يوافق
غرضه وثالثها استمداده
أما جلالاً فيبين أنه من
أي علم يستمد ليخرج إليه

الاحتراز عن الخطأ في الفكر واشتغل بعلم النحو (قوله عند روم التحقيق) يعني أن المبادئ الغير البينة لعلم
 الاصول مثلا البينة في علم آخر وان كان تسليمها كافيافي الاصول لكن عند قصد الحقيقة والاحاطة
 بدلائله بحيث لا يبقى شيء من المقدمات غير مبين عند الاستدلال بلزم الرجوع الى العلم الآخر (قوله عما
 لا بد من تصوره) كالاشياء المستعملة في العلم من الموضوع وأجزائه وجزئياته وأعراضه الذاتية ومن
 تسليمه كالتصديقات الغير البينة التي تبين في علم آخر وفي هذا العلم لكن بمسائل لا يتوقف عليها مثلا
 يلزم الدور أو من تحقيقه كالتصديقات البينة التي يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة (قوله يشعر
 بحد) يعني باعتبار مفهومه الغير العلمي وان لم يكن مما يفصد عند استعمال اللفظ علما

ان كان غير ضروري على وجهين أما الاجمالي فقد أفاده المصنف بقوله وأما استداده من الكلام الى قوله
 والاجمالي الدور وذلك ليرجع اليها اذا أريد التحقيق اذ يقصر عنه تسليم المبادئ البينة هناك وعقبه
 بالتفصيل وهو أن يفاد شيئا مما لا بد من ادراكه فان كان تصورا فذلك وان كان تصديقا فلا بد من أحد
 الامرين إما تسليمه ان كان قريبا من الطبع يسكن اليه المتعلم وإما تحقيقه ان لم يكن كذلك فينقل من
 برهانه ما يحققه بغير ما يمكن معه بناء المسائل عليه وما قيل من أن التصورين ذاته بهما كان أو كسبيا
 والتصديق البدهي يتحقق في هذا العلم والكسبي يقسم فيه ويتحقق هناك يرد عليه أن البدهي
 لا يحتاج الى بيان وتحقيق وان صدر به بعض العلوم (قوله يشعر بحد) أي باعتبار مفهومه الاصل

تقديم قوله وان اعتد باطلا على قوله وان اعتد ما لا يعتد به لكنه نظر الى أنه أولى بالتأخير (قوله ان
 كان غير ضروري على وجهين) البيان الاجمالي فيما يتناوله الاستداد وهو أن يقال علم الاصول مستمد
 من الكلام والعربية والاحكام ويستدل على ذلك يشمل البدهي والنظري ويجب أن يكون كذلك
 اذ ثبت على هذا التقرير يتوقف علم الاصول على ما يعمد من الاستداد مطلقا وهو بصد ذلك والضروري
 لا يحتاج الى البيان بمعنى اظهاره بخصوصه من الشيء بطريق النظر وكان الكلام المذكور في
 البيان الاجمالي يحصل منه البيان في النظريات مع عدم النظر المتعلق بخصوصية يجوز أن يحصل
 منه مثل ذلك البيان في الضروريات أيضا وقوله ليرجع اليها عند روم التحقيق يجوز أن يفيد بقولنا
 ان كان محتاجا الى التحقيق بعد اثبات أن التحقيق لا يجري في الضروري لكن المحشى قد قيد البيان
 المقسم الى الاجمالي والتفصيلي بقوله ان كان غير ضروري لتصحيح ذكر البيان في القسم التفصيلي
 اذ البيان لا يجري في الضروري الواقع على التفصيل وتصحيح قول الشارح ليرجع اليها عند روم التحقيق
 لان روم التحقيق لا يكون الا في النظري * واعلم أن قول المصنف بالمبادئ حده وفائدته واستداده يشمل
 جميع ما يندرج في المبادئ بهما أو نظريا وقول الشارح قد ذكر من مبادئ العلم ثلاثة أمور
 أحدها حده الخ يكون لبيان كون كل واحد من الامور الثلاثة مذكورا من المبادئ وبيان كون الحد
 مذكورا منها هو قوله لان كل طالب علم وبيان كون الفائدة مذكورا منها هو قوله ليخرج عن العبث
 وبيان كون الاستداد مذكورا منها يكون باعتبار وجهين كما بين فيه فان الاستداد المذكور من
 المبادئ على وجهين اجمالي وتفصيلي وبيان كون الاجمالي مذكورا في اثناء المبادئ هو قوله ليرجع
 اليه عند روم التحقيق وبيان كون التفصيلي مذكورا منها هو قوله لبناء المسائل عليها فالعلم الكلام
 على وجه يتناول الجميع لكان أوفق (قوله أي باعتبار مفهومه الاصل) فان قلت يجوز أن يكون
 اللفظ الذي هو علم الجنس موضوعا لمفهوم كلي مشعر بحد أو ذم باعتبار ذلك المفهوم نفسه من غير
 اعتبار المعنى الاول وهو علمه قلت كأنهم لم يطلقوا اللقب الاعلى مشعر بحد أو ذم باعتبار مفهومه
 الاصل ولم يعتبروا الاشعار الواقعة في المعنى العلمي قيل ليس معنى قولهم اللقب علم يشعر بحد أو ذم أنه

عند روم التحقيق وأما
 تفصيلا فبإفادة شيء مما
 لا بد من تصوره وتسلمه أو
 تحقيقه لبناء المسائل عليه
 قال (أما حده لقباق العلم
 بالفواعل التي يتوصل بها
 الى استنباط الاحكام
 الشرعية الفرعية عن
 أدلتها التفصيلية وأما حده
 مضافا فالاصول الأدلة
 والفتحة العلم بالاحكام
 الشرعية الفرعية عن أدلتها
 التفصيلية بالاستدلال)
 أقول اللقب علم يشعر بحد
 أو ذم وأصول الفقه

(قوله) فله بكل اعتبار احد الضمير راجع الى اصول الفقه لكن المراد بالمرجع اللفظ وبالضمير المدلول وكذا في قوله اما محده لقبها المراد بالضمير المدلول ولقبها حال عنه باعتبار اللفظ كانه قال اما محده حال كون اللفظ لقبها فالعلم بالقواعد والمراد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق او الملمكة التي هي مبدأ تفاصيل القواعد والقواعد هي القضايا الكلية التي تنطبق على جزئياتها عند تعرف أحكامها والاحكام المستنبطة من القضايا بالنسب التامة مثل قولنا الحج واجب ومعنى انسابها الى الشرع ثبوتها به والى الفرع تعلقها به ولو اريد بها الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين لكان ذكر الشرعية والفرعية مستدركا (قوله وهذه) أي الاحكام الشرعية الفرعية (لا تكاد تنهاى) لعدم تماهي جزئياتها المتعلقة من المحكوم عليه وبه وفيه

فان ذلك قد يقصده تبعا (قوله علم) فهذا العلم هو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلى يتناول أفرادا متعددة اذ القائم منه يزيد غير ما قام منه بهمرو شخصوا وان اتحد معلوماها ولما احتجج الى نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافي جعلوا علما للعلم بخصوص على ما عهد في اللغة لاسم جنس له (قوله فله بكل اعتبار احد) الفرق بين الاعتبارين أنه باعتبار اللقبية مفرد لا يلاحظ فيه حال الاجزاء وباعتبار الاضافة مركب يعتبر فيه حالها وأيضا معناه لقبيا علم ومعناه مضافا معلوم قيل الضمير في راجع الى اصول الفقه لكن اريد بالمرجع اللفظ وبالضمير المدلول وكذا في قوله اما محده لقبيا اريد بالضمير المدلول ولقبها حال عنه باعتبار اللفظ أي محده حال كون لفظه لقبيا (قوله اما محده لقبيا) قدم محده بهذا الاعتبار لانه المقصود الاصلى وأما اعتبار الاضافة فهو مع تقدمه وجودا منذ كورهننا تبعا والعلم سباني تفسيره وهو بمعنى الاسم لا المصدر وحيث كانت الاضافة ذاتية له او لازمة احتجج الى تقييده بالقواعد والجارصلة المحذوف أي المتعلق بها والقاعدة اصطلاحا قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها وتسمى فروعا واستخراجها منها تقريرا كقولنا كل اجماع حق (قوله والذي يكشف عن حقيقة هذا الحد أن الاحكام) بمعنى التصديقات (قد تؤخذ لان الشرع) كالعقل والحس كالحكم بأن هذا مماثل لذلك 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 بانياتها يجب أخذها من الشرع ليعتد بها (واما أن تتعلق بها وتسمى عملية) اذ المقصود منها الاعمال (وفرعية)

يدل على الصفة التي يمدح بها أو يذم بل معناه أنه يشعر بمدح لما وضع بازائه فيجب أن يكون له معنى أصلى والمدح للعلم الجنسي باعتبار الفرد (قوله فان ذلك قد يقصد تبعا) انما قال هذا القول لان اللقب اذا استعمل في معناه العلمى ولم يلاحظ ههنا معناه الاول وانصاف ذلك المعنى يلم بتحقيق عند هذا الاستعمال مدح لان المدح هو الوصف المخصوص الذي لا يتحقق الا عند القصد (قوله لا يلاحظ فيه حال الاجزاء) أي لا يلاحظ فيه حال الاجزاء لاداء 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 احتجج الى تقييده بالقواعد) فان قيل ليس التقييد ههنا ضروريا لان العلم له مفهوم كلى صادق على أفرادها الاضافات وهي نفس تلك الاضافات متعلقة بأشياء مخصوصة واعتبار هذا المفهوم في التعريف من غير تقييده بتعلق مخصوص جائز وبعد تقييده في التعريف بالقيود صار مخصصا كأن يقال الذي يتوصل بتعلقه الى كذا قلنا ليس المراد انه لو لم يقيد لوقع في التعريف فساد باعتبار الجمع أو المنع بل المراد انه يجب تقييده بالقواعد ليطهر 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

علم هذا العلم يشعر بانتهاء الفقه في الدين عليه وهو صفة مدح ثم انه منقول من مركب اضافي فله بكل اعتبار احد اما محده لقبيا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية والذي يكشف عن حقيقته أن الاحكام قد تؤخذ لان الشرع كالتماثل والاختلاف وقد تؤخذ منه وتلك إما اعتقادية لاتعلق بكيفية عمل وتسمى أصلية أو عملية تتعلق بها وتسمى فرعية وهذه لا تكاد تنهاى

بمعنى أنه لا ينتهي إلى حد لا يكون بعده جزئي آخر مادام دار التكليف ولا خفاء في امتناع احاطة القوى البشرية بذلك فلا يمكن لاحد أن يحفظها كلها الوقت الحاجة فربطها الشارع بأدلة كلية تفصيلية من عومات وعلل فالعومات كقوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقوله تعالى والله على الناس حج البيت وقوله تعالى إنما الحرام الآثمة والعلل كما يستنبط من أن حرمة الخمر الاسكار ليجري في غيرها من المسكرات وعلته حرمة الرباط والطعم والجنس إلى غير ذلك من الجزئيات فقوله من عومات وعلل بيان للأدلة الكلية وقوله

لابتنائها على الاعتقادية (وهذه) الاحكام الشرعية الفرعية (لانكاد 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 عومات وعلل بيان للأدلة بمعنى عومات الكتاب والسنة والعلل القياسية اذ مبنى القياس عليها وقوله تفصيلية صفة ثانية للأدلة ولهذا فسرهابقوله أي كل مسألة مسألة بدليل دليل والقول بأن كونها صفة لعومات وعلل أن ظهورها كان ماله معنى إلى ما ذكر فيه ذهول أيضا عما فسرها وقد ظهر بتفسيرها أن التفصيلية لاتنافي الكلية ولا العموم فان الأدلة الجزئية منصوبة على أعيان المسائل الشاملة لاحكام جزئية وأما خواصه عليه الصلاة والسلام فلا يتعلق بها الاستنباط يتوصل به إلى عمل لا يقال ربما استند مسائل كثيرة إلى دليل واحد لان ذلك بجهات متعددة فهو بكل اعتبار دليل آخر ولم يذكر الاجماع لقلته ولأن له سندا من الثلاثة فهو راجع إليها ومن زعم أن الأدلة الكلية هي الاجالية التي يبحث عنها في الاصول من جهة هيجتها ودلالاتها الجاملة مثل أن الكتاب مثلا حجة وأن جهته دلالة ما ذار وأن العلة التفصيلية هي الأدلة 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 الاجالية وتفصيلية فيجعل الجزئية لخصوصها صغرى والاجالية لعمومها كبرى فيقال مثلا هذا من بالحج وكل أمر بشئ فهو لا يجابه فقد

فامتنع حفظها كلها الوقت
الحاجة للكل فنيطت بأدلة
كلية من عومات وعلل
تفصيلية

العقائد الدينية من الشرع سواء كان المأخوذ أصل الاعتقاد أو الاطمئنان (قوله وتقف عند حد) لما قدم من أن الحوادث الفعلية لانكاد تنحصر في عدد قد يقال المراد بالاحكام الشرعية الفرعية هنا احكام متعلقة بخصوصيات تلك الافعال وهي متكررة لاتقف عند حد والأدلة شاملة لتلك الاحكام على التفصيل أي كل دليل ينوبه فرقة من تلك الاحكام يعبر عنها بقضية كلية هي مسألة من الفقه فلا يرد عليه أن الاحكام الشرعية الفرعية أي المسائل الفقهية اذا كانت بحيث لاتقف عند حد وقد ذكر أن كل مسألة منوطة بدليل فلزم كون الأدلة أيضا متكررة بتكرار الاحكام فيقوت ما هو المقصود ويربط الاحكام بتلك الأدلة من الضبط (قوله اذ مبنى القياس عليها) جواب سؤال تقديره أن الأدلة من جعلتها القياس لا العلة القياسية فوجب أن يذكري بيان الأدلة نفس القياس لا العلة قد ذكر في دفعه أن القياس مبنى 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 يعترفه التعدد والتنوع فالمناسب أن يقال تفصيليتان بخلاف لفظ الأدلة فان المعتبر فيه الوحدة في التعبير دون التنوع وأما الذهول عن التفسير فلا توجب حينئذ أن يقال كل مسألة مسألة بعام عام أو علة علة (قوله ولم يذكري الاجماع) فان قلت اذا كان عوم الأدلة وكتابتها باعتبار شمولها للجزئيات المتكررة فلم لا يجوز أن يدخل فيها الاجماع أيضا فان الدليل الاجماعي أيضا عام بهذا المعنى شامل للجزئيات المتكررة قلت فيئذ يدخل فيها العلة أيضا فاخراجها من نسبة على خروجها ويمكن أن يقال في القياس ما يقال في الاجماع من الرجوع (قوله والاجالية لعمومها كبرى) الأدلة التفصيلية التي هي مثل الآيات المخصوصة يعبر عنها

تفصيلية صفة للدلالة وعمومات وعلل وهو الاظهر والمقصود واحد وفيه احتراز عن الادلة الاجالية
 مثل كون الكتاب والاجماع حجة وقد يتوهم أن تفصيلية صفة علة وأنه عطف على أدلة وليس بمستقيم
 لان قوله أى ككل مسألة مسألة بدليل دليل بيان لذلك وتفسيره وجميع ذلك شرح لاستنباط الاحكام
 الشرعية عن أدلتها التفصيلية ولا يستقيم الاعلى ما ذكرنا (قوله) وأذ ليس في وسع الكل أيضا) يعنى
 كما ليس في وسعهم الحنظ ليس في وسعهم الانتهاض للاستنباط (لتوقفها) أى الاحكام يعنى استنباطها
 والاحسن تذكير الضمير ليعود على الاستنباط أو الانتهاض فان قيل لتوقف على أدوات يستغرق
 تحصيلها العلم يمكن في وسع أحد لا تقتضه العرف في تحصيل الأدوات فلنا نعم لو لم يكن بعضهم لبعض ظهيرا
 ولهذا فالإيمان بالجماع انتم يتلاحق الأفكار (قوله) وكان يفضى) عطف على ليس في وسع (قوله) قد تروا
 عدل بالكلام عن ظاهره الى ما لا طائل تحته اذا الدلالة الاجالية إما مفهوماتها الكلية كالكتاب والسنة
 فلم ينط بها شئ من الاحكام ولا يمكن استنباطها منها فظعا وإما الاحكام الكلية الواردة عليها المنطوية على
 جزئياتها فهى مسائل الاصول فكيف يصح أنها محتاج اليها في استنباط الاحكام من أدلتها التي ينط
 بها وتحرير المقام أن المسائل المخصوصة مستندة الى أدلة معينة يحتاج في استنباطها منها الى معرفة
 أحوالها التي لا تكاد تنحصر في عدد يمكن من ضبط تفاصيلها فاحتج الى معرفتها على وجه كلى
 اجمالى يرجع اليه فيما يقصد استنباطه وانما وصف الادلة بالكلية على ما في بعض النسخ بقياسها الى
 ما يندرج تحتها كما هو ولو لم توجد لم يضر وقد أصاب من قال ما يتوهم من أن تفصيلية صفة علة وأنه
 عطف على أدلة فليس بمستقيم فان قوله أى ككل مسألة مسألة بدليل دليل بيان لذلك وجميعه شرح
 للاستنباط عن الادلة التفصيلية (قوله) لتوقفه) أى الاستنباط وفي بعض النسخ: لتوقفها فالضمير
 للاحكام على معنى توقف استنباطها على أدوات لا تحصل الا في مدة متطاوله هى شرائط الاجتهاد من
 معرفة تفاصيل الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وحال الروايات والنسخ وشرائط القياس والنظر وغير
 ذلك (قوله) وكان يفضى) أى تحصيل الأدوات فهو عطف على يستغرق لاعلى قوله ليس في وسع (قوله)
 نخص) جواب لاذن والباقون يقلدونهم فيه) أى في المستنبط الذى هو الاحكام (قد تروا ذلك) المستنبط أى

أى ككل مسألة مسألة بدليل
 دليل لتستنبط منها عند
 الحاجة وأذ ليس في وسع
 الكل أيضا أن ينتضه
 لتوقفه على أدوات
 يستغرق تحصيلها العلم وكان
 يفضى الى تعطل غيره من
 المقاصد الدينية والذنبية
 نخص قوم بالانتهاض له
 وهم المجتهدون والباقون
 يقلدونهم فيه قد تروا ذلك
 وسما العلم الحاصل لهم
 منها فقها وانهم احتاجوا
 فى الاستنباط

بالمفهومات الكلية التى هى مثل مفهوم الامر ويبحث عنها فى الاصول وما جعل صغرى ليس الدليل
 التفصيلي بل القضية الشخصية التى هى قولنا هذا امر وما جعل كبرى ليس الدليل الاجالى بل القضية
 الكلية التى هى قولنا كل امر لا يجب بالدلالة الاجالية فى كلام هذا الزاعم بلا حنطة 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 الاجالية المسائل الاصولية لما صح قولهم ان
 المسائل الاصولية يحتاج اليها في استنباط الاحكام من أدلتها التي ينط بها لان الادلة التي ينط بها
 على ذلك التقدير عين الاجالية التى هى عين المسائل الاصولية فلا يصح ارادة شئ منها ما بالادلة
 الاجالية (قوله) بيان لذلك) أى لعدم الاستقامة اذ يجب أن يقال على هذا التقدير كل مسألة مسألة بعلة
 علة (قوله) وجميعه شرح) هذا الكلام وجه آخر لبيان أن تفصيلية صفة للدلالة لا للعلل ومعناه أن جميع
 ذلك الكلام المشتمل على ذلك المفسر والمفسر شرح وبيان للقياس المذكور فى التعريف وهو الاستنباط
 من الادلة التفصيلية ويجب أن يجعل تفصيلية صفة للدلالة (قوله) لاعلى قوله ليس في وسع الكل
 أيضا) أى كما لا يكون في وسعهم الحفظ المذكور وذلك لان قوله ليس في وسع الكل لا يتم بيانه بمجرد قوله
 لتوقفه على أدوات يستغرق تحصيلها العلم اذ لا فساد في ذلك ويجب أن ينضم اليه قوله وكان يفضى

أي جمعها ذلك المذكور من الاحكام والمسائل المستنبطة من أدلتها التفصيلية وسموا العلم الحاصل للجمهورين 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 منها لالحصول لتخرج المسئلة النقيية من القوة الى الفعل كما يقال الحجج مما أمر به الشارع وكل ما أمر به الشارع فهو واجب وشرب النبيذ محال القياس على حرمة وكل ما دل القياس على حرمة فهو حرام وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى أحوال الأدلة والاحكام انتم كلية تلك المقدمة اذا الامر قد لا يكون للوجوب والذى للوجوب قد لا يثبت موجب له نسخ أو وجود معارض والقياس قد لا يوجب لانقضاء شرط أو وجود مانع الى غير ذلك من التفاصيل (قوله فلم يروا) من الرأي ونصحاء فعول له المضمنة أي تعرضوا لتلك المقدمات مع ما يتعلق بها من الاحتجاجات والاختلافات والاستئلة والاجوبة فصالحا من بعدهم واعانة (قوله فكان حده ما ذكرنا) لان الاسم انما وضع لهذا العلم المخصوص فلا يكون له حقيقة سوى ذلك لما تقرر من أنهم اذا حصوا ما فهموا ووضعوا بازائه اسما كان ذلك حقيقة مسماه فلا يقدح في كونه حدا اشتماله على ما هو خارج عن العلم كالتعلق والغاية ونحو ذلك (قوله وفوائد القيود قد ظهرت) أي وقع الاحتراز عن العلم بالجزئيات

بجموعه وسموا العلم المتعلق به الحاصل للجمهورين من الأدلة التفصيلية فقها (قوله الى مقدمات كلية) هي مسائل تتعلق بالأدلة السمعية من الجهات المذكورة كما يقال الامر للوجوب والقياس يجب العمل به والاجماع لا ينسخ ومنهم من أعمق فقال ان استدلال على الاحكام بالشكل الاول كانت قواعد من الاصول كبراه تقولنا هذا حكم يدل على ثبوت القياس وكل حكم يدل عليه القياس فهو ثابت وان استدلال عليها بطريق الاستثناء كانت هي من الملازمات الكلية كقولنا كمال 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 كمال القياس على وجوب شيء كان واجبا لاندراجها تحت قولنا كمال القياس على ثبوت حكم كان ثابتا ثم صدقها كلية جعلت كبرى أو ملازمة بتوقف على أحوال الأدلة من وجود شرائطها وارتفاع موانعها وأحوال الاحكام اذ بعضها كالعلية مثلا لا يثبت بالقياس فيصير قيودا في تلك المقدمة الكلية فباحثها راجعة اليها ومسائل من الاصول أيضا (قوله ورتبوا فيها) أي ورتبوا في بيان المقدمات التي احتج بها (مسائل) حررها وأثبتوها وما يتعلق بها مما علمها وألها (قوله فلم يروا) أي لم يحصل لهم رأى اهمال تلك المقدمات ولم يستحسنوه للتصح والاعانة فهو نفي معلل لا نفي معلل بالاضافة وانما لم يقل وسموا العلم الحاصل لهم بها أصول الفقه كاذ كرسا بقا لعدم اختصاصه بالجمهورين دون الفقه (قوله فكان حده ما ذكرنا) يعني قوله العلم بالقواعد الخ وانما كان حدها لئلا يسموا انما وضع لهذا المفهوم فهو حده بحسبه ولما لا يبرادف المعترف على اصطلاحهم فاشتماله على الاضافة الى المعلوم أو الغاية لا ينافي 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 لاندراجها تحت قولنا) قيل عليه ان الملازمة السابقة التي هي 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 ينافي الاحتجاج الى المقدمات الكلية التي هي المسائل الاصلية لان الاستدلال بالملازمة المتدرجة صحيح باعتبار اندراجها تحت ما هو مسئلة من الاصول وانما لم يكن هذا المندرج مسئلة لان دلالة القياس على الوجوب لا تكون من الاعراض الذاتية المعبرة هنا (قوله والعلم ببعض تلك القواعد) قد يقال وقع في التعريف لفظان لفظ القواعد ولفظ الاحكام وخروج

الى مقدمات كلية كل مقدمة منها يثبت عليها كثير من الاحكام وربما التيسر ووقع فيها الخلاف فنشعروا فيها شغبا ونحزوا حزبا ورتبوا فيها مسائل تحجروا واحتجاجا وجوابا فلم يروا اهمالها انما لمن بعدهم واعانة لهم على ذلك الحق منها بسهولة قد وفوها وسموا العلم بها أصول الفقه فكان حده ما ذكرنا وفوائد القيود قد ظهرت * وأما حده مضافا فلا يفي معرفة المركب من معرفة مقرراته

وبالقواعد المقصودة بالذات أو المتوصل بها إلى استنباط غير الاحكام كالصناعات والاحكام الغير الشرعية
 مثل العقلية والاصطلاحات أو الشرعية الاصلية كالاقتادات أو الشرعية الفرعية من أدلتها
 الاجالية كقواعد الكلام والعربية اذا لا اختصاص لها باستنباط كل حكم حكم من دليل دليل كما
 في قواعد الاصول اذا لم يرد فيها على أن الكتاب والسنة مثلا صدق وحق ولا يرد علم الخلاف
 اذا لا يتوصل بقواعدها إلى الاستنباط بل إلى حفظ المستنبطات أو هدمها من غير تعلق لها بخصوصيات
 الاحكام وكذا علم الحساب اذا لا يتوصل بقواعدها في مثل له على خمسة في خمسة إلى تعيين تقدير المقتره
 لال وجوبه الذي هو حكم شرعي ولو اتفق في علم الخلاف مثلا ذكر قاعدة متعلقة بخصوص الاستنباط

والذوات أي طبائع الاشياء أو إلى حفظ الاحكام وهدمها كقواعد الخلاف وان وافقت مسائل الاصول
 فان الحثيات معتبرة وبالشرعية الفرعية ما يتوصل به إلى استنباط الاحكام العقلية والشرعية الاصلية
 وفي جعل الاحكام منقسمة إليها إشارة إلى أنها بمعنى التصديقات لا الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين فلا
 يلزم استدراك قیدی الشرعية والفرعية وقوله من أدلتها التفصيلية بيان للواقع متعلق بالاستنباط
 وقيل احتراز عما يتوصل به إلى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من أدلتها الاجالية كقواعد
 الكلام والعربية اذا لم يرد 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 إلى أدلة اجمالية
 مستنبطة هي منها بل إلى أدلة تفصيلية كما أشير إليها وقواعد الكلام والعربية مباديتين بها أحوال
 الادلة الاجالية التي هي مسائل الاصول ليتوصل بها إلى استنباط الاحكام من أدلتها التفصيلية فلا
 يتوصل بتلك القواعد إلى استنباطها من أدلتها الاجالية لتخرج بقيد التفصيلية هذا وقد اعترض على

بعض القواعد يحصل بمحمل أحد اللفظين على الجميع فجاز أن يراد بالاحكام جميعها فخرج بعض
 القواعد اذا لا يتوصل ببعض القواعد إلى جميع الاحكام وأن لا يراد بالقواعد جميعها فلا يخرج البعض
 بهذا القيد ويجاب بأن القواعد التي يتوصل بها إلى جميع الاحكام لا يجب أن تكون جميع القواعد
 لانا اذا اعتبرنا بعض المسائل التي يتوصل بها إلى استنباط الوجوب الذي هو حكم شرعي واحد واعتبرنا
 بعضا آخر من المسائل الاصولية التي يتوصل بها إلى استنباط الحرمة وكذا الحال في الكراهة وغيرها
 ثم جميعها تلك الابعض التي ليست جميع القواعد الاصولية صدق على العلم بها أنه علم بالقواعد التي
 يتوصل بها إلى جميع الاحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية فيجب اعتبار الجميع في القواعد
 لاخراج البعض ويجاب أيضا بأن هذين اللفظين قد وقع على جميع واحد فاذا جعل أحدهما على الجميع
 جعل الآخر عليه أيضا وبعد ذلك اسناد الاخراج إلى القيد الاول أولى (قوله وقيل احتراز عما يتوصل به)
 يمكن أن يقال في توجيه كلام هذا القائل ان الاحكام الشرعية منسوبة ومستندة إلى الادلة التفصيلية
 التي يقع الاستنباط منها بواسطة المسائل الاصولية فطعا وليس الاستنباط من غير تلك الادلة لكن يكون
 تلك الادلة اعتبارا من أحدهما الملاحظة التفصيلية والاخر الملاحظة الاجالية وعند الاستنباط
 يلاحظ تلك الادلة مرة بالتفصيل فحصل صغرى بأن يقال هذا أمر ويلاحظ مرة أخرى بالاجمال
 فحصل كبرى بان يقال وكل أمر للوجوب وأرباب الاصول يتوجهون إلى تلك الادلة بالاعتبار الثاني أي
 يعبر عنها بالماهيات الكلية ويبحثون عنها ولا شك أن الاستنباط منها بالاعتبار الاول يكون بواسطة
 المسائل الاصولية فهي وسيلة لها وأن الاستنباط منها بالاعتبار الثاني يكون بواسطة القواعد
 الكلامية والعربية فهي أيضا وسيلة اليه وكلا الاعتبارين واقعان في الاستنباط ضرورة فالاستنباط
 من الادلة الاجالية هو بعينه استنباط من الادلة التفصيلية والتغاير اعتباري فصح أن يقال قوله من

كان من مسائل الاصول ولا امتناع في اشتراك علمين في مسألة باعتبارين وما يقال ان قواعد الخلاف لا يتوصل بها الى استنباط جميع الاحكام بل بعضها ليس بشئ لانه لا يتق كونها من الاصول كسائر قواعده (قوله من حيث يصح تركيبها) مثلاً لا بد في معرفة البيت من معرفة الارض والجدار والسقف من حيث يصح تألف البيت منها الا من حيث انها جواهر أو اعراض حادثه أو قديمة وكذا لا بد في معرفة المركب الاضافي من معرفة كل من جزائه من حيث يصح اضافة أحدهما الى الآخر وذلك بمعرفة مدلولها من غير توقف (١) على أنه من اللفظين ثلاثي أو رباعي مجرداً وعن زيد معرب أو مبنى الى غير ذلك

(١) قوله على أنه هكذا في الاصل ولعل هنا سقطا ويجوز بقا وحق العبارة على أن كلام اللفظين كسبه معناه

الحد بالمنطق اذ لا يتوصل الا بقواعد فيكون جزءاً من الاصول وجوابه ان وصف القواعد يشعر بمنزلة اختصاصها بالاحكام المخصوصة ومنه يستفاد أيضاً ما يدفع به النقص بعلم الله تعالى ورسوله وجبريل عليهم السلام (قوله من حيث يصح تركيبها) قيل عليه ان أريد معرفة المركب بكنهه فلا بد من معرفة مفرداته كذلك وان أريد معرفته بوجه ما فلا حاجة أصلاً الى معرفتها لجواز تصورهما باعتبار أمر عارض وأجيب بأن المراد معرفته من حيث هو مركب فلا بد من معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها فان الباني يحتاج الى معرفة أجزاء البيت من حيث يصح التثامها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج والصلابة والرخاوة لا من حيث انها مركبة أو بسيطة قديمة أو حادثه اذ لا دخل لها في صحة تركيبها منها وأصول الفقه مركب اضافي دال على معنى كذلك فلا بد من معرفة مفردية أعني هذين

أدلتها التفصيلية احترازاً 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 جزئ منه اذ حصر التوصل في أن يكون به يقتضى ذلك قلت الحصر اضافي والمراد أن التوصل لا يكون الا مع مدخله المنطق ولا يحصل بالاستقلال من علم الاصول ولا شك أن الاصول مدخلاً أيضاً فيكون المنطق جزءاً (قوله يشعر بزيادة اختصاص) قيل عليه لا يدفع الاعتراض بهذا الجواب اذ مجموع المركب من المنطق والمسائل الاصولية يكون له مزيد اختصاص بتلك الاحكام والاعتراض ليس باعتبار استقلال المنطق بل باعتبار كونه جزءاً من الاصول والجواب يدفع الاستقلال فقط والجواب أن المراد بالاشعار هنا باعتبار كل قاعدة يعني أن وصف القواعد يشعر بمنزلة اختصاصها بكل من تلك القواعد بالاحكام المخصوصة (قوله ومنه يستفاد أيضاً) أي كما يستفاد الدافع للنقص بالمنطق من هذا الوصف وهو مزيد الاختصاص يستفاد الدافع للنقص 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 فلا بد في معرفة المركب من معرفة مفرداته يقتضى أن يراد بالمعرفة ما هو بالكنهه واذا كان ذلك فلا فائدة في قوله من حيث تركيبها وحاصل الجواب أن المراد معرفة المركب من حيث هو مركب أي من حيث اشتماله على المعنيين بين الواقع بينهما منسوبة فان حيثية التركيب وحيثية لا بد من معرفة مفرداته من حيث يصح تركيبها لا مطلقاً وهذه المعرفة أعم من أن تكون معرفة المعنى المطابق أو لا يجوز أن يكون صحة التركيب باعتبار المعنى المطابق وغيره لكن قول الشارح الاصول والفقه من حيث دلالتهم على معنيهما والمتبادر من المعنى لشيء هو المعنى المطابق له يشعر بأن المراد بقوله من حيث يصح تركيبها من حيث دلالتهم على معانيها وعلى تقدير ارادة ذلك يجب أن يراد بالمعرفة ما هو بالكنهه لان اللفظ المركب لا يجب أن يكون تركيبه باعتبار ارادة المعنى المطابق لكل واحد من أجزائه بل يجوز التركيب باعتبار المعنى المجازي فمعرفة المركب من حيث هو مركب لا تتوقف على معرفة المعاني المطابقة لمفرداته الا اذا أريد بالمعرفة ما هو بالكنهه واذا أريد

من حيث يصح تركيبها وأصول الفقه مفرداته الأصول والفقه من حيث دلالتهم على معنيهما فالأصول الأدلة

(قوله وذلك أن الاصل) يعني أنه يطلق في اصطلاح الفقهاء والاصوليين على معان أحدها الدليل وقد قامت القرينة على أنه المراد (قوله وبهذا القيد) يعني سبق أن الفقه اسم للعالم الحاصل للجهتين المستنبطين للاحكام من أدلتها التنصيلية فعلم الرسول وجبريل عليهما السلام لا يكون فقهائا لأنه قد حصل بالادلة ضرورة لا طلبا أو اكتسابا بحيث لم يذكر الاستنباط في تعريف الفقه احتج الى قيد الاستدلال احترازا عنه وبعضهم يرى أنه ليس علماعن الادلة لان حصول العلم عن الادلة مشعر بكونه

اللفظين الدالين على معنيهما من حيث تصح الاضافة بينهما (قوله ويقال في الاصطلاح) هذه أربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فإن المرجوح كالجواز مثلا له نوع ابتناء على الزاجح كالحقيقة وكذا الطارئ بالقياس الى المستحب والمطلوب الى الدليل وفروع القاعدة مبنية عليها وقرينة الاضافة الى العلم دلت على تعيين المراد عرفا وسيأتي جواز الحمل على معناه لغة (قوله والفقه) يقال فقهه بالكسر أى فهمه وبالضم اذا صار فقها (قوله وبهذا القيد الاخير) يعني بقيد الاستدلال (احترازا عن العلم بتلك الاحكام الحاصلة من أدلتها التفصيلية ضرورة لا استدلالا كما علم جبريل والرسول عليهما السلام) فانه وان كان مستفادا من تلك الادلة لكنه بطريق الحدس بلا تجشم اكتساب فلا يسمى فقهاعرفا لما سبق من أهم موضوع للعالم الحاصل بالاستنباط وأما علم الله سبحانه وتعالى بالاحكام فليس مستندا الى الادلة بل هو عالم بهما معا غير مستفيد أحدهما عن الآخر قطعاً وما قيل من أن الادلة علل الاحكام الثابتة بها وحيث كان علمه بالاشياء على ما هي عليها في أنفسها واجب اسناده اليها فردود. أما ولا فلانها أمارات وأما نانيا فلان العلم بالمعنى لا يجب أن يكون مستفادا من العلة ومن الناس من لم يجعل علمه ما عن الادلة ورأى أن كونه عنها يشعر بالاستدلال للملاحظة الحثية لان الحاصل بطريق الضرورة يكون معها لا عنها إذ لا منافاة بين المعية زمانا والتأخر ذاتا ثم الدلالة على الحثية إما صريحة ابتادرها أو التزام على ما هو أصلها فعلى الاول قيد الاستدلال لدفع توهم أن الحاصل عن الادلة قد يكون بلا استدلال وقد يقال هو باهامه أولى من دفعه وعلى الثاني ان لم يعتبر الالتزام في التعريفات فهو للتصريح بما علم التزاما ولا بد منه في 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 أحدهما ذكر لان قوله عن الادلة يحتمل العلم الاستدلالي والحاصل بسببها ضرورة فان جعل ظاهرا فيما أريد به كان القيدنا كيدا لما للتصريح به وإما لرفع نقيضه الذي هو اثباته وان جعل مساويا للدلالة عليهما كان القيد بياناً لما هو المراد منها فقد خبط حيث ادعى تبادر المعنى من لفظه وفتح عليه ما يقتضى اجاله بالقياس اليه (قوله وباقى القيود عرفت بما تقدم)

ذلك فلا حاجة الى التقييد بالحثية في الموضوعين ونقرر المحشى مع اعتبار الحثية وعدم التقييد بالمطابق يناسب أن يجعل الحد في قول المصنف وأما حثه بمعنى المعرفة (قوله فان المرجوح كالجواز مثلا) يعني أن المناسبة بين المعنى الاصطلاحى واللغوي لا يجب أن تكون في جميع الافراد بل يجوز أن تكون في بعضها فقط فلا يرد أن الابتناء في بعض أفراد المرجوح لا يستلزم ثبوت الابتناء في جميعها (قوله ملاحظة الحثية) يعني أن الحدس فيه مقدمات مرتبة قد تكون دليلا بالنسبة الى من حصلها بالطلب والشوق وتجشم الاكتساب وهي فرد من الدليل فيصدق على أن علمها احصا لان من الدليل أى من فرده وفي الفردية يمكن الصدق في الجملة والحصول عن كذا يقتضى التأخر الذاتي والحال في التحصيل بالحدس كذلك لكن الحاصل بالحدس مما هو دليل في الجملة لا يكون من الدليل من حيث هو دليل فبالحثية خرج علمهما (قوله اذا منافاة بين المعية) أى سلمنا أن الحاصل بطريق الضرورة يكون

وذلك أن الأصل في اللغة ما يبنى عليه الشئ ويقال في الاصطلاح للراجح يقال الأصل الحقيقة والمستحب يقال تعارض الأصل والطارئ وللقاعدة الكلية يقال لنا أصل وهو أن الأصل مقدم على الطارئ وللدليل يقال الأصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة واذا أضيف الى العلم المراد دليله والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال وبهذا القيد الأخير احترازا عما عرف بالادلة ضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام ومن لم يجعله عن الادلة ورأى ذلك مشعرا بالاستدلال فاما لتصریح بما علم التزاما واما لدفع الزهيم واما للبيان دون الاحتراز وباقى القيود عرفت مما تقدم

بطريق الاستدلال اذا الحاصل بطريق الضرورة يكون معها الاغنى لان معنى الدليل ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى العلم بطوب خبري فلا يفهم من حصول العلم عنه الا التوصل اليه بالنظر فيه فعلى
هذا يكون هذا القيد للدلالة مطابقة لاداء عليه الكلام التزاما ولدفع وهم من يعقل هذا اللزوم ويظن
أن مثل علم الرسول عن الادلة أو ايمان أن الفقه يكون بطريق الاستدلال البينة وان لم يكن تركه في
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 ويحترز عنه بقيد الاستدلال فلم يلتفت
اليه الشارح لبعده (قوله واعلم) قال الامام في المحصول أما أصول الفقه فاعلم أن اضافة الاسم الى الشيء
تقيده اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظه المضاف يقال هذا مكتوب زيد والمراد
ما ذكرنا ولما لم يكن هذا مطردا في 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 في اضافته الى الشيء على خصوصية
الاختصاص وأنت خير بان جعل جميع الصفات أسماء المعاني خلاف الاصطلاح فالاولى ما ذكرنا
في شرح التنقيح من تخصيص هذا الحكم بالمشقة وما في معناه كالاصل مثلا فانه بمعنى الدليل أو بمعنى
المتبني عليه والمشتد اليه والهـذا جزئيا بان الشرع في قوله هم أصول الشرع بمعنى المشروع لا الشارع

فالمراد بالاحكام التصديقات وكل واحد من الشرعية والفرعية احتراز وقوله عن أدلتها متعلق بالعلم
وخرج به علم الله تعالى وما علم من الاحكام ضرورية من الدين فانه ليس جزءا من الفقه وبالتفصيلية خرج
ما يقال في علم الخلاف من ثبوت الوجوب بالمتنضي وانتفاؤه بالنافي ان قلنا باقائه علما وخرج أيضا
اعتقاد المقلد العامي ان جلنا العلم على التصديق وستقف على جليلة الحال وما قيل من أن قوله عن الادلة
يتعلق بالفرعية على معنى أنها يتفرع عنها فيتناول علم الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام ويحترز
عنه بالاستدلال فما لا يلتفت اليه (قوله واعلم) يعني أن له جزأين كالعادة وجزأنا كاصورة قيل انما لم
يتعرض له لانه لا يريد به معناه لغة ولا نقل فيه بخلاف الاوئين (قوله واطرافه اسم المعنى) أراد باسم المعنى
مادل على شيء باعتبار معنى أى صفة عارضة له سواء كان قائما بنفسه أو بغيره كما يكتب والمضمر وحاصله
المشتق وما في معناه وباسم العين ما ليس كذلك كالدار والعلم والمصطلح النحوي من أن المعنى ما قام بغيره
والعين ما يقابلها فاضافة اسم المعنى تقيده الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف وأما
اضافة اسم العين فتقيده الاختصاص مطلقا أي غير مقيد بصفة داخلة في مسمى المضاف فاذا قلت دار زيد
أو علمه أو اذ اختصاصا في الملكية أو السكنى وفي القيام أو التعلق وما ذكره ابن الحاجب من أن الاضافة
المعنوية الى المعرفة تقيده تعريفا لان وضعها على أن تقيده أن بين المضاف والمضاف اليه خصوصية ليست

مع الادلة لكن كونه معها لا يكون الا بالزمان ويكتفي في الحصول عنها التأخر الذاتي ولا منافية (قوله)
فالمراد بالاحكام التصديقات) أى المصدق به الثلاثين العلم بالعلم (قوله مما لا يلتفت اليه) لان
التفرع عن الادلة لا يثبت الا للعلم ولا يحصل بالاستدلال الا ما يتفرع عن الدليل فلما معنى لقوله فيتناول
علم الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام باعتبار أن علمه تعالى يتعلق بأحكام له اضافة هي انها متفرعة
عن الادلة وباعتبار انه لا يلزم أن يكون العلم كذلك (قوله ولا نقل فيه) يعني أن اللفظين اللذين هما
بمنزلة المادة يتحقق فيهما النقل بخلاف الجزء الصوري فانه باق على حاله مراد به معناه لغة وهذا المعنى
منه ظاهر لا يحتاج الى البيان وفاد هذا الكلام ظاهر لان الهيئة التركيبية ليس لها معنى في الوضع
العلى اذ المجموع المركب من اللفظين والهيئة التركيبية منقول وكل واحد منهما بمنزلة الجزء زيد واجراء
الاعراب بسبب تركيبه في وضع آخر هذا اذا كان المراد بالنقل ما هو واقع في جزء المركب من

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

لغيره فيمدل عليه لفظ المضاف فقد أراد به الدلالة مطلقا ولو التزاما فلا منافاة ومن قال اسم المعنى مادل
على معنى لا يقوم بنفسه وهو معنى العرض وإضافته تقيده اختصاص المعنى الذي هو مدلولة الاختصاص
ما يقوم به سواء كان غير مشتق كدق الثوب فإن المختص هو الدق لا القصارا ومشتقا كما في كاتب زيد إذ
تقيده اختصاص الكتابة به لا من قامت هي به ولا سائر معانيه وأعراضه والمشتق إذا كان موضوعا لشيء
يقوم بنفسه باعتباره معنى يقوم به يصح لغة إطلاق كل من اسم العين والمعنى عليه بشرط انضمام الآخر
إليه أو بالبحر وأما اسم العين وهو مادل على ما يقوم بنفسه فإضافته تقيده اختصاص المضاف مطلقا
أي بحسب الذات والمعاني القائمة به وان لم يدل علم الفظة لانها تابعة له فاذا قيل دار زيد أفاد أنهم جميع
منافعها المختصة به وله مذاثب الخيار لمن اشترى دارا مؤجرة من غيره إذ لم يعلم ذلك وأما إذا علم كان في حكم

معناه اللغوي إلى المعنى التركيبي الذي هو المعنى الاصطلاحي كما ذكر في حاشية الحاشية فوجه
ضعف هذا القول أن الاحتياج إلى البيان لا يلزم أن يكون حاصل من النقل حتى يقال انتفى النقل
فانتفى الاحتياج إلى البيان ولو كان بسبب عدم الاحتياج ظهر ذلك المعنى لوجب أن يقال لم تعرض
لأنه لا يريد به معناه لغة وهو ظاهر (قوله فقد أراد به الدلالة مطلقا) فإن قيل إذا ذكر لفظ الدلالة يصح أن
يراد منه مطلق الدلالة وأن يراد منه الدلالة المطابقة وإرادة التضمن أو الالتزام لا يليق بالتوهم فقول
الشارح بغير اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مادل 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 تقيده اختصاص مطلقا أن اسم العين يخالف اسم المعنى باعتبار أن اسم المعنى مقيد بما ذكر
واسم العين غير مقيد به وقد كرر أن الدلالة في كلام ابن الحاجب يراد بها المطلق وحصل من ذلك أن اسم
العين أيضا مقيد بما ذكره فوقه المناقاة بين كلام الشارح وبين كلام ابن الحاجب والنقير الذي ذكره
المحشي لا يكون مأخوذا من كلام الشارح لأن هذا الكلام لا يكون قابلا له قلنا يجوز أن يجعل قول
الشارح نقول مكتوب زيد والمراد اختصاصه به لمكتوبيته له قرينة على أن مراده مادل عليه لفظ
المضاف جزء مخصوص من معناه وهو الصفة الداخلة كإفسره المحشي وحينئذ يكون تقرير المحشي
موافقا لما أراده الشارح فلا يبقى المناقاة فإن قلت المناقاة التي ذكرها المحشي ودفعها بقوله فقد أراد به
الدلالة مطلقا إما أن يكون تقريرها به مد تفسير كلام الشارح وتقييده بما ذكره المحشي أو قبل ذلك
فعلى الأول يتحقق المناقاة إذا أريد بالدلالة المذكورة في كلام ابن الحاجب دلالة تضمينية مخصوصة أي
الدلالة على الصفة المأخوذة في معنى المضاف وهو في غاية البعد عن الوهم وعلى الثاني يتحقق المناقاة
بسبب إرادة مطلق الدلالة فكيف يصح أن يقال لدفع المناقاة أن ابن الحاجب أراد به الدلالة مطلقا فلا
مناقاة قلت قوله فلا مناقاة متفرع على شيئين أحدهما جعل الدلالة في كلام ابن الحاجب على المطلق
والثاني جعلها في كلام الشارح على الخاص فكأنه قال دفع المناقاة بين كلام الشارح بحسب الظاهر
وكلام ابن الحاجب وان دفع بالتخصيص في الأول والتعميم في الثاني وقد يقال ليس المراد بالمناقاة
المذكورة المناقاة بين كلام الشارح وكلام ابن الحاجب بل المراد هو المناقاة بين كلام ابن الحاجب وبين
قول المحشي فاذا قلت دار زيد أو علمه أفاد اختصاصا في الملكية أو السكنى وفي القيام أو التعلق أذيتهم
من هذا الكلام أن اسم العين غير مقيد بمادل عليه لفظ دلالة مطابقة فاذا جعل الدلالة في كلام ابن
الحاجب على المطابقة حصل المناقاة وان دفع عما ذكره من أن المراد مطلق الدلالة لا المطابقة (قوله أو
مشتقا كما في كاتب زيد) فإن قيل من قال اسم المعنى مادل على معنى لا يقوم بنفسه ان كان مراده بالدلالة
ما هو أعم من المطابقة وغيره فلا يكون إطلاق اسم المعنى على مشتق موضوع لشيء يقوم بنفسه باعتبار

المستثنى فقد عدل عن الصواب أما أولاً فلان اختصاص الدق باعتبار تعلقه الخارج عن مفهومه وكأنه لم يتنبه من عبارة الكتاب للفرق بين المختص الذي هو المضاف وجهة اختصاصه ولا بما نقله عن الحصول حيث قال إضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظه المضاف وأما ثانياً فلان إضافة القوس الى زيد مثلاً لا تفيد اختصاصاً باعتبار لونه وحركته وطوله الى غير ذلك من صفاته بل باعتبار ملكيته أو ركوبه وإذا قيل دار زيد فان فهم اختصاصها بحسب السكنى فذلك وان فهم الملكية فهم اختصاص منافعها بالاسماء اعراضها بتعالها الاضافتها وأما مسألة الاجارة فلان الشراء يفيد ملك العين المستتبع لمنافعها ولا تعلق لها بالاضافة أصلاً وقد فرغنا عنها عليها كما صرح بذلك

معنى يقوم به مجاز الازم من جهة أفراده كالمشتق الموضوع اعني يقوم بغيره باعتبار معنى يقوم بذلك المعنى وان كان مراده دلالة المطابقة التمثيل بكتاب زيد غير صحيح لان هذا المشتق ليس مدلوله المطابق معنى لا يقوم بنفسه وهو من قبيل ما يطلق عليه اسم المعنى بطريق المجاز قلنا الظاهر ان مراده هو الثاني والتمثيل بالفرد المجازي الذي هو كتاب زيد مشتمل على فائدة هي العلم بما أفادته إضافة اللفظ الموضوع بازاء معنى يقوم بنفسه باعتبار معنى يقوم به لان الاسم الذي يطلق عليه اسم المعنى قديين حال اضافته والاسم الذي يطلق عليه اسم العين قديين حال اضافته أيضاً وأما الاسم الذي يطلق عليه اسم العين والمعنى أو اسم المعنى والعين فلم يبين حال اضافته الا في قوله في كتاب زيد وقد يقال مراده مطلق الدلالة والتمثيل بكتاب زيد صحيح وهذا المعنى المذكور للاسم المعنى معنى عرفي له وقوله والمشتق اذا كان موضوعاً لشيء يقوم بنفسه الخ يكون باعتبار اللغة فلا فساد (قوله باعتبار تعلقه الخارج عن مفهومه) أي عن مسماه فلا يكون لفظ الدق اسم المعنى اذ يجب فيه مختص وجهة اختصاص داخلية في معنى المضاف وهذا القائل لم يتنبه للفرق بينهما ووزعم أنه يكفي أن يكون هنام معنى قائم بالغير والمختص في حكمه بأن الكتابة مختصة كحكم على مدلول لفظ الدق بأنه مختص ولم يقل ان الكاتب مختص باعتبار الكتابة كما قاله الشارح في المكتوب ولم يجعل البيان في اسم المعنى على وجه يقتضي في الاضافة شيئاً هو المختص وشياً هو جهة الاختصاص (قوله عينت له لفظه المضاف) دل على أنه يجب أن يكون لفظ المضاف الذي هو اسم المعنى على وجه يشتمل على معنى هو غير المعنى الذي يختص بالمضاف اليه وهذا الاختصاص يكون في ذلك المعنى فان قلت هذا الكلام المنقول من الحصول لا يقتضي الآن يكون في إضافة اسم المعنى مختص وجهة الاختصاص التي عينت لها لفظه المضاف وأما كون تلك الجهة داخلية في مفهوم المضاف فلا يلزم هذا من ذلك المنقول اذ التعيين بمجته الاختصاص من لفظ المضاف حاصل بمجرد دلالة عليها والتمتازاً وقد ذكر المحشى في التوفيق بين كلام ابن الحاجب وبين كلام الشارح أن التعلق والقيام في إضافة العلم الى زيد يكون من قبيل ما دل عليه لفظ المضاف ولنظ الدق مثل لفظ العلم في الدلالة على التعلق ولا يلزم من عدم ذلك جهة الاختصاص عدم الفرق بين المختص وجهة الاختصاص وأما قول ذلك القائل في كتاب زيدانه يفيد اختصاص الكتابة قبلاً بالنظر الى أن المختص حقيقة هو الكتابة لا الكاتب قلت التعلق المذكور في لفظ الدق لم يحصل من لفظ الدق بل من معناه كالملكية والسكنى من الدار فلا يكون تعين جهة الاختصاص من انظ المضاف بخلاف مثل لفظ الكاتب فانه تعينت الكتابة فيه من اللفظ فان العلم بالمدلول التضمين من العلم باللفظ الموضوع للكل صادق على ملاحظة الكل بخلاف المدلول الاتزامي (قوله باعتبار ملكيته أو ركوبه) قيل عليه وليس المراد من قوله بحسب الذات (١) والمقاسمة به بقرينة قوله أفادتها مع جميع منافعها بل المراد المعاني المناسبة التي تلاحظ في الاختصاص عرفاً وكون فهم اختصاص منافعها بتعالها للملكية لا ينافي أفادة

(١) قوله والمقاسمة هكذا في النسخ وفي الكلام سقط وتحريف فارجع الى الاصل الصحيح وحركته

يصح هذا الاختصاص ولو جعل اسم المعنى على ما يدل على معنى يقوم بالشير لم يستقم على ما لا يخفى (قوله) ونقل الى ما ذكرناه) وهو العلم بالقواعد المذكورة على ما يتناول البحث عن أسئلة الأدلة والاجتهاد والترجيح (قوله ولو جعل) يعني لاضرر ورأى جعل أصول الفقه بمعنى أدلته ثم النقل الى العلم بالقواعد المذكورة بل يجوز أن يجعل أصول الفقه بمعنى ما ينبنى عليه الفقه ويستند اليه ويكون شاملا لمباحث الأدلة والاجتهاد والترجيح لا شرا كما في ابتناء الفقه عليها ويكون اطلاقها على العلم الخصوص اما على حذف المضاف أى علم الاصول أو على صيرورتها بالعلبة علما (قوله ان كان المراد البعض) فان قيل لا حصر في أن يكون المراد هو البعض أو الجميع بل وازان يراد الجنس بحيث يصدق على الكل والبعض وأيضا لاصحة للتعبير بالاحكام عن البعض بخصوصه قلنا المقصود الحصر في الجميع وفيما يصدق على البعض أيضا بمعنى أن الاحكام بما لا يستغراق ولا ما للجنس فيصدق على الكل والبعض المعين والمبهم والاكثر لكن لا يخفى أن دخول المقلد انما يلزم على تقدير ارادة البعض على الاطلاق وأما ارادة المعين أو الاكثر على ما اختاره الأمدى حيث قال هو العلم بمحملة غالبية من الاحكام فتدبر بان اراد الى الجهالة ومعنى دخول المقلد يصدق الحد على علمه ببعض الاحكام اذا حصلها عن أدلتها بالاستدلال له لورثته في العلم وان لم

فيما بعد وليت شعري كيف تورط في هذه التعسفات البعيدة من الأذهان السليمة (قوله فانما) نتيجة لما سبق من أن الاصل اذا أضيف الى علم يراد به دليله وان اضافة اسم المعنى تقيس الاختصاص فيما دل عليه لفظ المضاف واحتج الى النقل لانه بهذا المعنى لا يتناول الترجيح والاجتهاد فنقل عرفا الى ما ذكرناه من العلم بالقواعد المخصوصة المشتملة على مباحث الأدلة والكيفيتين وفيه ايماء الى أن موضوعه مجموع الثلاثة (قوله ولو جعل) استفاد من الاحكام بمعنى لو جعل لفظ الاصول المضاف الى الفقه على معناه اللغة كان معنى أصول الفقه ما يستند اليه الفقه وينبنى عليه ويشمل جميع معلومات هذا الفن فلم يحتج الى نقله عن معناه الاصلى الذى هو المعلوم الخاص الى جعله لقب العلم المخصوص فيعبر عن معلوماته بل نظمه وعنه باضافة العلم اليه وان احتج الى اعتبار قيد الاجمال ومن ثم قيل في الحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال الاستدلال بها وفي الاحكام هي أدلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال الاستدلال بها من جهة الجملة (قوله) أو رد 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 يعينها وأما الحمل على بعض معين ولو يكونه أكثر مثلا فاما لا مسأله اذا دل على ذلك على عهد فلا يراد 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 فاحتج الى نقل لعدم تناوله للاقسام الثلاثة بقريته قوله فيما بعد لشمول الاقسام ولم يحتج الى النقل فالاقسام التى ذكرها سابقا هي الأدلة والاجتهاد والترجيح من غير فرق بحسب الظاهر بيننا وبين المباحث المتعلقة بها واذا لم يكن الشمول للأدلة شمولاً للجميع الاقسام يحصل الايماء الى أن المباحث المتعلقة بالأدلة لا تشمل مباحث الاجتهاد والترجيح وحينئذ يجب أن يكون الموضوع هو الأدلة والاجتهاد والترجيح فاذا أجرى الكلام على الاجمال فلا يتناول الاصول بمعنى الأدلة شيئا من أقسام الاصول التى هي المسائل المتعلقة بالأدلة 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 هي أدلته ونقل الى ما ذكرناه عرفا ولو حمل الاصول على معناه اللغوى حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه لشمول الأقسام فلم يحتج الى النقل قال (وأورد ان كان المراد البعض لم يطرد لدخول المقلد وان كان الجميع لم يتعكس لثبوت لا أدرى وأجيب بالبعض ويطرد لان المراد بالأدلة الامارات وبالجميع وينعكس لان المراد ثم يؤيد للعلم بالجميع) أقول أورد على حد الفقه أن المراد بالأحكام ان كان هو البعض لم يطرد لدخول المقلد

يبلغ درجة الاجتهاد وأما الجواب فيبناء على أن المراد بالعلم بالحكام ما يقابل الظن وبالادلة التفصيلية الامارات التي تفيد الظن وان العمل بموجب الظن واجب قطعاً على المجتهد دون المقلد لا بمعنى أن الفقه عبارة عن العلم بوجود العمل بل بمعنى أنه يجب عليه الجزم بوجود ما دلّت الامارة على وجوبه وحرمة ما دلّت الامارة على حرمة وهكذا فالجزم هو الذي يقضى به ظنه الحاصل من الامارة الى العلم بالحكام بهذا المعنى بخلاف المقلد فان ظنه لا يصير وسيلة الى العلم وهذا تدقيق تفرّده الشارح وفيه اشارة الى الجواب عما قال ان الفقه من باب الظن فكيف أطلق عليه العلم الا أنه يشكل بالحكام المسئلة تنبئة من الادلة القطعية كالكتاب والسنة المتواترة والاجماع وان سميت امارات بمعنى أنها معترفات وعلامات نصها الشارع الاحكام لا موجبات وأما غيره من الشارحين فاضل تقريرهم وجهان أحدهما الانسليم أن المقلد ليس بقضيه فان المراد بالادلة الامارات وقوله فيه اشارة لفساد بين وثانها ما لا نسلم أن علم المقلد حاصل عن الامارات التي نصها الشارع اذ لا يمكن من الاستدلال بها والاستنباط عنها الا المجتهد لكونها انظريات وقد تعرض فيحتاج الى ترجيح وهذا فاسد لما مر من أن المراد بالمقلد ليس العاقل الذي

وأما ارادة المعين فانما ترّد بانها ردا 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 العاقل لا يرد نقضاً لخروجه عن العلم المفسر بما يقابله والاستدلال والى بطلان ما قيل من أن خروج المقلد بقيد التفصيل (قوله مع أنه ليس بقضيه اجماعاً) يريد في عرف المشرعة فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقهاً مع دخوله في حده والقول بأنه اجتهاد في بعض الاحكام عندهم بقوله تجزئه يقضى الى منع ذلك الاجماع أو كونه بعض المجتهدين غير فقيه مع فساد ما ذكر في الجواب عند ذلك القائل (قوله والجواب) حمل العلم على ما سألني وحيث قرن بالاستدلال بخصوص التصديق اليقيني والادلة المذكورة على الامارات المفيدة للظن ولا يعلم شيئاً من الاحكام علمياً بقينها حاصل من الامارات الا المجتهد لان اعتقاد الاجماع على أنه يجب العمل عليه بقضيه ظنه فان حصل له من نظره في اماره ظن يحكم جزمه بوجوب عمله بقضائه بناء على ذلك الاجماع فقوله يجوز الخ صفة لازمة له صرح بها الا انها العمدة في الجواب وأما المقلد فظنه لا يقضيه الى علم اذ لم ينعقد اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل انعقد على خلافه وحاصله ألبالو أردنا

بها (قوله فانما ترّد بانها ردا الى الجهالة) أي عدم تميز الحد عند من يكون بصدد تخصيص معرفة الحدود وتبميز ما هو فرد منه فانه أريد من انظ البعض البعض المذكور في التعريف على وجهه ليس ههنا دلالة على تعيين بعض مخصوص مثل أن يراد بعض هو مسائل الصوم أو يراد بعض هو أكثر المسائل لم يكن الحد معلوماً ناسماً ولم يميز عنده ولا يحصل معرفة الحدود وتميز افرادها فان مسائل الصوم لم تكن معلوماً من اللفظ وعدد المسائل غير معلوم فلا يعلم ما هو أكثرها وحاصل كلام هذا القائل أن قول الشارح ان كان هو البعض لم يطرد دخول المقلد ليس على ما ينبغي لان دخول المقلد اذا أريد بعضه لا يعنيه أو الجفس المتناول للسلك والبعض وأما اذا أريد بعض معين فلا يلزم ذلك وحاصل جواب الحاشي أن المراد بالبعض بعض لا يعنيه وأما البعض المعين فلا يصح اعتباره في التريده ههنا بل المراد في هذا المقام جفس متناول للسلك والبعض (قوله مع فساد ما ذكر في الجواب) أي هذا القول يقضى الى ما ذكره من فساد ما ذكر في الجواب وهو قول الشارح وأما المقلد الخ باعتبار أن اتمام المجتهد بقوله يجوز بوجوب العمل بموجب ظنه اتمام بالصفة اللازمة فاذا قال هذا القائل ان ذلك المقلد مجتهد فقال بانصافه بتلك الصفة فهو يخالف الاجماع (قوله حمل العلم على ما سألني) أي المعنى الذي هو صفة توجب تميزاً وهذا المعنى يتناول التصور والتصديق اليقيني وإذا قرن العلم بالاستدلال خرج التصور وتعيين التصديق اليقيني

اذا عرف بعض الاحكام كذلك لاننا لا نريد به العاقل بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالماً يمكنه ذلك مع أنه ليس بقضيه اجماعاً وان كان هو السلك لم ينعكس لخروج بعض الفقهاء عنه لثبوت لا أدري عن هو فقيه بالاجماع نقل أن ما لسا سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها لا أدري والجواب أنا مختار أن المراد البعض قولكم لا يطرد دخول المقلد فيه ممنوع اذ المراد بالادلة الامارات ولا يعلم شيئاً من الاحكام كذلك الاجتهاد يجوز بوجوب العمل بموجب ظنه وأما المقلد فانما يظن ظناً ولا يقضى به الى علم له بموجب العمل بالظن عليه اجماعاً أو مختاراً ان المراد السلك قولكم لا ينعكس لثبوت لا أدري قلنا ممنوع ولا يضر ثبوت لا أدري اذ المراد بالعلم بالجميع التيموله

بالادلة التفصيلية القطعية أو ما هو أعم منها بالرد الاشكال على ارادة البعض اذ لا فرق بين المجتهد والمقلد المذكور في العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية القطعية بالاستدلال لكننا يزيد بها الامارات المفيدة للظان المفوض الى العلم بالاحكام للمجتهد وانه فيخرج عن الحد ويؤيد ذلك ما ذكره في المنتهى وأوردان كان المراد البعض لم يطرد اذ كان المقلد فقيها وأجيب بأنه يصح البعض ويطردان أريد بالادلة الامارات لانه لا يعلمه كذلك الا فقيه وههنا يجثمان الاول أنه يلزم مما ذكر أن تكون الاحكام المعروفة من الادلة القطعية خارجة عن الفقه فاما أن يختار ان الادلة اللفظية لانقيده الاظنا كاذب اليه به بعض فكذلك ما يتفرع عليه من الاجماع والقياس ولما أن يقال كل ما دل عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مسموع من الدين ضرورة وقد صرح في المحصول بخروج مثله عنه الثاني أن ذلك الاجماع ان كان ظنيا في نفسه أو نقل اليه بطريق الاحاد لم يجزم بمقتضاه وان كان قطعيا فمما يجزم به وأفضاه ظنه بواسطة ذلك الجزم الى العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها والمقصود هو الثاني والجواب أن الشارع جعل ظنه مناط الاحكام وعلة لها كما جعل ألفاظ العقود مثلا علامة عليها وأسبابا لقبولها فحق تحقق ظنه بالوجود ان علم قطعيا ثبت ما يظن به اجماعا بل ضرورة من الدين فقد أفضى به ظنه الى العلم بالاحكام أنفسهم او وجب عليه العمل بمقتضى ظنه لذلك ومعنى وجوب العمل بمقتضاه أنه يجب عليه اعتقاد وجوب العمل واتباعه ان تعلق به أو اعتقاد نذوبته أو باحتماله أو حرمة أو كراهته وأما الاثنان بالفعل فعلى مقتضى حكمه أو يقول علمه بوجوب اتباع الحكم المظنون بوجه الى العلم بثبوته من الله تعالى في حقه مع مقلديه بأن يقول هذا حكم يجب على أتباعه وما ليس حكما باتباع الله تعالى في حقه لا يجب على أتباعه والمقدمتان قطعيتان فكذلك النتيجة أعني كونه حكما باتباع الله تعالى في حقه فاذا قيل الجواب انما يصح ان على مذهب التصورية القائلين بكون الاحكام تابعة لظنه وأما عند غيرهم فيجب عليه اتباع ظنه ولو خطأ فلا يكون مناط الحكم ولا وجوب اتباعه موصلا الى العلم به فلا يختص الا بأن يقال الاحكام أعم مما هو حكم الله تعالى في نفس الامر أو في الظاهر ومظنونه حكم الله تعالى ظاهره وطابق الواقع أولا وهو الذي يظن بظنه وأوصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن ههنا ينحل الاشكال بأننا قطع ببقاء ظنه وعدم جزم من قبله وانكاره بهت فيستحيل تعلق العلم به لتناهيها ما وذلك لان ظنه الباقي متعلق بالحكم قياسا الى نفس الامر والعلم متعلق به مقبسا الى الظاهر ويتضح معنى ما قيل من أن الحكم مقطوع به والظن واقع في طريقه وتسمع في باب الاجتهاد كلاما يهتق به هذا المقام ان شاء الله

(قوله فاما أن يختار) أي اذا خرج المعلوم من الادلة القطعية من التعريف فلندفع هذا الفساد يجب أن يقال ليس شيء من الادلة التفصيلية بقطع بل كهاها 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 المتعقد على أنه يجب عليه العمل بمقتضى ظنه من جهة الادلة فاذا فرض أنه أمانة أيضا فلا يفيد اليقين والمأخوذ من التعريف هو العلم المقارن بالاستدلال وهو يقين قلت المراد أن كل واحد من الادلة التفصيلية الواقعة بازام مسائل مخصوصة أمانة وأما الاجماع فهو عام جارفي الجميع من المسائل ويجوز مع اختيار كونها أمارات اختيار حصول اليقين عن انضمام ذلك الاجماع الى امانة منها (قوله وهو الذي يظن) أي الحكم الذي هو موصوف بكونه حكم الله تعالى ظاهره امنوط بظنه ويتحقق على سبيل القطع واليقين عند تحقق ظنه فالمجتهد اذا حصل له ظن بوجوب فعل مثلا فهذا الوجوب بصيرته متصفا بأنه من الله تعالى ظاهره وهذا الحكم المتصف بالصفة المذكورة حاصل من ظنه وحصل له القطع بأن هذا الفعل واجب

ما يكفيه في استعلامه بأن يرجع إليه فيحكم وعدم العلم في الحالة الرهنة لا يتأقسه لجواز أن يكون ذلك لتعارض الأدلة أو لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا قال (وأما فائدته فالعلم بأحكام الله تعالى) أقول فائدة أصول الفقه معرفة أحكام الله تعالى وهي سبب الفوز بالسعادة الدينية والدينية قال (وأما استداده من الكلام والعربية والأحكام أما الكلام فلتوقف الأدلة الكلية على معرفة الباري تعالى وصدق المبلغ وهو يتوقف على دلالة العبارة وأما العربية فلان الأدلة من الكتاب والسنة عربية وأما الأحكام فالمراد تصورها ليكن اثباتها ونفيها والاباء الدور) أقول هذا العلم يستمد من الكلام ومن العربية ومن الأحكام أما الكلام فلتوقف الأدلة الكلية أي الاجالية ككون الكتاب والسنة والاجماع حجة على معرفة الباري تعالى ليتمكن اسناد خطاب التكليف إليه ويعلم لزومه حينئذ وتتوقف على أدلة حدوث العالم وأيضاً أنه يتوقف على صدق المبلغ

لا يتمكن من الاستدلال أصلاً والامساك للسؤال شبهة ورود (قوله وهو أن يكون) إشارة إلى دفع ما يقال من أن التيمم القريب غير معلوم والبعيد حاصل لكل أحد يعني أن التيمم القريب المختص بالمجتهد وحصول ما يكفي في استعلام الجميع من الماء خذوا الأسباب والشروط واطلاق العلم على مثل هذا التيمم وشائع في العرف فإنه يقال لفلان علم النحو ولا يراد أن مسائله حاضرة عنده على التفصيل وهذا ما يقال ان العلم عبارة عن ملكة يتدبر بها على ادراك جزئية وأن وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما صفتي ادراك وان العلم صفة يتجلى بها المذكور (قوله ويعلم لزومه) أي لزوم خطاب التكليف يعني لزوم أمثاله ووجوب العمل بوجبه لاستناده إلى الباري تعالى (قوله وتتوقف) أي معرفة الباري (على أدلة حدوث العالم) إذ المخرج إلى السبب عندنا هو الحدوث (قوله وأيضاً أنه) أي كون الكتاب والسنة والاجماع حجة (بتوقف على صدق المبلغ) لان العلم بأن هذا كتاب الله وأن اليه على المدعى وان

تعالى (قوله وهو أن يكون) تفسير للتيمم ويعلم منه أن المراد هو القريب واطلاق العلم عليه مستفيض عرفاً إذ قيل فلان يعلم علم كذا أو كتاب كذا لم يفهم إلا أن عنده ما يكفيه في استعلام مسائله بأن يرجع إليه فيستخرجها لأنه مستحضر لجميعها (قوله أي الاجالية) انما تفسير الكلمة بالاجالية أي التي ليست منصوبة على مسائل مخصوصة لان العمومات المعينة توصف بالكلية أيضاً كما مر والمراد توقفها من حيث انها أدلة وحجج للأحكام كما ذكره على معرفته تعالى لا يتوقف وجودها عليها لان اثباته ليس من الاصول فلا يبين ذلك استداده من الكلام لم ينضم إليه أن حججها تتوقف على وجودها (قوله ويعلم لزومه) أي لزوم التكليف وثبوته في حقايق اسناد خطابه إليه تعالى فإنه الخالق للأشياء المتصرف فيها بما شاء فلا يلزمنا الاتكليفه كما شاء ولا يثبت علينا الاحكامه تعالى الذي هو خطابه النفسى ويكشف عنه الأدلة المذكورة كما سيأتي (قوله وتتوقف) أي معرفة وجود الباري تعالى لان المتكلمين انما يستدلون بحدوث العالم على وجود الصانع فإنه السبب المخرج إليه أو جزؤه أو شرطه على رأيهم وهو متوقف على أدلته (قوله وأيضاً أنه) أي كون الكتاب وما ذكره حجة (بتوقف على صدق المبلغ) وتتوقف السنة على ذلك ظاهر وأما الكتاب فلان كل واحد مما يستدل به منه على الأحكام ليس مخرجاً فلا يعلم أنه

هذا الوجوب وان لم يحصل له القطع بأن هذا الفعل واجب من الله تعالى في نفس الامر والمراد من الأحكام الشرعية ما هو من قبيل الأزل وهذا مثل أن يقال اذا وقع لنا ظن بأن زيد قائم وترتب على هذا ظن شيء يناسب القيام الواقع وقع هنا قسمان من القيام أحدهما قيام واقعي والآخريام ظاهري وصح وقوع القطع بأن زيد قائم بالاعتبار الثاني مع الظن بالاعتبار الأول وأما ظن المقلد فلا يتوقف به حكم واقعي أو ظاهر بالاعتبار الظاهري هو الذي يجب اتباعه وليس للمقلد ذلك فلا يجزم المقلد بأن ما فهمه من كلام الشارع حكم ظاهري اذا لا يجب اتباع ذلك الحكم فاندفع ما يقال من أن المقلد الماهر في العربية وغيرها من العلوم اذا فهم من كلام الشارع حكماً غير معارض يجزم بأنه حكم الله تعالى ظاهر اجزما ثابتاً مطابقاً للواقع وان لم يجزم بأنه الحكم في الواقع ولا يتوقف هذا الجزم على وجوب اتباع ما فهمه (قوله إلا أن عنده ما يكفيه) قد يقال الظاهر أن المراد ما يكفيه ما حكمة حاصله من استخراج المسائل الكثيرة فان ذلك يتم بقرينة التحصيل المجموع يقال لمن له تلك الملكة انه عالم بذلك العلم (١) وأما الذي 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 مثلاً 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 فلان كل واحد مما يستدل به منه على الأحكام ليس مخرجاً) قال بعض الافاضل هذا لا يوجب توقف العلم بكونه كلام الله تعالى على صدق المبلغ

(١) قوله وأما الذي ليس له الخ هكذا في الاصول وحرر العبارة كتبه مصححه

الامة لا تجتمع على الضلالة وان اتباع سبيل المؤمنين واجب انما يحصل لنا باخباره وهو ان صدق المبلغ
اعنى العلم به يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه (قوله وتوقف) أى دلالة المعجزة على قاعدة خلق
الاعمال حيث بين ان المؤثر هو الله تعالى وحده (وعلى اثبات العلم والقدرة) الله 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 (ودلالاتها تتوقف على امتناع تأثير غير قدرة الله تعالى القديمة فيها) والالم يجزم بأن فاعله فضلا
عن أنها تصدق العلم بذلك الامتناع يتوقف على قاعدة خلق الاعمال وعلى أن لا تأثير لقدرة العباد بل
لامؤثر في الوجود الا الله سبحانه وتعالى فالمعجزة من أفعاله قطعاً وفيه أن من أثبت لغيره تعالى قدرة مؤثرة
مع تفاوت مراتبها وتباين آثارها ففي دلالة المعجزة على ورطة الحيرة وان جنحو الى دعوى الضرورة
يقطع الاحتمال على وجه لا يشوبه ريبه انما هو بتلك القاعدة القوية وظاهر هذه العبارة يساعدها
التوجيه كما تشهد به الطبائع المستقيمة. ومنهم من جعل الضمير ارجاعاً الى دلالة المعجزة زاعماً أنها تتوقف
عندنا على أمرين الأول الامتناع المذكور فان شرط المعجزة العجز عن المعارضة الثاني قاعدة خلق

لانه يجوز ان يضم اليه من سابقه أو لاحق ما يصير به مقدار السورة فان كان المجموع معجزاً علم أن ذلك
البعض كلام الله تعالى لان ضم غير كلام الله تعالى يخرج عن الاجازة والالام يمكن أن يعرف باعجاز القرآن
كونه بتمامه كلام الله تعالى هذا كلامه وهو في غاية الضعف لان الجزء الذي ليس معجزاً لا يمكن أن يعلم
كونه جزءاً من الكلام الا باخبار الصادق ولا يلزم من كون مقدار السورة معجزاً كون كل واحد من
أجزائه كلام الله تعالى لان ضم غير كلام الله تعالى اليه لا يخرج المجموع عن الاجازة اذا مجموع خارج عن
طوق البشر ولا يعلم باعجاز القرآن كونه بتمامه كلام الله تعالى بل يعلم ذلك باخبار الصادق ولا فساد في
ذلك فاننا اذا نظرنا الى مقدار السورة جزء من شأن هذا المقدار خارج عن طوق البشر فيجب أن يكون
البعض من قوله تعالى قطعاً والالم يكن المجموع خارجاً عن طوق البشر وأما أن كل جزء من هذا المقدار
داخلاً في 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 أصلاً بل تتوقف على اثبات أنه لا تأثير لقدرة العباد
في الافعال الخارقة للعادة وجواز تأثير لقدرة العباد في الافعال العادية لا يستلزم جواز تأثيرها في الافعال
الخارقة للعادة قلت تجوز تأثير لقدرة العباد في الافعال العادية مع تفاوت مراتبها وتباين آثارها
بورش جواز تأثيرها في الافعال مطلقاً اذ ليس لهم دليل على امتناع التأثير في البعض فلو لم يمنع الكل لم
يكن للمعجزة دلالة فصح قوله والعلم بذلك الامتناع يتوقف على قاعدة خلق الاعمال وأن لا تأثير لقدرة
العباد وهذا الذي ذكر من السؤال والجواب توضح ما يتضمنه كلامه وفي عطف قوله فلا تأثير لقدرة
العباد على قوله قاعدة خلق الاعمال تنبيه على معنى قاعدة خلق الاعمال وعلى وجه تغيير الاسلوب في
قول الشارح ويتوقف على قاعدة خلق الاعمال حيث لم يقل وهو يتوقف كما في أخواته وهذا الوجه هو
التفاوت بين ما ذكره صدق قوله ويتوقف وبين ما ذكره قوله فان امتناع تأثير غير القدرة القديمة عام شامل
لامتناع تأثير لقدرة العباد وغيرها ولو قيل تأثير غير القدرة القديمة ليس الا تأثير لقدرة العباد فالتباين بحسب
المفهوم فقط لكان هذا التوقف من قبيل توقف العلم اليقيني على تحقيق معلومه وفي قوله بل لا مؤثر
في الوجود الا الله تعالى اشعار بأن دلالة المعجزة موقوفة على امتناع تأثير غير القدرة القديمة مطلقاً سواء
كان ذلك التأثير من قدرة العبد أو غيرها الا على امتناع تأثير لقدرة العبد فقط (قوله وان ذهبوا الى دعوى
الضرورة) أى وان ذهب هذه الفرقة القائلة بتأثير القدرة الحادثة الى أن امتناع تأثير لقدرة العبد في

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

الخارق للعادة على وفق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم قصد التصديقه في دعواه (قوله وأما الاحكام) يريد أن وجه استمداد الاصول من الاحكام انما هو من جهة مبادئ التصورية اذ لا بد من تصور الاحكام الخمسة ليتمكن اثباتها ونفيها الا التصديقية بأن يعلم اثباتها ونفيها في آحاد المسائل على ما في الفقه

الاعمال اذ من شرائطها أن تكون فعله تعالى أو مسبقا عنه ليكون تصديقا منه وأن يكون ظهورها على يد مدعي النبوة فتكون المعجزة الظاهرة على يده من خلق الله تعالى ولا يريد به هذا توقفها على أنه المؤثر في جميع الممكنات بل في المعجزة وفيه بحث لان تأثيره فيها يعلم من ذلك الامتناع في عدم تحققه لا توقف ادلائها على تلك القاعدة أصلا وأيضا تخصيص الامر من يوهم الانحزام مع توقف الدلالة على اثبات العلم والارادة ليمكنه ايجاد المعجزة على وفق دعوى النبي عليه الصلاة والسلام تصديقه وفي بعض النسخ والقدرة لمكان الارادة والاول أظهر (قوله ولا تقليد في ذلك) العلم بالمسائل الاصولية يتوقف على العلم بما ذكر من القواعد الكلامية والتقليد لا يفيد علمها بالاختلاف عقائد الناس فيها وتناقضها فاولا فاده وقلد واحد في الحدوث وآخر في القدم كما قال الميرزا ما هو مجتمعان في الواقع فلا بد من الاستدلال عليها وذلك من وظيفة علم الكلام (قوله وأما الاحكام) استمداد الاصول من الاحكام انما هو من تصورها وذلك لان مقصود الاصول اثبات الاحكام ونفيها في الاصول من حيث انها مدلولات للدلالة السمعية ومستفادة منها فاذا قلنا الامر للوجوب مثلا كان معناه أنه دال عليه ومفيدة فقد وقع جزأ من المحمول وكذا مقصوده اثباتها ونفيها في 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 مجملات مسائل الفقه وأعراض ذاتية لموضوعه فقد أطلق المحمول على مبدئه وتصور موضوعات المسائل ومجولاتها وما يقع جزأ فيهما من المبادئ لان اثباتها يتوقف عليها وانما ذكر الفقه ههنا تنبيه على أن الاصول في نفسه وفي ترتيب فائده عليه يستمد من تصور الاحكام فهو بالاعتبار الاول مبدأه وبالاعتبار الثاني مبدأ لغايته لان ما يقع في مجملات ما هو فائدة العلم من مبادئه أيضا على ما اختاره المصنف ليعترض بأن المنطق آلة لاكتساب العلوم فوجب أن يكون تصور مجملات مسائلها من مبادئه ويجيب بأن غاية المنطق هي العلم بطرق الاكتساب المستعملة في العلوم لا من حيث تعلقها بموضوع معين بل على وجه عام وأما الاصول فغايتها العلم بطرق اكتساب الاحكام المتعلقة بالافعال فلا بد من تصورها فان الجواب فاسد أما اول فلان ما ذكره نفس المنطق لا غايته وان أراد الطرق الجزئية المعارضة للمواد المخصوصة ويدعي أن المستند منه معرفة الصور المعينة فقط اذ لا يبحث فيه عن المادة أصلا وان كان مخالفا للحق فلا يجدي به نفعه لان الغرض من تلك المعرفة هي العلوم فيعود المحذور وأما ثانيا فلان الاصول لا يفيد علما بطرق اكتساب الاحكام بل هو مقدمات يتصرف فيها وتوانين الاكتساب فيتوصل الى تلك الاحكام ولو سلم فالغاية متأخرة عن العلم فالحكم بأن مبادئها من حيث انها كذلك مبدأه يستلزم دعوى توقف المتقدم على

ولا تقليد في ذلك لاختلاف العقائد فلا يحصل به علم واما العربية فلا ان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة الخمسة من حقيقة ورجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك وأما الاحكام فالمراد تصورها وذلك لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول اذ قلنا الامر للوجوب وفي الفقه اذ قلنا الوتر واجب مثلا ولا يمكن بدون تصورها

المعجزة ضروري دفعا للعبارة في دلالة المعجزة ويتوقف ذلك الامتناع على تقدير كون المذكور ضروريا على تلك القاعدة باعتبار ازالة الخفاء الواقع في هذا الضروري وانت خبير بأن ما نزل الخفاء هو قاعدة خلق الاعمال باعتبار الاعمال الخارقة للعادة (قوله ولا يريد بهذا توقفها على أنه المؤثر في جميع الممكنات بل في المعجزة) يعني أن معنى قاعدة خلق الاعمال أن الله تعالى خالق الاعمال العباد كما لوح قول الشارح ويتوقف على قاعدة خلق الاعمال ليس المراد به أن دلالة المعجزة موقوفة على أنه تعالى مؤثر في جميع الممكنات اذ لا مدخل لغير المعجزة في المقصود بل المراد به أنه تعالى خالق الافعال الخارقة للعادة (قوله فان الجواب فاسد) ههنا يبحث وهو أن المحييب يقول ان غاية المنطق هي العلم بطرق الاكتساب وأراد الطرق

من العلم بوجوب الحج وحرمة الخمر وغير ذلك بطريق النظر والاستدلال لانه يتوقف على معرفة أحوال
 الأدلة فلو توقف هي عليه كان دورا هذا ظاهر كلام الأمدى وبعض الشارحين ويرد عليه أنه لو أريد اثبات
 الاحكام ونفيها الأفعال المكلفين على ما في الفقه لم يلزم الاصولي تصورها لان 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 ككتساب العلوم وليست تصورات ومشكلات مسائلها من مبادئه وأيضا
 لزوم الدور على تقدير أن يراد بالاثبات والنفي على هذا الوجه لا يوجب انحصار المراد في التصور بل يجوز أن
 يراد بالاثبات 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 مشكلات لمسائلة وأعراضا ذاتية
 لموضوعه وفي الاصول متعلقات للمحولات اذ معنى قولنا الامر للوجوب أنه يفيد الوجوب جعلت في
 الفقه مبادئ استقلا لا وفي الاصول استمدادا ثم نفي كون المراد العلم بآياتها أو نفيها على ما في الفقه لان
 ذلك فائدة علم الاصول بمعنى غايته وغرضه فيتاخر 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 مبادئه وبهذا
 يتدفع الايراد الثاني على كلام الأمدى لا يقال المراد بعلم الاصول الملكية والتمويل لعلم بجميع القواعد
 والعلم بآيات الاحكام على التفصيل فائدة متأخر حصولها عنه أما على الوجه الذي في الاصول فبالذات
 وأما على الوجه الذي في الفقه فبالواسطة فلو كان من مبادئه لم الدور لانه يقول اذ قلنا أجزاء العلوم
 الموضوعات والمبادئ والمسائل لا يراد بالعلوم تلك الملكات والاستعدادات وهو ظاهر ولما قيل أن يمنع
 الدور مستندا بأننا نعني بكون الشيء من مبادئ علم توقف كل مسألة مسألة عليه ولا يكون الشيء من
 فوائده توقفه على كل مسألة مسألة فكون الاثبات أو النفي من المبادئ لتوقف بعض المسائل عليه
 ومن الفوائد لتوقفه على بعض المسائل لا يكون دورا

ولا يريد بالاحكام العلم
 بآياتها أو نفيها لان ذلك
 فائدة العلم فيتاخر حصوله
 عنه فلو توقف عليه العلم كان
 دورا

ما يتوقف عليه المتأخر من حيث هو كذلك وما ذكره المصنف من أن معرفة الفائدة من المبادئ
 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 دلش اشار الى مبادئها (قوله ولا يريد) استمداد الاصول من الاحكام انما هو من تصورها لان
 التصديق بآياتها أو نفيها من حيث استفادتها من أدلتها فان ذلك مسائله لا مبادئه ولا من حيث تعلقها
 بالأفعال لانه فائدة هذا العلم متأخرة عنه فلو استفد منه وتوقف عليه كان دورا وقد منع لزومه واستند
 بأن كون الشيء مبدءا لعلم لا يستلزم توقف كل مسألة منه عليه كما أن كونه فائدة له لا يوجب توقفه

الجزئية المركبة من المادة والصورة وأراد أيضا أن غاية المنطق هي تلك الطرق لان حيث تعلقها بما
 معينة أي لا يكون تعلقها بالامور المكتسبة المعينة مأخوذة في المنطق وأما الاصول فغايتها 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 الأدلة بالامور المكتسبة المعينة بخلاف المنطق فان مباحثه على
 وجه يفهم فيها تعلق طرق الاكتساب بالامور المكتسبة لا على التعيين والفرق ظاهر فلا يبعد أن يقال
 تصورا 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
 مبادئ الغاية لاجل مبادئها صارت مبادئ العلم الذي تلك الغاية غاية له 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 واستقف) يعني أن المصنف جعل تصورات الاحكام من المبادئ ونفى أن تكون التصديقات التي محمولات الاحكام منها وقد ذكر في المبادئ من الاحكام تصديقات موضوعاتها الاحكام مثل أن الواجب الموسع وقته جميع الوقت أو أوله أو آخره وأن

عليها فإن أن يكون الاثبات والنفي من حيث التعلق بالافعال مبدأ المسائل منه وفائدة لاخرى وأجيب بأن الفقه علم المجتهد وتصديقه بكل مسألة فقهية يتوقف على علمه بجميع القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام عند ما نفي تجزى الاجتهاد فلا يتوقف على شيء منها اذ نعم نفي السؤال على من جوزه ان لم يكن مانع آخر والمصنف متوقف فيه والاختار عند الجمهور المنع وفيه التزام وروده عليه لان التوقف لا يصير مبدأ للجزم (قوله واستقف) أراد أنه لم يقتصر في مبادئ الاحكام على تصور هابل أو ردها هناك أحكاما على الاحكام هي تصديقات ايجابية كقولنا الاباحه حكم شرعي وسلبية كقولنا الاباحه ليست جفسا للوجوب (وهي خارجة عن الامرين) أعنى تصورها والعلم باثباتها ونفيها في الافعال فان لم تكن من المبادئ لم يصح ذكرها فيها والاولم ينحصر الاستمداد في تصورها وبطل التزام الدور على التقديرين وتفصيله أن للاحكام تصورا وتصديقا من حيث وجودها في 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 ذكره في الاول من المبادئ وقد بينه وكذا الثاني ولم يذكره لشمهورته واندراجه فيما أفاده اجمالا من مبادئ الكلام والثالث مسائل هذا الفن والرابع هو الفقه الموقوف عليه وأما الخامس فقد قرنه بتصورها فان كان مبدأ بطل الحصر والالغال ذكر فان قيل ربما كان استطرادا أو تكميلا للصناعة عماليس منها أجيب بأن بطلان قوله والالغال الدور باق بحاله ورد بان الاستمداد من علم الاحكام لا يكون الا بما هو فيه من تصوراتها والتصديق بنفيها واثباتها وحيث لزم الدور في الثاني انحصر المراد في الاول وهذا لا ينافي ذكره أحكاما للاحكام استطرادا الاستمداد وهذا انما يتم اذا كان الاستمداد من علم الاحكام أعنى الفقه لا منها أنفسها وستكشف لك جلية الحال في ذلك وفهم بعضهم أن قوله مستقف الخ اشارة الى أن المصنف قد اقتصر على تصور الاحكام واقعة في المحمولات كما يدل عليه قوله لم يمكن اثباتها ونفيها لكنه قد جعلها أيضا محكوما عليها في مبادئ الاحكام كما مر وفي الادلة حيث قال الحكم على الواحد حكم على الجماعة والحكم بجوزنا نخير بتبليغه الى وقت الحاجة ونسخه دون التلاوة الى غير ذلك ولا يقدح هذا في كون الادلة موضوعا للعلم لان موضوع المسئلة قد يكون عرضا ذاتيا له وتصورها هناك أيضا من المبادئ فالواجب التعميم والتزم أن التصديقات الواردة في المبادئ الاحكامية مسائل من هذا الفن ذكرت فيها لافادتها وتصوير جزئيات الاحكام اذ يعلم مما ذكر في الواجب المخير أن من الوجوب ما يتعلق بشئ مبهم من أشياء معينة قال وهكذا الحكم فيما أورده في المبادئ غير الاحكامية من

وستقف على ذكره
لاحكام الاحكام اثباتا
ونفيها وهو خارج عن الامرين
قال (الدليل لغة المرشد
والمرشد الناصب والذاكر
ومابه الارشاد وفي الاصطلاح
ما يمكن التوصل بصحيح
التظرفيه الى المطلوب
خبري وقيل الى العلم به
فتخرج الامارة وقيل قولان
فصاعدا يكون عنه قول آخر
وقيل يستلزم لنفسه فتخرج
الامارة) أقول

ما يتوقف عليه المتأخر نفس ذلك العلم فلزم توقف الشيء على نفسه وأنت خير بان من قال مبادئ الفائدة هي مبادئ 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 ونفيها 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 فيما نخر حصوله عنه فلا يتوقف عليه العلم كان دورا مبنى على ارادة التصديق اليقيني وتقسيد الكلام بالمذهبيين مذهب مانعي تجزى الاجتهاد ومذهب من قال الادلة اللفظية لا تفيد الاطنا وكذا ما يفرع عليها من الاجماع والقياس (قوله فان قيل ربما كان استطرادا) حاصل هذا القول اختيار ان القسم الخامس ليس من المبادئ وتوجيه ابراده فيها بان ذكره

لمندوب قيل هو تكليف وأن الحكم حاكمه الشرع أو العقل إلى غير ذلك ولا خفاء في أنه أخرج عن تصور الأحكام الذي هو من المبادئ وعن اثباتها ونفيها الذي هو من الفوائد وإن كانت المبادئ لم ينحصر المراد في تصور الأحكام وإن كانت على سبيل الاستطراد وتكميل الصنعة لم يصح قوله والاجاء الدور لجواز أن يراد مثل هذا الإثبات والتفي ويمكن أن يقال الاستمداد من الشيء لا يكون إلا عما فيه وليس في علم الأحكام إلا تصوراتها والتصديق باثباتها ونفيها وهو واجب الدور فينحصر المراد في التصور وهذا لا ينافي إثبات أحكام الأحكام استطرادا الاستمدادا (قوله لما كان استمداده من المواضيع الثلاثة) أي

المسائل ولذلك عنوانها بمسئلة مستقلة وأنت خير بما في هذا الفهم والالتزام من التعسف (قوله لما كان استمداده من المواضيع الثلاثة) يعني الكلام والعربية والأحكام قيل عدل عن العلوم الثلاثة إلى هذه العبارة تحاشيا عن التصريح باستمداد الأصول من الفقه مع كونه أدنى ولم يهده فيه تصور الأحكام وقد سبق منه أن الاستمداد اجمالياً ببيان أنه من أي علم يستمد والحق أن مبادئ العلم قد تبين في علم أدنى على ما صرح به ابن سينا وأن بيان مفهومات الأحكام وظيفة الفقه لوقوعها محمولات في مسائله ولذلك سماها الأمدى بالمبادئ الفقهية وليس بحق فإن المبادئ التصورية لعلم حقه أن تبين فيه لأن تؤخذ من علم آخر وما صرح به من أن المبادئ تبين في العلم الأعلى كثيرا وفي الأدنى قليلا إنما هو في المبادئ التصديقية المسماة بالأصول الموضوعية كالأبدي على من له دربة بصناعة البرهان كيف لا وتلك التصورات إذا ذكرت في علم آخر لا تكون مسائل منه بل مبادئ تصورية له أيضا فلوا احتج في بيانها إلى غير لزوم الدور أو التسلسل والآن ليس استمداد أحدهما من الآخر أولى من عكسه فعد علم أن الأصول إنما يستمد من الأحكام أنفسها لكونها أجزاء لمحمولات مسائله لأن علم الفقه فلهذا السبب عدل عن العلوم إلى المواضيع وقال فيما بعد قد استوفى مبادئ هذا العلم من اللغات وما هي مبادئ من الأحكام وأما قوله من أي علم يستمد فمحمول على التغليب وإنما سماها الأمدى في موضع بالمبادئ الفقهية لاشتهارها بالانتساب إليه

فيها لا يكون لغوا بل تكميلا للصناعة وحاصل الجواب عن هذا القول أن وجود القسم الخامس يوجب بطلان قوله والاجاء الدور سواء كان ذكره لغواً وتكميلاً لأن التصديقات المتعلقة بأحكام الأحكام داخل في النقي الواقع في قوله والاجاء الدور والدور غير لازم فيه وحاصل الرد أن الاستمداد لا يكون إلا لمن يعلم المتعلق بالأحكام والعلم المتعلق بالأحكام ليس إلا تصورها أو التصديق بها أي باثباتها ونفيها وأما التصديق بأحكام الأحكام فهو خارج عن العلم بالأحكام فصح قوله والاجاء الدور أي وإن أريد العلم باثباتها أو نفيها جاء الدور (قوله قيل عدل عن العلوم الثلاثة) أراد هذا القائل أن الشارح قد اعتقد أن علم الأصول يستمد من الفقه ولذا قال فيما سبق أن الاستمداد اجمالياً ببيان أنه من أي علم يستمد فقد اعترف ههنا بأن علم الأصول يستمد من علم الأحكام لكنه ترك التصريح ههنا بأنه مستمد من الفقه لأن الفقه أدنى ولم يهده فيه بيان الأحكام وتصورها والحق أن مبادئ العلم قد تبين في علم أدنى أي لا شوهم من كون الفقه أدنى عدم جواز استمداد الأصول منه ومن عدم كون بيان الأحكام معه هو ذاته أن لا يكون ذلك البيان وظيفة له فإن الحق ما ذكر (قوله) وتلك التصورات إن ذكرت في علم آخر لا تكون مسائل منه بل مبادئ تصورية له لأن المذكور في علمه مسائله أو مبادئه إنما ليس شيئاً منها لا يذكريه فلوا احتج في بيان تلك التصورات إلى علم آخر لزوم الدور أو التسلسل وإن لم يحتج فالعلم المفروض أولاً أيضاً كذلك إذ المبادئ المفروضة فيها واحدة وإذا انتفى الاحتياج بينهما انتفى الاستمداد لأن معنى الاستمداد هو الاحتياج ولقائل أن يقول قد ذكر في أول الكلام أن المبادئ التصورية لعلم حقه أن تبين فيه لأن تؤخذ من علم آخر ولا يحصل من المقدمات المذكورة استغناء كل علم في بيان مبادئه التصورية عن علم آخر ولا يلزم منها

لما كان استمداده من
المواضيع الثلاثة كان مبادئه
منها ما فشرع في ذكرها

الكلام والعربية والاحكام والامدى بسهم المبادئ الكلامية والمبادئ اللغوية والمبادئ الفقهية والشارح المحقق كان يتعاشى عن التصريح بان الاصول تستمد من الفقه استبعادا منه ليكون مبادئ العلم مبنية في علم أدنى مع أنه لم يعهد تصورات الاحكام في علم الفقه ولذا يقول ههنا المواضع الثلاثة دون العلوم الثلاثة ويقول في بحث الاحكام قد استوفى مبادئ هذا العلم من اللغات وما هو مبادئه من الاحكام على أنه قد ذكر فيما سبق أن الاستمداد اجمالا يبين أنه من أى علم يستمد وبالجملة من ذاب الشارح في هذا الكتاب سوق الكلام في مظان الالبس على وجه الابهام والاحتراز عن التصريح بالمرام والحق أن مبادئ العلم قد تبين في علم أدنى على ما صرح به ابن سينا وأن بيان مفهوم الاحكام ونظيفة الفقه لكونها مجموعا لمسائله هذا وكلام المصنف بعد مضطرب لانه زاد في المبادئ المتعلقة بالاحكام كثيرا من المسائل التي ليست من الفقه وأورد المباحث المتعلقة بالعربية بعضها في المبادئ كالحقيقة والمجاز والاشتراك وبعضها في المقاصد كالعلوم والخصوص والمنطوق والمفهوم ولم يورد في المبادئ الكلامية شيئا مما يتعلق بعرفة البارى وصدق المبلغ ودلالة المجيزة لان ذلك في نظر الاصولي بمنزلة البسدهى بل اقتصر على ما لا يبعد أن يكون بالنسبة الى الكلام أيضا من المبادئ بل المقدمات بل ليس له اختصاص بالكلام كبحاثة النظر الذي سائر العلوم فيه متساوية الأقدام نعم المالم يكن في العلوم الاسلامية ما يناسب مباحث النظر والاستدلال سوى علم الكلام أضافوها اليه وفي قوله مبادئ الكلام دون المبادئ

وهذه هي مبادئ الكلام

لا لكونها مأخوذة منه كما يشعر بذلك عبارته في صدر الاحكام فان قلت كما أنه يستمد من تصورات الاحكام كذلك يستمد من تصورات آخر لموضوعات مسائله ومجولاتها وأجزائها فما وجه الاقتصار عليها قلت هي تصورات كثيرة متجانسة لها شيوخ في المسائل فأشار اليها وأفردها بالذكري قبلها وأما التصورات المنفرقة المخصوصة ببعض المسائل فأخبر بيانها الى أن يشرع في تلك المسائل كما فعل مثل ذلك في المباحث المتعلقة بالعربية حيث أورد بعضها في المبادئ كالحقيقة والمجاز والاشتراك والترادف وبعضها في المقاصد كالعلوم والخصوص والمنطوق والمفهوم لشدة ارتباط لهذا البعض بالمسائل التي أخرج ذكرها اليها (قوله وهذه هي مبادئ الكلام) جعل قوله الدليل لفته الى قوله مبادئ اللغة مبادئ كلامية لاصول الفقه لانه مقتضى عبارته حيث حكم بأن هذا العلم يستمد من أمور ثلاثة وبينه اجمالا ثم أورد هذه المباحث وعقبها بالمبادئ اللغوية والاحكام فتوجه أن القواعد المنطقية نسبت الى علم الكلام كتبنتها الى سائر العلوم الكسبية اذ هي آله لها فكما يتوقف عليها أصول الفقه يتوقف عليها الكلام أيضا فجعلها مبادئ كلامية للاصول ليس أولى من العكس وقد صرح بذلك الامام الغزالي في المستصفي حيث قال ان المقدمة المشتملة على هذه المباحث ليست من جملة أصول الفقه ولا من مقدماته الخاصة

وجوب بيان مبادئه التصورية فيه وعدم جواز أخذها من علم آخر فإذ أن يكون علم مقسما على علم آخر ويذكر مبادئ العلم المؤخر في العلم المقدم وتبين فيه ويترك البيان في العلم المؤخر ويؤمر بالرجوع الى العلم المقدم اذ لا يلزم من اتقاء الاحتياج عدم الجواز وباعتبار هذا الامر يقال ان العلم المؤخر مستمد من العلم المقدم لا اعتبار الاحتياج ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وأيضا لا يحصل من تلك المقدمات أن المبادئ التصورية لعلم يكون بيانها في ذلك العلم أولى فان ابطال الاحتياج لا يقتضى ذلك فان قيل اذا ذكر المبادئ التصورية لعلم في علم آخر وبين فيه ووقع الامر بالرجوع فقد ثبت الاستمداد والاحتياج يشعر بذلك قوله وتلك التصورات ان ذكر في علم آخر فأصل الذي ذكر في علم آخر يوجب الاحتياج وليس المراد بالاحتياج علم الى علم آخر في بيان مبادئه التصورية أن تلك المبادئ لا يجوز أن تبين فيه بل يجب أن تبين في العلم الآخر كالمبادئ التصورية قلنا فنحن نأخذ ذكرها في علم آخر وبيانها فيه وعدم احتياج هذا العلم الى علم آخر وبيانها

الكلامية رمزاً إلى ما ذكرنا (قوله ولا يبعد) بهيدلما فيه من اطلاق المرشد على معناه الحقيقي والجازي جميعاً الآن يؤول بأن الدليل لغة ما يطلق عليه لفظ المرشد ثم ههنا يبحث أما أولاً فلا أن الدليل فعيل بمعنى فاعل من الدلالة وهي أعم من الارشاد والهداية وأما ثانياً فلا أن قولنا الدليل لغة كذا معناه أن ذلك مفهومه بحسب وضع اللغة فلا يضح في المعنى الجازي وليس هذا بصريح في كلام الآمدى لأنه قال أما

بل هي مقدمة العلوم كلها وأما جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه وقد أجب بأن المنطق جزء لما عده من العلوم المدونة لترتيبها في المشهور من المسائل والمبادئ والهامادة تتألف منها وصورة هي القواعد المنطقية وحيث كان الكلام أعلى العلوم الشرعية وأساسها كان مقدماً في الرتبة والاعتبار فنسب تلك القواعد إليه فهي مبادي كلامية للأصول وغيره وليس بشئ لأن صور الأدلة والمعرفات المنصوصة المذكورة في العلوم ليست هي من المسائل المنطقية بل هي جزئيات موضوعاتها والحق أن اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج إلى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصولة إلى المقصود لا يحصل إلا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهي محتاج إليها تلك العلوم وليست جزءاً منها بل هي علم على حياتها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدماً عليها انتسب إليه هذه القواعد المحتاج إليها فعدت مبادي كلامية للعلوم الشرعية وقيل الأولى أنه لما ذكر الدليل في حدى الأصول والفقه أشار إلى معناه وحيث أخذ في تعريف النظر المشتمل بيانه على العلم والظن احتج إلى بيانها والبحث عما يتعلق بهما من ذلك إلى تقسيم العلم إلى التصور والتصديق المنقسمين إلى الضروري والنظري وبيان الطرق الموصولة إلى النظرية وما يتعلق بها فهدى المباحث كأنها من تمة الحد وذلك لم يصدرها بعنوان يدل على أنها مبادي كلامية كما فعله في القسمين الآخرين وفيه أن أراد علم في آخر استطراداً بما ياباه الطبائع المستقيمة وأما صاحب الأحكام فاقصر على تعريف الدليل والنظر والعلم والظن وجعلها مبادي كلامية (قوله والدليل لغة) الدليل لغة يطلق على المرشد والمرشد له معنيان

في بيانها ويمنع قوله فليس استمداداً أحدهما عن الآخر أولى من عكسه في الصورة المذكورة (قوله) وقد أجب بأن المنطق جزء لما عده لا يخفى أن تلك المقدمة لا مدخل لها في الجواب لأن القواعد المنطقية نسبتها إلى علم الكلام كنسبتها إلى سائر العلوم الكسبية سواء كانت تلك القواعد آلة لها خارجة عنها أو جزءاً منها ومنشأ الأشكال هو استواء تلك النسبة ولا يحصل التفاوت بالخروج والمخول بل الجواب حقيقة هو قوله وحيث كان الكلام أعلى العلوم الشرعية الخ والمخشي قد أورد هذا القول مع بيان خروج المنطق عن العلوم وصورة بقوله والحق فالظن والباطل راجعان إلى مقدمة لا يحتاج إليها في السؤال والجواب (قوله) لا يحصل إلا من المسائل المنطقية) فان قلت بعض المسائل النظرية التي هي المسائل الكلامية يكون اثباتها محتاجاً إلى دلائل وتعريفات يعلم كونها موصولة إلى ما في تلك المسائل بالقواعد التي هي مذكورة في أوائل علم الكلام ويبحث فيما عن المعلومات من حيث انها موصولة إلى القواعد الدينية كما أن المنطق يبحث فيه عنها من حيث انها موصولة إلى المجهولات مطلقاً ويحصل بتلك القواعد استغناء عن المسائل المنطقية قلت القوم قد تكلفوا وجعلوا القواعد المنطقية مقيدة بقيود تخبر بها عن كونها من المنطق ثم جعلوا جزءاً من الكلام لتلازم احتياج العلم الشرعي الذي هو رئيس العلوم الشرعية إلى علم غير شرعي والاحتياج في الكل حقيقة إلى المنطق ومن قال المبادئ الكلامية للأصول هي تلك القواعد التي هي جزء من الكلام فقد أخطأ لأن تلك القواعد بسبب تقييدها لا تفقد إلا في الأمور الكلامية والمقدد في اثبات المسائل الأصولية لا يكون إلا القواعد المنطقية لا ما تنقل في حاشية الحاشية (قوله) فعدت مبادي كلامية) قد حصل بتلك الجواب عن قول السائل جعلها مبادي كلامية للأصول ليس أولى من عكسه ووقع توجيهه بجعل الأصول مستمداً من الكلام حال كونه مستمداً

والدليل لغة يقال للمرشد وهو الناصب والذا كروما به الارشاد وهذا ما صرح به في الاحكام ولا يبعد أن يجعل للمرشد وهو للعاني الثلاثة فان ما به الارشاد يقال له المرشد مجازاً

الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل وقيل الذي ذكره وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وهو المسمى دليلا في عرف الفقهاء سواء أوصى إلى علم أو ظن والإصوليون يفرقون فيخصون الدليل بما يوصل إلى علم والامارة بما يوصل إلى ظن فحده عند الفقهاء ما يمكن التوصل بصح النظر فيه إلى مطالب خبري وعند الأصوليين ما يمكن التوصل به إلى العلم بطوب خبري والأقرب أن اصطلاح الأصول ما ذكره الشارح (قوله الدليل على الصانع هو الصانع) لأنه الذي نصب العالم دليلا عليه (أو العالم) بكسر اللام لأنه الذي يذكر للمستدلين كون العالم دليلا على الصانع (أو العالم) بفتح اللام لأنه الذي به الارشاد (قوله لأن الدليل لا يخرج) يعني أن الدليل معروض الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظريه أو لم ينظر (قوله وقيد النظر بالصحيح) صحة النظر أن يكون في وجه الدلالة أعني ما به ينتقل الذهن كالحديث للعالم وفساده بخلافه فلما أطلق النظر لفهم منه أن الدليل يجب أن يمكن التوصل به إلى المطالب الخبري بأي نظر كان ولا يخفاء في أن العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل إلى المطالب بالنظر الفاسد ما صورته فظاهر وأمامادة كما في قولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلا تتفاه وجه الدلالة إذ ليست البساطة مما ينتقل منه إلى ثبوت الصانع وإن أفضى إليه في الجملة فإن قيل الاقضاء إلى المطالب يستلزم إمكان التوصل إليه لا محالة قلنا ممنوع فإن معنى التوصل يقتضي وجه دلالة بخلاف الاقضاء ثم مبنى كلام الشارح على أن المراد بما يمكن هو الموجود العمي الذي به التوصل كالعالم القضايا والتصديقات على أنها لو كانت مراد فيجب أن تعتبر مجردة عن الترتيب إذ لا معنى للنظر وحركة النفس في الامور الحاضرة المرتبة (قوله أي الظني منه) يعني من الدليل يعني أن الامارة هو الشيء الذي يمكن

فيقال الدليل على الصانع هو الصانع أو العالم أو العالم واصطلاحا ما عند الأصوليين فما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطالب خبري وذكر الامكان لأن الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يتوصل به إليه وإن كان قد يفرض إليه اتفاقا وهذا يتناول الامارة أي الظني منه وربما قيل إلى العلم بطوب خبري فلا يتناولها

الناصب المرشده والذاكره وكذا يطلق الدليل على ما به الارشاد فله ثلاثة معان وللرشد معان وانما كرر اللام في قوله ولما به الارشاد تنبيه على كونه معطوفا على المرشد وهذا التوجيه موافق لما صرح به الامدي في الاحكام حيث قال وأما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذي ذكره وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد قال الشارح ولا يبعد أن يجعل ما به الارشاد في عبارة الكتاب عطفًا على الناصب فيكون الدليل المرشده وللعاني الثلاثة وحيث كان اطلاقه على المعنى الثالث مستبعدا في بادئ الرأي أزاله بقوله فان ما به الارشاد يقال له المرشد مجازا لان الفعل قد يستند إلى الالة فيقال للسكنى انه قاطع واعترض بأنه بعد ما فيه من اطلاق المرشد على معناه حقيقة ومجازا معا الآن يؤول بأن الدليل لغة ما يطلق عليه لفظ المرشد وأجيب بأن هذا التأويل لازم على التوجيه الأول أيضا لا يلائم اطلاقه على معنيه الحقيقيين معاً أعني الناصب والذاكر فكأنه قيل مدلوله لغة هو مدلول المرشد فمع الحقيقي والمجازي على أن المصنف جاز استعمال اللفظ في كل واحد من مدلوليه الحقيقي والمجازي معاً مجازا كما جوزه في 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 المجازي فجوابه أن المصنف فسر المرشد بما فسره الامدي الدال أعني الناصب والذاكر ولم يعتبر في شيء منهما معنى الايصال فالارشاد والهداية عنده يرادفان الدلالة قال الجوهري الهدى الارشاد والدلالة وهديته الطريق والبيت هداية أي عزته وان الشارح أشار إلى اعتبار القول والاطلاق دون الوضع (قوله فيقال) تمثيل لمعاني الدليل الثلاثة أي (الدليل على الصانع) بالمعنى اللغوي (هو الصانع) لأنه الناصب لما فيه دلالة وارشاد إليه (أو العالم) بكسر اللام لأنه الذي ذكر ذلك (أو العالم) بفتحها لأنه الذي به الارشاد (قوله واصطلاحا) يعني أن هناك اصطلاحين

من تلك القواعد (قوله فكأنه قيل مدلوله لغة هو مدلول المرشد الخ) إشارة إلى أن التأويل كما يجب في جانب المرشد يجب في لفظ الدليل أيضا فان الاشكال وارد على كل منهما (قوله وأيضا قولنا الدليل لغة)

التوصل بصحح النظر فيه الى الظن بمطلوب خبري كوجود النار لوجود الدخان (قوله فقولان) يعنون بالقول المركب التام الذي يصح السكوت عليه والاولى أن يراقد احتمال الصدق والكذب (قوله البرهاني) هو القياس المؤلف من المقدمات التي يقينية الواجبة القبول والظني يتناول الخطابي المؤلف من المنطونات أو منها ومن المقبولات والجدلي المؤلف من المشهورات أو منها ومن المسلمات وأما الشعري فهو المؤلف من الخيالات والسفسطى هو المؤلف من المشبهات بالقضايا الواجبة القبول فجمع تلك

والدليل بحسب كل منهما معنيان أحدهما أعم من الثاني مطلقا وقدم اصطلاح الاصولي لانه المناسب وأبتدأ فيه بالمعنى الأعم لانه المعنى المعتبر عند الاكثر كما يفصح عنه عبارته وانما قيل ما يمكن التوصل دون ما يتوصل تنبيه على أن الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي إمكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بأن لا ينظر فيه أصلا ولو اعتبر وجوده نخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه أحد أبدا وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث إذا رتب أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه اذا نظر في أحواله أو وصل اليه كالعلم وحيث أريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج في 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 خبري اذ ليس هو في نفسه سبيلا للتوصل ولا آله وان كان قد يفضي اليه فذلك افضاء اتفاق ليس من حيث إنه وسيلة له فلو لم يقيد وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك والحكم بكون الافضاء في الفاسد اتفاقا إنما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يخص بفاسد الصورة أو بوضع ما ليس بدليل مكانه وتقييد المطلوب بالخبري لاجراء قول الشرح ولو قيد بالتصوري كان حذاه وان جرد عنهم فالله مشترك بينهم ما عني الموصل الى المجهول وحيث كان التوصل أعم من أن يكون الى علم أو ظن توليدا أو اعدادا أو زواجا يتناول التعريف القطعي والظني وصحح على المذاهب كلها (قوله فقولان) أي قضيتان معقولتان أو ملفوظتان فان الدليل كالقول والقضية يطلق على المعقول والسموع اشتراكا أو حقيقة ومجازا وقيل أي مركبان ويخرج بقوله بكون عنه قول آخر قولان فصاعدا من المركبات التقييدية أو منها ومن التامة كما يخرج قولان من التام اذ لم يشتر كافي حد أو وسط وانما قال فصاعدا للتناول القياس المركب من أقوال وفي توحيد الضمير وتذكيره في عنه تنبيه على أن الهيئة لها مدخل في ذلك قبل انما وصف القول بالآخر ليخرج عنه مجموع

هذا الكلام اعتراض على تفسير الدليل على تقدير أن يكون المعنى الثالث للدليل لا المرشد ويقال المعنى الثالث معنى مجازي للدليل وأما اذا كان المعنى الثالث ثابتا للمرشد ومعنى مجازي له فلا يرد الاعتراض الاعلى تفسير المرشد ذكر الدليل التمثيل فانه يجوز أن يكون المعنى في التفسير مجازيا وفي التفسير حقيقيا والمعنى المجازي للمرشد مفهوم الدليل بحسب الوضع واذا قيل هذا المعنى معنى مجازي للدليل أضراد الاعتراض عليه أيضا (قوله اذ لم يكن بين الكواذب ارتباط) إشارة الى أنه قد يكون بينهما ارتباط عقلي 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 وحيث يجب أن يقال المراد بالفاسد ما يكون فسادا باعتبار الصورة أو يقال المراد بالفاسد ما يكون فسادا بوضع ما ليس بدليل مكانه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان له صانع فكل انسان له صانع واذا خص الفاسد بحصل الواسطة بين الصحيح والفاسد (١) وكان اخراجها من التعريف بلا جهة اذ يمكن التوصل بها أيضا الى مطلوب خبري أو وقع التعميم في الصحيح وفي بعض النسخ وقع بالواو العاطفة في قوله بوضع ما ليس بدليل مكانه (قوله وفي توحيد الضمير وتذكيره) يعني ان الظاهر أن يقال بكون عنهما باعتبار الأقوال أو يقال بكون عنهما باعتبار الأقوال

وأما عند المنطقيين فقولان فصاعدا يكون عنه قول آخر وهذا يتناول الامارة لانه يجمع القياس البرهاني والظني والشعري والسفسطى وربما قيل بدل بكون يستلزم اذانه قولاً آخر فخرج الامارة

(١) قوله وكان اخراجها الخ هكذا في الاصل وتصدر العبارة فعملها لا تخلو من تحريف كتبه مصححه

الاقضية يحصل منها نتيجة وان لم يكن في غير البرهاني على سبيل الزوم (قوله اذ يختص بالبرهاني منه) أي من القياس فان قيل قد أطبق جمهور المنطقيين على قيد الاستلزام في تعريف القياس وجعلوه شاملا للبرهاني والظني والشعري والسفسطي قلنا نعم لكن مع زيادة قيد آخر هو تقدير التسليم وذلك أنهم قالوا هو مؤلف من قضايامتي سلمت لزم عنه لذاته قول آخر فالزوم في الكل انما هو على تقدير التسليم وأما بدونه فلا يكون في غير البرهاني وبينه فيما هو أقرب الى الزوم كالظني فانه لاعلاقة بين الظن وبين شيء آخر ما بحيث يمنع تخلفه عنه لاستفاء الظن مع بقاء سببه كالغيم الرطب يكون أمانة للطير ثم يزول ظن المطر بسبب من الأسباب مع بقاء الغيم بحاله (قوله وفيه بحث) وهو أن الممكنات مستندة الى الله ابتداء والعلم

أي قضيتين انفقنا فانه يستلزم احدهما وهذا لا يصح ههنا اذ لا يكون عنه احدهما ولما اعتبر حصول القول الآخر سواء كان لازما بيننا وغير بين أو لا يكون لازما تناول حد الأمانة وغيرها لانه يجمع التمثيل والاستقراء والقياس البرهاني المؤلف من مقدمات قطعية لافادة اليقين والحدلي المركب من قضايامشهوره وأمثلة لآلزام الخصم لحفظ الاوضاع وهدمها والخطابي المؤلف من قضايانظنية مقبولة أو غيرها لاقتناع من هو قاصر عن درك البرهان وعبر عنهم بالظني والشعري المركب من قضايانجولية لافادة القبض والبسط في الاجسام والاقدام والمغالطي الذي يتركب من قضايامشبهة بالمشهورات وتسمى شغبا أو بالاوليات وتسمى سفسطية وعبر عنه بالسفسطي اطلاقا لا لخص على الاعم فاستوفى الصناعات بأسرها (قوله اذ يختص بالبرهاني منه) أي من الدليل أو من القياس اذ البرهان من غيره الا اذا كان راجعا اليه (وأما غير البرهاني فلا يستلزم لذاته شيئا فانه لاعلاقة عقلية بين الظن وبين شيء) يستفاد هو منه (لاستفائه مع بقاء سببه) الذي يتوصل منه اليه وفي اكتفائه في بيان المدعى بحال الظن وسببه ايعاء الى أن ما عدا البرهاني إما ظني أو في حكمه فان قلت قد أطبق جمهور المنطقيين على اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس وجعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس أوجب بأنهم زادوا قيدا آخر وهو تقدير تسليم مقدماته فالاستلزام في الكل انما هو على ذلك التقدير وأما بدونه فلا استلزام الا في البرهاني وهو المراد ههنا فلا منافاة بينهما وفساده ظاهر لان التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق الزوم لا يتوقف على تحقق المزوم ولا اللازم كما لا يخفى أو لا يرى الى قولنا ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر يستلزم قولنا العالم مستغن عن المؤثر اذ لو تحقق الاول في نفس الامر تحقق الثاني قطعا وهو معنى الاستلزام ولا يتحقق لشيء منهما وانما صرح بتقدير التسليم اشارة الى أن القياس من حيث هو قياس لا يجب أن تكون مقدماته مسلمة صادقة ولو اكتفي بما عداه لتوهم أن تلك القضايا متحقة في الواقع وان اللازم متحقق فيه أيضا كما ذكر في موضعه فالحكم بعدم الاستلزام في غير البرهاني انما يتم بأن يبين تحققة أو جواز تحققة بدون النتيجة كما في انتفاء الظن مع بقاء سببه لا بأن يبين جواز عدم تحققة في نفسه (قوله وفيه بحث) أي

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

اذ يختص بالبرهاني منه فان غيره لا يستلزم لذاته شيئا فانه لاعلاقة بين الظن وبين شيء لاستفائه مع بقاء سببه وفيه بحث

والظن عقيب الدليل والا مارة بخلق الله تعالى من غير تأثير لها وما واجب ومعنى استلزام الدليل العلم
استتباعه اياه عادة فلا يبعد أن تستلزم الامارة الظن بهذا المعنى ويتخلف عنها بناء على أن الله لا يخلق
عقيبها والجواب أن الاستتباع العادي يمنع التخلف عادة وان جاز عقلا حتى لو وقع كان من خوارق

في استلزام البرهان النتيجة لذاته بحيث (مذكور في علم الكلام) وهو أن فيضان النتيجة بطريق العادة عند
الاشاعة ولا استلزام ذاتها عند الاذلا مؤثر في النتيجة الا الله سبحانه وتعالى ولا وجوب عنه ولا عليه وان
أريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانسكال عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر من العبارة صحت التعريف الثاني
على رأى أصحابه دون الواقع بخلاف الاول فانه صحيح مطلقا وان حل على الدوام والامتناع العادي فقد
عدله عن ظاهره هذا وقد قيل مراده أن الاستتباع عادة لا يبعد أن يوجد في الامارة أيضا ورد بان
وجود التخلف فيها يمنع ذلك ولا يتخلف في البرهان أصلا وان أمكن عقلا ومن قال هو أن الامارة المؤلفة من
مقدمتين ظنيتين مثلا تحصل النتيجة منها على تقدير واحد هو صدقها مع عدمها معادون التقادير الثلاثة الاخر
ومع جوازها فعدمها امراض أو مساو فلا استلزام لها ذاتها ولما كان البحث عن الدليل وأقسامه من
مسائل الكلام قال مذكور فيه أى في موضعه اللائق بذكره هو ذلك فقد أبعده عن المرام بما لا فائدة فيه
(قوله واعلم) أقول الدليل عند الاصوليين على اثبات الصانع سواء أخذ بالمعنى الاول أو الثاني هو العالم
اذ يمكن التوصل بصحح النظر فيه بحسب أحواله الى هذا المطلوب الخبرى بل الى العلم به وعند المنطقيين
هانان القضيتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما وظاهر كلامه أن الدليل عندنا لا ينطبق الاعلى المفردات
التي من شأنها أن يتوصل بأحوالها الى المطالب الخبرى فيجب أن يحمل قولنا بصحح النظر فيه على النظر
في أحواله وصفاته ويجوز أن يجزى على عومه فيتناول الاقسام الثلاثة كما أوضحنا سابقا وعلى

المتعلق بالقول الاخر وهذا الاستلزام العلمى منشؤه استلزام تحقق تلك الاقوال للقول الاخر في نفس
الامر فاللزوم حقيقة هو التصديقات وليس هنا توقف اللزوم على تحقق اللزوم في نفس الامر وصدقه
وكان اللزوم بين الدليل المذكور وبين نتيجته لا يتوقف على تحقق مقدماته في نفس الامر كذلك اللزوم
بين التصديقات المتعلقة بمقدمات ذلك الدليل وبين التصديقات بالقول الاخر فانه لا يتوقف على تحقق
تلك التصديقات ولو أريد اللزوم بحسب التحقق في نفس الامر لدخل في تعريف الدليل على مذهب
المنطقيين المقدمات المتفرقة وبطل نكتة توحيد الضمير لان الهيئة الترتيبية الوحيدة لا تدخل لها
في هذا الاستلزام بل لها مدخل في الاستلزام العلمى فنقول يجب أن يرجع الى عبارة الجواب وتوضيح
ما هو المراد منها فالجيب ان حل التسليم على التصديق وكان معنى كلامه أن الصناعات الخمس لها استلزام
على تقدير التصديق بمفهوماتها وأما بدون التسليم والتصديق فلا استلزام الا في البرهان يرد عليه أن
الامارة والبرهان يشتر كان في الاستلزام على تقدير التصديق وعدم الاستلزام على تقدير عدم التصديق
بلا تفاوت وان حل التسليم على التحقق والصدق وكان معنى كلامه انها مستلزمة على تقدير الصدق
وأما بدون الصدق فلا استلزام الا في البرهان يرد عليه أنه لا معنى لقوله ان البرهان بدون صدق مقدماته
يستلزم قولاً 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 قولاً آخر لا بمعنى اعتبار عدم القيد فيه بأن يقال
البرهان يستلزم لذاته على تقدير عدم صدق مقدماته قولاً آخر وكذا غير البرهان واذا كان كذلك فالاستلزام
في البرهان على تقدير الاطلاق وعدم الاستلزام في غيره على هذا التقدير مبنى على أمرين حل التسليم على
التحقق والصدق وجعل جواز عدم تحقق اللزوم دليلا على اتقاء اللزوم وبعد اعتبار هذين الأمرين
صح أن يقال البرهان يستلزم لذاته قولاً آخر لان البرهان لا يجوز عدم صدق مقدماته فلا يكون الاصادفا

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

العادة وتختلف الظن عن الامارة ليس كذلك بخلاف العلم من الدليل (قوله ولا بد من مستلزم) هذا على تفسير المتكلمين ظاهر وأما على تفسير الاصوليين وهو التصود بالبيان فوجوب المقدمتين انما يكون على تقدير النظر واليه أشار بقوله ليكون الحاصل خبريا يعني اذا كان المستلزم حاصل الاصح غير يكون اللازم حاصله ضرورة فيحصل مطالب خبري هو النتيجة فصول المستلزم للاصغر ليس مضمون النتيجة على ما سبق الى الوهم بل مضمون الصغرى (قوله انبئ احداهما عن المزوم) هذه هي الكبرى في الشكل

التقديرين فالعنيان متباينان صدقا ومن زعم تساويهما في الوجود بشرط النظر في المعنى الاصولي لازمه القول بوجوده في الكواذب (قوله لا بد في الدليل) وجوب المقدمتين على الاصطلاح المنطقي ظاهر على تعريفهم وأما على الاصطلاح الاصولي فانما يجيبان فيه من حيث يتعلق به النظر والسبب في ذلك انه لا بد في الدليل من حيث يتوصل به الى المطلوب أعنى المحكوم به من مستلزمه والالم ينتقل الذهن منه اليه ولا بد أيضا من ثبوت المستلزم للمحكوم عليه ليلزم من ثبوته ثبوت لازمه فيكون الحاصل منه خبريا ولو جوب المستلزم الموصوف بالحصول وجبت في الدليل المقدمتان انبئ احداهما عن المزوم وهي الكبرى وقدمت لانها العمدة في الانتاج المشتملة على النتيجة بالقوة والاخرى عن ثبوت المزوم للمحكوم عليه وهي الصغرى فان قلت الاستلزام انما يكون في القطعيات دون الظنيات على ما سبق قلت ان أريد التعميم كما هو الظاهر حل الاستلزام على المناسبة المصححة للانتقال لا على امتناع الانفكاك (قوله هذا يختص) أي ما ذكرتم من المستلزم للمطالب الحاصل للمحكوم عليه انما يوجد في بعض الدلائل لان محموله حل الوسط الذي هو المستلزم على المحكوم عليه أعنى الاصغرا يجبا كليا أو جزئيا وحل الاكبر الذي هو المطلوب على الوسط ايجابا كليا فانخص بالضرب الاول والثالث من الشكل الاول ولو أجرى الاستلزام على ظاهره

قال (ولا بد من مستلزم للمطالب حاصل للمحكوم عليه فن ثم وجبت المقدمتان) أقول لا بد في الدليل من مستلزم للمطالب والالم ينتقل الذهن منه اليه ولا بد من ثبوته للمحكوم عليه ليكون الحاصل خبريا فلذلك وجبت فيه المقدمتان انبئ احداهما عن المزوم والاخرى عن ثبوت المزوم فان قلت هذا يختص فيما أرى ببعض الدلائل

فيكون مستلزما ولا يصح أن يقال الامارة تستلزم لانها قولاً آخر ما لم يقيد بالقياس المذكور لانه يجوز عدم صدقها فلا تكون مستلزما وحينئذ ظهر معنى قول المحشى في آخر الحاشية فالحكم بعدم الاستلزام في غير البرهان انما يتم بان يبين تحققة أو جواز تحققة بدون النتيجة الخ وأنت تعلم انه لو كان التسليم معنى التصديق لا يكون لقوله وأما بدونه فلا استلزام الا في البرهان معنى لان البرهان والامارة متساويان في وجوب التصديق بالمقدمات وعدمه (قوله لازمه القول بوجوده في الكواذب) أي بوجود المعنى الاصولي في الكواذب لان المعنى المنطقي قد يوجد هناك وفي الكواذب لا يمكن النظر الصحيح فلا يمكن وجود المعنى الاصولي هناك مع اشتراط النظر فيه والحاصل أن النسبة المعتبرة بين المعنى الاصولي والمنطقي لو اعتبرت بحسب الصدق والحل لكان المعنيان متباينين لان المعنى الاصولي على تقدير التعميم الذي ذكره لا يصدق الا على الاقسام الثلاثة التي هي المفردات والمقدمات المنفردة والمقدمات المرتبة وحدها أي مع قطع النظر عن الترتيب والمعنى المنطقي لا يصدق على شيء منها بل يصدق على المقدمتين مع هيئة الترتيب المعارضة لهما فقط فينبغي ما مياينة ولو اعتبرت بحسب التحقق والوجود فان اشترط في المعنى الاصولي النظر بالفعل كان المعنى المنطقي أعم لان المعنى الاصولي على هذا التقدير لا يتحقق الا في صورة يكون هناك مقدمات مرتبة هي فرد من المعنى المنطقي ويتحقق المعنى المنطقي بدونه في الكواذب وان لم يشترط فانظروا النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه لصدقهما في المعنى الاصولي الواقع مع النظر وصدق الاصولي بدونه في المفرد الذي لا يقع معه النظر وصدق المنطقي بدونه في بعض الكواذب (قوله من حيث يتوصل به الى المطلوب) فائدة هذا القيد توضيح قول الشارح والالم 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 الذي لا يحصل بدونه جعل مطالبه من الدليل وانتقال الذهن منه اليه واجبا

الاول قدمها في البيان لان اللزوم من حيث هو ملزوم انما يكون بعد اللزوم (قوله) هما جعلنا المطلوب
لما كان الظاهر أن المطلوب هو النتيجة والمستلزم هو الحد الاوسط وحصوله للاصغر هو حمله عليه بالايجاب
وتهم أكثر الشارحين أن ما ذكره انما يصح في الشكل الاول والضررين الاول والثاني من الشكل الثاني
لا في الاستثنائي ولا في باقي الضروب والشكل مما صغراه سالبة والوسط موضوع وبعضهم فهم من
المطلوب الاكبر فجعل هذا مختصا بالضررين الاول والثاني من الشكل الاول اذ فيه ملزوم الاكبر للاوسط
وثبوت الاوسط للاصغر على أنه لو جرى على ظاهره لم يصح الا في الكبرى الضرورية فذهب الشارح المحقق

لوجب أيضاً أن تكون كبراهما ضرورية وأما الضربان الباقيان منه فقد اتفق فيهما الاستلزام لمكان
السلب وكذا في الضرب الاول والثالث من الثاني وفي الضربين الاخرين منه اتفق الامر ان لسلب
الوسط عن المحكوم عليه واستلزام المطلوب للاوسط وفي ضروب الثالث اتفق الحصول مطلقا وفي المنتجة
السلب الاستلزام أيضاً وفي ضروب الرابع اتفق الامر ان معاً (قوله) والافتقار فيه) أو رد مثالين
أحد هما من الافتراضات التي اتفق فيها الشرطان فان المقدمات التي هو الوسط ليس حاصلها للمحكوم عليه
أعني الملح بل مسلوب عنه ولا مستلزما للمطلوب الذي هو الربوي بل الامر بالعكس وثانيهما الاستثنائي
انتقيا فيه أيضاً قبل وأما الاستثنائي الذي يستثنى فيه عين المقدم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان
لكنه انسان فاشتماله على هيئة الشكل الاول المستجمع للشرطين ظاهر وهذا انما يجري في بعض
أقسامه الذي يسهل رده اليه كما سيأتي بيانه (قوله) هما 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 في المثالين أن الوسط هو نفي الاقيتات وهو حاصل للملح والمستلزم للمطلوب الذي
هو نفي الربوية فكأنه قيل الملح سلب عنه الاقيتات وكل ما سلب عنه الاقيتات سلب عنه الربوية ينتج أن الملح
سلب عنه الربوية ومثل هذا يسمى موجبة سالبة المحمول وسالبة الطرفين والاولى لازمة لسالبة الثانية
صادقة في عكس نقبض الموجبة على طريقة القدماء والمصنف يجوز استعماله في القياس ويستطلع
على تحقيقها فالمراد من النفي والاثبات هو الوجود والعدم مضافين الى المفرد تر كيبا تقييداً واقعاً
مجمولاً وموضوعاً وما ظن من أنه أراد بهما الابقاع والانتزاع أما في المطلوب فلانه لا دليل الاعلى تصديق
وأما في الوسط فلأن الموصل اليه لا يكون الا تصديقا أيضاً فسمولان نفي قوله ان نفي الاقيتات حاصل له
تصريح بأنه محمول على الملح حاصل له ثم الوسط لا بد وأن يكون متكرراً والحكم الموجود في الصغرى لم يتكرر
في الكبرى قطعاً ولم يرد بالمطلوب ههنا النتيجة كما هو المتعارف بل مجموعها فانه مطلوب الثبوت للمحكوم
عليه ومقابل له ولا شك أن المستلزم للنتيجة هو المجموع وليس حاصلها للمحكوم عليه وقوله لتني احدهما
عن اللزوم أي لزوم المطلوب للمستلزم الذي هو الوسط ينشأ عن فساده أيضاً والوسط موصل أبعد ولا يكون
الاتصراً واذا عرفت الحال في المثالين فقس عليهم ما عداهما وسيجيء تفصيله (قوله) وستراه) لما وجه
كلامه بما هو خلاف الظاهر أيده بأن المصنف سيرجع جميع الأدلة من الاشكال الثلاثة والاستثنائيات
الى الشكل الاول بناء على أنه المنتج والمستلزم للمطلوب الخبري في نفس الامر وهو السبب للعلم بالانتاج فما
عداه ان اشتمل على هيئة ينتج والا فلا (فتعين بذلك أن نظره الى ما ذكرناه) من التأويل في المطلوب والوسط
ليمكن رد الجميع اليه واعلم أن كلامه كما يقتضي انحصار الانتاج في الضربين من الشكل الاول يقتضي
تأويل السوالب بالموجبات سالبة المحمول فالقضية المعتمدة في الانتاج هي الموجبة وكون الكبرى
ضرورية وانما يتاني أن يؤخذ المحمول في القضية المعتمدة مثلاً امكانه فترجع ضرورية وربما استغنى
عن هذا بما أسلفناه (قوله) الفكر الخ) حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلاً وفي العهدة ولات تسمى

والافتقار في نفي نحو ولا
شيء من الملح بمقتات وكل
ربوي مقتات وفي محمول
كان الملح ربوي بالمكان مقتاتاً
وليس فليس قلناهما جعلنا
المطلوب والوسط هما النفي
والاثبات بزول هذا الوهم
وتقريره في المثالين أن نفي
الاقيتات حاصل له ويستلزم
نفي الربوية وفي الثاني كذلك
وستراه يرجع الجميع الى
أمر واحد وهو الشكل الاول
فتعين بذلك أن نظره الى
ما ذكرت قال (والنظر
الفكر الذي يطلب به علم
أوطن) أقول الفكر هو
انتقال النفس في المعاني

الى أن هذا وهم والتحقيق أن المراد بالمطالوب الشيء والاثبات بين الاكبر والاصغر والمستلزم الاثبات
 أو الشيء بين الاوسط والاصغر فلا بد من مقدمة الاثبات أو الشيء الذي هو نفس المستلزم والاخرى لبيان
 الاستلزام وحاصل ذلك أن الاصغر قد حصل نسبة الاوسط اليه وهي مستلزمة لنسبة الاكبر ايضا 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 حاصلًا للحكم عليه نوع
 تكلف والاظهر أن المستلزم هو الاوسط ومعنى حصوله للاصغر نسبه اليه وتعلقه به بحمله على الاصغر
 أو بحمله على الاصغر عليه ايجابًا أو سلبًا (قوله انتقالًا بقصد) احتراز عن الحدس وعمامة توارد على النفس
 من المعاني بلا قصد (قوله وقول الأمدى) لما كان المراد بالفكر والنظر في عبارة المنطقيين واحدًا زعم
 الأمدى أن مراد القاضي أبي بكر في هذا التعريف أن يفسر النظر بالفكر ترتيبها على اتحادها بمعنى
 ثم يعرفه بما يطلب به علم أو ظن ولا شك أنه يعبد 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 وبالذليل نفسه وعلى
 هذا التعريف أسئلة أقواها أن الظن الغير المطابق جهل لا يطلبه عاقل وما يعلم مطابقتها علم فلا حاجة
 الى ذكر الظن والجواب أن المطابق قد يطلب لامن حيث الجزم بل من حيث الرجحان

فكراهذا هو المشهور وما يدل الحركة بالانتقال الذي هو أعم منها زيد القصد احترازًا عن الحدس وأيضا
 الحركة كما فيما توارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لتسمى فكرا ولعل المراد بالمعاني ههنا هو
 المعقولات المقابلة للحسوسات الشاملة لاوهومات لان الفكر الذي بهذا المعنى هو الذي عدت من خواص
 الانسان وذلك الانتقال الفكري قد يكون اطلب 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 وجماد كرها من أن الفكر
 هو الانتقال المذكور وأن أحد قسميه هو النظر صرح امام الحرمين في الشامل قال الأمدى في الابتكار
 مراد القاضي أن النظر هو الفكر أى مما مترادفان وما بعدهما تعرفها ما قال الشارح هو يعبد عن
 الصواب اذ لا يناسب المقام ولم يعهد مثله في التعريفات ويوجب الالتباس وبالجملة المتبادر من العبارة
 خلافة فيه مداراته قيل ينتقض الحد أيضا بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالذليل نفسه فان
 قلت ماذا أريد بالنظر المعترف بما ذكره مجموع الحركتين كما هو رأى القدماء أم الحركة الثانية وحدها كما
 هو مذهب المتأخرين وهل يتناول النظر في التصورات أولا قلت الظاهر حمله على المعنى الاول اذ به يحصل
 المطالوب لا بالحركة الثانية وحدها والتصوير مندرج في العلم على ما فسر به فيتناول الحد الانتظار التصورية

(قوله زيد القصد احترازًا عن الحدس) لبيان ذلك أن الانتقال الواقع في المعاني الحدسية أى في المواد
 المرتبة الحاصلة بالحركة ليس بالقصد اذ ليس هنالك الملاحظة المبادى وملاحظة المطالوب بسرعة من
 غير قصد واختيار في الانتقال كالانتقال الواقع في المنام بخلاف المعاني الفكرية فان فيها انتقالات مقرونة
 بالقصد اليها والنفس اختيار في تلك الانتقالات فان قلت قد تحقق الحركة الاولى أى الحركة من
 المطالوب الى المعقولات مع قصد الانتقال الى المطالوب 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 ملاحظتهم مع قصد الى ذلك الانتقال أى لا يكون الانتقال الواقع فيها بلا اختيار بل وقع
 من النفس ملاحظة معنى مع قصد الانتقال منه وانقلت بالاختيار وفي الحدس ليس الانتقال من
 ملاحظة المبادى المرتبة بالقصد والاختيار بخلاف المعاني الفكرية فإنه يقع فيها الملاحظات المقصود
 منها الانتقال وذلك الانتقال يكون بالقصد والاختيار لان النفس بعد ملاحظة تلك المعاني تجعها

انتقالًا بقصد وذلك قد
 يكون اطلب علم أو ظن فيسمى
 نظرا وقد لا يكون كذلك
 كما كثير حديث النفس فلا
 يسمى نظرا أو بهذا صرح
 الامام في الشامل وقول
 الأمدى مراده أن النظر
 هو الفكر ثم تفسيره بأنه
 الذى يطلب به علم أو ظن
 يعبد قال (والعلم قيل لا يعبد
 فقال الامام لعسره وقيل
 لانه ضرورى 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 تصوّره
 فلا دور وثانيهما أن كل
 أحد يعلم وجوده ضرورة
 وأجيب بأنه لا يلزم من
 حصول أمر تصوّره أو تقدم
 تصوّره) أقول قد اختلفوا
 في تحديد العلم فقيل لا يعبد
 وقيل يعبد أما الفائلون
 بأنه لا يعبد فاقتروا فرقتين
 فقال الامام والغزالي ذلك
 لعسر تحديده

(قوله واستبعد) قال بحجة الاسلام وربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك منحسر في أكثر الاشياء بل في أكثر المدرجات الحسية كراتحة المسك فكيف في الادراكات لكتنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال أما التقسيم فهو أن نميز عما يلبس من الادراكات فيتميز عن الظن والشك بالحزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلدان الاعتقاد بيقين مع تغير المعتقد ويصير جها لا بخلاف العلم وبعده هذا التقسيم والتميز كما يرسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه وأما المثال فهو أن ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكأنه لا معنى للإبصار الا انطباع صورة البصر أي مثاله المطابق في القوة الباصرة كأنطباع الصورة في المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صور العقول في العقل فالنفس بمنزلة حديد المرآة وغيرها التي بها تنتهي القبول الصور أعني العقل بمنزلة صفاء المرآة واستنارتها وحصول الصورة في مرآة العقل هو العلم فالنفس كوريق تقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا المخلص كلامه في المستصفي وبه يتبين أن مراده عسر تحديده بالحد الحقيقي لا بما يفيد امتيازاً وأن ليس مراده بالمثال جزئياً بل كافي اعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين على ما فهمه الشارح (قوله يخرج) أي يخرج التقسيم ذلك (١) الشيء كما يقال الاعتقاد إما أن يكون مطابقاً أولاً والمطابق إما أن يكون جازماً أولاً والجازم إما أن يكون ثابتاً أولاً

وانما يعرف بالقسمه أو
المثال واستبعد لانهم ان
أفاد امتياز في عرف بهما ولا
فلا يعرف بهما وليس يبعد
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 اليقينات والظنون وما يجري مجراها ما (تنبه) الانتقال الفكري حركة في الكيفيات النفسانية التي هي الصور المعقولة على قياس الحركة في الكيفيات المحسوسة فتنتقل النفس به من ملاحظة صورة إلى أخرى (قوله وانما يعرف) أي العلم على صيغة المجهول من المعرفة وكذلك قوله والافلا يعرف وأما قوله فيعرف بهما فن التعريف والمذكور في المستصفي أنه ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك عسر في أكثر الاشياء بل في أكثر المدرجات الحسية كراتحة المسك وطعم العسل واذ عجزنا عن حد المدرجات فنحن عن تحديد الادراكات أعجز ولكننا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال فقد صرح بأن المنعسر هو الحد الحقيقي لا الرسمي وأنه ليس مختصاً بصعوبة الامتياز بين الذاتيات والعرضيات وعلى هذا فاستبعاد الأمدى في غاية السقوط لان ثبوت الحد الرسمي وسهولته لا ينافي عسر الحد الحقيقي ذكر في الاحكام أنهم ما قالوا لا سبيل إلى تحديده وطريق تعريفه انما هو القسمة والمثال وهو غير سديد فان القسمة ان لم تكن مفيدة لتمييز عما سواه فليست بعرف له وان كانت مميزة عما سواه فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا وحاصله أنهم ما نفيا عنه التحديد وابتدأه التعريف بوجه مخصوص فاعتراض بأن ذلك الوجه ان لم يفد تميزاً لم يكن تعريفاً وان أفاده صار رسمياً والشارح بنى الكلام على انهم ما نفيا عنه التعريف مطلقاً وابتدأه طريق معرفته ووجه اعتراضه بأن الطريق المذكور ان أفاد تميزاً كان تعريفاً والام يمكن طريق معرفته وأجاب عنه بأن أفادته للتمييز لا تستلزم كونه صالحاً 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 هنالك حركة والالزم تنال الآيات فاطلاق الحركة على الفكر يكون على سبيل التجوز وكذا اطلاق السرعة في قولهم الحدس هو سرعة الانتقال من المبادئ (قوله والشارح بنى الكلام) يعني أن الشارح قد وقع في الغلط من وجهين الاول أنه حمل كلام الامامين على غير مراده بما أن حمل التحديد على مطلق التعريف والثاني أنه حمل كلام الأمدى على غير مراده لان مراده في الاعتراض أنها اذا كانت مميزة فهذا التعريف هو التحديد وهو يزعم أن الامام سلم كونه تعريفاً

فهذا التقسيم قد أخرج لنا اعتقادا جازما مطابقا بانقسامه العلم (قوله ولا يصلح للتعريف) فيه بحث لان المعنى في الرسم هو كون اللازم مختصا بالمساهية شاملا لافرادها متفيا عما عداها وأما كون اللازم كذلك ينافيا فلا اذ لا يشترط العلم بالاختصاص فضلا عن كونه بينا وما يقال ان التعريف لا يكون الا باللازم البين فعناه أن يكون بحيث يحصل منه الانتقال الى الملزوم البتة (قوله والالم يحصل الجهل لأحد) يعني لو كنا نعلم بضابط كل واحد أي اعتقاد مطابق وأيه غير مطابق لم يكن شيء من اعتقادنا

لهذا بنا أو عرضا أو يميز بعضه عن بعض بأمر متمايزة ويكون أحدها أقسامه ذلك الشيء فيعرف باعتبار الشامل والمميز ويجعل له اسم وقد يميز أيضا عن غيره في مثال جزئي ولا يعرف لذلك الشيء على تقديرى اخراجيه بالقسمه وامتيازها بالمثال لازم بين الثبوت له في جميع أفرادها وبين الانتفاء عما عداها (ولا يصلح للتعريف لازم الا اذا كان كذلك) فقد جاز أن يكون شيء على معرفة بقا الى معرفة شيء آخر ولا يكون معرفا له لا تتفاء شرائطه وهذا الجواب يخالف ما هو المشهور من أن القسمه الحقيقية لا تطور انما على المشترك وما به تمايز أقسامه تشتمل على تعريفاتها وأن المثال ما له الى تعريف رسمي وأن المعنى في اللازم اختصاصه وشموله لا العلم بذلك نعم لا بد من كونه بحيث ينتقل الذهن منه الى الملزوم والالم يكن معرفا له ولا يطبقا الى معرفته الا أن الانتقال اذ لم يكن على وجه الاكتساب كان موصلا الى معرفته ولم يكن معرفا له كما في الانتقال عن تصورات المساهيات الى لوازمها البتة لكنه خلاف ظاهر الحال في القسمه والمثال (قوله والعلم من هذا القبيل) أي مما يعلم بتقسيم يخرج به ويميزه عن غيره في مثال جزئي ولم يعرف له لازم كذلك لان التباسه انما هو بالادراكات لا غيرهما من الصفات النفسية ونحن نعرفه باعتبار الجزم الذي به يتمايز عن الشكل والظن وبالمطابقة التي بها يميز عن الجهل المركب وبالموجب الذي 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) أي مستجمع لهذه الاوصاف وعلم وليس غيره فقد تميزنا بذلك المعنى في هذا المثال ولا نعلم له في شيء من الحاليين لازما صالحا للتعريف به باذليل مجموع هذه الامور لازما بينا كما ذكر (لانا نعلم المطابق وغيره) من الصفات أو غير المطابق (بضابط ضرورة) أي علما ضروريا اذ لو علم الكل على هذا الوجه لم يحصل الجهل لاحد من العقلاء تميزه 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 حاصل من الضابط على وجه التنبه اذ لو كان مكنسبالم يكن اللازم بينا ولا يخفى جريانه في كثير من الرسومات والامثلة واعلم أن الغزالي أورد في المثال

ولا يصلح للتعريف لازم الا اذا كان كذلك والعلم من هذا القبيل فان عرفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب ونعلم أن اعتقادنا بأن الواحد نصف الاثنين كذلك ولكن لانعلم المطابق وغيره بضابط ضرورة والالم يحصل الجهل لأحد وقيل لانه ضروري لوجهين

ومنع كونه تحديدا وعلى ما ذكره الشارح يكون مراده في الاعتراض أنهم 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) يعني أن العلم بعد ما لم يكن التباسه بالادراكات وحصل لنا العلم به بعض اعتباراته على وجه تميز بكل اعتبار نوع من أنواع الادراكات ولم يكن عندنا شيء يميزه عن كل واحد منها قسمناه بملاحظة تلك الاعتبارات فحصل لنا العلم بما هو مركب منها وحصل تميزه عن كل واحد منها وكذا الحال في المثال الآن الاعتبارات المذكورة تعتبر عند التقسيم في العلم وعند التمثيل في المثال الذي هو الاعتقاد بأن الواحد نصف الاثنين فان قيل ما الفائدة في قوله وليس غيره بعد أن قال ان الاعتقاد بان الواحد نصف الاثنين مستجمع لهذه الاوصاف وعلم قلنا لما كان المقصود من التقسيم والتمثيل في هذا المقام هو التميز للمساهية العلم عن غيرهما ذكر الاعتبارات المذكورة وتبني العلم والاعتقاد بها وذكر التميز في جانب

بجهلنا حينئذ بأنه هل هو مطابق أم لا باعتبار ذلك الضابط (قوله الاول) حاصله أن تصور العلم لو كان كسبياً لتوقف تصور حقيقة العلم على تصور الغير. لكن تصور الغير موقوف على العلم في دور والجواب منع لزوم الدور وانما يلزم لتوقف تصور الغير على تصور حقيقة العلم وليس كذلك بل على حصول فرد من أفراد العلم متعلق بذلك الغير وعلى العبارة مؤاخذه وان كان كلاما على السند وهو أن تصور الغير ليس نفس حصول العلم به فكيف يتوقف عليه وغاية ما تكلف الشارح العلامة أن تصور الشيء أخص من العلم به ضرورة تقيد به بعدم الحكم فيتوقف عليه ولا يخفى ضعفه (قوله أى معلوم بالضرورة) هذا

تشبيه ادراك البصيرة بادرالك البصر والا مر في ذلك سهل (قوله الاول) أقول لو لم يكن العلم ضروريا لكان كسبياً اذ لا واسطة بينهما فمتوقف 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 لان سلم كونه معلوما بكنهه والتزاع انما وقع فيسه واثن سلطنا فلان سلم لزوم دور لانه اذا كان كسبياً كان تصور موقوفا على تصور غيره وتصور غيره لا يتوقف على تصور فان أكثر الناس يتصورون أشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم وبهذا القدر انكشف الحال واندفع الاشكال وانما زيد في الجواب بيان ما يتوقف عليه تصور غير العلم تشبيها على منشاوهم الدور فانه يتوقف على حصول علم جزئي يتعلق بذلك الغير وعلى حصول ماهية العلم في ضمنه فكأنه لم يفرق بين حصوله وتصوره فان قلت توقف تصور غيره على حصول ماهيته أمر معقول اذ لا امتناع في توقف حصول الخاص على حصول العام وأما توقفه على حصول علم جزئي 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 ولاستحالة التي يتوقف كون الشيء معلوما على حصول العلم به وقيل العلم الجزئي المتعلق بذلك الغير أعم منه وهو ما من تصوره فيرجع الى توقف حصول الخاص على حصول العام مع أنه كلام على ما يتعلق بإيضاح المنع (قوله والثاني أن علم كل أحد) الضروري يقع صفة للعلم يعني أن حصوله لا يحتاج الى نظر وكسب ويقع صفة للمعلوم يعني أن حصول العلم به كذلك ولما قال ان علم كل أحد بأنه موجود ضروري احتمل أن يكون من قبيل الثاني أى العلم بذلك العلم حاصل بلا اكتساب فلا يطابقه الجواب ويخالف تقرير السؤال على ما ذكر في متن الكتاب فلذلك فسره بقوله أى معلوم بالضرورة يعني أن كونه موجودا معلوما بالضرورة لأن علمه به معلوم بالضرورة على ما ظن فالضرورة صفة للعلم في نفسه لا باعتبار تعاقب علم آخر به وانما حله عليه أو لا صريحاً فسرهما وهو مقتضى عبارة المصنف ثانياً تشبيهاً على أن الضرورة هناك كذلك

المثال وقع بقوله وليس غيره (قوله اذ لا امتناع في توقف حصول الخاص على حصول العام) يعني أن تصور الغير خاص وماهية العلم عام وتوقف حصول الاول على الثاني أمر معقول أى لا يابأه العقل في بادئ الرأي اذ لا امتناع في توقف حصول الخاص على حصول العام أى لا امتناع في هذا الجنس من التوقف فان هذا الحكم في بعض أفراد صحيح وهذا القدر كاف في هذا التقرير فلا يصح أن يقال قد يكون العام خارجاً عن الخاص عارضاً 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 التشبيه بعبارة هي أخفى مما قصد توضيحه بها فان قوله أى معلوم بالضرورة تفسيره كور بعد لفظ ضروري واقع على خبر المبتدأ هو علم كل واحد وتبادر الذهن من ذلك الى أن قوله ضروري وقوله معلوم بالضرورة يكون المبتدأ فيهما واحدا فلزم أن يكون العلم معلوما وما فعله من تقدير مبتدأ آخر هو كونه موجودا وجهل التفسير تفسيراً لمجموع

الاول أن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزمن الدور لكنه معلوم فيكون لا بالغير وهو الضروري والجواب بعد تسليم كونه معلوما أن توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم بغيره أعنى علماً جزئياً متعلقاً بذلك الغير لا على تصور حقيقة العلم والذي يراد حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة العلم لا حصول جزئي منه فلا دور للاختلاف والثاني أن علم كل أحد بأنه موجود ضروري أى معلوم بالضرورة وهذا علم خاص وهو مسبوق بالعلم المطلق والسابق على

التفسير للضرورة انما يكون حيث يقع صفة لمتعلق العلم وأما اذا وقع صفة للعلم فلا يفهم منه سوى
 أنه حاصل بغير نظر واكتساب سلما لكنه لا يطابق المتن وهو أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة الا اذا جل
 على أنه يعلم العلي وجوده ولا يخفى بعده سلما لكن هذا التفسير يدفع الجواب على الوجه المذكور بيان
 ذلك أنهم استدلوا بان علم كل أحد بوجوده ضرورة أي 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 بدهته فدفع بان كونه عالما بوجوده ضرورة أي معلوم بالضرورة بمعنى أن
 تصديقه بأنه عالم بوجوده ضرورة 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 بدهته
 الاجزاء فدفع بان هذا التصديق ضرورى بجميع أجزائه بمعنى أنه لا يتوقف على كسب ونظر أصلا لا
 في نفس الحكم ولا في أطرافه ضرورة حصوله لمن لا يتأتى منه النظر والاستدلال فعلى هذا لا يتوجه في
 الجواب أن تصور العلم ليس بضرورى بل أن التصديق انما يتوقف على تصورات الاطراف بوجه والكلام
 في تصور حقيقة العلم (قوله الضرورى حصول العلم له) فان قيل الضرورى والمكتسب من صفات العلم
 خاصة فمما معنى كون العلم ضروريا قلنا المراد أن تصور وجوده أو تصديقه بأنه موجود ضرورى (قوله
 وهو غير تصور العلم) فان قيل العلم من صفات النفس فحصوله في النفس تصوره قلنا تصور الشئ وجوده
 في النفس وجودا غير متأصل بمعنى أن يرسم في النفس مثال مطابق له وحصول العلم بالشئ في النفس
 وجوده فيها وجودا متأصلا كالكرم والنجل والایمان والكفر وهذا يوجب الاتصاف لا التصور والاول
 بالعكس فالكافر يتصور الايمان ولا يتصف به ويتصف بالكفر ولا يتصوره (قوله وذلك أنه لا يلزم) أثر في
 تقرير هذا الجواب بعض التطويل ليسين فائدة قوله أو تقدم تصوره بصيغة المصدر عطف على تصوره
 فأثبت التغير بين حصول العلم وتصوره بمعنى جواز الانفكاك مطلقا أي من الجانبين لان هذا غاية التغير
 اذ قد يفسر بأن المفهوم من هذا ليس هو المفهوم من الآخر وقد يفسر بجواز الانفكاك فقيل يكفي 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
 جازا الانفكاك مطلقا

(قوله والجواب أن الضرورى) أقول أى المستغنى عن تجشم الاكتساب هو حصول ماهية العلم له
 في ضمن هذا الجزئى الحاصل له ضرورة وهو غير تصور ماهيته الذى هو المتنازع فيه وبين التغير (أنه
 لا يلزم من حصول أمر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله) فان كثيرا من المملكات حاصله 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 (جازا 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 جازا 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
 كالتضامين فامتناع التقدم والتأخر لا يحصل الانفكاك وجوازه قلت هذا كلام على السند الذى
 لا ينفع فيه المناقشة على أنه يجوز أن يقال هنا مقدمة ظاهرة تر كها المحجب 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 قطعاً فهذه المقدمة

بعد ما أنه ليس نفس حصول العلم ليس لازماً لاحتقالاته سابقاً فلا يلزم من بدهته بدهته والعجب
 أنه جعل تقدم التصور على الحصول في بحث الخبر دليل الانفكاك والتغاير حيث قال لا يلزم من حصول
 أمر تصوره إذ قد يحصل ولا يتصور وقد يتقدم تصور حصوله في تصور وهو غير حاصل وذلك لأنه قال في
 المتن يجوز أن يحصل ضرورة ولا يتصوره أو يتقدم تصور بصيغة المضارع وفي بعض النسخ أو تقدم
 تصوره بصيغة الماضي وههنا أيضاً كذلك في كثير من النسخ عطف على لا يلزم أي يقدم تصوره على حصوله
 فينفك عنه فيغايره والحاصل أن تقدم التصور قد يوجد مع الانتفاء فيكون دليل الانفكاك وقد يوجد
 مع البقاء فيكون دليل عدم الانفكاك قبل وانما عدل ههنا عن صيغة الماضي لأنه لو تقدم تصور العلم
 على حصوله يلزم بدهته تصور العلم لأن حصول العلم لكل أحد يوجد وجوده ضروري بمعنى أنه لا يتوقف على
 كسب أصلاً إذ لا يحتاج إليه والبله والصبيان والسابق على البدهي أولى أن يكون بدهيياً والجواب أن
 المراد جواز التقدم في الجملة لا لزومه على أن مثله في الخبرات أيضاً (قوله وسيجيء في الخبر) يجوز أن يكون
 إشارة إلى احتمال أن يكون تقدم تصوره بلفظ الماضي وإن يكون إشارة إلى ما ورد من أن البدهية تنافي
 الاستدلال وأجاب بان العلم البدهي بالشيء مغاير للعلم بان ذلك العلم بدهي ولا يلزم من بدهية الأول بدهية
 الثاني واعلم أن لهذا الدليل تقريراً آخر وهو أنه لو كان مطلق العلم كسبياً كان كل علم كسبياً ضرورة أن
 كسبية الجزئية تستلزم كسبية الكل واللازم باطل ضرورة كثرة التصورات والتصديقات البدهية وتقرير

أي من الجانبين لأن عدم استلزام التصور للحصول في غاية الظهور وأجاز انفكاك الحصول عن
 التصور أي لا يستلزمه مطلقاً لانا معاً لا امتقداً (فيتغاران) قطعاً (فلا يلزم من كون أحدهما ضرورياً)
 غير محتاج إلى نظر (كون الآخر كذلك) فإن قيل كل أحد يعلم بالضرورة أنه عالم بوجوده والعلم أحد
 تصورات هذا التصديق البدهي مطلقاً فيكون ضرورياً أجب بان اللازم من ذلك أن يكون تصور
 العلم وجه ما ضروري بالعلم (قوله وسيجيء في الخبر ما إذا عطفته إلى هذا الموضع يتفكك) هو أنه
 قال المصنف هنالك في مثل هذا الاستدلال ورد بان يجوز أن يحصل ضرورة ولا يتصوره أو يتقدم
 تصوره أي يتصور ولا يكون حاصلين جواز انفكاك كل من الحصول والتصور عن الآخر وعلى هذا
 فالمناسب ههنا أن يجعل قوله أو تقدم فعلاً ماضياً معطوفاً على قوله لا يلزم ليظهر الانفكاك من الجانبين لا
 مصدرًا معطوفاً على قوله تصوره كما قرأ أولاً ولذلك صرح فيه بلامع الزاوية تنبيهاً على انتفاء الأمرين
 معاً فيكون تفصيلاً لعدم استلزام الحصول للتصور إذ فيه تعسف أما أولاً فلعمل اللزوم على معنى ماله
 التبعية ليصح جعل المقدم قسماً للتقدم وأما ثانياً فلأن كل واحد من التسمية والتقدم يقتضي التغاير
 فلا يجامع الاتحاد وهذا التوجيه يوهم خلافه قيل وما يتوهم من أن الحمل على صيغة الماضي ههنا
 يستلزم تقدم تصور العلم على حصوله البدهي ويلزمه أن يكون أولى بالبدهية فجوابه أن المراد جواز
 تقدم التصور على الحصول فيه وفي غيره بياناً للتغاير لا وقوع ذلك التقدم فيه على أن مثله أت فيما ذكره

الظاهرة المتركة مع المقدمة المذكورة تفيد جواز الانفكاك من الجانبين (قوله لأن عدم استلزام
 التصور للحصول في غاية الظهور) لا يقال هذا القول لا يصح سالبه كلية لأن تصور ماهية العلم وتصور
 كل مفهوم كلي يستلزم حصوله في الذهن ورفع الأيجاب الكلي لا يتفكك هنا لانا نقول حصول الماهية
 الذي كلاً مناهية حصول ليس مثل حصول المفهومات الكلية في الذهن حين تصورهما كيف وهذا
 الجنس من الحصول يستلزم التصور والتصوير يستلزمه ويلزم من كون أحدهما ضرورياً كون الآخر
 كذلك ويطلب الجواب بتمامه ولاجل ذلك قال المحشي الحصول قد يكون بدون التصور مثل حصول
 الملكات النفسانية فإن حصول ماهية العلم في ضمن فردهما من جنس هذا الحصول فلانا تصورنا الشجاعة

فيتغاران فلا يلزم من
 كون أحدهما ضرورياً
 كون الآخر كذلك وسيجيء
 في الخبر ما إذا عطفته إلى
 هذا الموضع يتفكك

قال (ثم نقول لو كان ضروريا
 لكان بسيطا اذ هو معناه
 ويزن منه أن يكون كل
 معنى علما) أقول استدل
 على ان العلم ليس ضروريا
 بأنه لو كان ضروريا لكان
 بسيطا ويزن منه أن
 يكون كل معنى علما
 واللازم منتف أم الأولى
 فلانه لا معنى للضروري
 الا البسيط عقلا كاسنيته
 واما الثابتة فلان حصول
 المعنى ذاتي للعلم اذ لو رفع عن
 الذهن لارتفع ماهية العلم
 عنه ضرورة والفروض
 أنه لا ذاتي له غيره بساطته
 فيكون ذلك تمام حقيقته
 فيلزم من تحققه تحققه
 واما بطلان اللازم فلان
 حصول المعنى قد يكون ظنا
 وجهلا وتقليدا وغيرها
 قال (وأصح الحدوصفة
 توجب تمييزا لا يحتمل
 النقيض فيدخل ادراك
 الحواس كالاشعري وإلا
 زيد في الامور المعنوية
 واعترض بالعلوم العادية
 فانها تستلزم جواز النقيض
 عقلا وأجيب بأن الجبل
 اذا علم بالعادة أنه جبر استحال
 أن يكون حينئذ ذهباً
 ضرورة وهو المراد ومعنى
 التجوز العقلي أنه لو قدر
 لم يلزم منه محال لنفسه لأنه
 محتمل) أقول واما القائلون
 بأنه يحد فقط ذكره
 حدودا

الجواب أن كسبية مطلق العلم لا تستلزم الا كسبية تصور كل علم وهو لا ينافي حصول بعض العلوم من
 التصورات والتصديقات بلا كسب كما أن حصول الشيء ليس نفس تصور ولا مشروطا بتصوره (قوله
 ثم نقول) معارضة مبنية على ما ذكره المصنف من أن التصور الضروري لا يتقدمه تصور يتوقف
 عليه لا انتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء وهذا معنى قوله لانه أي البسيط معناه أي معنى
 الضروري وليس المراد أن الضروري والبسيط اسمان للمعنى واحد بحسب الاصطلاح من المصنف
 ونقري بالمعارضة من قياس اقترافي من متصلين ثم استثنائي فقوله أما الأولى اشارة الى الملازمة الأولى
 التي هي صغرى الاقترافي وأما الثانية أي التي هي كبراهيه بين الشارحون بأن العلم معنى فالزم بكل
 معنى علم يلزم تركيب العلم من المعنى ومن الخصوصية التي بها يمتاز عن سائر المعاني واعترض بأنه انما يلزم
 لو كان المعنى ذاتياله فعند الشارح الى ما لا يرد عليه هذا المنع وهو أنه يلزم أن يكون كل حصول معنى
 علما لانه ذاتي للعلم لا تعقل ماهيته بدون ارتفاعه وارتفاعه يكون تمام ماهيته بساطتها وأما
 بطلان الثاني فلان حصول المعنى في العقل قد لا يقارن بالحزم والمطابقة والنيات فلا يكون علما بالمعنى
 من تفسيره وقد يقال لا نسلم أن كل ما لو رفع عن الذهن ارتفع ماهيته عنه يكون ذاتياله لجواز أن يكون
 لازما للماهية الأخرى اذ أثار ارتفاعه وحينئذ لا شك أن حصول المعنى كذلك (قوله تمييزا لا يحتمل
 النقيض) الظاهر من مثل هذه العبارة أنه لا يحتمل نقيض ذلك التمييز في بعض الشرح أن المراد يوجب

في 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 وتقر به 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 نالي النتيجة ليثبت المطلوب بيان الملازمة الأولى أن معنى الضروري على اصطلاح
 المصنف هو البسيط عقلا أي مما تلازمان متساويان كاسنيته وبيان الملازمة الثانية أن حصول
 المعنى بل المعنى الحاصل ذاتي العلم اذ لو رفع مفهوم المعنى عن الذهن لارتفع ماهية العلم عنه لاعلى معنى ان
 هناك رفعين يوجب أحدهما الآخر أو يستلزمه فان شيا منها لا يدل على كونه ذاتيا بل على أن الرفع
 الاول هو الثاني بعينه كاسياني في تعريف الذاتي فيكون ذاتياله أي غير خارج عنه بل تمام حقيقته (وأما
 بطلان اللازم) أي نالي النتيجة (فلان المعنى الحاصل قد يكون ظنا وجهلا) مر كبا (وتقليدا وغيرها) أي
 شكوا وهم ما هذا ان فسر المعنى بأمر حاصل للقوة المدركة وان أريده بما يقوم بالنفس يتناول الشجاعة
 وسائر صفاتها وان جعل مرادها العرض كما هو المشهور ودخل فيه مثل السواد والياض أيضا وعلى
 التقادير يرد أن لا نسلم ان ارتفاع المعنى عين ارتفاع ماهية العلم أو موجب له غاية أنه يستلزمه وسيأتي
 أيضا ما يرد على اصطلاح المصنف (قوله فقد ذكره حدودا) ذكره في الكتب الكلامية وينوا
 صحته وفسادها وأصحها ما اختاره المصنف ههنا وانما كان أصح لما نظر الى صحة تعريفه بالاعتقاد

منها فلها حصول ظلي لا يتفك عن التصور ولها حصول آخر من غير نظر الى التصور متحقق حين عدمه
 وحصول ماهية العلم في ضمن فرد من قبيل الثاني لا من قبيل الاول (قوله أو موجب له) فان قيل قد
 سبق أن شيئا من الايجاب والاستلزام لا يدل على كونه ذاتيا لها ومقدمة الدليل هو كون رفع المعنى عين
 ارتفاع ماهية العلم وليس في الدليل أن رفع المعنى يوجب رفع ماهية العلم والمنع بتوجه الى ما في الدليل
 لا الى ما ليس فيه فلنا قد منع كونه موجبا له تأكيد الانتفاء الذاتية وبوسع المنع فان المقدمة التي هي
 قوله ارتفاع المعنى عين ارتفاع العلم مذكورة في الدليل لانبات كون المعنى ذاتيا للعلم أعم من أن يكون
 المعنى عينه أو جزاء بناء على ان عدم الذاتي هو عين عدم الماهية ولما لم تكن تلك المقدمة مسالمة بل قيل عدم

التمييز بما لا يحتمل التقيض وفي قول الشارح وهذا يتناول التصور لان تقيض له اشعار بان المراد تقيض تلك الصفة لان العلم الذي هو التصور والتصديق وفي آخر كلامه ما يدل على أن المراد احتمال متعلق التمييز تقيضه حتى إنه يمتد في التصديق تقيض الحكم الثابت في متعلق التمييز وكانه هو التحقيق وأما محل متعلق التمييز على طرفي الحكم كما حل الشارح متعلق الحكم النفسى عليه فبعيد ومعنى قوله لان تقيض للتصور أنه لا تقيض لمتعلقه لان تقيض الشيء 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 يقال علمت معنى المثلث كما صرح بذلك في الموافف فيكون هذا أصح منه لشموله كل نوعيه وإما نظر الى صحة الحد المستفاد من التقسيم الذى سيأتى لان ذلك على القول بأنه اضافة وهذا على القول بأنه صفة ذات اضافة ولما ترجح الثانى كان الاول أصح وأما قوله ويسمى تصديقا وهو ما أفليس من المقصود فى شئ (قوله صفة) هى ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره ويقوله توجب لمحلها تمييزا أى توجب لمحلها الذى هو النفس تمييزه لشيء يخرج الصفات التى توجب لمحلها التمييز عن غيره فقط وهى ماسوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن العاقل لا تمييزا لشيء بخلاف العلم فإنه يوجب تمييزا للمحل وتميزه معا وبقوله لا يحتمل التقيض أى لا يحتمل متعلق التمييز تقيضه بوجه من الوجود يخرج الصفات الادراكية التى توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه تقيضه فالظن وأخواته وحاصله أن العلم صفة قائمة بعمل متعلقة بشئ توجب كون المحل مميزا للتلحق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق تقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التمييز المنزوع على الصفة

وأصحها أنه صفة توجب
لمحلها تمييزا لا يحتمل التقيض

الجزء ليس عين عدم الكل بل بوجهه زاد السائل قوله أو موجب له (قوله كالظن واخواته) وهى الجهل المركب والتقليد والوهم والشك هنا سؤال مشهور وهو أن الشك والوهم من قبيل التصور ولا تقيض له فلا يكون فيه ما احتمال التقيض والجواب ان المراد بالتصور فى قوله والتصور لان تقيض له ادراك ما عدا الوقوع واللاوقوع يدل على ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ والعبارة قوله فيما بعد التصور علم بغير ذاته والتصديق علم بوقوع النسبة واللاوقوعها وأريد بالمراد ما عدا حصولها ولا حصولها هذا كلامه ويفهم منه أن ادراك الوقوع واللاوقوع مجرد عن الأذعان والقبول لا يكون تصورا اذ ليس هذا الادراك علما بغيره بالمعنى المذكور ولو أريد دخوله فى التصور لوجب أن يقال التصديق علم بحصول النسبة ولا حصولها والتصور علم هو غير العلم بحصولها ولا حصولها لا العلم بما عدا الحصول واللا حصول لان ما ذكر فى تفسير التصديق من العلم بالحصول واللا حصول مقيده بكونه على طريق الأذعان والقبول اذ العلم بالحصول واللا حصول يجوز أن يكون تصورا فان التصور يتعلق بكل شئ فاذا قيل التصور علم هو غير العلم المذكور يدخل العلم بالحصول واللا حصول الواقع فى الشك فى التصور والاشكال فى الشك ليس الا باعتبار ادراك الوقوع واللاوقوع فاذا خرج هذا الادراك من التصور صرح قوله لان تقيض للتصور وان الشك يحتمل التقيض * واعلم أن احتمال التقيض فى الشك لا على تفصيل الاثبات والنفي الذى يلاحظ فيه بأن يقال الشك باعتبار الاثبات يناقض الشك باعتبار النفي وقد وقع فيه كلام يناسب ذلك فى قوله فيما بعد أى جيب عن الاول بان النسبة من حيث هى تصور لا تقيض لها من حيث هذه الحينية لكن يتعلق بها الاثبات أو النفي وكل واحد تقيض الآخر فهى من حيث يتعلق بها الاثبات تناقض من حيث يتعلق بها النفي ولانشك أن النسبة الايجابية لا تتخلو عن ملاحظة أحدهما اما معينا أو غير معين فان الشك يلاحظ معها كل واحد منهما على سبيل التجويز هذا كلامه (قوله كون المحل مميزا) يدل على أن التمييز يراد به المعنى المصدرى وسيجى أن التمييز هو الصورة الادراكية فانه قال فيما بعد

المطابقة كما اذا تعقل الانسان حيوانا صه الا اللهم الا ان يقال انه ليس بتمييز وفي اعتبار النقيض للتصور
انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو لشيء تعلق به الصفة والتمييز وهو الذي لا يحتمل النقيض كما
صرح به فيما بعد واستناده الى التمييز مجاز ثم اظهار ان المراد نقيض التمييز كما ذكرناه لا نقيض الصفة أو
المتعلق (قوله وهذا) أي هذا الحد (بقنول التصور لا نقيض له) لان النقيضين هما المفهومان المتماثلان
لذاتهما ما ولا تمناع بين التصورات فان مفهومي الانسان والاد انسان مثلا لا يتماثلان اذا اعتبر ثبوتهما
لشيء فيحصل حينئذ قضيتان متناقضتان صدقا وان جعل السلب راجعا الى نسبة الانسان كانتا
متناقضتين وكذلك قولنا حيوان ناطق حيوان ليس ناطق على التقييد لا يتناقضان الا بملاحظة وقوع
تلك النسبة ايجابا او ارتفاعا سلبا اعني التصديقيين اللذين أشير بهما اليهما أو بالاعتبار المذكور في
المفردين وكذا قولنا اضرب ولا تضرب لا مدافعة بينهما الا بتفويض أحد التأويلين فلا تناقض بين
التصورات أنفسها وما ذكره المنطقيون من نقائص أطراف القضايا فعلى وجهين أحدهما ان يعتبر
نسبة الأطراف الى الذات تقييدا ايجابيا أو سلبيا ويسمونه هذا نقيضا بمعنى السلب وثانيهما ان يلاحظ
مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب مضموما اليها صائر امعها شيئا واحدا ويسمونه
نقيضا بمعنى العدول وكلاهما مجاز على التأويل اللهم الا ان يقال المتناقضان هما المفهومان المتناقضان
لذاتهما والتناقض إما في التحقق والانتفاء كما في القضايا وإما في المفهوم بأنه اذا قيس أحدهما الى الآخر

بوجه وهذا يتناول التصور
اذ لا نقيض له

فالتمييز ههنا هو تلك الصورة وقال أيضا التمييز في التصديق اليقيني هو الاثبات والنفي (قوله وهذا الذي
لا يحتمل النقيض) يعني أن الضمير الفاعل في قوله لا يحتمل النقيض يجب أن يرجع الى متعلق التمييز
ولا يجوز أن يرجع الى التمييز أو الى الصفة لان التمييز في التصديقات هو الاثبات والنفي كما سيبيء ولا معنى
لاحتمال الاثبات نقيضه الذي هو النفي اذ لا يصح أن يقال الاثبات يحتمل النفي فلامعنى لاحتمال التمييز
نقيضه وكذا الصفة فانه لا يصح أن يقال الصفة الموجبة للتمييز الذي هو الاثبات يحتمل ذلك نقيض التمييز
أي النفي اذ على تقدير النفي يتبدل الصفة المتعلقة بالاثبات فلا احتمال للصفة كالتمييز وأما متعلق التمييز
فكونه محتملا للنقيض التمييز أمر معقول لان متعلق التمييز في التصديقات الطرفان كما سيبيء وللطرفين
المتعلق بهما الاثبات احتمال نقيض الاثبات الذي هو النفي اذ يجوز وقوع النقيضين بينهما على سبيل البدل
وأما ما أضيف اليه النقيض في قوله لا يحتمل النقيض فالظاهر انه التمييز لا الصفة ولا المتعلق لان المتعلق
لا نقيض له اذ هو من الأمور التصورية والظاهر أن الصفة أمر غير النفي والاثبات كما سيبيء فلا نقيض
له أيضا وظاهر العبارة أيضا يناسبه (قوله اذا اعتبر ثبوتها شيء) فان قلت ان أريد باعتبار ثبوتها
لشيء فلا يصح قوله لا يتماثلان اذا اعتبر ثبوتها شيء اذ قد يتماثلان باعتبار ثبوتها شيء من غير حكم
بان يقال زيد انسان زيد لا انسان على وجه الشك والتردد فان التناقض واحتمال النقيض متحقق في
الشك قطعاً وان أريد ما هو أعم من ذلك فلا يصح قوله فيحصل حينئذ قضيتان اذ القضية يجب فيها الحكم
قلت المراد هو الثاني واطلاق القضية على التسامح الشائع (قوله أو بالاعتبار المذكور في المفردين) أي
اعتبار ثبوتها شيء بان يقال مثلا زيد حيوان ناطق زيد حيوان ليس ناطق فيحصل ههنا قضيتان
متناقضتان صدقا وهذا القدر كاف في كون المفهومين متناقضين ولا مجال ههنا لجعل السلب الواقع
داخل المركب التقيدي راجعا الى نسبة هذا المركب التقيدي الى شيء على وجه يحصل قضيتان
متناقضتان اذ السلب داخل في هذا المركب لا يصلح الرجوع الى النسبة الواقعة بين هذا الشيء وبين هذا
المركب التقيدي ولو أريد بحصول القضيتين المتناقضتين وجب اعتبار السلب خارجا عن المركب
التقيدي بان يقال زيد ليس بحيوان ناطق (قوله الا بتفويض أحد التأويلين) في عبارته الاشعار

وأخذ التصور للعلم مشروطا بالمطابقة وعدم احتمال النقيض أيضا أشكال

كان أشد بعدا مما سواه فيوجد في التصورات أيضا كما في مفهوم الفرس والافرس وبهذا المعنى قيل
رفع كل شيء نقيضه سواء رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء وإذا لم يكن للتصور نقيض صدق ان متعلقه
لا يحتمل النقيض بوجه فاذا تصورنا ماهية الانسان وحصل في ذهننا صورة مطابقة لها فالتمييز ههنا هو
تلك الصورة اذ بهما امتاز وتكشف الماهية الانسانية عند النفس ومتعلق التمييز هو تلك الماهية ولا يحتمل
نقيض ذلك التمييز اذ لا نقيض له وعلى هذا فالعلم بالانسان ليس تلك الصورة بل صفة توجبها فان قلت
ما ذكره يقضي أن تكون التصورات بأسرها علوما وهو باطل فان بعضا منها غير مطابق أوجب بأن
التصور لا يوصف بعدم المطابقة أصلا فانا اذا رأينا شجرا من بعد 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 لذوى الصور سواء كانت موجودة أو معدومة وعدم المطابقة في أحكام العقل
المقارنة لها (قوله والتصديق اليقيني) التمييز في التصديق اليقيني هو الاثبات والنفي وكل واحد منهما
نقيض الآخر ومتعلقه الطرفان وهو لا يحتمل نقيض التمييز أصلا لا بحسب نفس الامر لان الواقع فيه

والتصديق اليقيني اذله
نقيض ولا يحتمله

باختلاف التأويل الواقع في المركب الانشائي بالنسبة الى ما سبق حيث لم يقل إلا بحسب التأويلين
والتأويلان أحدهما في قولنا لضرب اشارة الى قضية هي قولنا أطلب منك الضرب والآخر أن يقال
زيد مقول في حقه اضرب زيد مقول في حقه لا تضرب وان أريد تخصيص القضية المنقضية قيل
زيد مقول في حقه اضرب زيد لا يقال في حقه اضرب ولا يمكن اعتبار ثبوت ما لشيء باقنين على حالهما
وقد حصل قضيتان متناقضتان كما في المركب التقييدي والحق أن المراد بالتأويل الثاني اعتبار
ثبوت ما لشيء من غير التناقض (قوله فالتمييز ههنا هو تلك الصورة) يمكن أن يقال يجوز أن يجعل
التعريف على وجه يصير العلم الانشائي تلك الصورة بأن يقال المراد بالتمييز هو المعنى المصدرى وقوله
لا يحتمل النقيض بوجه هو تبطئة بالصفة ومعناه لا يحتمل متعلق تلك الصفة نقيضا وعلى هذا
فالعلم بالانسان هو نفس تلك الصورة اذ يصدق على تلك الكيفية النفسانية أنها صفة توجب تميزا
أي كون المحل مميزا لتلك الصورة بتمتاز وينكشف ماهية الانسان ويصدق أيضا أن متعلقها
لا يحتمل نقيضا ومثل ذلك يقال في صدقه على الاثبات والنفي في التصديقات (قوله فالصور
التصورية مطابقة لذوى الصور) يعني أن المطابقة وعدمها باعتبار في التصورات بالنسبة الى ذى
الصورة لا بالنسبة الى ما يؤخذ منه تلك الصورة لان تلك الصورة التصورية فيها حكاية عن المتصور وأما
التصديق فالمطابقة وعدمها باعتبار بالنسبة الى ما في نفس الامر لا بالنسبة الى ذى الصورة لان
التصديق فيه حكاية عما في نفس الامر فلا يرد عليه ما قد قيل من أن المطابقة وعدمها اذا كانتا باعتبار
ذى الصورة فلا حكم من العقل الا وهو صادق مطابق لذى 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 كما يصدق مفهوم المتعلق
في جانب التصور على ذى الصورة كذلك يصدق هذا المفهوم في جانب الاثبات والنفي على ذى الصورة
وهو الوقوع واللاوقوع وقد ظهر من توضيح تعريف العلم أن المحتمل للنقيض لا يكون الا الطرفين ولا
يتصور ذلك الاحتمال بين النفي والاثبات وبين الوقوع واللاوقوع فلامعنى لأن يقال الاثبات والوقوع
يحتمل النفي أو اللاوقوع بل يجب أن يقال الطرفان لهما احتمال النقيض فمفهوم المتعلق يصدق على
شيئين في جانب التصديق وهما ذى الصورة والطرفان فيصدق على الظن وأخواته بسبب المتعلق الذي هو
ذو الصورة أن متعلقه لا يحتمل النقيض فدخل في التعريف وقد يجب أن المراد لا يحتمل شيء له من

(قوله رأى الأشعري) هو أن الاحساس ليس الاعلم بالمدرجات الحسية (قوله في الامور المعنوية) أي الصور الذهنية كليات كانت أو جزئيات لتقابل الامور العينية وتقيدها بالكليات ليس بمستقيم المذكرة في المواقف من أنه يحل بطرد الحد أي انعكاسه لانه طرد للحد في جميع افراد المحدود على ما هو المعنى الغوي اذ يخرج العلم بالجزئيات وفي بعض الشروح أن المعنى ههنا في مقابلة اللفظ لانه محسوس وقساده بين اذ لا يخرج جميع الاحساسات (قوله لتجانس الجواهر) أي الجواهر الفردة التي هي اصول الاجسام

هو ذلك التمييز ولا عند ذلك المميز في الحال بل في المآل لاستناده الى موجب ويلزم من ذلك أن لا يكون الاثبات والنفي علمابل ما يوجبهما (قوله ثم من كان يرى رأى الشيخ أبي الحسن الأشعري) ان ادراك الحواس قسم من العلم فمن يرى ذلك يقتصر في حد العلم على ما ذكره في دخله فيه الاحساسات (كالسمع) أي ادراك السموات بالقوة السامعة (والبصر) أي ادراك المبصرات بالقوة الباصرة اذ بكل واحد من الحواس ترسم في الذهن صورة بها يمتاز وينكشف المحسوس للنفس وليس لها نقض فالصفة الموجبة لتلك الصورة تندرج في الحد ومن لا يرى رأيه فزاد فيه قيدها فقال تمييزا في الامور المعنوية وأراد بهاما يقابل الامور العينية أي الخارجية التي هي المحسوسة بالحواس الظاهرة فيتناول الكليات المعقولة والجزئيات الموهومة ومن قال في الامور المعنوية الكلية فقد أدخل بالانهكاس الحد (قوله واعترض) أي الحد بأنه غير جامع لعدم صدقه على العلوم العادية التي هي من افراد الحد ودوقوله بالعلم بالامور العادية أراد الامور التي موجب العلم بها هو العادة كالعلم بكون الجبل حجرا (قوله لتجانس الجواهر واستوائها) يعني تماثل الجواهر الفردة التي تتركب منها الاجسام وتساويها في قبول الصفات المقابلة كالذهبية والخيرية فقد تحقق محيل قابل مع ثبوت القادر المختار وهما يوجبان جواز الانقلاب * واعلم أن ثبوت المختار ما أجمع عليه أهل الملل وقد برهن عليه في الكلام وأما لتجانس الجواهر الفردة بمعنى تماثلها فمذهب بعض المتكلمين فان كانت متجانسة وهي قابلة للصفات المتنافسة فالجبل عبارة عن مجموع جواهر فردة مخصوصة موصوفة بالخيرية وذلك المجموع بعينه قابل للذهبية المستتزمة لنقيض الخيرية فالحكم بكونه حجرا محتمل لنقيضه وان كانت متخالفة الحقائق وما يتركب منه الجبل لا يجوز أن يتركب منه الذهب فليس هنالك موضوع معين يصح أن يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان فليس الحكم على الجبل بأحد ما محتمل لنقيضه نعم يمكن أن يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع فلا تنافي بين الحكمين فلا احتمال للنقيض اللهم إلا أن يؤخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كالشغل

ثم من كان يرى رأى الأشعري يقتصر على هذا فيدخل فيه ادراك الحواس كالسمع والبصر والإزاد في الحد قيدها فقال تمييزا في الامور المعنوية فيخرج لان تمييزها في 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) اقتائل أن يقول ان ذلك مبنى على عدم جواز اتفاه الموجب وهو خلاف الواقع فان بعضا من القضايا الحاصلة لتناوب البرهان في وقت قد يصير منه ما في وقت آخر مع ما يوجب به بحيث اذا توجهنا اليه ترد تناوبه وقد ينظر دليل على خلاف ما كان وحصل اعتقاد مخالف (قوله ترسم في الذهن صورة) اذا ارسم في الذهن الصور المتعلقة بالجزئيات فلها في النفس صورة وصفة موجبة لها هي العلم وان ارسم تلك الصور في القوى البدنية فلا يصدق التعريف على ما في تلك القوى اذ يجب أن يكون محيل مميزا بسبب العلم وليس القوة البدنية مميزة بل المميز هو النفس فلو تحقق فرد من العلم حين الاحساس باحدى الحواس لكان هذا الفرد حاصلا في النفس وموجبا لصورة حاصلة في تلك القوى (قوله موصوفة بالخيرية) 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 متنوعة لها وهذا العرض المتنوع الجبلية يكون على وجه يجوز اجتماعه مع الصورة النوعية الخيرية ومع الصورة النوعية الذهنية أيضا وأما كونه

والظاهر أنه لا حاجة الى ذلك في بيان المقصود بل مجرد الامكان مع ثبوت القادر المختار كافي فله ان يعدم

للمكان العلامى مثلاً فلا يكون الحكم وارداً على خصوصية الجبل كما ذكره المصنف وحيث أراد الشارح توجيهه كلاً من تعرض لحديث التجانس فيطل ما توهم من أنه لا حاجة الى ذلك في بيان المقصود بل يكفي مجرد الامكان مع القادر المختار (قوله وأجاب بالمنع) نقض الحد بخروج بعض أفراد الحد ودبني على مقدمتين الاولى ان ذلك من أفرادها والثانية أنه خارج منه والى كانت المقدمة الاولى هي تمامية والثانية ببرهنة باحتمال العاوم العادية تقاضها منع احتمال التقيض وأسند به أن الشيء الواحد كالجبل مثلاً يمتنع أن يكون في الوقت الواحد حجراً وذهباً لا امتناع اجتماع الشيء مع ما هو أخص من تقيضه عقلاً وذلك مع ما هو ضرورة فاذا علم بالعادة كونه حجراً في وقت استحتمال أن يكون هو بعينه في ذلك الوقت ذهباً والامكان اجتماع التقيضين واذا علم بالعادة أيضاً كونه حجراً دائماً استحتمال أن يكون ذهباً في شيء من الاوقات وما ذكر من الاستحتمال هو المراد بعدم الاحتمال فالعلم العادي بكونه حجراً سواء كان موقفاً بوقت معين أو دائماً لا يمتنع التقيض قطعاً ونفي احتمال التقيض في نفس الامر بالمعنى الذي ذكرناه ضروري في جميع العلوم العادية كانت أو غيرها نعم ان العلم العادي يمتنع تقيضه بتجوزاً عقلياً بمعنى أنه لو فرض بدله تقيضه لم يلزم من التقيض محال لنفسه وذلك لا يوجب الاحتمال الذي نفيناه لاستلزامه محالاً نظراً الى ما هو واقع في نفس الامر أو لا يرى أن هذا التجوز جارٍ في جميع الممكنات الواقعة ولا اختصاص له بالامور العادية مع أن ما علم منها بالحس كحصول الجسم في حيزه مثلاً لا يمتنع التقيض اتفاقاً فلا فرق بين أن يعلم كون الجبل حجراً مشاهداً وبين أن يعلم ذلك عادة في التجوز العقلي ونفي الاحتمال بحسب نفس الامر **مقدمة** اذا وقع أحد طرفي الممكن في وقت فاذا قيس طرفه الآخر الى ذاته من حيث هو كان ممكنه في ذلك الوقت قطعاً وان قيس الى ذاته من حيث هو متصف بذلك الطرف فكان يمتنع لا بحسب الذات بل بحسب تقييده بما ينافيه فهو امتناع بالغير فان قلت الذات مأخوذة من أحداهما يمتنع له الآخر امتناعاً ذاتياً بنظر الى المجموع وكيف لا واجتماع التقيضين محال لذاته ولا ينافي ذلك امكانه للذات وحده قلت الطرفان هناك مقيدان الى الذات لا الى المجموع المركب منه ومن أحداهما ولا امتناع هناك بالغير واجتماع التقيضين وان كان مستحيلاً لذاته لكن صدق أحداهما في زمن صدق الآخر يمتنع للذات بل لصدق الآخر ولولا لم يستلزم اجتماع التقيضين وعلى هذا فاما يمكن المطابق للواقع يمكن تقيضه بالذات وهو معنى التجوز العقلي ويستحيل بالغير وهو معنى نفي الاحتمال فالامكان الذاتي قابل للامتناع الذاتي والاحتمال في نفس الامر يقابل الامتناع مطلقاً وهو المراد بالاستحتمال في قوله استحتمال أن يكون ذهباً في

في قول الصنفات مع ثبوت القادر المختار وهما بوجيان جواز ذلك وأجاب بالمنع وأسند بأن الشيء يمتنع أن يكون في الزمن الواحد حجراً وذهباً بالضرورة فاذا علم بالعادة كونه حجراً في وقت استحتمال أن يكون في ذلك الوقت ذهباً واذا علم كونه حجراً دائماً استحتمال أن يكون ذهباً في شيء من الاوقات ونفي احتمال التقيض في نفس الامر في جميع العلوم ضروري نعم انه يمتنع التقيض بمعنى انه لو قدر بدله تقيضه لم يلزم منه محال لنفسه وذلك لا يوجب الاحتمال كافي حصول الجسم في حيزه واختصاصه بحركته أو سكونه اذا علم بالحس فانه لو قدر تقيضه في ذلك الوقت يلزم منه محال مع أن تقيضه في ذلك الوقت غير محتمل

عبارة عن الجوهر الافراد فقط من غير اعتبار شيء آخر معها فالواقع بخلافه واذا كان كذلك فالحكم على الجبل بأنه حجر حكم عليه بأنه ذهب من غير تغيير في الموضوع الذي هو الجبل فحصل اتحاد الموضوع في القضيتين وتوجهه ايراد حديث تجانس الجوهر الافراد وعلى هذا يجب على الشارح أن يقول لجواز انقلاب الحجر ذهباً لا معنى لقوله انقلاب الجبل ذهباً لان الجبل حين ذهبية موجود بحاله وعلى المحشى أن يقول فالجبل عبارة عن مجموع جواهر مخصوصة وذلك المجموع بعينه قابل للذهبية وأن يترك قوله موصوفة بالجزئية اذا الجواهر الموصوفة بالجزئية لا تتحمل الذهبية وأما القول بانقلاب الجبل ذهباً فهو يوجب اختلافاً في الموضوع في القضيتين سواء كانت الجواهر متجانسة أو لا فلا فائدة في ايراد حديث التجانس (قوله والاحتمال في نفس الامر يقابل الامتناع مطلقاً) فاذا قلنا ان قولنا زيد قائم محتمل الوقوع يكون معناه أن ثبوت القيام لا يكون ممنوعاً لذاته ولا يكون ممنوعاً لغيره بسبب تحقق عدم

الجبل ويوجد الذهب مكانه فلا يكون حجر او هو بمعنى النقيض سواء كان على وجه الانقلاب أو لم يكن
(قوله والتحقيق) حاصل كلامه أن المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بأن ليس النقيض واقعاً في

شيء من الاوقات فان صدق المظلمة الوقتية يستحيل اصدق الدائمة فبطل ما قيل من أن دوام الايجاب
لا ينافي إمكان السلب فلا يصح الحكم بالاستسناد اليه هناك (قوله والتحقيق) قد حقق أن التجوز العقلي
لا ينافي عدم احتمال النقيض في الواقع فأنه لا ينافيه مطلقاً ويبيانه أن احتمال متعلق العلم
النقيض الحكم الثابت فيه بدله بل احتمال لكل واحد من النقيضين على البدل وهو معنى التجوز العقلي
لا يستلزم أن لا يجزم بأن الواقع أحدهما بعينه جزمًا مطابقاً له من يوجب ذلك الجزم من حس وغيره من
ضرورة أو عادة أو برهان فباعتبار حصول الجزم لا يكون له احتمال النقيض الآخر عند العالم في الحال
وبواسطة الواجب لا يحتمل عند في المسأل ولاجل مطابقتها لا يحتمل في نفس الامر فلا احتمال بوجه
وأنت خبير بأن نفي الاحتمال عند العالم على الوجهين انما هو ولا يمكن الاحتمال عنده كما في الظن والتقليد
وأما نفيه بحسب الواقع فآله الى المطابقة وعدم وقوع النقيض فيه اذ لا يتصور له احتمال في الواقع أما
على تقدير عدمه فلما حققناه وأما على تقدير وجوده فلأن هناك وقوع الاحتمال وقوع وسنشير اليه فيما
بعده فالظاهر أنه قد صدق ذلك في حقيقته (قوله اذا قلت زيد قائم أو ليس بقائم) لما فرغ من تحديد العلم أشار الى
تقسيم يعرف منه الظن وأخوانه (قوله فقد ذكرت حكماً) هو هذا اللفظ وانما سمي بدلالته عليه أو فقد
ذكرت به هذا اللفظ حكماً وعلى هذا فقسمة اللفظ بالذكر الحكيم ظاهرة لكونه ذكرًا منسوباً الى الحكم من
حيث دلالاته عليه والضمير في قوله (وهو الذكر الحكيم) راجع الى المقول لا الى الحكم وأما على الاول
فلا تنسبه الى مدلوله أيضاً وإلى الحكم الذي هو اللفظ فيكون نسبة لافرادته اليه والضمير المذكور عائداً
الى الحكم (وهو) أي الذكر الحكيم (نبي عن أمر في نفسك من) مورد (اثبات أدنى) سواء تعلق به

القيام فالاحتمال به هذا المعنى يستلزم الوقوع اذ لو لم يقع القيام لكان الواقع عدم القيام فكان وقوع
القيام ممنوعاً بافتراض استحالة وقوع القيام زيد بشرط عدم القيام فالاحتمال بالمعنى المذكور لا يجامع
الامتناع المطلق وهو المراد بالاستحالة أي والامتناع المطلق الذي هو أعم من أن يكون بالذات أو بالغير وهو
المراد بالاستحالة في قوله استحالة أن يكون ذهباً في شيء من الاوقات وهذه الاستحالة بمعنى الامتناع المطلق
لازم لكون حجر به الجبل دائماً لانه لو لم يكن لازماً لجاز دوام حجر به الجبل مع عدم الاستحالة المذكورة
فلزم جواز صدق المظلمة الوقتية مع صدق الدائمة مختلفتين إيجاباً وسلباً بيان ذلك انما كانت تلك
الاستحالة بمعنى الامتناع المطلق الذي يكفي في صدقه تحقق أحد فرديه أعني الامتناع الذاتي والامتناع
بالغير كان عدم تلك الاستحالة مستلزماً لعدم كل واحد من فرديه فلزم الامكان الذاتي والوقوع في نفس
الامر فلزم كون الجبل ذهباً في وقت من الاوقات وهو الماطلة الوقتية حين تحقق دوام الحجر به للجبل وهو
الدائمة فبطل ما قيل من أن دوام الايجاب الذي هو دوام حجر به الجبل لا ينافي إمكان السلب الذي هو لازم
لذهبية الجبل يعني أن دوام الحجرية يجوز اجتماعه مع إمكان الذهبية فلا يصح الحكم بلزوم الاستحالة
(قوله بل احتمال لكل واحد من النقيضين) يعني ان المناسبات بقوله أن لا يجزم بأن الواقع أحدهما هو
أن يقال احتمال متعلق الحكم لكل واحد من النقيضين ولما ذكر احتمال متعلقه لنقيض الحكم
الثابت فيه مناسب أن يذكر هكذا لا يستلزم أن لا يجزم بأن الواقع هو الثابت فيه (قوله وهو الذكر
الحكيم) قيل يجوز أن يرجع ذلك الضمير الى الذكر المذكور في قوله فقد ذكرت والحكم عبارة عن
المقول وحينئذ حمل الذكر الحكيم على هذا الضمير في قوله وهو الذكر الحكيم ونسبة الذكر الى الحكم
في غابة الظهور وأما قوله وهو بنى فباعتبار المذكور (قوله فلا تنسبه الى مدلوله أيضاً) أي كما أن القسمة

والتحقيق أن احتمال
متعلقه لنقيض الحكم
الثابت فيه لا يستلزم أن
لا يجزم بأن الواقع أحدهما
بعينه جزمًا مطابقاً لهما
يوجب من حس وغيره قال
(واعلم أن مانعه الذكر
الحكيم إما أن يحتمل متعلقه
النقيض بوجه أو لا الثاني
العلم والاول إما أن يحتمل
النقيض عند الذكور لو قدره
أولاً والثاني الاعتقاد فان
طابق فصحيح والا ففساد
والاول اما أن يحتمل
النقيض وهو راجح أولاً
قال راجح الظن والمرجوح
الوهم والمساوي الشك وقد
علم بذلك حدودها) أقول
اذا قلت زيد قائم أو ليس
بقائم فقد ذكرت حكماً وهو
الذكر الحكيم وهو بنى
عن أمر في نفسك من
اثبات أدنى

نفس الامر البتة وان كان ممكنا في ذاته و يتميز عن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد بوجوده الموجب
 وفي كلامه اشعار بان امتناع النقيض عند العقل امتناع ذاتي لانه لما اعتقده جبرا ادعا امتناعه ان لا يكون
 جبرا في شيء من الاوقات لامتناع اجتماع النقيضين بالذات وهو موافق لما ذكره القاضى البيضاوى من أن
 الجواب بوجهين الاول أن الامكان في نفسه لا ينافي الجزم المطابق لوجوب وهو معنى عدم احتمال
 النقيض الثاني أن الجبل في حال كونه جبرا لا يمكن أن يكون ذهبيا لا جبرا لاستلزامه اجتماع النقيضين

أحدهما على التعيين أولا وانما قسمناه بذلك ليتناول الشك والوهم كما مر ح به ولو أجرى على ظاهره لكان
 راجعا الى الحكم فلا يتناولهما لا يقال الذي كره الحكمى ينبئ عن الاثبات أو النفي لاعتنا النسبة التي هي
 موردها لانا نقول الانباء عن ما يتلزم الانباء عنها قطعاً وانما سميت النسبة المتصورة بين بين الصالحة
 في نفسها الورودهما بما عندهم الذي كره الحكمى اذ من شأنها أن تصدر عن باطل بواسطتها الذي كره الحكمى فان
 القائل زيد قائم قاصدا به معناه لا بد له أن يتصور الطرفين والنسبة ولا يجب في ذلك أن يكون في نفسه
 ايقاعها أو انتزاعها بل قد يكون شاكيا او يذ كرم ما يدل على أحدهما أو جازما بأحدهما ويذ كرم ما يدل
 على الآخر بل وانما يختلف مدلولات الالفاظ عنها فالذي يحتاج اليه في الذي كره الحكمى وينشأ هو منه
 مورد الاثبات والنفي (وربما يسمى) ما عندهم الذي كره الحكمى (بالذ كره النفسى) ولذلك جعله مقسما في
 المنهى فان قيل النسبة مجردة عن اعتبار صولها بالأول والآخر وله ابعينها معها تصور كاسياني ولا نقيض له
 كما سلف فلا يصح على ما ذكرتم قوله وله نقيض وأيضا هي لا تنحصر في هذه الاقسام اذ قد تكون مجردة
 تصوره أجيب عن الاول بان النسبة من حيث هي هي تصور ولا نقيض لها من هذه الحينية لكن يتعلق
 بها الاثبات والنفي وكل واحد منهما منقضى للآخر فهي من حيث يتعلق بها الاثبات تناقضها من حيث
 يتعلق بها النفي ولا شك أن النسبة الايجابية لا تخلو عن ملاحظة أحدهما الإمامينا أو غير معين فان
 الشاك يلاحظ معهما كل واحد منهما على سبيل التجويز فيكأنه قيل وله باعتبار ما يتعلق به نقيض فلا

وهو ما عندهم الذي كره الحكمى
 وربما يسمى الذي كره النفسى
 وله نقيض فلا اثبات النفي
 ولانفي الاثبات

على الوجه الثاني لذلك الانتساب ولا يخفاء في أن مقصود الشارح من قوله اذ قلت زيد قائم فتد ذ كرت
 حكما يتوجه تلك القسمة و ايراد ما يلحقه بالنسبة وعلى تقدير ما ذكره المحشى من قوله فلا تتسابه
 الى مدلوله أيضا لا يدخل به النسبة على الحكم الذى ذكره الشارح بل يدخل على الحكم الذى هو
 مدلول لذلك الحكم فلا فائدة في ايراد الحكم من حيث الاطلاق على ذلك اللفظ بل يجب ايراده من حيث
 كونه مدلولاً وأن يقال فقد ذ كرت ما يدل على الحكم (قوله فلا يتناولها) توضيح الكلام أن
 ما صدر عن النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب جملة خبرية دالة على الحكم أى الاثبات أو النفي
 سواء تحقق الحكم من المتكلم أو لا وكل جملة خبرية مقترنة بالحكم والشك والوهم داخل في الذي كره
 الحكمى لانباتها عن الحكم وان لم يكن هنالك حكم وكما ينبئ عن الحكم ينبئ عن النسبة الحكمية أيضا
 الا أنه لو قسم ما عندهم الذي كره الحكمى باعتبار الحكم لم يجز أن يجعل الشك والوهم من أقسامه وان صح
 جعل الجملة الخبرية المقارنة للشك أو الوهم من أقسام الذي كره الحكمى المنهى عن الحكم ولو قسم ما عندهم
 الذي كره الحكمى باعتبار النسبة الحكمية صح جعلها مامن أقسامه ومعلوم أن كل ما يدخل عليه
 لفظه عن في قوله وهو ينبئ عن كذا يصير مقسما لتلك الاقسام وهو ما عندهم الذي كره الحكمى فيجب أن يقال
 والذي كره الحكمى ينبئ عن أمر في نفسه من مورد اثبات أو نفي كما فعله الشارح
 (قوله ويذ كرم ما يدل على الآخر) يعني أن قول هذا القائل زيد قائم ذ كركمى على أى تقدير من
 التقدير المذكورة ويجب فيه تصور النسبة ولا يجب الايقاع أو الانتزاع فالذي كره الحكمى سببه النسبة
 الحكمية لا الايقاع والانتزاع ويجب أن يكون هذا القول على التقدير الاخير ذ كرا حكما والاليم يذ كرا

وهذا مما يناقش فيه لما فيه من جعل الامكان نقبض الضرورة بشرط المحمول وكذا قول الشارح المحقق
 اذا علم كونه مجردا عما استحال كونه ذهباً في شيء من الاوقات اذ دوام الايجاب لا ينافي امكان السلب
 وفي بعض الشروح أن المراد أن النقيض ممكن في نفسه ولكنه ممنوع بالغير لان النفس قد اكنسبت
 بالعادة أن النقيض ممنوع في الخارج وفي بعضها أن المراد بان تجوز العقل الامكان الخارجى وبالاحتمال
 الامكان الذهني وفي الثاني لا ينافي ثبوت الاول وأنت خبير بأنه يجب في العلم عدم احتمال النقيض
 بوجهه من الوجوه فالصواب ما أشار اليه الشارح من أن معنى عدم احتمال النقيض هو أن العقل
 لا يجوز بوجهه من الوجوه كون الواقع في نفس الامر نقيض ذلك الحكم وان كان من الامور الممكنة كما
 اذا شاهد مدركاً زيدو بياض جسم فانه لا يجوز البتة في ذلك الوقت كون زيداً ساكناً والجسم أسود بل يقطع
 بأن الواقع هو هذه النسبة لا غير والعلوم العادية من هذا القبيل بخلاف ما اذا اعتقدته اعتقاد اجازماً
 لا بموجب فانه لا يمتنع أن يظهر الامر على خلاف معتقده وعلم أنه قد شتهر من كلام الامام الرازي ومن
 تبعه تقسيم التصديق الى العلم والظن والاعتقاد والشك والوهم ولما كان جعل الشك والوهم من اقسام
 التصديق مخالفاً للتحقيق وزعم الشارح المحقق أن ماعنه الذكرا الحكمي أعم من الحكم والتصديق فيم
 الشك والوهم وزعم الشارح العلامة أنه يتناول من التصورات ما يشتمل على نسبة كالركب التقيدي
 وأنت خبير بأن هذا معنى ثالث العلم غير ما ينقسم الى التصور والتصديق وغيرهما ومن اقسام التصديق
 لم يعرف به اصطلاح وجهه والشارح على أن الذكرا الحكمي هو الكلام اللفظي المشتمل على افادة
 النسبة وماعنه الذكرا الحكمي هو الذكرا النفسى ويسمى بالكلام النفسى ومعلقة النسبة التي بين
 طرفي الذكرا النفسى أعنى النسبة القائمة بالذهن لا بالنسبة الخارجية على ما في بعض الشروح اذ لا معنى
 لاحتمالها النقيض والشارح المحقق فسر الذكرا الحكمي بالحكم المذكور وماعنه الذكرا الحكمي
 بالحكم المعقول اذ هو الذي يبنى عنه المذكور لفظاً فتعيين 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 يتحتملان نقيضهما وقد لا يتحتملان والحاصل أن الذكرا
 النفسى 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 مطلقاً من حيث هي متصورة بين اثنين وصاحبة لأن
 يصدر عنها الذكرا الحكمي وانحصارها في الاقسام المذكورة مما لا شبهة فيه (قوله ولذلك) أى
 ولما عناه الذكرا الحكمي (متعلق هو طرفاه) فان النسبة المتصورة بينهما القائمة بالنفس

هنا وليس في نفسه غير الذكرا الحكمي ولا تقسيمه ما عناه الذكرا الحكمي شيء يخرج هذا القول فتقول
 حصر ما عناه الذكرا الحكمي في الاقسام المذكورة ليس يصحح لان من قال زيد قائم وهو جازم
 باللا وقوع فهو هذا القول ذكرا حكمي وهو يبنى عن مورد الايجاب من حيث هو مورد له فهو هذا المورد
 من حيث يتعلق به الانيات وان كان على سبيل التصور له نقيض كما يكون الوهم والتصديق البقيني ولا
 يكون علماً ولا ظناً ولا وهم ما ولا تنهياً ولا جهة فلا فيجب لدفع هذا الاشكال ترك قوله أو جازماً باحدهما
 ويدكر ما يدل على الآخر وتقييد مورد الايجاب والسلب في نفسه بما عناه الذكرا الحكمي بقولنا من
 حيث يتعلق به الانيات والنفي تعلقاً تجزئياً (قوله هو النسبة لا مطلقاً) يعني أن المقسم ههنا ليس
 مفهوم النسبة بل النسبة من حيث هي متصورة بين اثنين أى فرد منها وليس المقسم فرداً منها مجردة عن
 الوقوع واللا وقوع 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 يقع النسبة وانتراعها عن إدراك
 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 إلى العلم والظن ونحوهما بل إلى المعلوم والمظنون لا يقال المراد حضور النسبة التي هي مورد
 الايجاب والسلب لأنها قول هذا على تقدير أن يصدق عليه الاثبات والنفي وينبئ عنه الذكر الحكيم
 لا ينحصر فيما ذكر بل قد يكون مجرد تصور وبالجملة لا ينهم 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 مفهومها 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 إلى
 الاقسام ولأن المفهوم من احتمال متعلق الشيء للنقيض احتمال له لشيء على ما اضطر اليه
 الشارح ولأنه أشار في مواضع من هذا الشرح إلى أن المتعلق في مثل هذا المقام هو متعلق به العلم
 والتمييز (قوله سواء صدر عنه) إشارة إلى أنه لا ينبغي أن يفهم ما عنده الذكر الحكيم 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 الصدور الفعل عن الفاعل حتى ينقض بمنزلة القوة العاقلة بل بمعنى أن
 يكون باعتماد عليه وسبباً فيه في الجملة (قوله دون الاعتقاد) إشارة إلى أن الاعتقاد كما يطلق على ما يقابل
 العلم والظن يطلق على ما يشملهما (قوله اعتقاد بسيط) دفع لما قد سبق إلى بعض الأذهان من أن في

متعلقة بهما إذا تم هذا فنقول (ما عنده الذكر الحكيم سواء صدر عنه الذكر الحكيم) الدال على تعيين
 أحد طرفيه (أولاً إما أن يحدث طرفاً نقيضه) يعني إذا اعتبر ما عنده الذكر الحكيم من حيث يلاحظ معه
 الاثبات والنفي بدلاً وبمعينه فلا يتخلو إما أن يحدث طرفاً ما هو نقيض له من هذه الحقيقة بل نقيض لما
 لوحظ معه بوجه من الوجوه أو لا قيل انما قال أولاً وهو ينبئ وثانياً سواء صدر عنه أيما إلى أن الجار في ما عنده
 إما أن يتعلق بفعل الانباء أو الصدور (قوله بحيث لو قدر الذكر النقيض) يتناول ما هو من تلقاء نفسه أو
 من غيره (قوله فاعتقاد صحيح) بل هو تقييد المصعب والاعتقاد الفاسد يشتمل تقليد الخطي 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 إذ الاعتقاد ولا حكم فمما أما
 في الشك فلا ن طرف في النفي والاثبات متساويان فيه فان كان هناك حكم واعتقاد فإما هو ما وفساده ظاهر
 أو بأحدهما فيلزم التحكم والكلام في المعنى القائم بنفس سواء عبر عنه باللفظ أو لا فلا يتوجه أن
 الشك قد يتلفظ بما يدل على أحد الطرفين كما مر وأما في الوهم فلا ن المرجوح أدنى من المساوي
 وأيضا في الرجحان حكم فيلزم اعتقاد النقيضين معاً وبالجملة لا بد في الحكم والاعتقاد من رجحان ولا رجحان
 فهم ما فذلك عدل المصنف إلى ما يشملهما (قوله وأشار) المذكور في عبارة القوم أن الظن هو الحكم
 بأحد النقيضين مع تجوز الآخر ويتبادر منه أنه مركب من اعتقادين فأشار إلى أنه بسيط وأن خطوط

يتعلق به الاثبات تصير صالحة لأن يصدر عنها الذكر الحكيم الإيجابي وإذا أدركت من حيث يتعلق بها
 النفي تصير صالحة لأن يصدر عنها الذكر الحكيم السلبى واحتمال النقيض أيضا في الشك على هذا
 التفصيل (قوله متعلقة بهما) إشارة إلى أن اطلاق لفظ المتعلق على الطرفين بمحذف حرف الجر (قوله
 مركب من اعتقادين) بناء على أن التجوز هو الحكم بالجواز فحصل في الظن حكمان وانما قال يتبادر
 منه أنه مركب من اعتقادين لجواز أن يراد به العبارة أن الظن هو الحكم بأحد النقيضين بشرط أن

فنقول ما عنده الذكر الحكيم
 سواء صدر عنه الذكر
 الحكيم أولاً إما أن يحدث
 متعلقه النقيض أي نقيض
 ما عنده الذكر الحكيم
 بوجه من الوجوه أولاً
 والثاني العلم والاول إما
 أن يكون بحيث لو قدر
 الذكر النقيض لكان
 شتملاً عنده أولاً والثاني
 هو الاعتقاد وهو ان كان
 طابقاً للواقع فاعتقاد صحيح
 والافتاد فاعتقاد فاسد والاول
 اما ان يحدث النقيض وهو
 راجح أولاً بل مرجوح أو
 مساو فالراجح الظن
 والمرجوح الوهم والمساوي
 الشك وانما جعل المورد
 ما عنده الذكر الحكيم دون
 الاعتقاد أو الحكم ليتناول
 الشك والوهم مما لا اعتقاد
 ولا حكم للذهن فيه وأشار
 بقوله لو قدره إلى أن الظن
 اعتقاد بسيط وقد لا يتخطر
 نقيضه بالبال ولكن ينبغي
 أن يكون بحيث لو أخطر
 نقيضه بالبال لجوز ولا
 يكون تمييزه في القوة مجرد
 لو قدر نقيضه لمنعه

الظن اعتقادين اعتقاد أن النسبة واقعة وأن لا وقوعها يحتمل احتمالاً مبرحاً (قوله فان قلت) يعني أنه جعل الاعتقاد مما يحتمل التقيض في الجملة وليس ذلك عند المعتد لأنه جائز ولا في نفس الامر لان ما في نفس الامر لا يكون الا ثابتاً على الذطع أو الانتفاء على القطع ولا هو أيضاً بمعنى الجواز العقلي من حيث كون الحكم من الامور الممكنة فيكون تقيضه أيضاً كما نظر الى ذاته لان ذلك لا يقدح في كون الحكم لا يحتمل التقيض بوجهه كما في العاديات فانها لو لم الاعتقادات بل معناه أن طرفي الحكم المعتقد مما يجوز في نفس الامر للحاكم أن يحكم بينهما بتقيض ما اعتقده إما لان اعتقاده باطل والواقع في نفس الامر تقيض حكمه وإما لان اعتقاده صحيح والواقع في نفس الامر هو حكمه لكنه لا يستدل الى موجب بل انفق بسبب تقليد أو شبهة لم يمتنع أن ينفي ذلك الجزم والاعتقاد ويحصل اعتقاد تقيضه كما يتفق من تبدل الاعتقادات فقوله (وذلك) أي الاحتمال المذكور (بأن يكون الواقع فيه) أي في نفس الامر (تقيضه) أي تقيض الحكم الذي اعتقده (أو هو) أي نفس حكمه وكان الصواب أرياه لأنه عطف على خبر كان الآن الضمائر قد يقع بعضها موقع بعض وأما رفع تقيضه على أنه اسم كان والواقع خبره فليس بسديد (قوله وقد علم) قال القاضي البيضاوي هذا الغايب اذا كان المورد أعم من الاقسام مطلقاً والمميز شامل لافراد كل قسم وههنا الحكم ليس أعم من العلم مطلقاً ولا المطابقة والجزم شاملين لجميع

التقيض الاخر لا يجب أن يكون بالفعل واهل مرادهم هو هذا لكن التصريح به أولى (قوله فان قلت الاعتقاد لا يحتمل التقيض عند الذكركر) لكونه قسمياً لما يحتمله عنده (ولافي الواقع) لان الواقع في نفس الامر إما الاعتقاد فلا احتمال له كما في العلوم العادية وما تقيضه فلا معنى لاحتماله وبالجملة ما في نفس الامر أحدهما مقطوعاً والاحتمال يتأقبه والجواز العقلي الشامل لجميع الممكنات غير معتبر كما في العاديات وحيث جعله مقابلاً للعلم فلا بد فيه من احتمال التقيض بوجه وقد انتفت الوجوه بأسرها فانما معنى احتمالها والجواب أن معنى احتمال التقيض هو احتمال متعلقه في نفس الامر بالنسبة الى الحاكم أن يحكم فيه بالتقيض لافي الحال لوجود الجزم المانع منه وهو الذي نفينا من قبل بل في المال لجواز زواله فيه (وذلك بأن يكون الواقع في نفس الامر تقيضه) كما في الجهل المركب فطلع عليه فيما بعد (أو) يكون الواقع فيه (هو) أي الاعتقاد (ولا يكون تقيضه ما يوجب من حس أو بدهاء أو إعادة) أو برهان كما في تقليد المصيب فيزول (فان الاعتقاد) الثاني (عن تقليد أو شبهة) في صواب أو خطأ لا يمتنع أن يزول بتقليد آخر أو اطلاع على الواقع أو فساد الشبهة * وأعلم أن لفظ الواقع منصوب خبر المكان وتقيضه مرفوع اسمها هو الضمير المرفوع عطف عليه ويحتمل أن يقدر ضمير الشأن فيكون عطف على خبر المبتدأ (قوله بأن) يقال العلم العلم الخارج من التقسيم قسم من العلم وهو التصديق اليقيني وقد علم منه حده وأما سائر الاقسام فقد خرجت تامة ولا بأس في ذلك اذ قد تقدم ما هو أصح حدوده والمقصود معرفة

يجمع معه تجوز التقيض الاخر والشارح قد أبطل التركيب والاشتراط أيضاً (قوله أن يحكم فيه بالتقيض لافي الحال) فيه نظر لان المراد باحتمال متعلقه أن يحكم فيه بالتقيض إما الامكان الذاتي فيلزم أن يكون الاعتقاد محتمل متعلقه أن يحكم فيه بالتقيض في الحال ولا يمتنع وجود الجزم لجواز عدمه في هذا الزمان والحكم بتقيضه وإما امكان متعلقه المقيد بوقوع الجزم وقد سبق نحو من ذلك في العلوم العادية وفي قوله مقدمة اذ وقع أحد طرفي الممكن الخ فيلزم أن لا يحتمل متعلق الاعتقاد الدائم الصحيح أن يحكم فيه بالتقيض في المال أيضاً ولا يظهر قسم آخر فان قلت اذا قلنا الاعتقاد محتمل متعلقه التقيض عند الذكركر أدنا بالاحتمال جواز التقيض في ذهنه على وجهه لوتوجه الى الحكم بالجواز يحكم به وذلك لا يتصور في الاعتقاد الا بحسب المال قلت قولهم الاعتقاد محتمل متعلقه التقيض إما أن يكون معناه

* فان قلت الاعتقاد لا يحتمل التقيض عند الذكركر ولا في الواقع اذ الواقع أحدهما قطعاً ولم يعتبر الجواز العقلي كما في العاديات فمما معنى احتمال التقيض * قلت ذلك احتمال متعلقه في نفس الامر بالنسبة الى الحاكم أن يحكم فيه بالتقيض وذلك بأن يكون الواقع فيه تقيضه 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 الذي انفق لا لموجب بل يحصل اعتقاد تقيضه ثم ذكر أنه قد علم بهذا التقسيم حدودها أن حد كل واحد من الظن والعلم وقسمياتهما بان يقال العلم ما عنه الذكركر الحكمي الذي لا يحتمل متعلقه التقيض بوجه والظن ما عنه الذكركر الحكمي الذي يحتمل متعلقه التقيض عند الذكركر لو قدره اذا كان راجحاً وعليه نفس قال (والعلم خبر بان علم مفرد ويسمى تصوراً ومعرفة وعلم بنسبة ويسمى تصديقاً وعلماً)

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

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 بالناسية بكرديدن على ما صرح به
ابن سينا وفي العرف بالحكم وحقيقة التصور الادراك والوصول الخالي عن هذا المعنى سواء تعلق بفردي
كتصور الانسان أو نسبية كتصور ثبوت الكاتب للانسان أو نفيه عنه من غير اذعان وقبول والمراد
دقبوله وعلمه بنسبته العلم يحصل النسبة بمعنى الاذعان والقبول فلا يدخل فيه تصور النسبة على ما توهمه

ماعداه وأيضا يمكن نفيه ما دنى تصرف فان قيل ما عنه الذكرا الحكمي ان كان هو النفي والاثبات فهو
التمييز الذي له نقيض وان كان هو النسبة فكذلك فانم باعتبار أحد الواردين عليها نقيضها باعتبار
الوارد الآخر كما سلف فالعلم من القسم أن العلم تميز بخصوص لا يحتمل متعلقه النقيض وقد سبق
أنه صفة توجبها أوجب 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 (وشككتنا في هذا المتصور) الذي هو النسبة الثبوتية أو السلبية أي تردنا بين اثباتها ونفيها
(فقد علمنا ذينك الامرين والنسبة ضربا تامن العلم أما النسبة فلا تالانشك فيما لانعلمه أصلا) وأما
الامر ان فلا يستحالة العلم بهادونهما فانما 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 خصه بالان الامرين
بإقيان على حالهما (وهذا الضرب) من الادراك (متميز عن الاول بحقيقته) وجدانا (وبلازمه المشهور)
وتنافي الاوازم دال على اختلاف حقائق ملزوماتها وهذا تحقيق حسن يدل على أن الشك من قبيل
التصور وأن الحكم نفس التصديق وأنه ادراك اذ لا يخفاء أن الحاصل بعد زوال الشك هو الحكم فقط فالعلم

أن ذلك في وقت من الاوقات وأنه بالامكان فعلى الاول يشككل بالاعتقاد الدائم وعلى الثاني عاد الكلام
فيه بلا فرق وقوله فيما بعد لا يمنع أن يزول متعلق آخر بالقسم الآخر (قوله أدنى تعرف) قال بعض
الذكياء الذكرا الحكمي عندهم مثل قولنا زيد قائم وهذا المركب يدل على النسبة وعلى وقوعها وعلى كل
واحد من الطرفين اذا المركب يدل على كل واحد من أجزاءه بالتضمن فهذا القول كما ينبت عن النسبة ينبت
عن أطرافها أيضا وكل فرد من أفراد التصور يمكن أن يجعل جزءا من قضية فاذا قلنا ما عنه الذكرا الحكمي
وأردنا ما من شأنه أن ينبت عنه الذكرا الحكمي مع التعميم في الانباء من غير تخصيصه بالنسبة دخل
التصورات أيضا في العلم (قوله أي تردنا بين اثباتها ونفيها) هذا التقرب يدل على أن النسبة الحكمية
التي هي مورد الايجاب والسلب يجوز أن تكون ثبوت أمرا لأمرا وأن تكون انتفاء أمر عن أمر
فيجوز أن يقال للنسبة الحكمية هذه نسبة ثبوتية باعتبار الاول وأن يقال لها هذه نسبة سلبية
بالاعتبار الثاني فلتر تصورنا نسبة أمر الى 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 ولتر تصورنا نسبة أمر الى آخر من حيث انتفاؤه وحكمنا بأن هذا الانتفاء واقع أو حكمنا بأن هذا
الانتفاء ليس بواقع لكان القضية على التقدير الاول سالبة وعلى التقدير الثاني موجبة وهذا التقدير
تقتضيه عبارة الشارح بظاهرها ويمكن حل كلام الشارح والمخشى على وجه آخر كما سيجي (قوله لان
الامرين بإقيان على حالهما) توضيح المذموم أن الشك يقتضي ادراك الوقوع واللا وقوع كما يقتضي

أقول اذا تصورنا نسبة
أمر الى آخر اثباتا أو نفي
وشككتنا فيه فقد علمنا
ذينك الامرين والنسبة
ضربا تامن العلم لانا لا نشك
فيما لانعلمه 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 إلا بالنسبة

أى يحصلها أو يسميه بعضهم تصديقا وبعضهم علما فيخص هذا الضرب بالعلم بالاشترك أو بالعلمية وقوله ضربان إشارة إلى أنهم ما نوعان متميزان نوع قد يتعلق بالنزرد كما يتعلق بالنسبة ونوع لا يتعلق إلا بالنسبة فلا يرد تصور النسبة عليه قال (وكلاهما ضروري ومطلوب فالصور الضروري ما لا يتقدمه تصويره يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشئ والمطلوب بخلافه أى يطلب مفرداته بالحد والتصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والمطلوب بخلافه أى يطلب بالدليل) أقول كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى ضروري يحصل بلا طلب ومطلوب لا يحصل إلا بالطلب ووجود الأقسام الأربعة وجداني والمنكر مباهت فيه عرض عنه أو جاهل بعنايه فيفهم فالصور الضروري ما لا يتقدمه تصور

الشارحون ثم هذا الكلام صريح في أن التصديق هو العلم بحصول النسبة ووقوعها ولا يفهم من الحكم سوى هذا العلم فإنه الذى يحصل بعد إقامة البرهان وزوال الشك فعلى هذا طريق القسمة أن العلم ان كان حكما أى علما بحصول النسبة التامة فتصديق والاقتصور على ما عورأى المحققين وما ذكر في المواقف من أن العلم ان خلا عن الحكم فتصديق والاقتصور على ما عورأى الامام

يكن علما ودرا كابل فعلا كما هو همة المتأخرون لم يحصل هناك ضرب آخر من العلم متعلق بالنسبة (قوله أى يحصلها) أى هذا الضرب لا يتعلق الا بحصول النسبة التامة أو لاحصولها بخلاف الضرب الاول فإنه يتعلق بالمفرد وبالنسبة نفسها فكأنه قيل علم بمفرد وعلم بحصول نسبة ولاحصولها وأريد بالمفرد ما عدا حصولها ولاحصولها فيدخل فيه ما لا يشتمل على نسبة وما فيه نسبة تقييدية أو انشائية أو خبرية لم يرد علم أحده طرفه باعينه فادرالك كل واحد منها تصور وأما التصديق فهو ادراك أن النسبة الخبرية واقعة وأوليت بواقعة فلا يرد ان تصور النسبة خارج عن حد التصور ودخل في حد التصديق وإنما سمى الاول معرفة والثاني علما لتسميه من أئمة اللغة أن المعرفة تتعدى إلى واحد والعلم تتعدى إلى اثنين (قوله بالاشترك) يعنى أن لفظ العلم يطلق على المقسم وعلى القسم الثانى منه إما بالاشترك بأن يوضع بازائه أيضا وإما بعلبة استعماله فيه لكونه مقصودا في الاكثر وإنما يقصد الاول لاجله فإن قات التصديق ليس أخص مطلقا من العلم بالمعنى المحدود فكيف جعله قسما منه قلت بكفيه 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 في القضايا ما هي ظنية (قوله وقوله ضربان) بيانه أنه ما اعتبر حصول النسبة فالنوع الثانى لا يتعلق الا بحصولها أولا حصولها والاول يتعلق بما عدا ذلك لبقابله باه سواء كان نفس النسبة أو غيرهما من المنردات وقد فصلناه سابقا (قوله ووجود الأقسام الأربعة وجداني) لاحتياج إلى استدلال فان العاقل اذا راجع نفسه ظهر له أن بعض التصورات والتصديقات تحصل له بلا طلب وكسب وأن بعضها يحتاج في حصوله إلى ذلك ومن أنكر شيئا من هذه الأقسام فهو إما معاند يجهل الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة تدب اب المناظره وإما جاهل بمعنى ما أنكره فيفهم معناه ليرجع إلى وجوده ويعود عن ادراك الطرفين والنسبة الحكيمه وبعد زوال الشك وحصول الحكم تصورات الطرفين والنسبة الحكيمه باقية على حالها والتغير قد وقع في ادراك الوقوع واللا وقوع فان ادراك كهما في الشك من قبيل التصور ومن الضرب الاول وبعد زوال الشك من قبيل التصديق ومن الضرب الثانى والشارح قد ذكرنا نظ النسبة في قوله وضرب لا يتعلق إلا بالنسبة وفسرها بالوقوع واللا وقوع فلا يبعد أن يراد بالنسبة المذكورة في هذا المقام الوقوع واللا وقوع فقوله اذا تصورنا نسبة أمر إلى أمر اثباتا أو نفيا يعنى به اذا تصورنا وقوع النسبة أولا ووقوعها وقول المحشى من حيث ثبوتها أو انتفاؤها عنه توضيح لهذا المعنى وأراد المحشى بقوله شكنا في ذلك المنصور الذى هو النسبة الثبوتية أو السلبية الشك في النسبة الحكيمه التي هي ثبوت أمر لا من حيث وقوعها أولا ووقوعها وأراد بقوله أى تردنا بين اثباتها أو نفيا (١) توضيح باعتبار لفظه أو الفاصلة في قوله وشكنا في وقوعها أولا ووقوعها حيث لم يقل في وقوعها ولا وقوعها بالواو العاطفة وكذا يحمل لفظه النسبة المذكورة فيما بعد على الوقوع واللا وقوع وإذا كان الكلام محمولا على ما ذكرنا فالمراد منه صحيح والاشكال منه دفع ولا يلزم أن يكون انتفاء أمر عن أمر من قبيل النسبة الحكيمه كما ذكر في الحاشية السابقة (قوله والاول يتعلق بما عدا ذلك) لقائل أن يقول انه قال في موضع آخر ان التصور يتعلق بكل شئ ومن جملة الاشياء

(١) قوله توضيح كذا في الاصل ولعل في العبارة تحريفها أو سقط آخر كتبه مصححه

أجزاء المفرد ولا أجزاءه
 والمطلوب بحد ذاته وهو ما
 كان متعلقه من كفاً يتطلب
 مفرداته لتعرف متميزة
 وذلك حده فقد تبين أن كل
 مركب مكتسب بالحد ولا
 شيء من البسيط كذلك
 وهذا ما وعدناك في بيان أن
 البسيط هو معنى الضروري
 والتصديق الضروري ما لا
 يتقدمه تصديق يتوقف
 عليه وهو دليله وطبقة
 النظر ولا بأس أن يتقدمه
 تصور يتوقف عليه ضرورياً
 كان أو نظر بالطلب
 بخلافه أي يتقدمه تصديق
 يتوقف عليه وهو دليله
 فيطلب بالدليل • واعلم أنه
 لا يلزم من توقف التصور
 على تصور مفرداته أن
 تطلب بل قد تكون حاصله
 من غير سبق طلب ولا نظر
 قال (وأورد على التصوران
 كان حاصله فلا تطلب والا
 فلا شعور به فلا تطلب
 وأجيب بأنه يشعربها
 وبغيرها والمطلوب تخصص
 بعضها بالمتعين وأورد
 ذلك على التصديق وأجيب
 بأنه تصور النسبة يتيق أو
 اثبات تطلب تعيين
 أحدهما ولا يلزم من تصور
 النسبة حصولها والالزم
 النقيضان) أقول قد أورد
 على التصوران أنه لا مطلوب
 منه لأنه ما حاصل فلا يطلب
 لكونه تخصصاً للحاصل
 وما غير حاصل فلا شعور به

وأما ما يتوهم من ظاهر عبارة الكشف أن التصديق هو العلم المقارن للحكم على أن الحكم خارج عنه فما
 لا ينبغي أن ينفك إليه المحصولون (قوله واعلم) يعني أن تفسير التصور الضروري بما لا يتقدمه تصور
 يتوقف عليه غير جامع لجواز أن يكون تصور ضروري يتوقف على تصور مفرداته الغنية عن الاكتساب
 وإذا فسّر بما يكون متعلقه مفرداً على ما يشعر به قوله لا تتفاهل التركيب في متعلقه لم يبق مانعاً أيضاً
 لجواز أن يكون البسيط مطلوباً بالرسم غير معلوم بالضرورة وكذا تفسير المطلوب بما يتقدمه تصور يتوقف
 عليه وبما يكون متعلقه مركباً ليس بجامع لجواز أن يطلب البسيط بالرسم ولا مانع لجواز أن يستغنى
 المركب عن الطلب وإنما اقتصر الشارح على الاعتراض الأول لأنه الوارد على صريح كلام المتن
 (قوله لأنه يعود الكلام) أي الوجه المطلوب إمام معلوم فلا يطلب لكونه حاصلًا وإما يجوهل فلا
 إنكاره (قوله تقدم ما طبيعياً) لما قيد التقدم بالطبيعي جعل التوقف تفسيراً له فوسط بين ما أدانه ولو
 أجرى على إطلاقه كان قيداً له وفي قوله وهو الذي متعلقه مفرداً إشعاراً بأن قوله لا تتفاهل التركيب وان
 كان تعاملاً لانتظامه ومفهومه أي لو جوب جربانه في الكل وبؤيد قول المصنف أي تطلب مفرداته
 بالحد (قوله وهو دليله) بقوى ما ذكرناه من عدم اختصاص الدليل بالمفرداً وهو على اصطلاح
 المنطقيين (قوله واعلم) رد على ما ذكره في تعريف التصور المطلوب والضروري فإن تصور المركب قد
 يكون ضرورياً إذا لا يلزم من توقفه على مفرداته أن تطلب فيجذبها وقد خرج عن تعريفه فلا يكون
 جامعا ودخل في حد المطلوب فلا يكون مانعاً وأيضاً تصور البسيط قد يكون مطلوباً بالرسم وقد خرج
 عن حده ودخل فيما يقابله وإنما اقتصر على النقص بالمركب لوروده على صريح تعريف الضروري
 والمطلوب وأما البسيط فاعتبر ما إذا اعتبر ما تعلقه بالمتعلقين ويمكن أن يقال لا يلزم من توقف
 التصديق على تصديق آخر أن يكون مطلوباً بالدليل لجواز حصول الموقوف عليه بلا تطلب كما في
 الحدس فينتقض التعريفان طرفاً وعكساً (قوله لا يقال) تلخيصه أنه إن أريد بالحاصل ما هو معلوم من
 كل وجه وبغير الحاصل ما يعلم أصلاً فالحصر ممنوع إذ قد يكون معلوماً من وجه دون وجه وإن أريد
 بالحاصل ما هو معلوم بوجه وبغيره ما يقابله يختار الأول وإن عكس اختيار الثاني ولا محذور وإنما
 اقتصر الشارح على ما ذكرناه أو لتبادره من العبارة (قوله لأنه يعود الكلام فيما يطلب من وجهيه)

الوقوع واللا وقوع فيجب أن الضرب الأول به أيضاً والقسم الثاني هو الأذعان وقوع النسبة أو لا وقوعها
 والقسم الأول يشمل ادراك المفرد وادراك وقوع النسبة ولا وقوعها أيضاً لكن لا على سبيل الأذعان
 والقبول وعبارة الشارح لا تتبع ذلك قبل المراد بما عد ذلك ما عد وقوع النسبة أو لا وقوعها إذا
 تعلق به الأذعان والقبول والتي متوجه بالمقيد ويلزم اندراج ادراك الوقوع واللا وقوع تحت التصور
 إذا كانا مجردين عن الأذعان والقبول وتعين منع الخلو في أقسامه يعني أن هناك ثلاثة أقسام تكون
 المطلوب مجهولاً ومن جميع الوجوه وكونه معلوماً من جميع الوجوه وكونه مجهولاً ومن وجهه معلوماً من
 وجهه وما صرح به في تقرير الشبهة هو القسمان الأولان وترك فيه القسم الثالث ولا يخفى أن دفع هذا
 النوع من الشبهة لا يمكن إلا بحد الوجهين منع الحصر أو منع الفساد المذكورين في الأقسام وإذا كان
 تقرير الشبهة على ما ذكر يكون دفعها متعيناً لأن يكون لمنع الحصر إلا بمجال لمنع المذكور في القسمين
 من الفساد لان عدم كونه مطلوباً على تقدير عدم الشعور وكونه مجهولاً مطلقاً كلام حق لا يابق بالمنع
 وكذا عدم كونه مطلوباً على تقدير أن يكون حاصلًا من كل وجه وإذا كان تقرير الشبهة على وجه يتبع
 التصريح بالأقسام الثلاثة فلا يمكن دفعها بمنع الحصر إذا الحصر على هذا التقرير ربح لا خفاء فيه فتعين
 دفعها لأن يكون بسبب منع الفساد المذكورين في الأقسام الثلاثة ولا مجال لمنع الفساد المذكورين في القسمين
 الأولين فوجب أن يكون دفع هذه الشبهة بالتعرض لما ذكر في القسم الثالث وقد وقع في بعض النسخ

بطلب لكونه مغفولاً عنه (قوله وأجيب بأنه يشعر بها) جهور الشارحين على أن هذا إشارة إلى الجواب المشهور وهو أن الماهية المطلوبة مشعور بها من وجه وهذا القدر يكفي في التوجه إليها وطلب

مأخوذ من كلامه في المنتهى حيث قال لا يقال أنه حاصل من وجه دون وجه فإنه مردود بعين الأول لأنه تفصيله وليس بشئ لأن الوجه المجهول ههنا ليس مجهولاً مطلقاً لمتنع توجه النفس إليه بل هو معلوم ببعض عوارضه الذي هو الوجه المعلوم فلا يكون تفصيلاً للأول ولا يعود الكلام كيف والشبهة إذا صرح فيها بالقسم الثالث صارت مقطوعاً بما في حصرها وتعين في الجواب منع الخلف في أقسامها ولا مجال له في التعميمين الأولين فالخصر حالها في هذا القسم وما استحسنه من الجواب راجع إلى ماردته وتقريره أنه يشعر بقررات المطلوب التي ذكر سابقاً أنها تطلب لتعرف متميزة ويشعر بتلك المفردات مفصلة أي متفرقة مختاطة وهو حال عن المجموع وطلب تخصيص بعض المشعور بها وهو تلك المفردات بالتعيين والتمييز لتعرف مجموعة متميزة عن غيرها فأنها كذلك تطابق الماهية بكنهها وأما حلها فتفرقها واختلاطها فلا تستلزم الأمر فتم أبوجه ما فقد رجع إلى ما ذكرناه لأن فيه تفصيلاً ليس هناك وإنما خصص الكلام بالأجزاء وما يتركب منها اقتفاء للصنف ولأنه أشكل والأفعال الوازم وما يتألف منها كذلك أيضاً ثم شبهه حال البصيرة ومدركها بالنظر بحال البصر وما يدرك به وعم فيه فأورد ما يشبه الحد أقول وما يشبه الرسم ثانياً ثم حققه ما على وجه لا يزيد عليه وهو أن التصور على قسمين تفصيلي وهو أن يكون المنصور حاضرًا محظراً بالبال ملتفتاً إليه بالذات وإجالي وهو ما ليس كذلك بل هو كالخزون المعرض عنه وللدرك أن يلتفت إليه بالتصديق شيء بلا تحشم فيحضر ويصير محظراً بالبال والمحمولاً نفسه تفصيلاً وأنت إذا رجعت إلى نفسك وجدت أكثر معلوماتك من هذا القبيل فإذا استحضرت جملة ما هو كالخزون وربت على ما ينبغي حصل في الذهن مجموع لم يكن وهذا هو الحد الحقيقي وفيه إشارة إلى أن تصور المحدود هو بعينه تصورات أجزائه مجتمعة لا أمراً آخر يترتب عليه فمعنى تعريف الأجزاء للماهية أن لكل واحد منها مدخل فيه وأيد هذا الإشارة حيث شبه التركيب الذهني بالخارجي فإن أجزاء البناء مادة وصورة إذا اجتمعت حصل مجموع وهو البيت لأنه يترتب عليها ولكل واحد منها مدخل في وجوده فان قيل هل يعرض للأجزاء اجتماعها هيته وحدانية هي من أجزاء المحدود كما في البيت قلنا لا هيته هناك هي جزء منه لا تنصراً لأجزائه المادية والصورية فيما تصور واجتماعها من لوازم مطابقتها إياه من مقدماته كاجتماع المادة والصورة في البيت (قوله ثم ربما انتقل الذهن منه) أي من المجموع الحاصل بالترتيب (إلى غيره) مما كان مغفولاً عنه أي لم يتوجه إليه بخصوصه كما إذا ترتب جملة من تصوراتها ليمتنع أنه هل ينتقل منه إلى شيء أو لا وحصل الانتقال ومثله يفقد فيه الحركة الأولى (أو) كان (متوجهها

بل الجواب أنه يشعر بها أي بمغفولاته التي ذكر أنها تطلب لتعرف متميزة وبغيرها مفصلة وطلب تخصيص بعضها بالتعيين كمن يرى أشخاصاً كثيرة فيهم زيد ولا يعرفه بعينه فيسأل عنه من يعرفه فيضع يده على أحدهم ويقول زيد هو هذا أو يعرفه بعلامة عليها لا يدون من عداه والتحقق أنه ليس كل متصور متصور تفصيلاً أي تصور حاضر بل منه ما هو كالخزون المعرض عنه يلتفت إليه بالتصديق فيحضر فإذا استحضرت جملة منه وربت حصل مجموع لم يكن كمن يبني بناء ثم ربما انتقل الذهن منه إلى غيره مما كان مغفولاً عنه أو متوجهها

هكذا وتعين منع الخلو في أقسامه ولا يخفى ما فيه (قوله قلت لاهية هنالهي جزء منه) قال بعض الأفاضل هذا كلام في غاية الصعوبة لأنه قول بأن جميع أجزاء الشيء موجودة والشيء معدوم أعني عند عدم اجتماع الأجزاء وأنت خبير بأن ضرورة العقل حاكمة بأن الشيء ليس الاجتماع أجزاءه وكلام العقلاء مشحون بذلك وهو أيضاً يعرف به في مواضع عديدة وليس ما نحن فيه من قبيل اجتماع المادة والصورة لاستحالة وجودهما بدون الاجتماع فلا يلزم من كون ذلك الاجتماع خارجاً عن المركب وجود أجزاءه بدون خلاف ما نحن فيه هذا كلامه وهو مدفوع بأن جزء الشيء له ذات وصفة هي كونه جزءاً والقول بأن جميع أجزاء الشيء موجودة والشيء معدوم صحيح إذا كانت الهيئته الاجتماعية شرطاً لكونها أجزاءً فإن تحقق ذوات أجزاء الشيء مع عدم صفة كونها أجزاءً ولا يتحقق ذلك الشيء وليس المراد بقوله كاجتماع المادة والصورة الاستدلال على خروج الهيئته الاجتماعية من الإنسان بل التشبيه

حقيقتهم المحجولة 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 فعنى قوله يشعر بها وبغيرها أن الماهية حاصلها بالهيئة التي هيها وغيرها كالشمعية والوجود فلا تطلب ومعنى قوله والمطالب تخصيص بعضها بالتعيين أن غير حاصلها من حيث التعيين فتطلب بهذا الاعتبار مثلا الانسان يعلم من حيث انه موجود فلا يطلب ثم يراد تميزه من بين الموجودات فينظر ليطلع على معان ذاتية وعرضية عامة وخاصة له فيمتاز عن غيره ولا يخفى أن لادلالة الكلام المتين 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 الذي يكون متعلقه من كفاية طلب 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 بإمكان تحصيل تصور لم يكن والى منع ما ذكره المعارض من أنه لو كان مشعورا به امتنع طلبه بل واز أن يعقل بوجه فبوجه السبب ويطلب تعقله بوجه آخر والى أن المتعقل عنه قد يحصل فضمير منه وغيره للتصور المحض وضمير تعقله لما كان متوجها اليه والانتقال الى الحار انقل من الشئ الى القابل والى الصوت الى الفاعل (قوله لزم اجتماع النفي والاثبات)

اليه) بخصوصه (لنعقله بوجه آخر) غير الذي توجه به اليه وهذا هو الحد الرسمي وقوله كإنتهال تنظير يحقق جواز الانتقال من شئ الى غيره فان الذهن ينتقل من الحار الى الحار من حيث هو حار ومن الصوت الى الصوت كذلك قيل الاول من المقبول الى القابل والثاني من المفعول الى الفاعل فان قلت تحقيقه في الحد والرسم يشعر بوجوب تركه ما أحيب بأن هذا هو المعتمد في الصناعة لاشتماله على كل واحدة من الحركتين على القانون الصناعي وأما المفرد فلا يتصور فيه الا الحركة الاولى فليس للصناعة مزيد مدخل ههنا ومن عزم أمكنه اجراءه مثلا في المفردات (قوله والجواب أنه يتصور النسبة نفيًا وإثباتًا) أي يتصورها من حيث يتعلق بها النفي والاثبات وتصلح أن تكون مورد الكل منها ما بدلا عن الآخر من غير أن يتعين أحدهما والمطلوب هو التعيين فلا يلزم طلب ما لا شعوره به أصلا وهو ظاهر ولا طلب ما هو حاصل وذلك لان الحاصل هو العلم بالنسبة من جهة تصورها وهو مغاير لطلب الذي هو العلم بمحصلها اثباتا بعينه أو نفيًا بعينه ولا يستلزمه أيضا الذلوا لحد أو استلزمه فإذا تصورنا النسبة دائرية بين النفي والاثبات لزم العلم بمحصل كل منهما ما يلزم اعتقاد النقيضين معا واجتماعهما في الواقع أيضا ان أريد ما يباينها وظهور الجواب في التصديق وخفائه في التصور ذهب الامام الرازي الى امتناع كتاب التصورات والمحصار في التصديقات (قوله لكل مركب) انما احتجج الى بيان ما ذكره ههنا المسامحة من قوله وصورة الحد كذا وخال المادة خطأ ونقص وصورة البرهان كذا ثم اعلم أن الشئ اذا التأم من أمور متعددة وتبع التامها هيئة عارضة لها خاصة به فتلك الامور مادته وداخله في قوامه وتلك الهيئة صورته والشئ هو تلك المفردات من حيث انها معرضة لها هذا ما يقتضيه ظاهر عبارته وبكيفية فيما تعلقت به ارادته ولو قدرت المادة بالجزء الذي يكون المركب معه بالقوة والصورة بالجزء الذي يكون معه بالفعل لورد أن الهيئة السريية والمزاج عرضان فلا يقومان جوهرًا فاما ان يقال المحال تقوّم الجوهر بالعرض الحال فيه المتأخر عنه وتقوم به على أن يكون مجموعا لعلية بالمواطأة وأما تقوّمه عنه على أن يكون عرضا حالًا في جزء آخره جوهرى كما في المثاليين فلا استحالة فيه كما صرح به بعض الفضلاء وإنما يقال اطلاق الصورة عليهم ما يجاز على سبيل التشبيه (قوله ثم ان ذلك) المفردات اذا التأمت فلا شك أنه يحصل من التامها 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 إشارة الى

اليه ليعتد بوجه آخر كما ينتقل من الحار الى الحار ومن الصوت الى الصوت وقد أورد على التصديق مثله فقول لا مطلوب منه لانه ما حاصل أو غير مشعوره به كما تقدم والجواب انه يتصور النسبة نفيًا أو إثباتًا والمطلوب تعيين أحدهما وذلك أن العلم بالنسبة من جهة تصورها غير العلم بمحصلها والى من تصور العلم بمحصلها فإذا تصورنا النفي والاثبات فشكلنا فمما أو حكمنا يتناهيما لزم اجتماع النفي والاثبات وهو ما نقيضان قال (ومادة المركب مفرداته وصورته هيئته الخاصة) أقول لكل مركب مادة وهي كالخشب للسري وصورته وهي كالهئية السريية له فمادته مفرداته التي يحصل هو من التامها وصورته الهيئة الخاصة الحاصلة من التامها ثم ان ذلك قد يكون زائدا على مجموع المفردات كالزجاج الحاصل لاجزاء المعجون الذي به تظهر آثاره وقد لا يكون كهيئة العشرة لا حادها

أى العلم بأن النسبة حاصلية وليست بمحصولة وهذا مع ظهوره قد تخفى على كثير من الشارحين لذهولهم
 عن كون الاثبات والنفي عبارة عن ادراك وقوع النسبة ولا وقوعها (قوله ان كان) يريد أن في حصول
 كيفية زائدة بحسب التعقل أيضاً ترد اذا لا يعقل في العشرة شئ غير مجموع الاحاد * واعلم أن
 معنى هذا الكلام على أن لا يراد بالاصورة الجزء الذي يكون الشئ معه بالفعل بل هيئة وعرض في قابل
 وحدها في الذات أو الاعتبار على ما صرح به ابن سينا أو يراد بالركب الاعتباري الذي اعتبر فيه
 العارض أيضاً للقطع أن الهيئة السريية عرض وكذا المزاج للجمود والعرض لا يكون جزء الجوهر
 (قوله الحد عند الاصوليين) احتراز عما عليه المنطقيون من أن الحد لا يكون بالاثبات وأنه يقابل

من حيث هو فيكون للركب حينئذ صورة وقد لا يكون فيكون المركب عين مفرداته مجموعة ولا صورة
 تعتبر هناك لا جزأ ولا قيماً (قوله فان العشرة) العشرة ان جمعت على العدد نفسه فلا وجود لها في
 الخارج وان جمعت على العدد وهي موجودة خارجها كنها عين احادها فيه وعلى التقديرين يمكن
 أن يحصل لاحادها في العقل كيفية زائدة علمها وأن لا يكون هناك الا مجموع تلك الاحاد واليه أشار
 بقوله ان كان يعني أن حصول الكيفية الزائدة بحسب التعقل مشكوك فيه وحله على الشكل في الوجود
 الذهني بعيد (قوله الحد عند الاصوليين) قسم كلام من التصور والتصديق الى المطلوب وضروري ثم
 أشار الى الطرق الموصلة الى المطالب وقدم ما يوصل الى التصور والمطلوب وهو الحد المراد في الاعتراف عند
 الاصوليين وانما انحصرت في الاقسام الثلاثة لانه اما أن يحصل في الذهن صورة غير حاصلية أو يفيد غير صورة
 حاصلية عما عداها والثاني حد لفظي اذا فائدته معرفة كون اللفظ بازمعنى معين والاول اما أن يكون
 محض الذاتيات وهو الحقيقي لانه حقائق المحدودات فان كان جميعها قائم والافتقاص واما أن لا يكون

فان العشرة وان كانت غير كل
 واحد فليست الا مجموع
 الاحاد ولم تحصل لها بعد
 الالتئام كيفية زائدة اللهم
 الا بحسب التعقل ان كان
 قال (والحد حقيقي ورسمي
 ولفظي فالحقيقي ما يتبع
 ذاتياته الكلية المركبة
 والرسمي ما أتى عن الشئ
 بلازم له مثل الخمر ما يتبع
 بالزيد والتنظي ما أتى عنه بلفظ
 أظهر مرادف مثل العقار
 الخمر وشرط الجميع الاطراد
 والانعكاس أي اذا وجد
 وجد وان انتفى انتفى) أقول
 الحد عند الاصوليين ما يميز
 الشئ عن غيره

ما حرمه أو حرمه من الكلام السابق وهذا المأخوذ صالح لأن ينقسم الى ما هو عين المفردات والى ما هو زائد
 عليها وفي قوله فيكون للركب حينئذ صورة إشارة الى أن قوله لكل مركب مادة وصورة ليس على اطلاقه
 كيف وقد قال فيما بعد ان المركب قد يكون عين المفردات وايضا فيه إشارة 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 حاصلية
 للركب وهذا معنى قوله فيكون للركب حينئذ صورة واذ لم يكن زائدا فالصورة عين ذلك المجموع فلا
 يكون للركب صورة بل الصورة عينه (قوله وقد تم ما يوصل الى التصور) يعني أن المقصود هنا بيان
 ما يوصل الى المطالب وقدم الحد الذي بعض أقسامه موصول الى التصور والمطلوب وهو الحد الحقيقي والحد
 الرسمي وأما الحد اللفظي فمذكور لاستيفاء أقسام الحد (قوله وانما انحصرت في الاقسام الثلاثة) لقائل
 أن يقول الحد بالمعنى المذكور ولا ينحصر في تلك الاقسام لانه يصدق على الشخص وعلى المركب من
 الشخص والفصل والجنس بالنسبة الى الشخص كأنه يصدق على الفصل وعلى المركب من الجنس
 والفصل بالنسبة الى النوع ولا يصدق على شئ من مائشئ من الاقسام الثلاثة فان قلت لفظ ما في قوله
 الحد ما عير الشئ عن غيره عبارة عن الكاسب بقربة المقام فخرج الشخص والمركب المذكور عن المقسم
 قلت فلا حاجة على هذا التقدير الى قيد الكلية في تعريف الحد الحقيقي لان خارج الشخص باعتبار أن
 لفظه ما فيه أيضا عبارة عن الكاسب أو عن المقسم الذي هو مطلق الحد الخارج عنه الشخص على أنه
 لو كان لفظه ما في تعريف الحد عبارة عن الكاسب لكان تقسيمه الى الاقسام الثلاثة التي من جملتها الحد
 اللفظي فاسد الاذلا كسب فيه كما سيذكره (قوله اما أن يحصل في الذهن صورة غير حاصلية) اعترض عليه
 بأن الاقسام الثلاثة الى التصور داخل في الشق الاول من الترديد وذلك لان الصورة الحاصلية في الذهن

الرسمي واللفظي ثم ههنا أبحاث الأول أن التعرف ببعض الذاتيات خارج عما ذكر اللهم إلا أن يجعل رسمياً أو يراعى باللازم أعم من الداخل والخارج ولا يرد جميع الذاتيات لأنه ليس باللازم لعدم المغارة الثاني أن جميع ذاتيات الماهية لما كانت نفسها جعل الحد الحقيقي ما ينبي عن جميع الذاتيات إشارة إلى أن الإنشاء عنها إنشاء عن الماهية وكأنه جعل المنبي نفس المجموع من حيث هو مجموع أو اللفظ نفسه وهو هذا التأويل يصح أن الرسمى منبى عن الشيء بلازمه والافهون نفس اللازم وأما جعل اللفظي ما أنبأ عن الشيء بل لفظاً أظهر فليس عسمة قيم لأنه نفس ذلك اللفظ وقد يتأول بأنه المعنى من حيث هو ومدلول اللفظ لا يظهر ويمكن أن يتأول الجميع بأن ما عسمة درية أي التحديد الحقيقي الإنشاء عن جميع ذاتيات الشيء والرسمى الإنشاء عنه بلازمه واللفظي الإنشاء عنه بلازمه بل لفظاً أظهر ولكنه بعيد الثالث أن تقييد الذاتيات بالكلية احتراز عن العوارض المشخصة التي هي ذاتيات للماهية الشخصية فانها لا تكون كلية بل شخصية لأن تقييد الكل بالكل لا يفيد الشخصية وقد اشترط فيما بينهم أن الشخص لا يتحد لأنه إن اقتصر على مقومات الماهية لم يكن حداً له من حيث أنه شخصي وإن أخذ العوارض المشخصة فهي في معرض التغير والتبدل مع بقا الشخص الرابع أن المركب قد يقال بمعنى المركب مع الشيء فيصدق على كل من الأجزاء وقد يقال بمعنى المركب من الشيء أي الذي ضم بعضها إلى البعض فلا يصدق الأعلى المجموع والأول هو المراد على أن الحكم المتعلق بالجمع المضاف متعلق بكل من الآحاد وكذا اتصافه بالمركبة على ما لا يخفى في الاتصاف بالكلية وهم ذات تحقق التفرقة بين المنبي والنبا عنه ههنا واحترازه عن تعقل الذاتيات واحداً فواحداً من غير انضمام البعض إلى البعض ليشعر بالصورة وعمام الحقيقة إنما يكون بالمادة والصورة جميعاً والمحققون على أنه لا بد في التركيب من تقديم الجنس على الفصل ليعقل أمر مهم ثم يحصل بما ينضاف إليه فترسم الحقيقة وأما مجرد الجمع كافي تقديم الفصل فلا يفيد الصورة ولهذا جاءه حداناً أما الخامس أن الحد

كذلك فهو الحد الرسمى (قوله فالحقيقي) يريد به التام لأنه سبب كونه ناقصاً فلا حاجة إلى جعل الحد الناقص داخلاً في الرسم وهو جميع ذاتيات المحدود ومفصلة أي مرتبة ولا شمله على كل واحد منها ينبي عنه فذلك عرفه بما أنبأ عن ذاتياته أي معرفتاً أنبأ عن كل واحد منها وإنه هو حد حقيقي ناقص واعتبر كونها كلية احترازاً عن الشخصيات التي هي ذاتيات للأشخاص من حيث هي أشخاص إذ لا يتركب الحد

التي هي العلم تنقسم إلى التصور والتصديق فهي شاملة لهما والحد اللفظي يحصل التصديق إذ فائدته معرفة كون اللفظي موضوعاً بأزاء المعنى فيصدق عليه أنه يحصل في الذهن صورة غير حاصلة فيحتاج في دفع ذلك إلى أن يقال إن المراد بالتحصيل ما يكون بطريق الكسب والافادة أعم من ذلك ولا يخفى أن التحصيل والافادة في مرتبة واحدة من حيث صلاحية التخصيص والتعميم لا يقال يمكن أن يخصص الصورة بالتصور يخرج الحد اللفظي من الشق الأول وهو يحصل التصديق لأننا نقول إن كان المراد بالمغارة المذكورة في قوله يحصل صورة غير حاصلة ما هو بالذات فهو فاسد لأنه يلزم خروج الحد التام من هذا الشق من التردد إذ الصور الكائنة في الحد بعينها صور كائنة في المحدود المتغير بحسب الاعتبار وإن كان المراد بالمغارة ما هو أعم من ذلك بحيث يتناول التغير الاعتباري أيضاً يدخل الحد اللفظي لأن الحد اللفظي أيضاً يحصل التصور الذي يتغير التصور السابق على التعريف بالاعتبار فأن معنى الأسد في قولنا الغضنفر الأسد من حيث أنه متصور في لفظ الأسد يحصل من حيث أنه متصور في ضمن لفظ الغضنفر وسيجيء بيان التغير الاعتباري بين الحد والمحدود في التعريف اللفظي والجواب أن المراد بالصورة التصور وبالتحصيل ما هو بطريق الكسب (قوله أي معرفتاً) إنما قيد بذلك ليخرج عن تعريف الحد المحدود إذ يصدق على المحدود بسبب اشتماله على كل واحد من الأجزاء أنه ينبي عن كل واحد

مباحث التصورات

وينقسم إلى حقيقي ورسمي
ولفظي فالحقيقي ما أنبأ عن
ذاتياته الكلية المركبة أي عن
ذاتيات المحدود دون عرضياته
والافهون رسم الكلية دون
الشخصيات فإن الأشخاص
لا يتحد المركبة أي التي تركب
بعضها مع بعض لأنها فردية
لا تفيد الحقيقة لتفقد الصورة

اللفظي عند المحققين هو أن يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف أو بالوازم أو بالذاتيات حتى ان ما يقال في أول الهندسة أن المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعرف باسمي ثم بعد ما تبين وجوده بصير هو بعينه حدا حقيقيا السادس أن تعريف الانعكاس بأنه كلما وجد الحد المحدود وجد الحد ووافق لتعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس ثم قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود عكس نقض لهذا العكس العرفي بخلاف ما عليه ظاهر كلام المتن فإنه ليس عكسا بحسب العرف ولا بحسب المنطق واعلم أن اشتراط الاطراد انما هو رأى المتأخرين وأما على

منها فان الاشخاص لا تحذف بل طريق ادراكها الحواس الظاهرة والباطنة انما الحد للذاتيات المرتسمة في العقل دون الجزئيات المنطوية في الآلات على ما هو المشهور ولم يرد بالركب تركيب الذاتيات في أنفسها لجواز أن يكون كل من الجنس والفصل بسبب طبل أراد تركيب بعضها مع بعض على ما ينبغي فلو كانت فردا أو مركبة على وجه آخر لم يكن حدا حقيقيا ما لم تقصود صورته وقد اشتهر بين أرباب الصناعة أن الجنس والفصل جزآن ما بيان الحد والهبة العارضة من تقديم الجنس عليه صورته فلو عكس فانت الصورة وانقلب حدا ناقصا والحق أنهم ما إذا التأما فادا كنه الذات اذ لا جزء له غيرهما ثم تقديمه أولى ليعقل ما هو مهمهم أولا ثم يحصل بما يضاف اليه ثانيا ولا بد في مطابقتهم للذات من اجتماعهما وما يتبعه على أنه لازم خارج (قوله والرسمي) لم يذكر كون اللازم خاصة شاملة اعتمادا على ما ذكره من أن شرط الجميع الاطراد والانعكاس ولا كونها ظاهرة لانه سيصرح به فان قلت الرسمى هو نفس اللازم فكيف ينسب عن الشيء بل لازمه أوجب بأنه على قاعدة القدماء من وجوب التركيب فيه وذلك المجموع هو المعرفة الذي ينسب عن الشيء ويميزه عما عداه بل لازمه والمنافسة في المنال بأن قدف الزيد عارض في بعض الاحيان ويصدق الحد على غير الخمر من الماشعات التي قدفها وتكلف الجواب عن ذلك بما لا يعتد به المحصولون (قوله واللفظي ما أنبأ عنه بلفظ أظهر مرادف) اعترض عليه بأن الحد اللفظي هو ذلك اللفظ الاظهر فلا يصدق عليه ما ذكره وأوجب بأن المحدود هو معنى العقار من حيث انه مسماه والحد هو ذلك المعنى من حيث

والرسمي ما أنبأ عن الشيء بل لازمه كما يقال الخمر مانع يقذف بالزيد فان ذلك لازم له عارض بعد تمام حقيقته واللفظي ما أنبأ عنه بلفظ أظهر مرادف مثل العتار الخمر

منها كما ينسب 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 في هذا المقام اذ المقصود توجيه إيراد قيد الكمية في التعريف فيجب أن يقال ليس الحد لشيء من افراد الجزئيات الحقيقية بل طريق ادراك كل منها ما هو من الحواس ولا خفاء في أنه لا معنى لقولنا بل طريق ادراك بعضها وهو المادى الحواس (قوله فكيف ينسب عن الشيء بل لازمه) يمكن دفع ذلك بأن يقال الانباء له تعلق بالمتنبي وتعلق بالمتبأ عنه والباء في قوله بل لازمه يتعلق بالانباء باعتبار تعلقه بالمتبأ عنه وعلى هذا يكون معنى قوله ما ينسب عن الشيء بل لازمه أن التعريف الرسمى يحصل منه معلومية الشيء بالوجه الذي هو لازمه فان معلومية الشيء على وجهين معلومية بالكنه ومعلومية بالوجه الذي هو غير الكنه والاول حاصل من جميع الذاتيات والثاني قد يحصل من الوازم ويصدق على اللازم المفرد الذي وقع حدا أنه ينسب عن الشيء بل لازمه أى يحصل منه معلومية الشيء بالوجه كما يحصل من الحد الحقيقي معلومية الشيء بالكنه مثلا اذ قلنا في تعريف الانسان باللازم المفرد الانسان ضاحك فقد حصل لنا من ذلك معلومية الانسان بالوجه الذي هو الضاحك وصدق على مفهوم الضاحك أنه يحصل منه معلومية الانسان بالضحك أى يحصل الضاحك له للملاحظة فالضحك يحصل منه معلومية الانسان بالوجه اللازم الذي هو الضاحك أى لا يحصل منه معلومية الانسان بالكنه ولا فساد في هذا المعنى ولا حاجة في دفع

رأى المتقدمين فالرسوم الناقصة قد تكون أعم (قوله ما لا يتصور فهم الذات) على لفظ المبني للفاعل من
 تصور الشيء صار ذا صورة أي لا يمكن أو المبني للذات لا يعقل ولا يقبل العقل أن تفهم الذات قبل
 فهمه ونظائر هذا التفسير شامل لما يكون فهمه مع فهم الذات كالتضاد وتأوله الشارح بما يكون رفعه
 رفع الذات أو سبيل رفعها فان هذه خاصة مساوية للذات لا تتناول شيئا من الوازم والتضاديات وأما الوازم

انه مسمى بالجزء فلا اشكال وما يقال من أن لفظ الجزأ ينبأ عن العقار بل لفظ أظهر هو نفس لفظ الجزأ
 يقتضى أن يحمل لفظ أظهر على مفهومه كأنه قيل لنظ ينبأ عنه بسبب كونه لفظا أظهر والمتبادر هو
 الذات المغايرة للذات وأنت اذا تحققت مانلو ناعليك في ضبط أقسام المعرف ينكشف لك أن اللفظي
 لا يفيد صورة محددة بل يميز صورة حاصلة لا يعرف أن اللفظ بازاها افتارة بغير لفظ مفرد وهو الاكثر وتارة
 يتركب لا يقصد به تفصيله بل يعتبر المجموع من حيث هو وفي حكمه فيوصف بالترادف تبعا وأما
 التعريف الاسمي سواء كان حدا أو رسميا فالقصد منه تحصيل صور المفهومات الاصطلاحية وغيرها من
 الماهيات الاعتبارية فيندرج في القول الشيء المخصوص بالتصورات المكتسبة تحدا أو رسما لانه
 عن ذاتيات مفهوم الاسم أو عنه بلازمه بخلاف اللفظي الذي يجري في البداهات والموجودات التي علم
 وجودها وقد أشار بعض المحققين الى الفرق بأن أحدهما يناسب المباحث اللغوية والآخر المطالب
 العلمية (قوله وشرط الجميع) لا بد في الحد مطلقا من المساواة ليميز المحدود عن غيره وعلى المال في اشتراط
 الاطراد والانعكاس المستلزمين للتعريف والجمع وانفسر الاطراد باستلزام الحد للمحدود كما كان الانعكاس
 عبارة عن استلزامه للحد كذلك عرفوا اصطلاحا أيضا لصدق حده عليه وحيث كان صدق عكس
 الموجبة الكلية كما يخصصها مادة المساواة وجزئيا شاملا لكل اعتبار والثاني على ما هو أدبهم في
 صناعتهم وما سماه المصنف انعكاسا وعكس نقيض له بلازمه فأقامه مقامه (قوله الذاتي) لما أخذ
 الذاتي في تعريف الحد الحقيقي فسرناه أو بالماضي الأعم الشامل للذات والجزء تفسيرين وثانيا بما يخصه
 تفسير واحد أو قال الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه وأخذ ما قبل من أن الجزء لا يمكن توهم
 ارتفاعه مع بقاء الماهية بخلاف اللازم ان قد تصور ارتفاعه مع بقائها واعتبر ذلك في الثلاثة اذ يمتنع
 توهم ارتفاع الواحد ذهنا أو خارجا مع بقاء ماهيتها هناك ولا يمتنع تصور ارتفاع الفردية مع بقاءها وان
 امتنع تحقق الثلاثة في مامنفكة عنها فالمحال ههنا هو المتصور دون التصور وأما في الجزء فكلاهما
 محال وعلى هذا فنعناه أن الذاتي محمول لا يمكن أن يتصور كون الذات مفهوما حاصل في العقل بالكنه ولا
 يكون هو بحد مفهوما حاصل في العقل بالكنه فيدخل فيه الذات اذ يستحيل تصور ثبوتها عقلا بل خارجا
 أيضا قبل ثبوتها فيه والجزء المحمول اذ يمتنع تصور ثبوت الذات في العقل وهو معنى كونه مفهوما مقبل

الاعتراض الى اختيار قاعدة القدماء ولا الى التأويل المذكور في حاشية الحاشية (قوله لا بد في الحد
 مطلقا من المساواة) لا يخفى في أنه يجب الاكتفاء بالتغاير الاعتباري في المساواة ليصح تحقق هذا الاشتراط
 في جميع أقسام الحد فصح المساواة في الحد اللفظي كما صح في الحد التام (قوله ويدخل فيه الذات) هنا
 بحث وهو أنه اذا جعلت لفظة ما عبارة عن المحمول فان اعتبار الحمل بالنسبة الى الذات المذكور في قوله ما لا
 يتصور فهم الذات وهو الظاهر ويدل عليه قوله فيما به دوا يجب أن الذاتي محمول على الذات وأحد
 المتضادين لا يحمل على الآخر فلا يصدق هذا التعريف على الذات لان الشيء لا يحمل على نفسه فان
 قلت يجوز الحمل بالتغاير الاعتباري قلت فينبذ تصور فهم الذات قبل فهمه بأن يقال ما يصدق عليه
 المحمول ليس محض الذات بل المحمول هو الذات منضمها الى أمر يحصل التغاير باعتبارها فيصح الحمل من ذلك
 والذات المعتبر مع شيء آخر يصدق عليه أنه يمكن أن يتصور كون الذات مفهوما حاصل في العقل بالكنه ولا

وشرط الجميع الاطراد
 والانعكاس فالاطراد هو
 أنه كلما وجد الحد وجد
 المحدود فلا يدخل فيه شيء
 ليس من أفراد المحدود
 فيكون مانعا والانعكاس
 هو أنه كلما وجد المحدود
 وجد الحد ويلزمه كلما اتقى
 الحد انتفى المحدود فلا يخرج
 عنه شيء من أفراد المحدود
 فيكون جامعاً قال (والذاتي
 ما لا يتصور فهم الذات قبل
 فهمه

لازم لارتفاع الذاتي لالتقدير ارتفاعه (قوله الامن جهة العبارة) كما يعبر عن الجنس القريب للانسان
تارة بالحيوان وتارة بالجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة (قوله غير معلل) الذاتي لا يعمل أى ثبوته
للذات لا يكون بعلة لانه إما نفس الذات أو جزؤه المتقدم بخلاف العرضى فانه ان كان عرضاً ذاتياً وألبا

وزاد الجيب أن مرجع التعريف أن لفهم الذات لفهم الذاتي على معنى أن فهم الذاتي لا يغير فهم الذات
مغيرة بالذات بل بالاعتبار وسيجى تحقيقه في بحث دلالة المطابقة والتضمن ويلمزمه بعكس التقيض
لأن فهم الذاتي لم يفهم الذات على معنى أن ارتفاعه عين ارتفاعها وغفل عما صرح به فيما بعد من أن تعقل
الذاتي مقدم على تعقل الذات فان الجزء من حيث هو جزء مقدم على كله ان خارجاً خارجاً وان ذهناً فذهناً
وجعله راجعاً الى الاعتبار لا اعتبار به وأيضاً الوصح فتعقل الجنس هو بعينه تعقل النوع ولا يرضى به عاقل
(قوله ومن أجل أنه لا يعمل الذات قبل فهم الذاتي) لانه اذا لم يمكن تصور تعقل الذات قبل فهم الذاتي
في الاولى أن لا يمكن تعقلها قبل فهمه (قوله كان الحد الحقيقي) أى التام (بتعقل جميع الذاتيات) لانه
موصول الى كنه الذات ولا يحصل الا بجمبعها ولا يتصور في الجميع تعدد والالم يكن شئ منها اجمعاً فلا تعدد
في الحقيقي التام من حيث المعنى وأما من حيث الالفاظ فقد يورد حد الجنس بدله فيدل على أجزاءه بالمطابقة
كما يوضع في حد الانسان جوهر جسمانى نام حساس متحرك بالارادة موضح الحيوان الدال علمها بالتضمن
(قوله أى لا يثبت للذات بعلة) ثبوت الذاتي للذات لا يكون معللاً بعلة أى فى الذاتي الذى هو الذات فلا ن
السواد سودا في حد ذاته وليس ثبوته لنفسه معللاً به والالتقدم عليه بالذات ولا يجعل جاعل والالم يكن
السواد سودا اذا قطع النظر عنه وكلاهما محال فلا يكون معللاً بعلة أصلاً وكذا حال الذاتي بمعنى الجزء فان
ثبوت اللونية للسواد لا يعمل بالسواد (لتقدمها عليه) بل لعدم تقدمه على ثبوته والى بعلة خارجة
عنه والالاتنى بانتقامه فلا يكون لوانى حد ذاته بخلاف الوازم الماهية كالزوجية للاربعه فانها معللة
بماهية الاربعه فانها وجدت وتمت حقيقةها أولاً وبالذات ثم اتصفت بهذه الصفة لاقتضائهما ايها فان
قلت قد أطبقوا على أن جعل الجنس العالى على النوع السافل لاجل المتوسط حتى صرحوا بأن جسمية
الانسان معللة بجيوانيته فلو جعلوا الحيوان وسطاً فى اثبات الجسم للانسان كان برهان لم قلت المدعى

والفرض وصدق التالى لازم له فالحاكم في قوله ان كان زيد انسانا كان ناطقا قد حكم بأن كونه ناطقا
لازم لكونه انسانا فى نفس الامر أى يتمتع انفسا كما علم هو صادق فى نفس الامر ولم يكن معه الفرض
والتقدير فليزم صدق التالى قطعاً ولا يخفى أن قوله لازم لتقدير صدق المقدم يكون من قبيل التصريح
بالمقصود فان صدق التالى لازم لصدق المقدم لالتقدير صدق المقدم فالعنى أن الزوم يعتبر فيه معنى
يعبر عنه بلفظ التقدير ولفظ ان كان من غير أن يكون ذلك المعنى ملازوماً ولازماً (قوله أى لا يثبت) أى
لا يثبت الذاتي (للذات بعلة) فان قلت هذا التفسير يوجب الخفاء في البيان وعلى تقدير ترك هذا التفسير
يكون لزوم تقدم الشئ على نفسه في غاية الظهور لان الذاتي الذى هو الذات لو عمل نفسه لم تقدمه على
نفسه وكذا الجزء لو عمل بالذات لم تقدم الذات على نفسه فما الفائدة فيه قلت الفائدة في ذلك ظهور
الفرق بين الذاتي واللازم فانه اذا قطع النظر عن الثبوت والانيات صار اللازم مثل الذاتي في عدم كونه
معللاً فان الزوجية مثلاً لا تكون معللة باعتبار نفسها بل كونه معللة ليس الا باعتبار الثبوت
والانصاف فاعتبر الشارح الثبوت فى الذاتي أيضاً وبين عدم كونه معللاً حتى ظهر الفرق اعلم أنه
لا يكون فى الذات نفسه ثبوت وانتساب الابان للغير الاعتبارى فاذا اعتبرنا جهة التغير لا يكون الثبوت
بين الذات مع جهة التغير فى طرف وبين الذات مع جهة التغير فى طرف آخرى لا يكون المثبت مجموع
الذات والجهة والمثبت له أيضاً كذلك فاننا اذا لاحظنا زيدا من حيث انه كاتب ولاحظناه بوجه آخر صم

ومن أجل أنه لا يعمل الذات
قبل فهم الذاتي كان الحد
الحقيقى بتعقل جميع
الذاتيات وذلك لا يتصور
فيه التعدد فلم يكن للشئ
حدان ذاتان الا من جهة
العبارة بأن يذكر بعض
الذاتيات بالمطابقة تارة
وبالتضمن أخرى وأما غيره
فيتعدد بل واز تعدد الوازم
والاسماء المشهورة وقد
يعرف الذاتي بأنه غير معلل
أى لا يثبت للذات بعلة
فالسواد للسواد ليس بعلة
أصلاً وكذا اللونية لتقدمها
عليه بخلاف الزوجية
للاربعه فان الزوجية
معللة بالاربعه وقد يعرف
بالترتيب العقلى

يعلل بالذات لا بحاله كزوجه الاربعه والاف الوسايط كالضحك للانسان تنجيحه وما يقال ان كان لازما
 ينال يعلل بالذات والاف الوسايط انما يصح لو اريد العلة في التصديق ولو اريد ذلك انتقض بالاوزم البيهنة
 ان ثبوت الجزء للذات لا يمكن تعليله بالذات ولا بأمر خارج عنه والحجة ناهضة على ذلك لامطلاق فلا ينافي
 ما ذكرناه ومنهم من تعق فقال قوله أي لا يثبت إيمان الثبوت اذ من خواص الذاتي أن لا يكون ثبوته
 من ملاحظة ثبوت زيد لنفسه ولا يعنى أن زيدا مع صفة الضحك مجموعهما ثابت مجموعا زيد مع وجه
 آخر اذ ليس هنا ثبوت شئ لنفسه بل تكون ملاحظة جهة التغير لتصح اعتبار الثبوت بين الشئ
 ونفسه وكلما كان ثبوت شئ لاخر معللا يجب أن يكون الشئ الثابت متأخرا عن العلة كما في
 وجود المعلول من العلة فان تأثير العلة ليس الا في ثبوت الوجود للمعلول وانصاف المعلول به لا في 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 في الذاتي الذي هو الجزء لقائل أن يقول ثبوت شئ
 لاخر لا يلزم أن يكون بمعنى انصاف الاخر بذلك الشئ كما في ثبوت الوجود للماهية فان ثبوت الجزء
 لكل ليس بمعنى انصاف الكل بالجزء وأيضا يلزم أن يكون المتقدم على ذلك الثبوت متقدما على
 الثابت فان ثبوت الجزء للانسان متأخر عن علمته التي هي 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 الذات لان تأثير الذات في الثبوت متأخر عن ثبوت الذات لنفسه اذا العقل يحكم بأن الذات
 بين بنفسه فوقع منه التأثير وهذا أقرب مما قاله في حاشية الحاشية لبيان عدم كون السواد علة
 لثبوت اللونية له فانه قال هناك لو كان السواد علة لثبوت اللونية له لكان متقدما على ثبوته لانه فيكون
 ثبوته في نفسه متقدما على اللونية له وهو محال فان قلت يمكن تسليم أن ثبوت السواد في نفسه متقدم
 على ثبوت اللونية له ومتأخر عن السواد المتأخر عن نفس اللونية لانه ثبوته ولا استحالة في تقدم
 نفس اللونية على ثبوت السواد وتأخر ثبوت اللونية عن ثبوت السواد قلت العقل يحكم بأنه يثبت
 الجزء لكل فيثبت الكل فيجب تقدم ثبوت الجزء لكل على ثبوت الكل كما يجب تقدم نفس الجزء على
 نفس الكل وثبوته لقائل أن يقول ثبوت الجزء لكل امر كان في نفس الامر كثبوت الجسم
 للانسان وهو نسبة قطعها والنسبة متأخرة عن الطرفين فلزم تقدم السواد مثلا على ثبوت اللونية له فهذا
 التقدم ان اقتضى تقدم ثبوت السواد في نفسه على ثبوت اللونية له يلزم المحال وان لم يقتض ذلك بل يكفي
 تقدم نفس السواد فيثبت شئ مقدم على ثبوت الشئ الاخر له ولا يكون ثبوته في نفسه متقدما على ثبوت
 الشئ الاخره فلا وجه لقوله في تلك الحاشية لو كان السواد علة لثبوت اللونية له لكان متقدما بالذات
 على ثبوته لانه فيكون ثبوته في نفسه متقدما على ثبوت اللونية له فانه لا يتفرع التقدم الثاني على التقدم
 الاول بل يتفرع على كون السواد علة فيجب ترك التقدم الاول وأن يقال لو كان السواد علة لثبوت
 اللونية له لكان ثبوته في نفسه متقدما على ثبوت اللونية له قيل على هذا المقام ان القوم قد حكوا بان
 ثبوت الشئ لشيء فرغ عن ثبوت ذلك الشئ المثبت له في نفسه وهم يدعون الضرورة في ذلك ولم يقولوا
 ان هذا الحكم مبني على أن المثبت له علة ومصدر ولم يقولوا أيضا ان هذا الحكم فيما اذا كان ثبوت شئ
 لشيء بمعنى انصاف الشئ الثاني بالشيء الاول حتى يقال ان الامر في الجزء والكل ليس كذلك وأنت تعلم
 أن هذا القول مدفوع بأن معنى ثبوت شئ لشيء هنا انصاف الشئ الثاني بالشيء الاول وغيره هذا المعنى
 توهم وقوله ثبوت الذاتي للذات يكون بمعنى الكون له على وجه يمكن أن يلاحظ بين الشئ ونفسه
 وبين الكل وجزئه لا بمعنى الاتصاف (قوله والحجة ناهضة على ذلك) لا يقال هذا التحقيق يقتضى أن

فان التصديق بثبوتها بالذات لا يعقل بشئ أصلا نعم بشكل ما ذكر بما أطبق عليه المنطقيون من أن
 جعل الاجناس العالية على الانواع انما هو بواسطة المتوسطات وجعل المتوسطات بواسطة السوافل حتى

للذات بعد لئلا أي مغايرة له لئلا الذات لان جعلها ما واحد بل لا يكون ثبوتها في ذاته أيضا بالعلة المغايرة وأما
 العرضي فثبوتها للذات وفي ذاته بعلة مغايرة فان القريب معلول للذات بل أثر من آثاره وعلة بالبعيد ولما
 من الانيات اذ من خواصه أيضا أن لا يكون التصديق بثبوتها للذات معللا بالذات فان العلة متقدمة على
 معلولها ولا تقدم للذات على ذلك ولا يغيرها وهو ظاهر وأما العرضي فان كان يبايعل اثباتا للذات بها
 لتقدم تصورهما على تصورهما واقتضائهما بثبوتها ومما وقع في كلامهم أنه لا يعقل فعنا بغير الذات ومن ثمة
 عرفوه بأنه الذي تصور الملزوم أو تصورهما يكتفي في الجزم باللزوم بينهما وان كان غير بين يعقل اثباته للذات
 بالواسطة هذان فهم الذات بكنهها والاجاز أن يعقل اثبات الذاتي لها بمجرد أحدهما أو بذاتي آخر اخص
 منه فان العالي يحمل على الشئ بواسطة جعل السافل عليه لكن التعليل بينهما انما هو لبيان التصور
 بالذات والتصديق بالعرض قال في الشفاء اثبات الحد للشئ هو اثبات المحدود له وبالعكس وانما يوثق بهذا
 لقوم بل لم يفهموا معنى الموضوع أو المحمول اذ اذ كرو حده واذا ذكر مع غيره تصوروه وفيه بحث أما
 أولا فلان الذات متقدمة على التصديق بثبوت الذاتي لها كتقدمها على التصديق باللزوم وأما تأخر
 تصورهما عن الذاتي وتقدمه على اللازم فلا يتدح في ذلك فلم كان علة له في أحدهما دون الآخر على أنهم
 صرحوا بأن تصورات أطراف البديهيات ككافية في الحكم بينهما وأما تانيه فلان ما نقله عن
 الشفاء انما هو في توسيط حد أحد الشئيين في التصديق بالنسبة بينهما لا في توسيط اخص الذاتين في اثبات
 أحدهما للذات فانه قال في الفصل الرابع من المقالة الرابعة من برهان الشفاء ما معناه سواء عندى طلب
 الشئ للشئ وطلبه لحدته التام وكذلك طلب الشئ للشئ وطلب حدته التام له ومن استدل بالحد التام فهو
 مصادرة على المطلوب الاول نعم وربما يذكر الاصح غير واحد لمن لا فطن له فلا يحضر معناه فلا يقبل جعل
 الاكبر عليه فاذا عقب بحده فهم وقيل فذكر الاوسط انما هو للتصور بالذات والتصديق بالعرض
 وقال في المقالة الاولى من برهانه أيضا الفصل العاشر في بيان كيفية كون الاخص علة لاننتاج الاعم
 على مادون الاخص ثم قال انه مما يشكل اشكلا عظيما أن الحيوان كيف يكون سببا لكون الانسان

يعمل كل فرد من أفراد العرضي إما بالذات أو بأمر خارج عن الذات ولا يوجد فرد منه معلل بالجزء اذ لو
 وجد ذلك الفرد المعمل بالجزء لدخل في تعريف الذاتي لانه يصدق عليه أنه لا يعقل أي لا يثبت للذات بعلة
 هي نفس الذات أو خارجة عنه لانا نقول لا يتصور أن يكون فرد من العرضي ثابتا للذات بلا مدخلية
 الذات اذ الذات معروضة فكل من أفراد العرضي يكون علة له إما بالذات أو مركب منه وغيره وهذا
 المركب خارج عنه (قوله لان جعلها ما واحد) دل ذلك على أن مراده بقوله لا يكون ثبوتها للذات
 بعلة انتفاء ذلك بالنظر الى الخارج ولا شك أنه اذا نظر الى الخارج فالذاتي هو عين الذات فيه وليس هناك
 ثبوت الذاتي للذات ولو اعتبر التعدد الذهني صح اعتبار ثبوت الذاتي للذات لكن هذا الثبوت غير
 ثبوت الذاتي في نفسه الذي هو عين ثبوت الذات في الخارج والثاني يعقل بعلة الذات دون الاول (قوله
 واقتضائهما بثبوتها) لا تقرب لذكرة في بيان كون الذات علة للتصديق لان اقتضاء الذات العرضي في نفس
 الامر يفيد كون الذات علة للثبوت في نفس الامر لا للتصديق بالثبوت الا أن يقال المراد باقتضاءها
 ثبوتها 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 العرضي
 (قوله ومن ثمة عرفوه) أي ومن أجل أن اثبات العرضي البين لا يعقل بغير الذات عرفوا العرضي البين

صرح ابن سينا بأن الجسمانية للانسان معلل بحجم وانته (قوله في التعقل) لانهم ما في الوجود واحد
لا انثية أصلاً فلا تقدم وهذا التفسير يختص بجزء الماهية والاولان يعان نفس الماهية أيضاً وحقيقة
التعريفين الاخرين 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 مبنياً 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 فبقية التمام يخرج عن تعريف الجنس
فصل الجنس ويكون اللام في المختلفة اشارة الى ما ذكرنا خارج عن تعريف النوع أصناف الانواع

جسماء على ما دعيناها فانه ما لم يكن الانسان جسماء لم يكن حيواناً فان الجسمانية سبب لوجود الحيوان
ثم حقق ذلك بما لا يتحمله المقام (قوله أي هو الذي يتقدم على الذات في التعقل) قد اشتمت في كلام
القوم أن الجزئية متقدمة 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 جزأً يتقدم على الكل
ولما كان الذاتي جزأً عقلياً 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 فانها ما يعان
الذات أيضاً كما أوضحناه (وهذان) التفسيران أعنى الاخيرين (راجعان الى الاول) ولا زمان له فانه اذا لم
يمكن تصور ثبوت الذات في الذهن قبل ثبوت الذاتي وكان ارتفاعه عن ارتفاعها واجب أن لا يعلل ثبوته
لها بالذات والالكانت متقدمة على ثبوت الذاتي فامكن تصور ثبوت الذات مع ارتفاعه عنها ولا يكون
ارتفاعه ارتفاعها ولا يغيرها والالكانت الذات في نفسها بحيث لا يثبت لها الذاتي ويعود المحذور وكذلك
اذا كان ارتفاعه عن الذهن عين ارتفاعها فلا بد أن يكون نفسها أو متقدماً عليها لان ما مع الشيء أو
متأخر عنه لا يكون ارتفاعه ارتفاع الشيء بعينه قطعاً لكن الجزء ليس نفس الكل فلا بد أن يكون متقدماً
عليه فظهر بما ذكرنا رجوعها اليه ونبه المصنف عليه باستعمال قد فيهما (قوله السؤال بما هو) لما فرغ
عن تعريف الذاتي أشار الى تقسيمه فالذاتي بمعنى ما ليس بعرضي إما تمام ماهية ما تحتها أو جزؤها والاول

بما ذكر اعترض عليه بأن هذا التعريف يدل على أن علة التصديق بثبوت العرضي بين الذات قد
يكون مركباً من تصور الملزوم وتصور اللازم وهذا المركب غير الذات فظهر من كلامهم أن اثبات
العرضي بين قد يعلل بغير الذات وأجيب بأن المراد بقوله الذات علة لاثبات العرضي بين أن
الذات علة له بمشركة الغير أو بغير المشاركة (قوله لازم له) هنا بحث وهو أنه اذا كان هذان المعنيان
لازمين للمعنى الاول وجب أن يمتنع انفكاكهما عنهما وقد تقرر أن المعنى الثالث لا يصدق على الذات
والمعنى الاول صادق عليها فيتحقق الانفكاك وبطل اللزوم والعجب أنه ذكر أن التعريف الثالث يختص
بجزء الحقيقة والاولان يعان الذات أيضاً وذكر فيما بعد أنه اذا كان ارتفاعه عن الذهن عين
ارتفاعها فلا بد أن يكون نفسها أو متقدماً عليها وقال مع ذلك ان الثالث لازم الاول 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 أيضاً عين ارتفاع الجزء اذ لا يتصور العينية من أحد الجانبين فقط والكل متأخر
عن الجزء فقد يكون ارتفاع المتأخر عين ارتفاع المتقدم قلت لكل 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 معين فهو بعينه ارتفاع
للكل (قوله تمام ماهية ما تحتها) هذا التقسيم مبني على ما هو المشهور من أن الجنس والفصل يجب أن

أي هو الذي يتقدم على
الذات في التعقل وهذا
يختص بجزء الحقيقة وهما
راجعان الى الاول قال
(وتمام الماهية هو المقول
في جواب ما هو وجزءها
المشترك الجنس والمميز
الفصل والمجموع منهما
النوع فالجنس ما اشتمل
على مختلف بالحقيقة وكل
من المختلف النوع ويطبق
النوع على ذى احد متفقه
الحقيقة فالجنس الوسط
نوع بالاول والثاني والبساط
بالعكس) أقول السؤال
بما هو انما يكون عن تمام
الماهية فتمام الماهية هو
المقول في جواب ما هو وذلك
كك الانسان لزيد فانه
تمام ماهيته المعقولة وأما
مشخصاته فلا تدخل في
التعقل وانما يتناولها اشارة
وهسية أو حسية وأما
جزؤها فتمام المشترك
الجنس كالحیوان للانسان
اذ لا ذاتي مشترك كائنه وبين
الفرس مثلاً الا هو والجزء
المميز هو الفصل كالناطق
له والمجموع المركب منها
هو النوع الاضافي

وأشخاصها (قوله أي باعتبار كونها) إشارة إلى أن الكليات الجنس أمور إضافية تختلف باختلاف الإضافات فالمقول على الآحاد المتفقة إنما يكون نوعا إذا أخذت الآحاد آحادا لأن يقال هو عليها في جواب ما هو فيخرج ما يساوي النوع من الفصل والخاصة لأن مثل زيد وعمر وإنما يكون آحادا ماهية الإنسان لا الناطق أو الضاحك لا يقال هذا صادق على الجنس لأن مثل زيد وعمر وآحاد الحيوان متفقة الحقيقة لا ناقول المراد أن يكون جميع آحاده متفقة في الحقيقة وآحاد الجنس ليست كذلك لكنه

مقول في جواب ما هو لأن السؤال به وبما يرادفه في أي لغة كانت إنما هو عن تمام ماهية السؤال عنه فهو المقول في جوابه كالإنسان لزيد فإنه تمام ماهيته المرتسمة منه في العقل فإنه لا يزيد على الماهية الإنسانية إلا بخصائص لا ترسم في العقل بل إن كانت معاني جزئية فأنما تدرك بالوهم وإن كانت صوراً أدركت بالحواس الظاهرة والثاني إما أن يكون تمام المشترك بينهما وبين ماهية أخرى وهو الجنس كالحیوان فإنه تمام المشترك بين الإنسان والفرس إذ لا ذاتي مشترك بينهما إلا هو وأما داخل فيه فقول المصنف وجزئها المشترك مجرور معطوف على الماهية أي تمام جزئها المشترك فلا يرد فصول الأجناس وإنما أن لا يكون تمام المشترك فيكون مميزاً في الجملة أعداها وهو الفصل (قوله فإذا) فزرعه على ما تقدم تبينها على اعتبار قيدي التمام والذاتي فلا ينتقض بفصول الأجناس والأعراض العامة واعتراض بقوله ولا بد أن يكون تمام حقيقة المشترك بين المتبدا والخبر إشارة إلى كونه مقولاً في جواب ما هو على تلك الأمور المختلفة بالحقيقة بسبب الشركة المختصة ليتحقق معنى النسبية فلا بد أن يكون جزئ الكل واحداً منها وأريد بمختلفة الحقيقة الماهيات المتخالفة للحقيقة كما يشعر به سباني كلامه فكل منها نوع لذلك الجنس فلا انتقاض بالاشخاص والأصناف وأما الخراجهم ما باعتبار أن الجنس مقول على تلك الحقيقة قولاً بالذات ففيه أنه لا دلالة عليه في العبارة ولا هو مطابق للواقع فإن الأجناس العالية إنما تنقل على الأنواع السافلة قولاً بالواسطة مع أنها أنواعها (قوله أي باعتبار كونها آحاداً) يعني أنها متفقة بالحقيقة بهذا الاعتبار ولا بد من ملاحظة هذا المعنى والإبطال التعريف بخصوص النوع الأخير وفصله كالضاحك والناطق إذ كل منهما آحاد متفقة بالحقيقة لكن ليس اتفاقهما في سبب كونها آحاداً له وإنما الإنسان آحاد متفقة بالحقيقة لاجل كونها آحاداً مقولاً هو عليها فإنه تمام حقيقتها وهو إذا

يكون كل واحد منها جزئاً للماهية ما تحتها والتحقيق يقتضي عدم وجوب ذلك فإنهم أثبتوا المفهومات العارضة للجزئيات أجناساً وفصولاً كالكليات الجنس فأنما عارضة لما تحتها وأثبتوا لها جنساً مقولاً على كثيرين وفصولاً وهو التهود الباقية وليس ذلك على التشبيه بل على التحقيق يظهر ذلك من مباحثهما (قوله فأنما تدرك بالوهم) الجزئيات الحقيقية لا يجب أن تكون مدركة بالوهم إذ لم تكن مدركة بالحواس الظاهرة فإن بعض الموجودات الخارجية كالمجردات والأعراض القائمة بها لا يدرك إلا بالعقل وكذا المعاني الشخصية العارضة للمفاهيم الكلية في العقل ولا يتوهم من الكلام التخصيص (قوله فلا ينتقض بفصول الأجناس) لو ترك القيدان وقيل المشترك بين المختلفات هو الجنس لا ينتقض بكل واحد من فصول الأجناس والأعراض القائمة ولو ترك قيد الذاتي وقيل تمام المشترك بين ما هو الجنس لا ينتقض بالمركب من تلك الفصول والأعراض جميعاً بكل واحد منهما ولو ترك قيد التمام وقيل المشترك الذاتي هو الجنس لا ينتقض بفصول الأجناس فقط (قوله وأريد بمختلفة الحقيقة الماهيات المتخالفة للحقيقة) فإن قلت قد تطلق الماهية على الشخص كما يقال الماهية الشخصية وماهية الباري عين شخصه وأيضاً يقال ماهية صنفية ولذا يجتزئ في تعريف النوع الإضافي عن الصنف بالقيود الآخر الذي هو قول أولي بعد اعتبار الماهية فكيف يندفع الانتقاض بالاشخاص والأصناف قلت

فإن تمام ما يشتمل من الذاتي على أمور مختلفة بالحقيقة ولا بد أن يكون تمام حقيقتها المشتركة جنس لتلك المختلفة وكل واحد من تلك المختلفة نوع له إذ لا تختلف حقيقة المشتركة في ذاتي الابتدائي مما فيكون حقيقته مجموع الجنس والفصل هذا وقد يطلق النوع على ذي آحاد متفقة بالحقيقة أي باعتبار كونها آحاداً وبه معنى نوعاً حقيقياً

يشكل بما يقال ان الاجناس العالية بالنسبة الى حصصها أنواع حقيقية (قوله الاجناس ترتب) 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 لثلاث تركيب الماهية من اجزاء غير متناهية ولا بد من السافل لتعين الانواع والاشخاص فمتحقق الاجناس (قوله اذ احاده ليست متفقة) يعنى أن جميع احاده ليست متفقة الحقيقة وان أمكن ذلك فى البعض كزيد وعمر وللحيوان لا يقل احاد الجنس الانواع الا لاشخاص

اشعر يف يتناول سائر الكليات مقيسة الى حصصها ولا اشكال عليه (قوله الاجناس ترتب متصاعدة) التصاعد فى ترتيب الاجناس ظاهر فانها اذا ترتبت كان هناك جنس لنوع وجنس لذلك الجنس وهكذا ولا شك أن الجنس فوق النوع وجنس الجنس فوقه فبى ترتبها تصاعد فى درجات العموم وأما التنازل فن حيث انها الما ترتبت تحقق سلسلة أحد طرفيها العالى والاخر 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 اجناسا بعضها البعض الا داخل تحت السافل فيصدق أن التنازل فى الاجناس الآن جنسيتهما من حيث تصاعدها كما أن نوعية بعضها البعض من حيث تنازلها ثم ان الاجناس قد ترتب فلا بد أن تنتهى متصاعدة الى الاعلى لثلاث تركيب الماهية من اجزاء لا تنهى ومتنازلة الى الاسفل والالم تحقق الانواع والاشخاص فلا تحقق الاجناس وقد يكون هناك ما يتوسط بينهما وأما المفرد فليس من المراتب الواقعة فى الترتب ومن عددهم منها لاحظ حصوله بمقاييسه الاجناس الى الترتب

المراد بالماهية الكلى الذاتى للافراد واذا كان الجنس جزءا من الماهيات المتخالفة بهذا المعنى ومرة ولا عليها فى جواب ما هو كل واحد منها فانه سواء كانت تلك الماهيات المتخالفة أنواعا حقيقية أو اجناسا ولما كانت تلك الماهيات المتخالفة أنواعا اضافية شاملة للاجناس وغيرها لا تعمل على الانواع الحقيقية (قوله الا أن جنسيتهما من حيث تصاعدها) فان قلت جنسية الجنس ليس الابعبار ما تحته وكذا نوعية النوع ليس الابعبار ما فوقه كحيوان 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 يعنى أنا اذا لاحظنا شيئا متصفا بالجنسية وأردنا ملاحظه كونه جنسيا يجب أن يلتفت الى ما تحته حصل لنا جنس ثم اذا أردنا يحصل لنا سلسلة الاجناس المرتبة الحاصلة بعضها عقيب بعض المضافة بعضها الى بعض وجعلنا الجنس الحاصل أو لا متعينا لان يكون الحاصل عقيب ذلك الجنس مضافا وهو مضاف 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 الى العالى وكذلك حال النوع من حيث التنازل ولو تركل هذا النوع عن التعبير بالالفاظ صح كل من التصاعد والتنازل فى الاجناس (قوله والالم تحقق الانواع والاشخاص) اعنا أن يقول يمكن أن يوجد سلسلة اجناس مرتبة غير منتبهة 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 ويندرج تحت ذلك الجنس جنسان متباينان ليس شئ منهما جنسا سافلا أحدهما يكون على وجه يندرج تحته اجناس منتبهة الى جنس سافل مشتمل على أنواع حقيقية وأشخاص والآخر يندرج تحته جنسان متباينان أحدهما يكون على وجه يندرج تحته اجناس منتبهة الى جنس سافل مشتمل على أنواع حقيقية وأشخاص والآخر يندرج تحته جنسان متباينان على الوجه الذى ذكر

(مقدمة) الاجناس ترتب متصاعدة الى ما لاجنس فوقه وهو الاعلى كالجوهر ومتنازلة الى ما لاجنس تحته وهو الاسفل كالحوان وما بينهما هو الوسيط وقد يكون مفردا لانفوقه جنس ولا تحته اذا عرفت هذا فالجنس الوسيط نوع بالمعنى الاول لاندرجحه تحت جنس دون الثانى اذ احاده ليست متفقة بالحقيقة والبسائط بالعكس أى أنواع بالمعنى الثانى لجواز أن تكون أفرادها متفقة بالحقيقة

لأننا نقول لامعنى لا حاد الشيء الاما يقال هو عليه في جواب ما هو فيم الاشخاص والانواع (قوله لأن
 الكل كذلك) يعنى ليس المراد بقوله البسائط بالعكس أن كل بسائط نوع حقيقى لأن منها ما هو جنس
 عال كالجوهر مثل لابل المراد أن بعض البسائط كذلك كالوحدة والنقطة وقد صرح بذلك فى المنتهى
 لكن لا يخفى أن الجمع المعروف باللام من صيغ العموم فلا تكون القضية مهملة ولذا قال فى الاشارات
 ان كان اللام يوجب التعميم والتنوين يوجب الافراد فلا مهملة فى لغة العرب بل كايه على أن المراد
 بالبسائط الانواع البسيطة أى التى لا جزاء لها فى العقل لا الحقائق البسيطة (قوله والعرضى بخلافه) أى
 هو المحمول الذى يتصور فهم الذات قبل فهمه أو المحمول الذى يعمل ثبوته للذات بنفس الذات كالزوجية
 للاربعة أو غيرها كالضمة للانسان أو المحمول الذى لا يتقدم على الذات فى العقل وظاهر هذا
 التعريف منقوض بنفس الماهية والظاهر أن مراد المصنف بخلافه خلاف الذاتى فى تعريفه الاول
 (قوله ما لا يتصور مفارقتها) على لفظ المبني للفاعل أى لا يمكن لأعلى لفظ المبني للفعول من التصور يعنى
 التعقل والادراك لأن اللازم قد تعقل مفارقتها تعقلا مطابقا كما فى لوازم الوجود أو غير مطابق كما فى لوازم

وجود او عدم (قوله لأن الكل كذلك) فان من البسائط العقلية ما يكون جنسا عاليا وعرضا عامنا
 اذا اتفق أفراد البسيط فى الحقيقة باعتبار كونها أفرادا له كان نوعا حقيقيا (قوله قضية مهملة لا كايه)
 رد ذلك بان الجمع المحل باللام يشهد العموم فتكون كايه والمراد الانواع البسيطة التى لا أجزاء لها فى
 العقل لا الحقائق البسيطة وأجيب بأن ذلك اذا جمل على الاستغراق وأما اذا جمل 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 تعريفه الثلاثة فهو ما يتصور فهم الذات قبل فهمه) أى محمول يمكن
 أن يتصور حصول الذات فى الذهن بالكنه ولا يكون هو حاصله فيه بعد وقد كشفنا عنه غطاءه هناك
 (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 والسرفى ذلك أن الاولين من تعريف الذاتى
 يشتملان الماهية والجزء فبايقابها بما يختص بالعرضى والثالث مخصوص بالجزء فمقابلها يتناول الذات
 (قوله أى لا يمكن) تفسيره عدم التصور بعدم الامكان ههنا دون ما ذكره فى حد الذاتى تنبيه على أنه هناك
 معناه كما بينا وان فسروه فيه بعدم الامكان أيضا والتعبير عنه بذلك مبالغه مشهورة عرفا يقال هذا مما
 لا يعقل ولا يتصور ويراد امتناعه فلا حاجة الى وجهه (ومعنى الفاعل من تصور الشيء صادرا صورته مع

وهكذا الى غير النهاية مثال ذلك أن افترض الجوهر جنسا عاليا مندرجا تحته جنسان متباينان أحدهما
 يكون فى جانب المجردات على وجهه يكون تحته أجناس منتهية الى جنس سافل مشتمل على أنواع
 وأشخاص مجردة والاخر يكون فى جانب الاجسام على وجهه يندرج تحته جنسان متباينان كالمقابل
 للابعدا مشتمل على الاجسام النامية وغيرها والجسم الغير النامى المقابل للجسم النامى يكون على وجهه
 يندرج تحته أجناس منتهية الى جنس سافل مشتمل على أنواع وأشخاص غير نامية والجسم النامى
 يكون على وجهه يندرج تحته أجناس منتهية الى السافل وهذه الاجناس متباينات على الوجه المذكور
 وهكذا الى غير النهاية فقد ثبت لنا هناك أجناس مرتبة منتهية الى سافل وهذه الاجناس المرتبة
 المتناهية واقعة فى كل تقسيم وأجناس مرتبة غير متناهية وهذه الاجناس المرتبة الغير المتناهية مرتبة
 من أجناس كل واحد منها حاصل من تقسيم وقوله ثم ان الاجناس قد ترتب فلا بد أن تنتهى متنازلة الى
 الاسفل معناه موجبة كايه أى كل سلسلة من الاجناس المرتبة يجب أن تنتهى الى الاسفل وقوله والالم

لأن الكل كذلك دون
 الأول اذا جزأها فلا جنس
 فقوله والبسائط بالعكس
 قضية مهملة لا كايه (قال
 والعرضى بخلافه وهو لازم
 وعارض فاللازم ما لا يتصور
 مفارقتها وهو لازم للماهية
 بعد فهمها كالفردية للثلاثة
 والزوجية للاربعة ولازم
 للوجود خاصة كالحدوث
 للجسم والظل والعارض
 بخلافه وقد لا يزول كسواد
 الغراب والزنجبى وقد يزول
 كصفرة الذهب) أقول
 العرضى بخلاف الذاتى فى
 التعريفات الثلاثة فهو
 ما يتصور فهم الذات قبل
 فهمه أو المعلل أو ما لا يتقدمه
 عقلا وينقسم الى لازم
 وعارض فاللازم ما لا يتصور
 مفارقتها أى لا يمكن

الماهية (قوله لازم للماهية بعد فهمها) ليس هذا تعريفاً لشيء حتى يكون بعد فهمها احترازاً عن الذاتي
 فيعترض بأنه خرج بقيد العرضي بل هو تنبيه على أن ما هو أحد قسمي العرضي هو اللازم للماهية بعد
 فهمها بخلاف مطلق اللازم للماهية فإنه قد يكون ذاتياً فلا يكون من أقسام العرضي والمراد أن لزومه
 للماهية لا يكون إلا بعد فهمها والا فلا ذاتي كما أنه لازم قبل فهمها لا يتم بعد فهمها فانه لازم لا بعد
 فهمها معناه لا بعد فهمها فقط وانما لم يقل فإنه لازم قبل فهمها ليشمل نفس الماهية أيضاً لکن لا يخفى
 أنها لا تكون لازماً للماهية إلا لمغايرة (قوله سواء فرض) متعلق بقوله لازم للماهية (قوله خاصة)
 لتقابل لازم الماهية لان لازم الماهية لازم الوجود البتة (قوله وكونه داخل في الشمس لبعضه) إشارة إلى
 أن التمثيل بالمتاليين تنبيه على أن لازم الوجود قد يلزم كل فرد من الافراد الموجودة للماهية وقد يلزم بعضها
 فقط وقيد في الشمس مما صرح به في المنتهى ولا بد منه ليصلح مثلاً للعرضي اللازم واعتراض بأنه ما من
 عرضي الا وهو لازم في بعض الاحوال وعلى بعض الشروط فينحصر في اللازم قلنا ليس المراد أن كونه
 داخل لازم بشرط كونه في الشمس بل أن كونه داخل في الشمس لازم له دائماً لا يفارقه بخلاف كونه داخل
 على الاطلاق فإنه عرض بفارقه (قوله تنبيه) يعني أن اللازم قد يكون ثبوتاً للزوم بينما لا يتوقف على وسط
 في التصديق بل يحصل بمجرد تصور المزموم وهو البين بالمعنى الاخص أو مع تصور اللازم وهو البين بالمعنى
 الاعم وقد يكون غير بين يتوقف على كسب وملاحظة وسط في التصديق وان كان ثبوتاً للزوم بلا
 واسطة كسواى الزوايا الثلاثة للقائمتين للثلث وقد سبق الى بعض الافهام من قوله بعد فهمها أن لازم
 الماهية يعقب فهمها من غير تراخ وهذا لا يصح في اللازم الغير البين اذ قد يتأخر تصوره والعلم بلزومه عن
 تصوره فهم الماهية فلا يصح جعل ما يخالف لازم الماهية بهذا المعنى ولازم الوجود خاصة عارضاً يمكن
 مفارقتها لجواز أن يكون لازماً غير بين فالشارح أزال هذا الوهم بأن اللازم بعد فهم الماهية قد يكون
 غير بين بل حاصله بعد الطلب والكسب وهما بحيث وهو أن اللزوم عبارة عن امتناع المفارقة وذلك إما
 في الخارج أو في 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 الذاتي فإنه لازم لها لا بعد فهمها سواء فرض وجودها أو لا كالفردية الثلاثة ولازم للوجود خاصة دون الماهية كالحدوث للجسم كله وكونه داخل في الشمس لبعضه وذلك لا يلزم ماهية الجسم والعرض بخلاف اللازم فهو ما يتصور مفارقتها أي يمكن ومع الامكان قد لا يزول كسواد الغراب والرنجبى وقد يزول كصفرة الذهب (تنبيه) اللازم للماهية بعد فهمها قد يكون لا بوسط بل بينما وقد يكون بوسط فلا يتبادر الاول الى ذهنك من كلام المصنف فتخطئه فتخطئ

مخالفته للرواية (قوله لازم للماهية بعد فهمها) أي لازم لها حاصل فهمه بعد فهمها ومعناه أنه مجتمع
 انفكاكاً عن الماهية من حيث هي ولا يكون حصوله في الذهن متقدماً الى حصولها فيه بل بعده بالذات
 وليس احترازاً عن الجزئية لعدم اندراجها في اللازم بالمعنى المذكور بل تنبيه على افتراقهما في ذلك بعد
 اشتراكهما في امتناع الانفكاك مطلقاً وقوله سواء فرض وجودها أي لازم للماهية مطلقاً سواء فرض
 وجودها أو لا فان الفردية لازمة للثلاثة في الذهن أيضاً لولا تعقبت مجردة عنهم لم يكن الحاصل فيه ماهيتها
 وأما لازم الوجود فهو الذي يلزم الماهية في الوجود خاصة فاللزوم ههنا هو الماهية الموجودة وفي الاول
 الماهية من حيث هي واذا قيل هو لازم للوجود لم يرد به الوجود مطلقاً بل وجودها فإنه لازم له دون ماهية
 بخلاف الاول فإنه يلزمها (قوله كالحدوث للجسم) فإنه لازم للجسم كله في الوجود لقيام البرهان عليه
 وان لم يكن يلزمه ذهنياً لجواز أن يتصور ماهية منفكة عنه فيكون حاصله غير موصوف بالحادث
 والجسم الكثيف يلزمه في الوجود أنه بحيث يكون داخل في الشمس لا يفارقه أصلاً ولا يلزم ماهية قطعاً
 (قوله تنبيه الخ) اللازم للماهية قد يكون بينما بالمعنى الاخص أي يلزم تصوره تصورها والأعم أي

تحقق الانواع والاشخاص دفع لذلك الايجاب الكلي والملازمة الواقعة فيه ممنوعة بما ذكرناه اولاً لرى
 أنه لو لم تكن الاجناس المرتبة المشهورة التي هي الجوهر والجسم النامي منتبهة الى الاسفل الذي هو مثل
 الحيوان لكان ذلك الاجناس المرتبة نقضاً للقاعدة التي هي قوله فلا بد أن تنتهي متنازلة الى الاسفل
 مع أنه يجوز أن يكون في جانب المجردات اجناس منتبهة الى الاسفل وكذا في جانب الجمادات والنباتات

قال (وصورة الحد الجنس

الاقرب ثم الفصل وخلل ذلك نقص وخلل المادة خطأ ونقص فالخطأ يجعل الموجود والواحد جنسا ويجعل العرضي الخاص بنوع فصلا فلا ينعكس وأكثره بعض الفصول فلا يطرده وكثيره بنفسه مثل والحركة عرض ثقلة الانسان حيوان بشر ويجعل النوع والجزء جنسا مثل الشرط ظم الناس والعشرة خمسة وخمسة ويختص الرسمى باللازم الظاهر لا يخفى مثله ولا أخفى ولا بما يتوقف عقليته عليه مثل الزوج عدد يزيد على الفرد الواحد وبالعكس فانهما متساويان ومثل النار جسم كالنفس فان النفس أخفى ومثل الشمس كوكب نهارى فان النهار يتوقف على الشمس والنقص كاستعمال الالفاظ الغريبة والمشاركة والمجازية) أقول قد علمت أن لكل مركب مادة وصورة وان مادة الحد الذاتي والعرضى باقسامهما وأما صورته فان تاتي بالجنس الاقرب ثم بالفصل وخلل الصورة نقص في الحد

أريد الثاني لم يتصور تراخيه لانه مقارنه في العقل (قوله وصوره الحد) مبنى كلام الشارح المحقق على أن المراد به مطلق الحد وإذا جعل مادته الذاتي والعرضى بأقسامهما من الجنس والفصل القريب أو العبد من العرضي اللازم أو العارض ويدل عليه أن ما ذكره المصنف من الخطا والنقص في المادة يتم الحقيقي والرسمى ولذا قال ويختص الرسمى الأنا جعل الصورة الاثنان بالجنس الاقرب ثم الفصل مما يأتي هذا المعنى لاختصاصه بالحد الحقيقي ولذا قال الشارح العلامة انه بيان صورة الحد الحقيقي على وجه يشعر بمادته ويعلم منه أن ماسوى ذلك مادة وصورة لغير الحد الحقيقي فالمراد بالحد في قوله وصورة الحد الحد الحقيقي لا غير اللهم إلا أن يراد بالفصل ما هو مميز في الجملة ذاتا كان أو غير ذاتي (قوله وخلل الصورة) قال في المنتهى وخلل الصورة نقص كاسقاط الاقرب لدلالة الالتزام أو اسقاط الجنس جملة لذلك

تصورهما كاف في الجزم باللازم بينهما وغير بين محتاجا الى وسط في التصديق كتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين للثلث وقد توهم من قوله وهو لازم للماهية بعد فهمها إما القسم الاول أو البين مطلقا فان ما يحتاج الى وسط لا يكون تصوره ولا التصديق بلزومه بعد فهمه ما بل متراخيا عنه الى أن يفهم الوسط فتمشى الشارح عن ان يتبادر ذلك الى ذهنك من كلام المصنف فتخطئه في حصر اللازم في ذينك القسمين فتكون أنت مخطئا في مخطئته لان معناه على ما ساف بيانه أنه لازم لها متأخر فهمه عن فهمها متأخرا بالذات فلا يتقدم عليه كما في الجزء فيتناول البين وغيره ويضمحل ما اعترض به من أن اللازم عبارة عن امتناع المفارقة خارجا أو ذهنا فان أريد الاول فلا معنى لقوله بعد فهمه ما فإنه لازم للماهية فومت أول فهم وان أريد الثاني لم يتصور تراخيه اذ لا يفارقه في العقل (قوله وان مادة الحد الذاتي والعرضي) ذكر أن الحد الحقيقي نبى عن الذاتيات وان الرسمى نبى عن الشئ بعرضي لازمه وأورد له مثلا امر كباثمين أقسامهما فقدم اشار الى تركبهما من تلك المواد فلا يدهناك من عروض صورة لها فأخذ في بيانها وأما اللفظي فهو بالمفردات أو ما في حكمها ولا صورته ولا مادة (قوله وأما صورته) مساق كلامه يقتضى بيان صورة الحد مطلقا وما يبينه صورة الحد الحقيقي ظاهرا فاما أن يؤزل الفصل بالمميز ذاتا كان أو عرضيا فيتناول من الرسوم ما يتوخذ فيه الجنس الاقرب ولو أريد بالجنس أيضا هو أو ما يقوم مقامه لشمل الرسوم المركبة من الاعراض العامة والخاصة ويدل عليه أن ما ذكره المصنف من خلل المادة يشمل الرسمى حيث قال ويجعل العرضي الخاص بنوع فصلا وأورد في بقوله ويختص الرسمى وإما أن يجرى على ظاهره ويعتذر عن التخصيص بان المقصود بيان صورة يكون الاختلال بها نقصا في الحد وتلك في الحقيقي منه فان تقديم الخاصة على الجنس لا يوجب نقصا اتفاقا أو ما خلل المادة فمشارك فيجعل على عومه (قوله وخلل الصورة) الاختلال في المركب إما من جهة مادته أو من جهة صورته اذ لو صحمتا الصغ قطعوا وخلل الصورة في الحد نقص وعد تقديم الفصل على الجنس خلافا في صورته مشهور واضح وأما اسقاط الجنس مطلقا أو اسقاط الاقرب والاقتصار على الابعاد والظواهر أن نقصا من في المادة لترك بعضها وجعلها ما خلا في الصورة متابعه للمنتهى وتوجيه ان ما أورد في كل منه ما ذاتي لان نقصان فيه لاني ذاته ولا في دلالة لكن لما أسقط بعض الذاتيات تقدم الفصل على رتبته اذ

(١) (قوله ويضمحل ما اعترض به) وذلك لان لازم الماهية على ما وقع التوضيح به هو الذي يمنع انفكاكه عن الماهية من حيث هي أي كلما وجد اللازم ثبت له اللازم وكذلك اللازم حالة أخرى هي كونه مفهوما يعرفه اللازم باعتبار امتناع الانفكاك من حيث الثبوت لامن حيث العلم أي سواء وجد العلم أم لا وبعد ذلك قد ذكر بهذا اللازم الحالة التي هي كونه مفهوما يعرفه اللازم لاجل التشبيه المذكور والبعدي المذكور أعم من أن تكون مع التراخي أو مع غيره فصح تقسيم الماهية الى البين وغير البين وان دفع الاعتراض والتوهم وهذا المعنى واضح من قوله ومعناه أنه يتبع انفكاكه عن الماهية من حيث هي فلا يكون حصوله في ذهن متقدما على حصولها فيه

(١) لم يكتب الشيخ الهروي بعد هذه القولة شيئا على حاشية السيد الى آخر القسم المنطقي وأول ما كتبه بعد ذلك عند الكلام على مبادئ اللغة (قوله استدلال في معاشه ومعاده) الخ فليعلم كتبه صححه

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 لتكون دلالة الحد على المحدود حينئذ بالالتزام وهي مهجورة في جواب ما هو بل العلة في ذلك ما أشار
إليه الشارح بقوله لا دخاله بالضرورة أي إنما كان هذا دخالا في الصورة ونقصا في الحد لا دخاله بصورة
المحدود (قوله بحيث لا ينعكس) إشارة إلى أن ليس المراد أن التعريف بهذا الوجه بوجه عدم
الانعكاس وترك بعض الفصول بوجه عدم الاطراد حتى برد اعتراض الشارح العلامة بأن ذلك إنما
يلزم لو لم يكن العرض الخاص لازما كصاحبه بالقوة ولو لم يكن المتروك فصلا بعيدا كالحساس فإن
تعريف الانسان بالحيوان الضاحك بالقوة منعكس وبالجنس الناطق مطرد وقوله فصله أي لذلك
النوع يعني بذلك النوع ويرد عرضيه الخاص به بدل فصله وانما قيد بالخاص ليصح إرادته بدل
الفصل وانما قال بحيث لا ينعكس ليصح كونه دخالا في مطلق الحد إذ لو كان مساويا لكان رسما لا دخلا
فيه مثل الانسان حيوان ضاحك بالقوة وفي هذا دفع لما توهم من أن المراد أن العرض الخاص يتسم
من أقسام الشيء يجعل فصلا لذلك الشيء ويورد في حده فيلزمه عدم الانعكاس كتعريف الانسان بالحيوان
البياتب بالفعل المختص ببعض من الانسان وأنت خير بأن هذا الدفع يحكمهم (قوله تعريف الشيء
بنفسه) يعني يجعل نفس الشيء معترفا كفي قولنا الحركة نقلة أو دخلا فيه كفي قولنا الحركة تعرض نقلة
حقه ان يتأخر عنه أيضا وقوله أولاد لادلالة الفصل بالالتزام عليه وثانيا لذلك تلميح للاسقاط والاقتصار
وأما العلة الثالثة في الأمثلة الثلاثة فقد أشار إليها بقوله لا دخاله بالصورة ولوجعل المثالان الأولان
من نقصان المادة وعلى ذلك يكون بضمها مردولا عليه التزاما ليعود وان حلت صدر الكلام على العموم
فقس على ما ذكر حال الحد الرسمي بأن يترك الجنس الاقرب ويقتصر على الأبعد والخاصة أو يترك
الجنس رأسا ويرسم بالخاصة وحدها وتقدم الخاصة على الجنس الاقرب والنقصان في الأولين مذكور
في كلامهم دون الثالث كحصر (قوله وخلل المادة) الخلل في المادة أما في نفسها أو يسمى خطأ وإما في
الدلالة عليها ويسمى نقصا فالخطأ له أمثلة ومضابطه أن يجعل ما ليس من المادة مادة أو جزأ منها (قوله إذ
يفهم حقيقة تدونهما) فلا يكونان جنسا له فوضعهما ممكنة خطأ أما في الحد الحقيقي فخطأ وأما في الرسمي
فعلية تقدير تركه من الجنس والخاصة والفرق بين العرضي الذي هو أعم من الجنس والمساوي له بان ذكر
الأول وهو المراد هنا خطأ في الحد مطلقا وذكر الثاني في الحقيقي خاصة له دلالاته على الجنس التزاما
بما لا يعول عليه (قوله بحيث لا ينعكس) تأويل لقوله لا ينعكس فان ذلك إنما يلزم إذا لم يكن شاملا
له وهذا خطأ في الحقيقي من وجهين أحدهما جعل ما ليس بذاتي مكانه وهذا يتناول الخاصة اللازمة
الدينية أيضا والثاني وضع ما ليس به من موضعه وفي الرسمي من الوجه الأخير فقط وقوله بحيث لا يطرده
تأويل لقوله فلا يطرده على قس ما سبق وانما جعل ترك الفصل المساوي أو الفصول المساوية من
الخطأ في المادة لأنها قد وضع فيه غير المميز كونه إذ لا بد في الحد منه بخلاف ترك الفصول البعيدة فإنه نقص
كحصر وانترك في الرسمي الخاصة المساوية انتمت أو الخواص المساوية بأسرها ان تعددت لزم
الخطأ فيه أيضا ولك ان تجعل الفصل عبارة عن الميزة فانه يندرج الرسمي في العبارة (قوله وأكثر
ما يكون ذلك) أي تعريف الشيء بنفسه (إذا ذكر الشيء بلفظ مرادف له) إذ لو ذكر الشيء بلفظه لظهر
كونه تعريفه بنفسه بخلاف المرادف إذ قد يخفى في ذلك وكان المثال الأول للحد الرسمي في الاعراض
لان العرض ليس جنسا للحركة بل عرض عام لها والثاني للحقيقي في الجواهر والشهور وأن يورد مثالان
الحركة مثلا والاول انسان حيوان بشر تبينها على أن التعريف إما بنفسه وحدها وإما مع غيرها وكون

كاسقاط الجنس الاقرب
والاقتصار على الأبعد لدلالة
الفصل بالالتزام على نحو
الانسان جسم ناطق أو
اسقاط الجنس مطلقا لذلك
نحو الانسان ناطق وكتقديم
الفصل نحو العشق المفرط
من المحبة لا دخاله بالصورة
وخلل المادة منه ما هو خطأ
ومنه ما هو نقص فالخطأ
له أمثلة منها جعل الموجود
والواحد جنسا للانسان
مثلا وهو ما لا يميز له
إذ يفهم حقيقة تدونهما
ومنها جعل العرضي الخاص
بنوع ما فصلا له بحيث
لا ينعكس كضاحك بالفعل
للانسان ومنها ترك بعض
الفصول بحيث لا يطردها
لا يوثق بالفصل المساوي له
ان التحددا لا يواحد من
فصوله المساوية ان تعددت
ومنها تعريف الشيء بنفسه
وأكثر ما يكون ذلك إذا ذكر
الشيء بلفظ مرادف مثل
الحركة عرض نقلة فان
النقلة ترادف الحركة
ومثل الانسان حيوان بشر
فان البشر يرادف الانسان
* ومنها جعل النوع جنسا

مثل الشرط للناس والظلم نوع من الشرفان الشرور كثيرة * ومن اجعل الجزء المقدارى (٨٣) جنسا مثل العشرة خمسة وخمسة

فان الخمسة جزء العشرة
لا تحمل عليها الا وحدها ولا
بانضمام خمسة اخرى اليها بل
المجول بمجموع الخمسة هذا
في الحد مطلقا والحد الرسمي
يختص من بين الحدود بانه
يكون باللازم الظاهر له او
من بين الوازم باللازم الظاهر
فلا يجوز ان يرسم الشيء
بمخفى مثله فان المخفى لا يعرف
المخفى ولا بما هو اخفى منه
بالطريق الاولى ولا بما
يتوقف تعقله على تعقله
للازم الدور فالاول مثل
الزوج عددي يزيد على الفرد
بواحد والفرد عددي يزيد
على الزوج بواحد اذا الزوج
والفرد سميان في الخفاء
والجلاء ومنه ذكر احد
المتضامين في حد الاخر كما
يقال الاب من له ابن والابن
من له اب والثاني 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 في الرسم خاصة
وأما النقص في المادة فله
أمثلة منها استعمال اللفاظ
الغريبة الوحشية لعدم
ظهورها في المقصود ومنها
استعمال اللفاظ المشتركة
أى بلا قرينة لتردها بين
المقصود وغيره فلا يتعين المقصود
ومنها استعمال اللفاظ المجازية
أى بلا قرينة لنظهورها في
غير المقصود فيقع الجهل

ومثل هذا لانه أبعد ومبناه على تخصيص الحركة بالمكانية أو تعميم النقلة لا قيام الحركة (قوله مثل العشرة خمسة) مبناه على ما تعارف من كون الخمسة جزءا من العشرة وان كان بأباه الفلاسفة ويجعلون أجزاءها الوحدات (قوله يختص من بين الحدود) معنى اختصاص زيد بالقيام أنه من بين الأشخاص منفرديا لا الوصف لا يتصف به غيره فالبناء داخل في المقصور على ذلك لا يتصور عليه والاستعمال العربي هو الاول وأشار الشارح الحق في أن كلا الاستعمالين محتمل ههنا أى اللازم الظاهر لا يكون الا تعريفا رسميا والرسمى لا يكون الا لازما ظاهرا الا أن قوله لا يخفى يؤيد هذا المعنى (قوله الزوج عدد) مبنى المثال الاول على أن الواحد عدد والثاني على أنه ليس بعدد ولو جملنا العكس على أن الفرد عدد يتقص عن الزوج بواحد لم يحتاج الى ذلك

النقلة صرافة للحركة مبنى على تخصيص الحركة بالانيسية كما هو المتعارف عند الجمهور (قوله مثل الشرط للناس) الشرط فقدان الشيء كماله والظلم نوع منه وقد جعل جنسا له أوقام مقامه ولا يصلح لذلك وكان تقييده بالناس فصلا له أوقام مقامه وفيه أيضا أنه من التعريف بالاخفى (قوله جعل الجزء المقدارى) أراد به الجزء الذى لا يشمل على كماله لا يميزه عنه في الوجود فله قدر بالقياس اليه لأجزاء الكميات المتصلة والمنفصلة فقط (قوله فان الخمسة جزء العشرة) هذا على ما يتبادر الى الاوهام العامة من تركيب الأعداد من الأعداد التى تحتها وعند المحققين أن تركيبها من الوحدات خاصة قبل وانما حكموا بذلك بناء على أنها صور انوعية زائدة على وحدتها هى مبادئ 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 فلأن الخمسة المقيدة بخمسة أخرى خمسة ولا شئ منها بعشرة (قوله هذا في الحد مطلقا) أى ما ذكرنا من وجوه الخلل جار في الحقيقي والرسمى كما سبق تقريره وفي الرسمى وجوه أخرى لا تتصور في غيره وذلك لان الرسمى يختص من بين الحدود أى ينفرد ويمتاز عن الحقيقي بانه يكون باللازم الظاهر وما له أن اللازم الظاهر يكون حداثا رسميا لاحيقيا أو يختص من بين الوازم باللازم الظاهر أى يكون الرسمى لازما ظاهرا لغيره ويؤيد هذا المعنى قوله لا يخفى مثله وبالجملة فباعتبار اللازم 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 في الحقيقي لان ذاتى الشئ لا يكون خفيا مثله ولا أخفى منه ولا موقوفاً تعقله على تعقله وان أبدل الذاتى بما يتصف باحدى هذه الصفات فذلك من الاقسام السابقة والتساوى في الجلاء بين الزوج والفرد بناء على أن التقابل بينهما متضاد بحسب الشهرة وأما في الحقيقة فالفرد أخفى لانه عدم ملكة وانما وسط لفظ أو بين التعريفين على ما في بعض النسخ اذ لو عترف كل منهما بالآخر كان دوريا وأما المناقشة بان الواحد إما أن يكون فردا فلا يصح تعريفه بخروجه عنه أو لانه لا يدل على الاثنان في تعريف الزوج فما لا يتدح في المقصود لجواز الخلل بوجه آخر ولو جعل العكس على أن الفرد عددي يتقص عن الزوج بواحد واختير أن الواحد عدد لم يتوجه ما ذكر (قوله ومنه) أى من الاول فان المتضامين متكافئان في الوجود ههنا وخارجيا (قوله ومشابهة النار لها) أى في اللطافة وعدم الرؤية والحركة دائمتان النار متحركة بالحركة الدورية تبعاً للثقل والنفس متحركة بالحركة التخيلية وقيل في أحداث الخفة فان النار تحدث الخفة في مجاورها والنفس في الجسم والمراد بالطلع كون الشمس فوق الافق ولا شك أن الثالث أردأ من الثانى وهو أردأ من الاول (قوله وأما النقص في المادة) جعل الخلل المتعلق بالنقطة تقصا في المادة من

المقصود وغيره فلا يتعين المقصود ومنها استعمال اللفاظ المجازية أى بلا قرينة لنظهورها في غير المقصود فيقع الجهل

(قوله ولا يحصل الحد برهان) معنى هذا الكلام على ما ذهب اليه جمهور الشارحين هو أن ثبوت الحد للمحدود لا يكتب بالبرهان أما أولاً فلا ن حقيقة الحد هو حقيقة المحدود وأجزاؤه على التفصيل وثبوت الشيء لنفسه أو ثبوت أجزاءه لا يتوقف على شيء بل يكفي فيه تصوره وأما ثانياً فلا ن الاستدلال على ثبوت شيء بشئ يتوقف على تعقلها فالدليل على ثبوت الحد للمحدود يتوقف على تعقل المحدود المستفاد من ثبوت الحد له فالوقوف بثبوت الحد على الدليل بانتم الدور واعتراض بان الحد يغير المحدود في الجملة وبأنه يكفي في الاستدلال تصور المحكوم عليه بوجه ما وأجيب بان المغايرة بالاجمال والتفصيل لا تمنع الاستغناء عن البرهان وبأن الاستدلال بثبوت الحد يتوقف على تعقله من حيث أنه حد وفيه تعقل المحدود بحقيقته فيتم الدور فمبرد أنا لا نسلم أن تعقل المحدود مستفاد من ثبوت الحد بل من تعقل الحد نفسه ولما كان هذا التقرير غير مطابق للثبوت على ما لا يخفى عدل عنه الشارح لكن حاصل تقريره أن تعقل حقيقة الحد لا يكتب بالبرهان وهذا غنى عن البيان لأن المكتسب بالبرهان إنما هو التصديق لا التصور وفي بعض الشروح أن المراد هو أنه لا يبرهن على ثبوت الحد للمحدود ليأخذ ذلك ذريعة إلى حصول العلم بحقيقة المحدود * واعلم أن تفصيل القول في أن الحد لا يكتب بالبرهان وتحقيق الحق مما لا يليق

قال (ولا يحصل الحد بالبرهان لأنه وسط يستلزم حكماً على المحكوم عليه فلو قدر في الحد لكان مستلزماً لعين المحكوم عليه ولأن الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه فالقول عليه لزم الدور فإن قيل قلله في التصديق قلنا دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة أو نفيها الأعلى تعقلها ومن غم لم يمنع الحد ولكن يعارض ويبطل بمثله أما إذا قيل الإنسان حيوان ناطق وقصد مدلوله لغة أو شرعاً فدليله النقل بخلاف تعريف المشاهية) أقول الحد لا يكتب بالبرهان لوجهين أحدهما أن البرهان عبارة عن وسط يستلزم حصول أمر في المحكوم عليه فلو قدر في الحد وسط لكان مستلزماً لعين المحكوم عليه لأن الحد ليس أمراً غير حقيقة المحدود تفصيلاً وفيه تفصيل الحاصل وثانيهما أنه لا بد في الدليل من تعقل المفرد لوجوب تعقل حقيقة ما يستدل عليه

حقه ان يدل عليها بالفاظ ظاهرة دلالة والثلاثة مترتبة في الرتبة فان الالفاظ الغريبة لا يفهم منها شيء فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة ويختلف حالها بحسب قوم قوم والمشتركة بلاقرينة معينة لأحدهما لتردد بينهما المقصود وغيره فلا يتعين هو بل ربما يفهم غيره والمجازية بلاقرينة صارفة ظاهرة في غير المقصود فينبادر اليه الفهم فيقع الجهول (قوله الحد لا يكتب بالبرهان) فسر قوله ولا يحصل بذلك تنبيهاً على أنه صيغة المجهول من التحصيل لانه يلزم من الحصول لتخالف الترجمة المشهورة من هذه المسئلة والوجه الاول يدل على امتناع كتابة الحد للمحدود أى اثباته له بالبرهان لاعلى امتناع تحصيله في نفسه بالبرهان والثاني يمكن اجراؤه في كل منهما وحاصل الاول أن حقيقة البرهان وسط يستلزم حصول أمر في المحكوم عليه لما تقرر من أنه لا بد في الدليل من وسط مستلزم للظاوب حاصل للمحكوم عليه (فلو قدر في الحد وسط) يستلزم حصوله للمحدود (الكان) الوسط (مستلزماً لحصول عين المحكوم عليه) لنفسه (لأن الحد) الحقيقي التام (ليس أمراً غير حقيقة المحدود تفصيلاً وفيه تفصيل الحاصل) لأن ثبوت الشيء لنفسه بين فإذا تصور النسبة بينهما حصل الجزم بل يتوقف على شيء أصلاً ولا يمكن إقامة البرهان إلا بعد تصورهما المستلزم للحكم فهو حاصل قبل البرهان فيلزم المحدود ولا يراد أنهما متغايران قطعاً فان المحدود مجمل والحد يفصله انزولاً لم يتصور هذا النسبة يحكمهم ابداً هة أو برهانا وحاصل الثاني أنه لا بد في إقامة الدليل من تعقل المفرد الذي 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 إذا أردنا اثبات أن العالم حادث فلا بد من تصور من حيث أنه حادث فلما أقيم البرهان على ثبوت الحد للمحدود فلا بد من تصور من حيث الحد أولاً فتعقل حقيقة المحدود بالحد حاصل قبل الدليل على ثبوته فلو استدل عليه ليجعل ذريعة إلى تصور به بالحد لزم الدور لكن اللازم من هذا الوجه امتناع الاستدلال على ثبوت الحد للمحدود ليجعل ذلك ذريعة إلى تصور به بالحد لا امتناع الاستدلال عليه مطلقاً كإفي الوجه الاول وأيضاً هو مخصوص بالحقيقي التام واجراؤه في الناقص لا يتم الا اذا كان المحدود متصوراً بالكنه فلا فائدة فيه وأما في الرسمي فيتوقف على اشتراط كونه لازماً بينا بخلاف الثاني فإنه عام في الكل وإذا أردت تطبيقه على امتناع تحصيل الحد في نفسه بالبرهان قيل لا بد في إقامة الدليل ههنا من تعقل المفرد الذي هو الحد لكونه مركباً تقييداً من حيث يدل عليه أى من حيث خصوصيته الفصل لوجوب تصور المستدل عليه من حيث أنه مستدل عليه قبل الدليل فتصور الحد من حيث

من جهة ما يستدل عليه قبل اتمام الدليل فلو حصل تعقل حقيقته بالدليل لتأخر عنه (٨٥) فيازم الدور فان قيل فيجب ومثله في التصديق قلنا لا نسلم فان

بهذا الكتاب ومن اراده فعله بكتاب البرهان من منطق الشفاء (قوله من جهة ما يستدل عليه) دفع لما يقال انه يكفي في الدليل تعقل المفردات بوجه ما يعني اذا استدل على الحد من حيث انه حد لازم تعقله بحقيقته (قوله فان أحدهما لا يمنع الآخر) فان قيل ليس تصور الانسان بأنه حيوان ناطق يمنع تصوره بأنه حيوان صاهل وتصور النفس بأنه جوهر مجرد يمنع تصورها بأنه جوهر متخيز وبالجملة فالحد الحقيقي واحد وكل ما عداها عيانته وغير الحقيقي قد تمنع لوازمه فلنا لا تمنع ما لم تعتبر نسبة الحد الى المحدود وانباته لفرج التماسع الى التصديق وان شئت فاعتبر مجرد تصور حيوان ناطق وحيوان صاهل وجوهر مجرد وجوهر متخيز (قوله وكل تصديق يسمى قضية) قد سبق أن التصديق نوع من العلم وكثيرا ما يطلق على ذلك النوع مع ما يتوقف هو عليه من التصورات وكثيرا ما يطلق التصورات والتصديقات على المعلومات التصورية والتصديقية اطلاقا للمصدر على المفعول أو تسمية للعلل باسم الحال فهذه الاعتراف خصوصيته المفصلة متقدم عليه فلو حصل به كأن دورا وهذا أنسب لعدم الاحتياج الى التقييد الذي لاغناؤه ولتبادره من ترجمة المسئلة ولأنه أوفق عما ذكر 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 قد جاز في التصديق فيمتنع الاستدلال عليه وهو باطل فالدليل عليه منقوض والجواب أن المطلوب في التصديق هو اثبات النسبة أو تقييد التصورها أو تصور شي من أطرافها والاول يتوقف على البرهان المتوقف على الثاني فلا دور بخلاف الحد الذي المقصود منه تعقله لا يثبت له فيمتنع الموقوف والموقوف عليه كما فصلناه (قوله ومن جهة أن الحد) اذا قيل في مقام التحديد الانسان حيوان ناطق مثلا لم يتوجه أن يقال لا نسلم أنه كذلك اذ مر جعبه الى طلب البرهان على ما منع وقد ثبت امتناعه ههنا والتحقيق أن التحديد تصوير ونقش صورة المحدود في الذهن ولا حكم فيه أصلا فالحد اذا ما ذكر المحدود بالحد لتوجه الذهن الى ما هو معلوم بوجه ما غير رسم فيه صورة أخرى أتم من الاول لا للحكم بالحد عليه اذ ليس هو بصدق التصديق بنبوته له فثامه الاكمل النقاش الا أن الحد يتنقش في الذهن صورة معنوية معقولة وهذا يتنقش في الوح صورة محسوسة فكأنه اذا أخذ يرسم فيه نقشا لم يتوجه عليه منع بل لا يكون له معنى كذلك الحال في صورة التحديد وأما الحكم بان هذا حد وذلك محدود وأن هذه الصورة لذلك المذكور في لوازمه ويتضح لك مما شرحتناه أن الحد مع المحدود ليس قضية في الحقيقة وان كان على صورتها فان قلت قد اشترى في السنة العلماء أن لا نسلم أنه حد لما حددتوه به فهذا منع عليه أوجب بان الحد له مفهوم وما صدق عليه والمنع لا توجه على الثاني دون الاول في المثال المذكور لا يمنع كونه حيوانا ناطقا بل يمنع كونه حده فانه حكم لازم للتحديد يتوجه منه (قوله ولكنه) اندفاع المنع على ما ذكرنا لا يستلزم انتفاء الاعتراض مطلقا بل ربما يعارض بحد آخر يعترف به الحد كما أشار اليه أولا وصرح به ثانيا وفي قوله العلم تميز تسميه على حد العلم المستفاد من التسمية مع أدنى تغيير مفيد للتعميم وفي قوله فان أحدهما لا يمنع الآخر بيان لانتفاء التناقض في التصورات وإيماء الى تعريف المتناقضات وما وضحتناه من أن الحد لا يمنع انما هو في الحد الحقيقي والرسمي أيضا لانتفاء الحكم فيها وأما التعريف اللفظي سواء كان بالمفردات أو ما في حكمها انما له التصديق بان هذا مفهومه لغة أو شرعا فيقبل المنع وطلب البرهان الذي هو النقل وقوله فقط متعلق بعامل النظر 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 أولا ووقوعه ابل ما يتركب منه ومن غيره وهو القضية ومن الجزئية فاهملت) أقول هذا وان الفراغ من التصورات والشروع في التصديقات وكل تصديق يسمى قضية وتسمى القضايا في البرهان

المطلوب ليس تعقل النسبة بل اثباتها أو نفيها والموقوف عليه تعقلها لا عما بخلاف الحد فان المطلوب تعقله لا يثبتونه ومن جهة أن الحد لا يحصل بالبرهان لم يمنع اذ مرجع المنع طلب البرهان عليه ولا يمكن ولكنه يعترض عليه إما بالمعارضة وإما ببيان خلل فيه مما تقدم من عدم طرد أو عكس أو غيره فاذا قال العلم تميز لا يثبت التقييد يقال له ألم تقل انه صفة توجب التمييز اذا تميز لا يصلح جنسه ويبين بوجهه وعالم أنه لا يعارض الا بحد يعترف هو به اذ لا تعارض بين التصورات فان أحدهما لا يمنع الآخر هذا كله اذا قصد افادة المشايخ فقط وأما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وأريد به أن ذلك مفهومه شرعا أولغا خرج عن كونه حده وأصار حكما يمنع ويطلب عليه الدليل ودليله النقل عن أهله لغة أو شرعا قال (ويسمى كل تصديق قضية وتسمى في البرهان مقدمات والمحكوم عليه فيها اجزئي معين أولا الثاني اماميين جزئية أو كلية أو لاصارت أربعة شخصية وجزئية محصورة وكلية ومهملة كل منها موجبة وسالبة والتحقق في المهملة

كان كل تصديق قضية والا فتصديق تعقل أحد أجزاء القضية (قوله أي اذا جعلت جزء قياس) إشارة الى أن المراد بالبرهان مطلق القياس اطلاقا للخاص على العام (قوله والمتحقق فيها الجزئية) فان قيل المهملة تقتضي تقسيمه تتناول الطبيعية مثل الانسان نوع والحیوان جنس ولا تتحقق فيها الجزئية اذ ليس الحكم على بعض الافراد قلنا كأنه لم يعتد بها لعدم اعتبارها في العلوم وأشار بقوله لم يبين جزئيته ولا كلياته الى أن المهملة ما فيها جزئية أو كلية لكنهما غير مبينة (قوله اذ الجزئية) دفع لما يتوهم من أن الجزئية والكليات عقتضى التقسيم متقابلان فكيف يجتمع معان يعنى أن تقابلها ما انما هو باعتبار عارض التعرض والبيان لا الكلية والجزئية وأما باعتبار الذات فالجزئية أعم وظاهر عبارته مشعر بأن المعتبر في الجزئية عدم التعرض للكليات وليس كذلك بل لا بد من التعرض للجزئية وبيان أن الحكم على بعض الافراد (قوله فلذلك أهملت) إشارة الى أنها سميت مهملة لاهمال السور وعدم ذكره فيها بناء على أن المتحقق فيها الجزئية وما قيل ان تتحقق الجزئية فيها واحتمال الكلية انما هو بسبب اهمال السور وعدم بيان الكلية والبعضية فكيف يعلى الاهمال بذلك ممنوع وقد يقال سميت

ههنا نشأتوهم من قال ان التصديق بالمعنى الاول هو المجموع المركب من التصورات والحكم ومنهم من جعله بذلك المعنى مراد فالقضية فزعم أن القضايا والمسائل والقوانين والمقدمات كلها عبارات عن العنازم والمعلومات وتحقيق المقام أنك اذا قلت زيد كاتب مثلا وأدركت معناه فههنا لفظ هو القضية المفقوطة ومدرك مركب من الطرفين والنسبة مع وقوعها وادراك متعلق به فذهب الامام الرازي ومن تبعه الى أن التصديق الذي يتقسم العلم اليه الى التصور وهو مجموع الادراكات المتعلقة بتلك المدركات وذهب الاوائل الى أنه ادراك الوقوع والادراك على ما هو المشهور فالقضية المعقولة تطلق على ذلك المدرك المركب أما اولها فلا تسمى عبارة عما يتوهم من القضية المفقوطة ومدلولها المتبادر منها الى الاذهان هو ذلك المدرك وأما ثانيا فلا تسمى بقولون علمت هذه القضية أو المسئلة وأدركتها وهما مستهوا ولا يعنون العلم بتلك الادراكات بل المدركات وأما ثالثا فلوصفهم بإبائها 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 اجاز وصفه بهما على معنى أن المدرك من حيث هو ومدركه امام مطابق له من حيث نفسه أولا والحكم الذي جعل جزء القضية هو وقوع النسبة أولا ووقوعها الادراكات كهما وقوله ولا بد فيهما من حكم بنسبة محمول على هذا أي حكم متعلق بهما أو براديه أنه لا بد فيهما من حيث انهما معقولة حاصله في الذهن من حكم بنسبة (قوله أي اذا جعلت جزء قياس) يعنى أطلق البرهان وأراد القياس اطلاقا للخاص على العام وعلى هذا فالترسمية لا تتناول القضايا المستعملة في الاستقراء والتمثيل وان حمل البرهان على الدليل مطلقا لتناولها أيضا (قوله لما جزئي معين) أي مشخص فيسده بالتعيين ليعلم أن المراد بالجزئي الحقيقي لا الاضافي (قوله وتسمى مهملة) هذا اذا كان الحكم على ما صدق عليه الكلي وفي قولهم موضوع المهمة كلى لم يبين جزئية ولا كلياته إشارة الى ذلك اذ يتبادر منه ان هناك كلياته أو جزئية لم يتعرض لبيانها وأما اذا حكم على طبيعته كقولنا الانسان نوع فلا يتصور الحكم بكلياته ولا جزئياته تسمى مهملة بل طبيعية (قوله والمتحقق فيها) أي المتضمن المنطوق به في المهمة الجزئية لا الكلية لتحققها على التقديرين اللذين لا يحتمل لهما غيرهما دون الكلية لان تقاضاهما على أحدهما وانما تحقق علمهما لان الجزئية لا يعتبر فيها عدم الكلية لتكون مبينة لها في تحقها بل ما هو أعم منه وهو أن لا يتعرض لها فإنه لازم لفهوم الجزئية وهو أن الحكم على البعض مطلقا فيتمت باطلاق مفهومها وتكون الجزئية أعم منها تحققا (قوله فلذلك) أي فلان الجزئية متحققة على تقدير كون المهمة جزئية وكلياته ولم يعتبر فيها

أي اذا جعلت جزء قياس مقدماته ولا بد فيهما من حكم بنسبة فيستدعى محكوما عليه ومحكوما به فالمحكوم عليه فيها ما جزئي معين أولا والثاني إيمان يكون مبينا جزئيته أي كون الحكم على بعض أفراده أو كلياته أي كون الحكم على كل أفرادها أو لا يكون مبينا جزئيته ولا كلياته صارت أربعة أقسام الاول ما موضوعها جزئي معين نحو زيد انسان وتسمى شخصية الثاني ما ليس موضوعها جزئيا معينا وبين جزئيته نحو بعض الانسان عالم وتسمى جزئية محصورة الثالث ما ليس موضوعها جزئيا معينا وبين كلياته نحو كل جوهر متحيز وتسمى كلية محصورة الرابع ما ليس موضوعها جزئيا معينا ولم يبين جزئيته ولا كلياته نحو الانسان في 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

مهـ ملة لانها اهمات ولم يبين احكامها من التناقض والعكوس استغناءها بذ كالجزمية (قوله ومقدمات البرهان) يعني أن في البرهان تصديقا بالمقدمات وتصديقا بالنتيجة وتصديقا بلزومها للمقدمات والثلاثة قطعية لا يحتمل النقيض والامارة مقدماتها كلها أو بعضها والنتيجة ولزومها لثلاثها ظنية تحتمل النقيض اذ ليس في الامارة جهة دلالة قطعية لان الطواف بالليل ليس مما يوجب السرفة فاستلزام الامارة للنتيجة ليس بلازم ومع عدم اللزوم ليس يدائم وذلك لانه ليس بين الظن وبين امر ما يربط عقلي بحيث يمنع تخلفه عن ذلك الامر فان الظن مع بقاءه موجب قديزول معارض كما اذا أخبر عدل بحكم وأخر بنقيضه وقديزول بظهور خلاف الظن بحس كما اذا ظن أن زيد في الدار لكونه مراكبه وخدمه على

ما ينافي بتحقيق الكلية فصارت مقطوعا بها وحدها عملت القضية عن الورد عند اذنتهم ولم يصرح بذكر البعض استغناء عنه وحاصله أن افادة الحكم الجزئي وحده لها طر يقان أن يصرح بذ كرسوره فيقهم مطابقة وأن يترك السورر أسافيعلم بتحقيقه عدلا فالقصد في الجزئية لا يتوقف على التصريح بالبعض فيستغنى عنه في افادته وان اختلف فيها جهة الدلالة عليه وحمل الامهال على ترك ذكرها في الاحكام لا يناسب المذام (قوله مقدمات البرهان قطعية) عبارة المتن حيث قال ومقدمات البرهان قطعية لنتيج قطعي لان لازم الحق حتى تشعر بالاستدلال بقطعية كل من المقدمات والنتيجة على قطعية الاخرى وفساد ظاهر وجعل قطعية النتيجة امرا مسلما بناء على أن البرهان ما يفيد قطعي والاستدلال بها على قطعية المقدمات يوجب استدراك قوله لان لازم الحق حتى بل الواجب أن يقال لان غير القطعي لا يفيد قطعي فان قلت دعوى ذلك كلية ممنوع لجواز استلزام الكاذب الصادق قلت القطع بالنتيجة اذا كان حاصله من استلزام المقدمات اياها فلا بد أن تكون هي أيضا مقطوعا بها وكون اللزوم وحده قطعي لا يجدي ذلك ثم ربما يتطوع بالنتيجة بسبب آخر يدل على ما ذكرناه أن الكاذب اذا زال اعتقاده بنقيضه فان زالت النتيجة لم تكن قطعية والالكاذب قطعها مستند الى جهة أخرى فنعين العكس أعني جعل قطعية مقدماته مسلمة بناء على أن البرهان دليل مقدماته كذلك فيستدل بها على قطعية نتيجته فوجب حمل اللزم على العاقبة واعتبار كون اللزوم قطعي كما أشار اليه بقوله وحينئذ نتيج قطعي وبقوله لازمة لمقدمات حقة قطعا أي لو ما قطعي فالبرهان قطعي مقدماته واستلزامه لنتيجته فتكون هي أيضا قطعية (قوله ولا بد أن تنتهي الخ) مقدمات البرهان قطعية ولا يجب من ذلك كونها ضرورية اذ النظريات قد تكون قطعية نعم يجب انتم أوها الى الضروريات دفعا للدور والتسلسل واقصر 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 تناهي التوقفات فاما في مواد متناهية وهو الدور أو غير متناهية وهو التسلسل المتعارف وقد يقال الدور مستلزم للتعرف منه في كل واحد من طرفيه على ما هو المشهور والاول أنسب بعبارة الشارح (قوله وأما الامارات أي ماهي ظنية) يعني أراد بالامارات ما مقدماته ظنية أي غير قطعية أي لا تكون هي بأسرها مقطوعا بها فان الظن كثيرا ما يطلق على مقابل اليقين فيتناول الظنون الصرفة والاعتقادات الصحيحة والفاصلة والشاهد على ارادته وقوع الامارات بازاء البرهان الذي مقدماته قطعية وقوله فتستلزم النتيجة استلزاما ظنيا أو اعتقاديا شرع لقول المصنف ظنية أو اعتقادية والتبادر منه المناسب لما سبق في البرهان أن مقدمات الامارات ظنية أو اعتقادية ثم ان نتائجها كذلك وقد منع من حمله على أحدهما ان لم يمنع مانع فان هذا الاشتراط انما يعتبر في الاستلزام لافي المقدمات أو النتيجة فأشاروا الى أن كون مقدمات الامارات ظنية أي غير قطعية أمر مقطوع به أي مسلم اذ لا يراد بها الا الدليل الذي مقدماته

قال (ومقدمات البرهان قطعية لنتيج قطعي لان لازم الحق حتى وتنتهي الى ضرورة والالزم التسلسل وأما الامارات ظنية أو اعتقادية ان لم يمنع مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر يربط عقلي لزوالهما مع قيام وجههما) أقول مقدمات البرهان قطعية وحينئذ نتيج قطعي لان النتيجة لازمة لمقدمات حقة قطعا ولازم الحق حتى قطعا ولا بد أن تنتهي الى المقدمات الضرورية دفعا للدور والتسلسل المانع من الاكساب وأما الامارات أي ماهي ظنية فتستلزم النتيجة استلزاما ظنيا واعتقاديا ولا تستلزم ذلك وجوبا ولا دائما بل وقتا وذلك اذا لم يمنع مانع وانما لم يجب لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر يربط عقلي بحيث يمنع تخلفه عنه لزوالهما مع بقاء وجههما كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس أو دليل

الباب ثم يعاين خارج الدار أو يدلبل كما إذا ظن بقول الفلاسفة قدم العالم ثم قام البرهان على حدوثه وكذا الكلام في الاعتقاد هـ ذوا ونورد لبيان ما في الكتاب بمخمين الاول أنه وقع في نسخ المتن لتنتج قطعيا ومعناه أن قطعية المقدمات تستلزم قطعية النتيجة لأنه إذا كان الملزوم حقا كان اللازم حقا وهذا معني قوله لان لازم الحق وقدي فهم منه أنه لا بد من قطعية المقدمات لتكون النتيجة قطعية بمعنى أن حقيقة المقدمات لازم لحقيقة النتيجة وهذا باطل لان الكاذب قديبـ تلزم الصادق كقولنا لو كان الانسان فرسا لكان حيوانا فهذا قال الشارح وحينئذ تنتج تصريحا بأن حقيقة المقدمات ملزومة وحقيقة 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 لا بد أن تكون حقة لانها لازمة للبرهان الحق لكونها أجزاء له ولان لازم الحق حق وهذا كلام لا حاصل له لانه لا معنى لقطعية البرهان الا قطعية مقدماته وكانه سقط من نسخته لتنتج قطعيا والثاني أن قوله وأما الامارة فظنية معناه على ما في الشروح أن نتيجتها ظنية أو اعتقادية والانساب بما سبق في البرهان أن يراد أن مقدماتها ظنية وقد جاءها الشارح على أن استلزامها للتنتج ظني أو اعتقادي بقرينة قوله ان لم يمنع مانع فان هذا الاشتراط انما هو في ظن الاستلزام واعتقاده ويرد على ذلك مثل قولنا فلان يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامها للنتيجة قطعي والجواب لا مطلقا بل على تقدير التسليم واقطع بحقيقة المقدمتين بخلاف البرهان فان قطعية المقدمتين فيه مقرررة واليه أشار بقوله وتنتهي الى ضرورة والالزم التسلسل أي عدم تناهي التوقفات إما في مواد متناهية وهو الدور أو غير متناهية وهو التسلسل المتعارف ولا يخفى أنه لا يلزم في الامارة ظنية بجميع المقدمات وانما على ما شتهر من تفصيلها لا تنتج الاعتقاد بل الظن وان نتائج الاعتقادات اعتقادات لا ظنيات وأنه لو خص الدليل بما يفيد العلم والامارة بما يفيد الظن بقي المفيد للاعتقاد خارجا ولا بد من الحاشية بأحد هـ والشارح فسر

قال (وجه الدلالة في المقدمتين أن الصغرى خصوص والكبرى عموم فيجب الاندراج فيلتنقى 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 باها والتحقق أن الامارة لا تكون قطعية المقدمات والاستلزام معا والالافادت قطعيا فتكون برهانها لكن يجوز كون مقدماتها قطعية دون الاستلزام كافي الاستقراء والقياس الذي يظن نتاجه وبالعكس كافي الضروب المستلزومة لنتائجها يقينا اذا تركزت من مقدمات غير قطعية كقولك زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامها للنتيجة قطعي لاشبهه فيسه وانما الكلام في تحقق المزموم فيمت كان ظنيا كان اللازم أيضا ظنيا وقد سبق تحقيقه ومن ههنا يظهر أن قوله لانه ليس بين الظن أو الاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمنع تخلفه عنه منظور فيه لان ذلك انما يتم اذا لم يكن الامر الذي يستفاد منه الظن أو الاعتقاد قياسا صحيح الصورة وقوله لزوالها مع بقاء موجبها ممنوع لان زوالها مع بقاء مقدمات ذلك القياس على حالها ممنوع وعند قيام المعارض في الاعتقادات بتغير اعتقاد المقدمات لا الاستلزام فان من اعتمد قدم العالم بشبهة صحيحة الصورة ثم اطلع على برهان حدوثه يزول عنه اعتقاده بعض مقدماته دون الاستلزام لكونه قطعيا وكذا الحال في ظهور خلاف الظن بحس أو دليل نعم لو جعل الامارة عبارة عن المفردات كالطواف بالليل وتغيب الهواء وكون مركب القاشخي على باب الحمام انظر وزوالها مع بقاء موجبها (قوله وجه الدلالة في المقدمتين) لما ذكر أن مقدمات البرهان قطعية وأشار الى أن استلزامها للنتيجة قطعي أيضا وان مقدمات الامارة تستلزمها استلزاما غير قطعي عقبه بوجه الدلالة في المقدمتين أي وجه استلزامها لنتيجتها وهو ما لا اجل لزمتهما النتيجة فان المقدمات من حيث هي مقدمات مطلقا لا تستلزم نتيجة بل

والكبرى باعتبار موضوعها

عموم واندرج الخصوص

في العموم واجب فيسدرج

موضوع الصغرى في

موضوع الكبرى فيثبت

له ما ثبت له وهو محمول

الكبرى زفياً أو اثباتاً فيلتحق

موضوع الصغرى ومحمول

الكبرى وهو النتيجة وذلك

بمحو العالم مؤلف وكل مؤلف

حادث فإن العالم أخص من

المؤلف فلذلك نقول العالم

مؤلف حكم خاص بالعالم

وكل مؤلف حادث حكم عام

للعالم وغيره فيلتحق العالم

والحادث وأعلم أنهما إذا

تساويا فالحكم كذلك

لكن طبيعة المحمول بما هو

محمول أعم فلذلك لم يتعرض

للاخر قال وقد تحذف

احدى المقدمتين للعالم بها

والضروريات منها المشاهدات

الباطنة وهي ما لا يتقرر

الى عقل كالجوع والام

ومنها الاقليات وهي

ما يحصل بمجرد العقل كعملك

بوجودك وأن التقيضين

يصدق أحدهما ومنها

المحسوسات وهي ما يحصل

بالحس ومنها التجريبات

وهي ما يحصل بالعادة

كسهال المسهل والاسكار

ومنها المتواترات وهي

ما يحصل بالخبرواترا

كبعث ادم وكما أقول قد

تحذف احدى مقدمتي

الامارات عما هي ظنية وجعل الاستلزام ظنياً أو اذعاناً بقاها فالقيام لا يخفى على واضطراب وقال في
المنتهى لا بد أن تكون المقدمات في البرهان كلها قاطعة لتسكون النتيجة قطعية والافتقارية أو افتقادية
ان لم يمنع مانع الخائى ان لم تكن المقدمات كلها قطعية فالنتيجة ظنية أو افتقادية وهذا كلام لا غبار عليه
(قوله وجه الدلالة) اذا جعلنا العالم دليلاً على وجود الصانع فكونه بحيث يلزم من العلم به العلم بوجود
الصانع دلالة وثبت الصانع مدلوله والحدوث الذى لا جله يستلزم العالم وجود الصانع هو وجه
دلالتيه فذكرهنا ما لا جله يستلزم البرهان النتيجة وهو ظاهر لكنه مختص بالشكل الاول لانه مرجع
الاشكال فوجه الدلالة فيه وجه الدلالة على الشكل (قوله فيثبت) أى ينسب الى موضوع الصغرى
ما ينسب الى موضوع الكبرى ولا يخفى في أن انتساب محمول الكبرى الى موضوع الصغرى هو معنى
التقادم الذى هو النتيجة فلا معنى لقوله فيلتحق بعد قوله فيثبت الا أن يكون تفسيراً (قوله واعلم)
دفع لما يقال ان موضوع الصغرى قد يكون مساوياً لموضوع الكبرى كما في 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 في صورة العموم لكن لما كان طبيعة محمول الصغرى
الذى هو موضوع الكبرى أعم بحسب المفهوم لأن شيئاً ماله المشى أعم من الحيوان وان كان مساوياً
له بحسب الوجود اقتصر المصنف على صورة العموم ولم يتعرض لصورة المساواة لئلا يتحقق أنه
انما يصح فيما هو محمول بالطبع بخلاف مثل قولنا كل ماش حيوان وكل حيوان منتقل من مكان
الى مكان فالاولى أن يقال ان الاتقاء في صورة المساواة لازم بطريق الاولى أو يحمل كلامه على
أن مقهوم المحمول أعم من الموضوع في صورة المساواة أيضاً لان المراد به الافراد فحيوان أعم من كل

لا بد هناك من أمر آخر لكنه ذكر وجه الاستلزام القطعي كما لا يخفى (قوله فيثبت له ما ثبت له)
يدل على أن النتيجة والكبرى موجبتان دائماً للعالم من التأويل وقوله فيلتحق موضوع الصغرى ومحمول
الكبرى تصرح بعبارة التنازل على ما فسر به كلامه من أن خصوص الصغرى وعموم الكبرى بحسب
موضوعهما والمراد هيئة الشكل الاول وقدم عليه الاشارة الى التأويل ليعتبر معنى الاتقاء في 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 أيضاً وكذا ان أريد به مجموع كل نوع من أنواعه وقيل
المراد بالعالم الجزئيات والمؤلف مفهومه أعنى ما من شأنه أن يؤلف مع الغير ليتناول الجوهر الفرد فيكون
أعم منه وبذلك بين هذا القائل كون المحمول أعم في 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 في المواقف في ذلك الاعتبار يكون موضوع الكبرى أعم من موضوع
الصغرى فيسدرج المساوى في العموم فلذلك لم يتعرض لذكره على الخصوص ونظر بعضهم في قولنا كل
انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقال حاصل الجواب أن مفهوم الناطق أعم من مفهوم الانسان وان
كان مساوياً له بسبب خارجي فرد عليه يجعل الانسان في المثال وسطاً (قوله ومنه قوله تعالى) فصله عما
تقدم لانه قياس استثنائي والمخدوف فيه ماهو بمنزلة الكبرى وضعاً أعنى المقدمة الاستثنائية وقيل
لاحتمال أن يقال لاحذف هنا للدلالة على الملازمة وانتفاء اللازم معاً (قوله ولا بد من انتهاء المقدمات
القطعية) اشارة الى ربط الكلام بما سبق فان المصنف حكم بان مقدمات البرهان تنهى الى الضروريات

فان اليه تدرج الثاني
الاوليات وهي ما يحصل
بجرد العقل ولا يشترط فيه
الاحضور الطرفين والافتات
الى النسبة كعلم الانسان
بأنه موجود وان النقيضين
يصدق أحدهما فلا يصدقان
معاً ولا يكذبان الثالث
المحسوسات وهي ما يحصل
بالحس الظاهر أعني المشاعر
الجس كالعلم بأن النار حارة
والشمس مضيئة الرابع
التجربيات وهي ما يحصل
بالعادة أعني تكرر الترتب
من غير علاقة عقلية وقد
يخص كعلم الطبيب بأسهال
المسهلات وقد يعم كعلم العامة
بأن الخمر مسكر الخامس
المتواترات وهي ما يحصل
بنفس الاخبار بواتر كالعلم
بوجود مكة وبعداد لمن لم
يرها وأما المقدمات
الظنية فأنواع الحدسيات
كإشهادنا نور القمر بزاد
وينقص بقربه وبعده من
الشمس فنظن أنه مستفاد
منها والمشهورات كحسن
الصدق والعدل وقبح الكذب
والظلم وكالتجربيات
الناقصة والمحسوسات
الناقصة والوهميات
ما يتخيل بغير الفطرة بدون
نظر العقل أنه من الاوليات
مثل كل موجود متميز
والمسلّمات ما يسلمه الناظر
من غيره قال (وصورة
البرهان اقتراني واستثنائي

فرد من أفراد الماهي وبالعكس (قوله الحدسيات) ذهب بعض الشارحين الى أن المصنف لم يقصد
حصراً أسماء الضروريات فلذا ترك الحدسيات والقضايا التي قياساتها معها وزعم الشارح أن الحدسيات
ليست قطعية فضلاً عن أن تكون ضرورية وهذا يخالف لما صرح به في المواظف وأما القضايا التي
قياساتها معها كقولنا الاربع زوج فلحقة بالاوليات ثم الظاهر أنه جعل مع الحدسيات والمشهورات
الوهميات والمسلّمات أيضاً أنواعاً لظنية كما صرح في المواظف بالمسلّمات الأنا الوهميات قد تكون
كاذبة مثل كل موجود متميز وانما تصدق اذا كانت في المحسوسات مثل كل جسم في جهة والمسلّمات
انما تكون ظنية اذا كانت مع حسن ظن دون استسكار ويندرج فيها القبولات وأما التجربيات
وأورد بحث الأمانة ووجه الدلالة وحذف إحدى المقدمتين ثم كزالي بيانه فكرر الشارح حديث
الانتهاء هنا تنبيهاً على ذلك (قوله وهي أنواع) وجه الضبط أن الحكم في القضية الضرورية القطعية
إما أن لا يحتاج الى عقل أو يحتاج اليه والاول هو الوجدانيات التي تشهد بالقوة الباطنة فان اليه
أيضاً تدرج جوعها وعطشها وأهلها وأنما حاصله لها الكيفية القضايا شخصية ومن زعم أن توحيد الضمير في
تدركه يرجع الى كل واحد مما ذكره وفيه تنبيه على أن حصول طرفي الحكم لا يحتاج الى عقل وأما
حصوله بنفسه فمفتقر اليه اذا لاصح أن الحكم هو العقل سواء كان الحكم كياً أو جزئياً فذهب
عليه أن المحسوسات أيضاً كذلك نعم ادراكها هذه العوارض مقطوع به وأما ادراكها حاصلاتها
أعني الحكم فلا والثاني أي المحتاج الى العقل إما ان يحصل بمجرد التقائه الى النسبة بين طرفيه فهو
الاوليات شخصية كانت كعلم الانسان بأنه موجود أو كية كعلمه بأن النقيضين يصدق أحدهما فقط
فلا يحتاجه ان صدقاً ولا كذباً وإما أن يحتاج الى معاونة الحس وهو إما محس السمع وهو المتواترات وهي
ما يحصل بنفس الاخبار مرة بعد أخرى وانما قال بنفس الاخبار احترازاً عما يحصل بالقرائن فإنه
لا يسمى متواتراً وتنبه على عدم الاحتياج الى انضمام قياس خفي على ما ظن وإما غير السمع فإما أن
يحتاج الى عادة أعني تكرر الترتب من غير علاقة عقلية وانما اعتبر هذا القيد لان تكرر الترتب مع
تلك العلاقة لا يسمى عادة فهو التجربيات الناقصة خاصة أو عامة أو لا يحتاج اليها وهو المحسوسات الناقصة
بالحواس الظاهرة وفيه بحث لانه ان أريد بها القضايا الكلية التي تستفاد من الاحساسات بالجزئيات
لانها تقع بمبادئ البرهان في المعلوم فينبغي أن يعتبر مثلها في الوجدانيات فيحتاجان معاً الى العقل وان
أريد القضايا الشخصية فيهما فالحكم بالاحتياج اليه في أحدهما دون الآخر يحكمه وليد كالقضايا
الفطرية القياس إما لانه جعلها نظريات جلية أو أدرجها في الاوليات لان تصورات أطرافها كقصة
فيها هو كافي فيها فهي لازمة في قرنها ولما تبين جميع مبادئ البرهان ظهر أن ما عداها مبادئ الامارة
وأشار الشارح اليها متابعاً للنتهي واستيفاء لحق المقام فان مقدمات الامارة لا بد أن تنتهي أيضاً الى
الضروريات واللازم الدوراً والتسلسل وزعم أن الحدسيات مندرجة تحت الظنيات الصرفة موافقة له
وان جعلها المنطقيين من اليقينيات واندراج المسلّمات تحتها ظاهر وأما هذه المشهورات والوهميات
من أنواع المقدمات الظنية فبناء على أن المراد بها ما يقابل القطعية كما تقدم وقوله كالتجربيات
الناقصة والمحسوسات الناقصة معطوف على الحدسيات بحسب المعنى كأنه قيل كالتجربيات
والتجربيات لا على قوله كحسن الصدق على ما يتبادر في بادئ الرأي لانه لا يشترط ان يثبتها
من المشهورات والافلاحة بالتجربة والاحساس الناقصين يرشدك الى ما ذكرناه فتنقه في عبارة الاقسام
فان قوله والوهميات مرفوع على أنه مبتدأ وما بعده خبره وكذا قوله والمسلّمات فقد أورد كل قسمين
على أسلوب واحد ولا يلزم محذور سوى مخالفتها لما نقل من أن المذكور في المنتهي هو الحدسيات

الناقصة التي لم يبلغ التكرار فيها حد يفيد القطع والمحسوسات الناقصة التي لم يدرك الحس كنهها كما
 اذا رأى جسمان بعد دقظته أسود فظاهر العبارة أنهم من قبيل المشهورات وليس بسديد أما اذا لم
 تشتهر افظاهر وأما الواشهر تاولاً لانه لا عبرة حينئذ بالتجربة والاحساس الناقصين والتحقيق أن
 كلام من الاحساس والتجربة والتواتر والحس قديكون كاملاً يفيد القطع وقد يكون ناقصاً يفيد الظن
 فقط وأن المشهورات منها ما هي قطعية يجب قبولها والتطابق الآراء عليها وتسمى المشهورات الحقيقية
 ومنها ما هي ظنية وتسمى المشهورات في بادي الرأي والمقبولات وكذا الوهميات بالنظر الى المحسوس وغير
 المحسوس وعلى هذا ينبغي أن يحتمل كلامه وتعم تحديق هذا الكلام في المنطق (قوله) ويسمى المبتدأ
 فيه الظاهر أن الضمير للاقترافي وأطاق البرهان وجعله العلامة للقدمية بتأويل التصديق والاحسن
 أن يجعل اطلاق القضية لان هذه التسمية لا تخص حال التأليف القياسي ثم ما ذكر من اصطلاح
 المتكلمين انما يصح في الموضوع والمحمول بالطبع مثل الانسان كاتب بخلاف الكاتب انسان وما ذكر
 من اصطلاح النحويين انما هو في اللفظ الدال على الموضوع والمحمول وقد أشار الشارح الحق الى أن
 ما ذكر لا يخص المبتدأ والتجبر على ما في المتن بل يعم الفعل والفاعل أيضاً ولا يخفى أن المسند اليه
 عند النحويين قديكون سوراً عند المنطقيين لاموضوعاً (قوله) ما ذكرناه) يعني من أقسام الضروريات
 (مادة البرهان) بمعنى أنه لا بد من انتهاء مقدماته اليها وان كانت في نفسها ممكنة (قوله) أي يقتصر هذا
 تفسير حسن لكلام المتن بسقطه اعتراض الشارحين بأنه متفوض بالاقترانيات الشرطية ولا يحتاج الى
 جواب بأن المراد أنه لا يلزم فيه شرط ولا تقسيم أو بأنه لم يعتد بالاقترانيات الشرطية لقله جدواها فحصر
 الاقترافي في الجملي لمكن ظاهر عبارة المنتهى بأبي هذا التفسير حيث قال ومقدمة الاقترافي بغير شرط

ويسمى المبتدأ فيه موضوعاً
 والخبر محمولاً وهي الحدود
 فالوسط الحد المتكرر
 وموضوعه الاصغر ومحموله
 الاكبر وذات الاصغر
 الصغرى وذات الاكبر
 الكبرى) أقول ما ذكرناه
 مادة البرهان وأما صورته
 فضرر بان اقترافي واستثنائي
 لانه اما أن لا يكون اللازم
 منه ولا نقضه مذكوراً فيه
 بالفعل أو يكون الاول
 الاقترافي والثاني الاستثنائي
 وسند كرمالهما فالأقترافي
 بغير شرط ولا تقسيم أي
 يقتصر على هذا القسم
 ويسمى الاقترانيات الجملية
 ولم يتعرض للقسم الآخر
 وهو ما فيه تقسيم أو شرط
 ويسمى الاقترانيات
 الشرطية لقله جدواها
 وكثرة شعبها وبعداً كثراً
 عن الطبع ثم المفردان
 من مقدمته يسهم ما
 المنطقيون موضوعاً ومحمولاً
 والمتكلمون ذاتاً وصفة
 والفقهاء محكوماً عليه
 ومحكوماً به والنحويون
 مسند اليه ومسنداً

والمشهورات والوهميات والمسلمات والامر فيه هي (قوله) ما ذكرناه) يعني أن ما ذكره من قوله ويسمى
 كل تصديق قضية الى هنا بحث متعلق بمادة البرهان بل القياس مطلقاً أو ما ذكره من الضروريات
 مادة وأما صورة القياس برهانياً أو غير فضرر بان وأراد بكون اللازم أو نقضه مذكوراً فيه بالفعل
 ذكر طرفيه على ترتيبه كذلك والافهما قضيتان محتملتان للصدق والكذب بخلاف المذكور والتقييد
 بالفعل احتراز عن الاقترافي لوجود اللازم فيه بالقوة لوجود طرفيه فقط (قوله) أي يقتصر على هذا
 القسم المتبادر من كلامه المتحصار الاقترافي في الجملي الذي ليس فيه شرط أي متصلة ولا تقسيم أي
 منفصلة فتخرج الاقترانيات الشرطية فاعتذر بعضهم بجملة على أن شيئاً منهم ما لا يلزم في الاقترافي
 بخلاف الاستثنائي اذ لا بد فيه من أحدهما وبعضهم بأن اليست يقينية الاتباع ولذلك لم يذكرها
 المتقدمون فلم يعتبرها المصنف وحصر الاقترافي في الجملي وأوله الشارح بأنه يقتصر على ذكر هذا القسم
 ولم يتعرض لماعداه بناء على ما فصله (قوله) ثم المفردان من مقدمته) أي مقدمة الاقترافي المذكور
 أعني الجملي وفيه إشارة الى أن الضمير المحرور في عبارة المتن ويسمى المبتدأ فيه راجع الى الاول الذي هو
 الاقترافي أي يسمى المبتدأ في الاقترافي بل في القول الذي جعل جزأ منه (قوله) والمتكلمون ذاتاً وصفة)
 ردبأنه انما يصح فيما هو موضوع ومحمول بالطبع كقولنا الانسان كاتب لا في عكسه وأجيب بأن
 المحكوم عليه يراد به ما صدق عليه وهو الذات والمحكوم به يراد به المفهوم وهو الصفة (قوله) والنحويون
 مسند اليه ومسنداً) الموافق لثمن مبتدأ وخبراً وانما عدل الشارح ليندرج الفعل والفاعل في ذلك
 اندراجهما فيما عداه قيل ويقعان في الشكل الثاني كقولك ضحك كل انسان وما ضحك شئ من الفرس
 وكان المصنف نظر الى هيئة الشكل الاول لان الكل مرتد اليه وما اعتراض به من أن المبتدأ والمسند
 اليه عندهم قديكون سوراً عند المنطقيين كقولنا كل انسان حيوان بخوابه أن المحكوم عليه بحسب

وأجزاء المقدمات تسمى حدودا ولا بد من حد متكرر باعتبار نسبتها الى طرفي المطلوب ويسمى الاوسط وأما الآخران وهما طرفا المطلوب فيسمى موضوعه الاصغر ومحموله الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر الصغرى والتي فيها الاكبر الكبرى مثال كل وضوء عبادة وكل عبادة قريبة ينتج كل وضوء قريب فالعبادة (٩٣) الاوسط والوضوء الاصغر وكل وضوء عبادة الصغرى وقربة الاكبر وكل عبادة

قربة الكبرى قال (ولما كان الدليل قديتقوم على ابطال النقيض والمطلوب نقيضه وقد يقوم على الشيء والمطلوب عكسه احتج الى تعريفه) أقول لما كان الدليل قديتقوم على صدق المطلوب ابتداء بل اما على ابطال نقيض المطلوب ويلزم منه صدقه ولما على تحقق ملزوم صدق المطلوب وهو ما يكون المطلوب عكسه فيلزم صدقه فلذلك احتج الى بيان النقيض والعكس والمراد بالتعريف البيان ابتداء لحددهما وحكمهما فانه يذکرهما جميعا قال (فالنقيضان كل قضيتين اذا صدقت احدهما كذبت الاخرى وبالعكس فان كانت شخصية فشرطها ان لا يكون بينهما اختلاف في المعنى الا التفي والاثبات فيتحدد الجزآن بالذات والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والزمان والمكان والشرط والالزم اختلاف الموضوع في الكم لانه ان تحدد اجازا ان يكذب في الكمية مثل كل انسان كاتب لان الحكم بعرضي

ولا تقسيم (قوله وأجزاء المقدمات) يعني ان ضمير هي لاجزاء المقدمات بمعنى اطرافها الثلاثة التي واحد منها مكرر حيث نسب تارة الى موضوع المطلوب واخرى الى محموله وكان الانسب بالسياق ان يقول والمتكرر الاوسط بمعنى انه يسمى الاوسط وجعل المحقق ضمير موضوعه للمطلوب لدلالة الكلام عليه وقد جعله العلامة الاوسط على ما هو في الشكل الاول خاصة والاحسن ان يجعله للالزم المذكور صرحا (قوله وهو ما يكون المطلوب) تعيين للراد لا لتفسير الملزوم صدق المطلوب ان قد يكون غير ذلك (قوله فيتحدد الجزآن) أي الموضوع والمحمول من هذا مع الموضوع والمحمول من ذلك (قوله كل قضيتين) اقتضى اثر المتن في ايراد لفظ كل في الحدوان كان فاسدا وأشار بلفظ آيتهم الى ان كلمة احدى هي هنا للعموم وصرح

المعنى هو الانسان (قوله وأجزاء المقدمات تسمى حدودا) تنبيه على ان الضمير في قوله وهي الحدود راجع الى أجزاء المقدمات لتقدمها معنى (قوله ولا بد من حد مكرر) لان النسبة بين موضوع ومحمول اذا كانت بجهولة فلا بد في تعريفها من امر يتنسب الى كل منهما مائة تكرار لذلك (قوله فيسمى موضوعه) أي موضوع المطلوب الذي هو الالزم المذكور سابقا وقوله رد على من زعم ان ضمير موضوعه ومحموله في عبارة المصنف راجع الى الاوسط فيختص بالشكل الاول (قوله لما كان الدليل) الدليل قديتقوم على المطلوب ابتداء بان ينساق النظر فيه الى ما هو المطلوب بعينه كما في بعض القياس المستقيم وقديتقوم على ابطال نقيضه ويلزم منه صدقه قطعاً كما في قياس الخلف وقديتقوم على تحقق امر ملزوم لصدق المطلوب لكونه عكسه فيلزم صدقه قطعاً كما في رد الاشكال الى الاول بحيث يحتاج الى عكس النتيجة ولذلك احتج الى بيان ما هيتهما واحكامهما (قوله النقيضان كل قضيتين) تابع المصنف في ايراد لفظه كل وان كان تركها اولى ومع ذلك فالمقصود حاصل اذ يعلم منه ان النقيضين قضيتان الخ وان كل قضيتين يصدق عليهما انهما قضيتان كذلك فهما نقيضان وأكثر تعريفات المشايخ المتقدمين من الاديان والاصوليين على هذا النسق لان نظرهم الى تحصيل المقاصد وتفهم المعاني لا رعاية الاصطلاحات فلا يناقشون في اهمال ما لا يضر بذلك واعلمهم ارادوا التنبيه بملاحظة احاطة الجزئيات التي هي اقرب الى اذهان المبتدئين على المعاني الكلية المشتركة بينهما وقيل الوجه في ذلك ما اشار اليه في تعريف الموضوعات العنوية وبيانها هنا انه يحدد النقيضين بصفة العموم على ان اللام للاستغراق فلا بد من ايراد كل في الحد ليطابق الحد ودوليس بين ظاهريهما ما فرق كما كان هناك (قوله يلزم من صدق آيتهم) أشار بقوله آيتهم ما فرضت الى ان لفظ احدهما في المتن ليرد به احدهما بعينه بل يتناول كلامهما وصرح بالالزم لان مطلقات الجمليات في العلوم تحصل على الضرورية ومطلقات الشرطيات على اللزومية والمتبادر من الالزم هو الكلي ووجهه على الجزئي لا يتجزأ بالمقصود ههنا (قوله ويلزمه العكس) الظاهر ان يقال وبالعكس كما في عبارة الكتاب ثم يفسر بما ذكره هنا ويكون احترازا عن المتضادين اعني الكليتين اذ لا يلزم من كذب آيتهم ما كانت صدق الاخرى كالزمن من صدق آيتهم ما كانت كذب الاخرى وتوجيه ما في الشرح ان ضمير يلزمه راجع الى الالزم لتقدمه معنى وقد نبه بذلك على ان العكس لازم له فليس احترازا عما ذكرنا اذ لا يلزم من صدق احدى الكليتين كذب الاخرى بل منه مع استلزامه صدق ما هو نقيض الاخرى كما ذكر في صدق ايجاب احدى المتساويتين وكذب سلب

خاص بنوع وان صدق في الجزئية لانه غير متعين فنقض الكلية المثبتة جزئية سالبة ونقيض الجزئية المثبتة الاخرى كاية سالبة) أقول النقيضان كل قضيتين يلزم من صدق آيتهم ما فرضت كذب الاخرى ويلزمه العكس وهو ان يلزم من كذب آيتهم ما فرضت صدق الاخرى ولا حاجة الى تقييد الالزم به كونه بالذات دفعا لورود هذا انسان هذا ليس بنطاق لان كذب كل منهما لا يلزم من صدق الاخرى بل من صدقه واستلزامه لنقيض الاخر جيعا والضابط في التناقض ان القضية اذا كانت شخصية

باللزوم لما أن كلمة اذا ههنا للشرط المفيد للزوم والاشعار بأن مضمون الجزاء لازم لنفس مضمون الشرط
 وحيث اعترض بأنه على تقدير التصريح باللزوم لا بد من تقييده بكونه بالذات ليخرج مثل هذا انسان
 هذا ليس بنطاق أشاري الجواب بأن كذب هذا ليس بنطاق يلزم من صدق هذا انسان بل منه مع
 استلزامه لصدق هذا ناطق وكذا كذب هذا انسان لم يلزم من صدق هذا ليس بنطاق بل منه مع
 استلزامه لصدق هذا ليس بانسان وبه هذا يدفع أيضا ما يقال انه لا بد من قيد الاختلاف بالاجاب
 والسبب ليخرج مثل هذا زوج هذا فرد فان كذب هذا فرد لم يلزم من صدق هذا زوج بل منه مع استلزامه
 لصدق هذا ليس بفرد وقوله وبالعكس الظاهر أنه من تمام الحد أي يلزم من كذب كل من ماصدق الاخرى
 احتراز عن المتضادين مثل كل حيوان انسان لاشي 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 احدهما صدقت الاخرى
 كان كافيا وكأنه لا يجعل كذب لاشي 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 وقدم المصنف الاختلاف بقوله في المعنى

الاخرى ولا شبهة أن قولنا اذا صدقت احدهما كذبت الاخرى يتبادر منه أن سبب الكذب هو الصدق
 وحده وأن معنى قوله يلزم من صدق أيته ما فرضت كذب الاخرى أنه ينشأ وينفرع منه كذبها وبهذا
 يتضح ما حققه في عدم الحاجة الى التقييد بالذات ولوا كتنفي بمجرد امتناع الانفكاك لورد أن صدق
 أحدهما مستلزم لصدق تعويض الآخر الذي يستلزم كذبه وما لزوم المزموم وبالجملة فالقضيتان
 المتناقضتان لذاتهما ما يلزم من صدق أيته ما فرضت كذب الاخرى وما عداها ليس كذلك فان كذب الاخرى
 انما يلزم من صدق الاولى واستلزامه صدق ما ينافي بالذات صدق الاخرى فلا حاجة الى قيد العكس
 لاجراء المتضادتين ولا قيد بالذات لاجراء هذا انسان هذا ليس بنطاق ولا قيد الاختلاف بالاجاب
 والسبب احترازاً عن مثل هذا زوج هذا فرد ولو عرف النقضان بما ذكر من معنى العكس وقيل
 قضيتان يلزم من كذب أيته ما فرضت صدق الاخرى لصح ولم يتحجج الى قيد زائد على قياس ما عرفت
 وههنا بحث وهو أن الزوم بمعنى امتناع الانفكاك لا يغني عن القيود المذكورة كما أشرنا اليه وان اعتبر
 معنى التعليل كما ينبغي عنده استعماله مع حرف الابتداء يلزم الدوران كل واحد من الصدق والكذب سبب
 لصاحبه الا أن يجعل أحدهما علة في الذهن والآخر في الخارج أو يرد 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 فأنهما انما يتناقضان اذا تصفنا باللزوم المذكور أو لا والمعطوف عليه نانيا
 ليس شعرا بمعنى الجمع والخلو مما اذا لا بد من ما في التناقض قطعاً (قوله فيجب أن لا يكون بينهما وبين تعويضها
 تغاير) أي في المعنى كما هو في المتن وفي بعض نسخ الشرح احتراز عن خروج مثل زيد انسان زيد ليس
 بشر (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 التثني والاثبات (بل) يلزم ان يتحد
 (بالذات) أي الحقيقة (وبالاعتبار) لينتفي التغاير المذكور سواء اتحد اللفظ أو لا ويتوهمن من
 عبارته أنه اعتبار اتحاد اللفظ ان لو أريد بذلك لقبيل بل بالذات والاعتبار أيضا فالاضراب عن مجموع قوله
 لا باللفظ فقط لاعتقاد القيد فقط واتمام بشرط اختلاف الجهة مع أنه لا بد منه لانه لم يتعرض لباحثها
 أصلاً (قوله ويلزم من ذلك) أي اتحاد الموضوع والمحمول (ست وحدات) أخرى لولاها لم يتحد اذا و اعتبارا

وان لم تكن شخصية

معامل كل انسان كاتب
 كل انسان ليس بكاتب
 وانما كذبتالان الحكم
 بعرضي خاص بنوع من
 الموضوع على الموضوع
 كانه فلبوته لنوع منه
 لا يصدق سلبه عن كانه
 ولا اختصاصه به وانتفائه
 عن نوع آخر منه لا يصدق
 اثباته لكاه والجزئتان
 يجوز صدقهما معامثل
 بعض الانسان كاتب
 بعض الانسان ليس بكاتب
 وانما يصدقنا لان الحكم
 في الجزئي على غير معين من
 جزئيات الموضوع وانه
 يوجد في ضمن كل جزئي
 فيصدق الايجاب في ضمن
 جزئي والسلب في 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
 الكيفية المثبتة الجزئية
 السالبة ونقيض الجزئية
 المثبتة الكيفية السالبة وهو
 واضح قال (وعكس كل
 قضية تحو بل مفرديهما على
 وجه يصدق فعكس الكيفية
 الموجبة جزئية موجبة
 وعكس الكيفية السالبة
 سالبة مثلها وعكس الجزئية
 الموجبة مثلها ولا عكس
 للجزئية السالبة) أقول
 عكس كل قضية تحو بل مفرديهما

احترازا عن مثل هذا الانسان هذا ليس يشرفانم ما فيضان والشارح المحقق قد حذف هذا القيد
 حيث قال فيجب أن لا يكون بينهما وبين نقيضها تعاريا لا يتبدل كل من الاثبات والنفي بالآخر واعترض
 العلامة بأنه لا بد من الاختلاف في الجهة أيضا والجواب أنه سكت عنه بناء على أنه لم يتعرض في
 بحث القضاء بالجهة أصلا (قوله لان الحكم بعرضي خاص بنوع) أي ببعض من أفراد الموضوع فلا
 يكون شاملا فلا يصح الايجاب الكلي وقد فسر العرضي الخاص بالنوع بهذا المعنى ليلزمه عدم الشمول
 فيتم المقصود ويندفع احتراز العلامة بأن هذا انما يصح اذا كان غير شامل وهذا خلاف ما سبق في بحث
 خلل الحد (قوله فلبوته) ضمير ثبوتيه وادبه واختصاصه وانتفائه واثباته للعرضي وضمير منه وكاه في
 الموضوعين للموضوع وضمير به لنوع من الموضوع ولا يخفى أن مثل هذه الاضمارات لا تليق بالشروح
 وأن قوله ولا اختصاصه به مستدرك في البيان (قوله لان الحكم في الجزئي على غير معين) دفع لما يتوهم
 ولا اختصاص لشيء منها بأحدهما لان القضية اذا عكست انعكست حال الوحدات فصار ما يعتد به في
 الموضوع معتبرا في المحمول (قوله لزم مع ما ذكرناه) صرح بذلك دفع لما يتوهم من عبارة المصنف ان مجرد
 اختلاف الكيفية كافي في تناقض المحصورات ولا منافاة بين اشتراط اتحاد الموضوع واختلاف الكيفية
 وان كان المعبر في احدهما ما يجمع الافراد في الاخرى بعضها لان المراد اتحاد الوصف العنواني كما حقق
 في موضعه (قوله بنوع من الموضوع) أي ببعض أفراد كالكاتب بالفعل فانه نوع من الانسان لغة وان
 كان صغفانه اصطلاحا وانما فسر بذلك ليم التعليل ولا يحتاج الى تقييد العرضي بعدم الشمول لجمع
 أفراد النوع والاكانت الموجبة الكيفية صادقة أقولنا كل انسان كاتب بالقوة (قوله ولا اختصاصه
 به) أي العرضي بنوع من الموضوع قيل هو مستدرك اذ يكفيه قوله ولا انتفائه عن نوع آخر منه
 لا يصدق اثباته لكاه والجواب ان كون العرضي خاصا بنوع من الموضوع يحتمل معنيين أن يكون
 خاصة له مطلقة ويلزم حينئذ استدراكا لان انتفائه عن الاشياء الخارجة عن الموضوع لا مدخل له في
 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 يقتضي انتفائه عن نوع آخر منه لجواز أن يكون خاصة له
 مقدسة الى شيء ثالث فجعل قوله لا اختصاصه به توطئة لما بعده اشعارا بان خصوصه باعتبار انتفائه عن
 النوع الآخر لا عن شيء مما سواه وفيه أن قوله خاص بنوع من الموضوع يفهم منه ظاهرا انتفاؤه عن
 نوع آخر منه بل عن جميع ما عداه وقد وقع في عبارة الشرح في هذا المقام أحد عشر ضميرا مجرورا من
 جنس واحد خمسة منها راجعة الى الموضوع وخمسة أخرى الى العرضي وواحد الى نوع منه واظهار
 القرائن المعينة تتبادر الاذهان الى المعاني المقصودة بلا كافة (قوله والسلب في ضمن جزئي آخر) لا يقال
 فلا يتحد الموضوع فيهما لان المعبر هو اتحاد العنوان كسلف (قوله أو تنوى) عطف على أن تقول فالقصد
 اما أن يقارن لفظا بل عليه أو يكون نسبة مجردة عنه ومن فرق بين القصد والنية بأن فيه إشارة لفظا
 الى التعيين دونها فقد سها (قوله لم يمكن صدقهما) فان قلت هل يمكن كذبهما مع استحجام سائر الشرائط
 أولا فيتناقضان قلت الجزئية تصدق تارة مع تعدد الافراد المتدرجة تحت حكمها وأخرى لا مع تعددها
 فان قصد فيهما الى متعدد جاز كذبهما معا كالكائيتين وان قصد الى فرد معين صارتا شخصيتين متناقضتين
 وان قصد في الأول الى بعض مطلق وأشهر في الثاني الى ذلك البعض كما هو الظاهر لم يمكن أن تكذبا
 وتناقضان صدقا وكذبا الآن ذلك باعتبار أمر زائد على مفهومي الجزئيتين المتصادقتين والكلام فيهما
 والحكم بأن الثانية على هذا التقدير شخصية خطأ فان الإشارة الى بعض مطلق قد ذكر مره لا تقييد
 تشخصا نعم هو متعين في نفسه فلو علم بخصوصه وأشير اليه بعينه متعدد أو غيره كانت شخصية لكن
 العبارة عاربه عن ذلك ويؤيد جواز نسو به بأن يقال لشيء من ذلك البعض بكاتب (قوله اذا ثبت ذلك)

من أن عدم تناقض بعض الحيوان انسان بهض الحيوان ليس بانسان مبني على عدم اتحاد الموضوع
 اذ هذا البعض غير ذلك يعني أن الاتحاد حاصل لان الحكم في كل من الجزئيتين على ما صدق عليه أنه
 بهض 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 ولكن لم تكن الثانية حينئذ
 جزئية بل شخصية والكلام في الجزئيتين (قوله على وجه يصدق) أي يلزم صدقه ان كان الاصل صادقا
 فيقيد اللزوم خرج ممثل 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 يدخل عكس
 القضايا الكاذبة وقد نبه على أن العكس قد يطلق بمعنى المصدر وهو التبديل وقد يطلق بمعنى الحاصل

أي اذا ثبت في تناقض المحصورات اختلاف الكمية مع وجوب الاختلاف بالنفي والاثبات تبين أن يكون
 نقيض الكلية المثبتة بكسر الباء الجزئية السالبة وبالعكس لان التناقض من الاضافات المتفقة وكذا حال
 الجزئية المثبتة والكلية السالبة (قوله بان يجعل الموضوع) أي العنوان (محمولا والمحمول موضوعا) أي
 وضعاً بعنوانياً فسر المفردين بهم ما وان أمكن تفسيرهما بالمحكوم عليه وبه ليم عكس القضايا الشرطية
 بناء على أن المراد عكس الجمليات كالتناقض ولهذا اعتبر المصنف هناك اختلاف الموضوع في الحكم
 فكأنه خصها بالبيان لانه اقتصر على الافتراضات الجمالية واحوال الشرطيات ان احتجج اليها في
 الاستثنائيات تعرف بالمقايسة على أنه لما دعي انحصار البرهان على هيئة الشكل الاول من الافتراضات
 الجمالية كانت القضايا المستعمل فيها راجعة في الحقيقة الى الجمليات فلهم عنده بيانها (قوله على وجه
 يصدق) أي يلزم صدقه صدق الاصل ولذا فسر به معنى الشرطية أو لا تبنيها على أن الحكم يصدق الحاصل
 بالتحويل ليس بحسب نفس الامر بل على تقدير صدق الاصل وصرح بالعبارة الشرطية ثانياً لانه اظهر
 لمعنى اللزوم كما مر والاول دفع لما عسى أن يتوهم من وجوب صدق العكس في نفسه والثاني رد لما
 اعترض به من أن التعريف يقتضي أن يكون قولنا بعض الانسان حيوان عكسا لقولنا بعض الحيوان
 ليس بانسان وليس كذلك لعدم الاتفاق في الكيف على أن الاكتفاء بمجرد التحويل بل يشتر ببقاء الكيفية
 على حالها فيدفع النقص به أيضاً وأما قولنا كل انسان ناطق فهو عكس لقولنا كل ناطق انسان لخصوص
 المادة لكنهم يجهلون عن عكس القضايا على وجه كلي لم ينظر فيه الى المواد الجزئية فلذلك حكوا بان
 عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية لانها لازمة اليها في جميع صورها بخلاف الكلية لتخلتها عنها في
 بعضها فان قلت قد يعتبرون مع القضايا اقيودا كلية كالضرورة والادام وينبتون العكوس به لا حظتها فلم
 لم يعتبروا قيود المساواة في الموجبة الكلية ولم ينبتوا عكسها معها قلت القيود الداخلة في مفهومات
 القضايا باعتبارها في أحكامها دون الخارجة عنها والضرورة مثلا داخل في مفهوم السالبة الضرورية
 والمساواة خارجة عن القضية التي يساوي مجموعها الموضوع (قوله قد يقال) يعني ما ذكرناه معناه حقيقة
 وقد يطلق على معنى آخر مجازاً مشهوراً وعلى هذا المعنى قال المصنف فعكس الموجبة الكلية موجبة
 جزئية فلا يتوجه عليه أن الحد غير متعكس لان التحويل لا يصدق على القضايا التي هي العكوس
 وأيضاً لما يتعرض لاحكام الجهات وتفصيل الجهات لم يرد عليه أن الموجبتين الممكنتين لا تتعكسان
 الا اذا أخذ وصف الموضوع بالامكان ولان السوالب السبع الكلية التي أخصها الوقتية لا تتعكس أصلاً
 وان السالبة الجزئية اذا كانت احدى الخاصتين انعكست بنفسها وحيث وجد انعكاس الموجبتين
 أكثر باوانعكاس السوالب الكلية أكثر باوعدم انعكاس السالبة الجزئية أيضاً أكثر باحكم بالانعكاس

بان يجعل الموضوع محمولا
 والمحمول موضوعا على وجه
 يصدق أي على تقدير صدق
 الاصل لاني نفس الامراذ
 قد يكذب هو وأصله نحو
 كل انسان فرس عكسه
 بعض الفرس انسان وهما
 كاذبان لكن لو صدق
 الاصل صدق فهذا حده
 وقد يقال للقضية التي
 حصلت بعد التبديل عكس
 أيضا كناطق والنسج وعلى
 هذا فعكس الكلية الموجبة
 جزئية موجبة لان
 الموضوع والمحمول قد التقيا
 في ذات صدقها لهما فبعض
 ما صدق عليه المحمول قد
 صدق عليه الموضوع لكن
 ربما يكون المحمول أعم
 ثبت حيث لا يثبت الموضوع
 فلا يلزم الكلية وعكس
 الكلية السالبة كلية سالبة
 لان الطرفين لا يلتقيان في
 شئ من الافراد وعكس
 الموجبة الجزئية موجبة
 جزئية للاتقاء 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 الخاصة من التبديل فسقط اعتراض العلامة وغيره بأن هذا التعريف ليس بطرد 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 يعكس الجزئية السالبة ليس على إطلاقه بل إنما يصح في بعض الجهات دون البعض فدفع بأن كلام المصنف مبني على عدم التعرض للجهة (قوله) وذلك أن مجموعها لازم لموضوعها فإن قيل هذا إنما يصح في الضرور به دون غيرها خصوصا المقيدة بالضرورة واللا دوام قلنا ان المراد أن المحمول لازم الصدق على الموضوع بجهة من الجهات حتى ان الممكنة الخاصة يلزم صدق مجموعها على موضوعها بالامكان الخاص الا أن الجهات بعضها ينعكس وبعضها لا ينعكس وتحقق ذلك في النطاق فإن قيل ففي الجزئية أيضا المحمول لازم لبعض الافراد قلنا هذا لا يقتضي اللزوم لنفس الموضوع بجهة من الجهات حتى يلزم الانعكاس كافي 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 لاشي من ج ب أو ليس 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 لا يصل وأما ما ذكره الشارح المحقق فما لا مزيد عليه وقد تفرده الا أنه قد يتوهم عليه سؤال وهو أنه بوجوب انعكاس الموجبة الجزئية الى الموجبة الكلية لكونه مانقضي السالبة الكلية والسالبة الجزئية المتلازمين وجوابه منع التلازم بل الاصل لزوم والعكس لازم ونقيض اللزوم لا يستلزم نقيض اللزوم لجواز كونه أعظم وتحقيقه أنا اذا قلنا الكلية تنعكس الى الكلية تلازم لان كلا منهما عكس لاخرى واذا قلنا الكلية

قال (واذا انعكست الموجبة الكلية بنقيض مفردتها 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 مجموعها لازم لموضوعها وعدم اللزوم مستلزم لعدم اللزوم 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 الشئيين 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 المفردتين ههنا بالطرفين وأراد بهما الموضوع والمحمول لما قرنا ههناك وقد يقال لهما في أحد التعريفين على ما يتناول عكس الشريطيات وفي الآخر على ما يختص بعكس الجمليات تنبها على أن لارادة كل من المعنيين وجهه في كلا الحدين واعتبار اللزوم في صدق العكس وبقاء الكيف بحاله يعلم مما سلف تقريره في العكس المستوي واختار في عكس النقيض مذهب القدماء لانه المستعمل في العلوم وأراد بنقيض الطرفين ما هو بمعنى السلب لا العدمول فيندفع النقص الذي أوردته المتأخرون عليه (قوله) وذلك لان مجموعها لازم لموضوعها) قيل أراد أن مجموعها لازم الصدق على الموضوع بجهة من الجهات فيتناول كل موجبة كلية حتى الممكنة الخاصة لان امكان مجموعها لازم لموضوعها الا أن بعض الجهات ينعكس دون بعضها وأما الموجبة الجزئية وان كان مجموعها لازم الصدق على بعض أفراد موضوعها بجهة من الجهات فلا تنعكس لان نقيض اللازم في الملازمة الجزئية لا يستلزم نقيض اللزوم لجواز أن يكون رفع اللازم على وضع وصدق الملازمة على وضع آخر والاولى أن يحمل اللزوم على عدم الاتفكك ويراد أن مجموعها لازم لوصف موضوعها فاذا عدم وصف المحمول عن شئ عدم عنه أيضا وصف الموضوع والالم يكن مستدعاه والمقدر خلافه ويختص الدليل بالدوام الست دون السبع التي لا تنعكس سواء بها 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 كنفها بالمستوى وبانعكاس الموجبة الكلية كذلك بعكس النقيض فقد تبين فساد سابقا (قوله) ومن أجل أن الموجبتين الكليتين متلازمتان) انما تلازم تالان 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

قال (والقدمتين باعتبار الوسط أربعة أشكال فالاول محمول لموضوع النتيجة موضوع محمولها والثاني 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 (٩٧) ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فالاول وان كان محمولا فيهما فالثاني وان كان موضوعا فيهما فالثالث وان كان عكس الاول أي موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فالرابع ثم اذا ركب كل شكل باعتبار مقدمتيه في الايجاب والسلب والكلية والجزئية جاءت مقدراته العقلية ستة عشر ضربا لان الصغرى احدى الاربع والكبرى احدى الاربع ويضرب الاربع في الاربع فيحصل ستة عشر لكن منها ما لا يكون بالحقيقة قياسا لانه غير منتج فيسقط بحسب الشروط ويكون محققا له ما يبقى بعد ذلك قال (الشكل الاول اثنان والآخران اثنان غيرهما على رجوعه اليه وينتج المطالب الاربعة وشروط انتاجه ايجاب الصغرى أو في حكمه لتوافق الوسط وكلمة الكبرى ليندرج فينتج تبقى اربعة موجبة كلية أو جزئية وكلمة موجبة أو سالبة فالاول كل وضوء عبادة وكل عبادة بنسبة الثاني كل وضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية الثالث بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية الرابع بعض

تنعكس الى الجزئية لم يتحقق الزوم الامن جانب الجزئية (قوله وضع الاوسط) أي الهيئة الحاصلة من نسبة الاوسط الى الاصغر والا كبر يسمى شكلا (قوله لكن منها ما لا يكون بالحقيقة قياسا) اشارة الى أن ما ذكر في باب القياس من أن شرط انتاجه كذا وكذا ليس معناه أنه اذا اتى هذه الشروط كان قياسا غير منتج بل لا يكون قياسا أصلا لعدم صدق الحد عليه.

لازم الاعمال لازم للاخص وأعم منه فلا يستلزمه فلا يتوهم وجوب انعكاس الموجبة الجزئية الى الموجبة الكلية لانهما متقيضان السالبة الكلية والجزئية المتلازمتين (قوله وضع الاوسط) أراد بالوضع المعنى أي 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 طبيعي ينتقل فيه الذهن من المحكوم عليه الى الوسط ومنه الى المحكوم به بلا كلفة فلا يحتاج قياسته لكونها ضرورية الى بيان والثاني يشاركه في أشرف مقدمتيه أعنى الصغرى المشتدلة على موضوع النتيجة الذي هو الذات والثالث يشاركه في المقدمة الاخرى والرابع بخالفه فمع ما انفار بعد اعان الطبع مشكلا بيان قياسته (قوله احدى الاربع) يريد المحصورات لان المهمة في قوة الجزئية والشخصيات لا تعبر في العلم والضرب هو اقتران الصغرى بالكبرى بحسب الكلية والكيفية ويسمى قرينة (قوله ما لا يكون بالحقيقة قياسا) اشارة الى أن الستة عشر أقسام بقدرها العقل وبعضها لا ينتج فلا يكون قياسا بالحقيقة لان الانتاج بمعنى الاستلزام معتبر في حده فيسقط بحسب الشروط المعتبرة فيه ويكون محققا لكل شكل ما يبقى بعد سقوط ما اتى عنه شرط منها (قوله هو اثنان الاشكال) وهو المنتج منها في الحقيقة ولذلك كان غيره موقوف في انتاجه على الرجوع اليه واشتماله على هيئته فيكون انتاج ذلك الغير انما يعلم برجوعه الى الاول وانما قلنا ان انتاج غيره بل العلم بان انتاجه أيضا يتوقف على رجوعه اليه لما علمت سابقا أن حقيقة البرهان أي الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه وبيانه أن النسبة بينهما ما اذا كانت مجهولة فان لم يكن هناك أمر يتسبب اليه ما فلا برهان أصلا وان كان فان لم يكن حاصل للمحكوم عليه لم يستلزم انتساب المطلوب اليه فلا برهان أيضا وان كان حاصله فلا بد من استلزامه للمطلوب والا فلا برهان فظهر أن حقيقة ما ذكر فلا انتاج الا فيما وجدت فيه ولما علمت أيضا أن جهة الدلالة أن موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه فلا يعلم الانتاج الا بذلك وبالجملة حقيقة البرهان وجهة الدلالة انحصرت في الشكل الاول فلان انتاج في نفس الامر الاله والعقل لا يحكم بالانتاج الا بملاحظته سواء صرح به أولا وقوله ليس من شرط الخ جواب عما قال ان العقل لا يحكم بالانتاج في الاشكال الباقية بالخلف ولا يلاحظ فيها هيئة الاول كيف ولو لاحظها لتمكن من التعبير عنها وقد يجزم بالانتاج في ضروب لا يقدر على ردها الى الاول وقد علم ذلك في الكتب المنطقية فلا يصح أن العقل لا يحكم بالانتاج الا بملاحظته وتقريره أن العقل ربما لاحظته في ضمن هيئات باقي الاشكال ملاحظة اجمالية ولم يميز بتمييز تاما فصلا ولا يلزم من ذلك قدح فيما ذكرنا ان ليس من شرط ما يلاحظه العقل أن يتمكن من تفسيره وتلخيص العبارة فيه كما هو حال أكثر العوام في دلائل وجوده تعالى وكما قيل في الاستحسان على بعض تناسيره (قوله فلاجل ذلك) أي فلاجل ما ذكر من أن حقيقة البرهان وجهة الدلالة متحصرتان في الشكل الاول (تراه يحكم بان

(١٣ - مختصر المنتهى اول) الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية أقول الشكل الاول هو اثنان 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 حكمه وكلاهما صورة الشكل الاول والعقل لا يحكم بالانتاج الا بملاحظة ذلك سواء صرح به أولا وليس من شرط ما يلاحظه العقل التمكن من تفسيره وتلخيص العبارة فيه فلاجل ذلك تراه يحكم بان

ما تحقق فيه الرجوع الى
 الشكل الاول تحقق فيه
 ذلك وهو السبب للانتاج
 والفقته فيه فانتهى وما لم
 يرجع اليه فهو بخلافه
 ولا تظننه محتجا بعدم الدليل
 الخاص على عدم المدلول
 فتحكم بطلانه وهو برىء
 من ذلك وكيف يذهب على
 مثله أن انتفاء الدليل
 الخاص بل انتفاء الدليل
 مطلقا لا يوجب انتفاء
 المدلول وقد كرر ذلك
 في مواضع من كتابه وبين
 ضرره بغير هذا الوجه من
 الخلف بل قصده الى ما ذكرنا
 ولا يستبعد أن يفطن ذكي
 لحكمة هي مناط لاضر
 فيؤيدها باستقراء الجزئيات
 فتعاضد الملية والانية
 * واعلم أن هذا الشكل
 يختص بأنه ينتج المطالب
 الاربعة وأنه ينتج الحكمة
 الموجبة وباقي الاشكال
 لا ينتج الحكمة الموجبة فلا
 ينتج الاربعة بل اما جزئية
 أو سلبية وكل ذلك يستعمله
 عند التفصيل ثم ان شرط
 انتاجه أمران أحدهما
 أن تكون الصغرى موجبة
 أو في حكمها لتوافق الاوسط
 فيحصل أمر مكرر جامع
 وذلك أن الحكم في الكبرى
 على ما هو اوسط ايجابيا فلو
 كان المعلوم ثبوتية في الاصغر
 هو الاوسط سلبا تعدد
 الاوسط فلم يتلاقيا

(قوله ولا تظننه) ذكر بعض الشارحين أن القول بنوقف باقي الاشكال على الاول باطل لان انتاجها قد
 تبين بطرق كلتلف والعكس والافتراض وأجاب بعضهم بأنه لا بد من انتهاء الطرق كلها الى الشكل الاول
 لأنه البديهي الذي لا يحتاج الى بيان وتحقيق ذلك أنه كما لا بد من انتهاء المواد الى ضروري يحصل
 التصديق به بلا كسب كذلك لا بد من انتهاء الصور الى الضروري قطعاً للتسلسل وذلك هو الشكل الاول
 لا غير ولما كان كلام المصنف في أثناء الاشكال مشعرا بأن مراده رجوعها الى الشكل الاول غير انتهاء
 الطرق اليه لأنه بعد البيان بالرجوع بقول وبين بالخلف مذهب الشارح المحقق الى أن مراد المصنف
 هو أن الانتاج في القياس مطلقا لا يكون إلا بحظ صورة الشكل الاول بوجهين قررهما المصنف
 أحدهما أن حقيقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب حاصل للحكم عليه وهذا صورة الشكل الاول
 وثانيهما أن وجه دلالة القياس على المطلوب أن الصغرى باعتبار الموضوع خصوص والكبرى عموم
 وهذا أيضا صورته وكل فائس يلاحظ ذلك وان لم يتمكن من تلخيص العبارة بحيث يكون نصريحا
 يرجوع كل قياس الى الشكل الاول فلذلك جزم المصنف بأن السبب والحكمة في الانتاج هو ملاحظة
 الشكل الاول فما تحقق فيه ذلك أنتج وما لا فلا فهذا المعنى بمنزلة برهان لمي يفيدلية الانتاج واستقراء
 الجزئيات واثبات كل منها بما يدل عليه بمنزلة برهان اني واذا تعاضد اثبتين الانتاج غاية التبيين (قوله
 ليتوافق الوسط) أي في الصغرى والكبرى فيتكرران الحكم في الكبرى على ما ثبت له الاوسط وانسب
 اليه ايجابا بالان 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) المذكورين
 حقيقة البرهان وجهة الدلالة وهو السبب للانتاج (قوله والفقته فيه) بالرفع عطف على السبب أي السر
 والحكمة في الانتاج وان قسرى مجردا فعنا أنه السبب للعلم به وقوله فانتهى عطف على تحقق وما بينهما ما
 اعترض يؤكده تحقيق الانتاج وما لم يرجع الى الاول لم ينتج لأنه 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 لا ينتج أصلا وظاهره
 استدلال بانتفاء الدليل الخاص على انتفاء المدلول لان الارتداد الى الاول بعض دلائل انتاجها من
 جملتها الخلف والافتراض وهذا خطأ فاحش فان انتفاء الدليل مطلقا لا يستلزم انتفاء المدلول فضلا عن
 الدليل الخاص وقد صرح المصنف بذلك في مباحث شرائط العكس في علة القياس حيث قال لا يلزم
 من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه فلا يتوهم ذلك في حقه ولا يمكن أن يقال له أنه اذا انتفاء العلم
 بالانتاج وهو لازم لانتفاء دليله لأنه بين ضرره وبغير الارتداد وهو الخلف ولقظ من في قوله من الخلف بيانية
 ويوجد في بعض النسخ بعده لفظة وغيره وهو سهو من الناس إذ لم يستعمل المصنف في بيان الضرر غير
 الرد والخلف فظهر أن قصده الى ما ذكرنا من أن حقيقة البرهان ووجه الدلالة الاوسط والاندراج
 المخصوصان بالشكل الاول وهو المنتج في الحقيقة وهو السبب للعلم بالانتاج فقد استدلل بانتفاء العلم على
 انتفاء المعلول المساوي لها فلا اشكال ولما كان انحصار الانتاج فيه مخالفا للشهور أزال استبعاده بقوله
 ولا يستبعد أن يفطن ذكي لحكمة هي أن حقيقة البرهان ووجه الدلالة ما ذكرنا وتكون تلك الحكمة
 مناط الامر هو انحصار الانتاج في الاول فيحصل له العلم بهذا الامر من علمته فيؤيد تلك الحكمة في دلالتها
 وثبوت مدلولها بأن يستفري الجزئيات فيجذب الضرر المشتبه على هيئة الاول منتجة وما لا يرتد اليه
 بوجه لا ينتج أصلا فهذا الاستقراء التام دل أيضا على أن المنتج في الحقيقة هو الاول فيحصل له العلم بذلك
 من معلوله فيتعاضد الملية والانية في اثبات ذلك الامر (قوله ليتوافق الاوسط) انما جاز كون الاوسط

والمراد بحكم الايجاب ما يستلزم ايجاباً نحو لاشئ من (ج ب) وكل ما هو ليس (ب ا) فان لاشئ من (ج ب) سالبة في حكم كل (ج) هو ليس (ب) سالبة المحمول وثانيهما ان تكون الكبرى كاية ليعلم اندراج الاصغرى فيه (٩٩) اذ لو كانت جزئية جاز كون الاوسط اعم من الاصغرى وكون المحكوم

اليه سلباً بان تكون الصغرى سالبة لم يتكرر بل تعدد لان ما ثبت له الاوسط غير ما نفي عنه الاوسط فقوله ثبوته منسوب خبر كان والضمير للاوسط وسلباً بتميز وان كان يحتمل ان يكون ثبوته مرفوعاً فاعل المعلوم والضمير للوصول اعنى اللام في المعلوم وسلباً بخبر كان وبالجملة فقد ظهر بهذا التحقيق صحة وقوع الاوسط فاعل يتوافق لتعدد معنئ ولم يتجه الى ما ذهب اليه الشارحون من ان المعنى ليتوافق الاوسط مع الاوسط أى لا يباينه اذ الحكم على احد المتباينين لا يوجب الحكم على الاخر (قوله والمراد بحكم الايجاب) وجهه والشارحين على ان المراد به كون السالبة مركبة وانت خبير بأنه ان اريدنا نتاج الجزء الايجابى منها فهو موجبة لافي حكم الموجبة وان اريدنا الجزء السلبى بناء على أنه يصدق موجبة معدولة المحمول لوجود الموضوع فلا حاجة الى التركيب بل يكفي مجرد وجود الموضوع وأما على ما ذكره الشارح المحقق من أن المراد بحكم الايجاب هو أن تكون السالبة مستانمة للموجبة ولو سالبة المحمول فهو مطرد في كل سالبة لان السالبة المحمول لا تحتاج الى وجود الموضوع ثم يشترط حينئذ أن تكون الكبرى سالبة الموضوع ليتحقق اندراج فصار الحاصل أنه يشترط كون الصغرى موجبة محصلة للمحمول أو معدولته أو سالبة وأن تكون الكبرى على وفقها في جانب الموضوع ليتحقق التلاقى بخلاف ما اذا كانت الصغرى سالبة محضة لاشئ من ج ب فان موضوع الكبرى ج ان كان محصلاً مثل كل (ب ا) لم يتحقق الاندراج وان كان معدولاً أو سالباً مثل كل (ب ا) لم يكن هذا شكلاً اول لان ما وقع محمول الصغرى لم يقع موضوع الكبرى وبالجملة ليتحقق الاتساق مثل لاشئ من (ج ب) وكل ما ليس (ب ا) مع أن ظاهر الصغرى سالبة قال ايجاب الصغرى أو حكمه والا فالصغرى عند الاتساق موجبة (قوله) وبسبب هذا الشرط) يعنى الشرط الذى هو امران

فاعل التوافق لكونه متعدداً باعتبار وقوعه في المقدمتين فكانه قيل ليتوافق الاوسط المذكور في الصغرى مع الاوسط المذكور في الكبرى أى يتحد في القياس أمر مكرر جامع بين طرفي المطالب فان قلت كيف يتحدان والاوسط في الصغرى يراد به مفهومه لكونه محمولاً وفي الكبرى ما صدق عليه لكونه موضوعاً قلت المعنى بالاتحاد أن المفهوم الذى جعل محمولاً هو بعينه يجعل وصفاً عنواً لانيالان المقصود اندراج الاصغرى في حكم الاوسط ويحصل بالايجاب أو حكمه وبيانه أن الحكم في الكبرى على ما هو اوسط ايجاباً لان عقد الوضع بطريق الايجاب قطعاً فلو كانت الصغرى سالبة كان المعلوم ثبوته في الاصغرى هو الاوسط سلباً فباعتبار الاوسط ولا يتلاقى الطرفان فقوله ثبوته متعلق للجار ومرفوع بالمعلوم وصيغة هو فصل والاوسط خبر كان وسلباً بتميز والمراد بما في حكم الايجاب سلباً يستلزم ايجاباً نحو لاشئ من (ج ب) فانه لو جعل صغرى لقولنا وكل ما ليس (ب ا) أنتج كل (ج ا) لان لاشئ من (ج ب) وان كان سالبة لكنه في حكم الايجاب لاستلزامه موجبة سالبة المحمول وهي قولنا كل (ج) هو ليس (ب) وسيأتى بيان الاستلزام واذا اعتبرت هذه الموجبة مع الكبرى أنتجت تلك النتيجة فالاجاب ينتج في صغرى الاول بالذات والسلب لاستلزامه الايجاب وجهه والشارحين على أن المراد بحكم الايجاب كون الصغرى سالبة مركبة قائماً أنتج بسبب الجزء الايجابى وليس بشئ لان ذلك ايجاب لانه في حكمه فالصواب ما ذكره الشارح من تأويل السلب بايجاب سالب المحمول ولا بد حينئذ من تكرار النسبة السلبية في الكبرى فتكون سالبة الموضوع (قوله) وبسبب هذا الشرط) أى الشرط الذى هو امران فاللام للعهد والمعهود قوله وشرط انتاجه وفي بعض النسخ هذين الشرطين (قوله) تسقط السلبتان

عليه في الكبرى بعضامنه غير الاصغرى فلا يندرج فلا ينتج وبسبب هذا الشرط تسقط السلبتان 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 الثانية كلية موجبة وكلية سالبة ينتج كلية سالبة كل وضوء عبادة وكل عبادة لانصح بدون نية ينتج كل وضوء لا يصح 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 لانصح بدون نية بعض الوضوء لا يصح بدون نية فقد ظهر لك أنها تنتج المطالب الاربعة وأنها بنية بذواتها لا يحتاج انتاجها لطلب الى دليل قال

(الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمته في الايجاب والسلب وكلية كبراه يبقى أربعة ولا ينتج الاسالبة أما الاول فلوجب عكس احدها ما جعلها الكبرى فوجب ان باطل والسلبتان لا تتلاقيان وأما كلية الكبرى فلا يتم ان كانت التي تنعكس فواضح وان عكست الصغرى فلا بد أن تكون سالبة لتتلاقيا ويجب عكس النتيجة وهي لا تنعكس لانها تكون جزئية سالبة الاول كليتان والكبرى سالبة

الغائب مجهول الصفة وكل ما يصح به ليس بمجهول الصفة ويتبين بعكس الكبرى الثاني كلبتان والكبرى موجبة الغائب ليس معلوم الصفة وما يصح به معلوم ولازمه كالاول ويتبين بعكس الصغرى وجعلها الكبرى وعكس النتيجة الثالث جزئية موجبة وكلمة سالبة بعض الغائب مجهول وكل ما يصح (١٠٠) به ليس بمجهول فلازمه بعض الغائب لا يصح به ويتبين بعكس الكبرى

الرابع جزئية سالبة وكلمة موجبة بعض الغائب ليس بمعلوم وكل ما يصح به معلوم ويتبين بعكس الكبرى بنقيض مفردتها ويتبين أيضا فيه وفي جميع ضروبه بالخلاف فتأخذ نقيض النتيجة وهو كل غائب يصح به وتجعله الصغرى فينتج نقيض الصغرى الصادقة ولاخل الامن نقيض المطلوب فالمطلوب صادق أقول الشكل الثاني شرط اتاجه اختلاف مقدمته في الايجاب والسلب وكلمة كبراه ومن خواصه أنه لا ينتج الاسالبة أما الشرط الاول أعني اختلاف مقدمته في الكف فلما علمت أنه لا ينتج البرده الى الاول واذا كان مخالفته

(قوله وجب أن تعكس إحدى المقدمتين) هي الصغرى في الضرب الثاني والكبرى في البواتي لكن في الرابع عكس النقيض فان قيل هب أن مخالفته للاول في الكبرى فقط تصلح عمله لكس الكبرى ليرتد اليه لكن كيف تصلح عمله لعكس الصغرى وجعله الكبرى فلنا من جهة أن الصغرى اذا عكست صار الاوسط موضوعا فاذا جعلت كبرى وكبرى الاصل صغرى كان الاوسط مجهولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول (قوله فلم يتلاقيا كما هو) من أن شرط الشكل الاول ايجاب الصغرى أو حكمه فاذا قلنا لاشئ من الانسان بقرس ولاشئ من الناطق بقرس وعكسنا الكبرى الى أنه لاشئ من النرس بناطق لم يلزم تلاقى الاصل صغروا لا كبرانا وان جعلنا الصغرى موجبة سالبة المحمول لم يتحقق الاندراج لان الحكم في الكبرى انما هو على ما نفتله محمول السالبة لاعلى ما سلب عنه (قوله ان كانت هي التي تنعكس) يعني ان كان القياس من الضروب التي يكون ردها الى الشكل الاول بعكس الكبرى وجعلها كبرى فاشترط كلمة الكبرى واضح فان قيل لم لا يجوز أن تكون الكبرى جزئية تعكس وتجعل صغرى مثل لاشئ من ج ب وبعض ا ب فلنا أنه يكون الى الشكل الرابع أعني بعض ب ا ولاشئ من ج ب وهذا لا ينتج وان كان مما يرد الى الشكل الاول بعكس الصغرى وجعلها كبرى وكبرى الاصل صغرى فكلمة الكبرى شرطت فيه أيضا لأنه لا بد من عكس النتيجة الحاصلة من هذا القياس لانا اذا قلنا لاشئ من ج ب وكل ا ب وجعلنا كل ا ب ولاشئ من ج ب كان الحاصل لاشئ من ا ج بسلب موضوع النتيجة لهذا الضرب عن محمولها لان نقيضه لاشئ من ج ا ليصح أن لاشئ من ج ب صغرى لاشتمالها على موضوعها والمطلوب عكس ذلك الحاصل أعني سلب محمول النتيجة عن موضوعها لكن النتيجة الحاصلة من عكس الصغرى وجعلها كبرى وجعل الكبرى الجزئية صغرى لا تنعكس لان القياس حينئذ يكون من صغرى جزئية موجبة هي كبرى الاصل وكبرى سالبة كلمة هي عكس صغرى الاصل ونتيجتها سالبة جزئية وهي لا تنعكس فالمراد بالنتيجة في قوله عكس النتيجة نتيجة الشكل الاول وفي قوله سلب موضوع النتيجة نتيجة الشكل الثاني التي هي المطلوب

اشارة الى طريق الحذف وقوله يبقى اشارة الى طريق التحصيل (قوله أن تعكس إحدى 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 أي لا يمكن فيه) أي في المركب من الموجبتين (ذلك) أي عكس احدها ما وجعله كبرى لان عكس الموجبة جزئي لا يصلح كبرى للاول (قوله فلم يتلاقيا) أي الطرفان أعني الاصل والا كبر (كما هو) في اشتراط الايجاب في صغرى الاول (قوله فواضح) وذلك لان عكس الكبرى حينئذ يجب أن يكون كليا فتكون الكبرى أيضا كلمة لانها لو كانت جزئية لم يمكن عكسها كليا (قوله بأن عكست الصغرى) لا بد أن تكون كلمة سالبة ليكون عكسها كليا صالحا لان يقع كبرى في الاول فتكون الكبرى موجبة جزئية والقياس الحاصل بالرد مركب من جزئية موجبة وكلمة سالبة فينتج سالبة جزئية موضوعها ما هو كبرى في الشكل الثاني ومحمولها ما هو أصغر فيه فلا بد من عكس النتيجة ليحصل المطلوب من الثاني وانها لا تنعكس وان جعلتها سالبة المحمول وعكسها صار السلب جزئ من الموضوع في العكس فتكون موجبة سالبة

للاول انما هو في الكبرى وجب في رده اليه أن تعكس إحدى المقدمتين وتجعل كبرى فان كانتا موجبتين فباطل أي لا يمكن فيه ذلك لان عكس ما يعكس منهما جزئية لا تصلح كبرى للاول وان كانتا سلبتين أمكن فيه ذلك لكن لا ينتج اذ نصير الصغرى سالبة في الاول فلم يتلاقيا كما هو وأما الشرط الثاني وهو كلمة

الكبرى فلنا ان كانت هي التي تنعكس فواضح لان الجزئية عكسها جزئية فلا تصلح كبرى للاول وان كانت غير التي تنعكس بأن عكست الصغرى وجعلتها كبرى والكبرى صغرى فلا بد من عكس النتيجة اذ الحاصل منه سلب موضوع النتيجة عن محمولها والمطلوب عكس ذلك لكنها لا تنعكس لان القياس حينئذ من جزئية موجبة وكلمة سالبة فينتج سالبة جزئية وانها لا تنعكس

الموضوع

وأما كونه لا ينتج الاسالبية فلا أن كبراه عكس سالبه كلية أبدأ اذ غير بالاي انعكس أو ينعكس جزئية لانصلح كبرى الاول وقد علمت أن نتيجة مثله في الاول سالبية فان قلت فكيف ذلك في 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 (١٠١) 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 والسالتان مع الموجبة الكلية * الاول كيتان والكبرى سالبية ينتج كلية سالبية كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيه ليس مجهول الصفة فكل غائب لا يصح بيه وبيانه بعكس الكبرى فان قولنا كل ما يصح بيه ليس مجهول الصفة لا يصح بيه فكل مجهول الصفة لا يصح بيه فكل مجهول الصفة وكل مجهول الصفة لا يصح بيه فكل مجهول الصفة لا يصح بيه ينتج المطلوب من الاول * الثاني كيتان والكبرى موجبة تنتج كلية سالبية كالاول كل غائب ليس معلوم الصفة وكل ما يصح بيه معلوم الصفة ينتج كالاول كل غائب لا يصح بيه بيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة فان قولنا كل غائب ليس معلوم الصفة

(قوله ولا ينتج الاسالبية) العمدة فيه الاستقراء لأنه حاول البيان التي يعني أن كل ضروبه تنتهي الى الشكل الاول السالب الكبرى لما تقرر من أنه لا بد من الرجوع الى الشكل الاول وهذا الشكل لا يتخالف الاول الا في الكبرى فيجب أن تعكس كبراه كما في الضرب الاول والثالث أو تعكس صغراه وتجعل كبرى كما في الضرب الثاني فتكون كبراه عند الرد الى الشكل الاول عكس سالبه كلية وهو سالبه كلية ونتيجة الكبرى السالبة في الشكل الاول لا تكون الاسالبية ولما لم يتحقق هذا في الضرب الرابع أعني السالبة الجزئية مع الموجبة الكلية لتكون كبراه عند الرد الى الشكل الاول عكس موجبة كلية عكس النقيض أوجب بأنه في التحقيق عكس سالبه كلية لا ناذقنا 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 سالبية المحمول وسالبة كلية سالبية الموضوع فتنتج سالبية جزئية وهذا تكاف عظيم من الشارح لاحاجة اليه اذ يكفي عكس الكبرى الموجبة بعكس النقيض الى كل ما ليس ب ليس ا على ما بينه المصنف وقرره الشارح وان حاول الاحتراز عن البيان بعكس النقيض لكونه أجنبيا فاستلزام الموجبة لاسالبية المذكورة أيضا كذلك على أن كلامه من التقريرين مبني على جعل الصغرى السالبة في حكم الإيجاب لكن على تقرير المتن عند صيرورتها صغرى الشكل الاول وعلى تقرير الشرح قبلها فيصير هذا الضرب الثالث بعينه (قوله باعتبار هذا الشرط) يعني اشتراط الامر من اختلاف المقدمتين وكلية الكبرى ولهم في ذلك طريقان طريق الاسقاط وطريق التحصيل والشارح يشير اليه ما بقوله يستقط ويقت وهو

الموضوع وايدت نتيجة لذلك القياس من الشكل الثاني (قوله وأما كونه لا ينتج الاسالبية) السرفي هذا الحكم وان كان معلوما استقراء اذ كبرى الثاني بعد الرد الى الاول عكس سالبه كلية أبدأ لان رده اليه بعكس احدى مقدمتيه وجعله كبرى فلا بد أن تكون تلك المقدمة سالبه كلية لتنعكس الى كلية اذ غير بالاي انعكس أصلا كالسالبية أو ينعكس جزئية لانصلح كبرى الاول فالقياس المنتظم على هيئة الاول كبراه سالبية ونتيجته مثله لا تكون الاسالبية وهي بنفسها أو بعكس السالبة نتيجة الثاني (قوله فان قلت) سؤال على ما ذكره من أن كبرى الثاني بعد الرد الى الاول عكس سالبه كلية أي كيف يوجد ذلك في الضرب الرابع المركب من صغرى سالبية جزئية وكبرى موجبة كلية فليس ههنا سالبه كلية تنعكس وتجعل كبرى الاول وأوجب بأن الكبرى الموجبة الكلية تستلزم سالبه كلية سالبية المحمول وتلك السالبة تنعكس بالمستوى الى ما يصير كبرى الاول لا يقال فالقياس حينئذ من سالتين لا ناقول نؤول الصغرى بالموجبة السالبة المحمول فان قلت لم يكن في بيانه مما سيجي من أن الكبرى تعكس بنقيض مفرد بها ويضم الى الصغرى على هيئة الاول فينتج المطلوب قلت لأنه أراد توضيح ما ذكره من أن كبراه بعد الرد لا تكون الاعكس سالبه كلية وعكس نقيضها موجبة سالبية الطرفين وليست سالبية محضة وان ساوتها صدقا والنتيجة في هذا البيان موجبة سالبية المحمول فيحتاج الى ردها الى سالبية بسيطة وايضا فيه تنبيه على أن رده الى الاول طريقين وان كان المذكور ههنا أطول الآن المقدمة المتوسطة فيه لا يتخالف حدود القياس الا باحد طرفيها وعلى جواز أن يرتد ضرب من الاشكال الثلاثة الى ضرب آخر منها أجلي منه فانه اذا اكتفى في بيان هذا الضرب بالسالبة اللازمة لكبراه رجع الى الضرب الثالث (قوله اذ يسقط

عكسه كل معلوم الصفة ليس بغائب فيصير هكذا كل ما يصح بيه معلوم الصفة وكل معلوم الصفة ليس بغائب ينتج كل ما يصح بيه ليس بغائب وينعكس كل غائب ليس يصح بيه وهو المطلوب * الثالث جزئية موجبة صغرى وكلية سالبه كبرى ينتج جزئية سالبه بعض الغائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيه ليس مجهول الصفة ينتج بعض الغائب لا يصح بيه وبيانه بعكس الكبرى كالاول سواء

الرابع جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغائب ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب لا يصح بيعه بيانه بعكس الكبرى وهو قولنا كل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه وهو مع الصغرى ينتج المطلوب * واعلم أنه يتبين الانتاج في هذا الضرب بالخلق 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 ما يصح بيعه معلوم واللازم كل غائب معلوم وهذا يناقض الصغرى وهي قولنا بعض الغائب ليس بمعلوم فلا يجتمعان صدق فالسكن الصغرى صادقة لان المفروض ذلك فتعين كذب هذا وهو مستلزم لكذب مجموع المقدمتين المتجهتين لهذا وصدق الكبرى تكون الكاذبة هي الاخرى اعني نقيض المطلوب واذا كذب نقيض المطلوب كان المطلوب صادقا وهو المدعى وهكذا في الضروب الثلاثة الاخرى قال (الشكل الثالث شرطه ايجاب الصغرى اوفى حكمه وكلية احدهما يبقى ستة (١٠٢) ولا ينتج الاجزئية أما الاول فلانه لا بد من عكس احدهما وجعلها صغرى فان

قدرت الصغرى سالبة وعكستها لم يتلاقيا وان كان العكس في الكبرى وهي سالبة لم يتلاقيا مطلقا وان كانت موجبة فلا بد من عكس النتيجة ولانه عكس وأما كلية احدهما فلتكون هي الكبرى آخر انبفسها أو بعكسها وأما نتاجه جزئية فلا ان الصغرى عكس موجبة أبدا اوفى حكمها فالاول كنهما كلية موجبة كل برمقتات وكل بربرى فينتج بعض المقدمات بربرى ويتبين بعكس الصغرى الثاني جزئية موجبة وكلية موجبة بعض البرمقتات وكل بربرى فينتج مثله ويتبين كالاول * الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة كل برمقتات وبعض البربرى فينتج مثله ويتبين بعكس الكبرى وجعلها الصغرى وعكس

ظاهر (قوله وهو مع الصغرى ينتج المطلوب) هكذا بعض الغائب هو ليس بمعلوم وكل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه على أن الصغرى موجبة سالبة المحمول اذ لو كانت سالبة محضة لم يكن الاوسط محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فان قيل فيكون الشكل الثاني من موجبتين قلنا الصغرى في الثانية سالبة وانما نتجها ما موجبة سالبة المحمول عند الرجوع الى الاول على أن عكس نقيض الموجبة لا يجب أن يكون موجبة بل سالبة من نقيض المحمول وعين الموضوع على ما هو رأى المتأخرين (قوله وهو) أي كذب هذا اللازم اعني كل غائب معلوم (مستلزم لكذب مجموع المقدمتين المتجهتين له) ضرورة أنهم ما اصدقنا لم يكن هذا اللازم لا متناع كذب اللازم عند صدق المزوم وانتفاء المجموع إما بانتهائهما أو بانتفاء الكبرى فقط أو بانتفاء نقيض المطلوب فقط والاولان باطلان فتعين الثالث وقد يقال في هذا المقام لا يجوز أن يكون كذب المجموع لكذب الاجتماع وان صدق كل كمتناع اجتماع كتابة يزيد وعدمها وان أمكن كنه وفساد واضح اذا معني لصدق المجموع الا صدق كل فاذا صدقتا الاستحالة واللازم للحال (قوله فلتكون هي الكبرى آخر) لاختفاء في أن الاول والثاني والرابع والخامس من ضروب هذا الشكل يرجع بمجرد عكس الصغرى الى الشكل الاول وتكون نفس الكلية كبرى وأما في الضرب

وقوله يبقى) اشارة الى طريق الحذف والتحصيل (قوله الرابع جزئية سالبة) بيانه بعكس النقيض مخالف للشهور حيث جوزوا استعمال العكس المستوي في بيان نتائج القرائن دون عكس النقيض وعلاوه بان المستقيم لا يغير حدود القياس والحق جواز استعماله أيضا لكونه لازما بخلاف المقدمة الاجنبية ولادليل على رعاية الحدود في بيان القياسية على أنهم استعمالوه في الافتراضات الشرطية ولا بد من رد الصغرى الى موجبة سالبة المحمول لتصح صغرى للاول (قوله واعلم أنه) طريق الخلف في الشكل الثاني أن يؤخذ نقيض نتيجة السالبة فيكون موجبة أبدا ويجعل صغرى وكبرى القياس كليتها كبرى فينتظم قياس على هيئة الاول لان الاكبر محمول في نقيض النتيجة موضوع في كبرى الثاني وينتج ما يناقض الصغرى وحيث كانت صادقة فرضا كان منافها كاذبا وكذب مستلزم لكذب ملزومه اعني مجموع المقدمتين لان الكبرى منه صادقة فتعين كذب الاخرى اعني نقيض النتيجة ولو فرض كذبهما معا يحصل المطلوب أيضا لكنه محال لكون الكبرى مفروضة الصدق في القياس (قوله كاذب كرتاني الاول)

النتيجة * الرابع كلية موجبة وكلية سالبة كل برمقتات وكل برلايباع يجنبه متفاضلا ينتج بعض المقدمات لايباع ويتبين بعكس الصغرى * الخامس جزئية موجبة وكلية سالبة بعض البرمقتات وكل برلايباع يجنبه متفاضلا فينتج ويتبين مثله * السادس كلية موجبة وجزئية سالبة كل برمقتات وبعض البرلايباع يجنبه فينتج مثله ويتبين بعكس الكبرى على حكم الموجبة وجعلها الصغرى وعكس النتيجة * ويتبين مع جميعه بالخلف أيضا فتأخذ نقيض النتيجة كما تقدم الا أنك نتجها الكبرى) أقول شرط الشكل الثالث أن تكون صغراه موجبة اوفى حكمها كاذب كرتاني الاول وأن تكون احدهما مقدمته كلية ومن خواصه أن نتيجته لا تكون الاجزئية أما الشرط الاول وهو ايجاب الصغرى فلانه انما يرتد الى الاول بعكس احدهما وجعلها صغرى لموافقته في الكبرى فالتى تعكسها إما الصغرى أو الكبرى فان كانت الصغرى فاذا عكستها كانت الصغرى سالبة في الاول

الثالث والسادس فلا تصير الكلمة كبرى الا بعد القلب أعني عكس الترتيب فقوله أو بعكسها معناه
عكس الكلية فيما لها من الوصف أعني قلبها من وصف الصغرية الى وصف الكبروية ولا يصح جعله على
ما هو المتعارف من عكس القضية لان كبرى الشكل الاول المرجوع اليه في هذا الشكل لا تكون
عكس احدى المقدمتين في شئ من الضروب بل تكون إما بنفس الصغرى كما في الثالث والسادس أو
نفس الكبرى كما في البواقى وأما الشارح المحقق فقد جعله على العكس المتعارف كما هو الظاهر فصددا
الى نقي ما يمكن أن يتوهم من أن الجزئية وان لم تصلح للكبروية بنفسها لكن لا يجوز أن نعكس فتجعل
كبرى وأنت خير بأن هذا لا يطابق المتن أصلا ولا يصلح شرحه لان عكس الكلية لا يكون كبرى
الشكل الاول المرجوع اليه في شئ من الضروب (قوله فلا يلزم جعل الاكبر على الاصغر ولا جعل الاصغر
على الاكبر) بيان لعدم التناقض مطلقا الذي صورته سلب الصغرى ان لم يلزم جعل الاكبر على الاصغر
لكن يلزم جعل الاصغر على الاكبر سلب جعل بالرد الى الشكل الرابع بخلاف السالبتين فإنه لا يستلزم الحمل
لايجابا ولا سلبا مثالا لاشئ من (ج ب) وكل (ج ا) يرتد بعكس الصغرى الى لاشئ من (ب ج) وهو يرتد
بالتبديل أعني جعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى الى الشكل الرابع وهو كل (ج ا) ولا شئ من
(ب ج) وينتج بعض اليبس لكنه لا ينتج ما هو المطلوب من الثالث أعني بعض ب ليس ا لان
السالبة الجزئية لا تنعكس وأما لاشئ من (ج ب) ولا شئ من (ج ا) فلا ينتج أصلا ولا يوجب التناقض
لا يجعل الاكبر على الاصغر ولا بعكسه لايجابا ولا سلبا (قوله لكن السالبة الجزئية لا تنعكس) فان
قيل هي في حكم موجبة سالبة المحمول على ما تقر في كثير من الاحكام وهي تنعكس قلنا نعم تنعكس الى
موجبة سالبة الموضوع ومعناها اثبات الاكبر لسلب عنه الاصغر والمطلوب انما هو سلب الاكبر عما

من أن ما في 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 في اشتراط الايجاب في صغرى الاول نعم
لوقبت المقدمتان حينئذ اردت الى الشكل الرابع من موجبة صغرى وسالبة كبرى وأنتج سلب الاصغر
عن بعض الاكبر لكنه ليس بمطلوب ولا تنعكس اليه وأما اذا عكست الكبرى وهي سالبة وجعلت
عكسها السالب صغرى الاول والصغرى السالبة فرضا كبرى كان القياس من سالبتين ولم يتلاق الطرفان
مطلقا فلا يلزم جعل الاصغر على الاكبر ولا عكسه ايجابا ولا سلبا لان قياس من سالبتين في شكل فأى
تصرف يفرضه نالم بفد نسبة بينهما (قوله لكن السالبة الجزئية لا تنعكس) فان قيل هي في قوة
موجبة سالبة المحمول على ما تقر في كثير من الاحكام وهي منعكسة فكذا ما يساويها أوجب بأنها
تنعكس الى موجبة سالبة الموضوع ومعناها اثبات الاكبر لسلب عنه الاصغر والمطلوب الذي هو
عكس السالبة سلبه عما ثبت له الاصغر وبينهما يوجبون بعيدا مستتف على كلام في انعكاس الموجبة السالبة
المحمول (قوله ولا بهد عكسها) مبالغة في عدم ارتدادها الى الاول لان شيأ من المقدمتين لا يصلح كبرى
للاول لا بنفسها ولا بعكسها لكونها جزئيتين ولا يرد أن عكس احدها مالو كان كليا يصلح لذلك فإنه
ظاهر الفساد لان الوسط في هذا العكس محمول وفي كبرى الاول موضوع وقول المصنف فلتكون هي
الكبرى آخرأى عند الرد الى الاول 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 والمتبادر من
تقرير الشارح ومنهم من قال معنى كلام المصنف أن الكلية تارة تقع كبرى للاول بنفسها أى من غير
قلب لها عن حالها كما في الضروب الاربعة أعني ما عدا الثالث والسادس وتارة تقع هناك بعكسها أى

فلم يتلاق الطرفان وان
كانت الكبرى فهي اما
سالبة أو موجبة فان
كانت سالبة فاذا جعلتها
صغرى للاول لم يتلاق
الطرفان مطلقا فلا يلزم جعل
الاصغر على الاكبر ولا
جعل الاكبر على الاصغر
وان كانت موجبة فعكسها
جزئية فتجعلها صغرى
والصغرى كبرى وهي سالبة
فينعقد قياس في الاول من
صغرى جزئية موجبة
وكبرى كلية سالبة فينتج
جزئية سالبة ويتلاقيان
على أن الاصغر محمول
على بعض الاكبر ثم لا بد
من عكس النتيجة
والالكان غير المطلوب
كما علمت لكن السالبة
الجزئية لا تنعكس * وأما
الشرط الثاني وهو كلية
احدى مقدمتيه فلا نه لا بد
من رده الى الاول وكبراه
كلية فالجزئية لا تصلح
لذلك لا بنفسها ولا بعد
عكسها لان عكس الجزئي
جزئي وأما أنه لا ينتج الا
جزئية

فلان الصغرى لكونها عكس احدى المتقدمتين ووجوب ايجابها في الاول تكون عكس موجبة او مافي حكمها فتكون الصغرى جزئية
والجزئية لا تنتج الاجزئية فضرور هذا الشكل بحسب الشرط المذكور ستة اذ تسقط السالبتان صغرى مع الاربع والموجبة
الجزئية مع الجزئيتين ويبقى الموجبة (١٠٤) الكليته مع الاربع والجزئية مع الكليتين الاول كلياته موجبة وكلياته موجبة ينتج

جزئية موجبة كل برمقات
وكل بر روى في بعض
المقتات روى بيانه بعكس
الصغرى ليصير بعض
المقتات برو كل بر روى
الثاني جزئية موجبة
وكلياته موجبة ينتج جزئية
موجبة بعض البرمقات
وكل بر روى ينتج كالاول
بعض المقتات روى ويتبين
كالاول بعكس الصغرى
الثالث كلياته موجبة
وجزئية موجبة ينتج جزئية
موجبة كل برمقات
وبعض البر روى ينتج
كالاول أى كاللازم الاول
او كما أنتج الضرب الاول
وهو بعض المقتات روى
وبيانه لا يمكن بعكس
الصغرى لانه يصير من
جزئيتين بل بعكس الكبرى
وجعله صغرى ليصير بعض
الروى برو كل برمقات
ينتج بعض الروى مقتات
ويتعكس بعض المقتات
روى وهو المطلوب الرابع
كلياته موجبة وكلياته سالبة
تنتج جزئية سالبة كل بر
مقتات وكل بر لا يصح بعه
بجنسه متفاضلا بعض
المقتات لا يصح بعه بجنسه
متفاضلا وبيانه بعكس
الصغرى كالاول الخامس

ثبت له الاصغر فإين أحدهما من الآخر (قوله فلان الصغرى) أى صغرى الشكل الاول الذى يرتد اليه
هذا الشكل دائما موجبة جزئية لكونها عكس موجبة هي الكبرى كما في الضرب الثالث والسادس
من هذا الشكل أو الصغرى كما في البواق ونتيجة الصغرى الجزئية لا تكون الاجزئية (قوله ينتج كالاول
أى كاللازم الاول) بوجه أن المذكور في المتن في هذا الضرب لفظه كالاول كما في الضرب الثاني وانه
يحتمل أن يكون صفة للنتيجة بتأويل اللازم وأن يكون صفة للضرب لكن المذكور في نسخ المتن في هذا
الموضع لفظه مثله والضمير للاول المذكور وهو الضرب ومع ظهوره لوجه جعله عائدا الى الاول الذى
هو صفة اللازم وليس عند كوروكاه وقع في نسخته ههنا أيضا كالاول فأشار الى أنه يحتمل أن يكون صفة
للنتيجة بتأويل اللازم وأن يكون صفة للضرب أى كما أنتج الضرب الاول وحاصله حذف المضاف
أى كنتيجة الاول وعلى التقديرين مثله مفعول به لان المماثلة بين الضربين انما هي في النتيجة دون
البيان ويدل على ذلك قوله وهو بعض المقتات روى فان الضمير ليس للانتاج بل لللازم الاول ولما أنتج
الضرب الاول ولو جلت قوله كما أنتج الضرب الاول على أنه مفعول مطلق فضمير هو يعود الى ما دل عليه
بقلمها من وصف الى آخر كما في هذين الضربين اذ تعكس فيهما الكبرى وتجعل صغرى والصغرى الكلياته
بعضها الكبرى وأما عكس الكلياته مستويا أو عكس نقيض فلا يكون كبرى الاول في ارتداد شئ من
الضروب الستة وزعم أنه وقع في بعض النسخ أو بقلبهامكان أو بعكسها وأراد بعضهم تطبيق الشرح
على هذا المعنى فقال لا بد من كلياته احدى المتقدمتين تصير كبرى في الاول لان الجزئية لا تقع كبراه
لانفسها ولا بعكسها لانه أيضا جزئى وبهذا التقدير يتم الدليل وأما قول المصنف فلنكون الخ فتم
بتعرض لشرحها كذا بما سيجي في تفاصيل الضروب حذر من سامة التكرار لانه اشارة الى كيفية
رده الى الاول كما سبق فالمراد بالعكس عكس الترتيب والضمير في نفسها وعكسها الكلياته اولى كيفية
الانتاج بعد الرأى لتكون الكلياته كبرى بعد الراد من نفس النتيجة كما في الضروب الاربعه التي
كبرياتها كليات أو بعكسها كما في الضربين الباقيين فالمراد بالعكس هو المستوى والضميران للنتيجة
ولا يخفى تجمله (قوله فلان الصغرى) الشكل الثالث لا ينتج الاجزئية لان القياس الحاصل بعد
رده الى الاول لا ينتج الاجزئية لان صغرها ابدأ عكس موجبة أو مافي حكمها فان كانت هي عين نتيجة
الثالث فذالوان عكست فعكسها جزئى أيضا وقد أشار الى طريق الاسقاط والتصصيل معا (قوله ينتج
كالاول أى كاللازم الاول) يعنى أن قول المصنف فينتج مثله يحتل أن يكون معناه ينتج الضرب الثالث
نتيجة مثل اللازم الاول المذكور سابقا وهو الموجبة الجزئية فيكون مثله مفعول به وانه ينتج انتاجا
مثل انتاج الضرب الاول فيكون مثله مفعولا مطلقا ويختلف مرجع الضمير والمآل واحدا ولذا
صرح باللازم بعدهما فان انتاجه مثل انتاج الضرب الاول ولازمه كاللازم الاول وأما بيان انتاجه فليس
كذلك بخلاف الضرب الثاني فان نتيجته وانتاجه وبيانه كالضرب الاول وانما عين فيه جعل الاول
صفة للضرب لقوله يتبين اذا لمعنى اقول يتبين كاللازم الاول لان البيان للانتاج لا اللازم (قوله بان
يتضى) لا يمكن بيانه بعكس الصغرى والا لكان كبرى الاول جزئية ولا بعكس الكبرى لانها سالبة

جزئية موجبة وكلياته سالبة ينتج جزئية سالبة بعض البرمقات وكل بر لا يصح بعه بجنسه متفاضلا ينتج بعض المقتات
لا يصح بعه بجنسه متفاضلا وبيانه أيضا بعكس الصغرى * السادس كلياته موجبة وجزئية سالبة ينتج جزئية سالبة كل برمقات
وبعض البر لا يصح بعه بجنسه متفاضلا ينتج بعض المقتات لا يصح بعه بجنسه متفاضلا وبيانه بان يقضى على الكبرى بأنمافي حكم
موجبة وهي قولنا بعض البر هو لا يباع على أن السلب هو جزء المحمول وقد أثبت السلب للوضع وسعى مثله موجبة سالبة المحمول

وهي لازمة للسالبة وخيئتد تنعكس الى قولنا بعض ما لا يباع بحجسه متفاضلا بر ويجعل صغرى اقولنا وكل بر مقتات لبتغ ما ينعكس الى المطوب وهذا الضرب قديتين بالخلاف أيضا وهو أن نأخذ نقيض النتيجة كما أخذت في الشكل الثاني الأناك كنت هنا لتجمع له صغرى لكبرى القياس وهو هنا لتجمع له كبرى لصغرى القياس وذلك لان عكس الصغرى (١٠٥) دائما موجبة ونقيض النتيجة دائما كلمة

فتقول لولم يصدق بعض المققات لا يباع لصدق نقيضه وهو كل مقتات يباع فاذا جعلناه كبرى اقولنا كل بر مقتات أنتج كل بر يباع وكان الكبرى بعض السبر لا يباع هذا خلاف وتقديره ما تقدم وكذلك الضروب الخمسة الاخرى وطريقه ما علمته ولا يخفى تفصيله قال (الشكل الرابع وليس تقدما ولا تأخيرا للاول لان هذه نتيجة عكسه والجزئية السالبة ساقطة لانها لا تنعكس وان بقيتا وقلتا فان كانت الثانية لم يتلاقيا وان كانت الاولى لم تصلح للكبرى واذا كانت الصغرى موجبة كلمة فالكبرى على الثلاث وان كانت سالبة كلمة فالكبرى موجبة كلمة لانها ان كانت موجبة كلمة لانها ان كانت جزئية وبقيت وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجة وان عكست وبقيت لم تصلح للكبرى وان كانت سالبة كلمة لم يتلاقيا بوجه وان كانت موجبة جزئية فالكبرى سالبة كلمة لانها ان كانت موجبة كلمة وفعلت الاوّل لم تصلح للكبرى وان فعلت الثاني صارت الكبرى جزئية

الكلام من النتيجة (قوله وهي لازمة للسالبة) يريد أنهم ما متلازمان لكن اظهروا كون السالبة لازمة لهم لم يتعرض له وذلك لانه لا فرق في المعنى بين سلب النبي عن الشيء واثبات سلبه له ولهذا الاحتجاج هذه الموجبة الى وجود الموضوع وكما تنعكس الموجبة وان كانت جزئية تنعكس هذه السالبة لكن بان يجعل السلب جزأ من الموضوع فبعض الحيوان ليس بانسان ينعكس الى بعض ما ليس بانسان حيوان وان لم ينعكس الى بعض الانسان ليس بحيوان (قوله عكس الصغرى دائما موجبة) للزوم ايجاب الصغرى (ونقيض النتيجة كلمة) للزوم كون النتيجة جزئية لكن افظ عكس ههنا زائدا لان نقيض النتيجة انما يجعل كبرى لصغرى القياس نفسها الالعكسها (قوله وفعلت الاول) جهوزا لشارحين على أن

جزئية لا تنعكس ولو انه عكست لم تصلح صغرى للاول فاحتجج في ذلك الى زيادة تصرف هي ان تجعل الكبرى في حكم موجبة ثم تنعكس وتجعل صغرى لصغرى القياس فنتج موجبة جزئية سالبة الموضوع فتنعكس الى موجبة جزئية سالبة المحمول وتزل الى السالبة الجزئية المطبوعة وههنا أبحاث الاول ان الموجبة السالبة المحمول ما سلب فيها المحمول لها عن موضوعها ثم أثبت ذلك السلب له فتشتمل على مفهوم السالبة مع أمر زائده واثبات سلب المحمول عن الموضوع للموضوع وأما الموجبة المعدولة فهي ما أثبت فيه عدم أمر وجودي للموضوع فأثبت 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 فلما نفاة * الثاني أن الموجبة السالبة المحمول ملزمة للسالبة ولازمة لها انه ممتساويان وانما لم يتعرض للحكم الاول لكونه ظاهرا ثابتا في المعدولة كما هو المشهور دون الثاني لانه غير محتاج اليه ههنا لان لزومها للسالبة كاف في لزوم عكسها اياها وبه يتم المقصود فانه ذهول عن الحاجة في النتيجة الى رد الموجبة السالبة المحمول الى السالبة المطبوعة وبيان الحكم الثاني أن انتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر يستلزم صدق أن الموضوع منتف عنه المحمول اذ لو صدق أنه ليس بمنتف عنه المحمول لم يكن انتفاؤه عنه صادقا في نفس الامر فلا يحتاج الايجاب السالب المحمول في صدقه الى وجود الموضوع كالسالبة بخلاف المعدولة والسلب في ذلك أن ما له في الحقيقة هو السلب وأما المعدولة فتشتمل على معنى الايجاب بحقيقة وان كانت الصفة المثبتة عدمية * الثالث أن عقد الموضوع تركيب تقيدي لا يقتضي وجود الموضوع انما يقتضي له في الموجبة عقدا للجل فالموجبة السالبة المحمول اذ لم يكن موضوعها لسلبا بل محصلا أو معدولا لا يجب أن لا تنعكس لان المحصل أو المعدول يصير محمولا في العكس فيقتضي وجود الموضوع وليس بوجوده فلا تصدق فان قلت السلب الواقع محمولا يتناول ذلك الموضوع المعدوم وغيره من الموجودات التي يثبت لها ذلك السلب فقد وجد موضوع العكس قلت التلاقي بين الموضوع والسلب المحمول انما علم في ذلك المعدوم دون غيره على أن المحمول على المعدوم في الخارج سلبا خارجيا بما كان شاملا للجميع الاشياء المحققة والمقدرة فسلبه لا يصدق على شيء من الموجودات أصلا فلا يصدق الايجاب في العكس قطعا (قوله وهذا الضرب) طريقة الخالف في هذا الشكل أن يؤخذ نقيض النتيجة فيكون كليا

(١٤ - مختصر المنتهى أول) وان كانت موجبة جزئية فأبعد فينتج منه خمسة الاول كل عبادة منتقاة الى النية وكل وضوء عبادة فينتج بعض المنتقروءه ويتبين بالقلب فيها وعكس النتيجة الثاني 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 بوضوح يتبين بعكسها الخماس بعض المباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح وهو مثله) أقول الشكل الرابع وقد يظن أنه هو الشكل الاول بعينه فقدم فيه الكبرى وأخر فيه الصغرى موافقة له في الصورة وليس كذلك لان الأشكال تتعين باعتبار موضوع النتيجة ومجولها كما علمت ولا يتعين ذلك إلا بتعين (١٠٦) النتيجة فاذا انما يكون شكلا أو لا لو كان نتيجته نتيجته وليس كذلك بل نتيجته

عكس نتيجته الاول لان المطالب في قولنا كل (ج ب) وكل (ا ج) بعض (ب ا) ولو جعلته من الشكل الاول لانتج كل (اب) والجزئية السالبة ساقطة في هذا الشكل لا تصلح صغرى له ولا كبرى لانه انما يرتد الى الاول بأحد الطرفين إما عكس المتقدمين مع بقاء الترتيب وإما بقاءهم مع عكس الترتيب ويعبر عنه بقلب المتقدمين ولا يتأتى شيء منهما اذا كانت فيه سالبة جزئية أما عكس المتقدمين فلا ان هذه لا تتعكس وأما عكس الترتيب فلا ان السالبة الجزئية حينئذ ان كانت كبرى صارت صغرى الاول سالبة فلا يتلاقى الطرفان وان كانت صغرى صارت كبرى الاول جزئية فلا يعلم الاندراج واذا سقطت هذه فالصغرى احدى الثلث الاخر فلتستكامل على التقدير ان الثلث الاول ان تكون كلية موجبة وحينئذ يبقى في الكبرى الثلث لانها ان كانت سالبة كلية عكست الصغرى ليرجع الى الثاني أو عكستهم ليرجع الى الاول وان كانت موجبة

الاول اشارة الى طريق القلب والثاني الى طريق العكس وهو الظاهر الموافق لما سبق في بيان امتناع كون الكبرى موجبة جزئية عند كون الصغرى سالبة كلية الا ان الشارح المحقق عدل عن ذلك وراعى الترتيب المذكور في بيان سقوط السالبة الجزئية حيث قدم طريق العكس وهذا هو الحق عند من له معرفة بأساليب الكلام (قوله لان الأشكال تتعين باعتبار موضوع النتيجة ومجولها) لانه ما لم يتعينا لم يتعين الا الصغر والا كبر فلم يتعين الصغرى والكبرى فلم يعلم ان الاوسط محمول في الصغرى موضوع في الكبرى أو بالعكس أو محمول فيهما أو موضوع فيهما (قوله والجزئية السالبة ساقطة) مبني هذا الكلام على ما تقر من وجوب رد الكل الى الشكل الاول وتحقيقه ان هذا الشكل لما خالف الاول في المقدمتين كان رده اليه بعكس ما وصلها وما خالف الثاني في الصغرى والثالث في الكبرى لانها جزئية أبدا فيجعل كبرى وصغرى القياس لا يجابها صغرى فينظم قياس على هيئة الشكل الاول وينتج ما ينشأ في الكبرى الصادقة فرضا وبقية الكلام على ما سبق وقد وقع في أكثر النسخ ان عكس الصغرى دائما موجبة بزيادة لفظ عكس وهو في الحقيقة مستدرك وان أمكن توجيهه بأن إيجاب العكس يدل على إيجابها الا أنه مستغنى عنه (قوله وقد يظن أنه هو الشكل الاول بعينه فقدم فيه الكبرى) لانها الاصل في الانتاج وانما ظن ذلك لموافقة الرابع الاول في الصورة اذا لوحظ فيه التقديم والتأخير وأيده ان بعض المتقدمين حصر الأشكال في ثلاثة بان الاوسط ان كان محمولا في احدى المقدمتين وموضوعا في الاخرى فهو الاول وان كان محمولا فيهما فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث وليس بصحيح لان تعين الأشكال وتمايزها انما هو باعتبار تعين موضوع النتيجة ومجولها ليتحقق نسبة الاوسط اليهما ولا يتعين لها الا بتعينهما فاذا الرابع انما يكون هو الاول لو كان نتيجته نتيجته وأما الاقتصار على الثلاثة فليس لاتحادها بل بعد الرابع عن النظم الطبيعي وصعوبة اباته قياسيته وربما كان تحصيل النتيجة في نفسها أسهل منها (قوله إما عكس المتقدمين) لما خالف الاول في مقدمتيه معا وكانت كبراه كصغرى الاول وصغراه ككبرى الاول انتج في رده اليه طريقان ولا يتأتى شيء منهما مع السالبة الجزئية فان قلت لم لا يجوز حينئذ رده الى الثاني بعكس الصغرى أو الى الثالث بعكس الكبرى قلت السالبة الجزئية ان كانت صغرى لم تنعكس ليرتد الى الثاني وان عكس الكبرى كان صغرى الثالث سالبة وان كانت كبرى لم تنعكس ليرتد الى الثالث وان عكس الصغرى كان كبرى الثاني جزئية (قوله لانها ان كانت سالبة كلية عكست الصغرى ليرتد الى الثاني) من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية وينتج المطلوب بعينه وقد علمت انتاج الثاني بالردي والخالف فأخذها على انه معلوم مسلم لانه أشير الى طريق رده الى الاول بعكس الكبرى لرد ان توسيط الثاني لغوا ويجب عكس الكبرى أيضا فله الى عكس المتقدمين 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 فأخذها مسلمما وجعل مبدأ في انتاج الرابع فلا يتوجه أنه تطويل للساقطة لان ذلك الضرب من الثالث انما يرتد الى الاول بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة فليكنف ههنا بقلب المقدمتين وعكس النتيجة وقد نبه الشارح بالردي الثاني والثالث على أنهم ما بعد الاطاحة بانتاج

قراهما كلية فان شئت عكست الكبرى وان شئت قلبت المقدمتين أي عكست الترتيب وان كانت جزئية موجبة قلبت المقدمتين الثاني 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 اما قلب المقدمتين فلان النتيجة لا بد من عكسها وهي جزئية سالبة لا تنعكس

وأما عكسهما فلا نه تصير الكبرى جزئية في الأول وان كانت كلية سالبة صار القياس من سالبتين فلا يتجان بأى تصرف تصرفية
والى أى شكل رددته لما علمت أنه لا قياس من سالبتين فى شئ من الثلاثة الثالث أن (١٠٧) تكون جزئية موجبة فيجب أن تكون

الكبرى كلية سالبة والا
لكانت موجبة لسقوط
السالبة الجزئية فان كانت
كلية لم يمكن الطريقتان
أما الأول وهو عكس
المقدمتين فلا أن عكس
الكلية الموجبة جزئية فلا
تصلح كبرى للأول وأما
الثانى وهو قلب المقدمتين
فلا نك اذا قلبت جعلت
الجزئية الموجبة كبرى
لأول فلا ينتج وان كانت
جزئية فأبعدا الجزئيتان
عكسهما جزئيتان فلا يتجان
ينفسهما ولا بعكسهما
بوجه ولان انتاج الجزئية
يستلزم انتاج الكلية لان
لازم الأعم لازم الأخص
وقد علمت أن الكلية لا تنتج
فقد علمت أن ضروب هذا
الشكل خمسة الأول كلية
موجبة وكلية موجبة ينتج
جزئية موجبة كل عبادة
مفتقرة الى النية وكل وضوء
عبادة لازمه بعض المفتقر
وضوء سانه 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 الآن الثانية
أى الكبرى جزئية فتقول
مكان كل وضوء عبادة بعض
الوضوء وعبادة والنتيجة

كان رده الى الثانى بعكس الصغرى والى الثالث بعكس الكبرى فإذا كانت الصغرى موجبة كلية
فتنتج مع الكبرى التلات أماع السالبة الكلية فلرجوعه الى الأول بعكس المقدمتين دون عكس
الترتيب الصغرى والأول سالبة وأماع الموجبتين فلرجوعه الى الأول بقلب المقدمتين ثم عكس
النتيجة لا بعكس المقدمتين لعدم انتاج الجزئيتين ولا ينتج مع السالبة الجزئية لتعذر الطريقتين وأما
ما ذكره 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 الأول وكأنه سكنت عنسه لكونه معاوما من
الشكل الثانى لكن ما ذكره من أن الكبرى ان كانت موجبة كلية فان شئت عكست فما لا ينبغي 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 الأول ثم عكس النتيجة وهذا هدر اذ يكفي قلب المقدمتين ثم عكس النتيجة
مثلا اذا صدق كل ج ب وكل ا ج فينضم نرجعه الى كل ا ج وكل ج ب وعكس 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 الأول بل اكتفى بالقلب 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 بيانها بالخالف ونحوه واكتفى
بهذا التنبيه فى جانب الموجبة الكلية دون الجزئية

قرا ثم ما بأى وجه كان صار أصلا للرابع برده الى ما من ضروبه ما يمكن رده الى واحد منهم ماقتتعدد
التصرفات والطرق فيها بحسب الظاهر وبعضها ما ذكرناه قوله فيما بعد فلا يتجان بأى تصرف تصرف
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 إجماعا الى ذلك وتوضيحه أن القسم الأول من التقدير الأول لا يمكن فيه قلب المقدمتين
والالكان صغرى الأول سالبة فتعين رده اليه بعكسهما معا أو رده الى الثانى بعكس الصغرى فأشار
اليه ما وسكت عن رده الى الثالث بعكس الكبرى وحدها والقسم الثانى يتأتى فيه الرد الى الأول بقلب
المقدمتين لا بعكسهما والاصار ناجز يتبين والى الثالث بعكس الكبرى 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 فلا نه تصير الكبرى جزئية فى الأول) 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 صغرا سالبة (قوله أما الأول وهو عكس المقدمتين) قيل جهورا والشارحين على أن
الأول فى قوله وفعلت الأول اشارة الى طريق القلب والثانى الى طريق العكس نظر الى ما سبق فى بيان
امتناع كون الكبرى موجبة جزئية مع كون الصغرى سالبة كلية وأما الشارح فقد راعى ترتيب ما ذكر
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 أبعده منه اذا كانت الكبرى
موجبة كلية لان المقدمتين حينئذ وعكسهما جزئيتان فلا يتجان بنفسهما ولا بعكسهما بوجه اذا

وايضا بيان كإلى الأول الثالث كلية سالبة وكلية موجبة ينتج كلية سالبة كل عبادة لا تستغنى عن النية وكل وضوء عبادة ينتج كل مستغنى
ليس بوضوء وبسائه بالقلب فى المقدمتين ثم عكس النتيجة وهو ظاهر الرابع كلية موجبة وكلية سالبة ينتج سالبة جزئية كل مباح مستغنى

وكل وضوء ليس بمباح يتبع بعض المستغنى ليس بوضوء وبيانها يمكن التقدّمين حتى يصير جزئية موجبة وكلية سالبة في الاول فينتج
جزئية سالبة الخالص جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض المباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح فبعض المستغنى ليس
بوضوء وهذا مثل الرابع في الازم والبيان يعكس المقدمتين قال (والاستثنائي ضربان ضرب بالشرط ويسمى المتصل والشرط
مقدما والجزء الثاني والمقدمة الثانية استثنائية (١٠٨) وشرط انتاجه أن يكون الاستثناء لعين المقدم فلازمه عن التالي أو انقيض

التالي فلازمه نقيض المقدم وهذا حكم كل لازم مع
مازومه واللام يمكن لازما
مثل ان كان هذا انسانا
فهو حيوان وأكثر الاول
بان والثاني باو ويسمى
ما باو قياس الخلف وهو
اثبات المطالب بابطال
نقيضه وضرب بغير
الشرط ويسمى المنفصل
ويازمه تعدد الازم مع
التساق فان تناقضا انسانا
ونقيضه من اثبات كل
نقيضه ومن نقيضه عينه
فيجيء اربعة مثاله العدد
لما زوج أو فرد ولكنه الخ
وان تناقضا انسانا لانقيض الازم
الاول وان مثاله الجسم لما جاد
أو حيوان وان تناقضا نقيضا
لاننا نالزم الاخير ان مثاله
الخنثى إما الارجل أو
لا امرأة) أقول القياس
الاستثنائي ضربان الضرب
الاول ما يكون بالشرط
ويسمى الاستثنائي المتصل
وتسمى المقدمة المشتملة
على الشرط شرطية ويسمى
الشرط مقدما والجزء الثاني
والمقدمة الأخرى استثنائية
وشرطه بعد كون النسبة

(قوله كلية دائمة) لا يجوز أن تكون الدائمة قيداً إذا أتت في الكلية احترازاً عن الموقفة إذا الموقفة ليست
بكلية لان معناها ثبوت الازم على جميع الاوضاع والتقدير الممكنة الاجتماع مع المقدم والاظهر أنه
تفسير للكلية لان معنى الدوام الثبوت في جميع الازمان وهو معنى الكلية لانه يستلزم الثبوت على جميع
الارضاع (قوله اذ لو اتى أحدهما) أي أحد الازميين لزوم عين التالي لعين المقدم ولزوم نقيض المقدم
لنقيض التالي بلماز وجود الازم بدون الازم وهذا محال (قوله وهو بالحقبة) يعني اذا كان بين المقدم
والتالي تساوي وتلازم فاعلمنا بزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ومن استثناء عين التالي عين المقدم
بواسطة قياس متصل آخر مقدمه نالي الاول وناليه مقدم الاول قد استثنى فيه عين مقدمه أو نقيض ناليه
(قوله لتعليق الوجود بالوجود) يعني أن كلمة إن لتعليق ثبوت الجزاء بثبوت الشرط ولولا لتعليق انتفاء
لا قياس من جزئيتين في شيء من الاشكال السابقة (قوله كلية دائمة) صرح في المنتهى بالقيدين
فالكلية إشارة الى ان النسبة الاتصالية الايجابية بين المقدم والتالي شاملة لجميع الاوضاع الممكنة
الاجتماع مع المقدم والدوام الى استغراقها الازمنة وكأن ذكره زيادة تأكيد وتوضيح والافهول لازم ذلك
الشمول وقيل أريد بالدوام أن تكون النسبة بين طرفي التالي دائمة بدوام النسبة بين طرفي المقدم
أي يكون الارتباط بينهما مجسباً محققاًهما فإطلاق ما وضعت له ان من تعليق الوجود بالوجود فيخرج
ما يكون صدق التالي فيه دائماً بدوام صدق المقدم كقولنا كلما كانت الشمس طالعة كانت بالغة
نصف النهار أي يكون ارتباطهما باعتبار صدقهما فقط وانما اعتبار الاول لان المطالب العلم بثبوت
نسبة الاحكام الى أفعال المكافئين ايحاً باوسلياً لا العلم بصدق القضية مطلقاً وفيه أن شمول النسبة
بين المقدم والتالي جميع الاوضاع المذكورة ان كان في التحقق في الوجود كما هو المتبادر المعترف في الفن
فقد أغنى عن الدوام وان كان في الصدق أو محتملاً لهما كان الدوام أيضاً كذلك لانهم ما معاصفتان
لتلك النسبة ولا بد من كون الشرطية لزومية ويعلم ذلك من قوله وهذا حكم كل لازم مع مازومه وقيل
بما ذكره في النجوم أن كلمة المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني والسبب والمسبب
متلازمان (قوله اذ لو اتى أحدهما) أي أحد الازميين لزوم عين التالي للمقدم المستغنى ولزوم نقيض
المقدم لنقيض التالي المستغنى (قوله ولا يلزم الخ) استثناء نقيض المقدم لا يستلزم نقيض التالي بلواز
كونه أعم ولا عينه بلواز انتفائه أيضاً ان كان أعم ووجوبه ان كان مساوياً واستثناء عين التالي لا يستلزم
عين المقدم ولا نقيضه بلواز 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 التالي في المادة المنصوصة (وهو متصل آخر) قد استثنى فيه عين مقدمه أو نقيض ناليه
فهناك اتصالاً ويجسب كل نقيضتان (قوله فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود) وههنا قد علق
وجود التالي بوجود المقدم ليتوصل من الوجود المعلق به الى الآخر فاسب استعمالها وقد تستعمل

بين المقدم والتالي كلية دائمة أن يكون في الاستثنائية الاستثناء لعين المقدم فلازمه عين التالي وإما لتعليق التالي فلازمه ان
نقيض المقدم ان لو اتى أحدهما لجاز وجود الازم مع عدم الازم وانما يبطل كونه لازماً مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه
انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولان استثناء عين التالي عين
المقدم بلواز أن يكون الازم أعم كما في المثال المذكور وكأنته قصد بذكر المثال التبيين على هذا نعم لو قدر التساوي لزم ذلك لكن
لتحوص المادة لانفس صورة الدليل وهو بالحقيقة بملاحظة لزوم المقدم التالي وهو متصل آخر ثم أن 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

الجزء بانتفاء الشرط سواء كان الشرط والجزء مثبتين أو منفيين أو مختلفين وهذا ما قال صاحب المفتاح
 ان لو تعليق ما امتنع بامتناع غيره ولا يخفى ما فيه ولنا في تحقيق كونها الانتفاء الشيء للانتفاء غيره كلام
 يطلب من شرح التلخيص (قوله) ويسمى ما يلو قياس الخلف) فديفهم من ظاهر العبارة أن كل قياس
 استثنائي متصل استثنائي فيه تقيض التالي فهو قياس الخلف وليس كذلك بل بشرط أن يقصد فيه اثبات
 المطلوب بإبطال تقيضه وحينئذ يكون عبارة عن قياسين أحدهما افتراضي شرطي والاخر استثنائي
 متصل يستثنى فيه تقيض التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت تقيضه وكما ثبت تقيضه ثبت محال يفتج لولم
 يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه تقيض المقدم نعم قد يفتر
 بيان الشرطية الى دليل فتمت كبر القياسات فظاهر عميل الشارح مشعر بأن الافتراضي المتصل هو أنه لو ثبت
 التقيض لثبت منضمها الى مقدمة ولو ثبت منضمها الى مقدمة لزم محال وليس كذلك لانه مجرد لا يثبت
 المطلوب وقد يقال ان الافتراضي مركب من متصلة مقدمه تقيض المطلوب وتاليها أمر لازم له ومن جلية
 صادقة في نفس الامر مثلا اذا كان المطلوب لاشي من ج ب فتقول لولم يصدق هذا الصديق بعض ج ب
 ان فيما يستثنى فيه تقيض التالي اذ هناك أيضا يرتبط وجود التالي بوجود المقدم لكن لا يتوصل
 بأحدهما الى الآخر بل ينتقل من انتفاء وجود التالي الى انتفاء وجود المقدم فيجوز استعماله فيه
 (قوله) فانهم اوضعت لتعليق العدم بالعدم) فيه مساهلة لانهم اوضعت لتعليق وجود مقدر لثان بوجود
 مقدر لاول في الزمان الماضي فيفهم منه انتفاؤهما معا على معنى أن سبب انتفاء الثاني هو انتفاء الاول
 في نفس الامر بناء على أن وجود الاول سبب لوجود الثاني فانتفى بانتفائه من غير أن يلاحظ هناك أن
 سبب العلم بانتفاء الاول والثاني ما ذاهو بل مبنى الكلام على أنه ما هو مان للخاطب بالاستدلال من
 أحدهما على الآخر ينكشف لك ذلك اذا تأملت في معنى قولك لو جئتنى لأكرمك هذا هو المشهور في
 اللغة وقد تستعمل في مقام الاستدلال فيفهم منه الرباط وجود الثاني بوجود الاول مع انتفاء الثاني
 فيعلم منه انتفاء الاول وهذا المعنى يناسب الاول في الربط بين الوجودين لكنهما يؤخذان هناك معا
 مقدرين تقديرا محضالا يجامع الوجود المحقق فيفهم انتفاؤهما تقيضا مع السببية المذكورة وأما
 ههنا فقد اعتبر الربط بينهما وأن الثاني لازم للاول ومنتفى في الواقع فيتوصل به الى العلم بانتفاء الاول
 محال المعنيين الى انتفائهما معا في الواقع لكنهما أخذ في الاول معا ومن فلا يمكن الاستدلال بأحدهما
 على الآخر وفي الثاني على وجه يمكن فيه ذلك وهو على قلته مستعمل في اللغة يقال لو كان زيد في البلد
 لبياه فافهم منه أنه ليس فيه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وقوله (وأكثر استعمال
 الثاني وهو ما يستثنى فيه تقيض التالي أن يذكر الشرط بلفظة لو) اشارة الى استعمالها بالمعنى الثاني وقوله
 فانهم اوضعت لتعليق العدم بالعدم اشارة الى مناسبة المعنى الاصلي المتعارف في استعمالهم وقد عبر عنه
 بلازمه كما حققناه وذكر بعضهم أن اللام ههنا ليست صلة للوضع اذ لو كانت موضوعة لتعليق عدم
 التالي بعدم المقدم لكان الانتفاء بالحقيقة لعين التالي لانه تقيضه بل هي لتعديل فانها موضوعة لتعليق
 وجود التالي بوجود المقدم اذا كانا مقدرين والغرض من هذا الوضع أن يستثنى فيه تقيض التالي لينتج
 تقيض المقدم فيلزم تعليق عدم المقدم بعدم التالي كما هو مقتضى الملازمة فانه المقصود من سياق قوله
 تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا هذا هو المختار عند المصنف ودل كلام النجاة على أن الغرض من
 وضعها أن تستعمل للانتفاء اللازم لاجل انتفاء ملزومه فان من قال لو أكرمتنى لا كرمتنك أراد أن انتفاء
 اكرامه لا انتفاء اكرام الخاطب لا عكسه والمراد بالآية انتفاء الفساد الناشئ عن تعدد الآلهة لاجل
 انتفائه وقال وقد تستعمل لوجرد الملازمة من غير أن يقصد عدم الملزوم بعدم اللازم أو عكسه كما في
 قوله عليه السلام لو لم يخف الله لم يعصه (قوله) وهذا الثاني وهو المذكور بلو يسمى قياس الخلف)

فيه تقيض التالي أن يذكر
 الشرط بافظه لوقائها
 وضعت لتعليق العدم
 بالعدم وهذا الثاني وهو
 المذكور بلو يسمى قياس
 الخلف وهو اثبات المطلوب
 بإبطال تقيضه كما اذا قلنا لو
 ثبت تقيض النتيجة لثبت
 منضمها الى مقدمة من
 القياس فلزم المحال واللازم
 منتفى فلا يثبت بالضرب
 الثاني ما يكون بغير شرط
 ويسمى استثنائيا منفصلا

للمطلوب فيلزمه مقدمة لثبوت المزموم وأخرى لبيان الزوم فالمقدمة الاستثنائية القائلة بثبوت المزموم
تجعل صغرى والمقدمة القائلة ببيان الزوم تجعل كبرى وهذا ما قال في المنتهى ويرد الاستثنائي الى
الاقتراي بأن تجعل الثانية صغرى والاولى كبرى مثلا تقول في ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه
انسان هذا انسان وفي قولنا العدد لما زوج أو فرد لكنه زوج هذا ليس بحيوان وهذا ليس بحيوان
ليس بانسان وفي قولنا العدد لما زوج أو فرد لكنه زوج هذا ليس بحيوان وكل ما ليس بحيوان
ليس بفرد وكل ما ليس بفرد فهو زوج فالمراد بالمزموم ما يستلزم المطلوب لاما هو المقدم في المتصلة
فالشراح المحقق أو رد البيان في المتصلة على وجه يشعر بأن البيان في المتصلة أظهر لكن ذكر في بعض
النمرواح أن هذا فيما اذا أمكن جعل المزموم محمولا على موضوع المقدم واللازم محمولا على الموضوع
وأما في مثل لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فلا بد من تعسف مثل أن يقال النهار يلزم طلوع
الشمس وكل لازم شيء فهو موجود عند وجوده فالنهار موجود عند طلوع الشمس وقد عرفت من
تحقيق الشارح أن المراد بالمطلوب والوسط التني والاثبات ففي لكن الشمس طالعة طلوع الشمس
حاصل ومستلزم وجود النهار وفي لكن النهار ليس بوجود عدم وجود النهار حاصل ومستلزم عدم طلوع
الشمس فقد جعل ثبوت المزموم صغرى والمزموم وسطا وهو حقيقة الشكل الاول الاقتراني وان لم يمكن من

أقول القياسات الاقترانية
غير الشكل الاول علمت
أنها تراد اليه فلتبين كيف
يرد الاستثنائي الى الاقتراني
وطر يقه أن يجعل المزموم
وسطا وثبوتة وهو الاستثنائي
صغرى واستلزامه وهو
المتصل كبرى مثاله من
المتصل الاثنان لما زوج
أو فرد لكنه زوج فهو ليس
بفرد فانه يتضمن انه كلما
كان زوجا لم يكن فردا تقول
الاثنان زوج وكل زوج
فهو ليس بفرد فالاثان ليس
بفرد وعليه فقس

الضرب الثاني التنافي بين أمرين هما جزء المنفصلة وأراد المناقاة العنادية على ما هو المتبادر منه
لا الاتفاقية ويلزمه لاجل التنافي تعدد اللازم أي يكون هناك بسببه لزومات ولوازم متعددة ومثل
للزومات المنفرعة على التنافي وجودا وقوله اذ لو لا ذلك معناه لو لا التنافي المستلزم لتعدد الزوم
واللازم والفرض أنه لا لزوم صريحا والافه والضرب الاول لكان أحد الأمرين لا يستلزم الآخر عدم
الزوم بينهما صريحا ولا عدمه لعدم التنافي المقتضى لذلك وكذلك لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر
لعدم الزوم بينهما صريحا ولا وجوده لعدم التنافي المقتضى اياه فلا لزوم أصلا فلا استدلال هناك لانه
انما يكون بالمزموم على اللازم كما نقرر سابقا وقد أشار بذلك إلى ما لي أن الاستدلال بالانفصال راجع الى
الاتصال واقتصر على أحد قسميه لان الآخر بالآخر ذيول اليه وإما الى ما تقدم من أنه لا بد في الدليل
من مستلزم للمطلوب والى ما نقرر فيه من وجوب المقدمتين لتبني أحدهما عن الزوم والآخرى عن ثبوت
المزموم فظهر أن لزوم التنافي باعتبار أنه شرط للانتاج وأن ذكر لزوم تعدد اللازم لاجل التنافي بيان
لحكمة اشتراطه فيه وأن صلاحيته لذلك انما هي لاستلزامه الزوم ولولا لم يكن وسيلة الى الاستدلال
فهو من تمة الشرط المذكور وبطل ما توهم من أن حاصل تحقيق الشارح أن تعدد اللازم إشارة الى تعدد
النتيجة والتنافي الى شرط الانتاج كيف وتعدد النتائج قد فصله فيما بعد عما لا حاجة معه الى هذا الاجمال
(قوله القياسات الاقترانية غير الشكل الاول الخ) قد تقدم أن حقيقة البرهان ووجه الدلالة لا يوجد
الافى الشكل الاول فهو المنتج في الحقيقة وهو السبب للعالم بالانتاج فن ذلك وجب أن تكون الدلائل
كاهما مستقلة على هيئة الشكل الاول والالم تنتج أصلا وقد بين احتمال ما عداه من الاقترايات على هيئته
وكيفية ردها اليه فأراد أن يبين احتمال الاستثنائيات على الاقتراني بل على الشكل الاول وكيفية ردها
اليه (وطر يقه أن يجعل المزموم وسطا) ولا بد فيه ما عرفت من أن الاستدلال انما يكون بالمزموم على اللازم
(وثبوتة) لموضوع المطلوب (صغرى واستلزامه) محموله (كبرى) مثاله من الاستثنائي المتصل الذي استثنى
فيه عين المقدم أن يقال في كلما كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه انسان فهو حيوان هذا انسان
وكل انسان حيوان فهذا حيوان ولو استثنى ههنا تقيض التالي يقال في رده هذا ليس بحيوان
وكل ما ليس بحيوان ليس بانسان فهذا ليس بانسان ولما كان رد القسم الاول ناطرا ومثال القسم الثاني

قال (والاقترافي الى المتصل بذ كمنافيه معه) أقول يراد الاقتراني الى الاستثنائي أيضا فالمتصل ظاهر بأن يجعل الوسط ملزوما للطلوب وأما الى المتصل فإن تأخذ منافي الوسط وتذكره مع الوسط مثاله الاثنان زوج وكل زوج فهو ليس بفرد فتنافي الزوج الذي هو الوسط إنما هو الفرد فتقول الاثنان إما زوج أو فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد قال (والخطأ في البرهان لمادته وصورته فالاول يكون في اللفظ للاشتراك أو في حرف العطف مثل الخمسة زوج وفرد ونحوه نحوها مض وعكسه طيب ماهر ولاستعمال التباينة كالترادفة كالسيف والصارم ويكون في المعنى لالتباسها بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم النوع وجميع ما ذكر في النقيضين ويجعل غير القطعي كالقطعي ويجعل العرضي كالذاتي ويجعل النتيجة مقدمة بتغييرها ويسمى المصادرة ومنه المتضايقة وكل قياس دورى والثاني أن يخرج عن الاشكال) أقول انخطأ في البرهان يكون خطأ مادته وخطأ صورته القسم الاول وهو خطأ المادة يكون من جهة اللفظ ومن جهة المعنى أما اللفظ

تلخيص العبارة فيه (قوله والاقترافي الى المتصل) ان أريد الحكم جزئيا فظاهر وان أريد كليا في مثل العالم متغير وكل متغير حادث ليس بظاهر لان منافي المتغير هو الا لا متغير وإذا قلنا العالم امامتغيرا ولا متغير فاستثناء أحد الجزأين أو نقيضه لا ينتج المطلوب اللهم إلا أن يجعل مقابل الوسط نقيض الاكبر بأن يقال العالم امامتغيرا ولا حادث لكنه متغير فليس بلا حادث وأما ما وقع في بعض الشروح من رد قولنا الطواف صلاة وكل صلاة لا تصح بدون الوضوء الى قولنا الطواف إما فاستبددون الوضوء وصحح لكنه فاستدلالا يكون صحيحا فليس يستقيم اذا تعرض فيه للوسط أصلا (قوله إما في أحد الجزأين) يعني جزأى القضية التي هي من المادة صرح بذلك تبنيها على أن قوله وإما في حرف العطف على هذا المحذوف لا على قوله في

مذكور في صدر الكتاب اقتصر على ذكر المثال من المتصل وهو راجع الى المتصل لما عرفت من استلزام التنافي تعددا للوازم ولذلك قال فإنه يتضمن أنه كلما كان زوجا لم يكن فردا فالزوج هو الملزوم الذي يجعل وسطا فإن قلت رد الاستثنائي متصلا كان أو منفصلا عما يتم بما ذكره إذا كان المقدم والتالي في المتصلة والمنفصلة مشاركة في الموضوع كإفي الامثلة المذكورة ولا يشك بقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود وبقولنا إما ان تكون الشمس طالعة وإما أن يكون الليل موجود لكن الشمس طالعة فليس الليل موجود قلت أما الاول فيقال في رده هكذا النهار لازم لطاوع الشمس الموجود وكل ما هو لازم لطاوع الشمس الموجود موجود ينتج النهار موجود وأما في الثاني فيقال هكذا الليل منافي لطاوع الشمس الموجود وكل ما هو منافي لطاوع الشمس الموجود ليس موجود ينتج الليل ليس موجود والمراد بالملزوم أعم من أن يكون مذكورا صريحا أو ضمنيا صرح بكونه ملزوما أولا ولا بد في الدليل من الملزوم للطلوب الحاصل للحكم عليه كما تقدم لأن ثبوت هذا الملزوم لموضوع المطلوب ليس مأخوذا من المقدمة الاستثنائية فقط لان استلزامه لمحموله مأخوذ من المتصلة كبرى وإنما ذلك من الامثلة السابقة فان قيل فلجمل قول المصنف ويرد على القضية المهمة فلا يحتاج الى هذا التكلف بل الرادعاهو فيما ذكرناه كما اختاره بعض الشارحين أوجب بان ما سبق من المصنف يقتضي انحصار الدليل في الشكل الاول فلا بد من الرد وقد أومأ اليه الشارح بأن الاقترانيات قدرت اليه فلتبين كيف يرد الاستثنائي اذ فيه إشارة الى أن الرد في الاستثنائي على قياس الرد في الاقتراني وقد علمت أنه لا بد من اشتماله على الشكل الاول فكذا هي هنا فان قلت لو كان إنتاج الاستثنائي للاشتمال على هيئة الاول واجب أن لا يعلم انتاجه بدون الرد اليه قلت لا يجب ذلك اذ ربما كان ملاحظة العقل لهيئة الاول فيه بسهولة بحيث كلما شعر به لاحظها وربما لاحظها العقل بتصرف آخر غير الرد كما في بيان الاشكال بالخطف بتوسط ملاحظة العقل لهيئة الاول وقد عرفت أنه لا يجب فيما لاحظته العقل التمكن من التعبير هذا ما يقال في توجيهه مع مراعاة ما سبق من الكلام وان كان فيه ما فيه كماله أو ما اليه (قوله يراد الاقتراني الى الاستثنائي) أما الرد الى المتصل فبأن يجعل الوسط ملزوما للطلوب فيقال في قولنا الوضوء عبادة وكل عبادة بنية ان كان الوضوء عبادة فهو بنية لكن الوضوء عبادة ينتج أنه بنية وهو ظاهر والبرهان واضح (قوله والخطأ في البرهان) لما فرغ من بيان مادة البرهان وصورته أشار الى ما يتعلق بهم من الخلل ليحترز عنه نخطأ البرهان إما بالخطا مادته وإما بالخطا صورته اذ لو صححت البرهان قطعاً والقسم الاول أعنى خطأ المادة يكون من جهتين جهة اللفظ وجهة المعنى أما من جهة اللفظ فلا تلباس القضية الكاذبة بالصادقة اذا كان ذلك التلباس ناشئا من اللفظ بأن يكون اللفظ يحتمل ما أي يحتمل الكاذبة والصادقة من حيث الدلالة (وهو) أعنى احتمال اللفظ للكاذبة والصادقة (قد يكون للاشتراك إما في أحد الجزأين) سواء كان بحسب جوهره كالعين أو بحسب تصاريفه كالختار فتقول

اللفظ على ما هو الظاهر ومعنى الاشتراك في حرف العطف أنه قديز كرو يراد أن كلام المتبوع والتابع محمول وقديز كرو يراد أن المحمول هو المجموع لكل 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 كناية الكبرى قلنا المراد أن مثله يحمل

مثلا (هذا عين وهو صادق باعتبار مفهومها) أي لفظة العين (وتريد العين مفهومها 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 (بمجموع مركب من الزوج والفرد) لتركيبه من الاثنين والثلاثة (فمفهوم منه أنه زوج وأنه فرد) وهذا المعنى كاذب واللفظ يحتملها فانه ان لوحظ انضمام الفرد الى الزوج أولاً ثم حمل المجموع على الخمسة كان المفهوم هو المعنى الاول والصادق وان لوحظ حمل الزوج على الخمسة أولاً ثم حمل الفرد عليها كان المفهوم المعنى الثاني الكاذب وأما أن حرف العطف مشترك بين هذين المعنيين فالظاهر أن المراد الاشتراك لغة ليقنواول المشترك والمتواطئ بالقياس الى افراده بل الحقيقة والمجاز أيضاً اذا اشتراهما بمجاها حيث 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 المزي يصدق عليه أنه حاو حاض بمعنى أنه مجموع مركب منهما ولا يصدق عليه أنه حاو وأنه حاض ومنشأ احتمال اللفظ للمعنيين ما أشرنا اليه فانه ان ضم حاض مع حاو أولاً ثم حمل المجموع كان المفهوم هو المعنى الاول وهو صادق وان حمل عليه الحاو أولاً ثم ضم اليه حاض 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 الجملة عن الآخر وأريد أنه طبيب وأنه ماهر كان صادقا وان جمع بينهما وحمل المجموع من حيث هو مجموع كذب فاللفظ يحتمل الصدق والكذب والسبب ما أشرنا اليه الا أنه في الصدق عكس ما سبق من المثالين (قوله وقدي يكون لاستعمال) أي وقدي يكون احتمال اللفظ للكاذبة والصادقة بواسطة استعمال الالفاظ (المتباينة) الدالة على معان متغايرة (كترادفه كالسيف والصارم) فان الاول للذات مطلقا والثاني باعتبار كونه قاطعا (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 قال الصغرى ههنا كاذبة قد التبت بالصادقة فان قولنا هذا سيف صادق وقدي توهم أن قولنا هو صارم معناه فلفظ صارم يحتمل منه هيمه ويحتمل معنى السيف لظن القائل ترادفهما وأما قول الشارح فيظن الوسط متحد ولا يكون ففيه بحث لان الخطأ في البرهان حيث من جهة الصورة لخروجه عن هيئة الأشكال ضرورة اعتبار تكرار الوسط في أعلى ما سبق (قوله وأما المعنى) وأما الخطأ في مادة البرهان من جهة المعنى (فلا تلبس الصادقة بالكاذبة) كما أن الخطأ فيهما 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 سيبال أصفر مرة لان كل مرة سيبال أصفر ولهذا يسمى إبهام العكس (ومنه) أي ومن الحكم على الجنس بحكم نوع منه أو من إبهام العكس لان المطلق بالقياس الى المقيد بحال أو وقت

بأنه مجموع مركب منهما فيذهب منه أنه زوج وأنه فرد ومثله هذا حاو حاض فانه يصدق في الجمع دون الافراد وعكسه هذا طبيب ماهر اذا كان ماهرا في غير الطب طبيبا فانه يصدق في الافراد دون الجمع وقدي يكون لاستعمال المتباينة كالترادفة نحو والسيف والصارم فيغفل الذهن عما به الافتراق فيجري اللفظين مجرى واحدا فيظن الوسط متحد ولا يكون وأما المعنى فلا تلبس الصادقة بالكاذبة أيضا وله أصناف * الاول الحكم على الجنس بحكم نوع منه مندرج تحته نحو هذا لون واللون سواد فيكون هذا سوادا وهذا سيبال أصفر والسيبال الاصفر مرة فهذا مرة ويسمى مثله إبهام العكس كانه لما رأى ان كل مرة سيبال أصفر ظن ان كل سيبال أصفر مرة ومنه الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال أو وقت هذه رقية والرقية 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 التبت الصادقة

تارة على الخطا في المادة بأن تجعل الام للاستغراق وبارة في الصورة بأن تجعل على مجرد الخسمة (قوله
 مما ليس بقطعي) مبنى على أنه يجعل الحدسيات ظنية على ما سبق وان جازان تكون الناقصة صفة
 للتجربيات والحدسيات جميعا ويريد بالقطعي ما لا يحتمل النقيض أصلا عند الذكاء ولا بتشكيك المشكك
 فيخرج عنه الاعتقادات ويكون استعمالها في البرهان خطأ لوجوب أن تكون مقدما قطعية لا ظنية
 ولا اعتقادية كما مر (قوله وهذا غير الذاتي والعرضي) لان المراد به ما هيئها ليكون ايجابه وافادته للشيء
 بالذات أو بالذات (قوله جعل النتيجة مقدمة) فان قيل هذا خطأ في الصورة لان النتيجة حينئذ

كالجنس بالقياس الى نوعه فيقال في رتبة كفارة الظاهر هذه رتبة في كفارة وكل رتبة في كفارة مؤمنة
 فانه لما رأى أن كل رتبة في كفارة قتل المؤمن خطأ رتبة في كفارة توهم أن كل رتبة في كفارة رتبة
 في كفارة قتل الخطا فيكم على كل رتبة في كفارة بكم رتبة كفارة قتل الخطا فهذا الحكم أعني وصف
 الايمان ثابت لرتبة مقيدة بحال هي كونها كفارة قتل الخطا ثابت الرتبة مطلقا وكذا يقال في الاعشى
 هذا مبصر وكل مبصر مبصر في الليل فالبصر في الليل حكم ثابت للبصر في وقت الظلمة الغير الشديدة
 وقد ثبت للبصر مطلقا كانه توهم ان كل مبصر مبصر في الوقت المذكور لان كل مبصر في هذا الوقت
 مبصر الثالث من الخطا المعنوي في المادة ما يقع من جهة التباس الكاذبة بالصادقة لعدم مراعاة جميع
 ما ذكر في التناقض فانه اذا المراءع عما ظن كون قضية نقيضا لقضية كاذبة فيظن كون الأولى صادقة
 وهي كاذبة الثالث من الخطا المعنوي في المادة التباس غير القطعي بالقطعي فيجعل الاعتقادات
 وغيرها مما ليس بقطعي كالقطعي فيستعمل في البرهان ويجري مجرى القطعي مع كونها غير مطابقة للواقع
 وهذا القسم من الخطا كثير في العلوم فان أكثر الناس يجعل المشهورات والاعتقادات المأخوذة تقليدا
 كأقضية ويستعملها في البراهين معتقدا للاصابة ولا يتخلص من ذلك الا المراد باستعمال المقدمات
 القطعية الصرفة الرابع من الخطا المعنوي جعل العرضي كالذاتي في المثال المذكور احدي المقدمتين
 كاذبة لانه ان أريد أن السمو ونيا مبردا بالذات فهو كاذب لان ايجابه للبرودة بالعرض كما ذكره لا ايجاب
 أولى وبالذات وان أريد أنه مبرد في الجلة أو بالعرض فالكبرى كاذبة اذ ليس كل مبرد مطلقا باردا بل المبرد
 بالذات بارد وعلى التقديرين قد جعل العرضي كالذاتي فان قلت أريد بالاول المبرد مطلقا والثاني المبرد
 بالذات فلا خطأ أصلا قلت فلا يتكرر حينئذ الوسط ويكون الخطأ في الصورة لأن التمثيل على التقديرين
 الاولين وليس الذاتي والعرضي بالمعنى السابق كما توهم اذ لا يتصور باعتبار خطا في البرهان فان قلت
 اذا قلنا لناطق يصدق عليه حيوان وكل ما يصدق عليه الحيوان فهو مركب من الحيوان وغيره كان خطأ
 لجعل الحيوان العارض لبعض ما يصدق عليه كالذاتي له فان ما يصدق عليه الحيوان ويكون ذاته فانه
 يكون مركبا منه ومن غيره قلت هذا في التحقيق من قبيل ايهام العكس اذ كل ما كان الحيوان جزأ له
 يصدق عليه فيتموهم أن كل ما يصدق عليه يكون جزءا منه (الخامس) من الخطا المعنوي (جعل النتيجة
 مقدمة من مقدمتي البرهان بتغييرهما) وانما اعتبر التغيير بوجه ما يقع الاتباس (ويسمى مصادرة على
 المطلوب مثل هذا نقله وكل نقله حركة فهذا حركة) فالصغرى ههنا هي عين النتيجة فبدل فيها الحركة بما
 يراد بها ومنهم من يجعل المصادرة على المطلوب من قبيل الخطا في الصورة قائلا ان الخطا في الصورة إما
 بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض وهو ان لا يكون على هيئة شكل منتج وإما بحسب نسبة المقدمات
 الى النتيجة بأن لا يكون الا لازم قولاً غير المقدمات وهو المصادرة ومن جعلها من قبيل الخطا في المادة
 ينبغي أن لا يفسر بالتباس الكاذبة بالصادقة اذ ليس ههنا التباس الكاذبة بالصادقة اللهم الا أن يريد
 بالكاذبة ما ليس معلوم الصدق (ومن هذا القبيل) أي من قبيل جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي الدليل
 (الامور المتضاربة) فان أحد المتضاربين في قوة الآخر فاذا جعل أحدهما مقدمة من مقدمتي برهان

مما ليس بقطعي كالقطعي
 واجزاؤها مجزاه وذلك كثير
 الرابع جعل العرضي
 كالذاتي نحو السمو ونيا مبرد
 وكل مبرد بارد فان السمو ونيا
 مبردا بالذات أي لا يوجب
 ذلك ايجاباً وليا بل بالعرض
 لانه يسهل الصغرى وان تقاسمها
 عن البسند يوجب برودته
 وانما الباردة والمبردا بالذات
 وهذا غير الذاتي والعرضي
 بالمعنى المتقدم الخامس
 جعل النتيجة مقدمة من
 مقدمتي البرهان بتغييرها
 ويسمى مصادرة على المطلوب
 مثل هذا نقله وكل نقله حركة
 فهذا حركة ومن هذا القبيل
 الامور المتضاربة

لا تكون قولاً آخر لا يكون قياساً قلنا هو قول آخر نظر الى ظاهر اللفظ (قوله لا بالقوة ولا بالفعل)

الاخر كان يجعل النتيجة مقدمة من برهانها (مثل هذا ابن لانه ذواب وكل ذى اب ابن) لان الصغرى في قوة النتيجة (و) من هذا القبيل ايضا 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 ان يكون خارجا عن الأشكال وذلك إما بان لا يكون على تأليف الاشكال المذكورة لا بالفعل ولا بالقوة وإما بان يفقد شرط من شروط الانتاج كما تقدم بيانه والله اعلم

(مبادئ اللغة) (قوله من لطف الله تعالى) يعنى من لطف الله سبحانه (بعباده احداث الموضوعات اللغوية فانه) أى الله والفائتقصيل ما فيها اذ من حقه أن يعقب الاجمال (لما علم حاجة الناس الى تعريف بعضهم بعضا) واعلامهم باهم (ما فى أنفسهم) وضمائرهم (من أمر معاشهم للعاملات والمشاركات) وذلك لان الانسان الواحد لا يستقل بمؤنته فى معيشتة لاحتياجه فى بقائه الى ما كل

وملبس ومسكن وصناعية ولا تكفيه الامور الطبيعية لاطف مزاجه وقربه من الاعتدال الحقيقى بخلاف سائر الحيوانات ثم ان تحصيلها بالصناعة لا يتم الا معاونة من ابناء نوعه ومشاركة معهم ومعاملة بينهم ليستغل كل واحد أو جماعة متعاونون ببعضهم فيحصلون منه ما يكفيهم ويفضل منهم ويتعاملون بأن يعطى هذا ذلك ما فضل عنه ويأخذ منه ما يحتاج اليه مما حصله ذلك الاخر ائذ على كفايته فينتظم أمر المعاش ولا شك ان 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 وأعماله المتعلقة بالدينا كارسال الرسل وانزال الكتب أو بالعقبي كشر الاجساد وورد الارواح اليها وما يتبعه من الثواب والعقاب ولافادة الاحكام الشرعية المتعلقة بانفعالهم وذلك لان الانسان محتاج لمعرفة البارئ سبحانه وعبادته ومكافئ ما يسعد فى معاشه ومعاده ثم ان المعرفة لانتم الاقدمات نظرية مستندة الى قضايا ضرورية يتوسل بها الى المطالب والعبادة لا تحصل الا بمعرفة الاحكام المستندة الى دلائلها والانسان الواحد لا يستتدب بحصول 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 أقدروهم) يعنى لما علم الله سبحانه احتياج الناس فى تحصيل السعادة الدنيوية والدينية الى اعلام ما فى ضمائرهم من أمر المعاش والمعاد أقدروهم (على الصوت وتقطيعه) قطعا مختلفة هي الحروف بالآت معدة لذلك من الخنجرة والعضلات والشفة وتركيها (على وجه يدل على ما فى النفس) من المعانى المتكثرة اما بوضعها أو وضع تراكيها الواقعة على أنحاء شتى بازائها سواء كان ذلك الوضع من الله أو من الناس فيحصل المطلوب (بسهولة لان الصوت كيفية عارضة للنفس الضرورى) المتمدن قبيل الطبيعة دون تكلف اختيارى كما أن

(١) (قوله ليسعدنى 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 ايضا شيان هما ينتظم بهما أمره وهما المعرفة والعبادة المطلوبتان الواقعتان بالنسبة الى ذلك الانتظام فى مرتبة واحدة وهما يحتاجان الى اعلام الامور التي يتحققان بها ومن جعلتها معرفة الاحكام فيكون ذكر المطلوبين بعد الذكر كروذ كرم مقدماتها مقبله ويحصل الانتظام (قوله لان الصوت كيفية عارضة للنفس) أى الصوت الذى أقدروهم الله عليه ليحصل ما يحتاجون اليه

مثل هذا ابن لانه ذواب وكل ذى اب 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

(مبادئ اللغة)

(ومن لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية فانه) أى الله والفائتقصيل ما فيها اذ من حقه أن يعقب الاجمال (لما علم حاجة الناس الى تعريف بعضهم بعضا) واعلامهم باهم (ما فى أنفسهم) وضمائرهم (من أمر معاشهم للعاملات والمشاركات) وذلك لان الانسان الواحد لا يستقل بمؤنته فى معيشتة لاحتياجه فى بقائه الى ما كل وملبس ومسكن وصناعية ولا تكفيه الامور الطبيعية لاطف مزاجه وقربه من الاعتدال الحقيقى بخلاف سائر الحيوانات ثم ان تحصيلها بالصناعة لا يتم الا معاونة من ابناء نوعه ومشاركة معهم ومعاملة بينهم ليستغل كل واحد أو جماعة متعاونون ببعضهم فيحصلون منه ما يكفيهم ويفضل منهم ويتعاملون بأن يعطى هذا ذلك ما فضل عنه ويأخذ منه ما يحتاج اليه مما حصله ذلك الاخر ائذ على كفايته فينتظم أمر المعاش ولا شك ان 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 وأعماله المتعلقة بالدينا كارسال الرسل وانزال الكتب أو بالعقبي كشر الاجساد وورد الارواح اليها وما يتبعه من الثواب والعقاب ولافادة الاحكام الشرعية المتعلقة بانفعالهم وذلك لان الانسان محتاج لمعرفة البارئ سبحانه وعبادته ومكافئ ما يسعد فى معاشه ومعاده ثم ان المعرفة لانتم الاقدمات نظرية مستندة الى قضايا ضرورية يتوسل بها الى المطالب والعبادة لا تحصل الا بمعرفة الاحكام المستندة الى دلائلها والانسان الواحد لا يستتدب بحصول 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 أقدروهم) يعنى لما علم الله سبحانه احتياج الناس فى تحصيل السعادة الدنيوية والدينية الى اعلام ما فى ضمائرهم من أمر المعاش والمعاد أقدروهم (على الصوت وتقطيعه) قطعا مختلفة هي الحروف بالآت معدة لذلك من الخنجرة والعضلات والشفة وتركيها (على وجه يدل على ما فى النفس) من المعانى المتكثرة اما بوضعها أو وضع تراكيها الواقعة على أنحاء شتى بازائها سواء كان ذلك الوضع من الله أو من الناس فيحصل المطلوب (بسهولة لان الصوت كيفية عارضة للنفس الضرورى) المتمدن قبيل الطبيعة دون تكلف اختيارى كما أن

كيفية للنفس الضرورى تخفت المؤنة وعمت الفائدة لتناولها (١) هذا أول ما كتبه الشيخ الهرورى على حاشية السيد بعد أن انقطعت كتابته أثناء القسم المنطقى فليعلم كتبه معصمه

اشارة الى أن ما يمكن رده الى شيء من الاشكال أو كان قد حذف فيه احدى المقدمتين لا يكون خطئا
 الكلام في المبادئ اللغوية (قوله لان التفكير) بيان لترتيب هذا الكلام على قوله ومن اطف الله
 لكن لا يخفى أنه مرتب على ما دل عليه الكلام من الاحتياج الى التعرض للمبادئ اللغوية على ما أشار اليه
 بقوله (على أن الحاجة ماسة في هذا الفن اليه) أى الى التكلم على هذه الامور (المارفي) بيان استمداد
 هذا الفن من (العربية) (قوله ولفظ الكل) ايراد لفظ الكل في الممدود فاسد من جهة أن الحد للماهية
 لا الافراد وفي الحد فاسد من جهة أنه لا يصدق على شيء من الافراد والشارح على عدم ذكرها في الحد
 بوجهين تبين على أن الحد نفس الممدود في الحقيقة فلا يذ كر ما يدل على الأفراد في الحد ولا في الممدود
 (قوله فكانه قال) يعنى أن ما ذكره يلفظ للحكموم عليه في قولنا الموضوعات اللغوية توقيفية مثلا
 فان معناها أن كل لفظ موضوع فهو توقيفي لكن الظاهر من صبغة الجمع المعرف باللام تعلق الحكم
 بالمجموع أو بكل جمع من الجوع ومن قولنا كل لفظ تعلقه بكل واحد من الافراد على ما ذهب اليه من

لوجود والمعدوم والمحسوس
 والمعقول ووجودها مع
 الحاجة وانتضامها مع
 انتضامها وفيه من اللطف
 ما لا يخفى فلنتكلم على
 حدها وأقسامها ابتداء
 وضعها وطريق معرفتها
 لان التفكير في اللفظ الله
 تعالى شكر على أن الحاجة
 ماسة في هذا الفن اليه لما
 مر في العربية * أما حدها
 فكل لفظ وضع لمعنى
 ولفظ الكل لا يذكرفي
 الحد لانه للماهية من حيث
 هي ولا يدخل فيها عموم
 ولانه يجب صدقه على
 كل فرد ولا يصدق بصفة
 العموم وقد ذكره إما
 للاشعار بأنه لا يختص بعموم
 دون قووم وإما لانه يحدد
 الموضوعات اللغوية بصفة
 العموم فوجب اعتبارها
 فيه فكانه قال

الحروف ككيفية عارضة للصوت يصيرها قطعاً تخفف مؤنة الاعلام بها وعت الفائدة لتناول
 الموضوعات اللغوية المأخوذة من القطع الصوتية (للوجود) حاضرا كان أو غائبا (والمعدوم) متمتعا كان
 أو ممكنا (والمحسوس والمعقول ووجودها) عطف على قوله لتناولها أى وجود الموضوعات (مع الحاجة)
 أى وقت عرضت (وانقضائها مع انقضائها الحاجة) بخلاف الكتابة لاحتياجها الى أدوات
 يتعسر حضورها في جميع الاوقات وبما تنضم مع انقضاء الحاجة فربما يطالع على المراد من لا يراى اطلاع
 عليه وبخلاف الاشارة لاختصاصها بالوجودات المحسوسة الحاضرة فلا تتم فائدتها وكذا سائر
 الافعال الاختيارية فانه لا شيء منها يتناول جميع المعاني (وفيه) أى وفي احداث الموضوعات اللغوية
 (من اللطف ما لا يخفى) على المندر اذ فيها يتوصل الى انتظام الاحوال في الاولى والاخرى (قوله لان
 التفكير) توجيه لتناول المصنف فلنتكلم بالفاء يعنى اذا كان احداثها من لطف الله وانعامه فلنتكلم
 على حدها وأقسامها وطريق معرفتها وابتداء وضعها لان التكلم عليها يستلزم التفكير فيها والتفكير
 في أطف الله تعالى والتكلم بها اشكر فالتكلم المستلزم للتفكير بل الامر به حثا وتحريضا متفرع على
 كون احداثها من نعم الله تعالى (قوله على أن الحاجة) أى فلتكلم لان التفكير في أطف الله تعالى
 شكر مع أن الحاجة ماسة في هذا الفن الى التكلم في هذه الامور (المارفي) بيان استمداده من (العربية)
 (قوله وانظ الكل) لفظ الكل يفيد العموم والاستغراق فلا يذ كر في الحد لانه للماهية من حيث هي
 ولا يدخل في الماهية من حيث هي عموم واستغراق ولان الحد يجب صدقه ووجهه على كل فرد من
 أفراد الممدود من حيث هو فرد له ولا يصدق الحد بصفة العموم على كل فرد وقد ذكر المصنف لفظ كل
 ههنا لانه لا يحدد الموضوع اللغوي بل يحدد الموضوعات اللغوية بصفة العموم والاستغراق فوجب اعتبار
 صفة العموم (فيه) أى في الحد وفي بعض النسخ فيها فالضمير للموضوعات والمعنى في حدها وانما عرّف

(١) قوله فان قلت الخ كذا
 في الاصل وتأمل هذه العبارة
 فانها لا تتخلو من سقط
 وتحريف كتبه مصححه

من الاعلام (١) فان قلت بفهم من قوله ان الحروف ككيفية عارضة للصوت يصيرها قطعاً أن ملفوظا
 هو المفرد وملفوظا هو التلفظ المتعلق بما يصدق عليه كلمة واحدة وهذا هو المقرد بعينه ولا فساد فيه
 (قوله والتفكير في أطف الله تعالى والتكلم بها اشكر) أى التفكير فيها والتكلم بها من حيث إنها
 أطف الله تعالى اشكر فان التفكير والتكلم لو كان مجردا عن تلك الخبيثة لم يكن شكرا كالتفكير في
 خلق السموات ودقائه مجردا عن اسباب ذلك الخلق الى الله تعالى فانه لا يكون ذلك التفكير شكرا لله
 تعالى ولا يكون هذا التفكير شكرا فيجب اعتبار الخبيثة في الكلام فكانه قال فلتكلم على حدها
 وأقسامها من حيث انها من أطف الله تعالى (قوله ولا يدخل في الماهية من حيث هي 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 الهمة الاجتماعية بخلاف عموم كل الافرادى (قوله اللفظ بكامة واحدة) ذهب الشارحون الى أن معناه اللفظ بشرط أن يكون كلمة واحدة بمعنى أنه لا يشتمل على لفظين موضوعين ولا يشتمل أن ذكر اللفظ مستردك وزاد الشارح العلامة أن اللام في اللفظ للعهد أى اللفظ الموضوع اللغوى والاستدراك فيه أكثر وتأويل الشارح المحقق أقرب لفظا وان كان الاستدراك بما له مع اقتضائه أن يكون هنالك ملفوظ وملفوظ وبليس كذلك ويرد على كل منهما أنه ان أريد الكامة اللغوية على ما يشمل الكلام والزائد على حرف واحد وان كان مهمل على ما صرح به في المنتهى لم يطرد وان أريد الكامة النحوية التي هي اللفظ الموضوع المفرد كان دورا وغاية ما يمكن أن يقال انه تفسير لفظى لمن يعرف مفهوما للكامة ولا يعرف أن اللفظ المفرد بازاء أى معنى وضع (قوله يدل فيه) ذهب الشارحون الى أن الضمير للمعنى أى ليس له جزئى يدل على شئ في ذلك المعنى ولا يشتمل بعده وحسن ما ذهب اليه المحقق من أن جعل الضمير لما وضع أعنى اللفظ بمعنى أنه لا جزئه يدل على شئ حال كونه جزءا من ذلك اللفظ وان جاز أن يدل في حال آخر ولا خفاء في أن المراد الدلالة الوضعية والافهمروف المفرد دلالة عقلية في الجملة (قوله فنصو عبد الله) يعنى أن العلم المنقول من المركب الاضافى أو المزيجى أو الاسنادى

الموضوعات اللغوية لانه قد يتجرى الاحكام عليها كما يقال الموضوعات اللغوية كذا وكذا فيحتاج الى معرفتها كما أنه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا أن كل لفظ وضع لمعنى كذا (قوله وان كان بين ظاهريهما) أى ظاهري المحدود الذى هو الموضوعات والمحدد الذى هو كل لفظ (فرق) في العموم والاستغراق (ستعرفه) فيما بعد وهو أن الجمع المعروف باللام يستغرق جميع الافراد بلانصبل بخلاف لفظ كل مضاف الى نكرة فانه يفيد الاستغراق التفصيلى ولو هذا لوقال للرجال عندي درهم لزمه درهم واحد ولو قال لكل رجل عندي درهم لزمه دراهم بعثتهم 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 الابارتكاب التأويل في أحدهما وقد وقع في بعض النسخ هكذا (وقد ذكره في الاشعار بأنه لا يختص بقوم دون قوم أو بأنه لا يعنى به جميع ما يشكاهم به قوم كما يتبادر حين يقال فلان يعرف لغة العرب لانه عرف طاربل يقال لكل لفظه هذه لغة بنى تميم مثلا وإما لانه يحدد الموضوعات اللغوية الخ) وحاصله أن المحدود للموضوع اللغوى وذكر لفظ كل للاشعار بأن الحد والمحدد لا يختص بقوم دون قوم يعنى لو قال لفظ وضع اعنى لربما توهم أن هذا الحد انما هو للموضوع اللغوى العربى فلما قال كل لفظ اندفع أوللاشعار بأن المصنف لا يعنى بالمحدد الذى هو الموضوع اللغوى بل اللغوية جميع ما يشكاهم به قوم كما يتبادر الى الفهم فانه اذا قيل فلان يعرف لغة العرب يفهم منها الجميع عرفا وانما لا يعنى بذلك لانه عرف طار وأما بحسب أصل المعنى فاللغة تطلق على كل لفظه موضوعة فيقال هذه اللفظة لغة بنى تميم مثلا وإما للموضوعات اللغوية الخ وكان هذه الزيادة كانت في الاصل وضرب عليها المانع 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 التناظر بكامة 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 لتسكته 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 فالفرد اللفظ بكامة واحدة وقيل ما وضع لمعنى ولا جزئه يدل فيه والمركب بخلافه فيهما فنصو بملك مركب على الاول والثانى ونحو يضرب بالعكس ويلزمهم أن نحو ضارب ونحو ج ما لا ينحصر مركب) أقول الموضوعات اللغوية تنقسم الى مفرد ومركب فالفرد اللفظ بكامة واحدة أى الملفوظ الذى لفظ فيه بكامة واحدة ومعنى الوحدة معلوم عرفا وقال المنطقيون ما وضع لمعنى وليس له جزء يدل فيه أى يدل على شئ حين هو جزءه وداخل فيه فنصو عبد الله وبعليتك وتباط شرا عملا ما مركب على الأول لكونه أكثر من كلمة مفرد على الثانى اذ أجزاءه لا تدل فيه وان دلت مفردة أو فى وضع آخر

مركب على التفسير الاول لانه ليس انظا بكامة واحدة بل بكلمتين لان الاجزاء منها الفاظ موضوعه
تعد في العرف كلمات ولهذا قالوا المركبات كل اسم من كلمتين ليس بينهما نسبة وكان المراد بالكامة
الواحدة ما لا يكون اجزائه كلمات لاحال كونها اجزاء ولا قبل ذلك لكنه بشكل مما يطبق عليه النحاة
من انه اسم وكل اسم كلمة وكل كلمة مفرد والجواب ان المفرد المأخوذ في تعريف الكامة غير المفرد هذا
المعنى واما على التفسير الثاني فقل هذه المركبات مفرد لعدم دلالة اجزائها على شئ حال كونها اجزاء
اما اذا اشترط في الدلالة القصد والارادة نظاهر واما اذا لم يشترط فلعدم فهم المعاني الاصلية عند القرينة
الدالة على انها مستعملة في المعاني العلمية للقطع بان عبد الله بمنزلة إن من انسان ولا قائل فيه
بالتركيب ودلالة ان على الشرط نعم انها تدل حالة الانفراد وعدم جعلها اجزاء من الاسماء الاعلام ولا
خفاء في ان ذلك موضع آخر البتة فجعل قوله اوفى وضع آخر قسميا بقوله مفردة ليس على ما ينبغي الاهتمام الا
ان يراد وضع آخر لذلك المركب بحيث تدل فيه الاجزاء وان لم تكن مفردة لكن لا يخفى ان قوله اوفى وضع
آخر مغن عن قوله مفردة (قوله ونحو يضرب وأخوانه بالعكس) فعند النحويين لا يمنع دلالة اجزاء
الكامة الواحدة على شئ في الجملة ثم فيما ذكر الشارح اشارة الى انه لا فرق في هذا المعنى بين المضارع
الغائب وغيره على ما توهمه ابن سينا فان قيل حرف المضارعة علامة على ان في الفعل ضمير يدل على
المتكلم ونحوه لان الحرف يدل على المتكلم مثلا والفعل مع الضمير مركب بالاتفاق قلنا كونها علامة

ونحو يضرب وأخوانه
بالعكس أي مفرد على الاول

فانه اللفظ الذي هو كلمة واحدة لا التلفظ بهم فافسر به بان اللفظ بمعنى المفظوف وفسر المفظوف بالذي لفظ
ليظهر تعلق حرف الجزية بالمفرد هو الذي لفظ بكامة واحدة أي صار هو ملفوظا بلفظ كلمة واحدة وماله
انه لفظ هو كلمة واحدة فان ما يصير ملفوظا بلفظ كلمة واحدة لا بد ان يكون كلمة واحدة والمراد من
الكامة هي اللغوية (ومعنى الوحدة) التي ضمت الى الكامة (معلوم عرفا) فان ضرب مثلا كلمة واحدة في
عرف اللغة بخلاف ضرب زيد فلا حاجة الى تفسير الكامة الواحدة لغة بما يشتمل على لفظين موضوعين
ولا خفاء في اعتبار قيد الوضع في تعريف المفرد وان لم يصرح به اعتمادا على ما علم من كونه قسما

الذكر وان في مقام التعليل يكونان باعتبار هذا المفهوم من غير اعتبار الجمعية بحسب المعنى يشعر بذلك
قوله فيما بعد لانه لا يحدد الموضوع اللغوي واعتراض على قوله لانه لما هيته من حيث هي (١) فهذا يتنافى
قوله يحدد الموضوعات اللغوية بصفة العموم اذ يفهم منه ان الحد قد يكون لغير الماهية من حيث هي وان
أريد ان بعض أفراد الحد كذلك فلا يتطابق على الدعوى لان المدعى ان لفظ كل لا يذ كر في شئ من الحدود
واجيب بان المراد هو الاول وهو موافق لقوله ولأن الحد يجب صدقه على كل واحد وقوله بل يحدد
الموضوعات اللغوية محمول على المسامحة يعني ان الموضوعات اللغوية بصفة العموم محدودة بحسب
الظواهر فوجب اعتبار العموم في الحد أيضا ليحصل توافق الحد والمحدد بحسب الظاهر (٢) للاحتمالية 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 الخارجية عن المحدود اذ الحد بمعنى العرف عندهم قلت العموم
والاستغراق لو كان داخلا في المحدود كما ذكر في توجيهه ايراد لفظ كل في الحد لكان لذكركه في الحد وجه
والا ليس حاله مثل حال سائر الامور الخارجية عن المحدود التي يابصح قيل هذا الوجه أعنى قوله لانه
للماهية من حيث هي محتص بما اذا حل الحد على الحد الحقيقي والوجه الثاني مذكور للحد بالمعنى الاعم
(قوله صار هو ملفوظا بلفظ كلمة واحدة) فاندفع ما يقال من انه يقتضى ان يكون ملفوظا به لكن هذا
القائل يريد انه يلزم ان يكون ملفوظا هو المفرد وملفوظ به يعارض ذلك المعنى والكامة الواحدة فان الفساد

(١) تأمل هذا المقام الى آخر
القول وسرر العبارة فلعلها
لا تتناول من سقط ونحوه
اه مصححه

ليس الابلو وضع وكفى بهذا دلالة (قوله والمنطقيون يلزمهم) يعني أن هذا لازم عليهم وان لم يقولوا به ولذا خص الالزام بذلك دون ضرب ونحوه لانهم ربما ياتزمون كونه مركبا حتى ذهب بعضهم الى أنه لا فعل في لغة العرب بل كل ذلك مركبات والجهور واعتدوا عن مثل هذا الالزام بان المراد بالاجزاء الالفاظ أو حروف أو مقاطع مسهولة مترتبة متقدمة بعضها على بعض والمادة مع الهيئة ليست كذلك فدفعه الشارح بأنه ارادة ما لا يفهم من اللفظ ولا يعنى بنفسه اذ سوى هذا واقتصر على ذكر اللفظ لشبهه الحرف والمقطع لانه حرف مع حركة أو حرفان نائيهما ساكن على ما صرح به ابن سينا في المويسمي والثرايبي في كتاب الالفاظ والحروف لكنهم ارادوا بالحرف ما لا حركة معه وباللفظ ما فيه تركيب فوق المقطع ولا يخفى أن اعتدوا عنهم انما هو في المادة مع الهيئة لا في المادة وما يضم اليها من الحروف والحركات فانها ربما تكون مترتبة وكأنه أشار الى أن الهيئة ليست شيئا غير الحروف والحركات المنضمة الى المادة وهي

للموضوعات اللغوية فلا ينتقض بالمهملات على أن الالفاظ الماهملات تطلق عليه الكلمة في عرف اللغة وقال المنطقيون المفرد ما وضع أي لفظ وضع لعنى وليس لذلك اللفظ جزيديل فيه أي يدل ذلك الجزء على شيء حين هو جزء داخل فيه والمركب بخلاف المفرد بحسب التعريفين فهو على الاول اللفظ بأكثر من كلمة واحدة ومحملة كما عرفت لفظ هو أكثر من كلمة واحدة وسيصرح به الشارح وعلى الثاني هو ما وضع لمعنى وله جزيديل فيه ولم يتعرض للمركب في الشرح انظهوره (فتجو عبد الله) من التراكيب الاضافية (وبعلبك) من المركبات المزجية (وتأبط شرا) مما يشتمل على النسب الجمالية حال كونها (أعلاما مركبا على) التعريف (الاول لكونه) أي لكون مثل هذه الامور المذكورة (أكثر من كلمة) واحدة (مفرد على) التعريف (الثاني اذا جزأه لا تدل فيه) أي حين هي أجزاء وداخلية فيه على شيء أصلا (وان دلت) تلك الاجزاء (مفردة) أي حال انفرد بعضها عن بعض فان هذه الدلالة ليست حين هي أجزاء له أو ان دلت تلك الاجزاء مجتمعة أي حال اجتماع بعضها مع بعض لكن بحسب وضع آخر غير وضع العلمية فان هذه الدلالة ليست من حيث هي أجزاء له أيضا (قوله اذ يعتد حرف المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة) أي عرفا (قوله مما لا ينحصر) أي من الاسماء بل الالفاظ المشتقة (فان جوهر الكلمة) أعنى حروفها الاصول الماخوذة من المشتق منه التي تسمى مادة الكلمة (جزء منه) أي من نحو ضارب (ويدل فيه) على معنى المشتق منه (وما ضم اليه) أي الى الجوهر (من الحروف) الزائدة (والحركات) على الوجه الخصوص التي 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 اتصف به واتزام كون أمثال ضارب مركبا بعيد (قوله اللهم) إشارة الى ما ذكره من أن المراد بالاجزاء الالفاظ مترتبة

يلزم على هذا التقدير واذا قيل هنا فقد يضاف أي صار له فوظا بلفظ 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 الجزاء الاخر (قوله على أن الالفاظ الماهملات) على تقدير عدم اطلاق الكلام في عرف اللغة على الماهمل يجب أن يقال في تفسير الكلمة الواحدة بما يشتمل على لفظين موضوعين أي لفظ موضوع لم يشتمل على لفظين موضوعين ليخرج عن تفسير الكلمة أيضا الالفاظ الماهملة (قوله ليست من حيث هي أجزاء له) أي أجزاء لهذا اللفظ بحسب ذلك الوضع فيجوز عند الله له أجزاء له على ذلك لكن ليس له جزءه دال من حيث هو جزء له أي بحسب وضع مخصوص وان اعتبر الوضع التركيبي يصدق أن له جزءا دالا من حيث هو جزء له أي بحسب وضع مخصوص آخر (قوله من الحروف الزائدة والحركات) الاسم الذي هو مثل ضارب ومخرج له مادة هي حروفها الاصول وأمور زائدة هي الحروف الزائدة والحركات وتقدم البعض وتأخر البعض والسكون فان كانت الصورة هي المجموع المركب من تلك الامور فلا نسلم أنهم اللفظ

اذ يعتد حرف المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة مركب على الثاني 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 الآن

بمجموعها لا يتصور ترتيبها مع المادة (قوله إما أن يدل بهيئته) إشارة إلى أن هذا القيد مراد في تعريف
 النحاة وإن لم يصرحوا به احترازاً عما يدل على الزمان بجوهره كالاسم والتعد وهذا مع أنه عمل كما ذكره
 الآن إنما يصح في لغة العرب (قوله الدلالة الوضعية) إشارة إلى أن المراد تقسيم الدلالة التي يكون للوضع
 مدخل فيها الذي يضبط غيرها وضيق دلالاته للفرد الآن الحكم في المركب يعرف بالمقايسة وتسمى المطابقة
 والتضمن لفظية لأنهما لا يستبان توسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ بخلاف الالتزام فلهذا حكم
 بأنهما واحدة بالذات إذ ليس ههنا إلا فهم وانتقال واحد يسمى باعتبار الإضافة إلى مجموع الجزأين
 مطابقة وإلى أحدهما تضمنا وليس في التضمن انتقال إلى معنى الكل ثم منه إلى الجزء كما في الالتزام ينتقل
 من اللفظ إلى الملزوم ومنه إلى لازمه فيتحقق فهمان ومبنى هذا التحقيق على أن التضمن فهم الجزء في
 ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعد فهم الملزوم حتى إذا استعمل اللفظ في الجزء واللازم مع قرينة مانعة
 عن ارادة المسمى لم يكن تضمنا والتزاماً بل مطابقة لكونه دالة على تمام المعنى أي ما عني باللفظ وقصد اللهم
 الآن يقال المسمى في هذه الحالة منهووم ومدلول وإن لم يكن مراداً بناء على أنه لا يشترط في الدلالة القصد

في السماع ولا ترتب السادة مع الصورة فيه إذ تسعان معاً ورد له بأنه عمل أي احتيال لتصحيح الكلام
 (ولا يشعر به) أي بما ذكر من الأجزاء المخصوصة (الحد) لأن الجزء أهم من الجزء المترتب وغيره ولا دلالة
 للعام على الخاص (فيفسد) الحد إذ يجب أن يستعمل فيه ما هو ظاهر الدلالة على المراد كما تقدم (قوله) أما
 أن يستقل بالمفهومية أولاً) سأتى بتحقيق هذا المعنى فيما بعد (قوله) إما أن يدل بهيئته على أحد الأزمنة
 الثلاثة) فيه بحث وهو أنهم زعموا أن دلالة الأفعال على الأزمنة إنما هي بمجرد هيئتها وما يصحها
 واستدلوا على ذلك باختلاف الأزمنة عند اختلاف الصيغ وإن اتحدت المادة نحو ضرب وضرب بضرب واتحدت
 الأزمنة عند اتحاد الصيغ وإن اختلفت المادة نحو ضرب وطلب وفي المقدمتين نظراً أما في الأولى فلأن
 تصاريف الفعل الماضي كضرب ضرباً صيغ مختلفة مع اتحاد الزمان بل الجهول والمعالم
 كضرب وضرب مختلفان صيغة قطعاً ولا يختلف الزمان وأما في الثانية فلأن المضارع يدل تارة على
 الحال وأخرى على الاستقبال اشتراكاً على المذهب الصحيح فالصيغة واحدة والزمان مختلف وأيضاً اتحاد
 الزمان مع اتحاد الصيغة واختلاف المادة لا يدل على استناد الزمان إلى الصيغة لا مكان استناده إلى المواد
 المختلفة ضرورة جواز اشتراك المختلفات في أمر واحد (قوله) وقد علم بذلك حد) لأن هذا تقسيم حقيقي
 للكل إلى جزئياته فلا بد هناك من أمر مشترك بينهما والمقسم ومن أمر مختص ينضم إليه به عتاز كل
 عن مشاركته في ذلك المشترك وإنما قال وهو الجنس وهو الفصل مع احتمال أن يكون المقسم والمميز
 عرضيين للأقسام بناء على أن المراد ههنا هو هذه المفهومات الاصطلاحية ولا شك أن المشترك بينهما
 جنس والمميز فصل بخلاف المساهيات الحقيقية (قوله الدلالة الوضعية منها لفظية) المشهور أن الدلالة

يريدوا الأجزاء التي هي
 ألفاظ مترتبة وفيه عمل ولا
 يشعر به الحد فيفسد قال
 (وينقسم المفرد إلى اسم
 وفعل وحرف) أقول اللفظ
 المفرد ينقسم إلى اسم وفعل
 وحرف ووجه الحصر
 مشهور وهو أنه إما أن
 يستقل بالمفهومية أولاً
 الثاني الحرف والأول
 إما أن يدل بهيئته على أحد
 الأزمنة الثلاثة أولاً الثاني
 الاسم والأول الفعل وقد
 علم بذلك حد كل واحد منها
 للاطاحة بالمشترك وهو
 الجنس وبما يمتاز كل من
 الآخر وهو الفصل قال
 (ودلالتة اللفظية في كمال
 معناها دلالة مطابقة وفي
 جزئه دلالة تضمن وغير
 اللفظية التزام وقيل إذا
 كان ذهنيًا) أقول الدلالة
 الوضعية منها لفظية

وإن كانت عبارة عن الحروف الزائدة والحركة بشرط الوقوع على الوجه المخصوص من التقديم والتأخير
 وغيره فلا نسلم أنها تدل بالمدال هو المجموع فلا بد من القول بأن مجموع المادة وتلك الأمور لفظ في
 عرفهم أو بأن المدال هو الحروف فقط وغير ذلك بشرط أن الحركة داخلية في اللفظ باعتبار أن الضمة بعض
 من الواو والفحة بعض من الألف والكسرة بعض من الياء (قوله) ضرورة جواز اشتراك المختلفات في
 أمر واحد) فإن قلت يجب أن ينضم إلى هذه المقدمتين مقدمة أخرى وهي أن الشيء الواحد يجوز أن
 يستند إليه الأمور المختلفة فماذا أن يستند إلى مادة واحدة لازمة المتخالفات وإن كان ذلك معونة من
 الهيئة كالاستناد الأول لأن دليل النظم مركب قلت يلزم من المقدمة الثانية بيان ذلك أن مثل
 ضرب وطلب ونصر وغير ذلك لها مواد مختلفة وهيئة واحدة ودالة على الزمان الماضي وأيضاً مثل

والارادة وبهذا يشمر 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 اللزوم بين المعنى الاخص على ما هو رأى المنطقيين يلزمه خروج دلالة أمثال هذه المجازات عن
الاقسام الثلاثة وقد يجاب بأن المنحصرفى الثلاث دلالة اللفظ والدال هناك اللفظ مع القرينة لكن
التحقيق أن الخلاف فى هذا الاشرط فرغ تفسير الدلالة فمن فسرهابفهم المعنى من اللفظ متى أطلق
بالنسبة الى العالم بالوضع اشترط ذلك ومن فسرهابفهم المعنى منه اذا أطلق لم يشترط اذ يكفى الفهم

إما لفظية أو غير لفظية وغير اللفظية إما عقلية كدلالة الأثر على المؤثر أو وضعية كدلالة العقد المخصوص
على العدد المعين واللفظية إما وضعية أو عقلية أو طبيعية واللفظية الوضعية تنقسم إلى مطابقة وتضمن
والترام والمصنف جعل دلالة اللفظ المفرد على قسمين لفظية تنقسم إلى مطابقة وتضمن وغير لفظية
هى دلالة الالتزام واستعمل الدلالة مع فى وأنت الضمير الذى أضاف إليه المعنى حيث قال ودلالته اللفظية
فى كمال معناها دلالة مطابقة وفى جزئه دلالة تضمن وغير اللفظية التزام فقد خالف المشهور فى تقسيم دلالة
اللفظ إلى اللفظية وغير اللفظية وفى جعل الالتزام غير لفظية وخالف الظاهر الذى هو استعمال الدلالة
مع حرف الاستعلاء وتذكر الضمير المضاف إليه المعنى فقال الشارح رحمه الله فى توجيهه الدلالة الوضعية
ولم يقيدهاببالإضافة إلى المفرد ليدخل فيها دلالة المركبات وكلام المصنف يمكن تنزيهه على هذا أيضا بأن
يجعل الضمير فى قوله ودلالته راجعا إلى اللفظ مطلقا على قسمين أحدهما اللفظية وهى أن (ينتقل الذهن
من اللفظ إلى المعنى ابتداء) أى بلا واسطة معنى فتخرج دلالة الالتزام عن اللفظية بهذا المعنى ضرورة أن
انتقال الذهن إلى المعنى الالتزامى بواسطة المعنى الموضوع له ثم أنه أراد بيان اندراج التضمن فى اللفظية
بالمعنى المذكور اذ فيه نوع خفاء فإن الظاهر على ما قيل أن الانتقال إلى المعنى التضمنى بواسطة المعنى
المطابق فقال (وهى) أى الدلالة الوضعية اللفظية (واحدة) بالذات (لكن ربما تضمن المعنى الواحد)
الموضوع بانزائه اللفظ (جزئين) أى كل واحد منهما ما لتركيبه من الجزئين فإذا أطلق ذلك اللفظ يفهم الكل
(فيه فهم منه) أى من اللفظ (الجزآن) أى كل واحد منهما ما (وهو) أى فهم كل واحد من الجزئين (بعينه فهم
الكل) وذلك لأن اللفظ الموضوع للمعنى المركب إذا لاحظته النفس انتقلت منه إلى ذلك المعنى المركب من

يضرب ويطلب وينصر وغير ذلك لها مواد مختلفة وهيئة واحدة ودالة على الحال والاستقبال وإذا جاز
اشتركت المختلفات فى أمر واحد جاز أن تستند الدلالة على الزمان الماضى إلى مواد الأفعال المذكورة
أولا وأن تستند الدلالة على الحال والاستقبال إلى مواد الأفعال المذكورة ثانيا ولزم من ذلك جواز
استناد أمرين مختلفين إلى شئ واحد فجاز استناد الدلالة على الأزمنة إلى مادة واحدة لانه يلزم مما ذكر
أن مادة ضرب تدل على الزمان الماضى ومادة يضرب على الحال والاستقبال وكذا غيرهما فى لزوم جواز
استناد الدلالة على الأزمنة إلى مادة واحدة وإذا استندت الدلالة على الزمان إلى المادة وإن كان ذلك
بعونة الصيغة بطل ما ذكره من أن دلالة الأفعال على الأزمنة انما هى بمجرد هياتها (قوله أو طبيعية)
الظاهر أن الدلالة الطبيعية يجوز أن تكون فى غير اللفظية أيضا فإن الطبيعية كما تقتضى التلطف بالفاظ
عند عروض معنى فصارت 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
المطابق أولا وبالذات وبالجزء ثانيا وبالعرض يعنى أن هناك شخصا واحدا من الفهم تابا للكل
حقيقة والجزء تابعا فصح أن يقال فهم كل واحد من الجزئين بعينه فهم الكل لكن يلزم من ذلك أن
لا يكون الفهم مطلق حصول الشئ فى العقل والال يصبح القطع (١) بسبب الحروف بل الحروف بسبب

بان ينتقل الذهن من اللفظ إلى
المعنى ابتداء وهى واحدة
لكن ربما تضمن المعنى
الواحد جزئين فيفهم منه
الجزآن وهو بعينه فهم
الكل فالدلالة على الكل
لا تغاير الدلالة على الجزئين
مغايرة بالذات بل بالإضافة
والاعتبار وهى بالنسبة إلى
كل 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 كأن يفهم
العبارة بعد كتبه معصمه

والانتقال في الجملة لادائما وهذا مراد أهل الاصول والبيان (قوله وأراد به) يعني أن قصده بقوله كمال
معناها إضافة للمعنى الى الدلالة دون اللفظ التنبيه على أمور الاول أن إضافة المعنى الى اللفظ ليست الا

حيث هو وتلاحظه ملاحظة واحدة اجالية فليس ههنا انتقالات متعددة من اللفظ الى أجزاء المعنى
يتركب منها الانتقال من اللفظ اليه ولا ملاحظات منكثرة بحسبها يتألف منها ملاحظة المعنى بل ليس
هناك الانتقال واحد الى ذلك المجموع وملاحظة واحدة فليس هناك الافهم واحد بالذات ولا شك أنه قد
فهم الكل وكل واحد من الجزأين اجالا واذ ليس الافهم واحد فهو وفهم الكل وفهم كل واحد فالدلالة على
الكل لا تعبر بالدلالة على الجزأين أى على كل واحد منهما ما مغايرة بالذات بل بالاضافة والاعتبار فان ذلك
الفهم الواحد ان أضيف الى الكل واعتبر بالقياس اليه سمي فهم الكل ودلالة المطابقة وان أضيف الى
أحد الجزأين واعتبر بالنسبة اليه سمي فهم ذلك الجزء ودلالة التضمن وهذا معنى قوله (وهي) أى الدلالة
الوضعية اللفظية (بالنسبة الى كمال معناها تسمى مطابقة والى جزئها 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) وهذا هو القسم الثاني من قسمي الدلالة الوضعية وتسمى غير لفظية (بل عقلية وهي 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 مدلولاً من المعاني الخارجة عن الموضوع له (لازمادهنيا) للسمى أى يكون
بجانبه يمنع انفكاكه تصور عن تصور المسمى (والا فلا دلالة) أصلا ويرد على مشرطى الزوم الذهني
(أنواع المجازات) التي ليس فيها المعاني المجازية بل لازمة ذهنية للسميات اذ هناك دلالة الالتزام ولا لزوم ذهني
(والتحقق فيه) أى في اشتراط الزوم الذهني أن الاشتراط فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها
الكيفية أم لا فمن قال انها فهم المعنى من اللفظ مهما سمع للعلم بالوضع اشتراط الزوم الذهني ومنع وجود
الدلالة في أنواع المجازات المذكورة كاصحاب الميزان ومن قال انها فهم المعنى من اللفظ اذا سمع للعلم بالوضع
واكتفى بالفهم في الجملة لم يشترط كاصحاب العربية (قوله واعلم أن قوله في كمال معناها) الضمير الذي
أضيف اليه المعنى على تقدير تأنيبه كما هو في أكثر النسخ راجع الى الدلالة اللفظية (وهو) أى كون
الضمير للدلالة اللفظية (خلاف المشهور فان المعنى يضاف الى اللفظ لالى الدلالة وأراد به) أى بخلاف
المشهور الذي هو إضافة المعنى الى ضمير الدلالة (التنبيه على أن المعنى لا ينسب الى اللفظ ابا اعتبار الدلالة)
ووجهه أنه لو لا ذلك لكان الاولى متابعة المشهور (و) التنبيه (على أن الدلالة) أى الوضعية اللفظية
(واحدة وتختلف التسمية) مطابقة وتضمنا (باعتبار ما تنسب) الدلالة (اليه) من كمال المعنى وجزئها
ووجه هذا التنبيه أنك اذا قلت دلالة إمام على كمال معنى اللفظ وإمام على جزء معناه فماتسب اليه تمام
المعنى وجزؤه أعنى اللفظ شئ واحد فكانت دلالة لفظ إمام على كمال معنى ذلك اللفظ أو على جزء معنى
ذلك اللفظ فعلى هذا القياس اذا قيل دلالة إمام على كمال معنى الدلالة أو على جزء معناها كان ما تنسب اليه
المعنى وجزؤه أعنى الدلالة شياً واحداً فان جزء المعنى لا يتصور الادلالة بكون لها تمام المعنى فيفهم منه
أن الدلالة التي لها جزء المعنى هي التي لها كمال المعنى فالدلالة المضافة الى كمال المعنى هي بينهما المضافة الى
جزء المعنى فقد اتحدتا بالذات واختلفتا بالاعتبار وهو المطلوب (قوله وان التضمن في ضمن المطابقة)

ومنها غير لفظية بل عقلية
بان ينتقل الذهن من اللفظ
الى معناه ومن معناه الى
معنى آخر وهذا يسمى
التزاما وقيل ان كان المدلول
لازمادهنيا 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 يكفي
التفهم في الجملة * واعلم أن
قوله في كمال معناها الضمير
فيه للدلالة اللفظية وهو
خلاف المشهور فان المعنى
يضاف الى اللفظ لالى الدلالة
وأراد به التنبيه على أن
المعنى لا ينسب الى اللفظ الا
باعتبارها وعلى أن الدلالة
واحدة وتختلف التسمية
باعتبار ما تنسب اليه وان
التضمن في ضمن المطابقة

(١) هكذا في الاصل وهي
عبارة غير مستقيمة كما نالها
مما سبق ويأتي فارجع
الى الاصول السليمة فان
هذه النسخة التي بيدنا
سقيمة وكثيرا ما وجدنا فيها
من التعريف والسقوط
كتبه

باعتبار دلالاته عليه وانما يضاف بالذات الى الدلالة الثانية ان الفهم في المطابقة والتضمن واحد
يسمى باعتبار النسبة الى مجموع المعنى مطابقة والى جزئه تضمنا وذلك لان مرجع ضمير كمال معناها
هو بعينه مرجع ضمير جز معناه بخلاف ما اذا اضيف المعنى الى اللفظ فانه لا يفهم منه الاتحاد
اللفظ دون الدلالة الثالثة ان التضمن في ضمن المطابقة اذ ليس ههنا تعدد دلالة ولما اتفق القوم على
ان التضمن تبع لمطابقة وهذا يقتضى الاثنية بل التاخر عن المطابقة مع القطع بان فهم الجزء سابق
اجاب بانه توسع حيث ذكر والتبعية وادراد وان فهم الجزء ليس بقصودا صلى في الوضع وانما يلزم بواسطة
انه لا يتصور فهم الكل بدون الجزء (قوله لانهم لو وضعوا له) أى لنفس اللفظ لفظا آخر (لا دى الى
التسلسل) أى وضع الالفاظ الى النهاية اذ لا بد من التعبير عن ذلك اللفظ بلفظ آخر وهم جرا ولما كان
هذا غير لازم لجواز ان يكتب في المرتبة الثانية او الثالثة مثلا بنفس اللفظ أو بوضع له اللفظ الاول كما اذا
وضع للتعبير عن لفظه اب وعن لفظه ب ج وعن لفظه ج قال (ولو سلم) أى قدر عدم التاخر
الى التسلسل (١) لكن كان الوضع لنفس اللفظ ضائعا لنفس اللفظ كاف في التعبير عنه ثم لاختفاء
في أن هذا ليس بوضع قصدي لكن هل يلزم منه وضع حيث وقع الاتفاق والاصطلاح على أنه يطلق
اللفظ ويراد نفسه والتظاهر الزوم لانا اذا قلنا ضرب فعمل ماض ومن حرف جرف الدال اسم والمدلول
حرف وفعل ودلالتة عليه ليست الا بسبب ذلك الاتفاق والاصطلاح وفي كلام الشارح اشارة الى
هذا على ما تبين والتحقيق أنه وضع على لكن مثل هذا الوضع لا يوجب الاشتراك والالكان جميع
الالفاظ مشتركة ولا فائله فكان المعبر في الاشتراك الوضع قصدا والمدلول مغاير للفظ

عطف على قوله ان الدلالة واحدة فان قلت اذا اتحدنا اذا تاكفينا بتصور كون التضمن في ضمن
المطابقة قلت لما كان جزء المعنى في ضمنه كان النسبة الى الجزء كأنها في ضمن النسبة الى تمام المعنى
فالدلالة باعتبار الاول كأنها في ضمنها باعتبار الثاني ولا محذور فيه والمقصود ان التضمن ليس تابعا
للمطابقة (وما يقال انه يتبعها توسع) انما قيل ذلك لما كان القصد في وضع اللفظ للمعنى المركب (الى معرفة
المجموع) من حيث هو والدلالة باعتبار انتسابها الى الكل أصل وباعتبار انتسابها الى الجزء تبع فليست
التبعية ههنا على ما يتبادر الى الوهم من أن التابع أمر مغاير بالذات للتبوع هذ أو ما استعمل
في قول الدلالة أيضا على اتحاد الدلتين بالذات واختلافهما بالاضافة كما أشار اليه الشارح قدس سره
بقوله وهي بالنسبة الى كمال معناها وتوجيهه أن لفظه في ههنا السببية فكانه قيل دلالتة 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 جاء زيد فان لفظ زيد أطلق على الذات المعينة المسماة به (قوله لانهم لو وضعوا) تعليلا لقوله
وقد يطلق والمراد اللفظ يعنى أطلقوا اللفظ على نفسه ولم يضعوا له لفظا لانهم لو وضعوا اللفظ لفظا آخر
(لا دى الى التسلسل) لان اللفظ الاخر على هذا التقدير بوضع له لفظ ثالث وهم جرا (ولو سلم) عدم تأدية
وضع الالفاظ بازاء الالفاظ الى التسلسل بناء على جواز الوضع لبعض 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 في الالفاظ ودلالة المدلول على دليله بخلاف الوضع
لبعضها دون بعض ثم ان اريد التعبير عن لفظ واحد أمكن أن يعبر عنه بنفسه فلا حاجة ههنا الى وضع لفظ
آخر بازائه وان اريد التعبير عن الالفاظ كثيرة بتعددا للفظ بكل منها أو بتعسرا حتى الى الوضع فوضعوا
الكلمة والاسم والفعل والحرف والجملة والكلام والشعر وغيرها بازاء الالفاظ (لانهم لو وضعوا لها

(١) قوله لكن هكذا في
في النسخ وفي العبارة سقط
أوزيادة لكن كما هو ظاهر
من عبارة العبد والسيد
كتبه مصححه

وما يقال انه يتبعها توسع
قيل ذلك لما كان القصد
في الوضع الى معرفة المجموع
هذا وقد قال في المنتهى
أكثر ما يطلق اللفظ
على مدلول مغاير مثل جاء
زيد وقد يطلق والمراد
اللفظ مثل زيد مبتدأ وزيد
زى د لانهم لو وضعوا
له لا دى الى التسلسل ولو
سلم فاذا أمكن بنفسه كان
الوضع له ضائعا وقد يكون
المدلول لفظا آخر كالجملة
والاسم والفعل والحرف
والجملة والكلام والشعر
لانهم لو وضعوا لها

(قوله اطال في التعميم والتشكيك معاً) يعني لولم يضرعوا بإزاء اللفظ اسما فاذا أريد حكمه على كل كلمة مثلا أو بعض الكلمات لأعلى التعميم احتج إلى عد جميع الكلمات ثم الحكم بأن كل هذه المذكورات أو بعضها كذا وكذا في الاسم والفعل وسائر ما وضع بإزاء الالفاظ بخلاف ما إذا وضع فإنه يمكن أن يقال كل كلمة مفردة مثلا وبعض الكلمات معرب من غير التطويل المتعسر وهذا كما أنه لو لم يوضع بإزاء مفهوم الانسان لفظ لا احتج في الحكم العام عليه أو الخاص ببعض مبهم منه إلى عد جميع أشخاصه وقوله معا معناه لان في كل من التعميم والتشكيك يلزم التطويل ونظفاه هذا المعنى قد سبق إلى بعض الافهام أن المراد أنه يلزم التطويل عند اجتماع الامرين بأن يراد التعبير عن جميع تلك الالفاظ بطريق التشكيك فإنه لا طريق حينئذ سوى تعداد جميعها بخلاف ما إذا أريد التخصيص دون التعميم فإنه يحصل بذلك بعض تلك الالفاظ وإذا أريد التعميم لا بطريق التشكيك فإنه 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 إلى الدلالة دون اللفظ دخلا في هذا الاحتراز وغاية ما يمكن في تقريره أن الدلالة نسبة بين اللفظ والمعنى يضاف إليها كل منهما ففي اضافة أحدهما إليها الاحتراز عن المضاف الآخر كأنه قيل في كمال معناها لافي لفظها بخلاف اللفظ فإنه انما يضاف إليه المعنى دون اللفظ فلا يشاءه في اضافة إليه بهذا الاحتراز ولا يصح أن يقال في معنى اللفظ لافي لفظ اللفظ وفي هذا الكلام اشياء ما بأن هذه الدلالة وضعية والاليم 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 هي الانتقال من اللفظ إلى المعنى وفهمه منه بل أعم من ذلك (قوله عن دلالتها إذا أريد بها) الضميران

اطال في التعميم والتشكيك معاً
* ومن هذا كلامه لا يعود
أن يحتجز بقوله في كمال
معناها عن دلالتها إذا أريد
بها نفس اللفظ لانها ليست
دلالة في معناها بل في لفظها

اطال في التعميم والتشكيك معاً) أي إذا أريد أن يعبر عن كل فرد من أفراد الكلمة مثلا ويجري عليه الحكم فلولو وضع لفظ الكلمة أو غيرها بإزاء اطال الكلام فان قلت الطول لازم للتعميم على تقدير عدم الوضع فما الفائدة في ضم التشكيك معه قلت التعميم يتصور على وجهين أحدهما أن يراد التعرض لخصوصية كل فرد من أفراد الكلمة مثلا وهذا الوجه يلزمه التطويل ولا يتدفع بالوضع أصلا بل لا بد من ذكر كل بعينه وثانيهما أن يراد التعرض لخصوصيات الأفراد بل نحوها من حيث انهم أفراد الكلمة فهذه القسم يستلزم الطول لولا الوضع فاذا وضع اندفع فالمراد من التشكيك عدم التعيين فلولم يضم إلى التعميم لتوهم اندفاع الطول في 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 فإنه ما يدل على أن لفظ دالة على نفسه (فلا يصح أن يحتجز بقوله في كمال معناها عن دلالة الالفاظ إذا أريد بها نفس اللفظ لان هذه الدلالة ليست دلالة في معناها بل في لفظها) فلان معنى دلالة مطابقة وهذا الاحتراز انما يتصور إذا لم تفيد الدلالة اللفظية بالوضعية لكن الظاهر من كلام المصنف تقييدها بذلك والشارح قد صرح به أولا حيث قال الدلالة الرضية ولذلك قال ههنا لا يصح أن يحتجز ثم ان هذا الاحتراز لا يتعلق بتأنيث

ولا يكون هذا التنبية متعينا لذلك بحيث لولم يكن لكان الأولى تركها (قوله في الفائدة في ضم التشكيك معه) يعني أن الباعث على وضع مثل لفظ الكلمة اندفاع طول الكلام وعند التعميم (١) بل لجعل الكلام في الفائدة في ضم التشكيك معه وحاصل الجواب أن الطول المندفع بالوضع هو ما يكون مع التشكيك لا مطلق الطول والظاهر أن قصد التعميم في مثل الكلمة والاسم لا يكون إلا مع التشكيك بالمعنى الذي ذكره لان قصد التعميم مع ملاحظة خصوصيات الأفراد لفظية هو ما كانت تشكيك أفرادها ولا ينضبط في عدد معين لا يكون واقعا قطعاً فان فرض الاحتمال العقلي فالأولى ما ذكره القاضل التفتازاني من أن التعميم هو تعلق الحكم بكل فرد والتشكيك هو تعلقه ببعض مبهم بأن يقال بعض تلك الأشياء

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

لما للدلالة فشكل أو للاقساط فقلق لان سائر الضمائر للدلالة (قوله لافادة نسبة) اطلاقها لتشمل
 الاخبارية والانشائية الطبيعية وغيرها فانها جمل بلا خلاف وان كان الانشاء من قبيل التصورات دون
 التصديقات فليس كل ما هو جمل عند النحويين قضية عند المنطقيين لكن نفس السارح افادة النسبة
 باعطاء ما يطلب في النسبة من تعيين أحد طرفيها يعني الايجاب والسلب مما لا يستقيم في الانشائيات على
 ما لا يخفى (قوله لان شيأ منها لم يوضع لافادة النسبة) ظاهر الا في كاتب من زيد كاتب فان بين اسم الذاعل
 وفاعله اسناد اذا الاسناد نسبة أحد الجزأين الى الآخر لافادة الخطاب فلا بد من القول بأن الاسناد مشترك
 بين معنيين تام وغير تام (قوله ويسمى مفردا أيضا) يعني يسمى غير الجمل مفردا أيضا كما ان غير المركب

الضمير ولا تذ كرهه ولا باستعمال في دون على بل يتأني على جميع هذه التقادير * واعلم أنه قد وجد في
 كثير من النسخ تذ كبير الضمير في معناه فيرجع حينئذ الى اللفظ المفرد والى اللفظ مطلقا وتحمّل اللفظة
 في على الظرفية مجازا فان دلالة اللفظ على كمال معناه أو جزئه أقوى وأشدّ تعلقا من دلالة على
 الخارج فكان المعنى والجزء نظر فان للدلالة قد استقرت فيهما وعلى تقدير التأييد يمكن جعله
 راجعا الى اللفظة فلا يخالف المشهور ولا يستلزم اتحاد الدلتين ذاتا ولا يوجب الى توجيهه ذلك بما
 قررناه مع ما فيه من النظر الذي لا يخفى على ذوى الفطنة والله أعلم (قوله أى لاعطاء ما يطلب فيها) أى
 في النسبة (من تعيين أحد طرفيها بعينه) فان قلت الطرفان هما الاثبات والتنقي أى ايقاع النسبة وانتزاعها
 وحينئذ لا يتناول التعريف الجمل الانشائية اذ ليست موضوعه لافادة اثبات النسبة أو نفيها قلت
 كما ان النسب الخبرية لها طرفان ثبوت وانقضاء كذلك النسب الانشائية لها ثبوت وتعلق سلبى نحو
 قولك اضرب ولا تضرب فان الضرب فى الاول منتسب الى المخاطب انتسابا ثبويا وفى الثانى انتسابا
 سلبيا لكن لا على الوجه الذى ذكرتموه فاذا المراد بالتنقي والاثبات ههنا أعم مما ذكر فان قيل اللام فى
 قوله لاعطاء بل فى قول المستف لافادة أى صلة للوضع أم هى التعليل قلنا الظاهر التعليل لان الجمل
 ليست موضوعه بازاء الافادة والاعطاء بل بازاء أحد طرفي النسبة بعينه لى يتوصل بها الى افادة
 المخاطب واعطائه ما يطلب فيها من تعيين أحد طرفيها بعينه وعدم ترتيب الغاية لا يقدح فى المقصود
 فنقل 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 الدلتين ذاتا) اذا جعل الدلتان مختلفتين ذاتا ياراد بالفهم حصول الشئ
 فى الذهن لا الملاحظة كما يشعر بذلك تقريره فى بيان الاتحاد بالذات (قوله مع ما فيه من النظر) يعنى أن
 التوجيه الذى ذكره للخالفه والاتحاد يشتمل على تكلفات منها ما ذكره فى وجه النسبة الثانى ومنها
 ما ذكره فى بيان أن التضمن فى ضمن المطابقة ومنها أنه جعل لفظه فى السببية مع تفسيره بقوله أى بسبب
 النسبة اليه وأخذ الاتحاد من ذلك وأما النظر الذى لا يخفى على ذوى الفطنة فهو أن يقال ليست
 الدلالة إلا لكون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر ولا يخفى أن العلم باللفظ الموضوع للمعنى
 المركب يستلزم العلم بالجزء وهذا العلم يغير العلم المتعلق بالمعنى الذى هو الكلى مغايرة بالذات وأما
 الملاحظة والتوجيه والفهم العتبر فيه أحدهما فلا مدخل لشيء منها فى حقيقة الدلالة (قوله لها
 تعلق ثبوتي وتعلق سلبى) الظاهر أن لفظه اضرب مثلا ليست مشتتة على نسبة لها تعلق ثبوتي بل
 النسبة المفهومة منها هى غير ذلك التعلق واطلاق الطرفين هنا بعيد جدا وأما الخبر فليست به طرفان
 وباعتبار اشتماله على النسبة (١) قد يكون مفردا للايجاب وقد يكون مفردا (قوله أى لافادة طرفيها
 بعينه) فسر به ذلك مع أنه قال فيما بعد ان قولنا غلام زيد موضوع لافادة الذات وحصل من ذلك خروج

قال (والمركب جمل وغير
 جمل فالجمل ما وضع لافادة
 نسبة ولا يتأني الا فى اسمين
 أو فى فعل واسم ولا يزد
 حيوان ناطق وكاتب فى
 زيد كاتب لانهم لم يوضع
 لافادة نسبة وغير الجمل
 بخلافه ويسمى مفردا
 أيضا) أقول المركب ضربان
 جمل وغير جمل فالجمل ما وضع
 لافادة نسبة أى لاعطاء
 ما يطلب فيها من تعيين أحد
 طرفيها بعينه ولا يتأني الا فى
 اسمين أو فى اسم وفعل لان
 الاسناد اليه اسم والمسند
 اسم أو فعل والحرف لا يصلح
 لاحدهما وقد يتوهم ورود
 حيوان ناطق لافادة نسبة
 النطق الى الحيوان وكاتب
 فى زيد كاتب لانه يفيد نسبة
 الكاتب الى ضمير زيد وغلام
 زيد فانه يفيد نسبة الغلام
 الى زيد وانما الازد لان شيأ
 منها لم يوضع لافادة النسبة
 بل لذات باعتبار نسبة
 ويفهم منها

(١) هكذا فى الاصل وحرر
 العبارة كتبه مصححه

بينه وبين غير المركب قال
 (ولمفرد باعتبار وحدته
 ووحدة مدلوله وتعددهما
 أربعة أقسام فالاول ان
 اشترك في مفهومه كثيرون
 فهو الكلي فان تفاوت
 كل وجود للخالق والمخاوق
 فشكك والافتواطي وان
 لم يشترك جزيئي ويقال
 للنوع أيضا جزئي والكلي
 ذاتي وعرضي كأن تقدم
 * الثاني من الأربعة متقابلة
 متباينة * الثالث ان كان
 حقيقة للمتعدي فاشترك
 والأخففة ومجاز * الرابع
 مترادفة وكلاهما مشتق وغير
 مشتق صفة وغير صفة
 أقول المفرد لفظه اما واحد
 أو متعدد وعلى التقديرين
 فعنه اما واحد أو متعدد
 فهذه أربعة أقسام * القسم
 الاول لفظ واحد المعنى
 واحد وهو اما ان يشترك في
 مفهومه كثيرون بمجموله
 عليهم ايجابا وهو الكلي فان
 كان في مفهومه تفاوت
 بشدة أو ضعف أو تقدم أو
 تأخر كوجود الخالق
 والمخاوق فانه الخالق أشد
 وأقدم سمي مستككوا لاسمي
 متواطئا واما ان لا يشترك
 وهو الجزئي الحقيقي ويقال
 للنوع جزئي اضافي أي
 بالاضافة الى جنسه * ثم
 الكلي ينقسم باعتبار ما دل
 عليه الى الذاتي والعرضي

يسمى مفردا فان المفرد يقال بازاء الجمل والمركب والثنى والمجموع (قوله وللنفر باعتبار وحدته) اشارة
 الى أن هذا التقسيم انما هو بحسب الاعتبار دون الذات الأيرى أن القسم الثاني هو بعينه القسم الاول
 اذا اعتبر منه الفردان بل أكثر هذه الاقسام متداخلة ومورد القسمه مطلق المفرد واحدا كان أو أكثر
 (قوله بمجموله عليهم ايجابا) يعني بإمكان فرض صدقه على كثيرين (قوله تفاوت بشدة) اشارة الى أن ذكر كل
 من الاولوية والشدة يعنى عن الآخر ولهذا يقال هو ما يتفاوت بأولية أو أولوية ومعنى ذلك أن العقل
 اذا لاحظ نسبة ذلك المفهوم الى أفرادهم يحسبهم بأن انصاف البعض به أولى أو أقدم كما في انصاف
 الخالق والمخاوق بالوجود بخلاف انصاف الاب والابن بالانسانية (قوله ويقال للنوع) ظاهر كلام
 الشارح أن المراد به النوع الاضافي المندرج تحت جنس باصطلاح المنطق ويحتمل أن يراد بالنوع
 والجنس الاخص والاعم (قوله باعتبار ما دل عليه) اشارة الى أن الكلام في الالفاظ فاللفظ الدال
 على مفهوم الكلي يسمى كليا وعلى الجزئي جزئيا واللفظ الدال على كلي هو ذاتي يسمى ذاتيا وعلى العرضي
 عرضيا (قوله الثاني مقابل الاول) اختار هذه النسخة ميلا الى الاصطلاح وان كانت مرجوحة
 من جهة أن التفسير يكونه مقابل الاول في محل الاستغناء ولهذا تركه في القسم الثالث والرابع
 (التسبية بالعرض) والمفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار التسببه ولا شك أن اللفظ انما يوضع لافادة
 ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لافادة تسببه الضرب الى
 زيده هو المفهومه منه بالذات والتعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما وقولنا غلام زيد
 موضوع لافادة الذات والتعرض للنسبة انما هو بالتبعية ويلاحظ الحقيقة ذلك بالتأمل في المركبات
 التامة انشائية كانت أو خبرية وفي غيرها من المركبات التقيدية وما في معناها (قوله بمجموله عليهم ايجابا)
 أي بإمكان جملة عليهم أن يشترك في مفهومه كثيرون لاني نفس الامر بل بمجرد ملاحظة العقل لذلك
 المفهوم وانما قيد الجمل بالايجاب لان الجزئي يمكن جملة على كثيرين سلبا فالعنى الحاصل عند العقل ان
 أمكن له مجرد ملاحظته فرض اشتركا وجهه على كثيرين فهو الكلي سواء فرض العقل الاشتراك أم لا
 وسواء أمكن ذلك في نفس الامر أولا وان امتنع فرض الشركة بين كثيرين فهو الجزئي الحقيقي والكلي
 لما أن يكون في مفهومه تفاوت باعتبار صدقه على أفراده وحصوله فيها شدة أو ضعف أو تقدم أو تأخر
 أو أولوية وعدمها فهو المشكك كل وجود فانه الخالق أشد لشدة فيما هو أثر الوجود كما أن بياض الثلج أشد
 لشدة في تفریق البصر الذي هو أثر البياض وكذلك الوجود له أقدم لكونه مبدأ الماء اده أسرها وأولى
 اذ هو له بذاته ولما سواه لا بذاته (قوله ويقال للنوع جزئي اضافي) أي بالاضافة الى جنسه لكن ليس
 اطلاق الجزئي الاضافي على النوع باعتبار خصوصه اذ معناه المندرج تحت غيره سواء كان جزئيا حقيقيا
 مندرجا تحت كلي أو كليا مندرجا تحت كلي آخر يصدق عليه صدقا ذاتيا أو عرضيا فالجزئي بهذا المعنى
 اعم منه بالمعنى الحقيقي (قوله ثم الكلي) أي اللفظ الكلي ولهذا قال (ينقسم باعتبار ما دل عليه الى
 الذاتي والعرضي) فان الكلية والجزئية وان كانتا صفتين للعاني في الحقيقة قد توصف بهما الالفاظ في
 المشهور بخلاف الذاتي والعرضي (قوله الثاني مقابل الاول) هذا على النسخة التي توجد هكذا الثاني
 من الأربعة متقابلة متباينة وانما تعرض لذكر المتقابلة في هذا القسم لانه أقوى في التقابل مع الاول
 ضرورة مخالفتها ايام في جانبي اللفظ والمعنى (قوله أي يسمى بهما) يعني بكل واحدة من المتقابلة والمتباينة
 أو مجموعهما أي بالمتقابلة الموصوفة بالمتباينة (ولم يعرف بهذا) أي باطلاقة المتقابلة مطلقا ومقيدا
 من تعريف الجمع على تقدير ترك التنبيه على حالها من غير تفسير بما ذكر لان المقصود اخراج هذه الامور

(قوله فان كان للتعدد حقيقة فهو والمشارك) لا يصح على اطلاقه الا اذا كان المنقول من اقسام المشترك كالمثل وفيه كلام ينبغي (قوله وهذا بناء على أن المجاز يستلزم حقيقة) فان قيل على هذا التقرير أيضا يجوز أن يكون للمعنيين مجازا بأن لا يكون شئ من المعنيين نفس الموضوع له فلنا من لكنه يصدق أنه حقيقة في البعض مجاز في البعض ضرورة وجود الاستعمال في الموضوع له ويكون كل من المعنيين

(اصطلاح من غير المصنف) اذا المصطلح المشهور واطلاق التباينة (قوله وهذا بناء على أن المجاز يستلزم حقيقة) أي الحكم بأن اللفظ اذا لم يكن حقيقة للتعدد كان البعض حقيقة والبعض مجازا بمعنى على أن المجاز يستلزم الحقيقة اولولا 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 يقتضى الوضع وكون اللفظ حقيقة لكل واحد من المتعدد هو أنه لو استعمل فيه لمكان حقيقة لأنه كذلك بالفعل وحينئذ يدفع ما ذكره لان المجاز يستلزم المعنى الحقيقي قطعا وان لم يستلزم الحقيقة يجاب على تقدير صحة ما ذكره بأن ليس المراد جميع ما يصح استعماله فيه كذلك والانه عذر كونه حقيقة لكل اثبت المجاز الظاهر واذا اريد ما هو أعم من الجميع والبعض بتأني القسم المذكور

عما ذكر في تعريف الجمل والمذكور في التعريف ليس الاما ذكر في التفسير (قوله أي الحكم بأن اللفظ اذا لم يكن حقيقة للتعدد) يجب أن يقال على أن المراد بالتعدد في قول المصنف معنى متعدد بمجموع المعاني المتعددة التي يكون اللفظ لها فان اللفظ اذا كان معناه المستعمل فيه متعدد ولا يتحقق المجاز الا مع الحقيقة فلا يكون في جميعها حقيقة وجب أن يكون حقيقة في البعض مجازا في البعض وأما اذا كان المراد بالتعدد ما هو أعم من الجميع والبعض فالقول باستلزام المجاز الحقيقة لا يدفع الفساد عن كلام المصنف اذ يجوز أن يكون للنظ معان مجازية ومعنى حقيقي يتحقق استعماله في كل واحد منها والجواب الذي ذكره هنا عن المنع يتم بحمل التعدد على الجميع والجواب الذي ذكره الفاضل التفتازاني بقوله فلنا من مبنى أيضا على أن يحتمل التعدد على الجميع والقول بأن لفظ البعض في قوله حقيقة في البعض مجازا في البعض لم يقيد بقوله فلنا من ذلك المتعدد في غاية البعد وان اعتبر ذلك فالجواب عن الجواب الذي ذكره عن المنع حاصل بأدنى تأمل واذا حمل التعدد على الجميع وقع نقصان 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 متكررة 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 تعريف المشترك (قوله لان المجاز يستلزم المعنى الحقيقي وان لم يستلزم الحقيقة) لا يقال لفائدة لهذا الكلام لان المصنف قال بعضه حقيقة وبعضه مجاز يجب أن يحتمل الكلام على وجه يستلزم المجاز الحقيقة لا المعنى الحقيقي فقط لانه قول مراد ذلك القائل أن المجاز اذا كان مستلزما للمعنى الحقيقي يستلزم الحقيقة أيضا بالتأويل المذكور قطعا وان لم يستلزم الحقيقة بالمعنى الاصيلي فالفائدة ظاهرة (قوله على تقدير صحة ما ذكره) يعني ان لم يرد من الحقيقة والمجاز والمعنى ما ذكره على تقدير أن يرد ذلك لمراد بالمعاني المتعددة جميع ما يصح استعماله فيه كذلك أي يقتضى الوضع والانه عذر كونه حقيقة لان المعاني المناسبة للمعنى الموضوع له كثيرة جدا واللفظ اذا كان موضوعا للمعنى اذا استعمل فيه يقال هذا اللفظ لذلك المعنى والمصنف لما قال لفظ واحد لمعنى متعدد يمكن أن يرد بالمقصود جميع ما استعمله فيه واللام للاختصاص الذي هو في قوله للتعدد يفيد قيادا في هذا الجميع ويحصل خروج البعض الذي لم يوضع اللفظ بازائه ولم يستعمل فيه فصار المعنى

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

ويسمى المترادفة وكل قسم من الاربعة ينقسم الى مشتق وغير مشتق وسنفسره والى صفة وهو ما يدل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كالضارب وغير صفة وهو بخلافه كل رجل قال * (مسئلة المشترك واقع على الاصح لنا ان القرء لظهور والحيض معا على البديل من غير ترجيح واستدل لو لم يكن نلتأ كثر (١٣٨) السهيات لانها غير متناهية واجيب بمنع ذلك في المختلفة والمتضادة ولا يفيد في غيرها ولو سلم فالتعقل متناه وان سلم فلان سلم ان المركب من المتناهى متناه واستند باسماء الاعداد وان سلم منعت النسبة ويكون كاتواع الروائح واستدل لو لم يكن لكان الموجود في القديم والحادث متواطئا لانه حقيقة فيهما واما النسبة فلان الموجود ان كان الذات فلا اشتراك

غير الموضوع له فيكون مجازا فيها (قوله وهو ما يدل على ذات غير معينة) تحقيقه ان مفهوم الضارب شئ ماله الضرب من غير دلالة في اللفظ على خصوصية كونه انسانا بل جسيما او غيره حتى لو تصور ما هو اهم من الشبيهة لم يقدر موصوفه الشئ وانما ذلك اضيق العبارة فلهذا لم يكن اسم الزمان والمكان من قبيل الصفات اذ ليس معنى المقتل مثلا شيئا مافيه القتل بل زمان او مكان فيه ذلك خصوصية الذات معتبرة فيها (قوله ولا عبر عنه) يعني ان كان المخالف متعينا بان كان القولان على طرفي نقيض اى الحكم كذا وليس كذا من غير تصور واسطة يكتبى بقوله فالواضعين القائل وان لم يتعين بان يكون في المسئلة ثلاثة اقوال او اكثر يعبر عن دليل المخالف بذكر اسم مثل القاضي الامام او بالوصف الحاصل من مذهبه مثل المبيع المحرم او بنفس مذهبه مثل الاباحة التحريم (قوله وقولنا معا احتراز عن المنفرد لاختلاف في ذلك وانما الكلام في انه هل يقتصر الى هذا الاحتراز بعد قولنا القرء لظهور والحيض فانما نقطع بان المنفرد ليس بعينين ولهذه اذهب الشارح العلامة الى انه احتراز عن المشترك معنى كلمتا وطى والمشكك

وان كان الصفة فهي واجبة في القديم فلا اشتراك واجيب بان الوجوب والامكان لا يمنع التسواطؤ كالعالم والمتكلم قالوا لو وضعت لاختل المقصود من الوضع قلنا يعرف بالقرائن وان سلم فالتعريف الاجمالي مقصود كالاجناس) أقول قد اطرد اصطلاح المصنف في انه يعبر بقوله لنا عن دليل المذهب المختار الذي يرتضيه وبقوله استدل عن دليل المختار الذي يرتضيه وبقوله قالوا عن دليل المخالف وان كان المذكور واحد انظر اليه والى اتباعه هذا اذا كان المذهب المخالف متعينا ولا عبر عنه بذكرى المذهب باسمه او بالنسبة الى المذهب او بذكر المذهب فيقول مثلا القاضي الامام او المبيع المحرم او

(قوله ويسمى المترادفة) الظاهر اعتبار كون المعنى الواحد حقيقيا للكل واعلم ان كل واحد من الالفاظ المتباينة إما كلى أو جزئى الى آخر ما ذكره هناك وايضا يحتمل أن يكون كل واحد منهما أو بعضهما مشتركا أو حقيقة ومجازا وكذلك المشترك إما كلى أو جزئى إما بحسب معنييه أو أحدهما وقس الباقي على ما عرفت وأن القسم الاول اعنى اللفظ الواحد المعنى واحد يوجد في الاسم والنعل والحرف ولكن الاخيرين لا يتصفان بالكلمة والجزئية وكذا المتباينة والمشتركة والحقيقة والمجاز وأما المشتق فيوجد في الاسم والنعل دون الحرف عليك بالتأمل في البواقي (قوله واستدل عن دليل المختار الذى يرتضيه) قد خالف هذا الاصطلاح في مباحث النسخ حيث قال واستدل بان ابراهيم أمر بالذبح فانه قد ورد عليه الاعتراض واجاب عنه فبقي أصل الدليل سلمنا (قوله هذا اذا كان المذهب المخالف متعينا) وذلك بان يقسم المذهبان النقي والاثبات (والا) أى وان لم يكن المذهب المخالف متعينا بان لا يقسم النقي والاثبات بل يكون هناك احتمالات كل واحد منهما أو بعضهما مذهب لطائفة (عبر عنه) أى عن المذهب المخالف (بذكرى المذهب) إما (باسمه) لبقا كان أو غيره (أو بنسبته الى المذهب أو) عبر عنه (بذكر) نفس (المذهب) وقد مثل للثلاثة على الترتيب (قوله وعن الأجوبة) يعبر عنها سواء كانت أجوبة عن الأدلة المزيفة على المختار أو عن أدلة الخصم (قوله ونحوه) مثل عورض وقنا (قوله وأمثاله) أى أمثال ما ذكر من نحو لا يقال وان قيل (قوله هل اللفظ المشترك واقع في اللغة) قديقال المشترك ما أن يجب وقوعه أو يتبع أو يمكن وحينئذ إما أن يكون واقعا ولا فالتحصرت الاحتمالات العقلية في أربعة وقد ذهب الى كل منها طائفة الا أن مرجعها الى اثنين اذ لا يتصور ههنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما ارجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن والواقع والمنتع هو الممكن الغير الواقع فلذلك لم يتعرض المصنف الا لواقع وعدمه (قوله على أن القرء) هو بفتح القاف في اللغة الفصيحة وقد يضم (قوله وهو معنى الاشتراك) أى كون اللفظ الواحد موضوعا للمعنيين معا على سبيل البديل من غير ترجيح معنى الاشتراك (قوله وقولنا معا) حاصله أن اللفظ المفرد وهو الموضوع لمعنى واحد اذا وقع في معناه شك جسيم ما يصح استعماله فيه من المعانى التى يصح أن اللفظ له وحينئذ يتم كلام المصنف ويندفع اعتراض

الاباحة التحريم وعن الاجوبة باجيب أو الجواب أو رد ونحوه وعن السؤال بقيل أو اعترض أو اورد وأمثاله ونحن الشارح نختصر على أثره وما للاختصار مع الوضوح هل اللفظ المشترك واقع في اللغة فيه خلاف والاصح وقوعه لنا اطباق أهل اللغة على أن القرء لظهور والحيض معا على البديل من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وقولنا معا احتراز عن المنفرد لانه لو اُحد بعينه وان كان قديقع فيه شك

وقولنا على سبيل البديل عن الموضوع للجميع من حيث هو

بميت يترددين معنييه صدق عليه أنه للمعنيين معا من غير ترجيح وليس بمشترك في نفس الامر ولا عند
المشكك فاحترز عنه بقوله معاذ لا يصدق عليه انه لهما معا فلئن قلت كون اللفظ للمعنيين اما أن يراد به
كونه موضوعا لهما فاللام على حالها أو مستعملا لهما فاللام بمعنى في أو على حاله الوجود معنى
الاختصاص هناك وعلى التقديرين لا يندرج في التعريف المنفرد المشكوك فيه اذ ليس موضوعا ولا
مستعملا للمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز عنه قلت اما دار وضعه واستعماله بين المعنيين عند المشكك
جازا فتسببه اليهما في الوضع والاستعمال بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه زيادة احتياط (قوله وقولنا
على البديل عن المتواطئ) أي احتراز عنه لانه لا قدر المشترك بين افراده لالهها وقد يقال فلا حاجة الى
الاحتراز عنه اذ ليس موضوعا لا أكثر من معنى واحد فهو خارج عن التعريف وكذلك ان قدر الاستعمال
فانه يستعمل في القدر المشترك حقيقة فقط وأما استعماله في خصوصيات الافراد في الجواز والحواب
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 جعل هو على الافراد
فذلك احتراز عنه بقوله على البديل فانه وان كان موضوعا لافراد أو مستعملا لهما بحسب الظاهر لكن
ذلك الوضع أو الاستعمال ليس على البديل بل باعتبار القدر المشترك (قوله وعن الموضوع للجميع) أي
احتراز عن الموضوع لمجموع معينين أو أكثر من حيث المجموع (قوله وقولنا من غير ترجيح عن الحقيقة
والجواز) يعني انه احتراز عن اللفظ بالقياس الى معنييه الحقيقي والجوازي فانه بهذا الاعتبار لا يسمى
مشتركا وهذا الاحتراز انما يحتاج اليه على تقدير اعتبار الوضع اذا قيل بكون الجواز موضوعا والافه
خارج به وأما على اعتبار الاستعمال فالاحتياج اليه واضح لكنه يتوجه عليه شيان أحدهما أن اللفظ
الموضوع للمعنيين على السوية لا يوصف بالاشترارك الابعدا استعمال وقد يلزم كافي الحقيقة والجواز
وثانيهما أن اللفظ المنفرد اذا كان له مجازان متساويان قد استعمل فيهما يلزم أن يكون مشتركا فالحق
اعتبار الوضع كما نبى 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 بالانفاط (عن الاسم) أي اللفظ الدال عليها اسما كان أو فعلا
أو حرفا فالاسم بحسب اللغة يتناولها (قوله وهو ظاهر) لان من المعاني مراتب الاعداد التي لا تتناهى
(قوله لتركبها من الحروف المتناهية) أي فى اللغة المفروضة فان حروف لغة العرب بل أية لغة فرضت
متناهية قطعها بل لو ادعى ذلك فى حروف جميع اللغات لم يبعد (قوله مراتب متناهية) انما قال ذلك ليلزم
تناهى الالفاظ اذ لو كان الضم مراتب غير متناهية كان الحاصل غير متناه (قوله كان الموضوع له متناهي)

الشارح حينئذ (قوله بحسب الظاهر عنده) يعنى أن اللفظ الموضوع على البديل للمفسر من غير توضيح
يصدق على اللفظ باعتبار المعنيين اللذين وقع الترديد بينهما بالنسبة الى الوضع بأن يقال اللفظ إما أن
يكون موضوعا لهذا ولذا وكذا الاستعمال فان الحاصل من هذا الترديد أن اللفظ ان لم يكن موضوعا
لهذا كان موضوعا لذلك وان لم يكن موضوعا لذلك كان موضوعا لهذا فوقع كل واحد منهما مابدا عن
الأخر فصدق على هذا اللفظ أنه موضوع لهذين المعنيين على البديل أى اذا دفع نسبة الوضع الى
أحدهما وجد نسبتها الى الآخر وهذا الحكم بالنظر الى الظاهر هو الترديد الكائن عند المشكك واذنا
قطع النظر عن هذا الظاهر ولو حفظ حال اللفظ بحسب نفس الامر لم يكن ذلك اللفظ موضوعا الا
لاحدهما (قوله يلزم أن يكون مشتركا) بحسب الاتفاق على امتناع اجتماع الافراد والاشترارك في

وقولنا على البديل عن
المتواطئ لانه لا قدر المشترك
وعن الموضوع للجميع
وقولنا من غير ترجيح عن
الحقيقة والجواز استدلال لم
يكن المشترك واقعا لخلت
أكثر المسميات عن الاسم
واللازم باطل فاللزم مثله
أما الملازمة فلان المسميات
غير متناهية وهو ظاهر
وان لفاظ متناهية لتركبها
من الحروف المتناهية بضم
بعضها الى بعض مرات
متناهية واذا وضع كل لفظ
من الالفاظ ونهى متناهية
لمعنى واحد كان الموضوع
له متناهيًا وتخلوا المعانى
الباقية

(قوله بل لانسبة الى ما وضع له) فيه بحث لان عدم التناهي لا ينافي نسبة الاكثر به لان معناها زيادة عدده كما يقال ما فوق العشرة اكثر مما دونه نعم لو اضيف الاكثر الى غير المتناهي مثل اكثر السميات على ما هو عبارة المتن لم يصح لان معناه ما فوق النصف ولا نصف لغير المتناهي (قوله المختلفة والمتضادة) سيجي ان المفهومين ان اشتركا في الصفات النفسية فمماثلان ولا فاقان كما بعينين يمنع اجتماعهما في محمل واحد من جهة واحدة فتضادان والافتخا فان (قوله من اثني عشر اسماء) هي الواحد الى العشرة والمائة والالف والباقي تركيب مثل احدى عشر او عطف مثل احدى وعشرون او ثنية او جمع مثل مائتان و الف او شبه جمع مثل عشرون وثلاثون الى تسعين

لساواة المتناهي الذي هو الالفاظ (قوله وهي الاكثر) يعني ان المعاني الباقية هي اكثر السميات فاللام في الاكثر لا عهد خارجي ولذلك لم يؤنسه بل لانسبة الباقية الى ما وضع اللفظ له لعدم تناهي الباقية مع كونه منها هكذا قيل وقد يقبل الدليل فيقال لوقوع اشتراك في اللغة على ما زعمت ومن اشتراك اللفظ بين معان متناهية ظلت اكثر السميات اذ لو فرض اشتراك كل لفظ من الالفاظ المتناهية بين معان كثيرة متناهية كان الموضوع له متناهيًا ضروريًا أن المركب من أمور متناهية العدة كل واحد منها عدة متناهية يكون متناهيًا في العدة فيجاءوا اكثر المعاني عن الاسم ويظهر منه أن المستلزم للخلو ليس عدم الاشتراك المدعى (قوله ولا نسلم أن المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية) المعاني منحصرة في ثلاثة أقسام التماثلية والمتضادة والمختلفة لما سياتي من انه إما أن تتساوى في صفات النفس وهي ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل أمر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشئانية فهى التماثلية كفراد الفرس مثلا أولا فاما ان تتماثل في أنفسها أي يمنع اجتماعها في محمل واحد بالنظر الى ذاتها فهى المتضادة كأقواع الالوان ولا فهى المختلفة كالسواد والحركة والحلاوة اذا عهد هذا فتقول لان سلم أن المختلفة والمتضادة غير متناهية واما التماثلية فانه وان كانت غير متناهية لكن لا يجب الوضع لها ولا يحتاج اليه بحسب خصوصيات الغير المتناهية بل باعتبار الحقيقة الواحدة التي اتفقت هي فيها (قوله سلمناه) أي كون المختلفة والمتضادة غير متناهية أو وجوب الوضع والاحتياج اليه لخصوصيات التماثلية (قوله سلمناه لكن لان سلم لزوم الخلو) يريد سلمنا الاحتياج الى الوضع لجميع المعاني الغير المتناهية لكن لان سلم لزوم خلو بعض المعاني عن الالفاظ لولا الاشتراك فان تركب الالفاظ من لفظ واحد بالاعتبارين والايحوز التزام ماد كره فان اللفظ المنفرد ان اعتبر فيه اتحاد ما وضع له فاللفظ منفرد باعتبار مشترك وان اعتبر فيه اتحاد ما استعمل فيه فلا يرشئ (قوله هي اكثر السميات) لا يراد على هذه الاضافة أي اضافة الاكثر الى السميات ما ذكره الفاضل التفتازاني حيث قال لو اضيف الاكثر الى غير المتناهي قيل اكثر السميات على ما هو عبارة المتن لم يصح لان معناه ما فوق النصف ولا نصف لغير المتناهي وذلك لان لفظ الاكثر الذي هو اسم مأخوذ من الكثرة التي هي الفرد ليس معناه الا لزيادة بحسب الكثرة والعدد ولا يعتبر فيه أمر زائد هو الزيادة على النصف وما الدليل على ذلك واستلزام الزيادة بحسب العدد لكون الاكثر ما فوق النصف في بعض الصور لا بوجوب اعتبارها في الكل واذا لم يعتبر النصف في الاكثر تصير الاضافة صحيحة بمعنى قوله المعاني الباقية اكثر السميات أن البعض الذي هو المعاني الباقية عددها زائد على البعض الآخر ولا فساد (قوله لعدم تناهي الباقية) فلا تثبت مناسبة عددية يحصل بها الضبط والتعيين مثل النصفية والثنية وغير ذلك وانتفاء النسبة على هذا الوجه يستلزم عدم التناهي فتقوله بل لانسبة لها يكون واقعا موقوعه (قوله لكن لا يحتاج الى التعبير الاعم عنه) بناء على أن المعاني العتقولة متضبطة للواضع معلومة له فاذا وضع بارزها الالفاظ حصل الاستغناء عن الالفاظ الواقعة بارزها المعاني الاخر

وهي الاكثر بل لانسبة لها الى ما وضع له لعدم تناهيها واما بطلان الاثر فلا يخل بغير الوضع وهو تفهيم المعاني الجواب أن السميات بالالفاظ هي المعاني المختلفة والمتضادة ولا نسلم أن المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية نعم غيرهما وهي التماثلية غير متناهية وانما ليست سميات ولا يجب الوضع لها بخصوصيات بل باعتبار الحقيقة التي اتفقت هي فيها الذي علم ان كل فرس وكل بياض ونحوه الاسم له بخصوصه سلمناه لكن لا يحتاج الى التعبير الاعم عنه من المعاني وذلك متناهية لا متناهية تعقل ما لا يتناهي سلمناه لكن لان سلم لزوم الخلو قولكم الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية فلناتم ولكن لان سلم أن المركب من المتناهي متناه وأسد المنع باسمه العدد لعدم تناهيها مع تركيبها من اثني عشر اسم سلمناه لكن لان سلم الثانية وهو بطلان الاثر اذ من المعاني المختلفة ما لا يوضع له اسم ويذهب عنه بالالفاظ المجازية بل قال ابن متويه اكثر اللغة تجوز وكأقواع الروائح ولا يخل مقصود الوضع

(قوله بالاضافة الى المحل) مثل رائحة المسك والزعفران أو غير الاضافة كالوصف بمثل رائحة طيبة أو الاضافة الى وصف المحل مثل رائحة الخلاوة (قوله وكذلك كثير من الصفات) كالحركات وأنواع الحركات (قوله فهو واجب في القديم) أي لا يجوز زواله لكونه مقتضى الذات (يمكن في الحادث) أي يجوز زواله نظر الى الذات اذ لا يقتضى الوجود فقوله والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته يمكننا

الحروف المتناهية لا يستلزم تنهاها لجواز تنهاها الصور والحالة في تلك الحروف يضم بعضها الى بعض على وجود مختلف من الحركات والسكنات والعدد مرات غير متناهية أو لا ترى أن مراتب الاعداد غير متناهية ويمكن التعبير عن جميعها بالتصرف في اثني عشر اسما فالمركب منها غير متناه لا اختلاف وجوه التأليف فإذ كرناه أولى (قوله اذ يمكن التعبير عنها بالاضافة الى المحل) كان يقال رائحة المسك أو العنبر (وغيرها) كالموافقة والمخالفة للطبع فيقال رائحة طيبة أو كريهة وفي بعض النسخ (لكن لا نسلم الثانية وهو بطلان اللازم اذ من المسميات المختلفة ما لا يوضع له اسم ويعبر عنه بالالفاظ المجازية بل قال ابن متويه أكثر اللغة مجاز وكانواع الروائح ولا يحتل مقصود الوضع الخ) فقوله وكانواع الروائح عطف على قوله المجازية والتقدير ويعبر عنه بالالفاظ المجازية وبالْحَقِيقَةُ كَأَنْوَاعِ الرَّوَائِحِ فَإِنَّ التَّعْبِيرَ عَنْهَا بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْمَحَلِّ وَغَيْرِهَا عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ (قوله وكذلك كثير من الصفات) فإن مراتب الشدة والضعف في الحركة والخلوة لم يوضع لخصوصياتها الألفاظ مع التمكن عن التعبير بما بالالفاظ المجازية أو الحقيقة (قوله فلاطلاقة عليهم حقيقة) إما للاتفاق على ذلك كما ذكره الأمدى في منتهاه وإما لعدم صحة سلب الوجود عن شيء منهم ما في نفس الأمر (قوله لكان) أي اطلاقه عليهم حقيقة باعتبار وضعه لمعنى عام مشترك بين القديم والحادث ضرورة انحصار اطلاق اللفظ حقيقة على معنيين في الاشتراك اللفظي والمعنوي فإنه اذا لم يكن موضوعا لخصوصية كل منهما أو الأمر مشترك بينهما فاما أن لا يكون موضوعا لخصوصية شيء منهما فلا يكون حقيقة في واحد منهما وإما أن يكون موضوعا لخصوصية أحدهما فقط فهو فيه حقيقة وفي الآخر مجاز فان قلت المنقول حقيقة في معنيه وليس من المشترك لانتفا ولا معنى قلت ان لم يكن النقل لمناسبة فهو من المشترك اللفظي اذ هو موضوع لهما على السوية وان كان لمناسبة فهو حقيقة في المعنى الاول مجاز في الثاني بحسب اللغة وحقيقة فيه ومجاز في الاول بحسب العرف ولا ندر اوجه تحتم ما لم يتعرض له المصنف في التقسيم السابق لا يقال على تقدير وضعه لا امر مشترك بينهما لا يكون حقيقة في شيء منهما لان اطلاق العام على الخاص على تقدير الجواز من أقسام الجواز لانقول اذا اطلق العام وأريد الخاص من حيث خصوصه كان مجازا وإما أن اطلق عليه باعتبار عمومه أي باعتبار ما فيه من معنى العام وتستفاد الخصوصية من القرائن جالية أو مقالية فهو حقيقة لم يطبق الاعلى معناه وكذلك اذا جمل العام على الخاص بحسب معناه كان حقيقة أيضا كقولك الانسان حيوان (قوله وهو) أي كونه موضوعا لمر عام مشترك بينهما (معنى التواطؤ) يعني الاشتراك المعنوي كما سياتي (قوله وأما الثانية) أي المقدمة الثانية وهي بطلان اللازم (قوله فليس أمر واحد افهما) لان ذات

(قوله ضرورة انحصار اطلاق اللفظ حقيقة على معنيين في الاشتراك اللفظي والمعنوي) يرد عليه الالفاظ التي ليس لها أوضاع شخصية مثل الضمائر وأسماء الإشارة فان أفضة هذامثلا تطلق على معان كثيرة بطريق الحقيقة موضوعة لخصوصية كل واحد من المشار اليه وليس فيه اشتراك معنوي اذ ليس هذا اللفظ موضوعا بآراء مفهوم كلي صادق على أفراد ما يشار اليه وليس فيه اشتراك لفظي أيضا اذ ليس له أوضاع متعددة قيل لا يشترط في الاشتراك اللفظي تعدد الوضع بل شرط فيه تعدد الموضوع له ولا يتعد ذلك من تعريفهم المشترك

اذ يمكن التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيرها وكذلك كثير من الصفات واستدل أيضا ولو لم يكن المشترك واقعا لكان الموجود في القديم والحادث متواطئا واللازم باطل أما اللازمة فلا طلاقة عليها حقيقة فلو لم يكن باعتبار وضعه لخصوصها لكان باعتبار وضعه لا امر عام مشترك بينهما وهو معنى التواطؤ وأما الثانية فلأن المسمى بالموجود ان كان هو الذات فليس أمر واحد افهما وان كان صفة فهو واجب في القديم يمكن في الحادث فلا يكون أمر واحد افهما والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته يمكننا

ليس على ما ينبغي بل اللازم كون الواحد بالحقيقة واجبا للذات كما للذات أخرى وتحقق الجواب
أنه إن أريد بالواحد بالحقيقة المساهية النوعية الواحدة فاللازمة ممنوعة إذا اشتراك في المفهوم
لا يقتضي ذلك وإن أريد الواحد بالمفهوم فيطلان التاملي ممنوع إذا امتنع في كون بعض أفراد
المفهوم الواحد في العالم بعض في الأوزام وإن كان المفهوم ذاتيا لها كأشكال الحيوان فكيف إذا كان
عارضنا (قوله مع أنهم ما) أي العالم في القديم والعالم في الحادث مشتر كان في مفهوم العلم وكذا المتكلم

الواجب تعالى مخالفة لسائر الذوات بالحقيقة وإن كان المسمى صفة فهو واجب في القديم تعالى يمكن في
الحوادث (قوله وإنه محال) لأن الوجوب بالذات والامكان من لوازم الماهيات وهما متنافيان وتنافي
اللزوم ملازم لتنافي الملزومات فيلزم منافاة الشيء لنفسه والجواب أن أريد بوجوب الصفة في القديم أن
تلك الصفة واجبة بذاتها فهو ممنوع كيف والوجوب الذاتي ينافي الصفة لاحتمالها إلى الموصوف وإن
أريد أن تلك الصفة واجبة للذات القديم سبحانه بمعنى أن ذاته تقتضيها اقتضاء تاما فهو صحيح وعلى هذا
فأمكانه في الحادث أن ذاته لا تقتضيها كذلك ولا استحالة في كون الصفة الممكنة في نفسها الواحدة
بالحقيقة ثابتة لذاتين تقتضيها إحداها مادون الأخرى فظهر أن الاختلاف في الوجوب والامكان لا يمنع
التواطؤ أي الاشتراك المعنوي لما حققناه من أن الوجوب والامكان راجعان إلى ذاتي القديم والحادث
فاللازم حينئذ اختلاف الذاتين لا الصفة والقول بأن رجوعهما إلى الصفة يستلزم كون إحدى الصفتين
مخالفة للأخرى في الحقيقة ولا يمنع ذلك من اشتراكهما في أمر عام بوضع اللفظ بأزائه كالسواد والبياض
المشتركين في معنى اللون باطل لأن نقل الكلام إلى ذلك الأمر العام المسمى بالوجود فإنه واجب في
القديم يمكن في الحادث (قوله كالعالم والمتكلم فانهم ما في القديم واجبان) لاقتضاء ذاته إياهما (وفي
الحادث يمكنان) لعدم اقتضاء ذاته إياهما (مع أنهم ما) أي العالم في القديم والعالم في الحادث مشتر كان في معنى
فنعوا وإن كانا يمتازين بحسب الخصوصيات ولفظ العالم عامهما ووضوح بأزائه المعنى وكذا الحال في
المتكلم أومع أن القديم والحادث مشتر كان في معنى باعتبار العلم والتكلم هو الذي وضع بأزائه العالم
والمتكلم وإنما ورد المنالين توضيحا للمانع بناء على أن الاشتراك المعنوي فيهما ما ظهر كما أشار إليه الشارح

وإنه محال الجواب أن
الاختلاف في الوجوب
والامكان لا يمنع التواطؤ
كالعالم والمتكلم فانهم ما في
القديم واجبان وفي الحادث
يمكنان مع أنهم ما مشتركان
في معنى قطعا

(قوله مخالفة لسائر الذوات بالحقيقة) يعني أن الشارح أراد بقوله فلا أن الموجودات كان هذا الذات
أنه إن كان موضوعا للذات والحقيقة المشتركة بين الفردين المستقلين القائم بنفسهما لا الذات الموجود
الخارجي وكذا في جانب الصفة أي وإن كان حقيقة مشتركة بين الفردين الحاليين في القديم والحادث لزم
أن تكون تلك الحقيقة واجبة بالذات وممكنة لأن الوجوب بالذات والامكان من لوازم الماهيات (قوله
يعنى أنه يقتضيها اقتضاء تاما) يمكن أن يقال إن أريد بالافتضاء التام أن وجود ما يقتضي 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 الإيجاد من جانب الفاعل وإن أريد أن
الصفة يستوعبها الموصوف بحيث يستحيل الانتم كالك فهو لا يجب أن لا يكون بالنسبة إلى الصفة القائمة
بالحادث وذلك ظاهر فلا يصح قول المعال وإن كان صفة فهو واجب في القديم يمكن في الحادث فالأولى
أن يفسر الواجب بما يفسره غيره وهو ما يجوز زواله فصار قول المعال صحيحا من هذا الوجه (قوله لا ينتقل
الكلام إلى ذلك الأمر العام) فيه بحث لأن الوجوب والامكان إذا كانا راجعين إلى الصفة يستلزم أن
يكون فردان من الصفة متخالفين في المساهية لا يمنع أن يكون ههنا لفظ الموجود موضوعا بأزائه مفهوم
عام عارض له - ذين الفردين إذ لا فساد في أن ذلك الأمر العام واجب في القديم يمكن في الحادث ولما
لم يكن الأمر الواحد الذي وضع لفظ الموجود بأزائه ذاتا 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

في القديم والمنسكح في الحادث مشتركان في الكلام النفسى (قوله فان قلت لم ألزم) أى المصنف (من الاشتراك المعنوى التواطؤ) أى كون اللفظ الموجود متواطئاً بحيث علل لزوم التواطؤ بكونه حقيقة في القديم والحادث فان معناه انه على تقدير عدم الاشتراك اللفظى لما كان حقيقة فهما كان متواطئاً فقوله معنى تمييز التواطؤ مفعول منصوب ألزم وقد يصحف معنى التواطؤ على الاضافة فيعترض بأنه لم يلزم معنى التواطؤ من الاشتراك بل من نفي الاشتراك (قوله واعترض) أى على التشكيك بأن ذلك الامر الزائد الذى به التفاوت ان كان مأخوذاً في مفهوم المشكك فلا اشتراك فيه للافراد لانه يوجد في الاشتدادون الاضعف وان لم يكن مأخوذاً فيه فلا تفاوت بين الافراد في ذلك المفهوم مثلاً ان كان مفهوم البياض هو اللون المفرق للبصر مع الخصوصية التى توجد في الثلج فلا اشتراك للعلاج فيه وان كان مجرد اللون المفرق فالكل فيه على السواء والجواب انه مأخوذاً في ماهية الفرد الذى يصدق عليه المشكك كبياض الثلج لاني نفس مفهوم المشكك كطلق البياض فالافراد متفاوتة الماهيات في ذلك المفهوم والمفهوم مشترك بين الكل (قوله وإلما لانه توسع في 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 إمالة لا يرى التشكيك فانه قال في المنتهى واعترض أن ذلك ان كان مأخوذاً في الماهية فلا اشتراك والا فلا تفاوت ولم يجب عنه والجواب انه مأخوذاً في ماهية ما صدق عليه ذلك دون ماهيته وإلما لانه توسع في تسمية الشئ بأحد قسميه قالوا لو وضعت الالفاظ المشتركة لاخلل المقصود من الوضع والالزام باطل بيان الملازمة أن الفهم لا يحصل مع الاشتراك لخفاء القرائن

بقوله قطعاً (قوله فان قلت لم ألزم) يعنى أن اللازم من انتفاء الاشتراك اللفظى هو الاشتراك المعنوى المنقسم الى التواطؤ والتشكيك فلا يستلزم شيئاً منهما فلم ألزم المصنف من الاشتراك المعنوى اللازم لانتهاء الاشتراك اللفظى (التواطؤ والتشكيك محتمل) فقوله معنى منون تمييز الاشتراك والتواطؤ منصوب على أنه مفعول ألزم ويحتمل احتمالاً بعيداً أن يضاف معنى الى التواطؤ وقد ذكر الكلام هكذا لم ألزم من عدم الاشتراك أى انتفاءه المتبادر عند الاطلاق معنى التواطؤ (قوله واعترض أن ذلك) التفاوت الذى بين افراد المشكك (ان كان مأخوذاً في الماهية) يعنى في معنى المشكك (فلا اشتراك) معنواً بهناك ضرورة أن البياض المأخوذ مع خصوصية الشدة مثلاً معنى والمأخوذ مع خصوصية الضعف معنى آخر والترض أن تلك الخصوصيات داخله في مسمى لفظ البياض فيكون مشتركاً كالتظام المعنوي وان لم يكن التفاوت مأخوذاً في مسمى المشكك بل يكون مسماه مثلاً مطلق البياض المشترك بين افراده فلا تفاوت في مسمى المشكك لتساويه فيها فيكون متواطئاً فلا تشكيك أصلاً والجواب أن التفاوت مأخوذ في ماهية ما صدق عليه ذلك أى مسمى المشكك من افراده دون ماهية مسماه فلا يلزم التواطؤ لاعتبار التفاوت في الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتبار ماهية المسمى والحاصل أن التفاوت انما هو في الابراد لا مطلقاً بل باعتبار حصوله فيها وصدقه عليهم اقل المعنى الواحد اذا كان حاصله في افراد صادقا عليها فاما ان تختلف تلك الافراد في حصوله فيها وصدقه عليهم أوالا فالاول هو المشكك والثاني هو المتواطئ وعلى هذا فقوله اذا لم يكن التفاوت مأخوذاً في المسمى فلا تفاوت ان أراد به أن لا تفاوت في المسمى من حيث هو فسلم لكن لا يستلزم ذلك التواطؤ لجواز الاختلاف والتفاوت فيه بالقياس الى الافراد وان أراد به أن لا تفاوت أصلاً فمتنع لجواز التفاوت باعتبار الصدق عليها ووجه هذا التقدير يتم الكلام وأما ان المراد بصدق عليه هل هو الحصر التى هى افراد اعتبارية له أو الافراد الحقيقية وأن مسمى المشكك هل يجوز أن يكون ذاتها ماهية الافراد الحقيقية أو لا وأن وجوه التفاوت داخله في ماهية الافراد أو الحصر أو في هوية احدهما وأن التشكيك ينحصر بالاستقراء في ثلاثة أقسام فما لا يتوقف عليه المراد مع احتياجه الى تعمق في الانتظار وتطويل في الكلام (قوله وإلما لانه توسع في تسمية الشئ) أى الاشتراك المعنوى بأحد قسميه الذى هو التواطؤ اطلاقاً للخاص على العام وأيا كان فالمراد بالتواطؤ

(قوله وأبائنا كان فالمراد بالتواطؤ الاشتراك) بمعنى اذا كان هناك نسبة الشئ بأحد قسميه فارادة

قيل وما يظن به ذلك فاما مجازاً أو متواطئاً الجواب لا نسلم أن الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لان المقصود يعرف باقراء مفصلاً
كأثرى سلماً لكن ليس المتصود التفاهم (١٣٤) التفصيلي في كل اللغة بدليل أسماء الاجناس بل قدي يقصد التعريف الاجمالي
كما يقصد التفصيلي قال

(قوله قيل وما يظن) دفع من جانب مانع الاشتراك لما يتسك به المتبتون من المشتركات (قوله طال بغير
فائدة) ممنوع اندر بما يقع البيان بالمجموع أو يشمل الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما يقرره علماء
المعاني

لاشتراك معنى (قوله وما يظن به ذلك) أي الاشتراك لفظاً فاما حقيقة و مجازاً بأن يكون موضوعاً
لاحدهما واستعمل في الآخر للناسبة وكثير ذلك فيهما فاشتبه المعنى الحقيقي بالمجازي فظن انه مشترك
بينهما واما متواطئاً لكونه موضوعاً للقدر المشترك فاستعمل فيهما باعتبارهما فظن الاشتراك بينهما (قوله
كأثرى) أي في الالفاظ المشتركة المستعملة مع الترائز الخالية أو المقابلة التي يفهم منها المقصود وتفصيلاً
(قوله بدليل أسماء الاجناس) فانها لا تدل على تفاصيل ما تحتها ولا يقصد بانفسها ذلك بل يفهم منها
أمر يشمل سواء قيل انها موضوعة للعقائقي بقيد الوحدة أو لها من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها
باعتبار اشتغالها عليها (قوله بل قدي يقصد التعريف الاجمالي) اما لان العلم قد تعلق بمجمل وإما لان
التفصيل يلزمه محذور (قوله فاما أن يقع مبيناً) كأن يقال مثلاً عسعس بمعنى أقبل أو لا بمعنى أدير
(قوله لا يمكن بيانه بمجرد أي ما ليس بمشترك فلا يحتاج الى بيان كأن يقال أقبل أو أدير وقد يقال بعالم
يكن للمعنى المقصود لفظ منفرد فلا يمكن بيانه به (قوله وحاصله لزوم الحاجة اليه) أي في افهام
المقصود وذلك على تقدير البيان أو المالا بقيد المقصود وذلك على تقدير عدمه (قوله والجواب) يعني يختار
وقوعه في القرآن غير مبين وحينئذ ما أن يتعلق بالاحكام أو بغيرها ففي الثاني تحصل فائدة اجمالية
كفي أسماء الاجناس وقد عرفت انها قد تكون مقصودة وعلى الاول تحصل فائدة أخرى أيضاً وقد
يختار وقوعه فيه مبيناً ولا تنقص لان ذكر الشيء شجلاً أولاً ومفصلاً ثانياً أبلغ وأوقع (قوله قد اختلف
في أن المترادف) الترادف توارد لتظنين أو ألفاظ في 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 مجازاً والتي يدل بعضها مجازاً وبعضها حقيقة وبوحدة المعنى ما يدل على معان متعددة
كالأفيد والمؤكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود وقيل فلا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفردة احترازاً
عن الحد والمحدود وقد يقال ان مثل قولك الانسان قاعدو البشر جالس قد توارد في الدلالة على معنى
واحد من جهة واحدة بحسب أصل الوضع استقلالاً فان سمي مترادفين فذلك والا احتيج الى قيد الافراد

(مسئلة ووقع في القرآن
على الاصح كقوله تعالى
ثلاثة قروء وعسعس لأقيل
وأدير قالوا ان وقع مبيناً طال
بغير فائدة وغير مبين غير
مفيد وأجيب فائدة مثلهما
في الاجناس وفي الاحكام
الاستعداد لا امثال اذابين)
أقول هل وقع المشترك
في القرآن قد اختلف فيه
والاصح أنه قد وقع لنا قوله
تعالى ثلاثة قروء وهو
مشتركت بين الحيض والظهر
وقوله والليل اذا عسعس
وهو مشترك بين أقبل وأدير
قالوا ان وقع في القرآن فاما
أن يقع مبيناً أو غير مبين
وكلاهما باطل أما وقوعه
مبيناً فإنه يلزم التطويل بلا
فائدة لا يمكن بيانه بمجرد
لا يحتاج الى البيان فلا يطول
وأما وقوعه غير مبين فإنه
لا يفيد وحاصله لزوم
ملا الحاجة اليه أو المالا بقيد
وكلاهما انقص يجب تنزيه
القرآن عنه والجواب
لا نسلم أن وقوعه غير مبين غير
مفيد لانه يفيد فائدة اجمالية
كفي أسماء الاجناس ثم له
في الاحكام خاصة فائدة
وهي الاستعداد لا امثال
اذابين وانه مطيع بالعرض
على الامتثال والاستعداد له
كما يصح بخلافه قال

الاشتراك معنى من التواطئ ظاهر واذ قيل كل ما هو مشترك معنى فهو من المتواطئ لا نشاء التشكيك
لا يظهر ذلك التواطئ واردة مفهوم الاشتراك معنى (قوله وباعتبار أصل الوضع) فان قلت الدلالة
بحسب الوضع تنقسم الى المطابقة والتضمن والالتزام ولا اختصاص لها بأحد هافيه وعلى هذا
التعريف توارد اللفظين الموضوعين المعنيين هما لا لزوم ذهني فان كل واحد من هذين اللفظين يدل على
الانفراد بحسب الوضع على المعنى الواحد الذي هو من جهة واحدة أي ليس لذلك المعنى جهتان يكون
باعتبار كل واحد منهما مادلولاً للفظ كالاجمال والتفصيل في الحد والمحدود فان المعنى الواحد ههنا من
حيث الاجمال معنى المحدود حاصله أن المعنى يكون في ضمن كل واحد من اللفظين على نهم واحد قلت
يمكن اخراج ما ذكر بقوله بحسب أصل الوضع أي الاصل الذي هو الوضع فان الدلالة المطابقة مبنية
على الوضع والتضمن مبنية على كون المعنى جزءاً لما وضع اللفظ بازائه والالتزام مبنية على كون

(مسئلة المترادف واقع على الاصح كأسد وسبع وجلس وعود قالوا ووقع لعري عن الفائدة قلنا فائدة التوسعة
وتيسير النظم والتشتر لروى أو الوزن أو تيسير التجنيس والمطابقة قالوا تعريف المعرف قلنا علامته ثابتة) أقول قد اختلف في أن المترادف

(قوله وما يظن منه) أي من المترادف فهو من اختلاف الذات والصفة بأن يكون أحد اللفظين موضوعا لنفس الذات والآخر لصفة الذات كالإنسان والناطق أو اختلاف الصفات كالنشيء والكتاب أو الصفة وصفة الصفة كالنجم والفصح أو الجزء والصفة أو الجزء وصفة الصفة وأمثال ذلك (قوله للروى) وهو الحرف الأخير من القافية والقافية آخر كلمة في البيت وقيل من آخر حرف في البيت إلى أول ساكن قبله مع الحركة التي قبل الساكن وقيل مع الحرف الذي قبل الساكن وبالجملة فبديكون الروى هو الدال فيصح أسدون سبع آكن لانزورة في تفسير الروى بالقافية على ما في أكثر النسخ ولا حاجة إلى عطفها عليه بأو على ما في بعضها إلا أن الشارح لما جعل اللام في الروى متعلقا بـ يصلح المقدز ومعلوم أن صلوح اللفظ المترادف انما هو للقافية دون الروى فسرهم ولم يشعر كلامه بكيفية تسمية المترادف والأولى أن يفسر الروى بالحرف الأخير من القافية أو الناصلة على ما وقع في عبارة علماء البديع ولا يخفاه في أن السجع والناقلة قد تيسر بأحد المترادفين دون الآخر (قوله وكأنه قابل) الأولى أن يقول وكالمطابقة على ما هو المذكور في المتن والمتعارف عند علماء البديع وكأنه لاحظ معنى الغوى والألف المقابلة عندهم هو الجمع بين شيئين متوافقين أو أكثر وبين ضدتيهما كقوله تعالى فأما من أعطى واتقى الآية وكذا إطلاقه المشاكاة على الجمع بين المعنيين المتوافقين كالشمس بمعنى البقل والخيار بمعنى الفشاء انما هو

وهو الظاهر (قوله وما يظن منه) يعني وما يظن به أنه من قبيل الترادف ليس منه بل هو من باب اختلاف الذات والصفة أي بعضها موضوع للذات وبعضها للصفة كالإنسان والناطق أو اختلاف الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصح أو اختلاف الصفات المتعددة لذات واحدة لكن وقع الالتباس لسدنة الاتصال بين هذه المعاني فظن أنهم موضوعا بمعنى واحد (قوله وهو على الحكيم غير جائز) ولا شك أن الواضع حكيم إن كان هو الله سبحانه وإن كان غيره فكذلك لأن وضع هذه اللغات المشتملة على اللطائف الكثيرة والدقائق الغزيرة لا يتأتى إلا من حكيم له نوع اطلاع عليها (قوله فيكون) أي التوسع في التعبير أفضى إلى المقصود لا مكان التوصل إليه بأحدهما عند تسمية الآخر (قوله إذ قد يصلح أحدهما للروى أي القافية) الروى هو الحرف الأخير من القافية الذي يتبني عليه القصيدة وتنسب إليه كاللام في قوله فغانبك والقافية عند الأخفش هي الكلمة الأخيرة من البيت كقظة حومل فيه وعند غيره من آخر البيت إلى أقرب ساكن إليه مع الحركة السابقة عليه وقيل بل مع المتحرك الذي قبله فعلى الأولى القافية من حركة الحاء إلى آخر البيت وعلى الثاني من الحاء وانما فسر الروى بالقافية لأن أحد المترادفين لا يصلح أن يكون روبا بل قافية (قوله أولوزن الشعر) أي يصح الوزن بأحدهما دون الآخر وهو ظاهر هذا في النظم وأما تسمية المترادفان الإسجاع فيه بمنزلة الآية وفي غيرها يصلح أحدهما لذلك دون الآخر أيضا فإن أحسن السجع ما تساوت قراءته وقد يحصل ذلك بأحدهما فقط (قوله وكأنه قابل) الموجود في الأحكام وفي أكثر نسخ المتن هو المطابقة وما ذكره في تعريف التقابل من أنه ذكر معنيين متقابلين نفسير للمطابقة على ما هو المشهور وأما التقابل فهو قسم منها وقد عرفوه بأن يؤتى بعنيين متوافقين أو أكثر بما يقابلها كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا لأنه لا منافسة في الاصطلاحات

المعنى لازما لموضع اللفظ له فلمعنى توارد اللفظين في الدلالة التي أصلها الوضع ومبني عليه ولذا قال وباعتبار أصل الوضع الاتساق الدالة على معنى واحد مجازا وأنت تعلم أنه لا مجال له ولنا في التعريف بحسب الوضع له قيل معنى واحدة الجهة انما سبب الدلالة في الحد والمحدولته عدد السبب لأن في الحد أوضاعا مختلفة وفي المحدود وضع واحد وفي الصورة المفروضة تعدد السبب ظاهر وسيتأتى كلام يحصل منه احتمال لهذين المعنيين لقوله من جهة واحدة في الحاشية المكتوبة على قولهم إن الحد

هل هو واقع في اللغة أم لا
والأصح أنه واقع وقيل ليس
بواقع وما يظن منه من باب
اختلاف الذات والصفة
أو الصفات أو الصفة وصفة
الصفة ونحوها لنا الاستقراء
نحو جلوس وقعود للهيئة
المخصوصة وسبع وأسد
للحيوان الخاص وهو تروى بجزء
للقصير وصلهب وشوذب
للطويل قالوا لوقع المترادف
لعسرى الوضع عن الفائدة
واللازم باطل أما الملازمة

فلأن الواحد كاف في الأفهام
فلا فائدة لوضع الآخر
وأما انتفاء اللازم فلا أنه
عبث وهو على الحكيم غير جائز
والجواب لانسلم العراء عن
القائدة بل له فوائد منها
التوسع في التعبير لكثرة
الذرائع إلى المقصود فيكون
أفضى إليه ومنها تيسير
النظم والنثر إذ قد يصلح
أحدهما للروى أي القافية
أولوزن الشعر دون الآخر
ومنها تيسير أنواع البديع
كالتجنيس بأن يوافق
أحدهما غيره في الحروف
دون صاحبه نحو رجة
رجة ولوقال واسعة لعدم
التجانس وكالتقابل وهو
ذكر معنيين متقابلين إذ قد
يحصل بأحدهما دون
الآخر

باعتبار اللغة والافعال المشاكلة عندهم ذكر الشيء بلفظ غير لوقوعه في صحبته كقوله تعالى وجزاها سيئة
سيئة تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك وحين اعتبر من الشارح العلامة بأنه لا مدخل للترادف في
تفسير المطابقة اللهم الا على رأي من يشترط فيه الاتفاق بين اللفظين في الوزن أو الحرف الاخير تكاف
الشارح المحقق ما تكافه وأنت خير بأن التجنيس في رتبة رتبة والمطابقة في خمسة اواخر من خياركم
تحصل من اشتراك لفظ الرجبة بين الواسعة والفتاء ولفظ الخس بين البقل والخسيس ولفظ الخيار بين
الخياد والقضاء وان لم يوجد لفظ الواسعة ولفظ الفتاء فلا مدخل للترادف في ذلك وغاية ما يمكن أنهما كان
مثل لفظ الواسعة ولفظ القضاء موضوعا بوضع لفظ الرجبة ولفظ الخيار بتيسر التجنيس والمطابقة
المدكوران

واغما يتصور ذلك اذا كان
أحدهما موضوعا بالاشتراك
لمعنى آخر يحصل باعتبار
التقابل دون صاحبه كما قال
خسناخير من خسكم فقال
خسناخير من خياركم فوقع
التقابل بين الخس والخيار
بوجه ووقع بينهما المشاكلة
بوجه آخر ولو قال خير من
فئائك لم يحصل التقابل
قالوا لوقع الترادف لزم
تعريف المعرف لان اللفظ
الثاني تعريف لاسم عرف
بالاول وانه محال الجواب انه
نصب علامة ثانية للحصول
المعرفة به ما بدلا لاسمائه
غير محال قال (مسئلة
الحد والمحد ودون نحو عطفان
نطشان غير مترادفين على
الاصح لان الحد يتبدل على
المتدرات ونطشان لا يفرد)

لخيار ان يطلق التقابل على ما يسمى مطابقة وبالعكس (قوله واغما يتصور ذلك) أي حصول التقابل
بأحد المترادفين دون الآخر والمقصود دفع ما قيل من أن الترادف لا يدخل له في تفسير المطابقة
أصلا اذا اعتبر في الجمع بين معنيين متضادين فقط الا ان تسمى مع ذلك كون أحدهما مواز للآخر
أو موافقا له في الحرف الاخير أو نحوهما وتقريره ان معنى تيسر الترادف للمطابقة حصولها بأحد
المترادفين دون الآخر وذلك ممكن اذا كان أحدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر غير مترادف عليه
يحصل باعتبار ذلك المعنى الآخر التقابل دون صاحبه أي لا يكون هو موضوعا للمعنى الذي يحصل
التقابل باعتبارها كما قال بصرى لبعدي خمسة اواخر من خسكم فقال البعدي في جوابه خمسة اواخر من
خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار بوجه وهو ان يراد بالخس الخسيس وبالخيار خلاف الاشتراك
ووقع بينهما المشاكلة أيضا بوجه آخر وهو ان يراد بالخس النبت المعروف وبالخيار الفتاء والمراد من
المشاكلة هو التناسب المسمى برعاة النظر أي جمع أمر مع ما يناسبه لا بالتضاد ولا للمشاكلة المصلحة
التي هي ذكر الشيء بلفظ غير لوقوعه في صحبته ولو قال خمسة اواخر من خسكم لم يحصل التقابل أصلا
بل كان هناك مشاكلة ثم انك تعلم ان التقابل مع النشاكل في هذا الكلام انما نشأ من اشتراك كل من
الخس والخيار بين معنييه فلا اشتراك الخيار بين المعنيين مدخل في حصول التقابل بخلاف كونه مرادفا
للقضاء لا أثر له في ذلك قطعاً فانما لوقوعه في الفتاء لم يضر ذلك في التقابل أصلا نعم اذا فرض
وضع الفتاء للمعناه مقدم على وضع الخيار له وكان لوضعه له مع ملاحظة وضعه للمعنى الآخر دخل في
حصول التقابل وبهذا يتم المطلوب ان يكفي سند اللئح ولا يقدح فيه أنه لو عكس الغرض لم يكن لوضع
الفتاء أثر في حصوله قيل هذا التوجيه انما يصح لو كان عربيا وقد صرح الجوهري بخلافه والكلام في
المترادف من لغة واحدة اذا منكر له من اللغات المتعددة والصحيح أن تيسر الترادف للمطابقة فيما اذا
أريد تكرارها بغير ما وقعت به أو لا يقال مثلاً فيه قبض وبسط وامسك واطلاق وتكرار بدون
استقبح والجواب بعد كونه مناقشة في مثال جزئي لا ينحصر المطلوب فيه أن الخيار بعد استعمال
العرب اياه صار في حكم موضوعات لغتهم فانهم قد اعتبروا وضعه لذلك المعنى وان كان من غيرهم ثم
استعملوه فيه فبذلك اعتبار هذا الوضع مع وضع الفتاء عندهم لذلك المعنى يستلزم عراه أحدهما عن
الفائدة بالتيسر اليهم وأما ما ذكره من التوجيه ففيه أن الاصل في قرائن الامجاع وتنافي حكمها
اختلاف المعاني وأيضا الحاصل من الترادف هناك في الحقيقة دفع التكرار اللفظي لا حصول المطابقة

والمحد ومترادفان (قوله حصولها بأحد المترادفين) حصر الآخر بتيسر الترادف للمطابقة يقتضي
أن يكون لخصوصية اللفظ يدخلها فاذا تعدد اللفظ لمعنى واحد حصل التيسر اذ لم يحصل بأحدهما
يحصل بالآخر

أقول زعم قوم أن الحد
 والمحدود مترادفان وكذلك
 قالوا ما الحد لا يتبدل لفظ
 بلفظ أجلى وليس بمستقيم
 إذا جدد على المفردات
 بأوضاع متعددة بخلاف
 المحدود وقال قوم ان
 التوابع نحو عطشان ونشان
 وشيطان ليطان من قبيل
 المترادف وليس بمستقيم
 لان نشان لا يفرد ولو أفرد
 لم يدل على شئ بخلاف
 عطشان قال (مسئلة
 يقع كل من المترادفين مكان
 الآخر لانه بمعناه ولا يجز
 في التركيب قالوا الوصح لصح
 خدای أكبر وأجيب
 بانترامه وبالفرق باختلاط
 اللغتين) أقول قد اختلف
 في وجوب صحة وقوع كل
 واحد من المترادفين مكان
 الآخر والأصح وجوبها
 اذ لو امتنعت لكان لمنازع
 ضرورة واللازم منتف
 لانه إما من جهة المعنى أو
 التركيب وكلاهما منتف
 أما من جهة المعنى فلا منه
 واحد فهما وأما من جهة
 التركيب فلا منه لا يجز في
 التركيب إذا صح وأفاد
 المقصود وذلك معلوم
 من اللغة قطعاً قالوا الوصح
 وقوع كل مترادف مكان
 صاحبه لصح خدای أكبر كما
 يصح الله أكبر لانه مرادفه
 واللازم منتف الجواب
 أن لا التزام صحة خدای أكبر
 من بينهما

(قوله قد اختلف في وجوب صحة) لاختفاء في أن المدعى لو كان نفس الصحة في الجملة لم يتصور فيه خلاف
 ولم يستقيم قواهم لو صح لصح خدای أكبر فلذا جعل محل الخلاف وجوب الصحة ولزومها وتحقيق ذلك
 أن الصحة التي هي الامكان اذا جعل جزأ من المحمول تصير القضية ضرورية كما يقال يجب امكان بياض
 الزنجبي ولما كان وجوب الصحة اذا أخذت جزأ من القضية في قوة الصحة اذا أخذت جهة القضية
 صح جعل الامتناع نقيضاً لوجوب الصحة فلذا قال اذ لو امتنعت والمحصل انه أخذ الصحة في
 المدعى جزء المحمول وفي الاستدلال جهة الحمل لعدم تساوت المعنى (قوله ولا يجز في التركيب) حله
 الشارح الحق على ما هو الظاهر من العبارة وجهه والشارح على أن المراد تركيب ذلك المعنى الذي
 عبر عنه بأحد المترادفين الى معنى آخر من محكوم عليه أو به أو نحو ذلك لما صرح به في المنتهى من أنه
 لا خلاف في صحة اطلاق كل من المترادفين مكان الآخر أفراداً وانما الخلاف في التركيب فنه من يجوز
 مستدل بأن معنى اللفظ لما صح أن يقرب بمعنى آخر مدلول عليه بلفظ وجب صحة ذلك الاقتران عند كونه
 مدلولاً للفظ الثاني لان صحة التركيب من عوارض المعاني

ولا اختصاص لهما الذقيد صدق التكرار لفظاً في تكرير غيرهما معنى (قوله زعم قوم أن الحد) يريد
 الحد الحقيقي كادل عليه الجواب ولان اللفظي مرادف ودعوى الترادف في الرسمى بعيدة جداً (قوله
 اذا جدد على المفردات) أي على اجزاء المحدود (بأوضاع متعددة) فدلالته عليها تفصيلية (بخلاف
 المحدود) فانه يدل عليها بوضع واحد دلالاته اجمالية فهمها وان دل على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة
 واحدة وانما اختار اتحاد المعنى في الحد والمحدود دون ما ذهب اليه غيره من اختلافه فهما الدلالة
 المحدود على الماهية والحد على جميع الاجزاء نظراً الى اتحاد الماهية وجميع اجزائها بحسب الحقيقة
 واما الاختلاف بالاجمال والتفصيل فهو عند التحقيق راجع الى الدلالة لا الى نفس المدلول في ذاته
 (قوله لان نشان لا يفرد) أي لا يذ كر منفرداً عن متبوعه (ولو أفرد لم يدل على شئ) أصلاً قال ابن دريد
 سألت أبا حاتم عن معنى قواهم بسن فقال ما أدري ما هو (بخلاف عطشان) فانه دال على معناه مجموعاً
 ومنفرداً فقد ستر جاعن التعريف بقيد الانفراد وان لم يعتبر أمكن انخرجهما بقيد وحدة الجهة (قوله
 قد اختلف في 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 فنه يجب قيام كل من المترادفين
 مكان الآخر فاحتاج في تصحيح الكلام الى تقدير الصحة (قوله لكان ذلك الامتناع لمنازع ضرورة) لان
 المصحح وهو اتحاد المعنى مع جهة الدلالة موجود واذا وجد مقتضى لشيء كان امتناعه لمنازع قطعاً
 ولا يتصور هنالك مانع الامن جهة المعنى أو التركيب وكلاهما منتف (قوله لصح خدای أكبر)

(قوله يريد الحد الحقيقي كادل عليه الجواب) وذلك لان لفظ الحد محمول على الاستغراق ولا يجوز ان
 يحمل على المفهوم الشامل لجميع أقسامه اذ البعض لا يدل على المفردات بأوضاع متعددة ولو أطلق الحد
 ولم يرده المفهوم العام يراد الفرد الكامل الذي هو الحد الحقيقي (قوله وانما اختار اتحاد المعنى في الحد
 والمحدود) فان قلت لا يلزم من كلامه اتحاد المعنى في الحد والمحدود فانه قال الحد يدل على المفردات
 بأوضاع متعددة بخلاف المحدود فان أريد الدلالة المطابقة فقوله بخلاف المحدود معناه أن المحدود لا يدل
 بالمطابقة على المفردات بأوضاع متعددة وهذا أعم من أن يدل عليها بالمطابقة بوضع واحد أو بغير
 المطابقة وان أريد ما هو أعم فلا يلزم من ثبوت الدلالة على المطابقة مطلقاً اتحاد المعنى فهو ظاهر قلت
 المتبادر من تلك العبارة هو الاختلاف بين الحد والمحدود بتوارد الوضع وعدم توارده هو الاشتراك في
 القيود الباقية فاذا جمل الدلالة على المطابقة يلزم اتحاد المعنى بينهما

للخلاف فيه ولا الزام الإجماع عليه اذا (١٣٨) لم يثبت بدليل وثانيا بالفرق بأن المنع ثمة لاجل اختلاط اللغتين فلا يلزم المنع في

المترادفين من اللغة الواحدة قال (مسئلة الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع أول وهي لغوية وعرفية وشرعية كالاسد والذابة والصلاة والمجاز المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح) أقول الغرض تعريف الحقيقة والمجاز وفيه بحثان * الأول في الحقيقة والحقيقة في اللغة ذات الشيء اللازمة من حق اذ الزم وثبت وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في وضع أول أي بحسب وضع أول كما يقال هذا المستعمل في وضع الشرع أو في وضع اللغة لكذا وليس في صلة الاستعمال كما في قولك استعمال في هذا المعنى الفلاني والالكان المراد بالوضع ما وضع له وهو خلاف الظاهر ولا يحتاج الى زيادة قيد وهو قوله في اصطلاح الخطاب كما ذكره الجمهور وكان الحد يدونه مختلا لانه اذا كان الخطاب باصطلاح واستعمل فيما وضع له أولا في اصطلاح آخر مناسبة بينه وبين ما وضع له في اصطلاح اللفظ مستعمل مجازا مع انه لفظ مستعمل في شيء وضع له أولا لكن ليس وضعه له أولا في اصطلاح الخطاب واذا جلتاه على ظاهره لم يحج ذلك القيد

(قوله الغرض تعريف الحقيقة والمجاز) يعني أن الغرض من صدر المسئلة تعريفهما والافتقار اشتملت المسئلة على مباحث وأحكام وفيه اشارات الى أن المسئلة وان كانت عبارة عن افادة التصديقات الا أنهم اقدن استعمال على افادة التصورات (قوله الحقيقة في اللغة ذات الشيء) لاختلاف في أن هذا ليس وضعه الأول لانه صيغة فعيل بمعنى فاعل أو مفعول على ما قرره أئمة العربية وإنما أطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة لانه اقتنى أثر الأمدى في الاحكام وهو أنسب لما أن اللفظ بالنسبة الى معناه الموضوع له بمنزلة ذات الشيء وحقيقته وبالنسبة الى الغير بمنزلة العارض (قوله أي بحسب وضع أول) يعني أن الاستعمال يكون باعتبار وضعه وبالنظر اليه ولا جله فاستعمال اللغوى الصلاة في الأركان المخصوصة مجازا لاستعمالها على الدعاء ليس باعتبار وضع أول بل باعتبار مناسبتها للمعنى الموضوع له عند من يكتب في المجاز بالعلاقة المعنوية نوعها وباعتبار وضعه لأن لما يشتمل على الدعاء مع ملاحظة وضعه السابق في الدعاء واعتبار مناسبة بينهما عند من يشترط في أفراد المجازات السماع من أهل الوضع واحتراز بقوله ملحوظ فيه وضع سابق عما اذا نقل في اللغة الى معنى آخر مثلا فانه حقيقة لعدم ملاحظة الوضع السابق فاستعماله ليس بالبحسب وضع هو أول في الجملة وان لم يكن أول على الإطلاق وبهذا الاعتبار يدخل في التعريف أنواع الحقائق حتى المشترك الذي علم تأخر وضعه لانه أول بالنسبة الى مجازاته الأخرى يشتمل بالحقيقة التي لا يكون لها وضع آخر أصلا بالاشتراك ولا بالمجاز اللهم إلا أن يقال انه أول بالنسبة الى وضعه المجازي على طريق الفرض والتقدير ولا يخفى ما فيه * واعلم أن الأمدى فسر الحقيقة باللفظ

أي في تحريرة الافتتاح (قوله للخلاف فيه) يعني في هذا التركيب وصحته (ولا الزام الابهام وجمع عليه اذا لم يثبت بدليل) سواء على هذا الجواب ببق المدعى على عمومه وأما الجواب الثاني بالفرق فيقتضى تخصيصه بالمترادفين من لغة واحدة قيل والحق ان الجوز ان أراد أنه يصح في القرآن فهو باطل قطعا وان أراد في الحديث فهو على الخلاف الذي سيأتي وان أراد في الأذكار والادعية فهو ما على الخلاف أو المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها وان أراد في غيرهما فهو صواب سواء كانت من لغة واحدة أو أكثر (قوله الغرض تعريف الحقيقة والمجاز) يعني أن الغرض من هذه المسئلة بيان الحقيقة والمجاز بحسب ما وأحواله من الانقسام وغيره فالمراد من التعريف معناه اللغوي أعمى البيان وكذا أراد من البحث معناه لغة أعمى التنقيش والكشف الشامل للتصوير وبيان التصديق وان خص اصطلاحا بالآخر غالبا ويمكن أن يقال الغرض الأصلي هو الحدان وما ذكر من الاحكام فبالتبع (قوله وفيه) أي في تعريفهما (بجنان) أي كل واحد منهما ما أو تقول بجهنم امر كل واحد منهما في ضمن هذا الجزئي الذي هو تعريفها (قوله والحقيقة في اللغة) فعيلة من حق يحق بالكسر اذ الزم وثبت فهي بمعنى الثابتة اللازمة ولذلك أطلقت في اللغة على ذات الشيء اللازمة له ونقلت في الاصطلاح من اللفظ المذكور للنسبة في اللزوم والنيات وهذا هو المفهوم من ظاهر الشرح موافقا للاحكام وأنت خير بما ذكر في من التوجيهات الاخر فلا حاجة الى ذكرها (قوله أي بحسب وضع أول) الكلام محتتمل وجهين أحدهما ان لفظ في بمعنى السببية وقد وردت بهذا المعنى في الاخبار كقوله عليه السلام عذبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت أي بسبب هرة حبستها وفي النفس المؤمنة مائة من الأبل أي بسبب قتلها وفي خمس من الأبل شاة وفي التبريل أيضا كقوله تعالى اسمك فيما أخذتم وقوله تعالى اسمك فيما أفضتم فالحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع أول وبحسبه فاللفظ في ههنا كهي فيما يقال هذا اللفظ يستعمل في وضع الشرع أو اللغة اعني كذا أي يستعمل له بسبب وضع أحدهما فهي متعلقة بالاستعمال على معنى السببية وليست صلة الاستعمال كما في قولك استعمال اللفظ في المعنى الفلاني وليس في التعريف على هذا التوجيه

المستعمل فيما وضع له أولاً في اصطلاح التخاطب وترك المصنف قيدا اصطلاح التخاطب بناء على اشتهاه
أن قيد الحينية مراد في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات والاعتبارات خصوصاً عند

الاحتمال في على معنى يقل استعماله فيه وقربته ارادته اجراء الوضع على ظاهره الذي لولاه لاحتياج
الحد إلى القيد المشهور أعني قوائمه في اصطلاح التخاطب أو إلى اعتبار قيد الحينية أعني قولنا من
حيث هو موضوع له أولاً لئلا يتنقض بالصلاة مثلاً إذا استعملها الشارع في الدعاء لمناسبة معناها
الشرعي فإنها مجاز قطعاً ويصدق عليها أن اللفظ مستعمل في شيء وضع له أولاً وإنما يخرج عن الحد بأحد
القيد من إذ وضعها للدعاء ليس في اصطلاح التخاطب ولا استعماله فيه من حيث أنها موضوع له أولاً
فعمل في على معناها المشهور يستلزم محذورين جعل الوضع بمعنى الموضوع له وهو خلاف الظاهر وتقدير
قيد في التعريف وحمله على السببية لا يستلزم المحذور واحد فهو أولى ويؤيد هذا الوجه قوله
أولاً أي بحسب وضع أول وثانيه لأنه لم يستعمل فيه بوضع أول وثانيه ما يتوقف على تهديم مقدمة هي
ان المعنى ليس ظرفاً للاستعمال تقيماً بل تقديراً فإنه لما تعلق بالمعنى تعلقاً مخصوصاً صار كأنه ظرف
للاستعمال ومحيط به ولا شك أن الاستعمال متعلق بالوضع وناسئ منه بحيث يتصور هنا أيضاً ظرفية
تقديرها كما يقال استعمال اللفظ في معنى كذا بناء على الظرفية المقدرة يقال استعمال في وضع كذا بناء
عليها ولما كان ما ل الظرفية هناك إلى تعلق خاص استعمال فيه اللام كسيرا وان كان استعمال في
أكثر مما لها هنا إلى السببية استعمال فيه الباء أكثر وان كان في مستعملة أيضاً وإذا عرفت هذا
فالشارح قدس سره جعل لفظه في على الظرفية المقدرة للوضع بالقياس إلى الاستعمال وأجرى الوضع
على ظاهره وما ذكره في التفسير هو حاصل المعنى وبقي الكلام على ما تقر رأينا وأنت بعد خبرتك
بمحصل كلامه عارف بتطبيقه على المراد بان دفاع ما قبل عليه من ان صرف في عن كونه صلة
للاستعمال وكونه بمعنى الباء مع تقدير مضاف أكثر خروجاً عن الظاهر ولا حاجة إلى زيادة القيد
لاعتبار ملاحظة الحينية لأن الشارح رحمه الله لم يقل ان في صلة للاستعمال أصلاً بل حكم أنه ليس صلة
له هنا كما هو صلة له في قولك استعمال في المعنى الغلاني وقد عرفت ان الأمر كذلك على وجهين وأما
كونه بمعنى الباء في الوجه الأول فهو وان كان خلاف الظاهر لكن المحذور هنا واحد وهناك شيان
اذ لا بد من اعتبار قيد سواء كان قيد التخاطب أو الحينية وإنما خص الأول بالذكرة لثبوتها في هذا المقام
وأما تقدير المضاف فالشارح يرى عنه اذ لا حاجة اليه في شيء من الوجهين قطعاً وما ذكره من قوله
أي بحسب وضع أول فهو حاصل المعنى لأن لفظ حسب مقدر هناك (قوله بل إما بلا وضع بل
بالمناسبة أو بوضع غير أول بل ملحوظ فيه وضع سابق) ينبه به على فائدتين إحداهما الاختلاف
في ان المعنى المجازي هل وضع اللفظ بازائه أو لا وهذا الخلاف لفظي منشؤه أن وضع اللفظ للمعنى

(قوله اجراء الوضع على ظاهره) يعني أن الوضع يترك على ظاهره بناء على تكرار المحذور في خلاف الظاهر
وبعد ذلك يعلم أن المراد بلفظ في معنى السببية قبل استعمال المصدر في المشتق شائع وكذا اعتبار الحينية
في مثل هذا التركيب واردة السببية من لفظ في بعد من مأ وتساويهما (قوله وهذا الخلاف لفظي)
يعني أنه قد وقع من الواضع تعيين اللفظ مع القرينة بأزاء المجازي بالاتفاق فان فسر الوضع بتعيين اللفظ
بنفسه للمعنى سواء كان ذلك التعيين بنفس اللفظ أو باللفظ مع القرينة فالتعيين المجازي وضع قطعاً وان
فسر بتعيين اللفظ بنفسه للمعنى أي التعيين المتعلق باللفظ فقط من غير أن ينضم إلى شيء آخر فالتعيين
المجازي ليس بوضع

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

تعليق الحكم بالمشق فصار المعنى أنه اللفظ المستعمل في الموضوع له من حيث إنه الموضوع له وظاهر أن
 المجاز ليس كذلك على المذهب الصحيح وأن مثل اطلاق الوضع على الموضوع له شائع في كلام المصنف فما
 ذكره الشارح من أنه لو أريد بالوضع الموضوع له لزم خلاف الظاهر ولاحتياج الزيادة قيد اصطلاح
 التخاطب كلام قليل الجدوى نعم لو قيل انه اذا أريد بالوضع الموضوع له وكان قيد اصطلاح التخاطب
 مذكورا أو مقدر الم يبق قوله أو لا فائدة أصلا لكان سديدا لان قولنا الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع
 له في اصطلاح التخاطب جامع مانع لا غبار عليه اللهم إلا أن يقصد صحة التعريف على رأى من يشترط
 النقل في أفراد المجازات ويجعلها موضوعا في معانيها ببق اشكال قوى وهو انه ان أريد بالوضع الشخصي
 خرج كثير من الحقائق لان جميع المركبات وكثيرا من الافعال ومثل المثني والمجموع والمصغر والمنسوب
 وبالجملة كل ما تكون دلالة بحسب الهيئة دون المادة انما هي موضوعا بالنوع دون الشخص وان
 أريد بمطلق الوضع أعم من الشخصي والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف لما أنه موضوع بالنوع
 وجوابه يطلب من شرحنا للتنقيح في فصل قصر حكم العام (قوله) واعلم أن تعريفه هذا) صرح بذلك

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

فسر بوجهين الاول تعيين اللفظ بنفسه للمعنى فعلى هذا الاوضع في المجاز أصلا لا شخصيا ولا نوعيا
 لان الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازي بل بالقرينة الشخصية أو النوعية فاستعماله فيه
 بالنسبة لا بوضع والثاني تعيين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا في المجاز وضع نوعي قطعا اذا لبد من
 العلاقة المعبر نوعا عند الواضع قطعا وأما الوضع الشخصي فر بما ثبت في بعض وهذا الخلاف
 جار على مذهبي وجوب النقل وعدمه فعلى الثاني استعمال المجاز لمجرد المناسبة المعبرة نوعا والخلاف
 في ان هذا الاعتبار وضع أو لا وعلى الاول استعماله بالنسبة المعبر نوعا مع الاستعمال الشخصي
 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 من شأن الخلاف أن الوضع هل هو تخصيص عين اللفظ بالمعنى فيكون تخصيصا متعلقا بعين
 اللفظ بالقياس الى معناه أو هو تخصيص اللفظ بالمعنى فينقسم الى شخصي ونوعي فعلى الاول المجاز
 موضوع عند المشتربين النقل في الأحاد اذ قد علم بالاستعمال تخصيص عينه بازاء المعنى وليس
 بموضوع عند غيرهم فالخلاف معنوي راجع الى وجوب النقل وعدمه وعلى الثاني هو موضوع على
 المذهبين ويرد على هذا أن نقل الاستعمال لا يدل على الوضع الشخصي وأيضا المشتقات كسم الفاعل
 وغيره موضوعا لمعانيها الحقيقية بخلاف مع ان الظاهر ان وضعها نوعي كما يشير اليه الشارح
 * وثانيتها أن الوضع الاول هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق يعلم ذلك من نفسه وغيره الاول بما لو حفظ فيه
 وضع سابق فلا يتجه حينئذ ان الاولية أمر اضافي 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 وثانيتها
 بالاضافة الى غيره ويلزم في كل لفظ كونه مشتركا وثبوت المعنى المجازي مع كونه موضوعا له جزما (قوله)
 واعلم أن تعريفه) يريد ان ما ذكره المصنف من تعريف الحقيقة يتناول جميع أنواعها لان الوضع المعبر

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

لما أن الأمدى عرّف كلام من الاقسام على حدة فقال الحقيقة اللغوية هي المستعمل فيما وضع له أولا في اللغة والشريعة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في الشرع وهكذا العرفية ثم قال وان عمنا قلنا هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في الاصطلاح الذي به الخطاب ولما ترك المصنف هذا القيد كان مظنة أن يتوهم اختصاص تعريته باللغوية الآن الشارح قد فسره على وجه يزيل هذا الوهم ويم الكمل (قوله والثاني المجاز) أي البحث انشائي في المجاز وكان الانسب التصريح بلفظ في على ما في بعض النسخ والمجاز في الاصطلاح اللفظ المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح أي بحسب غير وضع أول بل بمجرد المناسبة كما هو رأي الأكثر أو بوضع ثان ملحوظ فيه الوضع السابق كما هو رأي البعض فيصح على المذهبين بخلاف ما إذا قيل هو اللفظ المستعمل في غير وضع أول لعلاقة فانه لا يصح الاعلى مذهب الاكثرين والحاصل أن قولنا على وجه يصح أهم من قولنا لعلاقة فان قيل قد تكون الحقيقة مستعمله بحسب وضع لا يكون أول لا مطلقا ولا بالاضافة الى وضع آخر كالأعلام المنقولة التي لا تتصورها مجازات مثل جعفر قلنا يكفي في أولية الوضع أن يكون له ثان بحسب الفرض والتقدير على أن مثل هذه الأعلام يجوز أن تستعمل في جزء الموضوع له أولا لزمه هذا وقد صرح الأمدى في الاحكام بأن الحقيقة والمجاز مشتركان في امتناع انصاف أسماء الأعلام ما كز يدوم ورواه له أراد الحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشعر به احتجاجه والافهه ومشكل

الثاني في المجاز والمجازي اللغة الانتقال مصدرا بمعنى الجواز أو موضع الانتقال اسما للكان منسه وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح والقيد الاخير احتراز عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء وهذا ينطبق على مذهبي وجوب النقل فيه والاكتفاء بالعلاقة فكان أحسن مما يختص بمذهب نحو قولهم لعلاقة بينهما قال (ولابد من العلاقة وقد تكون بالشكل كالانسان للصورة أو في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لاعلى الابخر لخصاؤها أولانه كان عليها كالعبد أو أبل كالخمر أو للجائزة مثل جرى الميزاب)

التعريف أعني الوضع الاول بالنفس المذكور اما وضع اللغة الخ وتسمع كلاما على هذا في بحث الحقيقة الشرعية واعمال بوردد للاصطلاحية مثالان ما نحن بصدهه أعني لفظ الحقيقة منها (قوله الثاني في المجاز) لفظ المجاز إما مصدر ميمي بمعنى الجواز أي الانتقال من حال الى غيرها وإما اسم مكان منه بمعنى موضع الانتقال وقد نقل في الاصطلاح الى المعنى المذكور واناسبة هي ان اللفظ قد انتقل الى غير معناه الاصل فهو متصف بالانتقال وسبب له في الجملة وان المستعمل قد انتقل فيه من معنى الى آخر هذا هو الظاهر من الشرح وان أمكن أن يقال في توجيهه نقل المجاز عن معناه اللغوي الى معنى الجاز ومنه الى اللفظ المذكور كما هو المشهور وقوله في غير وضع أول يتناول المجاز على تقدير الوضع وعدمه فيكون أولى مما يختص بأحدهما كقولهم هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له المناسبة بينهما والبحث عن اللفظة في كافي تعريف الحقيقة والقيد الاخير أعني قوله على وجه يصح احتراز عن اللفظ المستعمل في غير وضع أول على وجه لا يصح مثل أن يستعمل لفظ الارض في السماء وهذا التعريف الذي ذكر فيه هذا القيد ينطبق على مذهبي وجوب النقل في المجاز وعدمه والاكتفاء بالعلاقة فكان أحسن مما يختص بمذهب نحو قولهم هو اللفظ المستعمل في غير وضع أول لعلاقة بينهما أي بين الموضوع له أولا وغيره اذ يتبادر منه الى الفهم ان الاستعمال للنسبة لالها وغيرها وأيضاً بما يلتزم على تقدير وجوب النقل أن لا اعتبار للعلاقة في الاستعمال فلا ينطبق التعريف حينئذ على هذا المذهب واعلم أنه لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز على أي وجه كان من اعتبار حينية الاستعمال أي الحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع أول من حيث هو كذلك أي من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الاول لئلا ينقض بالمجاز الذي له حقيقة اذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع أول في الجملة وان لم يكن استعماله المجازي بسببه

(قوله أي من حيث هو مستعمل) اللفظ الذي وقع فيه استعمال حقيقي ووقع فيه استعمال مجازي أيضا يصدق على هذا اللفظ في كل استعمال أنه يستعمل في الجملة في الوضع الاول وغير الوضع الاول فلا يتميز كونه حقيقة عن كونه مجازا فاننا قلنا الحقيقة لفظ مستعمل بسبب وضع أول من حيث هو مستعمل لهذا السبب حصل التميز وتلك الحينية هي حينية الوضع

(قوله والافهرو وضع جديد أو غير مفيد) لانه ان عين بازاء المعنى المجازى فوضع جديد والافهرو وضع جديد منه لعدم التعلق فلا دلالة (قوله وهي اتصال ما) أى العلاقة تعاقب المعنى المجازى بالمعنى الحقيقي أعم من أن يكون اتصالا وانضماما بين الذاتين كفى المجاورة أو غيره كفى البواقي (قوله ويجب أن تكون) أى الصفة المشتركة (ظاهرة) فى المعنى الموضوع له (لينتقل الذهن) منه (إلى ما يفهم) المعنى (الآخر) أعنى غير الموضوع له باعتبار ثبوت تلك الصفة له ولا يخفى أن مجرد ثبوتها لا يوجب الفهم لكونها مشتركة بل لابد من قرينة مخصوصة مثلا إذا أطلقنا الاسد ينتقل منه إلى الشجاع لكن لا يفهم منه الانسان الشجاع الا بقرينة مثل فى الحمام مثلا

أقول المجاز لا يذوقه من العلاقة بينه وبين الحقيقة والافهرو وضع جديد أو غير مفيد وهي اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له ويتصور من وجود خمسة أحدها الاشتراك فى شكل كالانسان للصورة المنقوشة على الجدار ثانياً الاشتراك فى صفة ويجب أن تكون ظاهرة لنتقل الذهن إليها فيفهم الآخر باعتبار ثبوتها له كإطلاق الاسد على الشجاع بخلاف إطلاق الاسد على البحر ثالثاً انها أنه كان عليها أى المستعمل فيه على الصفة مثل العبد المعتق لانه كان عبدا رابعاً أنه آيل إليها كالجبر له صير لانه فى المآل بصير خيراً خامساً المجاورة مثل جري الميراب

وعلى هذا القياس (قوله المجاز لا يذوقه) لا يذوقه المجاز من العلانية بين معناه المجازى ومعناه الحقيقي (والأى وان لم يكن بينهما علاقة (فهو) أى المجاز بل استعماله فى المعنى المجازى (لما وضع جديد أو غير مفيد) لانه اذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي سواء كان هناك مناسبة أو لا فاما أن يقصد بالاطلاق تخصيص اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد أو لا فلا يكون مفيداً اذا لمعنى المقصود لا يفهم منه بحسب الوضع اذ لا يتعلق به أصلاً بل نسبتة إليه كسبته إلى سائر المعاني والعلاقة اتصال ما بين المعنيين معتبر بحسب قوعه ويتصور ذلك الاتصال من وجود خمسة الاول الاشتراك فى الشكل وهو الهيئة الحاصلة للأقدار من حيث انه محاط بمبدأ أو أكثر ولا يخفى فى ظهوره للشكل الثانى الاشتراك فى صفة والمراد به اعلمنا الامر القائم بالغير ما عدا الشكل ويجب أن تكون ظاهرة لثبوت المعنى الحقيقي وإهاية مزيد اختصاص وشهرة لينتقل الذهن من المعنى الحقيقي أعنى الموصوف إلى الصفة فيفهم المعنى الآخر أعنى المجازى باعتبار ثبوت الصفة له كإطلاق الاسد على الشجاع للاشتراك فى صفة الشجاعة اذ انها فيه ظهور مزيد اختصاص فينتقل الذهن منه إلى هذه الصفة واذا منع مانع من اعتبارها قائمة بالاسد لاحظ ثبوت الذات أخرى فيفهم المقصود (بخلاف إطلاق الاسد على البحر) فانه لا يجوز لعدم ظهور هذه الصفة فى الاسد وهذان القديمان من المجاز سميان مستعارا وما عداهما مجازا هم سلا الثالث انه كان عليها أى كان المستعمل فيه أعنى المجازى على الصفة التى يكون اللفظ حقيقة فيها الرابع انه أى المستعمل فيه آيل غالباً إلى الصفة التى هى المعنى الحقيقي الخامس المجاورة وهذا الوجه يعم الامور المذكورة وكون الجزء فى كل شاملاً للأجسام والاعراض وكون الحال فى محله وكونه ما فى محل واحد وفى محلين متقاربين مختص بالاعراض اصطلاحاً كما أن كون المظروف فى ظرفه وكونه ما فى حينين متقاربين مختص بالأجسام وانما لم يقل أو فى حين واحد لاستحالة تداخل الأجسام وشغلها حيناً واحداً بخلاف حلول الاعراض الكثيرة فى محل واحد كالحركة والسواد فى الاسود المنصرفة

(قوله لانه اذا لم يلاحظ مناسبة) فعلى هذا يجب تقدير الكلام السابق هكذا لا يذوق المجاز من ملاحظة العلاقة (والأى وان لم يلاحظ العلاقة بينهما) أى 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 أو لا ينافى ذلك (قوله اذ لا يتعلق به أصلاً) هنا بحث وهو انه لا يلزم من عدم ملاحظة المناسبة عدمها كما يدل على ذلك قوله سواء كان هناك مناسبة أو لا وحينئذ يجوز ان يكون بين المعنى المستعمل فيه وبين الموضوع له مناسبة كاملة وتنبه هنا قرينة واضحة على وجه يفهم من اللفظ عند الإطلاق هو المعنى المقصود وتعلق الوضع واللفظ بالمعنى أعم من أن يكون بالوضع له أو بالوضع للزومه كالجزء واللازم وعدم فهم المتكلم المناسبة لا يستلزم عدم فهم المخاطب المعنى المجازى المقصود من اللفظ بحسب الوضع

(قوله وهذا يع) لما كان أنواع العلاقات كثيرة يرتقي ما ذكره الى خمسة وعشرين وقد حصرها المصنف في خمسة حاول الشارح المحقق فهم الخماس بحيث يتناول جميع ما ذكره لان مجاورة المعنى المستعمل فيه المعنى الموضوع له يجوز ان تكون يكون أحدهما في الآخر جزأ منه أو عرضاً لاقية أو مظهراً ومتمكناً فيه فيشمل ستة أقسام اطلاق الجزء على الكل وبالعكس والحال على المحل وبالعكس والمظروف على الظرف وبالعكس ويجوز ان تكون يكون ما في محل واحد أو في محلين متقاربين أو في حيزين متقاربين ولا يتصور كون ما في حيز واحد لا سبحانه فيشمل ثلاثة أقسام كالحياة للعالم وكلام السلطان لكلام الوزير والراوية للزادة ثم أدرج ما هو أبعد فقال بل يشمل اطلاق السبب على المسبب وبالعكس كالغيث على النبات والنبت على الغيث ويتكرر بتكثر السبب الى القاعلى والمادى والصورى والغائى ويشمل أيضا اطلاق اسم أحد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزا سينة سينة وكقولنا للعبان أسد ولو جعلنا الوجود أعم من اللفظي أيضا لندرج فيه المشاكاة أعنى التعبير عن شئ بلانظ غيره لوقوعه في صحبته مثل الطبخوالى جبة وقيصا لم يعد بل لا يعدان يجعل المجاورة والاتصال شاملا لكل كما ذهب اليه بعض الاصوليين من أن جميع العلاقات منحصرة في الاتصال صورة أو معنى * واعلم أن الصفة الظاهرة المشتركة فعمهم من المحسوس والمعقول كما في استعارة الورد للخذ واستعارة الاسد للشجاع وحينئذ يندرج فيها الشكل فلا يصح جعل الاشتراك في الشكل قسما على حدة ولهذا مال بعض الشارحين الى أن المصنف حصر أنواع العلاقات في أربعة (قوله لزم خلاف الفرض) وهو عدم الاتصال بين ذاتيهما (قوله والثاني) أى ان لم يحصل الذات فالعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له أمران ايس بين ذاتيهما اتصال ولاهما حاصلان في ذات فلا بد من اشتراكهما في شكل أو صفة ظاهرة وهذا وجه الضبط على وفق ما اعتبره المصنف من أقسام العلاقات والافتشتر كان في الشكل أو الوصف قد يكون بينهما مجاورة أو اجتماع في ذات

(قوله بل وماهما متلازمان في الوجود) عطف على قوله وما لا يكون كذلك باعتبار تخصيصه لما ذكر بعده أى بل ويمهما متلازمان في الوجود ولو عرفا اجتماع بينهما كالمسبب والسبب المجاز بين في الاجسام والاعراض وماهما متلازمان في الخيال والعلم كالضدين فان الذهن يتقبل من ملاحظة السواد مثلا الى البياض وبالعكس فيبينهما متلازمان عرفي وتجاورهما كاشفان المجاورة وان كانت شاملة للاقسام لا يلزم أن يكون كل واحد منهما معتبرا بل المرجع في ذلك الاستقراء (قوله بما بين ذاتيهما اتصال) يريد به اجتماع في الاعيان او في الازهان يدل عليه قوله فيما بعد ان اجتماعا لزم خلاف الفرض لا مطلق اتصال لئلا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وصاحب الاحكام بعد ما عدا الوجوه الخمسة قال وجميع جهات التجوز وان تعددت غير خارجة عما ذكرناه * ثم اعلم أن العلماء قد حصروا العلاقة الصحيحة للتجوز في خمسة وعشرين بالاستقراء وان كان بعض الاقسام منها متداخلة الاول استعمال اسم السبب للسبب نحو بلوا أرحامكم أى صلوا الثاني عكسه كالاتم للخر الثالث الكل للجزء كالاصابع للانامل الرابع عكسه كالوجه للذات الخامس المزموم للذات السادس عكسه كشد الازار للاعتزال عن النساء في قوله قوم اذا حاربوا شذوا وما زرعهم * دون النساء ولو بان باظهار السابع أحد المتشابهين في صفة شكلا أو غيره للاخر كالاسد للشجاع الثامن المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيامة التاسع عكسه كالشفر للشفة العاشر الخاص للعام نحو وحسن أولئك رفيقا أى رفقاء الحادى عشر عكسه كالعام للمخصوص الثاني عشر حذف المضاف نحو وأسأل القرية ويسمى مجازا بالنقصان الثالث عشر عكسه نحو وأنا ابن حنبل الرابع عشر المجاورة كاليزاب للماء الخامس عشر

وهذا يع ما يكون أحدهما في الآخر كون الجزء في كله أو الحال في محله أو المظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد أو في محلين أو حيزين متقاربين بل وماهما متلازمان في الوجود كالسبب والمسبب وفي الخيال كالضدين ووجه الضبط أن يقال إما بين ذاتيهما اتصال أولا والاول المجاورة والثاني إما أن يحصل الذات أولا والاول وصفان بينهما ما تقدم وتأخر اذ لو اجتمع لزم خلاف الفرض فان استعمال المتقدم للتأخر فالكون عليها أو بالعكس فالاول اليها والثاني أمران لا اتصال بينهما بالذات ولاهما في محل واحد فان لم تكن لهما حال يشتر كان فيها فلا علاقة قطعا وتلك الحال إما صرة محسوسة وهو الشكل أو غيرها وهو الصفة قال (ولا يشترط النقل في الاتحاد على الاصح لئلا لو كان نقليا لتوقف أهل العربية عليه ولا يتوقفون واستدل لو كان نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة

وأجيب بأن النظر للواضع وان سلم فلا اطلاع على الحكمة فالواو لم يكن لجاز فحذف لظهور غير انسان وشبكة للصيد وابن اللاب وبالعكس
وأجيب بالمانع فالواو جاز لكان قياسا (١٤٤) أو اختراعا وأجيب باستقراء أن العلاقة مصححة كرفع الفاعل أقول

(قوله) وأجيب بأن النظر للواضع ولو سلم فلا اطلاع على الحكمة) تقرير بعض الشارحين أن الأول لمنع
الملازمة والثاني لبطلان التالى وبعضهم بالعكس وبعضهم أن كليهما مانع للملازمة ولا يتخلو عن تكلفات
وتعسفات فذهب المحقق الى أن كليهما مانع انتفاء اللازم وتقريره ان اللازم من اشتراط النقل في
آحاد المجازات هو استغناء المتجوز في تجوز أى تكلمه بالمجاز واستعماله اللفظ في غير ما وضع له عن النظر
في العلاقة لاستغناء الواضع في وضعه ولا المتجوز في أغراض أخره وقد ادعى المستدل اجماع أهل
العربية على انتفاء هذا اللازم فنع الجيب أولا اجماعهم على افتقار المتجوز فضلا عن أن يكون في
تجوزها وإنما اجماع على افتقار الواضع في وضعه وبعد تسليم اجماع على افتقار المتجوز منع اجماعهم
على افتقاره في تجوز بل في أغراض أخره وثبوت افتقار المتجوز في الجملة انما ينافى عدم الافتقار أصلا
لعدم الافتقار في التجوز على ما هو اللازم فقوله سلمنا ليس تسليما لانتهاء التالى وافتقار المتجوز في تجوز
بل لتحقق الافتقار في حق المتجوز أيضا عدم افتقاره على الواضع (قوله) ومن استقرأ أى تتبع أحوالهم
وتفاصيل نظامهم ونثرهم (علم أنهم لا يتوقفون) بل يعدون اختراع آحاد المجازات من كمال البلاغة

الأول اليه السادس عشر الكون عليه السابع عشر المحل للحال الثامن عشر عكسه نحو وفي رحمة
الله أى الجنسة التاسع عشر آلة الشيء كالأسان لذلك العشرون أحد البدلين للآخر نحو والدم للدية
الحادى والعشرون الذكرة في الاثبات للعموم نحو علمت نفس الثانى والعشرون الضد للضد الثالث
والعشرون المعرف باللام لواحد منكم نحو وادخلوا الباب أى بابا نفع الأئمة الرابع والعشرون
الحذف نحو يبين الله لكم أن تضلوا أى لئلا تضلوا الخامس والعشرون الزيادة نحو وليس كمثل شئ هذا
محمل ما فصوله وعليك التأمل في ردها الى ما ذكر في الكتاب والله أعلم بالصواب (قوله) هل يشترط في
في آحاد المجازات) انما ذكر الآحاد لان الخلاف فيها أو ما النقل بحسب الأنواع فما لا بد منه ضرورة ان
العلاقة التى اتفق عليها ما كانت معتبرة بحسب نوعها (قوله) ولذلك أى لعدم اشتراط النقل في الآحاد
(لم يدونوا) فى كتب اللغة (المجازات تدون بنهم الحقائق) اذا لم تذكر فيها والمعاني الحقيقية وبعض المجازات
المشهورة (قوله) مستقل بتصحيحه أى بتصحيح التجوز لا نامتبعون لهم فى اطلاق اللفاظ على المعاني
والعلاقة دون النقل لا تصحح التجوز فاستوى فى حال النقل وعدمه وجود العلاقة وعدمها اذ مع النقل
جازا لا استعمال وجدت العلاقة أولا وبدونه لم يميز أصلا فلا فائدة له فى المعنى النظر فيها (قوله) على
افتقاره اليه) أى افتقار المجاز أو التجوز أو المتجوز الى النظر فى العلاقة والجواب أن اللازم على تقدير
اشتراط النقل فى الآحاد هو استغناء المتجوز فى تجوز عن النظر فى العلاقة فان ادعت على ذلك التقدير
الاستغناء مطلقا أو بالنسبة الى الواضع منعا للملازمة وان ادعت استغناء المتجوز فى تجوزها واستغناءه
مطلقا منعا لبطلان التالى فى ما فان أهل العربية لم يتفقوا على افتقار المتجوز فى تجوزها اليه ولا على افتقاره
اليه فى الجملة بل اتفقوا على افتقار الواضع فى الوضع اليه ولنا فى الثانى بعد تسليم الاتفاق على افتقار
المتجوز فى الجملة منع الملازمة لان استغناءه فى التجوز لا يوجب عدم افتقاره اليه مطلقا تقديرا كلامه
(لا افتقار المتجوز فى تجوزها) ولا افتقاره مطلقا (سلمنا) أى افتقاره مطلقا لا افتقاره فى تجوزها اذ لا يصح
الجواب حينئذ قطعاً وقوله افتقار الواضع فى الوضع اليه يدل على أن المجاز موضوع فى الجملة وان كان

بعد الاتفاق على وجوب
العلاقة فى المجاز هل يشترط
فى آحاد المجازات أن تنقل
بأعيانها عن أهل اللغة
أم لا بل يكتفى بالعلاقة قد
اختلف فيه واختار أنه
لا يشترط لبأنه لو كان نقلها
لتوقف أهل العربية فى
التجوز على النقل ضرورة
ومن استقرأ علم أنهم
لا يتوقفون وتستعمل مجازات
متجددة لم تسمع من أهل
اللغة ولا يحفظون صاحبها
وإذ لا لم يدونوا المجازات
تدوينهم الحقائق واستدل
عليه بأنه لو كان المجاز نقلها
لما افتقر الى النظر فى العلاقة
واللازم باطل أما الملازمة
فلان النقل دون العلاقة
مستقل بتصحيحه والعلاقة
دونه لا تصحح فاستوى فى
الحالين وجودها وعدمها
فلا معنى للنظر فيها وأما
انتفاء اللازم فلا يطابق أهل
العربية على افتقاره
اليه الجواب ان اللازم هو
الاستغناء فى التجوز عن
النظر فى العلاقة والذى
اتفق عليه افتقار الواضع
فى الوضع اليه لا افتقار
المتجوز فى تجوزها سلمنا
لكن الاستغناء فى التجوز
لا يوجب عدم افتقار
المتجوز اليه مطلقا اذ قد
يفتقر اليه فى الاطلاع على

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

التالى

الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز وتعرف جهة حسنه فالواو لا يشرط النقل فى الآحاد حتى جاز
التجوز بمجرد العلاقة لجاز فحذف لظهور غير انسان للشابه وشبكة للصيد للمجازة وابن اللاب وأب اللابن

السببية والمسببية وهما نوعان من المجاورة الجواب أن العلاقة مقتضية للصحة وتختلف الصحة عن الابدح فانه ربما كان لما منع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى والتخلف لما منع عن المقتضى (١٤٥) جائز وقالوا ثانياً لو جاز التجوز بلان نقل

لكان قياساً أو اختراعاً وهما باطلاق أما لزوم أحدهما فلا ثبوت ثابت مالم يصرح به فان كان الجامع مشتركاً بينه وبين ما صرح به مستلزم للحكم فهو القياس والافهرو اثبات مالم يثبت من العرب لاهو ولا ما يستلزمه وهو الاختراع وأما بطلان ما فالقياس سنيته والاختراع ظاهراً الجواب لان سلم انه اذ لم يكن الجامع يستلزمه يكون اختراعاً وانما يكون اختراعاً لو لم يعلم الوضع باستقراء أن العلاقة مصححة كما في رفع الفاعل ونصب المفعول فانه بالوضع قطعاً ولا يجب النقل في واحد واحد بل قد علم علماً كلياً بالاستقراء قال (قأوا يعرف المجاز بوجوده بصحة النفي كقولك للبليد ليس بمحمار عكس الحقيقة لامتناع ليس بانسان وهو دور وبأن يتبادرغيره لولا القرينة عكس الحقيقة وأورد المشترك فان أجيب بأنه يتبادرغيره معين لزم أن يكون المعين مجازاً وبعدم اطراده ولا عكس وأورد السخني والفاضل غير الله والقارورة للزجاجة فان أجيب بالمانع فدور ويجمعه على خلاف جمع الحقيقة كما ورد جمع أمر

(قوله للسببية والمسببية) يعني يلزم أن يجوز أن لا يطلق المصباح على السبب وأب لابن اطلاقاً للسبب على السبب وكل منهما نوع آخر لکنهما ماداخلان تحت المجاورة من قبيل التلازم في الوجود والشبكة للصيدنوع آخر منهما من قبيل كونهما في حيزين متقاربتين وانما عدل عما ذهب اليه بعضهم من أن العلاقة في الابن هو الكون عليه وفي الابن هو الاول اليه لان الكلام فيما اذا اتحد المضاف اليه بأن يقال ابن زيد ویراد أبوه وأبوزيد ویراد ابنه ومعلوم انه لا كون هناك ولا أول وأما عند اختلاف المضاف اليه بأن يقال زيدان أي لمن كان أباه وزيد أب أي صائر إلى الابوة لولده الذي سيولد فلا خفاء في صحته وانما الكلام في أن لفظ الابن هل يصير مجازاً بموت الاب وأيضاً على هذا المعنى لا معنى لاعتبار الابوة والبنوة في جانب المعنى بل كان ينبغي أن يقول لجاز ابن لمن كان ابناً سواء صار أباً أو لم يصر وأب لمن يصير أباً سواء كان ابناً أو لم يكن فليستأمل (قوله وانما يكون اختراعاً) إشارة إلى أن الواضع عين اللفظ بازاء المعنى المجازي تعميماً كلياً معني أنه يجوز اطلاقه على كل ما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات المعدودة علم ذلك باستقراء اللغة واستعمالات العرب وان لم يوجد التصريح به في كل من الأحاد كما في رفع الفاعل ونصب المفعول بل سائر ما يدل بحسب الهيئة كلبني للفعول والأمر والمثني والمجموع والمصغر وضعا كلياً ولو قيل افتقار الواضع في تجويز الاستعمال اليه شمل الوضع وعدمه لكن المتبادر من افتقار الواضع ما ذكره (قوله وهما) أي السببية والمسببية (نوعان من) مطلق (المجاورة) كما عرفت معتبران بحسب النوع انفاً فاقومنهم من قال العلاقة في الاول الاشتراك في معنى وفي الثاني المجاورة وفي الثالث الكون عليه وفي الرابع الاول اليه غالباً قال ولما كانت العلاقة التي ذكرها المصنف أربعة أنواع ذكر لكل نوع صورة مشتقة عليه والجواب أن العلاقة المعبرة نوعاً مقتضية لصحة الاستعمال وتختلف الصحة عنها في بعض الصور لا يقدح في الاقتضاء فان التخلف ربما كان لما منع مخصوص بتلك الصور فلا يلزم منه قدح في الاقتضاء لان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى بل التخلف لما منع عن المقتضى جائز وبهذا القدير يتم مقصودنا ولا يلزم تعيین المانع فاعلم امتناع استعماله مع العلاقة حكم بوجود مانع هناك اجمالاً ومالم يعلم فيه ذلك فان علم وأوطن بوجود مانع فيه لم يستعمل والاجاز استعماله لان الاصل عدم المانع ومنهم من قال ورد المنع من أهل اللغة عن هذه الاطلاقات ثم قال وفي ورود المنع منهم نظر ومنع كون المصحح لاطلاق التخلية على الانسان هو الاشتراك في الطول فقط بل هناك أوصاف أخرى مشهورة (قوله فلا ثبوت) أي التجوز بلان نقل (اثبات مالم يصرح به) من اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فان كان هذا الاثبات بجامع مشترك بين المعنى المجازي الذي لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى صرح باطلاق اللفظ عليه مستلزم ذلك الجامع للحكم الذي هو استعمال اللفظ كان قياساً وان لم يكن الاثبات بجامع كان اختراعاً للغة لان تكلماً بلغة العرب وقوله لو لم يعلم الوضع باستقراء أن العلاقة مصححة يدل على أن المجاز موضوع وضعا كلياً ولو قيل لو لم يعلم جواز الاستعمال كان أشمل وكنه أخذ هذا المعنى من التشبيه فان رفع الفاعل بالوضع قطعاً

التالي هكذا لما افتقر التجوز في تجويزه ولزوم هذا التالي المقدم مسلم أيضاً ولا يحصل منه من قوله لكن الاستغناء في التجوز لا يوجب عدم افتقار التجوز اليه مطلقاً فليزم تمام الدليل وثبوت المدعى فليزم أن يقدر الكلام هكذا لا افتقار التجوز في تجويزه ولا افتقاره في الجملة ويرجع ضمير سلما إلى افتقاره في الجملة فيصير التالي هكذا لما افتقر التجوز في الجملة أي لما افتقر مطلقاً ويكون قوله لكن الاستغناء الخ منعا لازماً فيصح الجواب ويتم الكلام

(١٩ - مختصر المنتهى اول) للفعل وامتناع أو امر ولا عكس وبالتزام تقييده نحو جناح الذل و نار الحرب وبتوقفه على المسمى الاثر مثل ومكروا ومكر الله) أقول قال الاصوليون يعرف المجاز بالضرورة

والمسروب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع بأحاده بل علم بالاستقراء تعيين هياتهم للدلالة على معانيها
 الا ان تعيين الهيات للدلالة بنفسها أي من غير اشتراط قرينة خارجية عن اللفظ فصار كالأوضاع
 الشخصية ودخلت في مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقة وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القرائن
 المنعنة عن ارادة المعاني 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 مجازاً وبجده بأن تقول
 هذا مستعمل في غير وضع أول أو بخاصته مثل أن تقول هذا مشروط بالقرينة أو يصح نفيه أو نحو
 ذلك من الخواص والعلاقات التي ينتقل الذهن منها إلى كونها مجازاً من غير طلب وكسب (قوله منها
 صحة النفي في نفس الامر) بمعنى أن صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى
 المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازاً وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقد بنفس الامر لانه ربما
 يصح النفي لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا زيد ليس بإنسان وبشكل المجاز المستعمل في الجزء والألازم
 المحمول كالإنسان بمعنى الناطق أو الكاتب على ما يقال مازيد بإنسان ويراد نفي خواص الانسانية فان
 عدم صحة النفي متحقق ولا حقيقة (قوله وهو) أي العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية انما
 يتحقق اذا علم أن اللفظ فيما استعمل فيه مجازاً اذ لو لم يعلم ذلك لجاز أن يكون هذا أيضاً من المعاني الحقيقية انما
 فلا يحصل العلم بأنه ليس شيئاً منها وفيه بحث لان غايته الاستلزام دون التوقف للقطع بأنه يصح العلم
 بأن الانسان ليس شيئاً من المعاني الحقيقية للاسدوان لم يعلم استعماله فيه فضلاً عن أن يكون مجازاً
 (قوله ووروده) أي وروده هذا الاعتراض على الحقيقة أظهر لكون الدور مرتبة فان عدم صحة النفي
 في نفس الامر انما يعلم اذا علم أن اللفظ فيه حقيقة وانه بعض معانيه الحقيقية بخلاف المجاز فان العلم
 بصحة النفي يتوقف على العلم بكونه ليس شيئاً من معانيه وهو العلم بكونه مجازاً فيه

بأن يصرح أهل اللغة
 باسمه أو بجده أو بخاصته
 وبالنظر بوجوه منها صحة
 النفي في نفس الامر كقولك
 للبليد ليس بحمار وانما
 قلت في نفس الامر ليندفع
 ما أنت بانسان لصحة لغة
 وهذا بعكس الحقيقة
 فان عدم صحة النفي
 علامة لها ولذلك لا يصح
 أن تقول للبليد انه ليس
 بإنسان الاعتراض عليه
 المراد بصحة سلبه سلب كل
 ما هو معناه حقيقة لان
 معناه مجازاً لا يمكن سلبه
 وسلب بعض المعاني
 الحقيقية لا يفيد بلجواز
 سلب بعض المعاني الحقيقية
 دون بعض فاذا لا يعرف
 صحة سلبه الا اذا علم كونه
 ليس شيئاً من المعاني
 الحقيقية وهو انما يتحقق
 اذا علم انه فيما استعمل فيه
 مجازاً فائبات كونه مجازاً به
 دور ووروده في الحقيقة
 أظهر

(قوله بأن يصرح أهل اللغة باسمه) كقولهم (١) هذا اللفظ مستعمل في غير وضع أول على وجه يصح
 أو بخاصته كقولهم استعماله في هذا المعنى متوقف على علاقة (قوله لصحته) أي اخصه سلب الانسان
 لغة وعرفا عن الناقد بعض الصفات الانسانية المعتد بها كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطائية
 (قوله وهذا) أي وهذا الوجه من علامة المجاز لم يتيسر بكونه عكس علامة الحقيقة اذ عدم صحة النفي في
 نفس الامر علامة لها ولو قيل وهذا عكس الحقيقة لكان أظهر وتبينها على اعراب لفظ عكس في
 المتن بالرفع خبر المبتدأ محذوف (قوله الاعتراض) توجيهه أن يقال ليس المراد بصحة السلب صحة سلب
 النظم من حيث هو عن المعنى لصحة سلب الالفاظ من حيث هي ألقاظ عن معانيها الحقيقية في نفس
 الامر كان يقال للاسدان ليس بأسد أي ليس بهذا اللفظ بل صحة سلبه بحسب معناه ولا يراد سلب جميع
 المعاني (لان معناه مجازاً لا يمكن سلبه) قطعاً لادائه إلى سلب الشيء عن نفسه بل سلب ما هو معناه حقيقة
 ولا يراد سلب بعض المعاني الحقيقية فانه لا يفيد كما في المشترك بل سلب جميعها ولا تعرف صحة سلب جميع
 ما هو معناه حقيقة عن المعنى المفروض الا اذا علم انه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية وهو أي العلم بكونه
 ليس منها انما يتحقق اذا علم أن اللفظ فيما استعمل فيه أي المعنى المفروض مجازاً فائبات كونه مجازاً
 يعرفان صحة السلب يستلزم دوراً مضمراً بواسطة ووروده هذا الاعتراض على الحقيقة أظهر لان العلم

(١) كقولهم هذا اللفظ
 الخ هكذا في النسخة التي
 بأيدينا ولعل هنا نقصا لم
 يتصفح عبارة السعد كنبه
 صححه

(قوله لادائه إلى سلب الشيء عن نفسه) قيل ان كان المراد بصحة النفي صحة نفي شيء عن شيء آخر باعتبار
 العينية أي ليس الشيء الثاني عيناً للاول كما يشعر به قوله كان يقال للاسدان ليس بأسد أي ليس
 ببليد فلا يصح أن يقال علامة الحقيقة عدم صحة السلب اذ يصح سلب الانسان عن البليد فان لفظ
 الانسان مفهوم كلي لا يكون ذلك المفهوم عين البليد وكذا قولنا الماهو فرد من مفهوم الشيء انه ليس

(قوله وقد يجاب) عن هذا الاعتراض بوجهين * أحدهما الانسليم ان المراد صحة سلب كل ما هو معناه حقيقة وأن سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد بل هو كاف مفيد للطلب لا ناذا واجدنا اللفظ مستعملا في شئ ليس من افراد معنى حقيقي لذلك اللفظ علما أن ذلك اللفظ مجازيه اذ لو كان حقيقة لكان ذلك اللفظ معنى آخر وهو من افراده فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل ولا يلزم الدور لان العلم بأنه ليس بعض المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازيا فيه بل هو ان يكون بعضا آخر بخلاف سلب كل المعاني فانه لا يمكن بدون العلم بأن اللفظ ليس بموضوع له أصلا وثانيه ما ان ما ذكرت من لزوم الدور على تقدير تمامه انما يصح فيما اذا أطلق اللفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه أو مجاز أما اذا علم اللفظ المستعمل معنى حقيقي ومعنى مجازي ولم يعلم أيهما المراد في هذا المقام خلفاء القرينة فصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد أي المحل الذي ورد فيه الكلام يدل على أن المراد هو المعنى المجازي فيعلم بذلك أن اللفظ مجازي وليس المراد بالمورد هو المعنى المجازي ليرد الاعتراض بأننا اذا لم نعرف المراد فكيف يمكننا سلب المعنى الحقيقي عنه أو ثباته مثلا اذا قيل * طلع البدر علينا * من ثبات الوداع * وقد صح في هذا المقام أن يقال الطالع ليس هو القمر علم أن المراد انسان كالقمر في الحسن والبهاء ولا يخفى أن هذا بالقراءن أشبه منه بالعلامات (قوله بأن لا يتبادر) أي فعلا مع الحقيقة لا يتبادر غير المعنى المستعمل فيه لولا القرينة الدالة على أن المراد غيره يعني أن هذه علامة مطردة منعكسة اذ يتبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة (قوله الاعتراض) تقر به على ما ذكره الأمدى في الاحكام وتنبهه الشارحون أن هذه العلامة تنفص بالمشتراك فانه حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شئ منها عند الاطلاق وأجاب الأمدى بأنه ان كان الجميع المدلولات على العموم فلا اشكال وان كان على سبيل البدل فهو حقيقة فيه لافي العين فالمعنى

بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه من المعاني الحقيقية ثابتا بكونه حقيقة فيه بعدم الصحة يستلزم دورا صريحا بمرتبته واحدة (قوله وقد يجاب) والغالب من طريقته في هذا الكتاب انه يعبر عن سواها بقديقال أو بقد يجاب فان قلت لو كفي سلب بعض المعاني الحقيقية لزم كون المشترك مجازيا في كل واحد من معانيه قلت ذلك انما هو فيما لم يعلم انه حقيقة فيه أو مجازا أما اذا علم كونه حقيقة فيه كافي المشترك المعلوم اشتراكا بالنقل أو بالعلاقة فلا وانت تعلم أن هذا الجواب انما يجري في المجاز دون الحقيقة لان العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا علم انه بعض منها والاصح سلب جميعها عنه وكذا الجواب الثاني اذا ما صله ان معرفة كون اللفظ حقيقة أو مجازا في معنى مفروض بهذه العلاقة تستلزم الدور أما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم أي المعنيين هو المراد يمكن ان يعلم بصحة نفي جميع المعاني الحقيقية عن المورد أن المراد هو المعنى المجازي فيعلم ان هذا اللفظ في هذا المحل مجازي وليس يمكن أن يعلم بعدم صحة سلب جميعها عنه أن المراد هو المعنى الحقيقي فيعلم انه ههنا حقيقة لان اللفظ الموضوع للعلم اذا استعمل في الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد ولذلك تراه قد تعرض في 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 الاعتبار الخطائية لا يصح كالا يصح ان يقال للبليد انه ليس بانسان واذا كان المراد من السلب ما ذكره صرح السلب وان كان المراد صحة النفي بحسب الصدق فالمعاني الحقيقية التي دمج سلبها عن نفسها بحسب الصدق كثيرة مثل أن يقال مفهوم الكاتب ليس بكاتب ومفهوم الضاحك ليس بضاحك وزيد ليس بزيد وغير ذلك ولا فساد في سلب الشئ عن نفسه بحسب الصدق والشئ الاخير أثبت بقوله فيما بعد لان اللفظ الموضوع العام اذا

وقد يجاب بأن سلب بعض المعاني الحقيقية كاف فيعلم أنه مجازيه والالزم الاشتراك وأيضا ما ذكرت حتى اذا أطلق اللفظ لم يدرك حقيقة فيه أم مجاز أما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم أيهما المراد يمكن أن يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد أن المراد هو المعنى المجازي 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 في معناه المجازي اذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شئ منها وانه علامة الحقيقة وليس بحقيقة فان أجيب بأننا انسلم أنه لا يتبادر غيره بل يتبادر احد معانيه لاعلى التعيين

الحقيقي أعني الاحد الدائر متبادر وغير المتبادر أعني المعين ليس معنى حقيقي فلا اشكال واعتراض عليه
 المصنف بأنه حينئذ يكون متواطئا أي مشتركا معنويا لأن له مفهوما واحدا المعنيين فلا يكون مشتركا
 لفظيا ولما كان أصل الاعتراض فاسداً ما على علامة المجاز فظاهر وأما على علامة الحقيقة فلا ن
 العلامة لا يجب انعكاسها عدل الشارح المحقق عن هذا التقرير إلى أن المراد الاعتراض بالمشترك
 المستعمل في معناه المجازي كالعين فيما يشبه الشمس فإنه تحقق علامة الحقيقة أعني عدم تبادر الغير
 ولا حقيقة وعين توجه الجواب بمنع عدم تبادر الغير عند الإطلاق بل يتبادر الاحد الدائر دفعه المصنف
 بأنه لو تبادر ذلك عند الإطلاق لصدق علامة المجاز على المشترك المستعمل في أحد معنييه على التعيين
 لأنه 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 باللفظ وأجاب الشارح عن هذا
 الدفع بأن المراد تبادر الغير على أنه مراد اللفظ مستعمل فيه لا على معنى مجرد الخطور وحينئذ لا يلزم
 كون المشترك مجازا في المعين وإنما يلزم لو كان تبادر الاحد الدائر على أنه مراد اللفظ موضوعه مستعمل

تبادر الغير لولا القرينة وهو أعمن أن يتبادر هو ولا يجعل المشترك اعتراضا على طرد علامة الحقيقة
 فأنه اقدر جدت في المشترك المستعمل في معناه المجازي مع انتفاء الحقيقة وأما غيره فقد فسر العكس
 بتبادره إلى الفهم لولا القرينة وأورد المشترك على عكس علامة الحقيقة وإنما اختار ذلك التفسير لوجهين
 أحدهما أن علامة الشيء خاصة وقد تكون مفارقة غير منعكسة فإذا قيل علامة المعنى الحقيقي أن يتبادر
 هو إلى الفهم لولا القرينة لم يتجه أن يقال المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر شيء منها إذ
 حاصله أنه وجد ههنا الحقيقة ولم توجد خاصتها ولا محذور فيه وأما على توجيه الشارح فاللازم وجود
 خاصة الشيء بدونه ولا خفاء في استحالة وثانيهما أن سلم اتجاهه حينئذ فلا معنى للجواب بتبادر غير المعين
 بل الجواب أن أمكن بمنع عدم تبادره أو يمنع 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 إلى
 معناه الحقيقي وهو ظاهر بل عكسا باعتبار معناه المجازي ويمكن جعل 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 إلى معناه مجازا وهو أيضا ظاهر بل عكسا باعتبار معناه الحقيقي بل طردا بالقياس إلى معناه
 الغير كما هو في الشرح فلا وورد للشرک على ذلك عكسا باعتبار معناه الحقيقي بل طردا بالقياس إلى معناه
 المجازي (قوله وهو غيره) أي أحد معنييه لا على التعيين غير المعنى المجازي (قوله لصدق على المعين) أي
 على كل معنى من معني المشترك أنه يتبادر غيره إذ غير المعين أعني أحدهما مطلقا الذي هو المتبادر غير
 كل معنى من المعنيين ضرورة أن الكل مغاير لكل واحد من جزئياته ولصدق أيضا على غير المعين أنه
 لا يتبادر غيره وذلك علامة الحقيقة فليكن حقيقة فيه فلا يكون مشتركا اشتراكا لفظيا بل متواطئا
 لكونه موضوعا للقدر المشترك وتجزر الجواب أنه إنما يصح ما ذكرتم من لزوم كونه مجازا في المعين
 وحقيقة في غير المعين حتى لا يكون مشتركا كابل متواطئا أن لو تبادر إلى الفهم مفهوم أحدهما لا بعينه على

وهو غيره قلنا لوضح ذلك
 لصدق على المعين أنه
 يتبادر غيره إذ غير المعين غير
 المعنى وذلك علامة المجاز
 فلا يمكن مجازا في المعين فلا
 يكون مشتركا كابل متواطئا
 وقد يجب أن انما صح
 ذلك لو تبادر أحدهما
 لا بعينه على أنه المراد اللفظ
 موضوع القدر المشترك
 مستعمل فيه وأما إذا علم
 أن المراد أحدهما بعينه إذ
 اللفظ يصلح إهما وهو
 مستعمل في أحدهما
 ولا يعلمه فذلك كاف في
 كون المتبادر غير المجاز
 فلا يلزم كونه للمعين مجازا

استعمل في الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن الموارد (قوله فلا يكون مشتركا
 اشتراكا لفظيا) وذلك لأنه إذا 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 أن يوجد
 مفهوم أحد تلك المعاني الذي اعتبر أو لا من جملتها في نقل الكلام إلى مفهوم أحد المعاني التي اعتبرنا
 وعلى هذا القياس فإذا كان اللفظ حقيقة في المفهوم المقروض يجب أن لا يوضع اللفظ بازا معنى آخر

فيه وليس كذلك بل معلوم عند الإطلاق ان المراد أحدهما بعينه واللفظ مستعمل فيه وان لم يعلم بالتعيين لان اللفظ صالح لهذا بالانفراد واذن بالانفراد فالعلم بأن المراد بالمشترك أحدا المعنيين بعينه كاف في كون المبادر على لفظ اسم المفعول أى المعنى المعين الذى تبادر غيره الذى هو أحد المعنيين لأعلى التعيين عند الإطلاق غير المجاز لان غير المعين لم يبادر على وجه كونه مراداً بل على وجه الخطر فقط واذ قد صدق على المعين انه لا يبادر غيره على وجه الارادة كان حقيقة لا مجازاً لا يقال حينئذ يندفع نفس جواب الاعتراض لان أحد المعنيين لأعلى التعيين لا يتبادر على الوجه الذى يصرح أن يكون علامة لكون المشترك في لازم أحد المعنيين مثلاً مجازاً لانا تقول لولا القرينة لتبادر غيره الذى هو أحد المعنيين بعينه على انه مراد وان لم يعلم بالتعيين ففي هذا التحقيق ارشاد الى اصلاح الجواب فقوله في كون المبادر هو على لفظ اسم المفعول من بادرته سابقته فهو مبادر أى مسبوق (قوله ومنها عدم اطراده) ظاهر هذه العبارة أن عدم الاطراده وان يستعمل اللفظ المجازي في محل لوجود علاقة ثم لا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود تلك العلاقة كالنخلة تطلق على الانسان لطلوله ولا تطلق على طوبى لآخر غير الانسان فعلى هذا لا وجه لقوله تقول اسأل القرية ولا تقول اسأل البساط الا أن يريد أن المجاز في الهيئة التركيبية أعنى ايقاع السؤال على القرية بناء على انه سؤال لاهلها مع انه لا يصرح ابقاعه على البساط بأن تقول اسأل البساط اذا أمرته بسؤال أهلها وبهذا تشرع عبارة الشارح أو يريد بعدم الاطراده أن يستعمل لفظ المعنى لعلاقة ولا يستعمل ذلك اللفظ أو لفظ آخر في معنى مع وجود تلك العلاقة كالقرية تستعمل لاهلها للعلية ولا يستعمل البساط لاهله مع وجود المحلية والروية تستعمل في المازدة للجواررة ولا تستعمل الشبكة للصيد مع الجواررة (قوله ولا عكس) قد توهم بعض الشارحين أن هذا اعتراض على هذه العلامة بأنها غير منعكسة وليس بشئ لان من شرط العلامة الاطراده وأما الانعكاس فقد يكون كافي الاولين وقد لا يكون كهذه وبعضهم ان المعنى ليس المجاز عكس الحقيقة أى خلافاً في هذه العلامة حتى يكون الاطراده دليل الحقيقة ثم قال والاظهر ان المراد لعكس كذا كقولنا كل غير مطرد مجاز أى ليس كل مجاز غير مطرد فأشار الشارح المحقق الى أنه لا حاجة الى هذه التكاليف بل معناه انه لا عكس لهذه العلامة وانما ليست بحيث اذا انتفت انتفى المجاز ولزمت الحقيقة اذ من المجاز ما لا يوجد فيه عدم الاطراده

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 في خصوص أحدهما لئلا نعلمه بل يجزم أن المراد إما هذا المعنى وإما ذلك المعنى وهذا هو المراد من تبادر غير المعين وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي فمن يجزم بآرادة معنى مغاير للمعنى المجازي وان لم تعلمه 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 هنالك 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 لفظه اسأل استعملت في محل هو نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلق السؤال باهلها ولم تستعمل في محل آخر هو نسبة السؤال الى البساط (وان وجد فيه ذلك) أى تعلق السؤال بالاهل وهذا مبنى على ما سياتى من مذهب المصنف في مثل قولنا أنبت الربيع البقل فان قلت لعله أراد أن القرية أطلقت على أهلها لعلاقة الحلول وقد وجد ذلك في البساط ولم يطلق على أهلها قلت حينئذ كان يقول لانه محل لاهلها بل قوله لانه سؤال لاهلها وأيضاً عدم الاطراده أن يستعمل لفظ في محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لأن يستعمل نظيره فيه وما ذكرتم من هذا القبيل

* ومنها عدم اطراده بأن يستعمل لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في 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 الاطراده دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع

(قوله الاعتراض) تقريره أن عدم الاطراد لا يصلح علامة للجواز تحققه في بعض الحقائق كالسخرى
للإنسان الجواد والفاضل للإنسان العالم والقارورة الزجاجة التي تستقر فيها المائعات فان أجيب
بأن علامة الجواز هو عدم الاطراد من غير مانع وهو غير متحقق في هذه الامثلة لوجود المانع قلنا فيلزم
الدور وبيانه على ما في بعض الشروح ان العلم بان عدم اطراده ليس لمانع لا يعلم الا بالعلم بأنه مجاز فلو علم
بجوازيته بذلك كان دورا وعلى ما ذكره العلامة ان عدم الاطراد لا يكون المانع من الاطراد لان
موجب الاطراد وهو العلامة متحقق والمانع ليس هو العقل وهو طاعسر ولا الشرع أو اللغاة لان

(قوله الاعتراض) يريد أن علامة الجواز أعني عدم الاطراد وجدت في هذه الالفاظ مع انها حقائق في
هذه المعاني فبطلت العلامة طردا وما قيل من أن كون السخرى والفاضل حقيقتين في غير الله
سبحانه مبنى على المشهور من أن اطلاق المشترك المعنوي على افراده بطريق الحقيقة وهو موضع
نظر لانه من اطلاق العام على الخاص أو الجزء على الكل أو اللزوم على الملتزم أو السبب على المسبب
لاختلاف الاعتبارات مع أن الكل مجازات فيندفع بما حققناه سابقا (قوله فان أجيب) هذا ما أجاب
به الأمدى في الاحكام وأما انحصار المانع في القسمين فقيل لادليل عليه وأجيب بأن المانع إما شرعى
أو لغوي أو عقلي انفا فالواضع عقليا من اطلاق الالفاظ على المعاني قطعاً فمحصراً فيهما (قوله هذا
دور) أي كون عدم الاطراد بامانع علامة للجواز دور بل مستلزم له وبيانه ان عدم اطراد اللفظ في
معنى انما يعلم بسببه لان عدم الاطراد أمر ممكن غير محسوس بذاته ولا بحسب آثاره وصفاته وكل ما هو
كذلك لا يعلم الاسبابه كما تحقق في موضعه وسبب عدم الاطراد إما عدم مقتضى الاطراد وإما وجود
المانع عنه اذ علة عدم الشيء عدم علة وجوده وقد فرض أن لا مانع فعدم الاطراد انما هو لعدم مقتضى
الاطراد ولا مقتضى ابعثه ارادة المعنى من اللفظ على الاطراد الا الوضع فلا بد في العلم بعدم اطراد لفظ في
معنى من العلم بعدم وضعه والقدرض أنه قد أطلق اللفظ في محل باعتبار ظاهره فينبغي أن يعلم وضعه
لذلك المعنى مقيداً بقيد مخصوص بذلك المحل المستعمل فيه لا يتعداه الى محل آخر ليعلم عدم وضعه لمطلقاً

(قوله فيندفع بما حققناه سابقاً) بأن يقال ليس المراد من قولنا السخرى يطلق على غير الله تعالى باعتبار
خصوص ذلك الغير حتى يكون لفظ السخرى مجازاً بل المراد ان لفظ السخرى يطلق على مفهوم كل في
غير الله تعالى من غير نظر الى خصوص الفرد في ذلك اللفظ بل لخصوص مستفاد من القرينة وهو مراد
منها وحينئذ يكون لفظ السخرى حقيقة وعدم الاطراد بناء على أنه لا يطلق على هذا المفهوم في ضمن
ذات الله تعالى والخصوص مستفاد من القرينة وهو مراده كما في الغير وهذا القدر كاف في المقصود
(قوله وسبب عدم الاطراد إما عدم مقتضى) لا يتوفر 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 الذي هو عدم
العلة التامة للاطراد من حيث هو نظراً الى ذلك العدم بعدم أي جزء من أجزائها (١) ولو سلم والمجاز
لا يكون عدم الوضع بل يعتبر ذلك في الجواز مع غيره وتوقف العلم بالكل على شيء لا يستلزم توقف
العلم بالجزء على ذلك الشيء ويجب بيان الآخر بأن يقال نحن علمنا اللفظ مستعملاً في شيء باعتبار
معنى وأردنا أن نعلم أن ذلك اللفظ حقيقة أو مجازاً وليس لنا في تلك الحالة شيء مجهول سوى الوضع
وعدمه فالعلم الذي يحصل بالعلم بعدم الاطراد هو العلم بعدم الوضع وقد تقرر أن العلم بعدم الاطراد
يحصل من العلم بعدم الوضع فيلزم الدور ونظير معنى قوله وعدم الوضع بعدم الاطراد لانه جعل
علامة لكونه مجازاً (قوله فلا بد في العلم بعدم اطراد لفظ في معنى) أي باعتبار معنى فان العلامة
للجواز عدم اطراده باعتبار العلاقة واذ اعلم أن اللفظ لم يوضع بازاء معنى معتبر في استعماله علم انه مجاز

الاعتراض السخرى يطلق
على غير الله للوجود والله
جواد ولا يقال له سخرى وكذا
الفاضل يطلق عليه العلم
والله عالم ولا يقال له فاضل
والقارورة تطلق على الزجاجة
لاستقرار الشيء فيها والذن
والكوز مما يستقر فيه
الشيء ولا يسمى قارورة فان
أجيب عنسه بأن المراد انه
يعرف بأن لا يطرده من غير
مانع لغة أو شرعاً ولم يتحقق
فيما ذكرتم من الامثلة
فان الشرع منع السخرى
والفاضل لله واللغاة منعت
القارورة لغير الزجاجة فلنا
هذا دور فيجب أن لا تحصل
المعرفة بهذا الطريق بيانه
عدم اطراده انما يعلم بسببه
لانه ممكن وهو إما عدم
المقتضى أو وجود المانع
وقد فرض أن لا مانع فهو
لعدم مقتضى ولا مقتضى
الاحتمال الارادة الا الوضع
فينبغي أن يعلم وضعه لا يقيد
بقيد يخص بذلك المحل
لا يتعداه الى آخره يعلم عدم
جواز ارادة ذلك الآخر منه
فانما يعلم عدم الاطراد بعدم
الوضع وعدم الوضع بعدم
الاطراد وهو الدور

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

معناه

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 في هذه البيانات دليل على توقف العلم بعدم الاطراد على العلم بكونه مجازا ذهب الشارح المحقق الى أن عدم الاطراد لا بد أن يكون لوجود المانع عن الاطراد أو لعدم مقتضى الاطراد وإذا فرض عدم المانع تعين أن يكون لعدم المقتضى ومقتضى صحة الارادة على الاطراد حينئذ هو الوضع لا غير لما أن المقتضى في الواقع إما الوضع أو العلاقة

فيعلم عدم جواز ارادة ذلك الاخر منه فاذن يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع لما ذكرنا وعدم الوضع بعدم الاطراد لانه جعل علامة بكونه مجازا فان قيل ان أراد بالوضع في قوله ولا مقتضى صحة الارادة الا الوضع ما يتناول المجاز أيضا فعلى هذا مقتضى الاطراد أعنى الوضع موجود في كل مجاز فلا يكون عدم الاطراد في بعضه المانع عنه قطعا والمقتدر خلافه وأيضا لا يناسبه قوله وعدم الوضع لعدم الاطراد لانه على أن المجاز ليس بموضوع وان أراد به ما لا يتناول بطل الانحصار ضرورة صحة الارادة على الاطراد في بعض المجازات فهنا المقتضى الاطراد قطعاً ولا وضع بالمعنى المذكور أعجب بأننا نختار الثاني ونقول لا مقتضى صحة الارادة على الاطراد الا الوضع أو العلاقة المقتضية لذلك استقراء ففي العلم بعدم المقتضى لا بد من العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة الصحيحة للاطراد ويرجع حاصله الى العلم بكونه مجازا غير مطرد فيلزم أن يعلم كونه مجازا بكونه غير مطرد وهذا المحذور أظهر بطلاننا مما لم نعلمه هنا ولعله اقتصر على الوضع لذلك (قوله وقد يجاب) عن أصل الاعتراض بأن هذه اللفاظ مطردة في معانيها فان السخى دائر بين معني الجواد المطلق والجواد الذي من شأنه البخل وكذا الفاضل دائر بين العالم مطلقا والعالم الذي من شأنه الجهل ولما وجدناه لا يطلقان على الله تعالى مع وجوده الشامل وعلمه الكامل علمناهم موضوعان للقيدين وكذا القارورة دائرة بين المستقر مطلقا والمستقر مع كونه زجاجا فبعدم الاستعمال في غيره علمناهم الثاني (قوله وهذا) أي الجواد المقيد (هو المراد) من انقضى السخى اذا أطلق على غير الله سبحانه (وانه) أي ما ذكرناه (واضح ولا يلزم) حينئذ (الدور) اذ منسوخ اعتبار المانع (ولا النقض) لاطراد هذه اللفاظ في معانيها (قوله وكذا الاخران) أي الفاضل والقارورة وقد بيناهما ولا يمكن أن يجعل هذا جوازا بما ورد على اعتبار عدم المانع اذ لو قيل المانع الشرعي في الفاضل والسخى عن الاطراد في مطلق العالم والجواد هو أنه لما لم يطلع على الله تعالى شرعا لم كونه ما لا يقيدناه تمنع الاطراد في المطلق وهذا هو المراد من المانع فلا دور ولا نقض أعجب بأن هذا المعنى جار في قولنا وسأل القرية وأمثاله ولا يتصور عدم الاطراد بلا مانع

(قوله يعلم كونه مجازا بكونه غير مطرد) وذلك لاننا فرضنا انا وجدنا اللفظ مستعملا في معنى وأردنا العلم بأنه حقيقة أو مجازا فعلم بعدم الانراد 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 الحقيقي وهذا المعنى المستعمل فيه اذ لو تحقق أحدهما حصل الاطراد والعلم بكونه غير موضوع لذلك المعنى يرجع الى العلم بكونه مجازا فيلزم أن يحصل العلم بكونه مجازا من العلم بكونه مجازا غير مطرد أي 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 الجواد المطلق أو باعتبار الجواد من شأنه أن يكون بخيلا ولما وجدناه لا يطلق على الله تعالى شرعا مع وجوده الشامل علمنا أنه لا يقيد فلا يكون (١) الاطراد في المطلق بناء على وجود المانع وهو عدم اطلاق المريد لان ذوات كون اللفظ مستعملا باعتبار معنى وبين كونه مستعملا باعتبار معنى آخر المقيد

وقد يجاب بأن السخى لما دار بين كونه للجواد والجواد من شأنه أن يبخل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع وجوده علمنا أنه ليس للجواد المطلق بل للجواد المقيد وهذا هو المراد وانه واضح ولا يلزم الدور ولا النقض وكذا الاخران * ومنها جمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمع لمسمى آخره فيه حقيقة

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

ولما حكم بعدم اطراد المجاز من غير مانع لزم اخراج العلاقة من اقتضاء الصحة لان من ضرورة المقتضى
 لشيء ترتيبه عليه عند عدم المانع واذا تقرر ان المقتضى هو الوضع لا غير لزم ان يعلم ان اللفظ موضوع
 للشيء مع اعتبار قيد لا يوجد في محل آخر ليعلم انه لا يصح اعادة ذلك الاخر على الاطراد فعدم الاطراد
 انما يعلم بعدم الوضع للشيء المستعمل فيه فالعلم بعدم الوضع له بعدم الاطراد لكان دورا ولا يلزم ذلك
 عند ترك التقيد بعدم المانع لجواز ان يعلم عدم الاطراد بالعلم بالمانع ومبنى هذا التحقيق على ما تقرر
 في العلوم الحكيمية من ان هذا السبب انما يعلم بسببه والا فيجوز ان يعلم عدم الاطراد ولا يعلم سببه فلذا
 قال وقد يجاب بأن السخى يعني ان المراد بكون عدم الاطراد علامة المجاز انه اذا استعمل لفظ في شيء
 بناء على معنى وترددنا في انه حقيقة أو مجاز ثم وجدناه لا يستعمل في شيء آخر مع وجود ذلك المعنى
 علما انه في ذلك الشيء مجاز وانه ليس موضوع لذلك المعنى والاصح استعماله في فرده لا في المزم الدور
 لان عدم الاطراد قد يعلم بالنقل أو الاستقراء أو نحو ذلك ولا يرد النقص بالصورة المذكورة لاننا وجدناهم
 لا يطلقون السخى والفاضل على الله تعالى علما ان السخى ليس للجواد مطلقا والفاضل ليس للعالم مطلقا
 بل مع خصوصية قيد لا يوجد في الله تعالى كجواز البخل والجهل مثلا وككون الفاضل لمن زاد علمه على فرد
 من بين نوعه وكذا القارورة ليست لقرم الماء مطلقا بل مع خصوصية كونه من الزجاج (قوله ووجه
 دلالاته) اشارة الى دفع اعتراض الشارح العلامة بأن الاختلاف في الجمع لا يدل على التجوز لجواز ان
 يكون لاختلاف المسمى كالعيدان اعود الخشب والاعواد لعود الهوى وذلك ان اختلاف الجمع يدل على
 ان اللفظ ليس متواطفا في المعنيين وهو ظاهر وقد علم كونه حقيقة في أحد المعنيين اتفاقا فلو لم يكن في
 الاخر مجازا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قيل فلا أثر لاختلاف الجمع بل كل لفظ علم كونه
 حقيقة في معنى اذا استعمل في معنى آخر يحمل على المجاز فعلا لا اشتراك فلنا هذا يصلح دليلا على
 المجازية وأما العلامة فهي الجمع على خلاف الجمع اذ به يعرف أنه ليس بمتواطى ولا يمتحن في ما به

وروجه دلالاته أنه لا يكون
 متواطفا فيهما فاما مشترك
 أو حقيقة ومجازا وستعلم أن
 المجاز أولى مثاله أمور جمع
 للامر بمعنى الفعل

(قوله ووجه دلالاته أنه لا يكون متواطفا فيهما) أي مشترك كمنعوا بالاولى والاختلاف جمعها ضرورة أن
 هناك لفظا واحدا والمعنى واحد (فاما مشترك) لفظي (أو حقيقة ومجاز) لكن الثاني أولى لمساواة وبين هذا
 التوجيه اندفع ما يقال جاز أن يكون اختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى وان كان حقيقة فيهما
 كافي جمع عودى الخشب والهوى بل الاولى الاختلاف دفعا لمحدور زيادة الاشتراك

يكون استعمال اللفظ متعينا لان يكون باعتبار أحدهما بعينه فان عدم اطلاق الشارح يجعله متعينا
 لاحد المعنيين فليس له المعنى الاخر فلا يكون الاطراد فيه واذا كان المراد من المانع هذا المعنى المخصوص
 يجوز أن يكون عدم الاطراد في الألفاظ المجازية لوجود المانع عنده مع عدم المانع المذكور اذا انتفاء
 الخاص لا يوجب انتفاء العام فعلمة المجاز عدم الاطراد مع عدم ذلك المانع وهذا المانع متحقق في
 الصور المذكورة فلا نقض بها ولما جاز تحقق عدم الاطراد مع وجود المانع لم يلزم الدور ويتصور عدم
 الاطراد بلا مانع في لفظ مستعمل باعتبار معنى يجزم بأن ذلك الاستعمال باعتبار هذا المعنى جزما حاصل من
 شيء هو عين عدم الاطلاق ومع ذلك يتحقق هذا المعنى في شيء لا يطلق اللفظ على ذلك الشيء باعتبار 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 أي لا يجوز أن يجمع لفظ واحد المعنى واحد مستعمل
 باعتبار ذلك المعنى في فرد على صيغة مخالفة لصيغة جمعه اذا استعمل باعتبار ذلك المعنى في فرد آخر على
 وجه لا يجوز الموافقة فلو جمع لفظ واحد باعتبار معنى واحد على صيغتين مستعملتين في طائفتين من
 أفراد ذلك المعنى لا يكون ذلك الاختلاف مما نحن فيه اذ ليس شيء من الصيغتين متعينا والواحد من
 الطائفتين (قوله لكن الثاني أولى) يعني أن ينضم الى اختلاف الجمع مقدمة أخرى وهي أنه اذا وقع اللفظ

ويعتق أو امر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه بانفاق وهذا لا ينكس اذا المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالجر والاسد ومنها التزام تقييده فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو (١٥٣) 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 وفي استلزام المجاز الحقيقة

تختلف بخلاف العكس المزمع لو لم يستلزم العرى الوضع عن الفائدة الناقية لو استلزم لكان انه وقامت الحرب على سابق وشابثة الاسباب حقيقة وهو مشترك بالالزام للزوم الوضع والحق أن

المجازي المفرد ولا مجازي المركب وقول عبد القاهر في نحو أحسانى أكنحالى بطاعتك ان المجازي الاستناد بعيد لا يحتاج جهته ولو قيل لو استلزم لكان اللفظ الرحمن حقيقة ونحو عسى كان قويا) أقول اللفظ بعد

الوضع وقبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا مجازا لظروجه عن حدهما اذ لا يتناولهما جنسهما وهو المستعمل ثم الحقيقة لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماء ولا يستعمل في غيره ويعلم بالضرورة ان

هذا غير متفق فهذا متفق عليه وأما عكسه وهو أن المجاز هل يستلزم الحقيقة أم لا بل يجوز أن يستعمل

(قوله ويعتق) أى لا يصح في جمع الامر بمعنى الفعل لفظ أو امر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي افظ الامر حقيقة فيه بالانفاق (قوله نحو نار الحرب) الظاهر أن مثله من قبيل الاستعارة التخييلية كظفار النسيه ويد الشمال والمحقوقون على أنه مستعمل في معناه الموضوع له وانما التجوز والاستعارة في آياته ما ليس له خلافا لصاحب الانتاج حيث جعله مجازا مستعملا في الصورة الوهمية الشبيهة بعناه الاصلى (قوله ومنها أن يكون اطلاقه لاحد مسميه) فيه إشارة الى أن المشاكلة من قبيل المجاز وان المعنى المجازى أيضا مسمى اللفظ نظرا الى الوضع النوعى وتحقق العلاقة في مجاز المشاكلة مشكلا اذ لا يظهر بين الطبع والخطابة علاقة تصح استعماله فيها في قوله

فالوا اقترح شيئا نجد لك طبعه * قلت اطلب نحو الى جبة وقيصا

وامتناع أن يقال مكر الله ابتداء يشعر بأن ليس مبناه على التشبيه ولكنهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة (قوله وهو المستعمل) أى جنسهما وهو اللفظ المستعمل كالجسم النامي والافجر المستعمل في موقع الفصل (قوله المعانى المركبة) إشارة الى ما ذهبوا اليه من أن وضع الالفاظ لفائدة المعانى التركيبية لا لفائدة مسمياتها الزوم الدور وان كان الدور مدفوعا بأن فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع وهو انما يتوقف على فهمه في الجملة

(قوله ومنها التزام تقييده) اذ قد ألتف من أهل اللغة أنهم اذا استعملوا اللفظ في مسماء أطلقوا والاطلاق اذا استعملوه بازاء غيره قروا به قرينة لان الغرض من وضع اللفظ للمعنى أن يكتب في الدلالة عليه والاصل أن يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونها أغلب في الاستعمال هكذا في الاحكام فاذا وجدناهم لا يستعملون اللفظ في معنى الامقيدهم وهو قرينة دالة عليه علمنا أنه مجاز فيه نحو نار الحرب وجناح الذل فان اللفظى النار والجنح لا يستعملان فيما أريد به ههنا الامقيدين بما أضيفا اليه ولا عكس اذ قد يستعمل المجاز غير مقيد اعتمادا على القرائن الحالية أو المقالية غير التقييد وانما اعتبر فيه الالتزام اجترار عن المشترك اذ ربما يقيد لكن لا يلتزم فيه ذلك (قوله لاحد مسميه) قيل اطلاق المسمى على المدلول المجازى يشعر بالوضع في 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 الذكركمعه والمآل واحد ولا عكس هنا أيضا (قوله احتج القائل بلزوم الحقيقة للمجاز) فيه إشارة الى أن لفظ المزمع في المتن مرفوع بأنه فاعل احتج أو أمثاله لان قوله القائل بلزوم الحقيقة للمجاز نفسه يراد به ذلك أن تتكافى في اعراجه بالرفع وجهها آخر (قوله افادة المعانى المركبة) انما يقيد بها التركيب لان الغالب في الاستعمال تأدية المعانى المركبة وأما القصد الى أدائها مفردة فهو قليل باقنياس اليه للمخايل في المشهور من أن افادة المعانى تستلزم الدور فانه فاسد على ما حقق في موضع آخر على أنه لو ترك التقييد لم يضر في المطلوب أصلا

معنيين ولا يعلم الوضع لكل منهما والحل على الحقيقة والمجاز أولى وهذا الاختلاف بعيد جدا اذا كان تعدد المعنى مع لوما فذلك الاختلاف يدل على تعدد المعنى والمقدمة المذكورة تدل على كون اللفظ مجازا ولو علم تعدد المعنى من نبي آخر لكان لهذا الاختلاف مدخل

(٣٠ - مختصر المنتهى أول) اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له أصلا فقد اختلف فيه احتج القائل بلزوم الحقيقة للمجاز لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعري الوضع عن الفائدة وان غير حائر بيانه أن فائدة وضع اللفظ للمعنى انما هو افادة المعانى المركبة فاذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وقد يجاب بأن الفائدة لا تنحصر فيما ذكرتم فان صحة التجوز لما يناسبه فائدة

ثم نلتزم اللازم اذا كل ما يقصده فائدة ترتب عليه واحتمل النافي لاستلزامه لها بانها لا تستلزمها لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة واللازم منتف قطعاً وقد اُجيب عنه بأنه مشترك الالزام اذا الوضع لمعنى لازم للجواز قطعاً فيجب أن تكون هذه المركبات موضوعاً لمعنى متحقق وليس كذلك وهذا الزامى والجواب المحقق أن اجازاتهما هو في المفردات واستعمالهما متحقق ولا يجاز في المركب حتى يلزم أن يكون له معنى فيلزم الاستعمال أو الوضع فيه فان قلت فقد قال عبد القاهر في نحو أحياني اكنه الى بطلتك ان الجواز في الاستناد فان موجد السرور هو الله تعالى قلنا هذا بعيد لاتحاد جهة الاستناد فانه لا فرق في اللغة بين قولك سرى رؤيتك ومات زيد وضرب عمرو فان جهة الاستناد واحدة في الكل لا يخاطر بالبال عند الاستعمال غيرها والذي يزيل الوهم بالكلمة أن يجعل الفعل مجازاً في التسبب العادي ثم ذكر المصنف أن ههنا دليلاً من قبل النافي لو قيل به لكان قويا وذلك انه لو استلزم الجواز الحقيقة

(قوله ثم نلتزم) أي بعد منع الملازمة بناء على عدم انحصار الفائدة في افادة المعاني المركبة فنحن انتفاء اللازم بناء على أن العراء عن الفائدة لا يستلزم العيب في الوضع لجواز أن يوضع لغرض ولا يرتب عليه ذلك الغرض (قوله لمعنى متحقق) فيه بحث (قوله وهذا الزامى) يعني أن الجواب الاول جدي بمعنى أن هذا لا يتم بحجة علمنا لانه مشترك الالزام فها هو جوابكم فهو جوابنا والثاني متحقق وهو منع دون أمثال هذه الصور من قبيل المجاز الالزامي المفردات وهذا حق في مثل شابت لمة الليل لان اللمة مجاز عن سواد آخر الليل والشيب عن حدوث اليأس فيه بخلاف قامت الحرب على ساق فانه تمثيل لحال الحرب بحال من يقوم على ساقه لا يغفل ولا يجاز في شيء من مفرداته وكذا قولهم للتردد في أمر الركب تقدم رجلا ونؤخر أخرى وبالجملة المركبات موضوعاً بازاء معانيها التركيبية وضعا نوعياً بحيث يدل عليها بالقرينة فان استعملت في الحقائق والافعال المجازات وهذا غير الاستناد 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 يحكم العقل أن يستدل الى ما هو له فاستدله الى غير ما هو له من الملازمات 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 يقصده فائدة ترتب فائدته عليه (قوله لكان نحو قامت الحرب على ساق) أي التهمة واشتدت (وشابت لمة الليل) اذا ظهرت فيه تباشير الصبح (حقيقة) أي استعماله فيما وضعت هي له أولاً (قوله وقد اُجيب) بأنه مشترك الالزام) أي كما يمكن أن يلزم به الملازم يمكن أن يلزم به النافي اذا الوضع لمعنى لازم للجواز اتفاقاً و قطعاً وهذا الدليل ينفيه بأن يقال لو استلزم الجواز الوضع لوجب أن تكون هذه المركبات موضوعاً لمعنى متحقق وليس كذلك فلا يكون صحيحاً بجميع مقدماته (وهذا) جواب (الزامى) لم تتصل به الشبهة ولم يتبين فسادها مفصلاً (والجواب المحقق أن الجوازات في المفردات واستعمالها) في معانيها الحقيقية فيما ذكر من المركبات (متحقق) فان كل واحد من القيام والساق والشيب والملة قد استعمل فيما وضع له أولاً (ولا يجاز 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 على القوانين (قوله ان الجواز في الاستناد فان موجد السرور هو الله) أي يدل بالاستناد الهيئته التركيبية التي في أحياني اكنه الى بطلتك فذلك ما سياتي ذكره من مختار عبد القاهر فكانه قيل هذه الهيئته انما وضعت للانتساب الى الفاعل وههنا تم استعماله فيه فان فاعل السرور ليس هو الرؤية بل موجد هو الله تعالى فهى مستعملة في غيره فيكون مجازاً وعلى هذا معنى قوله لاتحاد جهة الاستناد أنه ليس يفهم منه معنيان مختلفان ليكون أحدهما بجهة الحقيقة والآخر بجهة المجاز كما في لفظ الاسد (فانه لا فرق في اللغة بين قولك سرتى رؤيتك ومات زيد وضرب عمرو فان جهة الاستناد) باعتبار ما يفهم منه (واحدة في الكل لا يخاطر بالبال عند الاستعمال غير تلك الجهة) ويحتمل أن يراد بالاستناد المعنى أعني الحكم الاسنادي وأن المجاز في التركيب باعتبار الاستناد فانه حقيقة في الاستناد الى الفاعل وقد استعمل في اسناد آخر. والجواب ان الاستناد ليس له جهتان ليكون التركيب حقيقة فيه باعتبار جهة ومجاز باعتبار جهة أخرى لا يفهم في اللغة من التركيب في هذه الصور الا الاستناد بجهة واحدة والذي يزيل توهم المجاز في التركيب والاستناد بالكلمة أن يجعل الفعل نحو سرتى رؤيتك مجازاً في التسبب العادي وحقيقة في التسبب الحقيقي فيظهر أن المجاز في المفرد لا في المركب وانما ورد ثلاثة أمثلة لان الفعل اما أن يستدل الى غير فاعله كما في الاول أو يستدله فاما أن يكون عدماً كما في الثاني أو

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

الاسناد بحسب الوضع والاعتد لا ينافي ذلك وانما ينافيه التماجد بهته بحسب العقل وليس كذلك فان اسناد الفاعل الى ما هو متصف به سبحانه لانه في المبنى للفاعل ومتعلقه في المبنى للفعول مما يقتضيه العقل ويرتضيه والى غير ذلك مما ياباه الانباء ويل فاذا قال الشارح المحقق والذي يزيل الوهم بالكمية ان يجعل الفاعل مجازا ووضعا عما يصح عند العقل اسناده الى الفاعل المذكور ويتصف به وهو التسبب العادي فيكون أنبت مجازا عن تسبب في الانبياء وصام عن تسبب في الصوم الى غير ذلك وهذا مشكل فيما اذا اسناد الى المصدر مثل جد جده وبالجملة كلام المصنف في هذا المقام يدل على قصر باعه في علم البيان (قوله وهو ذو الرحمة) أي رقة القلب وهذا في حق الله محال فيكون مجازا ولم يستعمل فيما يصح عليه رقة القلب ليكون حقيقة وتظاهر كلام الشارح ان الرحمن حقيقة في ذي الرحمة قديما كان أو حادثا وقد استعمل في التمديم بخصوصه مجازا مع عدم الاستعمال في المطلق الذي هو معناه الحقيقي وما يقال من مجازا بته بناء على أن الصيغة للذ كروهم (قوله وقوله رحمان البسامة) لا يقال الاستعمال في الجملة وقد وجد وان خالف الشرع والعرف لاننا نقول هو كما اذا أطلق كافر لفظ الله على مخلوق فلا يكون استعمالا صحيا على أنك اذا تأملت علمت أن هذا الاستعمال ليس حقيقيا لانهم لم يريدوا رقة القلب (قوله وكذا النحو عيسى) لا يقال لانهم لم يوضع الاعانها التي استعملت فيها ولو سلم فلان لم عدم الاستعمال غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود لانا نقول الكلام مع من اعترف بكونه أفعالا مع الاطلاق على أن كل فعل موضوع لحادث وزمان معين من الأزمنة الثلاثة ولا تعني بعدم الاستعمال لعدم الوجدان بعد الاستقراء على ان عدم جواز استعمال هذه الافعال في المعاني الزمانية معلوم من اللغة الآن الشارح أشار الى أنه على تقدير الجواز لغته فالمراد عدم الاستعمال وقد ثبت باستقراء ما ورد الاستعمال (قوله واعلم) لاختفاء في أن مدلول اسناد الفعل الى الشيء هو قيامه به وثبوته له بحيث يتصف به وهذا لا يصح ظاهرا فيما يستدل به غير ما هو له من المصدر والزمان والمكان وغيره انما هو جده وأنبت الربيع البقل وجرى النهر ونحو ذلك فلا بد من صرفه عن ظاهره وتأويل إمامي المعنى أوفى اللفظ واللفظ إما المسند أو المسند اليه أو الهيمته التركيبية الدالة على الاسناد الاول أن لا يجاز فيه بحسب الوضع بل بحسب العقل حيث أسند الفعل الى غير ما يقتضيه العقل اسناده اليه وهو قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازي وجميع علماء البيان الثاني أن

وجوديا كما في الثالث (قوله لكان لفظ الرحمن حقيقة) أي استعمال في المعنى الحقيقي وهو ذو الرحمة مطلقا ولم يستعمل فيه والابحار اطلاقه لغير الله سبحانه ولم يجز قطعا وأما قول بني حنيفة في مسيلة رحمان اليمامة ومنه قول شاعرهم * وأنت نعيم الزرى لازلت رحمانا * فباب من تعنتهم في كفرهم ومردود في عرف أهل اللغة أيضا فلا يتدبه فالرحمن موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا في خاص مجازا وقيل هو من الصبغ الموضوع للذ كرفاستعماله في غير كالباري تعالى مجازا وليس بشيء وقيل هو مشتق من الرحمة أعني رقة القلب التي لا تتصور في حقه سبحانه فهو فيه مجازا وأما نحو عيسى من الافعال التي لم تستعمل في زمان معين مع كونه داخلا في مفهوم الفاعل فن اطلاق لفظ الكل على الجزء (قوله الاول التأويل في المعنى) وهو ان القائل أورد هذا المعنى أعني اسناد الانبياء الى الربيع لا يصدق به بل ليتصور فينتقل الذهن منه الى انبياء الله تعالى في الربيع وعلى هذا المجازة على لان موضع هذا الاسناد بحكم العقل هو الفاعل الحقيقي وقد عدل به عنه الى أمر آخر فقد تصرف في أمر يتعلق بالعقل لا لغوى اذ لم تصرف في أمر يتعلق به أصلا وأما قول المصنف إن أنبت موضوع لتسبب الحقيقي واستعماله في التسبب العادي مجاز فقد صرح به في المنهى وهو ذهب شرذمة من الناس وقد زيفه صاحب المفتاح وغيره

لكان لفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه لغير الله وقوله رحمان اليمامة تعنت مردود وكذا النحو عيسى وحبذامن الافعال التي لم تستعمل لزمان معين فان قيل الجائر لغة قد يمجر شرعا أو عرفا قلنا المراد العدم في الجملة وقد ثبت * واعلم أنهم قد اختلفوا في نحو أنبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من تأويل في اللفظ أوفى المعنى والاسكان كذبا والتأويل في اللفظ إمامي الانبياء أوفى الربيع أوفى التركيب فهذه احتمالات أربعة الاول التأويل في المعنى وهو أنه أورد ليتصور فينتقل الذهن منه الى انبياء الله فيه فيصدق به وهو قول الامام نجر الدين الرازي ان الجواز على لا لغوى الثاني ان التأويل في أنبت وهو التسبب العادي وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وهو قول المصنف الثالث أن التأويل في الربيع فانه يتصور بصورة فاعل حقيقي فأسند اليه ما أسند الى الفاعل الحقيقي مثل قولهم في * صبغنا الخرز رجية مرهفات * حيث جعلوا المرهفات شرابا وهو قول صاحب المفتاح انه

المستند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المستند اليه المذكور وهو قول المصنف الثالث أن المستند اليه الاستعارة بالكتابة عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات فربما هذه الاستعارة وهو قول السكاكي الرابع انه لا مجاز في شيء من المفردات بل شبه التلخيص الغير الفاعلي بالتلخيص الفاعلي فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة التلخيص الفاعلي فيكون استعارة تخيلية كما في قوله تقدم رجلا وتؤخر أخرى وهذا ليس قولاً بديهاً اظهر ولا غير من علماء البيان لكنه ليس بعيد وأما ما ذكره الشارح المحقق في تقرير الوجوه ففقيه أبحاث الاول ان قوله ليس بمراد منه ان أراد به التصور والمقابل للتصديق على ما هو الظاهر فهو ليس مدلول الجملة التفسيرية فلا بد وان يكون مجازاً لغويًا وان أراد انه أطلق ليعلم الحكم الذي هو مدلوله لكن لا يكون مرجع الافادة ومناط الصدق والكذب بل ينتقل منه الى حكم آخر فيصدق به يكون هذا كناية ولم يقبل به الامام الرازي ولا غيره ولم يطابق القواعد البيانية * الثاني ان جعل المستند موضوعاً للتسبب الخفي في مجاز عن التسبب العادي مع أنه لا يصح فيما أسند الى المصدر مثل جعله محالاً لما اتفق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل الاعلى الحدث والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على أن فاعله يلزم أن يكون قادراً وغير قادر سباحة قيساً وغير حقيقي وقد أقام الشيخ عبدالقاهر على ذلك أدلة كثيرة وتبعه الامام الرازي والسكاكي على أن التسبب الخفي لو أجرى على ظاهره يلزم أن يكون في الافعال المستندة الى غير الخالق مجازاً باعتبار المستند والاسناد على ما افتري بعض الشارحين على الشيخ عبدالقاهر من أنه ذهب الى أن الاسناد في طلعت الشمس وعرض زيد مجازي * الثالث التأويل في الربيع ان كان يجمله مجازاً عن القادر المختار على ما فهمه بعض القاصرين من كلام السكاكي فليس مستقيم القطع أن المراد بالمنية في قولهم أظفار المنية هو حقيقة المون لا السبع ولنصرح السكاكي بأن المراد به السبع بادعاء السبعية لها وان أراد أنه شبه بالقادر المختار وتصوره فأسند الى القادر المختار على ما يشعر به كلام السكاكي لم يكن هذا مغنياً عن القول بكون الاسناد مجازاً بالان حق الانبات مثلا

من الاستعارة الخيلية الرابع أن التأويل في التركيب وهو أن كل هيئة تركيبية وضعت بازاء ألف معنوية وهذه وضعت للملاسة الفاعلية فاذا استعملت للملاسة الظرفية أو نحوها كانت مجازاً نحو صام نهاره وقام ليله وهذا مختار عبدالقاهر والحق أنها تصرفات عقلية ولا يجزئها فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم قال (مسئلة

(قوله من الاستعارة الخيلية) لوقيل من الاستعارة بالكتابة لكان أحسن اذ لا تخيلية في أنبت الربيع وان كانت لازمة للاستعارة بالكتابة غالباً (قوله وهذه وضعت للملاسة الفاعلية فاذا استعملت للملاسة الظرفية أو نحوها كانت مجازاً) بهما ظاهر فساد ما استعده به المصنف كلام الشيخ من اتحاد الجهة في الاسناد (قوله وهذا مختار عبدالقاهر) والعل الشارح رحمه الله اعلم ان بناء على نقل المصنف قوله في هذا المقام اذ لو لم يحمل عليه لم يكن له تعلق بالمجاز الذي نحن بصدده وان كان كلامه على ما نقل يدل على خلاف هذا اجمالاً وتفصيلاً اما الاول فحيث قال واعلم ان حد كل واحد من وصفي الحقيقة والمجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف به الجملة وأما الثاني فحيث قال المجاز في أشاب الصغبر هو أن الشيب انما يحصل بفعل الله تعالى ونحن لم نستدنا اليه بل أسندناه الى مر الغداة واسناده الى قدرة الله تعالى حكم ثابت له لانه لا يسبب وضع واضع فاذا أسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لانه في الاصل فيكون التصرف في أمر عقلي لا ووضعي فلهذا يكون المجاز عقلياً وفي الاسناد لا ووضعي وفي المفرد واذا حمل كلامه على هذا كان راجعاً الى ما ذكره الامام ولم يكن له تعلق بهذا المقام وللهذا قيل لم يتنبه المصنف لعنى المجاز في الاسناد بل توجه بمعنى المجاز في المفرد والله سبحانه أعلم بحقيقة الحال (قوله والحق أنها تصرفات عقلية فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم) هذا على مذهبي الامام وصاحب المنتاح ظاهر اذ لا تكلم أن يقصد هذا تارة ويقصد ذلك أخرى وأما مذهب المصنف ومختار عبدالقاهر وان كان كل واحد منهما ما أمرنا بمكنا في نفسه فانه يتعلق بالوضع واللغة وليس للتكلم أن يقصد أحدهما جازياً على قانون اللغة الابدائية بونه فيها واذا ثبت أحدهما تعين للقصد اللهم الا أن يقال كل واحد منهما ما

أن يستند إلى القادر دون الزمان المشبه بالقادر المتصور بصورته وكذا أن جعل الاستعارة بالكتابة هو اسم المشبه به المذكور بطريق الكتابة وإيراد الوازم دون التصريح حتى يكون قولنا أظفار المنية بمنزلة أظفار السبع مجازاً عن السبع لأن الاسناد حينئذ يكون إلى الربيع فيفتقر إلى التأويل * الرابع أن قوله وهو قول صاحب المفتاح أنه من الاستعارة التخييلية ينبغي أن يكون من سهو القلم والصواب الاستعارة بالكتابة * وجعلها على المعنى الغوي يعني أن ذلك تخييل لا تحقيق غلط لأنها اسم لنوع مخصوص من الاستعارة لا يفهم منه عند الإطلاق سواء مع ذلك فليس قول صاحب المفتاح أنه استعارة تخييلية بل استعارة بالكتابة ولو كانت هذه الاستعارة بالكتابة مع التخييلية كفي أظفار المنية لكان أهون لكن صاحب المفتاح قد صرح بأنه لا تخييلية هنا وأن النبات أمر محقق لا تخييل وأما تخييل بقوله * صحن الخبز جبة مرهفات * فبني على أن السكاكين لما ردا الاستعارة التبعية إلى الأصلية لم يجعل صحن الاستعارة ولزمه جعل المرهفات استعارة بالكتابة عن الشروبان وإيقاع صحنها عليه قرينة على ما صنع به في قوله نقرتهم لهذيبيات فان قيل كيف تصور التأويل في الاستدلاله أو الاستدلاله إذا كان أحدهما أو كلاهما مجازاً مثل أحياء الأرض شباب الزمان ومعلوم أن ليس الأحياء مجازاً عن لفظ أئمت لجعل مجازاً في التسبب العادي ولا الشباب مجازاً عن لفظ الربيع لجعل استعارة بالكتابة عن القادر المختار قلنا وجهه أن يجعل الأحياء مجازاً عن التسبب العادي في النبات والشباب استعارة بالكتابة عن القادر المختار وأول جعله مراداً للفظ الربيع هذا ومن نظري في كلام الشيخ عبد القاهر والامام الرازي علم أنه لم يخالف الشيخ أصلاً ولم يزد على تنقيح كلامه وأنه ما انفق على أن ليس ههنا مجاز وضعي أصلاً في المفرد ولا في المركب بل عقلي بأن أسند الفعل إلى غير ما يقتضيه العقل أسناده إليه تشبهاً بالفاعل الحقيقي ولما كان ذكر التشبيه موهماً أن يكون هنالك مجاز وضعي علاقته المشابهة حاول الشيخ إزالة الوهم فقال هذا التشبيه ليس هو التشبيه الذي يقال بالكاف وكان نحو هو ما بل هي عبارة عن جهة راعوها في إعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبيهه ما ليس فرقعها الاسم ونصب الخبر والمجيب كل العجب من الشارح مع احاطته بفن البيان واطلاعه على أقوال العلماء كيف خبط في هذا المقام وأخطأ في تقرير أقوال الأئمة العظام (قوله من ضد أو نقض) ظاهر كلام المصنف أنه يريد أن اللفظ قد يكون مشتركين كالخون للابيض والأسود والقرع الطاهر والحليض أو النقيضين كالامر للوجوب والاباحة مثلاً فإذا أطلق وأريد أحدهما وفهم الآخر بتخييل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد كما إذا فهم من قوله تعالى ثلاثة قرعوا الحليض والمراد الاطهار ومن قوله تعالى وإذا حلتهم فاصطادوا الوجوب والمراد الاباحة أي جواز الفعل على ما ذكر في التنقيح من أن معنى قوله هم الامر للاباحة أن مدلوله جواز الفعل وانما جواز الترتيب بحكم الأصل بخلاف المجاز فإنه على تقدير فهم المراد لا يؤدي إلى مستبعد بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة حتى إن إطلاق اسم الضد على الضد لا يكون الابتزاع المتضاد بمنزلة التناسب لمساكنة أوتهم كتم وتلميح ولما لم يتحقق وضع اللفظ للنقيضين بالتحقيق حتى إن الشارحين انما فرضوه في لفظ النقيض إذا جعل لكل من الإيجاب والسلب لا القدر المشترك فذكر الشارح المحقق تأدية المشترك إلى نقيض المراد بوجه لا يفتقر إلى وضعه للنقيضين وهو أنه قد يقال لا تطلق في القرع ويراد الحليض فيجعل على الطاهر بتوهم قرينته وفي فهم جواز التطلق في الحليض وهو نقيض المراد أعني التمريم أو وجوبه وهو ضد المراد ومبتداه على ما نقرر في العربية من أن النفي في الكلام يرجع إلى القيد ويفيد ثبوت أصل الحكم في مقابله حتى كأنه قيل لا تطلق في الطاهر بل في الحليض جوازاً أو وجوباً وفي الأصول من أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده لا بأن يؤخذ ضد التطلق على الإطلاق ليكون

إذا دار اللفظ بين المجاز
والمشترك فالجواز أقرب لأن
الاشترار لا يحل بالفهم
ويؤدي إلى مستبعد من
ضد أو نقض ويحتاج إلى
قرينتين ولأن المجاز أغلب

و يكون ابلغ وأجزأ ووفق ويتوصل به الى (١٥٨) السبب والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروى وعروض ترجيح الاشتراك باطراده فلا يضرب وبالاشتقاق فيسوع وبصحة المجاز فها فتكثر الثابتة وباعتقائه من العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة تظاهر وعن الغلط عند عدم القرينة وما ذكر من أنه أبلغ فاشتراك فيهما ما والحق أنه لا يقابل الاغلب شيء مما ذكرنا أقول اذا دار اللفظ بين أن يكون مجازاً أو مشتركاً نحو السكاح فانه يحتمل أن يكون حقيقة في الوطء مجازاً في العقد وأنه مشترك بينهما فالجواز أقرب فليحمل عليه وذلك لتوعين من الترجيح مفسد الاشتراك وفوائد المجاز الاول مفسد الاشتراك

هو الامساك والكف عن الطلاق بل بان يحتمل التطبيق في الحيض ضد التطبيق في الطهر ونظر الى التقييد فكله قيل طلق في الحيض فان حمل الامر على الاباحة أي الجواز فقيض المراد أو على الايجاب فصدده وهذا القدر كاف في التمثيل وأما يقال من أن المراد انه يتوهم الجواز اذا قيل لا تطلق في القرء والوجوب اذا قيل طلق في القرء فليس مستقيم على ما لا يخفى (قوله) ويكون أبلغ ذكر هذه الوجوه بلغة المضارع تنبها على أنها قد تكون وقد لا تكون بخلاف الاعلية فانها مقررة وفي بعض النسخ فيكون بالفاء وليس مستقيم اذ لا معنى لتفريع هذه الوجوه على الاعلية مع ما فيه من الاخلال بتكرار فوائد المجاز وما يشير اليه المصنف في آخر الكلام من أن هذه وجوه آخر مغايرة للاغلية ثم الشارح لم يتعرض ههنا لذكر كونه أو جزؤه عند بيان جريان الوجوه في المشترك ولم يبين أن أبلغ من البلاغة أو من البلاغة الا أن حمل الاوفق على الاوفق لاقتضى أن يكون هو من البلاغة لتساوي تكرار وما ذكره من أن المشترك أيضا قد يكون أبلغ اذا اقتضى الفصام الاجمال يشعر بأنه من البلاغة (قوله) مفسد الاشتراك وفوائد المجاز إشارة الى أن المراد أن المجاز في نفسه قد يشتمل على هذه الفوائد ويخالف عن تلك المفسد فعند التردد الحمل عليه أولى وليس المراد أن اللفظ المترد فيه يشتمل على ذلك

ثابت فيما قبله أن يقصد أي ما شاء لكن الكلام في الثبوت (قوله) اذا دار اللفظ بين أن يكون مجازاً أو مشتركاً وذلك اذا علم كونه حقيقة في أحد معنييه ويترد في الحقيقة في الآخر فيكون مشتركاً أو لا فيكون مجازاً كلفظ السكاح فانه حقيقة في الوطء وأما في العقد فيحتمل الامرين قال في الصحاح السكاح الوطء وقد يكون العقد (قوله) فنه أنه يحتمل بالتفاهم أي لا يفهم من المشترك بسبب اشتراكه ما هو المقصود منه عند خفاء القرائن أو عدمها بل يتوقف فيه مطلقاً عند من لم يجوز أعماله في معنييه وأما عند من يجوز فلا يخلل عنده انما هو في المشترك بين الضدين فقط (قوله) ومنها أنه أي الاشتراك (بوذي) الى مستبعد من ضد المقصود (أو تقيض) له (اذا حمل) المشترك (على) معنى آخر (غير المراد) منه (مثل) لا تطلق في القرء والمراد منه (الحيض) فالمقصود من الكلام عدم جواز التطبيق فيه في فهم من القرء الطهر في فهم من الكلام جواز التطبيق في الحيض بناء على أنه جائز فانما يجوز في الطهر جازاً في الحيض قطعاً وجواز التطبيق في الحيض نقيض لا جواز فيه الذي هو المراد أو يفهم من الكلام وجوب التطبيق فيه بناء على ان النسب عن الشيء أمر بصدده وان التطبيق فيه ضد التطبيق في الطهر فإذا نسب عن الثاني فقد أمر بالاول والامر للوجوب وعدم جواز التطبيق في الحيض وجوبه متضادان لا تقيضان لجواز ارتفاعهما معاً قيل المجاز أيضاً بوذي اليه كما في هذا المثال بعينه اذا جعل القرء حقيقة في أحدهما ومجازاً في الآخر كما ذهب اليه بعض الائمة فان أحجب بان المجاز لما اعتبر فيه المناسبة مع الحقيقة كان حله على غير المراد وان كان ضده من حيث انه مناسب اليه فلا يكون مستبعداً بخلاف المشترك اذ لم يعتبر فيه المناسبة يقال هذا الإغمايت في المعاني المفردة وأما في المقصود في الكلام على ما اعتبر في الشرح فلا (قوله) أبلغ من قولك ثبت لما في قولك اشتعل الرأس شيئا من الاجمال

ثابت فيما قبله أن يقصد أي ما شاء لكن الكلام في الثبوت (قوله) اذا دار اللفظ بين أن يكون مجازاً أو مشتركاً وذلك اذا علم كونه حقيقة في أحد معنييه ويترد في الحقيقة في الآخر فيكون مشتركاً أو لا فيكون مجازاً كلفظ السكاح فانه حقيقة في الوطء وأما في العقد فيحتمل الامرين قال في الصحاح السكاح الوطء وقد يكون العقد (قوله) فنه أنه يحتمل بالتفاهم أي لا يفهم من المشترك بسبب اشتراكه ما هو المقصود منه عند خفاء القرائن أو عدمها بل يتوقف فيه مطلقاً عند من لم يجوز أعماله في معنييه وأما عند من يجوز فلا يخلل عنده انما هو في المشترك بين الضدين فقط (قوله) ومنها أنه أي الاشتراك (بوذي) الى مستبعد من ضد المقصود (أو تقيض) له (اذا حمل) المشترك (على) معنى آخر (غير المراد) منه (مثل) لا تطلق في القرء والمراد منه (الحيض) فالمقصود من الكلام عدم جواز التطبيق فيه في فهم من القرء الطهر في فهم من الكلام جواز التطبيق في الحيض بناء على أنه جائز فانما يجوز في الطهر جازاً في الحيض قطعاً وجواز التطبيق في الحيض نقيض لا جواز فيه الذي هو المراد أو يفهم من الكلام وجوب التطبيق فيه بناء على ان النسب عن الشيء أمر بصدده وان التطبيق فيه ضد التطبيق في الطهر فإذا نسب عن الثاني فقد أمر بالاول والامر للوجوب وعدم جواز التطبيق في الحيض وجوبه متضادان لا تقيضان لجواز ارتفاعهما معاً قيل المجاز أيضاً بوذي اليه كما في هذا المثال بعينه اذا جعل القرء حقيقة في أحدهما ومجازاً في الآخر كما ذهب اليه بعض الائمة فان أحجب بان المجاز لما اعتبر فيه المناسبة مع الحقيقة كان حله على غير المراد وان كان ضده من حيث انه مناسب اليه فلا يكون مستبعداً بخلاف المشترك اذ لم يعتبر فيه المناسبة يقال هذا الإغمايت في المعاني المفردة وأما في المقصود في الكلام على ما اعتبر في الشرح فلا (قوله) أبلغ من قولك ثبت لما في قولك اشتعل الرأس شيئا من الاجمال

(قوله) عند خفاء القرائن اذا كان اللفظ المفروض مشتركاً كان له فائدة هي انه اذا لم يكن هناك قرينة معينة بالنسبة الى المعنى المشكوك فيه وتتحقق قرينة صادقة عن ارادة المعنى الموضوع عليه يحتمل على المعنى الاول على تقدير الاشتراك لان جعل لفظ المشترك على أحد معنييه يكفي فيه امتناع ارادة المعنى الآخر ولا يحتمل عليه بمجرد ذلك على تقدير الحقيقة والمجاز

(قوله)

انه قد يكون أبلغ فان قولك اشتعل الرأس شيئا أبلغ من قولك ثبت ومنها أنه

(قوله انقل في الحقيقة) كالتفريق الداهية أو عدوثة في المجاز كالروضة للقبرة (قوله لزيادة بيان) كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشئ بينة أو تعظيم كاشمس للشمس أو تحقير كالكلب للخسيس (قوله السجع نحو جاز ثنار) يعني اذا وقع في أو اخر القرائن (قوله اتخذت للاشهب أدهم) هذا من المحقق بالطبائخ والاحسن في المثال قول الشاعر

لانجمي باسم من رجل * ضحك المشيب برأسه فبكي

فالتشريك والمجاز فيه سواء ومع ذلك فالاولى في هذا المقام التمثيل بالبيت لان الادهم ليس مجازا في القيد بل صار حقيقة اللهم الا أن يعتبر أصل اللغة والشارح يجعل المقابلة اسم المطابقة وما يلحق بها المطابقة اسم المساكاة ونحوها ولا أرى لتغيير اصطلاح القوم سببا (قوله سبع سبع) مبنى على تأويل والا فالواجب

والتفصيل وغيره من اللطائف المشهورة ولم يتعرض لقوله وأوجر لظهوره فان قولك رأيت في الجمان أسدا أو جازن قولك رأيت في الحمام رجلا كالاسد في الشجاعة (قوله قدي يكون أوفق إمالطبع) وذلك اما الثقل في الحقيقة كالتفريق الداهية لا يوجد ذلك الثقل في المجاز كالحادثة أو عدوثة في الجواز كاس لا يوجد في الحقيقة كالتيك وإنما المقام أي يكون أوفق له اما لزيادة بيان في الجواز فانه دعوى الشئ بينة والحقيقة دعوى الشئ بلا بينة على ما عرف وكما بينتهما وإمال تعظيم كاشمس للشمس بف أو اهانة كالكلب للخسيس وقوله يقتضيه الحال يتعلق بالثلاثة المذكورة والثمن المكنى في الكلام والمراد من كل من المقابلة والمطابقة على ما في الشرح ما فسر به الاخرى كما مر (قوله لغات المقابلة) اذا مضادة للقيد مع الاشبه انما يصادف الادهم بحسب معناه الحقيقي وان لم يكن مرادا فهناك تقابل باعتباره في الظاهر أو تقول في اطلاقه على القيد نوع ملاحظة له للمقابلة بهذا الاعتبار (قوله لم يكن طباق) لان الهوى وان كان مضادا لماقت ليس ازدياده مضاد اللجاج في المقت انما يصادف اللجاج في الهوى فاذا جعل ازدياده لجاجا فيه كان هناك جمع بين شيئين هما الهوى واللجاج فيه وبين ضديهما (١) وأما جعل الشاعر مضادا للعشيقية من حيث انه متصف بالهوى وتلك بالوقت وحينئذ فقد جمع بين نفسه والهوى وبين ضديهما ثم اعترضه هنا شرط أي قيدا هو اللجاج وجب اعتبار ضده هناك فلو لم يجعل ازدياد الهوى لجاجا لغات الطباق باعتبار فوات الشرط فيه كما هو مذهب السكاكي فقيه تعسف عنه غنى هذا ما تيسر لي في توجيه الكلام ولعل عند غيري ما هو الباق لهذا المقام (قوله عارضتنا) يقال عارضته في المسير أي سرت حيا له والاصل جمع أصيل وهو الوقت بعد العصر الى المغرب والربيع القطيع من بقر الوحش والاخوان البايوش يشبه به الاسنان والشب برد وطرارة وعدوثة في القم والاسنان (قوله فتم الطارده) يعني ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه فيطلق عليه في 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 كالتفريق) لا يخفى ان تلك الفائدة معتبرة فيما اذا كان المقصود تادية بمعنى بلفظ (٢) مر كبا اللفظ الموضوع بازائه وغير باعه باللفظ الذي هو مجاز فيه بدون الاول غير موافق للطبع بخلاف الثاني وأما اذا كان هناك لفظ له معنيان ويعلم أنه موضوع لاحدهما وتردد في وضعه للعنى الآخر ويطلب المرجح والفائدة للعمل على المجازون الاشتراك تلك الفائدة لا تصل لذلك اذا اللفظ لا يصير ثقيلا ان حمل على انه حقيقة ولا يصير خفيفا ان حمل على انه مجازو بالنسبة الى مطلق الحقيقة والمجاز طر فان تلك الفائدة فهم على السواء وسيسيرا الى هذا كلام الشارح (قوله فيطلق عليه في جميع محاله) أي فيطلق على كل واحد من معانيه في جميع أفراد ذلك المعنى ان كان كليا فان الاطراد في الجواز باعتبار العلاقة وفي الحقيقة باعتبار تحقق المفهوم في ضمن الافراد كما سبق فكما جعل اللفظ على

قد يكون أوفق إمالطبع لنقل في الحقيقة أو عدوثة في المجاز وإمال التمام زيادة بيان أو تهظيم أو اهانة يقتضيه الحال ومنها أنه يتوصل به الى أنواع البدع السجع نحو جاز ثنار بخلاف بليد ثنار والمقابلة مثل اتخذت للاشهب أدهم ولو قلت قيدا لغات والمطابقة مثل كلب قلبي في هواها بلعت في مقتي ولو قلت ازداد هو أي لم يكن طباق والمجانسة مثل سبع سبع ولوقت شبعان لم تكن والروى مثل عارضتنا أصلا فقلنا الرب حتى تبدى الاخوان الاشيب ولو قال ستمن الابيض لم يصح هذا وقد عورض ترجيح المجاز بالتنوعين بترجيح الاشتراك بنوعين مثلهما فوائدا للاشتراك لا توجد في المجاز ومفاسد المجاز لا توجد في الاشتراك حدوا النعل بالنعل الأول فوائدا للاشتراك منها الطارده فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد

(١) قوله وأما جعل الشاعر أي القائل كلب قلبي الخ وليس هذا بشعر كما لا يخفى اه كتبه معصمه (٢) مر بك اللفظ الخ كذا في الاصل الذي سيدناوهي عبارة سقيمة قد ذهب التحريف فيها كل مذهب وأضاع معناها وليس يدنا الا هذه النسخة السقيمة فقرر كتبه معصمه

سبعة سواء كان التركيب وصفيًا أو اضافيًا (قوله ومنها الاشتقاق منه) أي من المشترك بالمعنيين مثل
 أقرأت حاضرت وطهرت بخلاف الجواز فإنه لا يشتق منه كالامر بمعنى الطلب يشتق منه الأمر والأمر
 ونحوهما بخلاف الأمر بمعنى الفعل مجازًا فإن قيل إن كان الاسم صالحًا للاشتقاق سائق مشتركا كان
 أو مجازًا كناطق وناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازًا والافتلا اشتقاق أصلًا حتى إن الأمر بمعنى الفعل
 والشأن لو كان حقيقة أيضًا لم يشتق منه وإن جعل نحو المني والمجموع والمصغر مشتقًا فهو سائق بلا
 تفرقة قلنا المراد أن الاسم الصالح للاشتقاق قد يستعمل مجازًا فلا يشتق منه كما في قولنا رجل عدل
 * وانما هي اقبال وإدبار * وفيه نظر (قوله والجواز يجب فيه الوضعان) وضع للمعنى الحقيقي ووضع للمعنى
 المجازي بالاشخاص عند من لا يكتب في العلاقة وتجويز الجواز به إنما لا يشترط (قوله عن الغلط) ينبغي أن
 السماع وأما اعتبار نوع العلاقة وتجويز الجواز به إنما لا يشترط (قوله عن الغلط) ينبغي أن
 يكون من قبيل عطفها بنا وما عابرها أي أسلامته عن الغلط إذا لمعنى الاستغناء عن الغلط
 والاحتياج إليه (قوله بيانه) يعني أن المشترك قد يكون أبلغ أي أليق بالمقام كما إذا اقتضى المقام
 الاجمال والأبهم مثل اسر العين دون أن يقول الذهب أو البصر وقد يكون أوجز كالعين بالنسبة إلى
 الجاسوس وقد يكون أوفق بالطبع لكونه أذهب على اللسان كالاسد بالنسبة إلى الغضنفر مع اشتراك
 بينه وبين شرب من الكواكب أو بالمقام كما إذا اقتضى الاجمال ولا ينبغي أن هذا من عن ذكر الأبلغ
 بالمعنى الذي ذكره الشارح فالأولى أن يجعل من المبالغة فإن قيل المناسب ان يبين كونه أبلغ وأوجز
 وأوفق من الجواز لان الكلام فيه قلنا بل المقصود أن المشترك قد يكون أبلغ مثل من غيره في الجملة كما
 أن المبين في الجواز أنه قد يكون أبلغ من غيره وإن لم يكن مشتركًا وعلى هذا في قوله إذ قد يحصل أي
 التوصل إلى أنواع البديع بالمشترك دون الجواز زيادة على المقصود

ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين
 فيتسع الكلام والمجاز قد
 لا يشتق منه ومنها صحة
 الجواز فيه صفة أكثر الفائدة
 المطلوبة في الجواز الثاني خلو
 الاشتراك عن مفساد في الجواز
 منها أنه مستغن عن العلاقة
 بل يكفي فيه الوضعان
 والجواز يجب فيه الوضعان
 والعلاقة والأقل مقدمات
 أكثر وقوعًا ومنها أنه
 مستغن عن الحقيقة إذ
 كل معنى مستقل بالوضع له
 ابتداء والأصل أولى بالانبات
 ومنها أنه مستغن عن مخالفة
 ظاهر لانه ليس ظاهرًا في
 معنيته والجواز مخالف
 للحقيقة وهي الظاهر ومنها
 أنه مستغن عن الغلط عند
 عدم القرينة والمجاز
 موج إلى الغلط عند عدم
 القرينة وهو جملته على
 غير مراده ثم نقول بعد
 المعارضة والترجيح معنا
 لان ما ذكرتم من فوائد
 الجواز إنما يصلح مرجحًا لزم
 يوجد في الاشتراك وقد
 وجد فان ما ذكرتم من
 كونه أبلغ الخ من الأمور
 فهي مما اشترك فيها الجواز
 والمشارك بيانه ان المشترك
 أيضا قد يكون أبلغ اذا
 اقتضى المقام الاجمال
 وأوجز كالعين والجاسوس

اعتراض المصنف على ذلك فقد نظره وان دفعه (قوله الاشتقاق منه بالمعنيين) يعني إذا كان مما اشتق
 منه والمجاز قد لا يشتق منه وإن كان مما يصلح له كالامر بمعنى الفعل إذ لا يقال منه أمر وأمر ولا أمرته
 (قوله ومنها صحة الجواز فيه) ما) فإن الجواز لا يتجويز منه وقد تشبه حاله هذه بما قد قيل في القياس من أن
 حكم أصله لا يثبت به على ما سألني فإن قلت قد تترتب مجازات متعددة فإن لفظة الحقيقة على ما ذكرني
 المحصول مجاز في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة قلت ذلك لأن من حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة
 عرفية (قوله بل يكفي فيه) أي في المشترك (الوضعان) لعنييه فقط (والجواز يجب فيه الوضعان) لعنييه
 الحقيقي والمجازي (والعلاقة) بينهما فقد صرح هنا أيضا بالوضع في الجواز هذا ان قيسا إلى المعنيين معا وأما
 إذا قيس المشترك إلى أحدهما والمجاز إلى معناه المجازي في الأول وضع فقط وفي الثاني وضع وعلاقة
 وإن اكتفي في الجواز بالعلاقة فلا ترجيح من هذا الوجه (قوله ومنها أنه) أي المشترك (مستغن) باعتبار
 كل واحد من معنييه (عن الحقيقة) اذ هو مستقل بالوضع له ابتداء بخلاف الجواز فإنه يحتاج إلى معنى
 حقيقي وضع اللفظ بازائه لانه فرع والاصل أولى بالانبات ومنهم من قال الجواز يحتاج إلى الحقيقة على
 مذهب بعض (قوله لانه ليس ظاهرًا في معنييه) أي في شئ منهما اتفاقا بل ولا في كليهما معا كما هو الحق
 فاذا حصل على أحدهما لم يكن ذلك مخالفا للظاهر بخلاف الجواز (قوله إذا اقتضى المقام الاجمال) إما
 لفساد في التفصيل كما قال الصديق رضي الله عنه به ديني السبيل ان جعل الهداية مشتركا لفظيا
 وإلا لايهام على السامع كقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الامور الداعية إليه

الاشترار حصل الاطراد وباعتبار تحقق كل واحد من معانيه في ضمن أفراده تحقيقا بخلاف الجواز
 اذا حصل عليه يحصل الاطراد فيه بحسب محاله أي المواضع التي تحقق فيها العلاقة المعترفة فيه

(قوله)

(قوله كالتوجيه) وهو إيراد الكلام محتملا لعنيين مثل أن تقول استرعيك وكلاهما وهو أن يذ كر لفظ له معنيان قريب ويعيد ويراد البعيد كما إذا لعن بحضور بعض العدول عدل الوقر فتقول أفتح العين فان المولى حاضر ولو قلت في الموضوعين الترخيص أو البصر لقات ذلك وجه ولهما بالجماز انما يكون اذا بلغ من الشهرة بحيث يلحق بالحقيقة فان قيل المدعى أن الامور المذكرة في قوله ويكون أبلغ الى الآخر مما يشترك فيه المشترك والجماز تتم المعارضة فلا وجه لتخصيص أنواع البديع بالمشترك دون الجماز ولا تقتصر على مثل التوجيه والايهام مما يذ كر في الجماز والسكوت عما ذكر فيه من المقابلة والمطابقة والمجانسة والروى فالمقابلة كقوله خشناخير من خياركم بل كقول الشاعر
وما أنس لانا إن لحبسه * حديثنا على مر الزمان قديما

وكذا قوله

فقلت دعوني والعلائبكم معا * نمل كثير في الرجال قليل

(قوله وأوفق للطبع) اعذوبة في المشترك لا توجد في المفرد كالعين للينبوع أو اللقمان فيما إذا أنبا المشترك عن معني يناسبه كالعز في قول السيد عبده ذاعين احفظه (قوله وكذا التوصل) يعني وكذا التوصل بالمشترك الى أنواع البديع حاصل اذ قد يحصل بالمشترك دون الجماز كالتوجيه وهو إيراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين على السواء فيبقى بالمشترك دون الجماز وأما الایهام وعوان يطلق لفظ له معنيان قريب ويعيد ويراد البعيد فيبقى في المشترك اذا اشتبه بعض معانيه في الاستعمال دون بعض وفي الجماز أيضا كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وأما تكثير المعنى في المشترك بحمله على الامرين فان أريد حمله عليه مائة وروان اخص بالمشترك لكنه عند من جوزا عاله فيهما وأما عند غيره فلا فان قلت فليحمل عنده عليه ما عا مجازا قلت فليحمل الجماز أيضا عليهم ما كذلك وان أريد حمله على هذامرة وعلى ذلك الأخرى فهو في المشترك ظاهرا على القول بوجوده في الجماز بناء على خفاء قرينته فتعتبر تارة وتمل أخرى أو كونها محتملة لعنيين احدها قرينة للجماز دون الأخرى لا يتخلو عن بعد ولو قيل ان يحصل بالمشترك دون المفرد ليكون تقدير الكلام وكذا التوصل بالجماز الى أنواع

(قوله وفي الجماز أيضا) مبني على أن المراد بالمعنى المذ كور في تعريف الایهام أهم من الحقيقي والجمازي والظاهر أن السارح قد حمله على المعنى الحقيقي وحينئذ يحصل اختصاص ذلك النوع أيضا بالمشترك والاختصاص مراد هنا لان المقصود بيان التسوية بين الحقيقة والجماز وبين المشترك وقد ذكر في ترجيح الحقيقة والجماز أنواعا من البديع ولم يذ كر في بيان عدم الترجيح أن ثلاث الأنواع جارية في المشترك أيضا بل ذكر أنواعا أخر منه فيجب اعتبار الاختصاص فيها يحصل انتفاء ترجيح الحقيقة والجماز من هذا الوجه ولذا قال اذ قد يحصل بالمشترك دون الجماز (قوله قلت فليحمل الجماز أيضا عليهم ما كذلك) يمكن أن يقال أراد بقوله تكثير المعنى في المشترك بحمله على الامرين اذا انتفى القرينة المعينة لخصوص = ل واحد من العنيين يحصل تكثير المعنى في المشترك بمجرد ذلك الانتفاء بخلاف الجماز فانه اذا جعل اللفظ على المعنى الحقيقي والجمازي معا بحسب قرينة زائدة على ذلك المعنى فالجمل الجمازي المشترك على تكثير المعنى مختص بالمشترك على تقدير ذلك ومشارك على تقدير آخر فحصل المراد وان دفع الجواب وهو قوله قلت وتقرير الشق الاخير يناسبه تلك الارادة (١) (قوله أول كونها للعنيين) كما اذا وقع في الكلام لفظ محتمل لعنيين ولفظ آخر متعين في المعنى الجمازي ولو حمل اللفظ الاول على أحد العنيين واللفظ الاول قرينة لفظية له معنيان أحدهما قرينة اذا القرينة يصح أن تطلق على هذا اللفظ وعلى معناه أيضا

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

(١) قوله أول كونها للعنيين الخ هكذا في الاصل الذي بيننا وهي نسخة مملوأة تجر بقا وسطا بحيث لا يعول عليها وليس بيدنا غيرها فخر رمازاه من السقم ان ظفرت بنسخة صحيحة كتبه

فمن في قوله من أنه بلغ ابتداءً لا بيانية واللام بتناول غير كونه يبلغ فيقصر عن المقصود ودليله قوله فمشترك فيها ولو لا له لوجب فمشترك فيه ثم ذكر المصنف أن الحق هو أن الأغلب لا يقابل شي مما ذكر من وجوه ترجيح الاشتراك لأن ذلك كله انما يعتبر لانه مظنة الغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء المثنة (١٦٢) وتحقق المثنة لا يضره عدم المظنة فالراجح اذا هو المجاز كما اختاره أولاً قال

﴿مسئلة الشرعية واقعة

خلافاً للقاضي وأثبت المعتزلة

الدينية أيضاً لنا القطع

بالاستقراء أن الصلاة

للكمات والزكاة والصوم

والحج كذلك وهي في اللغة

للدعاء والثناء والامسالك

مطلقاً والقصد مطلقاً

قولهم باقية والزبادات

شروط أخر دبانة في الصلاة

وهو غير بداع ولا متبع

قولهم مجازان أريد استعمال

الشارع لها فهو المسمى وإن

أريد أهل اللغة فمختلف

الظاهر لانهم لم يعرفوها

ولانهم اتفهم بغير قرينة

القاضي لو كانت كذلك

لفهمها المكلف ولو فهمها

لنقل لانها مكفون مثلهم

والاحاد لا تفيد ولا تواتر

والجواب انها فهمت بالفهم

بالقرائن كالاطفال قالوا

لو كانت لكانت غير عربية

لانهم لم يضعوها وأما النانية

فلانها يلزم أن لا يكون

القرآن عربياً وأجيب

بانها عربية بوضع الشارع

له المجازاً وأزلناه ضمير

السورة ويصح اطلاق اسم

القرآن عليها كالماء والعسل

بمختلف نحو المائة والرعيف

اذا جعلنا الاعلام المنقولة من قبيل المشترك والمطابقة كقولك كلما ضرب له مثلاً ضرب في الارض مهلاً

ولو قلت بين له لم يكن طباق وفيه نظر والمجانسة مثل رجة رجة بخلاف واسعة والروى مثل غيث

مع ليش دون أسد فلاننا اعتبر مجرد التوصل الى أنواع البديع من غير نظر الى الخصوصيات (قوله

ابتدائية) أي ما ذكر من فوائد المجاز متبداً من كونه أبلغ الى آخر الوجوه يشترك فيها المشترك والمجاز

اذلو كانت بيانية لم تنفذ الا اشتراكهما في الابلغية فلم تناف ترجيح المجاز بالوجوه الباقية اللهم الا أن

يكون على حذف أي الى الآخر على ما أشار اليه العلامة ولكن اللفظ قاصر عنه وما ذكره المحقق تدقيق

منه الا أن استدلاله بقوله يشترك فيها انكاف وتصرف منه لانه في جميع النسخ مشترك في ما يعنى انه

مشترك بين المشترك والمجاز وقيل يقال هذا الامر مشترك فيه وهذه الامور مشترك فيها بل مشترك

ومشتركة حتى ان هذا الحذف كالا لزم بحسب الاستعمال (قوله لانه مظنة الغلبة) مظنة الشيء ما يظن

ثبوت الشيء فيه ومثنته الشيء ما يتحقق ثبوته فيه يعنى أن الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو أن الحل

على ما يشتمل عليها أولى لكونه مظنة للغلبة والكثرة في الكلام فعند تحقق انتفاء الغلبة والكثرة لا عبرة

بكون الشيء من مظان الغلبة وعند تحقق الغلبة لا بأس بعدم كونه من المظان ففي المشترك قد علم عدم

الغلبة فلا يفيد اشتماله على ما هو من مظان الغلبة وفي المجاز قد تحققت الغلبة فلا يضره الخلو عما هو

البديع مشترك بينهما لكان أحسن وأوفق لماسبق وأما خصوصية الأنواع فليس بحسب اعتبارها

على اننا نقول قد يحصل التقابل بالمشارك دون المنفرد نحو قولنا خسانا خير من خياركم على ما عرف

تحقيقه وكذا المطابقة كقولك لفلان سواد قلب وعي وبياض لون وعين ولو قلت بياض لون وذهب

لفات الطباق والمجانسة كقولك رجة رجة ولو قلت عرصة واسعة لم تكن مجانسة وأما الروى فظاهر

(قوله ومن في قوله من أنه أبلغ ابتداءً) يؤيده انه وجد في بعض النسخ لفظه الى آخره وفي بعضها الى آخرها

بعد قوله من أنه أبلغ (قوله لان ذلك كله) أي جميع ما ذكر من فوائد أحدهما ومفاسد الآخر انما

يعتبر لانه مظنة لغلبة المفيد العارى عن الخلل في مقام التردد كان اللاحق به أولى اذ المظنون اللاحق الفرد

والظاهر انه داخل في خفاء القرينة (قوله لكان أحسن الخ) أما كونه أحسن فلانه اذا جعل

الضمير في لفظه به راجعاً الى المشترك بصيرته دير الكلام وهكذا التوصل بالمشارك الى أنواع البديع

مشترك بينهما اذ الخصم لا يثبت الاختصاص في ذلك التوصل (١) بل يثبت الاختصاص والتوصل بالمجاز

الى أنواع البديع الذي يلائم في مقابله هو قولنا والتوصل الى أنواع البديع مشترك ولذا قال أولاً وكذا

التوصل بالمشارك الى أنواع البديع حاصل وقال ثانياً وكذا التوصل بالمجاز الى أنواع البديع مشترك

بينهما وأما كونه أوفق لماسبق فلانه قال فيما سبق فان ما ذكر 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 في قوله الخ

(قوله لغلبة المفيد العارى عن الخلل) أي لغلبة أحدهما المشتمل على تلك القوائد والعارى عن تلك

ولو سلم فيصح اطلاق اسم العربي على ما غالبه عربي كشعر فيه فارسية وعربية المعتزلة الايمان التصديق وفي الشرع المفسد

العبادات لانها الدين والدين الاسلام والاسلام الايمان بدليل ومن يتبع غير الاسلام ديناً فثبت أن الايمان بالعبادات وقال فأخرجهما من

كان فيهما من المؤمنين الى آخرها وعرض بقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا قالوا لو لم يكن لكان قاطع الطريق مؤمناً وليس بمؤمن لانه

مخزي بدليل من تدخل النار فقد أخزبته والمؤمن لا يخزي بدليل يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وأجيب بانه لا صحابة أو مستأنف

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

من مظاهرها (قوله الحقيقة الشرعية) هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أى وضعه
 الشارع لعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولا
 أولا فيكون موضوعا مبتدأ والحقيقة الدينية اسم لنوع خاص من ذلك وهو ما وضعه الشارع لعناه
 ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما والظاهر أن الواقع هو القسم الثاني فقط أعنى
 ما لم يعرف أهل اللغة معناه وزعمت المعتزلة أن أسماء الذوات أى ذوات الموصوفات كالؤمن والكافر
 أو ذوات الصفات كالإيمان والكفر من قبيل الدينية يعنى أن أهل اللغة لم يعرفوا معانيها وأسماء
 الأفعال المفتقرة إلى تأخير وعلاج سواء أخذت بدون ما يتصف بها كالصلاة والزكاة أو معها كالصلى
 والمزكى ليست من قبيل الدينية وفي لفظ زعموا الإشارة إلى أن هذا دعوى لا برهان عليها (قوله ومحل
 النزاع) يعنى لا نزاع فى أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة فى غير معانيها اللغوية
 قد صارت حقائق وإنما النزاع فى أن ذلك بوضع الشارع وتعيينه أياها بحيث تدل على تلك المعانى بلا
 قرينة فتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها فى تلك المعانى فى لسان أهل الشرع والشارع
 إنما استعملها فيها مجازا بجموعه القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضى
 فإذا وقعت مجردة عن القرائن فى كلام أهل الكلام والفقه والأصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل
 على المعانى الشرعية وفاقا وأما فى كلام الشارع فعندنا تحمل عليها وعند القاضى تحمل على معانيها
 بالاعم الغالب والمشته على وزان المظنة موضع تحقق الشئ وتيقنه مأخوذة من إن (قوله وهى) أى
 الحقيقة الدينية (ملا 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 كالؤمن والكافر والإيمان والكفر كذلك أى مما لا يعلم أهل اللغة لفظها أو معناها
 أو كليهما دون أسماء الأفعال أى ما هى من فروع الدين أو ما يتعلق بالحوارج فأنها ليست مما لا يعلم أهل
 اللغة كإذ كرفلا يلزم كونها من الموضوعات المخترعة والمذكور فى الأحكام والمحصلون أن الاسم الشرعى
 ما لا يعرف أهل اللغة لفظه ولا معناه ولا يعرفون أحدهما أو يعرفونهما معا لكنهم ليضعوا ذلك
 الاسم لذلك المعنى وإن الكلى فى ذلك سواء والسمية بالدينية للفرقة بين القسمين وما فى الكتاب من تفسير
 الدينية وإن لم يكن مفهوما منها لكنه غير مناف له ولا يقتضيه كلام المصنف حيث خالف المعتزلة فى اثبات
 الدينية مع الاتفاق فى الشرعية وأما حملها على اثبات الشرعية فى أسماء الأفعال دون أسماء الذوات
 وحينئذ تنحى المخالفة فى الدينية من غير احتياج إلى ذلك التفسير بعيد (قوله أو بالمناسبة) سواء
 وجدت ولم تعتبر أو لم توجد أصلا وعلى التقديرين أعنى تقديرى النقل والوضع ابتداء يكون حقيقة
 شرعية مندرجة فى تعريف الحقيقة أماعلى الثانى فظاهر وأما على الاول ففيه اشكال لأن النقل
 لمناسبة وضعه قد لوحظ فيه وضع سابق فلا يكون وضعه أول كما ذكر من التفسير وإنما يدفع إذا أريد
 عدم ملاحظة الوضع السابق حال الاستعمال والمجاز يحتاج إليها فى الاستعمال بناء على وجوب النظر
 فى العلاقة للتجاوز (قوله من غير وضع مغن عن القرينة) فيه اشعار بالوضع فى الجواز (قوله حتى إذا
 وجدناها) إشارة إلى فائدة الخلاف فإنا إذا قلنا أن الشارع وضعها لهذه المعانى على أحد الوجهين فإذا
 وجدناها فى كلام مجردة عن القرينة حملناها على المعانى الشرعية إذ الظاهر أنه يتكلم باصطلاحه
 وهذه المعانى هى الحقائق بالتمسك اليه وإن قلنا بعدم الوضع حملناها على المعانى اللغوية لانه يتكلم على
 قانون اللغة وهذه الحقائق منها وأما فى استعمال المشرعة من الفقهاء والمتكلمين فتحمل على المعانى
 الشرعية بخلاف أماعلى الاول فلأن ظاهر حالهم أنهم يتكلمون باصطلاح الشارع وأما على الثانى
 المناسد (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 كالؤمن والكافر
 والإيمان والكفر كذلك
 دون أسماء الأفعال كالصلاة
 والزكاة والمصلى والمزكى
 ومحل النزاع الألفاظ
 المتداولة شرعا وقد استعملت
 فى غير معانيها اللغوية
 فهل ذلك بوضع الشارع لها
 لمناسبة فتكون منقولات
 أو بالمناسبة فتكون
 موضوعات مبتدأة أو
 استعملها فيها المناسبتا
 لعانيها اللغوية بقرينة من
 غير وضع مغن عن القرينة
 فتكون مجازات لغوية ثم
 غلبت فى المعانى الشرعية
 لكثرة دوراتها على السنن
 أهل الشرع لم يسب حاجتهم
 إلى التعبير عنها دون المعانى
 اللغوية فصارت حقيقة
 عرفية لهم حتى إذا وجدناها
 فى كلام الشارع مجردة عن
 القرينة محتملة للعنى اللغوي
 والشرعى فعلى أيهما تحمل
 وأما فى استعمال أهل
 الشرع فتحمل على الشرعى
 بخلاف

ثم ليذكري في الاحكام والمحصل 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 والهيئات وان صلاة الظهر أربع ركعات بالاجماع والزكاة والصيام والحج كذلك اي هي لغاتها الشرعية فالزكاة (١٦٤) لاداء مال مخصوص والصيام لامسالك مخصوص والحج لتصد مخصوص وانما سابقه منها

الى الفهم عند اطلاقها هي علامة الحقيقة بعد ان كانت في اللغة الصلاة للدعاء والزكاة للتباعد والصيام للامسالك مطلقا والحج لتصد مطلقا وهذا لم يحصل الا بتصرف الشرع ونقله اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية وقد اعترض عليه بوجهين الاول قولهم انها باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا والشروط خارج عن الشروط فلان نقل شرعا فكان الصلاة أى الدعاء المقبول شرعا ما اقرن بالركعات لأن الصلاة اسم للركعات وهذا مردود بانها لو كانت باقية في المعاني اللغوية وهو في الصلاة مثلا إما الدعاء ومنه قوله صلى الله عليه وسلم من دعى الى طعام فليجب وان كان صائما فليصل أى فليدع اصحاب الطعام واما الاتباع ومنه المصلى في الحلبة لا يتابعه السابق للزم أن لا يكون مصليا اذا لم يكن داعيا او متبعا واللازم باطل كالانس والمنفرد الثاني قولهم لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون

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

فلان الظاهر انه عرفهم وعندهم باناس الهم حقائق عرفية (قوله ثم ليذكري في الاحكام والمحصل) قال في الاحكام لاشك في امكان الحقيقة الشرعية اذ لا حاله في وضع الشارع اسمها من أسماء أهل اللغة أو من غير أسماءهم على معنى يعرفونه لم يكن موضوعا لاسما ثم قال وانما الخلاف نفيًا وثباتًا في الوقوع والمجاز هو ما فرغوا من استعماله الشارع من أسماء اللغة كلفظ الصوم والصلاة هل خرج به عن وضعهم أو لا فخرج القاضي أبو بكر من ذلك وأثبت المعتزلة والخوارج والفقهاء وقال في المحصول الحقيقة الشرعية هي اللفظ الذي استفيد من الشرع ووضعه للمعنى سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى أو كان أحدهما مجهولًا والآخر معلوماً وانفقوا على امكانه واختلافه في وقوعه فالقاضي أبو بكر منع منه مطلقا والمعتزلة أثبتوا مطلقا (قوله كونها حقيقة شرعية) يشمل المنقول والموضوع المتبدا كما فهمهم من اطلاق كلامه في الاحكام والمحصل وقد حققنا ذلك نفا (قوله والحق أنه لا ثالث لهما) فان القاضي يعني كونها حقائق شرعية زاعماتها 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 قطعها وهو مذهب القاضي ولا ثالث لهما حينئذ ومنهم من زعم ان مذهب القاضي أنها باقية على حقائقها اللغوية فقصير 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 ان اطلاق هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية ولم يجعل القاضي مخالفا لمختاره بل المعتزلة حيث قال بعد ما بين وجود المناسبة بينهما فان كان مذهب المعتزلة في هذه الاسماء الشرعية ذلك فقد ارتفع النزاع والافهم مردود بالدليل المذكور وانت اذا تتبعت كلام الاحكام ظهر لك هذا المعنى أيضا ولعل الزاعم انما توهم ذلك بناء على ما اعترض به على دليل الخصم من انها باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط وليس يلزم كونه مذهب الاحاد اذ قد رد دليل الخصم باحتمال لا يعتقد (قوله لنا القطع) أى بالاستفراء كما صرح به في المنتهى (قوله وانما سابقه) قيل وانما كرر المصنف لفظ مطلق الامسالك والقصدا لانه لا يقصر على الاخير لتوهم رجوعه الى الجميع أو الى الاخير وليس شئ منهما مجرد (قوله الاول قولهم انها باقية في المعاني اللغوية) أى لانهم استعمالها في غير المعاني اللغوية حتى ثبت كونها حقائق شرعية فبه لم لا يجوز ان تكون باقية على حقائقها اللغوية وفي (قوله وليس شئ منهما مجرد) بناء على انه لو ذكر افراد المطلق في الاخير فقط (١) لتصد لتعليم بكل واحد من الامسالك والقصدا الفرق بالاطلاق والقصدين اللغوي والعرفي واللغوي ليس الا الصيام والحج فهما مناسبان ذكر الاطلاق وتوهم تعلقه بالجميع أو بالآخر فقط توهم خلاف المراد

حقائق شرعية بل هي مجازات وهذا الضاهر ودوافد ولا بأنه ان اردت يكون اللفظ مجازا أن الشارع استعماله في معانٍ مناسبة جريان للمعنى اللغوي اصطلاحا ليعهد من أهل اللغة ثم اشتهر فأدب بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية فثبت المدعى وان اريد به أن أهل اللغة استعمالها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر فانها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعرفونوا استعمال اللفظ في المعنى فرغ معرفته وثابت بان هذه المعاني تفهم من هذه الالفاظ عند اطلاقها من غير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بقرينة

وأنت بعد خبرتك تجعل النزاع لا يحتاج الى التصريح بما في كلامه من نظر القاضى ومتابعوه قالوا ولو كان الامر كذلك أى نقلها
الشارع الى غير معانيها اللغوية لفهمها المكلف لانه مكلف بما تضمنه والفهم شرط التكليف ولو فهمها بالهنا لتقل العنا لانها مكلفون
مثلهم وقد قلنا ان الفهم شرط التكليف ولو نقل الينا فاما بالتواتر ولم يوجد قطعاً (١٦٥) والالما وقع الخلاف فيه أو بالأحاديث
لا يفيد العلم وأيضاً فالعادة

في كلام المتنازع ما يشعر بأن هنالك مذهبا ثالثا حيث قال بعد تقرير المذهبين والحق أنها إنجازات اشهرت
لاموضوعات مبتدأة فلهذا الشارح لانه مذهب القاضى بعينه على ما تقر في محل النزاع وهذا تحقيق جيد
لو واقفه أدلة القرينين (قوله وأنت بعد خبرتك) يعنى أن في 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 في أنها بعد الغلبة والاشتهار حقائق بحسب عرف أهل الشرع لا الشارع وأما الثانى
فلأن قوله لو كانت مجازات لغوية لم يفهمت الا بقرينة انما يصح لو لم تصر بالغلبة حقائق عرفية خاصة
أعنى عرف أهل الشرع وان لم تكن حقائق شرعية (قوله متعنا بطلان اللزوم) أى لانسلم أنه لم يفهم
لنا ولم ينقل الينا غاية الامر انهم لم ينقل بطريق التواتر والا حاد بل بطريق التردد والتفهم بالقرائن وان
عنيتم بالتفهم والنقل التفهم ووضع اللفظ للعنى من غير اعتبار التردد بالقرائن فلانسلم لزوم التفهم
والنقل بهذا المعنى لم لا يجوز الا كتفاء بطريق التردد (قوله ولا يعارض) قد اذقتنى أثر الامدى في جعل

بريان هذا المنع بسنده في جميع الصور تعسف ظاهر وهذا المنع مردود بانها لو كانت باقية في المعانى
اللغوية الخ واذا لم تكن باقية فيها فلا بد أن تكون مستعمله في غيرها قطعاً وليس هذا كلاما على المستند
غير مرضى كما توهم والحلبة بفتح الحاء المهملة وسكون اللام خيل تجتمع للسباق (قوله وأنت بعد خبرتك
يجعل النزاع لا يحتاج الى التصريح بما في كلامه من نظر) أما في دليله على مذهبه فبان ان دعوى كونها
اسماء للمعاني الشرعية حيث نسب منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالقياس الى اطلاق الشارع
فهى ممنوعة وان كانت بالنسبة الى اطلاق المشرعة فاللازم حينئذ كونها حقائق عرفية لهم لاحقائق
شرعية وأما في رده الاول على الاعتراض الثانى للخصم فان يقال قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية
ممنوع فان الاشتهار والافادة بغير قرينة في عرف المشرعة لا في اطلاق الشارع فهى حقيقة عرفية
للمشرعة لاحقيقة شرعية وأما في رده الثانى عليه فان يقال ما قيل على دليله من ان السابق بلا قرينة
بالقياس الى أهل الشرع فكأن المصنف لم يفرق بين المعنيين لانتساب كل منهما الى الشرع في الجملة (قوله
لفهمها) أى لفهم الشارع غير المعانى اللغوية من المعانى الشرعية (قوله لنقل) أى ذلك التفهم الينا
(قوله والالما وقع الخلاف فيه) أى في نقل الشارع اياها الى غير معانيها اللغوية (قوله وان) أى النقل
بالاحاد لا يفيد العلم مع ان المسئلة علمية وأيضاً فالعادة تقضى في مثله مما تتوفر الدواعى على نقله بالتواتر
(قوله وأما الثانية) أى بطلان الثانى وقد وجد في بعض نسخ المتن بدل الثانية الصغرى وله أيضاً وجه وان
كان الاول على قاعدته في هذا الكتاب لان المقدمة الاستثنائية لها شبه بالكبرى في الذكرو في قوة
الصغرى عند الراد الى الحمل كما ذكر (قوله وقد وضعها) ضمن الوضع معنى الجعل فانصب 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 بان كلا
منهما يصدق عليه أنه بعض القرآن فلا يصدق عليه القرآن لا يقال اطلاق القرآن على السورة وكون
الضمير راجعاً اليها سند للبع وما ذكر في بيانه توضيح له فالمعارضة كلام على السند لاننا نقول بطلان ههنا
بقتضى اندفاع المنع المذكور ضرورة أنه اذا لم يطلق القرآن على البعض كان الضمير لكل فيكون عربياً
(قوله واذا اشارك الجزء الكل في معناه) أى في معنى الاسم الذى يطلق عليه صح ان يقال هو كذا وهو

تقضى في مثله بالتواتر
والجواب أنها فهمت لهم
ولنا بالترديد بالقرائن
كلا فقال يتعلمون اللغات
من غير أن يصرح معهم
بوضع اللفظ للعنى لامتناعه
بالنسبة الى من لا يعلم شيئاً
من الالفاظ وهذا طريق
قطعى لا يشكر فان عنيتم
بالتفهم والنقل ما يتناول
ذلك متعنا بطلان اللزوم
والامتناع الملازمة وقالوا ثانياً
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 عربياً
لاشتماله عليها وما بعضه خاصة
عربى لا يكون عربياً كله
وقد قال تعالى انا أنزلناه
قرآنا عربياً الجواب لانسلم
انها لا تكون عربية وقد
وضعها الشارع لها حقائق
شرعية مجازات لغوية اذ
المجازات الحادثة وان لم
تصرح العرب باحاديثها
عربية باستقراء مجوز
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 عليه ان بعض القرآن لان المراد انه جزء الجملة المسماة بالقرآن وانا
شارك الجزء الكل في معناه صح ان يقال هو كذا وهو بعض كذا باعتبارين كلفا والعسل بخلاف ما لم يشارك فيه كلفا والرغيف سلمنا

أنها غير عربية وان القرآن عربي لكن (١٦٦) لان اسم ان كونه في القرآن يمنع كون القرآن عربيا لان العربي يقال ولو مجازا على

ما غلبه عربي كعشر فيه
فارسي وعربي فاذا اكثر
أحد هما ونرا الاخر نسب
اليه المعتزلة قالوا اول الايمان
في اللغة التصديق وفي
الشرع العبادات المختصة
ولامناسبة مصححة للتجوز
قطعا أما الاول فبالاجماع
وأما الثاني فلان العبادات
هي الدين المعتبر والدين
المعتبر الاسلام والاسلام
الايمان فالعبادات هو الايمان
أما أن العبادات هي الدين
المعتبر فلقوله تعالى وما أمرنا
الا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين حنفاء وهم الصلاة
ويؤتوا الزكاة وذلك دين
القيمة فذلك لذ كور وهو
العبادات وأما أن الدين المعتبر
هو الاسلام فلقوله تعالى ان
الدين عند الله الاسلام
وأما أن الاسلام هو الايمان
فلا تلو كان غير الايمان لم
يقبل من مبتغيه لقوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام ديننا
فلن يقبل منه ولكنه يقبل
اجماعا وأيضا قال تعالى
فأخر جنانم 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
فني أحدهما وأنت الآخر
فتغاير ابطل كون الايمان
هو الاسلام أو نقول وقد
ثبت أن الاسلام هو العبادات

هذا الكلام جوابا عن معارضة الاستدلال على كون السورة أو الآية قرآنا بأن من حلف لا يقرأ
القرآن بحث بقراءة السورة والآية وتقريرا بان ذلك وان دل على كونه قرآنا لكان عندنا ما ينفي
ذلك وهو أنه يسمى بعض القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء وتقرر الجواب ان
ذلك انما يكون فيما يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالمائة فان المائة اسم لمجموع الاحاد
المختصة فلا يصدق على البعض بخلاف مثل الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع
فيصدق على الكل وعلى أي بعض منه فيصح ان هذا الجرماء ويراد بالماء مفهومه الكلي وانه بعض
الماء ويراد بالماء مجموع المياه الذي هو أحد أفراد هذا المتهوم والقرآن من هذا القبيل فالسورة قرآن
وبعض من القرآن بالاعتبارين على أن ههنا شيئا آخر وهو أن القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع
الشخصي وضعا آخر فيصح أن يقال السورة بعض القرآن ويراد بهذا المعنى وبهذا يشعر قوله المراد انه جزء
الجملة المسماة بالقرآن لكن لا يساعده باقي الكلام هذا ولكن انذارا رجعا الى قانون النظر ظهر أن هذا
اسم من المعارضة في شيء وان قانون التوجيه هو أن العمل للاستدلال على انتفاء اللازم بقوله انا أنزلناه
قرآنا عربيا عزمانه أن الضمير للقرآن أجاب المانع بأننا نسلم أن الضمير للقرآن بل للسورة فاستدل
المعلل على كون الضمير للقرآن بأنه لما للقرآن أو لبعض منه كالسورة مثلا والثاني باطل لان بعض
القرآن لا يكون قرآنا فنعين الاول فأجاب بأننا نسلم عدم صدق الشيء على البعض منه وانما يصح لولم
يكن الاسم موضوعا بازاء مفهوم كلي يصدق على الجملة وعلى أي بعض منها (قوله ولا مناسبة مصححة)
هذا عما يناقش فيه بأن التصديق من أسباب العبادات ولوازمها العرفية (قوله فالعبادات هو الايمان)
فان قيل المدعى ان الايمان هو العبادات فلنا صحة الحمل بين الصفات تقتضي اتحاد المتهوم ولهذا
لا تصح الكتابة ضحك كما يقال ضحكك فقولنا العبادات هو الايمان والايمان هو العبادات واحد
(قوله فذلك لذ كور) من العبادات المدلول عليها بقوله ليعبدوا الله على انها للمجموع أو العبادات
المدكورة من اقام الصلاة واتباء الزكاة وغيرهما تعبيرا عن الكل بما هو الاساس (قوله ولولا الاتحاد
لم يستقم الاستثناء) لانه مفرغ فيكون متصلا بالمتحد الجنس أي ما وجدنا فيها بيتا من بيوت
المؤمنين الا بيتا من المسلمين وبيت المسلم انما يكون بيت المؤمن اذا صدق المؤمن على المسلم اذا التحق
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 كما بالوجهين فلواقترنا 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 معنى اللفظية وأما الثاني فباعتبار كونه جزءا للجملة
التي وجد فيها المسمى أيضا (قوله يقال ولو مجازا على ما غلبه عربي) واطلاق العربي على القرآن لا يستلزم
كونه حقيقة فيه غاية أن يقال الامر في الاطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يتركب لما ذكرنا من الدليل
على كونها حقائق شرعية (قوله ولا مناسبة مصححة للتجوز) اذ ليس بين مطلق التصديق والعبادات
المختصة علاقة يعتد بها فلا يكون الايمان مجازا فيها ولا حقيقة منقولة بل موضوعا مبتدأ (قوله
وأيضا قال تعالى فأخرجنا من كان) دليل آخر على المقدمة القائلة ان الاسلام هو الايمان وكان المناسب
أن يكون مقدماتي المتن على قوله فثبت أن الايمان العبادات وما قيل من انه انما آخره ليخص المعارضة
المدكورة به يجعل الكلام فاصرا عن القصور في هذا المقام (قوله ولولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء) لكنه
استقام اذ تقدير الكلام فما وجدنا فيها بيتا 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

والحل أن قولكم لو لم يكن الإسلام هو الإيمان لم يقبل من مبتغيه ممنوع وانما يلزم لو كان ديناً غيره وهو أول المسئلة وقولكم لولا الانحاد لم يستقم الاستثناء فلنا ممنوع اذ شرطه صدق أحدهما على الآخر لانحاد مفهومهما وهو حاصل من جهة أن الإيمان شرط صحة الإسلام قالوا ثانياً لو لم يكن الإيمان الاعمال بل التصديق لكان قاطع الطريق المصدق مؤمناً واللازم باطل أما الملازمة فينبه وأما باطلان اللازم فلا يبخري يوم القيامة والمؤمن لا يبخري أما الصغرى فلا يدخل النار بل قوله تعالى في حقهم ولهم عذاب عظيم والاجماع على أنه دخول النار وقد قال تعالى حكايه في معرض التصديق عرفاً بنائك من تدخل النار (١٦٧) فقد أخزيتيه وأما الكبرى فلنقوله تعالى يوم

لا يبخري الله النبي والذين آمنوا معه الجواب أن قوله والذين آمنوا معه صريح في الصحابة بدليل معه فلا يلزم أن لا يبخري غيرهم وأما هم فبرآء من قطع الطريق وغيره من أسباب دخول النار سلمنا لكن والذين آمنوا معه ليس عطا على النبي بل استثناء وهو مبتدأ ما بعده خبره وتقديره والذين آمنوا معه فورهم يسعي بين أيديهم لم قلت انه ليس كذلك قال (مسئلة المجاز واقع خلافا للاستاذ بدليل الاسد للشجاع والجار للبليد وشابت لمة الليل المخالف مخيل بالتفاهم وهو استبعاد) أقول المجاز واقع في اللغة خلافاً للاستاذ أي اصح الاسفراييني لنا أن الاسد للشجاع والجار 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 ضمنا اليه قولنا الاسلام هو العبادات فلا يكون الإيمان هو العبادات كان معارضة لدليل المدعى دلالاته على نبي المدعى (قوله والحل) يعني أن ما دعيتم من أن الإيمان حقيقة شرعية في العبادات انما ثبت اذا ثبت ان الإيمان هو الاسلام ولا دلالة في الايتين على ذلك أما الاول فلا أن مدلولها عدم قبول دين غير الاسلام وكون الإيمان غير الاسلام لا يستلزم كونه ديناً غيره حتى يلزم عدم قبوله بل هو عين النزاع لان المقصود هو أن يثبت ان الإيمان هو الاسلام والاسلام هو الدين فيثبت ان الإيمان هو الدين ثم يثبت ان الدين هو العبادات ليثبت ان الإيمان هو العبادات فقولنا الإيمان هو الدين احدى المقدمات المتنازع فيها وهذا معنى قوله وهو أول المسئلة وأما الثانية فلا يكتفي لصحة الاستثناء بصدق المؤمن على المسلم وهو لا يستلزم اتحاد الإيمان والاسلام بل يحصل بكون الإيمان من شرائط الاسلام (قوله سلمنا) يعني كون الذين آمنوا عاماً في الصحابة وغيرهم لكنه ليس عطا على النبي حتى يتحقق الحكم بعدم اخزائهم وهذا المنع ضعيف اذ الفائدة في الاخبار بعدم اخزاء النبي (قوله لزوم الاخلال) أي في الجملة وفي بعض الصور وذلك عند خفاء القرينة (قوله مسئلة المجاز واقع في 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 الإيمان (قوله وهو أول المسئلة) أي كون الإيمان ديناً وهو المتنازع فيه لان الدين هو العبادات بما ذكر فن لا يلزم كون الإيمان العبادات كيف يسلم كونه ديناً (قوله اذ شرطه) أي شرط كون الاستثناء مستقيماً صدق أحدهما من المستثنى والمستثنى منه على الآخر لان اتحاد مفهومهما والصدق ههنا حاصل من جهة أن الإيمان شرط صحة الاسلام يعني العبادات فكل مسلم صحيح الاسلام مؤمن ولا يتعكس كما (قوله لو لم يكن الإيمان الاعمال بل التصديق) يعني التصديق الخاص بكل ما علم بحجته عليه السلام به من أمر ديني ضرورة فيكون من باب اطلاق العام على الخاص مجازاً أو نفعاً لانسابة لاموضوعاً محتمراً كما هو مذهبهم فيه وباقى الكلام ظاهر وصاحب الاحكام بعد ما أورد أدلة المثبت والناس في الحقيقة الشرعية وزيفها قال واذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين فالحق عندى في ذلك هو إمكان كل واحد من المذهبين وأما ترجيح الواقع منهما فمعنى أن يكون عند غيري تحقيقه (قوله قال مسئلة المجاز واقع في اللغة) قيل المناسب تقديم هذه المسئلة على مسئلتى دوران اللفظ بين الاشتراك والمجاز والحقيقة الشرعية لتوقفهما عليهما (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 اللفاظ دون القرائن المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع وان لم يكن الكلام في جزء هذا المجموع فالتراع لفظى (قوله فقيه زيادة)

المجاز المخالف قال لو كان المجاز واقعاً للزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة والجواب أنه لا يوجب امتناعه غاية انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالزوع نعم ربما يحصل به ظن في مقام التردد قال (مسئلة وهو في القرآن خلافاً للتظاهر به بدليل ليس كذلك شئ) واسأل القرية جدار يريد أن ينقض فاعتمدوا عليه سيئة مشاهوا وهو كثير قالوا المجاز كذب لانه يتق فيصدق فلنا انما يكذب اذا كان معاً الحقيقة قالوا يلزم أن يكون البارئ تعالى منجوزاً قلنا مثله يتوقف على الاذن) أقول المجاز واقع في القرآن وأنكره الظاهرية لنا قوله تعالى ليس كذلك شئ والمراد مثله فقيه زيادة

الاعراب المتغير فأورد من القرآن أمثلة الجواز بالمعنى الثاني زيادة ونقصانا وبالمعنى الاول استعارة وغيرها
ففي قوله تعالى ليس كمثل شيء واسأل القرية الجر والنصب والكامئة المعربة بهم ما وكذا في الآيات الأخر
ارادة الجدار استعارة لاشرافه على السقوط والاعتماد على المعتدى مجاز من مجازاته التي هي عدل
اطلاق الاسم أحد الضدين على الآخر بجماع الجواز في التحيل لا تنزيل التضاد منزلة التناسب بواسطة
تلميح أو تمكيد كبرون استعارة فانه لا يناسب المقام أصلا والسيئة استعارة فلما يشبه السيئة صورة اذ جعل
مجازا عن جزاء السيئة أو عن مسيئتها على ما ذهب اليه البعض لم يكن لجلها على جزاء السيئة فائدة لكن
وصف السيئة بقوله مثلها أي هذه الاستعارة بمنزلة أن تقول زيد أسد مثله والحق أن الآيتين من قبيل
المشاكاة وتحقق الجواز فيهما مع جدا واشتعال الرأس استعارة لا تنتشر بياض الشيب في سواد
الشباب وجناح الذل استعارة بالكناية جعل الذل والتواضع بمنزلة طائر فأنبت له الجناح تخجيلا والغايط
مجاز عن الفضلات التي تقع في المظلم من الارض ومكر الله مجاز عن صنيعه بالكفار في جزاء مكرهم
واسمها أو د بالناقين استعارة عما يفعل بهم من ازال الهوان والحقارة ونور السموات مجاز عن منورها
وايقاد النار مجاز عن تبييض الفتن وأسباب الحروب أو النار استعارة عن أسباب الحروب والايقاد ترشيح
أو الكلام تمثيل (قوله قال في المنتهى) اشارة الى رد جواب المنكرين لوقوع الجواز في القرآن عن بعض
ما أورد في الآيات زعمنا منهم ان قوله ليس كمثل شيء حقيقة في نفي الشبيهة ومعناه ليس كذاته شيء كما في
قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به أي بنفسه ومثلك لا يقول هذا أي نفسك كذا في الاحكام وان القرية
مجتمع الناس من قرأت النافقة جعلت لبنها في ضرعها ووجه الرد في الآية الاولى (١) ولأن ما ذكرنا
يستلزم التناقض لانه مثل مثله ضرورة أن التماثل يكون من الجانبين فيكون الكلام صريحا في نفي مثل
المثل مستلزما لاثبات المثل ولا يكون معناه ليس كذاته شيء ويشعر بانثبات المثل لله تعالى لان النفي يعود

قال في المنتهى قوله هم
أني بالكاف لشيء الشبيه
غاط اذ يصير المعنى ليس
مثل في مثله شيء فيتناقض
لانه مثل مثله مع ظهور
اثبات مثله

(١) ولأن الخ كذا في
الاصل ولعل قبل هذا
سقط آخر ركنه مصححه

هي الكاف فان جعلت بمعنى المثل صار مثل المثل مستعملا في المثل فيكون مجازا فان قيل مثل الشيء
مثل لمثله أيضا فلا يكون اطلاقه عليه مجازا المناسب من التحقيق لا يقال انما يكون مثلا لمثله أن لو كان
لشيء مثل آخر لانا نقول كونه مثلا لمثله لا يتوقف على ثبوت المثل الآخر في الخارج بل على تصوره
وتقديره ولا يجوز من ذلك أحجب بأن المفهومين متخالفان قطعاً فاذا استعمل ما وضع بازاء أحدهما
في الآخر كان مجازا وما ذكرتم على تقدير صحته انما يتأتى فيما أطلق مثل المثل على ذات المثل والمراد في
المثال هو المفهوم لا الذات ولو أريد الذات أيضا كان أيضا مجازا لانهم ترد من حيث انهم مثل المثل بل من
حيث انهم مثل وان جعلت التشبيه فقد استعمل ما يدل على التشبيه بمثل الشيء في التشبيه به فكان مجازا
أيضا وعلى التقديرين فاما أن يكون المثل مضافا الى الشيء مستعملا في ذلك الشيء فهو والمجاز والكاف على
بابها واما أن تكون الكاف مقيدة بالمثل مستعملة في غير معناها (قوله فيتناقض) أي يتناقض المفهوم
من الكلام حينئذ وما هو المراد منه لان المفهوم نفي ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا مع اثبات مثله وذلك

(قوله لمسبق من التحقيق) وهو أن المطلق اذا استعمل في الفرد من اعتبار الخصوص في اللفظ يكون
حقيقة وهذا المعترض يدعي أن كل ما هو فرد لمثل الشيء فهو فرد لمثل مثله أيضا فهو صحيح اذا كان
وجه المماثلة من كل واحد من المتلئين وذلك الشيء واحد وعلى تقدير اختلاف ذلك الوجه لا يجب صدقه
مثل قولنا زيد مثل عمرو وبكر مثل عمرو في الشجاعة لا يلزم من ذلك أن يكون زيد مثل بكر ولذا قال
في الجواب وما ذكرتم على تقدير صحته قيل يمكن أن يقال في توجيهه ما ذكرناه وجه المماثلة بين المتلئين
لشيء نالت متحقق قطعاً لان كون كل واحد من المتلئين لذلك الشيء مثلاً كاف في المماثلة بين المتلئين
فيصدق قولنا كل ما هو مثل الشيء فهو مثل لمثله

الى الحدك لال المتعلقات فقولنا ليس كاي زيد احدى بدل ظاهر اعلى ان لزيد ابنا وان كان يحتمل ان يكون نفي المثل له بناء على عدمه وقد يجاب عن الاول بمنع لزوم التناقض وانما يلزم لولم يكن نفي مثل المثل بنفي المثل دفعا للتناقض وتحقيقه ان نفي مثل المثل مستلزم لنفي المثل ضرورة انه لو وجد له مثل لكان هو مثلا لثله فلا يصح نفي مثل المثل فهذا الكلام صريح في نفي الشبيه اعنى مثل المثل كناية عن نفي الشريك اعنى ثبوت المثل وعن الثاني بمنع كون هذا الكلام ظاهرا في اثبات مثله كيف ونقيضه وهو نفي مثله قطعي لثلا يلزم التناقض وايضا يحتمل ان يكون لفظ المثل هنا مثله في قولهم مثلا لا يبخل على معنى ان من كان على صفته وشبهه فهو لا يبخل فكيف هو فكذلك المعنى ههنا ان من كان على صفة المثل وشبهه فهو منتف فكيف المثل حقيقة وحينئذ يكون الكلام لنفي الشبيه والشريك من غير تناقض واما في الآية الثانية فن جهة المعنى والاشتقاق اما المعنى فلانه ان اردت مجتمع الناس محل اجتماعهم على ما هو الظاهر فليس بمقدوره غير الناس والمسؤل انما هو الناس وان اردت به الناس المجتمعون على ما صرح به الامسدي في الاحكام فلفظ للقطع بان القرية ليست اسمها للناس المجتمعين واما الاشتقاق فلان القرية من المنقوص وقرأت الناقصة من المهموز

وقد يقال بان نفي مثل المثل انما هو بنفي المثل والالزم التناقض فهو وتصريح 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 ان يكون مثله فضلا عن المثل حقيقة وقوله تعالى واسأل القرية والمراد أهل القرية فقيه نقصان وقوله حدارا يريد ان يتقضى شبه اشرافه على السقوط بالازادة 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 فخر ركبته مصححه

لان الظاهر المتبادر من هذه العبارة ثبوت المثل فانك اذا قلت ليس شيء مثل زيد تبادر منه الى الفهم ان لزيد مثلا وقد نفيت عنه انه مماثلة لشيء ولا شك انه اذا ثبت له تعالى مثل كان هو مثلا لثله 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 اندراجها تعالى في مثل المثل انما هو على تقدير ثبوت المثل وهو ممنوع لولم يلزم من الكلام نفيه تعالى قطعا واثبات المثل ظاهرا توجه عليه ما ذكرنا وحينئذ يجاب بما سبق وقد توهم التناقض في الفهوم وحده لان ثبوت مثل الشيء من حيث هو ومثل له يستلزم ثبوته فيلزم نفي ذاته تعالى مع اثباته فعليك بالتأمل الصادق (قوله وقد يقال) يعني ان الكافي ليست زائدة ولا يلزم منه محذور وبيانه من وجهين * احدهما ان الكلام مسوق لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وقد سد امر مسلم لا ينكره احد يصلح ان يكون مخاطبا حتى المشركون انما الشأن في نفي المثل واثباته فاذا نفي مثل المثل فصده إما بان انتفاء 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 الاجاب لان النفي لكن الثاني باطل لانه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعان الذات متحققة وهي مثل لثله اذ يلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل مع ثبوته فتعين الاول اعنى انتفاء المثل (فهو) أي الكلام او نفي مثل المثل (تصريح بنفي الشبيه) عنه تعالى و (مستلزم لنفي الشريك) ضرورة ان شريك الشيء شبيهه ومثله (ولا نسلم ظهوره في اثبات مثله) تعالى ليلزم ما ذكرنا 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 اللازم * الوجه الثاني ان الكلام وورد على طريق الكناية فان انتفاء مثل المثل والشبيه معه مستلزم لانتفاء المثل والشبيه معه عرفا لان الشيء اذا لم يكن له لجلالاته ما مماثل مثله فبالطريق الاولى ان لا يكون له ما مماثله فاطلق اللازم وأريد اللازم بالقسمة في نفي الشبيه هذاهو المشهور وما اشار اليه بقوله ولا يبعد الخ هو

(قوله وحينئذ يجاب بما سبق) من كون شيء مثلا لثله شيء لا يتوقف على ثبوت المثل للشيء الثاني ومن تلك المقدمة يظهر وجه التوهم الذي ذكره فيما بعد (١) فانه لما جاز ثبوت مثل الشيء مع مثل الشيء جاز ايضا ثبوت مثل الشيء مع عدم ذلك الشيء (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 النافذة ومنه القرآن غلط في المعنى والاشتقاق لأن مجتمع الناس غيرهم ولا م قرية باء ولا م قرأ وقرآن همزة وقولهم واسأل القرية حقيقة فأنهم يجيبك أو أن الجدار خلقت فيه ارادة ضعيف وقوله فاعتمدوا عليه مثل ما اعتمدى عليكم وجزءا سبعة سبعة مثلها وليس الواقع جزءا اعتمدوا ولا سبعة ففيه اطلاق اسم الضد والشبه وهو أى المجاز في القرآن كثير نحو واشتعل الرأس شيبا واخفض لهم جناح الذل والغانم ومكر الله (١٧٠) والله يستهزئ الله نور السموات كلاً أو قد وانا وأغيرها بما بلغت في الكثرة حدا

يفسد الجزم بوجوده ولا يفيدهم التحمل في صور معدودة أن أمكن المخالفون قالوا أو لا الجواز كذب لانه يتنى فيصدق نفيه فلا يصدق هو والصدق التنى والاثبات معا واذا ثبت انه كذب فلا يقع في القرآت اجتمعا الجواب انما يصدق التنى وهو الحقيقة فأنما يلزم كذب الاثبات لو كان هو أيضا للحقيقة قالوا ثانيا يلزم من وجود المجاز في القرآن أن يكون البارى تعالى متجاوزا واللازم باطل أما الملازمة فلا من قام به فعل اشتق له منه اسم الفاعل وأما بطلان اللازم فلا متناع اطلاق التجوز عليه اتفاقا الجواب ان مثله من اطلاق الاسماء عليه تعالى يتوقف على الاذن وقد انتفى فلذلك امتنع لانه لا يصح لغة واللازم صحة لغة قال (مسئلة في القرآن معرب وهو عن ابن عباس وعكرمة رضى الله عنهم ونفاة الاكثرون لنا المشكاة هندية واستبرق وسجبل

(قوله وقولهم) أى قول المنكرين في قوله تعالى واسأل القرية ان المعنى واسأل القرية بطريق الحقيقة فأنهم يجيبك بخلق الله تعالى الجواب فيها وفي قوله تعالى جدارا يريد أن ينقض الارادة حقيقة بخلق الله تعالى الارادة في الجدار ضعيف للقطع بأنه ليس عمدا وأنه وان كان ممكنا فأنما يقع عند التحدى واظهار المعجزات ولا يتخفى أن لفظ أو في قوله وأن الجدار لم تقع موقعها (قوله فلذلك) أى لا انتفاء اذن الشرع امتنع اطلاق اسم التجوز على الله تعالى وأيضا لان قولنا فلان متجاوز هو م أنه يتسمع ويتوسع فيما لا ينبغي من الاقوال والافعال وهذا معنى قول صاحب المنهاج أو لا يهاهما الاتساع فيما لا ينبغي

ان القصور دنى من يشبهه أن يكون مثلا فلان انتفاء المثل حقيقة بطريق الاولى على سبيل الكناية أيضا لكن المبالغة ههنا أكثر كما لا يخفى (قوله من قرأت النافذة) يقال قرأت النافذة لثباتها في شرعها أى جمعتها وسعى القرآن قرأ نالاشماله على مجموع السور والآيات (قوله لان مجتمع الناس غيرهم) فقد استعمل القرية في غير معناه فيكون مجازا الاحقيقة كما زعموا وهذا غلطهم في المعنى (قوله فأنهم يجيبك) لان الله سبحانه قادر على انطقها وزمان النبوة زمن خرق العوائد فلا يمنع نطقها بسؤال النبي عليه السلام (قوله ضعيف) لان جواب الجدران غير واقع على وفق الاختيار في عوم الاوقات بل ان وقع فأنما يقع بتقدير تحدى النبي عليه السلام ولم يكن كذلك فيما نحن فيه هكذا في الاحكام وأما خلق الارادة في الجدار فليس مما جرى به العادة فلا يقع الا بالتحدى أيضا (قوله ففيه اطلاق اسم الضد أو الشبيه) لانه ان نظرا الى كون مثل الاول في الصورة كان من اطلاق اسم أحد الشبهين على الآخر وكذا تقول في اطلاق اسم الشبه عليه (قوله الجواب انما يصدق التنى) أى نفي المجاز والحال ان التنى للمعنى الحقيقي فلا يلزم كذب اثباته وانما يلزم لو كان الاثبات أيضا للمعنى الحقيقي وليس كذلك بل للمعنى المجازي فالجواز في الجمار سلب عن البليد باعتبار معناه الحقيقي وثبت له باعتبار معناه المجازي فلا كذب في المجاز (قوله يتوقف على الاذن) هذا عند من جعل أسماء توقيفية وأما عند غيره فأنما امتنع اطلاق التجوز عليه سبحانه لانه مما هوهم التسمع في أقواله بالقياس كما يفهم ذلك من قولنا فلان متجاوز في مقالته (قوله القرآن فيه ألفاظ معربة) العرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب بناء على ذلك الوضع قيل تعلق هذه المسئلة بما سبق اشتراك المجاز والعرب في انه الياسمين الموضوعات الحقيقية للغة العرب (قوله لنا المشكاة هندية) ومعناه الكثرة وفي الحصول انها حبشية والاستبرق الغليظ من الديباج والسجبل تعريب سنك كل والقسطاس الميزان (قوله كالصابون والتنور) قيل قد اجتمعت فيهما جميع اللغات

مجموع ثبوت المثل وانتفاء المثل (قوله أن القصور دنى من يشبهه أن يكون مثلا) بأن يقال قد يكون المشبه أدنى منزلة في وجه الشبه من المشبه به واذا صار المشبه هو المشبه به أن يكون مثلا فيصح أن

فارسية وقسطاس رومية قولهم مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد واجماع العربية على ان نحو ابراهيم (قوله) منع من الصرف للجمجمة والتعريف بوضحه المخالف عما ذكر في الشرعية وبقوله أجمعى وعربى فتنى أن يكون متنوعا وأجيب بأن المعنى من السياق أ كلام أجمعى ومخاطب عربى لا يفهمه وهم يفهمونها ولولم تنى التنويع فالمعنى أجمعى لا يفهمه) أقول القرآن فيه ألفاظ معربة وهو مروى عن ابن عباس وعكرمة رضى الله عنهم ونفاة الاكثرون لنا المشكاة هندية والصابون فارسيان والقسطاس رومية وقول الاكثرون لنا المشكاة هندية والصابون كالثبت في اللغتان كالصابون والتنور بعيد لندرة مثله

والاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور ولا تندفع في الظواهر هذا وان اجاع (١٧١) أهل العربية على ان منع صرف ابراهيم

ونحوه للجمعة والتعريف
يوضع ما ذكرناه من وقوع
المعرب فيه وجعل الاعلام
من المعرب أو عما فيه النزاع
محل المناقشة احتج المخالف
أولا بما مر في نفي الاسماء
الشريعية من لزوم أن لا يكون

القرآن عربيا والجواب
الجواب وثانيا بقوله تعالى
أعجمي وعربي فنتقن أن
يكون القرآن متنوعا وهو
لازم لوجود المعرب فيه
فيتنقن الجواب لانسلم
انه نفي التنوع بل المراد
أ كلام أعجمي ومخاطب
عربي فلا يفهمه فيبطل
غرض انزاله بدل علمه سياق
الآية من ذكر كون القرآن
عربيا وانه لو أنزل أعجميا
لقالوا ذلك وهذه اللفاظ
كأنوا يفهمونها فلا تندرج
في الانكار سلطنا انه لنفي
التنوع لكن المراد أعجمي
لا يفهم وهذه تفهم فلا
تندرج في الانكار قال
(مسئلة المشتق ما وافق
أصلا بمجرد ال اصول
ومعناه وقد يزداد بتغيير ما
وقد يطرده كاسم الفاعل
وغیره وقد يختص كالقارورة
والدبران) أقول اشترط في
المشتق أمورا أحدها
أصل له فانه فرع ولو كان
أصلا في الوضع غير ما أخذ
من غيره لم يكن مشتقا
منه ثانيا بان وافقه

(قوله محل المناقشة) لان النزاع في أسماء الاجناس المنسوبة الى لغة أخرى المتصرف فيها عند العرب
بدخول الالام والاضافة ونحو ذلك والاعلام بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب الى لغة دون لغة
ولا هي أيضا ما تصرف فيها العرب فاستعملت في كلامهم (قوله أحدها أصل له) يشير به الى دفع
الاعتراض بمثل الحلب والحلب بالفتح والسكون فان أحدهما ليس أصلا للاخر وان كان أصلا في
الجملة لكن لا يفتي أن العلم باصالة أحد اللفظين وفرعية الآخر يتوقف على العلم باشتقاقه منه فتعريف
الاشتقاق به دور وإذا قال المصنف أصلا بالتكثير أي ما يصلح للاصالة في الجملة

(قوله والاحتمالات البعيدة) يعني مثل كونها مما اتفق فيه اللغتان لا تدفع ظهور خلافها مثل اختلاف
اللغتين فيها ولا تندفع في الظواهر مثل ما ذكرناه من الدليل على وجود المعرب في القرآن وانما يدفع القطع
ويقدم في الأدلة القاطعة والمدعى في هذا المقام الظهور لا القطع (قوله وجعل الاعلام من المعرب أو عما
فيه النزاع محل المناقشة) أما المناقشة في الاول فان يقال اعتبار الجمعة في هذه الاعلام لمنع الصرف
لا يقتضى كونها معربة أو لا ترى ان عربي بالوسمي ابنه ابراهيم منعه الصرف للتعريف والجمعة مع انه على
هذا ليس عبر قطعاً اذا استعمله في ذلك المعنى ليس مأخوذاً من غيرهم والتحقيق ان التعريف أخذهم
اللفظ مع الوضع من غيرهم والجمعة باعتبار أخذ اللفظ أهم من أن يكون مع الوضع أو بدونه فهي أهم فلا
تستلزم التعريف ولا يكون الاجماع عليها موضع الوقوع المعرب في القرآن وأما المناقشة في الثاني فان
يقال على تقدير تسليم ان هذه الاعلام معربة لانسلم انما وقع فيه النزاع فان الاعلام ليست موضوعة
في أصل اللغة إنما هي بأوضاع متجددة والكلام فيما هو من الاوضاع الاصلية ولذلك لم تذكر في الاحكام
ولم يتسلك بها للثبوت مع انها على ذلك التقدير أظهر من غيرها (قوله فنتقن أن يكون متنوعا) لان الاستفهام
للانكار والتنوع لازم لوجود المعرب في القرآن فنتقن لانتفاء لازمه والجواب لانسلم ان المراد من قوله
أعجمي وعربي نفي التنوع عن القرآن بل المراد منه أ كلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه فيبطل غرض
انزاله الذي يفهمه مخاطب يدل على ان المراد ما ذكرناه سابق الآية حيث ذكر انزال القرآن عربيا وانه
لو أنزل أعجميا لقالوا لا فصلت آياته لفهمنا يعني لتسكوا على ذلك التقدير بكونهم عربيا لا يفهمون
ذلك الكلام الأعجمي فدل على ان المراد نفي كون القرآن أعجميا مع كون مخاطب عربي لا يفهمه أي
ليس لهم التسلك بما يكون متمسكاً بهم على ذلك التقدير وهذه اللفاظ كأنوا يفهمونها فلا تندرج تحت
الانكار وانما قيد مخاطب العربي بعدم الفهم لتلايقه بلزوم نفي كون القرآن أعجميا ومخاطب
عربيان لا يوجد فيه المعرب ولفظ من ذكره يحتمل البيان والابتداء ولفظ ذلك في قوله لقالوا
ذلك اشارة الى ما ذكر في الآية من قولهم لا فصلت لادلالة الآية عليه أو اشارة الى أن الكلام أعجمي
والمخاطب عربي فلا يفهم والمعنى واحد ومحصل الجوابين أن اللزوم من الدليل نفي تنوع خاص هو
اشتمال القرآن على أعجمي لا يفهم ولا يلزم منه نفي التنوع مطلقا (قوله اشترط) أي المصنف في المشتق أهم
من أن يكون اسما أو فعلا أمورا أحدها أن يكون له أصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر ولو كان
أصلا في الوضع غير ما أخذ من غيره لم يكن مشتقا وقد وجد في بعض النسخ لفظه منه بعد قوله مشتقا
فالضمير المجرور فيه راجع الى الغير وثانها أن يوافق المشتق الاصل في الحروف اذا الاصلية والفرعية
باعتبار الاخذ لا يتحققان بدون الزفاق فيها والمعتبر الموافقة في جميع الحروف الاصلية لفظاً ونقديراً فان
حروف الزيادة مثل الهمزة والسين والتاء والالف في الاستجمال والهمزة والتاء والالف في الاستباق لا عبرة
بهما فهما مشتقان من العجل والسبق وموافقان لهما في الحروف الاصول وثانها الموافقة في المعنى لا بان
يتحداه بل بان يكون في المشتق معنى الاصل ا مع زيادة كالضرب فانه للحدث المخصوص والضارب

في الحروف اذا الاصلية والفرعية لا يتحققان بدونه والمعتبر الحروف الاصلية فان حروف الزيادة

(قوله مثل الاستحجال والاسباق) بالسبب المهملة من السابق يعني أن الاسباق يوافق الاستحجال في سروفه الزائدة والمعنى وليس مشتق منه وهذا المعنى مع وضوحه قد خفي على كثير من الناظرين حتى زعم بعضهم أن المراد الاستحجال مشتق من الجمل مع عدم الموافقة في حروف الزيادة وبعضهم أن استحجال مثل مشتق من الاستحجال مع عدم الموافقة في الالف الزائدة وكذا في الاسباق وصحفه بعضهم الى الاسباق من الشوق (قوله بأن يكون فيه معنى الاصل) اشارة الى أن ليس المراد بالموافقة في المعنى اتحاد المعنيين والى أن ضمير سروفه ومعناه للاصل على ما صرح به في المنتهى حيث قال المشتق ما دل على معنى بحروف أصله الاصول ومعناه بتغييره او ان كان عوده الى ما وافق أيضا صحيحا من جهة المعنى (قوله صرح به في المنتهى) حيث إنه ذكر أو لا الحد الذي زيد فيه بتغيير ما تم قال وقد يقال المشتق ما غير عن صيغة سروف أصله الاصول فقتل بمعنى قتل غير مشتق على الاول مشتق على الثاني ولا يخفى أن هذا التمايز يستقيم اذا اريد بالتغيير في قوله بتغيير ما التغيير في المعنى ليخرج مثل مقتل مع قتل ولو اريد التغيير في اللفظ لم يكن بين التعريفين فرق والكان بين المقتل والقتل اشتقاق على التعريفين

مثل الاستحجال والاسباق
لا عبرة بها فالثمة الموافقة
في المعنى بأن يكون فيه
معنى الاصل اما مع زيادة
كالضرب والاضارب فان
الاضارب ذات ثبت له الضرب
وإما دونها كالمقتل مصدرا
من القتل وربما زيد في
الحد بتغيير ما أى في المعنى
فيخرج المقتل مع القتل
صرح به في المنتهى

فانه لذات ما له ذلك الحد وإما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين أو لا بل متحدان في المعنى كما قتل مصدران من القتل والاولى أن يقتصر على الاخير كما في الشرح لان قوله بأن يكون فيه معنى الاصل لا يتناول بحسب مفهومه الظاهر صورة النقصان ويجعل هذا التعريف له على المذهب الصحيح واذا تحققت معاني الامور الثلاثة اتجه الى الحد المشتق بما وافق أصله بحروف الاصول ومعناه وربما زيد في الحد بتغيير ما يعنى مع تغيير ما أو ملتبس بتغيير ما أى في المعنى فيخرج المقتل مع القتل عن الحد الثاني دون الاول صرح بذلك في المنتهى حيث قال المشتق ما دل على معنى بحروف أصله الاصول ومعناه بتغييره او ان كان عوده الى ما وافق أيضا صحيحا من جهة المعنى (قوله صرح به في المنتهى) حيث إنه ذكر أو لا الحد الذي زيد فيه بتغيير ما تم قال وقد يقال المشتق ما غير عن صيغة سروف أصله الاصول فقتل بمعنى قتل غير مشتق على الاول مشتق على الثاني وحمل قوله بتغيير ما على تغيير اللفظ كما هو محمول عليه في كلام غيره لا يستقيم ههنا اذا الاصل والفرعية لا تتصوران الا بغير الفروع للاصل في اللفظ والالكان متحدا معه فيه فلا اصاله ولا فرعية فاعتبارهما يتضمن التغيير بحسب اللفظ فلوجهل قوله بتغيير ما عليه كان مستدركا قطعها وأيضا لا يخرج نحو المقتل والقتل اذا المغايرة اللفظية حاصلة هذا هو المعنى الظاهر الذي يقتضيه سياق الكلام وقد وقع في النسخ ما يسهل ما يدل قولنا والالكان متحد اقوله والالكان مترادفا ولعله من طبعان قلم الناسخ الاول وقد سبق له نظير أو كان محذوبا بعد قوله وربما زيد في الحد بتغيير ما أى في المعنى فاشبهه على الناقل فاسقطه من موضعه وألحقه بغيره فان قلت لو جعلنا قوله اذا الاصل الخ تعلب الاقوله وربما زيد في الحد بتغيير ما أى في المعنى أو لقوله فيخرج وتكون المغايرة من المعنوية صبح الكلام بلا تكلف قلت فيه مخالفة ظاهر وحلل أما الاول فلان الظاهر من الكلام لفظا ومعنى انه تعليل لقوله لا يستقيم لما ذكرتم أما اللفظ فظاهر وأما المعنى فلان هذا التعليل يناسب عدم الاستقامة كما لا يخفى ولا يناسب زيادة القيد في الحد لاقتضائه أن لا يذ كر فيه لكونه مستغنى عنه وبتقدير ذكره لا يكون قيدا اذا ائد بحسب المعنى بل يوضح الحال ما ذكر فيه والخروج معلل بزيادة القيد

بقصد من تلك العبارة نفي من يشبهه أن يكون مثلا (قوله بحروف أصله الاصول ومعناه) حاصل التعريف هكذا المشتق ما يدل على معنى ملتبسا بحروف أصله الاصول ومعنى ذلك الاصل مع تغيير ما في المعنى فحصل بذلك الاصل الاشتراط وبتقييد حروف الاصل بالاصول الاشتراط الثاني وكون المشتق ملتبسا على الاصل على أن يكون ذلك المعنى معنى مطابقا للمشتق أو بعضا من معناه أو مشتملا على معناه يحصل به الاشتراط الثالث وقوله مع تغيير ما في المعنى يخرج مثل المقتل مع القتل

(قوله)

(قوله وجهه) جهه و الشارحين جعلوا التغيير في قوله بتغيير ما على التغيير في اللفظ كما هو صريح كلام غير المصنف و ذهب الشارح المحقق الى أنه غير مستقيم في كلام المصنف لانه فسر المشتق بما وافق أى فرع و وافق أصلا ولا تتصور أصله أحد اللفظين و فرعية الآخر الاعلى تقدير المغايرة بينهما فيكون ذكرها مستدركا و لهذا قال من ذكر التغيير في الحد لم يجعله قيداً في الحد لا يلزم الاستدراك بل جعله بعد تمام الحد تعميدها لقسمة التعديرات الى ما يحتملها من الاقسام كانه قال قد علم من التعريف انه لا بد من التغيير في اللفظ وذلك يتقسم الى كذا وكذا (قوله والا كان مترادفا) نطهر الكلام أنه لو لم يتغير الفرع و الاصل في اللفظ لكانا مترادفين و فساد واضح لان عدم المغايرة في اللفظ منافي للترادف لا مستلزم بل المستلزم له عدم المغايرة في المعنى فقبيل «ومتعلق بقوله أى في المعنى يعنى لولا المغايرة في المعنى لكان اللفظان مترادفين وهذا أيضا ظاهر الفساد أما و لا لأن قوله ولذلك لم يجعله مرتب على قوله وجهه على تغيير اللفظ لا يستقيم ههنا فيكون قوله والا لكان مترادفا حشا و قبيحا جدا و أما تأنيدها لأن عدم اشتراط التغيير في المعنى لا يوجب عدم المغايرة في المعنى حتى يلزم الترادف وان أراد الترادف في الجملة وفي بعض الصور كالقتل مع القتل نأى فساد في ذلك و غاية ما أدى اليه نظري أنه لولا المغايرة لفظ اللفظ كان اللفظ الاصل و الفرع مترادفين حيث أطلقا على مدلول واحد و هو ذلك اللفظ الواحد وفيه ما فيه

وجهه على تغيير اللفظ كما في كلام غيره لا يستقيم ههنا اذا الصالة و الفرعية لا تتصور ان الاغمايرة و الا لكان مترادفا و لذلك لم يجعله من ذكره قيداً في الحد بل قال به عدم تمامه و لا بد من تغيير وهو إما بحركة أو بحرف زيادة أو بنبه و نقصان و التركيب ثمانية و ثلاث و رباع يرتقي الى خمسة عشر و ذكر و أمثلتها فجعل ذكره تعميدها لقسمة لا قيدا

فلو عمل بقوله اذا الصالة و الفرعية بطل التعليل الاول و أما الثاني أعنى التحليل فلا يثبت بلزم أن يكون المقتل مع القتل خارجا عن الحدين معا و هو خلاف ما صرح به في المنتهى و ليس يفهم من كلام الشارح مخالفتيه اياها و كأن من اشترط التغيير في المعنى نظر الى أن المقاصد الاصلية من الالفاظ معانيها و اذا اتخذ المعنى لم يكن هناك تفرع و أخذ بحسبه و ان أمكن بحسب اللفظ فالمناسب أن يكون كل منهما أصلا في الوضع و من لم يشترط كفى بالنوع و الاخذ من حيث اللفظ فان قلت نحو أسد مع أسد يندرج في التعريفين فما تقول في ذلك جمعاً و مفرداً قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق و يستحسن أن يعتبر التغيير تقديره في يندرج فيهما و يكون من نقصان حركة و زيادة مثلهما و أما الحلب و الحلب بمعنى واحد فيمكن أن يقال بالاشتقاق أحدهما عن الآخر كما يقتل مع القتل و ان يجعل كل واحد أصلا في الوضع لعدم الاعتداد بهذا التغيير القليل وفيه عمل (قوله ولذلك) يعنى ولان التغيير محمول في كلام غيره على التغيير اللفظي لم يجعله من ذكره قيداً في حد المشتق و لا في حد الاشتقاق لعدم الاحتياج فيه اليه فان ما أورده في الحد وال على المغايرة اللفظية أيضا بل قال بعدم تمام الحد و لا بد من تغيير وهو إما بحركة أو بحرف زيادة أحدهما أو بنبه و نقصان فهذه أربعة أقسام بسائط و أقسام التركيب ثمانية و ثلاث أربع و رباع واحد الجميع يرتقي الى خمسة عشر و ذكر أمثلتها المشهورة فجعل ذكر التغيير اللفظي تعميدها للقسمة لا قيدا في الحد و لكان تقول في ضبط الاقسام الخمسة عشر هناك زيادة و نقصان وكل واحد ما في الحرف فقط أو الحركة فقط أو

(قوله ثمانية) الاول زيادة الحركة و نقصانها الثاني زيادة الحرف و نقصانها الثالث زيادة الحركة و زيادة الحرف الرابع زيادة الحركة و نقصان الحرف الخامس نقصان الحركة و زيادة الحرف السادس نقصان الحركة و نقصان الحرف و أما الاقسام الاربعة الثلاثية فأولها زيادة الحركة مع زيادة الحرف و نقصانها و ثانياً نقصان الحركة مع زيادة الحرف و نقصانها و ثالثاً زيادة الحركة و نقصانها مع زيادة الحرف و رابعاً زيادة الحركة و نقصانها مع نقصان الحرف و أما القسم الواحد للرباعي فهو مركب من زيادة الحركة و نقصانها و زيادة الحرف و نقصانها (قوله هناك زيادة و نقصان) أى زيادة في كلمة لان نقصان فيها أو نقصان فيها بلا زيادة و الاقسام الستة منها زيادة الحركة فقط و منها زيادة الحركة و الحرف و منها نقصان الحركة و منها نقصان الحرف فقط و منها نقصان الحركة و الحرف و الاقسام التسعة الحاصلة

(قوله واعلم) إشارة الى ما ذكر من انه ان اعتبر في الاشتقاق الحروف الاصول مع الترتيب فالاشتقاق الصغير والان اعتبر الحروف الاصول فالكبير والافلاب من رعاية ما يناسب الحروف في النوعية أو المخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الجبس مع المنع والعود مع الخلوص ويسمى الاكبر والشارح سمي الاول الاصغر والثاني الصغير والثالث الاكبر ولا يخفى ما فيه وكنه أشار بتسمية الثاني بالصغير الى أن الثالث يناسب أن يسمى الكبير وأيضاً بتسمية الثالث بالاكبر الى أن الثاني يناسب أن يسمى الكبير أيضاً فيكون الاول هو الصغير ثم في كلام الشارح إشارة الى أنه يعتبر في الاصغر الترتيب وفي الصغير عدم الترتيب وفي الاكبر عدم الموافقة في جميع الحروف الاصول فتكون الثلاثة أقساماً متباينة والى أنه يعتبر في الاصغر موافقة المشتق الاصل في معناه بأن يكون فيه معنى الاصل وحده أو مع زيادة وفي الصغير والاكبر مناسبة بأن يكون المعنيان متناسبين في الجملة ولما كان الاشتقاق عند الاطلاق هو الاصغر وهو الذي قصد المصنف بالتعريف لم يكن يمدن ارادة قيد الترتيب وان لم يصرح به ليخرج الاشتقاق الكبير الذي يتحقق فيه الموافقة في المعنى كالجذب والجدو والمدح بخلاف مثل الكنى والنيك فإنه خارج بقيد الموافقة في المعنى (قوله هو أن تجديين اللفظين تناسبا) ان أراد تعريف الاشتقاق الاصغر فالمراد بالتناسب هو التوافق وان أراد الاعم فأعم على ما مر من أن المناسبة أعم من

فيها ما عاينته ستة أقسام ثلاثة لزيادة فقط وثلاثة للنقصان فقط واذا ضربت الثلاثة الاولى في الاخيرة حصلت تسعة أخرى فالكل خمسة عشر فان قلت عرفني الفرق بين الاشتقاق المعرف والعدل المعترف في منع انصرف قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى والاشتقاق ان اعتبر فيه الاختلاف في المعنى كأنه متباينين والافالاشتقاق أعم لأن المصنف قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى في العدل فالاولى أن يقال العدل أخذ صبغة من صبغة أخرى مع أن الاصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك قال في شرحه للكافية على الصبغة المشتقة هي منها جعل ثلاث مشتقة من ثلاثة ثلاثة (قوله واعلم أن الاشتقاق) أي مطلقه ان جعل مشتركا معنويين الثلاثة أو ما يسمى به ان كان مشتركا لفظيا قد تعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب بين أو يسمى هذا القسم الاشتقاق الاصغر أو بدون الترتيب ويسمى الصغير أو تعتبر المناسبة في الحروف الاصول ويسمى الاكبر ويعتبر في الاصغر موافقة المشتق للمشتق منه في المعنى لما عرف من التفسير وفي الاخيرين مناسبة اياه في المعنى فان معنى كنى اذا لم يصرح يناسب معنى نال في الاخفاء وكذا معنى نلم وهو في الجدار ونحوه يناسب معنى نلب وهو في العرض من جهة الاختلال ولا يخفى ان المناسبة في المعنى أعم من الموافقة فيه فينبغي أن يكون مراد المصنف بمجرد الموافقة في الحروف الاصول هي على ترتيبها لانه يحد الاشتقاق الاصغر بدليل اعتبار الموافقة في المعنى فلولم يعتبر الترتيب لوردمثل جيبذ وجابذ من الجذب ثم لاشك ان الضارب يوافق الضرب في الحروف الاصول والمعنى وقد أخذ منه بناء على أن الواضع لما وجد في المعاني ما هو أصل يتفرع عنه معان كثيرة بانضم ما زاد اليه عين بازائه حروفاً فرجع منها اللفاظا كثيرة بازاء المعاني المنفردة على ما يقتضيه رعاية المناسبة بين اللفاظ والمعاني فالاشتقاق هو هذا التفرع والخذ للموافقة المذكورة وان كانت لازمة له فالاشتقاق الاصغر على مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى العلم به فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني هو أن تجديين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد أحدهما الى الآخر والحاصل منه العلم بالاشتقاق

من ضرب الثلاثة في الثلاثة من زيادة الحركة مع نقصانها ومنها زيادة الحركة مع نقصان الحرف ومنها زيادة الحركة مع نقصان الحرف ومنها زيادة الحركة مع نقصان الحرف ومنها زيادة

واعلم أن الاشتقاق تعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب كضرب وضارب ويسمى الاصغر أو بدونه نحو كنى ونال ويسمى الصغير أو المناسبة فيها نحو نلم ونلب ويسمى الاكبر ويعتبر في الاصغر موافقته في المعنى وفي الاخيرين مناسبة فينبغي أن يكون مراده بمجرد الموافقة في ترتيبها وأيضاً فاعلم ان الاشتقاق يحد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو أن تجديين اللفظين تناسبا في المعنى والتركييب فترد أحدهما الى الآخر وتارة باعتبار العمل كما يقال هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله الاعملى معنى يناسب معناه

وَأَنْتَ تَعْلَمُ كَيْفَةَ أَخْذِ
 حُدُودَهُ مِنْ حَدِّ الْمَصْنُفِ
 لِلسُّتُقِ بِالْإِغْتِيَابِ مِنْ عِذَا
 وَالْمُسْتَقِ قَدْ يُطْرَدُ كَأَسْمَاءِ
 الْفَاعِلِينَ وَالصَّفَاتِ الْمَشْبُوهَةِ
 وَأَعْمَلِ التَّفْضِيلِ وَالزَّمَانِ
 وَالْمَكَانِ وَالْآلَةِ وَقَدْ لَا يُطْرَدُ
 نَحْوَ الْفَارُورَةِ وَالذَّبْرَانِ
 وَالْعِيُوقِ وَالسَّمَاكِ وَتَحْقِيقُهُ
 أَنْ وَجُودَهُ مَعْنَى الْأَصْلِ فِي
 مَجَلِّ التَّسْمِيَةِ قَدْ يَتَّبَعُ بِرِجْلِ
 حَيْثُ أَنْ دَاخِلٌ فِي التَّسْمِيَةِ
 وَالْمُرَادُ ذَاتُ مَا بِاعْتِبَارِ نِسْبَةِ
 لَهُ الْيَهْيَا فَهَذَا يُطْرَدُ فِي كُلِّ
 ذَاتٍ كَذَلِكَ وَقَدْ يَتَّبَعُ مِنْ
 حَيْثُ أَنَّهُ مَصْحُوحٌ لِلتَّسْمِيَةِ
 مِنْ جِهَةِ الْهَامِ مِنْ بَيْنِ الْأَسْمَاءِ مِنْ
 غَيْرِ دُخُولِهِ فِي التَّسْمِيَةِ
 وَالْمُرَادُ ذَاتُ مَخْصُوصَةٍ فِيهَا
 الْمَعْنَى لِأَنَّ حَيْثُ هُوَ فِيهَا
 يَلْ بِاعْتِبَارِ خُصُوصَاتِهَا هَذَا
 لَا يُطْرَدُ وَحَاصِلُهُ التَّرْقِيْبُ بَيْنِ
 تَسْمِيَةِ الْغَيْرِ لِوَجُودِهِ فِيهِ أَوْ
 بِوَجُودِهِ فِيهِ قَالَ (أَشْتَرَطُ
 بَقَاءَ الْمَعْنَى فِي كَوْنِ الْمُسْتَقِ
 حَقِيقَةً نَالِهَا أَنْ كَانَ مَحْكَأً
 أَشْتَرَطُ الْمُسْتَرْتَلُو كَانَ
 حَقِيقَةً وَقَدْ انْقَضَى لَمْ يَصِحْ
 نَفِيهِ أَجِيبُ بِأَنَّ الْمُنَى
 الْأَخْصَ فَلَا يَسْتَلْزِمُ نَفِي
 الْأَعْمَ قَالُوا لَوْ صَحَّ بَعْدَهُ
 لَصَحَّ قَبْلُهُ أَجِيبُ إِذَا كَانَ
 الضَّارِبُ مِنْ نَبْتِ الضَّرْبِ
 لَمْ يَلْزِمِ النَّاقِي أَجْمَعُ الْعَرَبِيَّةُ
 عَلَى صِحَّةِ ضَارِبِ أَمْسٍ وَأَنَّهُ
 اسْمُ فَاعِلٍ أَجِيبُ بِمَجَازِ
 كَأَنَّ الْمُسْتَقْبَلَ بِاتِّفَاقِ
 قَالُوا صَحَّ مَوْجُودٌ وَعَالِمٌ لِلْأَسْمَاءِ
 أَجِيبُ بِمَجَازِ لَا مَنَاعَ كَأَنَّ لِكُفْرِهِ تَقَدُّمَ

الموافقة بحيث يكون التناسب في التركيب متناولا للمثل الحمد والمدح (قوله وأنت تعلم) يعني أن الاشتقاق باعتبار العلم أن تجد اللفظ موافقا لاصل بحروفه الاصول ومعناه وباعتبار العمل هو أن تأخذ من اللفظ ما وافقه في حروفه الاصول ومعناه (قوله وتحقيقه) يعني اذا اعتبره معنى الاصل في المشتق بحيث يكون داخل في مفهومه ويكون المشتق اسما لذات مهممة من حيث انتساب ذات المعنى اليها بالصدور عنها أو الوقوع عليها أو فيها أو نحو ذلك فهو مطرد الا لما منع كالفصل لا يطلق على الله تعالى مع اثبات النضال له واذا اعتبر من حيث انه يرجع تعيين الاسم المشتق من بين الاسماء لهذا المعنى ولا يدخل في مفهومه ويكون المشتق اسما لذات مخصوصة يوجد في معنى الاصل ولكن وجوده فيها لا يكون معتبرا في مفهوم الاسم فهو غير مطرد هذا ولكن ليس المراد بقوله ذات ما لذات المهم على الاطلاق لانه انما يكون في الصفات خاصة دون اسماء الزمان والمكان والآلة على ما سبق بتحقيقه (قوله وحاصله) يعني اذا سميت شيئا باسم لوجود معنى فيه بمعنى أن يكون هو العلة لاصحة الاطلاق فهو مطرد كما جاز لمن له الحجرة واذا سميت باسم بسبب وجود المعنى فيه بأن يكون سببا للتسمية والتعيين غير داخل في مفهوم الاسم فهو غير مطرد كالتارورة وقد يفهم من الام السببية للتسمية ومن البناء الاعتباري المفهوم أي ان كانت التسمية لاجل ذلك المعنى فغيره مطرد وان كانت باعتبارها فمطرد والعبارة المحررة أن اعتبار المعنى قد يكون للتصحيح فمطرد وقد يكون للترجيح فلا يطرد (قوله على المشاحة في مثله) يعني أي ليس مبنى اللغة على المضائق في ان ما تنقضى اجزاؤه شيئا أهمل هو باق أم لا بل يعنون ببقاء المعنى عدم انقضائه بالكتابة حتى يؤول لمن هو مباشر للاخبار والكلام انه مخبر ومتكلم حقيقة وان المعنى باق غير منقوض وكذا المتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى (قوله بدليل صحة الحال) حله بعض الشارحين على انظر الحال فانه يطلق على الزمان الحاضر مع انه لا استقرار لاجزائه وانما الوجود منه أن لا ينقسم وفساده بين فان مدلول اللفظ قد يكون معدوما بجميع اجزائه بل مستحيلا فابن هذا عما نحن فيه وهو انه لما

فكأنه قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسب في المعنى والتركيب فتعرف ارتدادا أخذهما الى الآخر وأخذ منه وان اعتبرناه من حيث يحتاج أحدنا الى عمله عزفناه باعتبار العمل فنقول هو ان تأخذ الخ (قوله وأنت تعلم كيفية أخذ حده) أي الاشتقاق (من حد المصنف للمشتق بالاعتبارين) فنقول باعتبار العلم الاشتقاق هو ان تجد موافقة فرع لاصل بحروفه الاصول والمعنى فترده اليه وباعتبار العمل هو ان تأخذ من أصل فرع موافقة في الحروف الاصول فتجده الاعداد المعنى يوافق معناه (قوله كاسماء الفاعلين) ينبغي أن قرأ بفتح اللام ليسهل اسم الفاعل على سبيل التغليب (قوله وقد لا يطرد نحو التارورة) فانها مشتقة من القرار لا تطلق على كل مستقر للناع وكذا الذبران مشتق من الدور ولا يطلق مما يتصف به الاعلى خمسة كواكب في النور ويقال له ستامه وهو من منازل القمر والعوق ولا يطلق على كل ماله عوق بل على نجم اجرمضى في طرف المجرة تسالوا الثريا لا يتقدمه والسملك من السمك أي الرفع أو السموك أي الارتفاع ولا يطلق الاعلى السماكين الراح وليس من منازل القمر والاعزل وهو منها هكذا في الصحاح وان خالف بعض هذه التفاسير ما في كتب الهيئة بالاس (قوله وتحقيقه) أي تحقيق ماذ كره من الاطراد وعدمه (أن وجوده في الاصل) المشتق منه (في محل التسمية) بالمشتق (قد يعتبر من حيث ان ذلك المعنى داخل في التسمية) وجزء من المسمى (والمراد ذات ما باعتبار نسبة معنى الاصل اليها فهذا) المشتق (يطرد في كل ذات كذلك) أي 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

أجيب بمجاز لا مَنَاعَ كَأَنَّ لِكُفْرِهِ تَقَدُّمَ قَالُوا بَعْدَ فِي مِثْلِ مَسْكَامٍ وَمَجْزُوعٌ أَجِيبُ بِأَنَّ اللَّغَةَ لَمْ تَبْنِ عَلَى الْمَشَاحَةِ فِي مِثْلِهِ بَدِيلٌ صَحَّةُ الْحَالِ

اشترط في حقيقة المشتق بقاء المعنى لم يبق لهذه المشتقات التي تمتنع بقاء معانيها حقائق فلها عدل
 الشارح المحقق عن ذلك وقال المراد فعل الحال المشتق عن المصادر التي تمتنع وجود معانيها في أن
 كالضرب والشي والحركة والتكلم ونحو ذلك فانه يلزم أن لا يكون حقيقة أصلاً لا لقطع بأنه ليس بحقيقة
 فيما مضى ولا فيما يستقبل بل في الحاضر وتحقق مثل هذه المعاني في الآن الحاضر محال أو فعل الحال
 من هذه المشتقات كيتكلم ويخبر فانه يلزم أن لا يكون حقيقة لتعذر حصول معانيها التوقفه على
 تقرر الاجزاء والوجهان متقاربان والاول صريح في المنتهى حيث قال والاعتذار أكثر المشتقات
 وجميع أفعال الحال الآن الشارح قيد أفعال الحال أيضاً لا كتر اجزاء عن الأفعال الآتية كوجود
 وعدم والثاني أقرب الى لفظ المصنف في هذا الكتاب لتبادر الفهم اليه والاستغناء عن التقييد
 بالزمان (قوله) وأيضا فانه يجب أن لا يكون كذلك جهود الشارحين على ان معناه انه يلزم أن لا يكون
 بقاء المعنى المشتق منه كذلك أي شرطاً يتمه في المصادر والسيالة ولا يلزم ان لا يكون البقاء شرطاً أصلاً
 بل شرط بقاء الجزء الاخير في الجمع ولما لم يكن للفظ دلالة على هذا المعنى ولم وافق كلام المنتهى حيث
 قال وأيضا فانه يشترط أن يمكن عدل عنه المحقق الى أن المراد ان لا يشترط البقاء مطلقاً بل فيما يمكن
 بقاؤه كالقيام والتمهود بخلاف مثل الاخبار والتكلم فيكون هذا تخصيصاً للدعوى بصورته الامكان
 ورجوعاً الى المذهب الثالث وهو انه لو كان البقاء ممكناً بشرط والافلا فان قيل فكيف يصح من المشتق
 مطلقاً فلنا ان معنى الجواب عن الدليل إبطاله وبين ان عدم افادته مطلوب المستدل فلا يضره عدم
 موافقته مذهب الجيب وهذا ما يقال ان المنافع لا مذهب له على اننا نقول لا حاجة على هذا التقرير
 أيضاً الى جمع له راجعاً الى المذهب الثالث بل معناه انه يجب ان لا يكون المشتق مما تمتنع بقاؤه حتى
 يشترط والافلا يشترط بقاء جزء منه فمرادنا أنه لا بد من بقاء المعنى تمامه ان أمكن والافلا يخرجه منه وهذا
 هو الموافق لكلام الآمدي حيث قال والجواب أن الشرط هو وجود المعنى ان أمكن والافلا وجود
 آخر يخرجه منه وذلك متحقق في الكلام والخبر بخلاف نحو ضرب (قوله) ذكر دلائل الفرق) لان ثالث
 أدلة النافين للاشتراط انما يخص المذهب الثالث ويدفع بجوابه الاول

وأضافه يجب أن لا يكون
 كذلك) أقول المشتق عند
 وجود معنى المشتق منه
 كالضرب لمباشرة الضرب
 حقيقة اتفاقاً وقبل وجوده
 كالضرب لمن لم يضرب
 وسيضرب مجاز اتفاقاً
 وبعد وجوده منه وانقضائه
 كالضرب لمن قد ضرب
 قيل وهو الآن لا يضرب
 قد اختلف فيه على ثلاثة
 أقوال أولها مجاز مطلقاً
 وثانيها حقيقة مطلقاً
 وثالثها ان كان مما يمكن
 بقاؤه فمجاز والاخقيقة
 فتقدير كلامه اشتراط بقاء
 المعنى في كون المشتق
 حقيقة فيه مذاهب
 أحدها اشتراطه وثانيها
 نفسه وثالثها انه لو كان
 البقاء ممكناً اشترط والافلا
 وكان ميل المصنف الى
 التوقف ولذلك ذكر
 دلائل الفرق وأجاب عنها

فيها كالأجر فانه لذات ماله الجرة فاعتبر في المسمى خصوصية صفة أعني الجرة مع ذات ما فاطرد في جميع
 محاله وقد اعتبر وجود معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من
 بين سائر الاسماء غير دخول المعنى في التسمية وكونه جزءاً من المسمى والمراد بالمشتق ذات مخصوصة
 فيها المعنى لا من حيث هو أي المعنى في تلك الذات مخصوصة بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرده
 في جميع الذوات التي يوجد فيها ذلك المسمى تلك الذات مخصوصة التي لا يوجد في غيرها كلفظ حجر
 اذا جعل علم الراد له جرة وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق أو وجود المعنى فيه فيكون
 المسمى هو ذلك الغير والمعنى سبباً للتسمية كافي القسم الثاني فلا يطرده في مواضع وجود المعنى فيه
 وبين تسميته بوجود أي مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخل في المسمى كافي القسم الاول فيطرد
 في جميعها فاعتبار الصفة في أحدهما مصحح للاطلاق وفي الآخر مرجح للتسمية (قوله) قد اختلف فيه
 أي في المشتق لمن وجد منه المعنى وانقضى (قوله) ان كان) أي المعنى مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود
 فالمشتق مجاز وان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالمصادر والسيالة نحو والتكلم والاخبار فالمشتق حقيقة (فتقدير
 كلام المصنف اشتراط بقاء المعنى) أي معنى المشتق منه فاللام العهد إشارة الى قوله سابقاً ومعناه (في
 كون المشتق حقيقة فيه مذاهب) ولذا ذكر التفصيل علم منه الاخران (وكان ميل المصنف) كصاحب
 الاحكام في هذه المسئلة (الى التوقف) ولذلك ذكر دلائل الفرق) وأجاب عنها فان قلت ماذا كره 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 طرفا للنفي يعني انه يصدق في الحال انه ليس بضارب فهذا عين النزاع وان كان طرفا للنفي كضارب مثلا يعني 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 السارح باختياره الشق الاول حيث قال وقد يجاب عنه أي عن الجواب المذكور بأن المراد بحقيقة نفيه النفي المقيد بالحال لان النفي المقيد بالحال لا يستلزم نفي مطلقا لان الاخص يستلزم نفي الاعم ثم اعترض بأن النفي مطلقا لا يتنافى الثبوت مطلقا الا تناقض بين المطلقتين فأجاب بأنهما يتناقضان لغة وعرفا حيث قال في الرد على من قال زيد قائم زيد ليس بقائم ولا يجزئ أن الاعتراض غير موجه لان التقديران صحة النفي تنافي الحقيقة لكونها من خواص المجاز ولا يضربا عدم منافقتها الثبوت ثم اجاب عن أصل الدليل على التبرير الاخير بأنه ان ادعى صحة النفي

عنه أدلة المشتركة مطلقا والنافي كذلك وأما التفصيل فلم يذكر له دليلا ولا جوابا فالظاهر ميمه اليه كما بيني عنه قوله وايضا فإنه يجب ان لا يكون كذلك قلت دليل المشترك مطلقا مع اعتبار التعذر في المسئلة هو دليل التفصيل فيقال دل على الاشتراط مطلقا ولما تعذر الحكم في بعض الصور كان مما يولاه في الباقي فهو ايضا مذكور مع جوابه وأما قوله وايضا الخ فقد أورد رد على دليل النافي مطلقا وقد يرد دليل المصمم باحتمال لا يعتقد كما سبق فالظاهر ما ذكرناه (قوله بعد انقضائه أي المعنى (المباح نفيه) أي المشتق لان صحة النفي من علامات المجاز (وقد صح) (قوله وكلما صح المزوم) 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 للعالم نفي للاخص ونفيه مطلقا نفي للاعم والاول أعم من الثاني فلا يستلزمه ولا يجزئ أن قوله فان الثبوت في الحال أخص من الثبوت مع قوله والثبوت في الحال أخص من الثبوت يشتمل على تكرار لاحاجة اليه (قوله وقد يجاب عنه) أي عن الجواب المذكور (بأن المراد) من النفي في الحال هو (النفي المقيد بالحال) على ان يكون في الحال طرفا للنفي (لان النفي المقيد بالحال) على ان يكون في الحال طرفا للنفي وحينئذ يتدفع المنع المذكور فان قيل فاللازم على ما ذكرتم أن المراد النفي في الجملة لان النفي المقيد بالحال أخص من النفي في الجملة لان النفي دائما والنفي في الجملة لا يتنافى الثبوت في الجملة انما يتنافى النفي دائما قلت يتنافى لغة للكاذب بهم عرفا فاذا قيل زيد ضارب وأريد تكذيبه قيل ليس بضارب وبالعكس فلا بد من المناقاة ليلزم من صدق أحدهما كذب الآخر واعلمهما إما التقييدهما بالحال فيتناقضان على ما قيل وإما الفهم الدوام من الاطلاق في أحدهما وذلك بالنفي أولى والجواب عن أصل الدليل بعد ذلك على ما ذكر من المراد انه لو ادعى صدق النفي على اطلاقه لغة وأنه 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 وأنه لازم للنفي المقيد بالحال فلا تنافي بينه وبين الاثبات على الاطلاق وبعبارة أخرى قوله لكم يصدق أنه ليس في الحال بضارب ان أردتم به أنه انتفى عنه في الحال الضرب جميع الازمنة منعناه أو انتفى عنه الضرب الحالي سلبا 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 يجمع مع الاثبات يتنافى التجوز

فان شرطون مطلقا قارا أو لا لو كان المشتق حقيقة بعد انقضائه لما صح نفيه وقد صح ان يصح نفيه في الحال وأنه يستلزم النفي مطلقا لان النفي في الحال أخص من النفي في الجملة وكلما صح المزوم صح اللازم الجواب لان لم أن نفيه في الحال يستلزم نفيه مطلقا فان الثبوت في الحال أخص من الثبوت مطلقا والنفي في نفيه في الحال هو الثبوت في الحال وفي نفيه هو الثبوت مطلقا والثبوت في الحال أخص من الثبوت ولاشك ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وقد يجاب عنه بأن المراد النفي المقيد بالحال لان النفي المقيد بالحال فان قيل فاللازم النفي في الجملة ولا يتنافى الثبوت في الجملة فلناية فيه لغة للتكاذب بهما عرفا والجواب انه لو ادعى صدقه على اطلاقه لغة منعناه أو عقلا فلا تنافي

قالوا ثانياً لوضوح الاطلاق حقيقة باعتبار ما قبله لصح باعتبار ما بعده ولا يصح اتفاقاً بيان الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته في الحال فقيد كونه في الحال إما ان يعتبر في المصحح فتنفى (١٧٨) الصحة باعتبار ما قبله لان اتفاقه وهو خلاف الفرض أو يلغى فيبقى الثبوت في

الجملة فتحقق الصحة باعتبار ما بعده لتحققه الجواب لاناسلم انه لو لم يعتبر قيد كونه في 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 في دلالة ثبت له الضرب على الماضى خاصة بعد ظهور المراد منه لانتساق النافون لاشتراطه قالوا ولا أجمع أهل اللغة على صحة ضارب أمس والاطلاق أصله الحقيقية وعلى انه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به فاعلاً حقيقة لما أجمعوا عليه عادة الجواب أنه مجاز بديل اجماعهم على صحة ضارب غداً وعلى أنه اسم فاعل مع انه مجاز اتفاقاً قالوا ثانياً لو لم يصح المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مؤمن لنا ثم وغافل لان ما غير مباشرين للايمان وانه باطل للاجماع على أن المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمناً بنومه وغفلته ويجرى عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل الجواب انه مجاز لامتناع كفر المؤمن باعتبار كفره بقدمه والالكان مؤمناً كافرهما حقيقة ولزم أن

المطلق بحسب اللغة أى يصح لغة انه ليس بضارب فهو ممنوع بل هو عين النزاع وان ادعى صحته عقلاً بمعنى انه يصدق عقلاً انه ليس بضارب في الجملة بناء على انه يصدق انه ليس بضارب في الحال والضارب في الحال ضارب في الجملة فصحة النفي بهذا المعنى لا تنافي كون اللفظ حقيقة بل المنافي له صحة اللفظ بالكلية اذ هي العلامة للجواز وهذا كما يصدق عقلاً ان الانسان ليس بحيوان بمعنى أن حيواناً ما سلب عنه بناء على انه ليس بحيوان مهال مع أن الحيوان حقيقة في الانسان من حيث كونه من افراد مفهومه (قوله والمشاحة) يعنى ظاهر أن المراد بقوله ان ثبت له الضرب متحقق صدور الضرب في الماضى أو في الحال وان كان ظاهراً لفظاً ثبت مختصاً بالماضى (قوله وعلى انه اسم فاعل) فيه بحث لان اسم الفاعل في عرف النحوا سم لهذا النوع من الصيغة بأى معنى كان وبكى لصحة النقل كونه فاعلاً في الجملة (قوله انه مجاز بديل اجماعهم) أصل الجواب منع كونه حقيقة بل بمجاز لكنهم لما تمسكوا بان الأصل في الاطلاق الحقيقة فلا يخالف الأدليل جعل اجماعهم على صحة ضارب غداً دليلاً على ذلك ولا يخفى ما فيه وأما ما يقال من أنه لو لم يرتكب المجاز لم الاشتراك فليس بشئ لجواز أن يكون للقد المشترك بين الماضى والحال أى من ثبت له الضرب ماضياً وحالاً لمن له الضرب في أحد الزمانين المستقبلي وللنافي أن يخص هذه الصورة بالاتفاق ويبقى دليله في هذه الصورة معمولاً به (قوله أنه مجاز لامتناع كافر) أى بديل عدم طرادته والالزم الاتصاف بالمتقابلين حقيقة فيما اذا صار الكافر مؤمناً والنائم يقظان والحلو حامضاً والعبد حراً فان قيل انما امتنع ذلك لوانحد الزمان وهو غير لازم قلنا الكلام في اللغة وبطلان

(قوله لوضوح 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 لوضوح قبله لصح بعده والموجود فى أكثر النسخ لوضوح بعده لصح قبله ومعناه لوضوح اطلاق المشتق حقيقة بعد المعنى وانقضائه لصح اطلاقه كذلك قبله والمقصود واحد بيان الملازمة انه أى الاطلاق حقيقة يصح باعتبار ثبوت المعنى في حال الاطلاق فتد كونه في الحال اما أن يعتبر في مصحح الاطلاق حقيقة فتنفى الصحة باعتبار الثبوت الذى قبل الحال لاتفاق المصحح وهو خلاف الفرض أو يلغى ذلك القيد فيبقى الثبوت في الجملة مصحح الاطلاق فتحقق 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 كما فيه الاستقبال وكأنه قيل الضارب من له الضرب (قوله لانتساق) لانه مشاحة في العبارة وتضيق فيه الاقبح في المقصود ولا يشتمل على فائدة يعتد بها (قوله والاطلاق أصله الحقيقية) وانما خصه بهذا الوجه ولم يجعله مشتركاً بين الوجهين كما فعل غيره حيث قال اجمعوا على صحة ضارب أمس وعلى انه اسم فاعل والأصل في الاستعمال الحقيقية لان ذلك يجعلها فى الحقيقة وجهها واحداً محله أن المشتقات كالضارب والنساءل قد تطابق باعتبار ضرب وفعل قد انقضى والأصل في الاطلاق الحقيقية وأما على تقرير الشارح فهما وجهان مختلفان (قوله وعلى انه) أى ضارب فى ضارب أمس اسم فاعل فلو لم يكن المتصف بالضرب المنقضى فاعلاً حقيقة لما أجمعوا على كونه اسم فاعل عادة والجواب ان ضارباً وكذا فاعلاً فيما ذكر مجازاً أى لاناسلم انه حقيقة هناك وما ذكرتم من الوجهين لا يدل على ذلك بديل اجماعهم فى صورة الوفاق (قوله لم يصح مؤمن لنا ثم وغافل) حقيقة بل جاز السلب (لان ما غير مباشرين للايمان) سواء فسر بالتصديق أو بغيره (وانه باطل للاجماع) المذكور وكذا

يكون كبار الصحابة كفاراً حقيقة وكذلك النائم واليقظان والحلو والحامض والحرو والعبد وأمثال ذلك مما لا يحصى ويغيد استقرؤه النظم وهو قوى قالوا ثالثاً لاشتراط بقاء المعنى لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة والالزم باطل بالاتفاق

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

الحال في عالم فانه يصح لنائم وغافل ولا يخرج العالم عن كونه عالم بالنوم وعقلته الجواب ان مؤمنا وكذا عالم المجاز في النائم والغافل والاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليه ما في الجملة وأما بطريق الحقيقة فلا واجراء أحكام المؤمنين على النائم مثلا يستلزم كون اطلاقه عليه حقيقة لغوية فالجواب يمنع صحة الاطلاق حقيقة وقوله لا امتناع كافر الخنا كيداه - هذا المنع ويمكن ان يؤكده المنع السابق هكذا قيل والاطهر ان الجواب معارضة فكله قبل ما ذكرتم وامثاله مجازات ولا يصح اطلاق المشتق حقيقة باعتبار معنى زائل بدليل امتناع استعمال كافر للمؤمن باعتبار كونه قد تم على ايمانه (والالكان كافر ومؤمنا معا حقيقة ولزم ان يكون اكبر الصحابة كفارا حقيقة) سبق كفرهم وكذلك يلزم ان يكون الشخص في حالة واحدة نائم او ناطقنا معا حقيقة وكذا ما ذكر من الامثلة (وامثاله مما لا يحصى ويفيد استقراء الظن) بان الاطلاق حقيقة لا يصح (وهو) أي الجواب أو الظن الحاصل منه (قوى) لا يندفع بما يعتد به من ان اطلاق الكفار عليهم حقيقة وان صح لغة لكن الشرع قد منع عنه فان هذا الاعتذار لا يجري في امثال الحيا والحامض والنائم واليقظان (قوله بيان الملازمة انه لا يتصور حصوله) أي حصول المعنى اعنى الخبر والكلام (قوله الجواب ان اللغة لم تن على المشاحة) أي الضائقة في مثل ما ذكر من الامور الغير الفارة (والاعتذار كثيرا افعال الحال) ولم يكن استعمالها بحسب الحال حقيقة (مثل يضرب وعشى) وغيرهما (فانما ليست آنية) توجد دفعة في ان يكون اطلاقها فيه حقيقة (بل زمانية) توجد في زمان (تتقضى اجزاؤه ولا فاولا) فلا توجد معان في الحال الذي هو الآن أصلا فلا يكون استعمالها في الحال حقيقة وانما يفيد بالاكثر احترازا عن افعال الحال من الامور الآنية كالوصول والماسسة اذ لا تعذر هناك (وهذا) الذي ذكرناه من تعذرا كثيرا افعال الحال (اصرح في المنتهى) فقوله بدليل صحة الحال يعني به صحة كثيرا افعال الحال (وقد يقال مراده منه فعل الحال الصريح) الموافق في الاشتقاق لما نحن بصدده (وهو يخبر ويتكلم فيلزم ان لا يكون حقيقة في الحال وهو باطل انفاقا فافاهو جوابكم فهو جوابنا) وانما وصف الفعل بالصرح أي الظاهر في الحال تبيينها على انه المتبادر فيكون حقيقة فيه قطعاً ويحتمل ان يريد بكونه صريحا في الحال انه حقيقة فيه كما هو المذهب الصحيح وانرا الاخرين فان الكلام لا يتم الا بذلك وأما الاتفاق على البطلان فانما هو من شرط المشتق والثاني فلا يرد انه مختلف فيه واعتلم بصريح بهذا الوصف في الاوّل اكتفاء بتصرّحه في الثاني

(قوله مثل يضرب وعشى) هذا بناء على ان الحركة بمعنى القطع ولو اعتبر الحركة بمعنى التوسط لصح قولنا عشى باعتبار تقييده بالحالي ولو كان بناء معناه (قوله كالوصول والماسسة) فان قلت المعتبر في الافعال الحالية (١) يتحقق منه ما سبق منه للفعل حال اطلاق لفظ الفعل ولفظ الفعل زمانى لا يمكن ان يحصل في حال التلفظ به في زمانه امر آتى فان قولنا يصل ويماس مقيدا بالحال معناه ان الوصول والماسسة واقعة في حال التلفظ بالتلفظ يصل ويماس وحال التلفظ به زمان لا يقع فيه الا آتى قلت يكنى في وقوع المشتق منه في حال التلفظ ان يقع في زمانه أو في آن من آتانه واذا اعتبر ما ذكره فيما قبله وقوله وانها ليست آنية توجد دفعة في آن ليكون اطلاقها فيه وجب ان يراد من حال التلفظ المعتبر في الحال آن من آتانه لازمانه ولذا يقال الحال هو الآن (٢) (قوله الحاشية) ويمكن ان يقال بطريق المنع كان معنى المتكلم يتحقق على سبيل التفصي كذلك لفظ المتكلم وإجراؤه على سبيل التفصي فلم لا يجوز ان يراد

بيان الملازمة أنه لا يتصور حصوله الا بحصول أجزائه وانما حروف تنقضى أولا فاولا ولا يتجمع في حين فقيل حصولها لم يتحقق وبعده قد انقضى الجواب ان اللغة لم تن على المشاحة في أمثال ذلك والاعتذار كثيرا افعال الحال مثل يضرب وعشى فانها ليست آنية بل زمانية تنقضى اجزاؤه أولا فاولا وهم لذا صرح في المنتهى وقد يقال مراده فعل الحال الصريح وهو يتكلم ويخبر فيلزم ان لا يكون حقيقة في الحال عما ذكرتم من الدليل بعينه وهو باطل انفاقا فافاهو جوابكم فهو جوابنا

(١) يتحقق منه الخ كذا في الاصل وهي عبارة لا تتخا من التصريف والتخلل وكه في هذه النسخة من أمثال ذلك فخر ركنه مصححه (٢) قوله الحاشية هكذا في الاصل ولا وجود له هذه الكلمة في كلام السيد كما ترى اه مصححه

أن النزاع في حقيقة اسم الفاعل وهو الذي يعنى الحدوث لافى مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان
والحلو والحامض والعبء والحر ونحو ذلك مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المناسقي وفي
بعضه الاتصاف بالفعل البتة

(وهذا) المعنى أى الثانى (أقرب الى لفظ المصنف ههنا) ابتداءه منه الى الفهم ولو أراد المعنى الأول لكان
الانساب ان يقول بدليل صحة أكثر أفعال الحال واعلم ان حاصل الجواب على التقديرين هو تنقض اجمالى
فيقال لمنخص ماذا كرتم ان لو اشترط وجود المعنى في صدق المستثنى حقيقة لم تكن المشتقات من
المصادر السبالية حقيقة أصلاً لا متناع وجود المعنى حين الاطلاق فنقول لاشك في اشتراط وجود
المعنى في الحال لاطلاق فعله حقيقة فلا يكون أكثرها وهذا الفعل المنصوص حقيقة لا متناع وجود
معناه في الحال أما فى الثانى فبمعنى ماذا كرتم من الدليل وأما فى الأول فلان أكثر أفعال الحال آتية
وخلاصته كما أن الاشتراط يستلزم هناك محذوراً يستلزمه ههنا أيضاً وهو جوابكم عن الدليل في
صورة التنقض فهو جواباً عنه في أصل الدعوى ولا يذهب عليك أن جريان الدليل في تخبر ومتكلم
أظهر منه في أكثر أفعال الحال ولما كان هذا الجواب الزاماً لحق الشارح رحمه الله المقام فقال
(والفحقيق ان المعتبر) في نحو مخبر ومتكلم وفي أفعال الحال (المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن
ويحشى من مكة الى المدينة) يقصد الحال لا المعنى الآن الحاضر بل (يراد به أجزاء من الماضى ومن
المستقبل متصلة) بعضهما مع بعض (لا يتخللها فصل بعد فتر كذا ذلك الفعل واعراضاً عنه) فالخبر
والتكلم حقيقة لمن يكون مباشر الخبر والكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل
لم يخرج عن كونه متكلماً حقيقة وعلى هذا القياس أفعال الحال فقد تسوَّح لغة في اعتبار الحال واعتبار
هذه الامور على الوجه المذكور فلا يلزم من اشتراط بقاء المعنى ماذا كرتم المحذور في المشتق ولا في
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 فلهذا أراد ان لفظ الحال يعنى الحاضر فقد تسوَّح ههنا في
وصف الكل بصفة الجزء واقامته مقامه فلم لا يجوز أن يتسوخ في نحو مخبر ومتكلم باقامة جزء من المعنى
مقام كله وأما الشرح من التوجيه بين أقوى وأنسب بما فى المنتهى (قوله سلمنا ذلك) يعنى سلمنا
ان اشتراط بقاء المعنى مطابقاً يستلزم ان لا يكون مثل مخبر ومتكلم حقيقة (قوله وهذا رجوع) أى
الجواب الثانى رجوع في الرد الى القول الثالث بتخصيص الدعوى) فالمصنف رد اول دليل الثانى مطلقاً
على مذهب الاشتراط مطلقاً ثم رجوع في رده الى القول بالتفصيل وليس في ذلك ميل اليه كما عرفت

بحال التلفظ زمانه وينطبق زمان التناظر بلفظ المتكلم على زمان تحقق معناه وحينئذ يكون لفظ
المتكلم حقيقة أو يتحقق معناه في الحال (قوله أقرب الى لفظ المصنف) لانه قال بدليل صحة الحال
ولا يجوز أن يراد كل فعل حالى وهو ظاهر فيحمل على هذا المنصوص بالقرينة الواضحة وأما ارادة الاكثر
فبمعنى عن اللفظ (قوله لمنخص ماذا كرتم) (١) ان الذى ذكره هذا القائل عام يتناول جميع ماذا كرتم
المشتقات نظر الى الحقيقة وان كان مراد هذا القائل جريانه في الاسماء المشتقة مثل مخبر ومتكلم من
حيث لزوم الفساد (قوله أما فى الثانى) معناه أما امتناع وجود المعنى بتكلم ويخبر وقوله وأما فى
الأول معناه أما امتناع وجود المعنى في أكثر الأفعال الحالية والبعض منها باجزاء الدليل في صورة قد
تقرر بالاتفاق كونها حقيقة وذلك يتوقف على وجود معناها في الحال فوجود المعنى شرط لكونها
حقيقة ولزم من الدليل بطلان وجود معناها فماذا كرتم في توجيه وجود معناها في الحال ذكر في توجيه
وجود المعنى في نحو متكلم ومخبر (قوله أقوى) لان الوجه الذى ذكره الشارح يجعل المنخص مضطراً

وهذا أقرب الى لفظه
ههنا والتحقق ان المعتبر
المباشرة العرفية كما
يقال يكتب القرآن ويحشى
من مكة الى المدينة ويراد
بأجزاء من الماضى ومن
المستقبل متصلة لا يتخللها
فصل بعد فتر كذا ذلك
الامر واعراضاً عنه
سلمنا ذلك لكن لا يلزم من
عدم اشتراط البقاء فيما
تعذر عدم الاشتراط مطلقاً
وهو معنى قوله وأيضاً فانه
يجب أن لا يكون كذلك
أى يجب أن لا يكون المشتق
مما لا يمكن بقاؤه حتى يشترط
فيه البقاء والام يشترط وهذا
رجوع الى القول الثالث
بتخصيص الدعوى

(١) أن الذى الخ كذا فى
الاصول السقيمة فخر ركبته

بالحق

وضارب واقتل للمفعول قلنا
القتل التأثير وهو للفاعل
قالوا أطلق الخالق على الله
باعتبار الخلق وهو الاثر
لان الخالق الخلق والالزم
قدم العالم أو التسلسل
وأجيب أو لا بأنه ليس يفعل
قائم بغيره وثانياً انه
التعلق الحاصل بين الخلق
والقدرة حال اليجاد
فلما نسب الى البارئ صح
الاشتقاق جمعاً بين الأدلة
أقول لا يشتق اسم الفاعل
لشيء باعتبار فعل حاصل
غيره خلافاً للعتره فانهم
جعلوا المتكلم لله لا باعتبار
كلامه بل ككلامه بل ككلامه هو
يخلق فيه ويقولون لا معنى
لكونه متكماً الا أنه يخلق
المتكلم في الجسم لنا
الاستقراء يفيد القطع
بذلك فالواثبت قائل وضارب
غيره من قائم به الفعل لان
القتل والضرب هو الاثر
الحاصل في المفعول وهو
المفعول والمضروب والجواب
لانسانه الاثر بل تأثير ذلك
الاثر وهو قائم بفاعلهما
قالوا قد أطلق الخالق على الله
باعتبار الخلق وهو الخلق
اذلو كان غيره لكان هو
التأثير فان قدم العالم اذ
لا يتصور تأثير ولا اثر وان
حدث احتاج الى تأثير آخر
وزن التسلسل والجواب
أما أو لا فإنه غير محل النزاع

(١) قوله هذا لا ينافي الخ

كذافي نسخة الاصل السقيمة وحركته صحيحه

(قوله ويقولون) اشارة الى دفع ما ورد عليهم من أنه لو جاز اطلاق المتكلم عليه باعتبار كلامه يخلق
في جسم جاز المتحرك والاسود والابيض باعتبار خلقه تلك الصفات في محالها وذلك لأنه قد ثبت اطلاق
المتكلم عليه وقام اليرهان على امتناع قيام الكلام به فلزم القول بأن معنى المتكلم في حقه خالق
الكلام في جسمه ولا كذلك مثل المتحرك والاسود والابيض (قوله الاستقراء يفيد القطع) يعني
حصول لنا من تتبع كلام العرب حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل وان كان الاستقراء في
نفسه لا يفيد الاطلاق (قوله لانسانه) مبني على ما هو الحق من أن التأثير ليس هو الاثر
(قوله لكان هو التأثير) المستلزم للاثر ضرورة ومبناه على نفي كون التكوير صفة حتمية أزلية
(قوله لا يشتق اسم الفاعل) انما يفيد باسم الفاعل لان اسم المفعول يجوز فيه ذلك وفيه بحث يظهر
بالتأمل في الفرق بين معني مصدر المجهول ومصدر المعلوم وأريده بمعناه المشهور وأما يتناول الصفة
المشبهة واسم التفضيل اذا كان للفاعل أيضاً بالفعل معنى المصدر قال في الاحكام وهل يشترط قيام
الصفة المشتق منها بعامله الاشتقاق وهل يلزم الاشتقاق من الصفة المعنوية ان قامت به فذلك مما وجه
أصحابنا ونفاه المعتزلة وكأنه اعتبر الصفة احترازاً عن مثل لابن ونامر مما اشتق من الذوات فان المشتق
منه ليس قائماً بعامله الاشتقاق وقال في الحصول اختلفوا في أن المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق
له منه اسم ثم قال واذا لم يشتق لمحل منه اسم فاعل فهل يجوز ان يشتق لغير ذلك المحل منه اسم فعند
أصحابنا لا وعند المعتزلة تم فالصنف اقتصر على احدى المسئلتين موافقاً للنقل الحصول (قوله بل كلام)
أي بل باعتبار كلام حاصل الجسم كاللوح المحفوظ وغيره ويقولون لا معنى لكونه متكماً الا أنه يخلق
الكلام في الجسم فان قيل فلعل التكلم عندهم يطلق على معنيين أحدهما المشهور وثانيه ما خلق
الكلام والمتكلم انما يطلق عليه تعالى مأخوذاً من المعنى الثاني وهو قائم به تعالى قلنا التكلم
والمتكلم وسائر تصرفه مشتقة من الكلام فهو المشتق منه حقيقة ولم يقم به بل بغيره (قوله الجواب
لانسانه) أي كل واحد من القتل والضرب (الاثر) القائم بالمفعول (بل هو تأثير ذلك الاثر والتأثير قائم
بفاعلهما) اذ لا شك ان هناك أثراً وانما يحصل من تأثير قطعاً 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
تم يطلق القتل عليه أيضاً وهو المفعول المطلق في قولك قتلته قتلاً لكنه ليس بمصدر وما قيل من أنه
مصدر فن التسامح الذي لا يضرب في المقاصد اللغوية ولا يجدي التدقيق فيه بظائل (قوله باعتبار الخلق)
لأنه مشتق منه وهو الخلق الذي هو الاثر اذ لو كان غير الخلق لكان هو التأثير اذ ليس له معنى ثالث انفاً
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) احتراز عن الصفة
بمعنى مادل على ذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود والمراد منها معنى قائم بالشيء وما ذكر في الحصول
من ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق له منه اسم موافق لذلك (قوله موافقاً للنقل الحصول)
ليس المراد ان موافق يكون في الحصول أيضاً بل المراد موافق في التقدير فان المشتقات التي ذكرها
المصنف في الاحكام هكذا هل يشترط قيام الصفة المشتق منها بعامله الاشتقاق ويلزم من هذان
اشتقاق اسم الفاعل لشيء باعتبار فعل حاصل لغيره وهو المسئلة المذكورة في الحصول هكذا لا يجوز
أن يشتق لغير ذلك المحل ولا ينجح الموافقة بين ما ذكر في الحصول 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 خالقاً للكلام في غيره فهو قد أتى به

فيكون له المكونات الحادثة في أوقاتها (قوله اذ جعل النزاع) يعني ان النزاع فيما اذا اشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره واطلاق الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق الذي هو عين الخلق ليس كذلك لان الخلق ليس فعلا قائما بالغير بل مجموعا بعضه قائم بنفسه كالجواهر وبعضه بذلك البعض كالأعراض والمجموع من حيث هو المجموع يعد قائما بنفسه لا بغيره كالجسم المركب من المادة والصورة يعد قائما بنفسه وان كان بعض أجزائه قائما ببعض ولا يخفى علينا ان قوله لا بغيره أي غير ذلك المجموع مما لا معنى له في هذا المقام بل المناسب ان يذكر أنه ليس قائما بغير الخالق على ان ههنا مناقشة أخرى وهي أن المجموع اذا كان قائما بنفسه كان قائما بغير الخالق ضرورة ويندفع بأن معنى قيامه بنفسه انه ليس قائما بشي أصلا ولما كان هذا الجواب ضعيفا أمّا أولا فلان معنى قولنا لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره أنه يجب أن يكون قائما بذلك الشيء البتة لان الفعل لا بد له من القيام بشي وأما ثانيا فلان اطلاق الخالق ليس يجب ان يكون باعتبار جميع الخلق بل يصح باعتبار الافعال والصفات القائمة بالغير أيضا كضرب زيد وقتل عمرو وبإضاح الجسم الى غير ذلك وأما الثالث فلانهم يزعمون ان الخلق هو الموجود وانصاف العالم بالوجود وهو قائم بالغير أجاب بوجه آخر تحقيقه ان الذات قديمة وكذا القدرة فلا بد من أمر حادث يحدث عندها الحوادث وهو تعلق القدرة فهذا التعلق من حيث انتسابه الى العالم صدور العالم ومن حيث انتسابه الى القدرة ايحباب القدرة للعالم ومن حيث انتسابه الى الذات الموصوفة بالقدرة القديمة هو خلق العالم فمعنى الخلق كون الذات قد تعلقت قدرته القديمة بشي وهذا معنى اضافي اعتباري قائم بالخالق يعني تعلقه بالخالق وانصاف الخالق به وليست صفة حقيقية متفرقة فيه ليلزم كون القديم محملا 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 للخلق

اذ جعل النزاع فعل قائم بالغير وهذا ليس كذلك بل مجموع بعضه قائم بنفسه وبعضه قائم بذلك البعض والمجموع يعد قائما بنفسه لا بغيره وأما ثانيا فبان للقدرة تعلقا حادثا بالحدوث ضرورة وهذا التعلق اذا نسب الى العالم فهو صدوره عن الخالق أو الى القدرة فهو ايحبابه الى أوالى 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 ان معنى به كونها صفة حقيقية بل سائر الاضافات قائمة بمعالها وكذا ما ذكرتم من الدليل على أنه ليس أمرا حقيقيا مغايرا للخلق فانه يدل على أنه ليس أمرا حقيقيا مغايرا فكان الجدل على هذا واجبا جمعا للدلالة قال (مسئلة الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات متصفة بسوادا على خصوص من جسم وغيره يدل صحة الاسود بجسم

الخلق وهو الاثر لان الخلق الخلق فقوله لأن تعديل لاطلاقه عليه تعالى باعتبار الخلق لا لقوله وهو الاثر فكأنه قيل الاطلاق باعتبار الخلق والخلق هو الخلق فاطلاقه باعتبار الخلق الذي هو الاثر وليس قائما به تعالى (قوله وهذا) أي الخلق يعني الخلق (ليس كذلك) أي فعلا قائما بالغير بل هو مجموع بعضه قائم بنفسه كالجواهر وبعضه الآخر كالأعراض قائم ببعض الأول وهذا المجموع من حيث هو يعد قائما بنفسه لا بغيره ومعنى الخلق الذي اشتق منه الخالق هو هذا المجموع لا كل واحد وحده بل يخرج عن محل النزاع فان بين اطلاقه على كل واحد وان الاشتقاق بحسبه وأجرى الكلام في الأعراض اقتصرنا على الجواب الثاني ومنهم من قال انه خارج عن المتنازع فيه لان الخلق بمعنى الخلق ليس فعلا فضلا عن كونه فعلا قائما بغيره تعالى ثم اعترض بالخلق التي هي أفعال كضرب مثلا ولعل الشارح رحمه الله لم يلتفت الى هذا لانه جعل الفعل على مدلول المصدر المشتق منه لا على الحدث (قوله وأما ثانيا فلان للقدرة تعلقا حادثا به) أي بذلك التعلق الحادث (حدوث الاشياء ضرورة) اذ لو تعلق القدرة بها على وجه يترتب عليه وجودها لم يوجد الاشياء منه أصلا ولو لاحدونه لم تكن حادثة بل قديمة وهذا التعلق المخصوص اذا نسب الى العالم فهو صدوره عن الخالق أو الى القدرة فهو ايحبابه الى العالم أو الى ذى القدرة أعني 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 مبدءا وصف له هو صدوره عن الخالق أو الى القدرة صار مبدءا وصف آخره والايحباب أو الى ذى القدرة صار مبدءا وصف آخره كونه تعلقت قدرته وهذه النسبة يعني كون الذات تعلقت قدرته قائمة بالخالق تعالى وباعتبار هذه النسبة اشتق له اسم الخالق فيصح ما ذكرنا من الدليل الاستقرائي على وجوب قيام التعلق بما اشتق

من كونه جسما أو غيره
بدليل صحة قولنا الأسود
جسم فانه يفيد فائدة
جديدة وليس مثل قولنا
الجسم ذو السواد جسم
ولو لا ذلك لما صح وكان نحو
قولنا الانسان حيوان فانه
لا يعد مفيدا وان صح الجمل
قال (مثلة لا تثبت للغة
قياسا خلافا للقاضي وابن
سريج وليس الخلاف في
نحو رجل ورفع الفاعل
أى لا يسمى مسكوت عنه
الحاقا بتسمية معين لمعنى
يستلزمه وجودا وعدمه
كالخمر للنبذ للتخمير
والسارق للنباش للاخذ
خفية والزاني للأنطالوطاء
المجرم للابتقل أو استقراره
بالتعميم لتساوي اللغة
بالجمل فالوادار الاسم معه
وجودا وعدمه ما قلنا ودار مع
كونه من العنب وكونه مال
الحى وقبلا فالوائت شرعا
والمعنى واحد قلنا ولا
الاجماع لما نت وقطع
النباش وحد النبذ لما
لثبوت التعميم وإما بالقياس
لانه سارق أو خمر بالقياس
أقول قد اختلف في حواز
اثبات اللغة بالنباش فجوزه
القاضي أبو بكر وابن سريج
وبعض الفقهاء والاصح
منعه ولا بد من تحرير محل
التزاع أولا ليتوارد النفي
والاثبات على محل واحد

(قوله الأسود وغيره) الاولى الأسود ونحوه على ما في المتن ليخرج أسماء الزمان والمكان والآلة قائم بتدل
على خصوصية الذات بكونه زمانا أو مكانا أو آلة مثل المقتل ليس معناه شيئا ما يقع فيه القتل بل مكان
أو زمان يقع فيه القتل ولهذا لم يكن من الصفات فلم يصح مكان مقتل كما يصح مكان مقتول فيه وفي قوله
باعتبار صفة معينة إشارة إلى أن المراد ان الأسود ونحوه يدل على ذات متصفة به - واد ونحوه من
الصفات المعينة التي تتضمنها المشتقات والافعل في ظاهر لفظ المتن مؤاخذه وهي انه يقتضى ان الابيض
وكذا غيره من الصفات يدل على ذات متصفة بالسواد وفي قوله فانه يفيد إشارة إلى أن المراد بالصحة ههنا
إفادة فائدة جديدة وفي قوله وكان نحو قولنا الانسان حيوان إشارة إلى ردماد كره العلامة من أن
قولنا الانسان حيوان صحيح مفيد ليس مثل قولنا الحيوان الناطق حيوان لان مدلول الانسان لغة ليس
هو الحيوان الناطق (قوله الابتقل) الظاهر أنه استثناء عن قوله لا يسمى لكن لما لم يستقم الاتصال لانه
لا سكوت عند النقل والاستقراء وفي الانتطاع أيضا تكلف جعله الشارح راجعا إلى الامثلة المذكورة
ويؤيده ما سيجي أن الشافعي رحمه الله ربما يدعى في النبذ والتباش ثبوت التعميم

له اسم الفاعل لا بغيره لانا لان معنى بقيامه كونه صفة حقيقية قائمة به بل ما هو أعم من ذلك فان سائر
الاضافات التي هي أمور اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان قائمة بعملها وكذا يصح ما ذكرتم من الدليل
على ان الخلق ليس أمرا مغايرا للخلق فانه يدل على ان الخلق ليس أمرا حقيقيا موجودا في الاعيان
مغايرا للخلق والالزم التسلسل أو القدم أما اذا كان أمرا اعتباريا فلا يلزم شئ منه بالعدم احتياجه
على تقدير حدوثه الى تقدير آخر ونقول التسلسل في الاعتباريات جائز فكان حمل الخلق على هذا المعنى
الذى ذكرناه واجبا جعلا للادلة قيل انما قال ذلك وان كان المناسب جمع بين الدليلين لان أقل الجمع
اثنان اولانه صار كمثل السائر فيما بينهم وبعضهم قرر الجواب الثاني بما حاصله ان ما ذكرتم من
الدليل يدل على جواز اطلاق الخلق باعتبار الخلق الذى ليس هو قائم به تعالى وما ذكرنا من الاستقرار
يقتضى كون الخلق الذى اشتق منه الخلق قائم به تعالى فليجعل الخلق عبارة عن التعلق المذكور
جمع بين الدليلين فان تعلق من حيث انه بين القدرة والخلق ولم يكن قائما بذاته تعالى حقيقة فيصح
دليلكم بهذا الوجه ومن حيث انه ليس قائما بما (١) شرعه بالكاتبه كان متعلقا به فلا يلزم اجمال دليل أيضا
بخلاف ما دل على الخلق اذ يلزم ترك دليلنا بالكاتبه فقامل وكن الحاكم الفصل (قوله ولو لا ذلك)
أى لو لا عدم دلالة على خصوصية الجسم لم يصح عرف قولنا الأسود جسم اذ لا يفيد فائدة جديدة فيعد
لغوا (قوله ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب) فان مسمى الاول ذكر من
ذ كور بن آدم واصل حد البلوغ ومسمى الثاني ذات ماله الضرب علم ذلك بالنقل فلا يكون اطلاق
شئ منه ما في موارد المشتقة على هذا المسمى وان لم يسمع من أهل اللغة قياسا اذ تعميمه فيه ما باعتبار
عموم مسماه اياها (قوله أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول) اذ حصل لتساوي استقرار جزئيات
الفاعل مثلا قاعدة كلية هي 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 للخلق) فالمراد بالدليل الاول على أصل المدعى
وبالدليل الثاني هو الدليل على تقدير الدليل باعتبار التقييد بالوجود الخارجى يقال قوله اذ لو كان
غيره معناه اذ لو كان الخلق موجودا مغايرا للخلق فكان هذا القائل يقول بالاطلاق باعتبار الخلق
والخلق موجودا قطعاً وهو معنى الخلق أى الخلق الموجود الخارجى هو الخلق الثانية والالزم أحد
المحذورين (قوله فان تعلق من حيث انه بين القدرة) يجب ان لا يذكر كون الذات تعلق قدرته ويعتبر
فيه الجهتان باعتبار كل واحد منهما فاصح دليل الخصم لكن يمكن حمل التعلق على كون الذات تعلقت

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

وانما الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم الحاقاله
 معين مسمى بذلك الاسم اعني تدور التسمية به مع وجودها
 وعندما فيرى انه ملزوم التسمية فائتما وجد وجب
 التسمية به كتسمية التبيد خبر الحاقاله بالعقار المعنى
 هو التخمير للعقل المشترك بينهما الذي دارمه التسمية
 فيالم يوجد في ماء العنب لا يسمى خرابل عصيرا واذا
 وجد فيه سمى به واذا زال عنه لم يسم بل خلا وكذلك
 تسمية النباش سارقالاخذ بالتحفية واللائظ زانبا
 للابلاج المحرم الا ان ثبت في شئ من هذه الصور نقل
 او استقره فيخرج عن محل النزاع فلا يكون المثال
 ما يقابل ولا يضرفان المثال يراد لتفهيم لا للتحقيق لنا
 ان القياس في اللغة اثبات اللغة بالتمثل وهو غير
 جائز اما الاولى فلانه يتمثل التصريح بجمعه كما يتمثل
 باعتباره بدليل منعههم طرد الادهم والابلق والقارورة
 والابجد والاخليل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت
 عنها يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه بمجرد
 احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه
 تحكم باطل وايضا يجب الحكم بوضع اللفظ بغير
 قياس اذا قام الاحتمال وهو باطل بالاتفاق فالاولاد اراهم مع
 المعنى وجودا وعدماد على انه المعتمد

(قوله وانما الخلاف في تسمية مسكوت عنه) اعني لم يعلم بالنقل ولا الاستقراء انه من افراد مسمى ذلك الاسم وقوله الحاقاله التسمية ولعني علة الخلق وضمير به في الموضوعين لذلك الاسم وضمير معه وانه ووجد اعني وقوله في المتن الحاقا لي لأجل الخلق بالغير والقياس عليه وقوله بتسمية أي باسم موضوع معين متعلق بلا يسمي وهم يعبرون عن الاسم بالتسمية مثلا يذهب الوهم الى نفس المسمى حيث يجهلون الاسم هو المسمى كما يعبرون عن اللفظ الحادث بالقراءة والكتابة دون المقرء والمكتوب وقوله بمعنى متعلق بالحاقا أي بسبب معنى يستلزم ذلك الاسم المعبر عنه بالتسمية ويجوز ان يكون قوله بتسمية متعلقا بالحاقا والمعنى على المصدرية وبمعنى متعلق بتسمية أي الحاقا لتسمية المسكوت عنه بتسمية معين بسبب معنى يستلزم التسمية وتذكير الضمير باعتبار ان المصدر بمعنى أن والفعل (قوله وجب التسمية) فان قيل قد سبق ان الخلاف في الجواز فلنا المراد بالاجوب ههنا الثبوت ولو سلم فالعنى أنهم اختلفوا في أنه هل يجوز أن يثبت بالقياس وجوب كون المسكوت عنه مسمى باسم (قوله واما الثانية) أي المقدمة القائلة بان اثبات اللغة بالاحتمال غير جائز فلا يتم تحكم أي حكم بوقوع أحد طرفي الحكم من غير بيان ولا انه موجب للحكم أي مستلزم لصحة الحكم بالوضع من غير قياس عند قيام الاحتمال وكلاهما باطل بالاتفاق فتقوله لانه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع اعادة للدعوى بطريق أوضح والدليل هولزوم التحكم ولقائل أن يقول ان ارد مجرد الاحتمال من غير بيان على ما صرح به في المنتهى حيث قال اثبات اللغة بالوهم أو الشك فلامقدمة الاولى ممنوعة وما ذكر في اثباتها لا يفيد لان احتمال التصريح بالمعنى والاعتبار ليس على السواء وان ارد مطلق الاحتمال فالثانية لجواز أن يكون احتمالا لا يثبت التحكم ولا صحة الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال من غير قياس

قياسا لاندراجها تحتها (قوله للمعنى) يتعلق بقوله الحاقا لا بقوله سمي (قوله تدور التسمية به) أي بذلك الاسم مع ذلك المعنى وجودا وعدماد فيظن ان المعنى ملزوم التسمية فائتما وجد المعنى وجب التسمية بذلك الاسم (قوله الا ان يثبت) أي لا يسمى المسكوت في الامثلة المذكورة ههنا الاسماء الا ان يثبت في شئ من هذه الصور (قوله اما الاولى) أي المعنى الذي دارمه التسمية وجودا وعدماد فلا يتمثل (التصريح) من الواضع يمنع اعتباره والتعدية بسببه (كايتمثل) التصريح بمنه (باعتباره) والتعدية (قوله بدليل) يتعلق بالاحتمال المشبه أي يتمثل التصريح بالمنع بدليل منعههم طرد الادهم والابلق في غير الفرس مع أن الاول دائر مع السواد وجودا وعدماد والثاني مع التخطيط من السواد والبياض فقد منع ههنا من اعتبار المعنى والتعدية في محاله وكذا القارورة والابجد والاخليل وغيرها كالمسالك مثلا دائر مع القرار والقوة والخيلا والسهوك ولا يجوز التعدية بها فعند سكوت الواضع عن التصريح بالمنع والاعتبار كما في صورة النزاع يبقى المعنى على الاحتمال و يترتب عليه احتمال الوضع (قوله وايضا يجب) أي 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 شرعي أو عقلي

قدرته وايضا لا يلزم من كون ذلك التعلق بغير القدرة ان لا يكون قائما بذاته تعالى فلا يصح دليل الخصم من ههنا الحينية وأبضالو كان الخلق في هذا الدليل بمعنى التعلق لم يصح قوله وهو الخلق وايضا فيهم من كلام ههنا البعض ان المراد بالدليل ههنا هو الدليل على أصل المدعى والقول بصحته من الجيب يتأني غرضه اذ لا يكون قصده الى التوفيق بل الغرض ابطال دليل الخصم وايضا كان متعلقا به يجتمع مع الحينية المذكورة أولا ولو ذكر مكانه كان قائما به لكان له وجه

قوله

بطل بالاتفاق فالاولاد اراهم مع المعنى وجودا وعدماد على انه المعتمد

(قوله الجواب المعارضة على سبيل القلب) يعني ان ما ذكرتم وان دل على جواز اثبات اللغة بالقياس بناء على غلبة الظن بعلمية المعنى فعندنا ما يفي به بناء على اقامة الدليل على عدم علميته وكما كان استدلالكم بالدوران فكذلك الاستدلال بان يكون معارضة على سبيل القلب الا ان فيه مجننا وهو ان الدوران يفيد ظن العلمية لا بمجرد اعتبار المدار في العلمية وحينئذ يحصل ظن علمية كل من المشترك والخصوصية على تقدير ثبوت المدارية وجودا وعلما ولا يلزم كون المشترك جزءا له وبهذا يظهر فماذا ذكر بعض الشارحين من ان المراد ان الاسم كدار مع المشترك دار مع الخصوصية فكما جاز علمية هذا جاز علمية ذلك فيكون الاثبات بالمشارك اثباتا بالمحتمل من غير رجحان ولو اريد ان المدار هو المجموع لا المشترك وحده كان هذا منعا مدارية المشترك لا معارضة وكلام العلامة في هذا المقام محتمل جدا وذلك انه جعل المذكور في معرض الاستدلال مناقضة لادلتنا أي لانسلم ان علمية المشترك ليست أولى من عدم علميته حتى يلزم الاثبات بالمحتمل وكذا المذكور في معرض الجواب أي لانسلم ان الدوران يدل على ما ذكرتم بل هو اشارة عليه كما هو اشارة على غيره من غير ترجيح لاحد المحتملين (قوله ثبت القياس شرعا) فان قيل هذا اثبات القياس بالقياس فلا يقوم على المنكرين مطلقا ولا على المعترفون به في الشرعيات خاصة قلنا بل اثبات الحكم بدليله الزام على القائلين في الشرعيات خاصة (قوله اوداك) أي الاشتراك في اعتباره مع الاجماع ولم يتحقق في القياس في اللغة الاجماع فاتفق المعنى الموجب بالكيفية أو بأحد جزأيه (قوله الحرف لا يستقل بالمفهومية) عبارة النخاعة ان الحرف ما يدل على معنى في غيره أي لا في نفسه ونعبر في غيره إما عايند اللفظ معنى انه لا يدل بنفسه بل بانضمام لفظ آخر اليه وإما الى المعنى بمعنى انه غير تام في نفسه أي لا يحصل من اللفظ الا انضمام شيء آخر اليه فصار الحاصل انه لا يستقل بالمفهومية أي بفهمومية 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 في أن معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من أجزاء الكلام ويختص الحرف بأن معناه الافرادى أيضا لا يحصل بدون ذكر المتعلق لكن لا بحسب اتفاق الاستعمال كفى بعض الاسماء بل بحسب الوضع واشتراط الوضع ذلك تنصيصا أو دلالة على ما يشهد به الاستقرار فعنى عدم استقلال الحرف بالمفهومية أنه مشروط بحسب الوضع في دلالتها على معناها الافرادى ذكر متعلقها وفي عبارة الشارح فائق لا يخفى لان قوله دالة لم يقع موقعا للحال

(قوله لان الدوران يفيد ظن العلمية) فيكون المعنى علمة للاسم فأينما وجد كما هو مقتضى العلمية (قوله بأنه) أي الاسم (دارا أيضا مع) تعين (المحل) منضمنا الى ما ذكرتم (ككونه ماء العنب ومال الحلى ووطأ في القبل فدل) الدوران (على أن المحل معتبر معه) كاذ كرتم فالعلمية جزء العلة المركبة منه ومن تعين المحل (فلا يستلزم) الاسم ولا يكون علة (قوله ثبت القياس شرعا) لا يقال هذا قياس في اللغة فيكون اثباتا للشيء بنفسه لانقول هذا قياس في ثبوت القياس في اللغة لا قياس في اللغة نعم انما ينهض حجة على من اعترف بالقياس في غير الشرعيات (قوله الجواب لانسلم ان المعنى) أي الامر الموجب للقياس (واحد) فيهما (اذ المعنى) الموجب له (في الشرع بالحقيقة هو الاجماع على ثبوت القياس فيه أو ذلك) المعنى الذي يظن اعتباره بالدوران أو غيره (مع الاجماع ولم يتحقق) الاجماع على ثبوت القياس في اللغة فان قلت اذا أمكن الحاق شارب النبيذ شارب الخمر والنباش بالسارق في الحكم قياسا شرعيا فهل اثبوت القياس في اللغة لو ثبت فائدة في ذلك قلت اذا سلم ان القياس الشرعى لا يجري في الحدود والكفارات كما هو مذهب الحنفية أمكن اثبات اندراجها تحت النصوص بالقياس في اللغة فيثبت

لان الدوران يفيد ظن العلمية الجواب المعارضة على سبيل القلب بأنه دار أيضا مع المحل ككونه ماء العنب ومال الحلى ووطأ في القبل فدل على انه معتبر كاذ كرتم فالعلمية جزء العلة فلا يستلزم طاولا ثانيا ثبت القياس شرعا فيثبت لغة اذ المعنى الموجب للثبوت فيهما واحد وهو الاشتراك في معنى يظن اعتباره بالدوران الجواب لانسلم ان المعنى واحد اذ المعنى في الشرع بالحقيقة هو الاجماع على ثبوت أو ذلك مع الاجماع ولم يتحقق ههنا فان قيل فهم موجب الشافعي رحمه الله قطع النباش وحده النبيذ فلنا ذلك اما اثبوت تعميم السرقه والخمر بالنقل وإما اقياسهما على السارق والخمر قياسا شرعيا في الحكم لالا أنه يسمى سارقا وخرا بالقياس في اللغة قال (مسئلة الحروف معنى قواهم الحرف لا يستقل بالمفهومية أن نحو من والى مشروط في دلالتها على معناها الافرادى ذكر متعلقها ونحو الابتداء والانهاء رابتدا وانتهى غير مشروط في ذلك وأما نحو ذور فوق وتحت وان تذكر الاعتنانها لأمر فغير مشروط في ذلك

لما علم من أن وضع ذوبعني صاحب لتوصل به الى الوصف بأسماء الاجناس اقتضى ذكر المضاف اليه وأن وضع فوق بمعنى مكان لتوصل به الى علاه خاص اقتضى ذلك وكذا البواقي أقول قد سمعت قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية وعلمه أشكال فأرادت تقرير المراد أولاً والاشارة الى الاشكال ثانياً (١٨٦) وحله ثالثاً أما تقريره فهو ان معناه ان نحو من والى مشروط في وضعه اداة

على معناها الافرادى وهو الابتداء والانتهاى ذكر متعلقها من دار أو سوق أو غيرهما مما يدل عليه الحرف ومنه الابتداء واليه الانتهاى والاسم نحو الابتداء والانتهاى والفعل نحو ابتداء وانتهى غير مشروط فيه ذلك وأما الاشكال فهو أن نحو ذور وأول وأولات وقيد وقيس وقاب وأى وبعض وكل وفوق وتحت وأمام وقدام وخلف ووراء مما لا يحصى كذلك اذ لم يجوز الواضع استعماله الا بملقاتها فكان يجب كونها حروفاً وانها أسماء وأما الحل فهو انها وإن لم يتفق استعمالها الا كذلك لامر تاء عرض فغير مشروط في وضعها دالة ذلك لما علم ان ذوبعني صاحب ويفهم منه عند الافراد ذلك لكن وضعه لغرض ما وهو التوصل به الى الوصف بأسماء الاجناس في نحو زيد ذومال وذوفرص فوضعه لتوصل به الى ذلك هو الذى اقتضى ذكر المضاف اليه لأنه 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 علاه ويفهم منه عند الافراد ذلك لكن وضعه ليهتد به الى علاه لا يفهم خاص اقتضى ذكر المضاف اليه وكذلك بواقي الالفاظ فالى المنتهى وأشكل منه نحو على وعن والكاف في الاسمية اذ معناها أسماء (١) أن ما فهم الخ هكذا فى النسخة السقيمة وهى عبارة غير مستقيمة فخرها كتبه معجمه

(قوله لما علم من أن وضع ذوبعني صاحب) تعليل لقوله غير مشروط فيما ذكره على ما قرره الشارح المحقق وأيسر بدلا من قوله لامر ماعلى ما توهمه الشارح العلامة

الحكم بالنص لا بالقياس (قوله على معناها الافرادى) قيل استرزه بقيد الافرادى عن الاسم والفعل فان دلالة ماعلى معناها التركيبي كالفاعلية وكونه مستندا مثلاً مشروطاً به كمتعلقه لا على معناها الافرادى بخلاف الحرف اذ قد اشترط في وضعه دلالة على معناه الافرادى ذلك وأما العلم بهذا الاشتراط فاما من نص الواضع عليه كما قيل وفيه بعد وإيمان استقراء عدم استعمال الحروف بدون المتعلق فالاولا الاشتراط لاستعملت في الجملة بدونها وهذا أقرب وحيداً يظهر الاشكال بالاسماء المذكورة لا شتر كما هو فى عدم الاستعمال بدون المتعلقات فكذلك هناك على الاشتراط وعدم تجوز الاستعمال بدونها دل عليه ههنا أيضاً وانما مثل من الاسماء بالابتداء والانتهاى ومن الافعال بالابتداء وانتهى لانها ما أقرب الى حرفي من والى مما عداها الا اشتراك في المعنى فيعلم ان الاختلاف بحسب الاشتراط وعدمه ويتضح ما ذكره من المدعى وقد ربح وقيس ربح بمعنى قد ربح وقاب القوس ما بين القبض والسبية فليسلك قوس قباب وقوله تعالى فكان قاب قوسين يقال أراد قابى قوس فقبله 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 وفي هذه الاسماء لتخصيل الغاية فان قيل اذا سمع لفظ من مفردة يفهم منها معنى الابتداء فلا تكون دلالة عليه بحسب الوضع مشروطاً به كذا المتعلق أحيب بان فهمه منها ليس لكونها اداة علمه عند الافراد وضايف لكونه مفهوماً منها عند التركيب فيسبق الذهن اليه دونه (قوله وأشكل منه) أى مما ذكره من الاسماء وانما كانت أشكل اذ معناها أسماء وحروف واحد وكذا لفظها فالفرق أشكل ودعوى الاشتراط فى لفظ واحد بالقياس الى معنى واحد فى حالة دون أخرى أبعدها فى لفظين بالنسبة الى معنى واحد ومعنيين فلذلك قال وان لم يرد وهذا التقرير به

(قوله على معناها التركيبي) الاضافة بأدنى ملائمة قد تعبير لغاية الاحتمياط فى التعريف فان الفاعلية ليست معنى زيد فى ضرب زيد لكن يمكن أن تجعل معنى تركيبه باعتبار تعلقه به وكونه ناشئاً من التركيب (قوله دالة على معناه الافرادى) قد يقال فى توضيح تلك العبارة ان المراد بالوضع هنا مطلق التخصيص فان الواضع عبارة عن التخصيص المقيد بقيد كونه فى تعريفه من قبيل ذكر الخصاص وإرادة العام والتخصيص المطلق شامل للتخصيص الصادر من المستعمل أيضاً فانه قد عين اللفظ بأزاء المعنى باعتبار اطلاقه عليه وعلى هذا صارت تقدير الكلام مشروطاً فى تخصيصها واطلاقها حال كونها اداة على معناها ذكر متعلقها ولا بأس بالتكافى فى العبارة مع وضوح المعنى (قوله للاشتراك فى المعنى) لا يعتبر ذلك القائل بتفاوتها فى العموم والخصوص فان معنى من ابتداء مخصوص ومعنى لفظ الابتداء والابتداء المطلق (قوله دلالة على معناه الافرادى) يفهم من هذا الكلام ان المراد من قول الشارح مشروط فى وضعه اداة على معناها ان الدلالة مشروطه بحسب الوضع (قوله بل لكونه مفهوماً منها عند التركيب) يمكن ان يقال ان المحيب يجب علمه ان يقول فى دفع هذا الاعتراض (١) ان ما فهم من لفظه من مفردة وهو الابتداء المطلق منها ليس كلمة من معناها ابتداء مخصوص

فهم المعنى ظاهر وكذلك فوق وضع لمكان له علاه ويفهم منه عند الافراد ذلك لكن وضعه ليهتد به الى علاه لا يفهم خاص اقتضى ذكر المضاف اليه وكذلك بواقي الالفاظ فالى المنتهى وأشكل منه نحو على وعن والكاف فى الاسمية اذ معناها أسماء (١) أن ما فهم الخ هكذا فى النسخة السقيمة وهى عبارة غير مستقيمة فخرها كتبه معجمه

(قوله ولا يخفى ما في هذا الكلام) أي كلام المنتهى (من التعمل والتحكم) أما التعمل فلما ظهر أن معني الكاف في زيد كمرور وجاء في الذي كمرور واحد فيكون الحكم بأن الأول اسم مستعمل بالمفهومية والثاني حرف غير مستعمل غير مستقيم وأما التحكم فلا نفاطعون بأن ذكر المتعلق مشروط فمع ما بحسب الاستعمال ولا دليل على أن ذلك في أحدهما بحسب الرفع ليكون حرفاً في الآخر لا بحسب الرفع ليكون اسماً وأما التقصص عن ذلك على ما ذكره الشارح المحقق فهو أن نظر الواضع في وضعه قد يكون إلى خصوص اللفظ لخصوص المعنى كما في الأعلام وقد يكون إلى خصوص اللفظ لعموم المعنى أي للعنى الكلي المحتمل للقولية على الكثرة كوضع رجل حتى يصح أن يقال أكرم رجلاً والمراد رجل ما

(قوله ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعمل والتحكم) أما التعمل أي الاحتمال فهو الاشتراط المذكور لأن الحكم بأن الواضع وضع من والابتداء لمعنى واحد لكنه اشترط في دلالة الأول ذكر المتعلق دون الثاني مع عدم ظهور فائدة له هذا الاشتراط تحمل محض لتوجيه قواهم الحرف لا يستعمل بالمفهومية وأما التحكم فهو أن الدليل على الاشتراط ليس العدم الاستعمال بدون المتعلق على ما هو الحق وهذا مشترك بين الحروف والأسماء المذكورة فالحكم بأن التزام المذكور في أحدهما للدلالة وفي الآخر للغة دون العكس ترجيح من غير مرجح (قوله فاعلم أولاً مقدمة) لا بد للواضع في الرفع من تصور المعنى فان تصور معنى جزئياً وعيناً بآثاره لفظاً مخصوصاً والألفاظ مخصوصة متصورة تفصيلاً أو اجمالاً كان الرفع خاصاً لخصوص التصور المعبر فيه أي تصور المعنى والموضوع له أيضاً خاصاً وان تصور معنى عاماً يندرج تحته جزئيات إضافية أو حقيقية فله أن يعين لفظاً معاً لوماً والألفاظ معلومة على أحد الوجهين بازاء ذلك المعنى العام فيكون الرفع عاماً لعموم التصور المعبر فيه والموضوع له أيضاً عاماً وله أن يعين اللفظ أو الألفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لأنها معلومة أجمالاً إذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعملي الاجمالي كاف فيكون الرفع عاماً لعموم التصور المعبر فيه والموضوع له خاصاً وأما عكس هذا أعني أن يكون الرفع خاصاً لخصوص التصور المعبر فيه والموضوع له عاماً فلا يتصور لأن الجزئي ليس وجهاً من وجوه الكلي ليتوجه العقل به إليه فيتصوره أجمالاً الأمر بالعكس وإذا تحققت هذا أصبح عندك معنى قوله أن اللفظ قد يوضع وضعاً عاماً لأمور مخصوصة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات الخ وبينها على الوجه الذي أوردته فرق من وجهين أحدهما أن الخصوصيات التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات إضافية كل واحد منها كلي في نفسه حتى لو فرض أن الواضع تصور مفهوم الضارب وعين بازائه لفظه كان الرفع والموضوع له عامين وخصوصيات ما وضعت المبهمات بازائها جزئيات حقيقية وثانيهما أن تصور اللفظ والمعنى في المشتقات بوجه عام وأما في المبهمات فعموم التصور في المعنى لكن الرفع في كليهما عام لأن المعبر في ذلك هو المعنى إذ لا يترتب على

لا يفهم إلا مع ذكر المتعلق كما ذكر الشارح المحقق في التحقيق وفهم الابتداء المطلق منها عند الانفراد بناء على فهم الابتداء لخصوص من عند التركيب واعتبار الواضع في وضعها بالخصوصيات عنه (١) وان الابتداء المطلق وأما إذا سلم أن معناها مطلق الابتداء فلا يصح أن يقال فهمه منها ليس لكونها دالة عليه عند الانفراد وضعاً لأن لفظه من لو كانت موضوعاً لطلق الابتداء فإذ علم ذلك الرفع فهم منها ذلك المعنى عند ذكرها سواء ذكر معها شيء آخر أو لا كالاسماء التي لزمنا إضافتها وهذا النهج منها لكونها دالة عليه عند الانفراد وضعاً وخلاف ذلك تحكم لا يفيد شيئاً (قوله لعموم التصور المعبر فيه والموضوع له خاصاً) أي ما هو أعم من أن يكون جزئياً حقيقياً وإضافياً الأول كالمبهمات والثاني كالمشتقات فان الواضع تصور الألفاظ المشتقة أجمالاً في ضمن أمر شامل كما إذا قال صيغة فاعلم

وحرفاً واحداً والجواب انه يجب رده إلى ذلك وان لم يقو هذا التقرير فيه اجراء للباين على ما علم من لغتهم فيها ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعمل والتحكم وان كنت تريد حقيقة الحال في ذلك فاعلم أولاً مقدمة وهي أن اللفظ قد يوضع وضعاً عاماً لأمور مخصوصة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات فان الواضع لما قال صيغة فاعلم 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 في الأصل وفي الكلام

سقط ظاهر كتبه مصححه

ولو اريد ان يحدد بوجه لا يصح حقيقة وقد يكون الى عوم اللفظ لخصوص المعنى بأن لا يلاحظ لفظا بعينه بل أمرا كلما يندرج فيه كغير من الالفاظ وذلك في وضع الهيئات بأن يقول صيغة فاعل من كل مصدر فاعل المن قام به مدلول ذلك المصدر فيعلم منه أن ضار بالمن قام به الضرب وقاعد المن 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 لا أفراد ذلك الأمر ولخصوصياتها حتى لا يكون الموضوع له هو ذلك الأمر العام بل خصوصياته على التفصيل الا ان نظر الواضع عند الوضع يكون الى ذلك الأمر الى الخصوصيات بمعنى انه عين اللفظ لتلك الخصوصيات لكن بملاحظة ذلك الأمر كافي تعيين لفظ هذا هذا الرجل وهذا الفرس الى غير ذلك مما لا يتناهى بملاحظة أمر كلي هو مفهوم المشار اليه بالخصوص والى القسمين الاخيرين أشار الشارح بقوله اللفظ قد يوضع وضعا عاما للموضوع وأشار بقوله ووضعها عاما الى أنه لا يلاحظ الا ذلك الأمر العام وبقوله لا مورد مخصوصة الى أن تعيين اللفظ لا يكون الا للدلالة على الخصوصيات حتى لا يصح أن يقال ضارب والمراد من قام به مدلول مصدر ما بل مدلول الضرب بخصوصه أو يقال هذا والمراد شخص ما مشار اليه بل هذا المشار اليه بعينه ففي هذا القسم الاخير خصوص المعنى لا يخصى لا يحتمل الكثرة واعتبار خصوص اللفظ في نظر الواضع ضروري بخلاف ما قبله فان خصوصيات المعاني كليات وملاحظة الالفاظ عند الوضع ليست باعتبار خصوصياتها بل باعتبار اندراجها تحت أمر كلي وانما اقتصر الشارح على التعرض لهذين القسمين لان وضع الحروف من هذا

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

اعتبار في 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 الكلي 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 في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فالو كان موضوعا للمعنى العام كرجل بل حاز فيه ذلك ولكن استعماله في الخصوصيات مجازا والقول بأنه موضوع للفهوم الكلي لكن الواضع قد اشترط ان لا يستعمل الا في الجزئيات بخلاف نحو رجل فيعمل 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 بوضع واحد وا علم أن وضعه للخصوصيات من حيث انها مندرجة تحت المفهوم الكلي فز يد من حيث تعلقه به إشارة بخصوصية معنى لهذا في اعتبار في الوضع وفي الموضوع له أيضا ومن ههنا ظهر أن المهمات والمضمرات بحسب معانيها جزئيات حقيقية ولا يدح في ذلك ان هذا يشار به الى أمر كلي مذكور وان ضمير الغائب قد يرجع اليه أيضا أما الاوّل فلأن هذا يقتضي بحسب أصل الوضع مشاهدا مشار اليه إشارة تجسسية فلا يكون إلا جزئيا حقيقيا واذا استعمل في غيره فقد نزل منزلته والكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكرا جزئيا جزئيا لا يحتمل الشركة واطلاقه من هذه الحيثية وأما الثاني فلا قضاء الغائب ذكرا جزئيا للرجوع اليه باللفظ أو معنى أو حكما وقد عرفت

من كل مصدر وتصور المفهومات الكلية التي بخصوصيات الالفاظ المشتقة في ضمن أمر شامل كما اذا قال لمن قام به مدلوله فالالفاظ المشتقة موضوعة بازاء المفهومات الكلية التي هي جزئيات اضافية للأمر الشامل الذي تصور الواضع عند الوضع فالوضع عام والموضوع له خاص في 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

وليس وضع هذا كوضع رجل فان الموضوع له فيه عام وهذه وضعت باعتبار المعنى العام للخصوصيات التي تحتها حتى اذا استعمل رجل في زيد بخصومه كان مجازا واذا اريد به العام المطابق له كان حقيقة بخلاف هذا وانما الذي فانه اذا اريد به الخصوصيات كانت حقائق ولا يراد بها العموم أصلا فلا يقال هذا والمراد أحد ما يشار اليه ولا انما يراد به (١٨٩) متكام ما واذا قد تحقق ذلك فنته قول الحرف

وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء والانتها لكل ابتداء وانتهاء معنى بخصومه والنسبة لاتعيين الا بالانساب اليه فالابتداء الذي للبصرة يتعين بالبصرة والانتها الذي للكوفة يتعين بالكوفة فما لم يذكر متعلقه لا يتحصل فرد من ذلك النوع وهو مدلول الحرف لاني العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بالنسب اليه فيتعلق بتعلقه بخلاف ما وضع للنوع نفسه كالابتداء والانتها وبخلاف ما وضع لذات ما باعتبار نسبة نحو ذو وفوق وعلى وعن والكاف اذا اريد به علو ونحوه ومطابقا هو كالابتداء والانتها

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 تقابل زيدو عـ رـ وولكان جاء زيدو عـ رـ وبعده تكرارا وقبله تناقضا وأجيب أنه مجاز لما سيد كر قالوا اركعوا واسجدوا قلنا

القبيل لانها وضعت باعتبار امر عام هو نوع من النسبة لكل فرد من افرادها معين بخصومه ومعلوم انه لا يتحصل خصوص النسبة وتعيينها لاني العقل ولا في الخارج الا بتعيين النسب اليه فلم يكن بدقي دلالة الحروف على معانها من ذكر متعلق به تعيين تلك النسبة بخلاف الاسم والفعل فانها بالنسبة بخصومه بايل الاسم قد يكون لنفس الذات كرجل وقد يكون لذات باعتبار نسبة كذو وفوق وقد يكون للنسبة لا بخصومها كالابتداء والانتها وكذا الفعل فانه لنسبة الحدوث الى موضوع ما ففي وعن والكاف اذا اريد به علو ونحوه ومطابقا غير نظر الى الخصوصيات كانت أسماء واذا اريد بها علو ونحوه ومطابقا بخصومه كانت حروف فلا تتعلل ويعرف ذلك بالعلامات والقرائن كافي سائر الالفاظ المشتركة فلا تتحكم فتقوله نحو ذو وفوق مثال للموضوع لذات باعتبار نسبة وقوله وعلى وعن ان النكالي من حيث هو مذ كورز كرا جزئيا جزئي (قوله وليس وضع هذا) أي لفظ هذا وما ذكره أو هذا المذكور (وهذه) أي المذكورات من المهمات والمنهيات (وضعت باعتبار المعنى العام) وقد يتحقق اعتبارها من وجهين (قوله واذا قد عرفت ذلك) اعلم ان الابتداء ان أخذ مطلقا كان معنى مستقلا ملحوظا للعقل بالذات يمكنه ان يحكم عليه وبه وان أخذ معينا متعلقا بشئ مخصوص فله اعتباران أحدهما ان يلاحظه العقل من حيث انه مفهوم من المفهومات ويتوجه اليه بالتصديق ويكون مفهوما مستقلا أيضا يصلح ان يكون محكوما عليه وبه وثانيهما ان يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك الشئ ويجهله آله لتعرف حاله ويكون المتوجه اليه بالتصديق هو ذلك الشئ وبهذا الاعتبار هو مفهوم لا يستعمل بالعقل والملاحظة انما يلاحظه العقل باعتبار ملاحظة ذلك الشئ فالعقل في الاول يتوجه الى المطلق مفهومه ويلزمه ادراك متعلقه اجمالا ولكنه ليس مقصودا بالذات وفي الثاني يتوجه الى مطلق المفهوم أيضا ولكنه يضيفه الى متعلق مخصوص وهو المفهوم من قولك ابتداء البصرة وفي الثالث يتوجه بالقصد الى المتعلق ثم انه في تعرف حاله يلاحظه للابتداء المتعلق به اذا تعهد هذا فنقول معنى من ليس هو والابتداء المطلق ولا المخصوص المأخوذ بالاعتبار الازل والاصح ان يقع محكوما عليه وبه قطعاً لانه لا نشك ان المفهوم المستفاد منه في قولك سررت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح لشيئ منهما فتعين ان يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني وهو معنى لا يستعمل بالانه مفهومية ولا يتحصل ذهنيا ولا خارجا لاجتماعه ثم انه يستعمل في كل ابتداء خاص حقيقة بلا اشتراك فهو موضوع لذلك وضعاعا على معنى ان الواضع تصور مفهوم الابتداء ولا حظ به جزئيات فعين لفظ من باراها وأما ابتداء فالواضع تصور معنى الابتداء المطلق ولا حظ معه النسبة من حيث هي حاله بينه وبين شئ معين في زمان ماض وعين لفظه بازاء هذا المجموع فالنسبة ههنا مفهوم غير مستقل كفه يوم الحرف لا تعقل الا بطرفها فلذلك لا يتحصل معنى ابتداء ذهنيا ولا خارجا الا بذكر الفاعل وانما حكمنا بذلك لان النسبة المطابقة والمخصوصة الملحوظة بالذات من حيث هي كذلك لان تكون حكمية بل تقع محكوما عليها أو بها كما يظهر أدنى تأمل وانما اعتبارنا في الفاعل التعيين أي تعيين كان سواء كان جزئيا أو مفهوما انه مندرج تحت شئ بل يقال ان الموضوع له ههنا عام أيضا (قوله الابد كر الفاعل) أي بوجوده ففي

الترتيب مستفاد من غيره قالوا ان الصفا والمروة وقال عليه السلام ابدوا بما بدأ الله به قلنا لو كان له لما احتج الى ابدوا قالوا ارد عليه السلام على قائل ومن عصاهما فقد غوى وقال قل ومن عصى الله ورسوله قلنا لترك افراد اسمه بالتعظيم يدل ان معصيته ما لا ترتيب فيها قالوا اذا قال تغير المدخول بها أنت طالق وطالق وقعت واحدة بخلاف أنت طالق ثلاثا وأجيب بالمنع وهو الصحيح وقول مالك رحمه الله والظاهر أنها مثل ثم انما قاله في المدخول بها يعني تقع الثلاث ولا يتوى في التأكيذ

والكاف مبتدأ أخبره الجملة الشرطية بعده ومما يوضح الفرق بين الكاف الاسمية والحرفية التأمل في قولنا زيد ما نندأ سداست وزيد هجج وأسد است (قوله الواو العاطفة) هي في عطف الجملة التي لا محل لها من الاعراب لافادة ثبوت مضمون الجملة لان مثل قولنا ضرب زيداً كرم عمرو بدون العطف يحتمل الاضرب والرجوع عن الاول فلا يفيد ثبوتهم - ما بخلاف ما اذا عطف نص على ذلك الشيخ عبد القاهر وأما في عطف المفردات ومافي حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب فهى لافادة الجمع في حكم المعطوف عليه من الفاعلية والمفعولية أو المسندية أو غير ذلك وقد عبر الشارح عن ذلك بالجمع في حكم

عاما فان المفهومات العامة من حيث هي أمور متعينة وباعتبار ما صدقت هي عليه غير متعينة لان النسبة الحكمية التي يتضمنها البدأ لو كانت متعلقة بفاعل لا بعينه ولا شك انه مفهوم عند اطلاقه لكان ابتداءً وحده كلاما تاما محتملا للصدق والكذب وانما يطل اتفاقا مع استلزامه محذورين على ما بين في علم آخر وأما معنى الابتداء فانه وان كان صالحا في نفسه للحكم عليه وبذلكه بانضمام هذه النسبة اليه صار مأخوذا فيه من حيث انه محكوم به وانسلخ عنه صلاحية الحكم عليه لانا نعلم قطعان الابتداء المستفاد من ابتداء على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح ان يكون محكوما عليه وبه وما يقال من أن الفعل صالح للحكم به فانه هو باعتبار جزع معناه لا مجموع وما حققناه من الوضع العام في الحروف يجري في الافعال باعتبار القسب المتغيرة فيها وامتازت الافعال بالاشتمال على معنى هو محكوم به وأما محذور وفوق فهو موضوع لذات ما باعتبار نسبة مطلقة كالصحة والفقوية لها نسبة تقييدها اليها فليس في 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 في الحرفية معناها الاستعلاء والتجاوز والشبه المخصوصة على قياس من فتكون غير مستقلة بالمفهومية وفي الاسمية معناها إما الفوق والجانب والمثل كما هو المشهور وهي معان مستقلة ولما العلو والتجاوز والشبه مطلقا كما في الشرح وهي أيضا مستقلة ولعلك اذا استوضحت ما تلونا عليك اطلعت على مقاصد الكتاب منضمة الى فوائد لا بد منها في تحقيق الصواب وانكشف عندك معنى قولهم الحرف ما يوجد معناه في غيره وأنه لا يدل على معنى باعتباره في نفسه بل باعتباره في متعلقه (قوله الواو العاطفة) اذا عطف بها جملة مستقلة على جملة أو قصة على قصة دلت على اجتماعهما في الثبوت بحسب نفس الامر لا يقال الاجتماع فيه مفهوم من ثبوتها في الواقع المفهوم منها - ما فلا حاجة الى الواو للدلالة عليه لانا نقول ما ذكرتم انها وبالذلة العقلية وقد لا يكتفى بها في تأدية المعاني بالافاظ كما في قولك أكل زيد الخبز وان عطف بها مفرد على مفرد آخر محكوم عليه بحكم دلت على اجتماعهما في ذلك الحكم أو محكوم به لذات أفادت اجتماعهما فيها وعلى هذا القياس اذا عطف بها في الفضلات أو ما هو في حكم المفردات ولان بدل في شيء من هذه الصور على الاجتماع في الزمان وهو المراد بالمعية ولا على عدم الاجتماع وكونه مافي 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 في الوجود لهما من غير تعرض في الذكركن خصوصية شيء منهما ولا يلزم من عدم التعرض في الذكركن للمعية التعرض لمطلق الترتيب فضلا عن التعرض لاحد قسميه ولا العكس لان التعرض لشيء لا يستلزم التعرض لعدمه وقوله ولا المعية لثلاثتهم انه يتنى

أقول الواو العاطفة تجمع بين أمرين في ثبوت نحو ضرب زيد وأكرم عمرو أو في حكم نحو ضرب زيد وعمرو أو في ذات نحو ضرب وأكرم زيد ولا يجب الاجتماع في الزمان وهو المعبر عنه بالمعية ولا عدم الاجتماع وكونه مافي زمانين مع تأخر ما دخلت هي عليه وهو المعبر عنه بالترتيب بل للجمع المشترك بينهما المحتمل في الوجود لهما من غير تعرض في الذكركن شيئا منهما ولا يلزم من عدم التعرض للمعية التعرض للترتيب وقيل انه للترتيب فقوله لا الترتيب تنبيه على الخلاف وقوله ولا المعية لثلاثتهم أنه يتنى الترتيب اشتراطا للمعية لنا النقل عن أئمة الفارسي انه يجمع عليه وذكره سيديوه

العبارة مسامحة لا يلتبس المقصود (قوله لو كانت متعلقة بفاعل لا بعينه) أي لا يرتبط بمفهوم من المفهومات لمفهوم الفاعل وغيره على وجه يكون هو فاعلا بل بتعلق 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 موضعاً من كتابه واستدل عليه بأنهم لو كانت للترتيب لزمن محذورات منها أنه يتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة مع الآية الأخرى وهو قوله وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً إذا القصيدة واحدة والتناقض في كلامه محال ومنها أن لا يصح تقابل زيد وعروا ولا يصور في فعل يعتبر في مفهومه الإضافة المقتضية للعبية (١٩١) ترتيبه وأنه صحيح بانفاق ومنها أن يكون قولنا جاء زيد وعمر بعده

تكرار الاستفادة البعدية من الواو وقولنا جاء زيد وعمر بعده تناقضاً وهو محييه بعد الواو وقبل قبله واللام منتف بالانفاق والجواب غاية ما ذكرتم صحة إطلاقها من غير اعادة ترتيب ولا يلزم كونه حقيقة فيه غايته أن يقال المجاز خلاف الأصل فتقول لكن يجب المصير إليه إذا دل الدليل عليه وما سئد كره من أنه للترتيب بدل عليه ولا يخفى عليك أن هذه معارضة لا تنفي صحة الدليل نعم لو تم دليلهم لتوقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح وأنه لا يتم كما سئد قالوا أولاً قال الله تعالى اركعوا واسجدوا ففهم منه أن السجود بعد الركوع ولولا لجواز الأمران والجواب لا نسلم أن الترتيب فهم منه ولعله مستفاد من غير أنه لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا من عدم دلالة عليه عدم الدليل مطلقاً قالوا ثانياً لما نزل ان الصفا والمروة من شعائر الله قال عليه السلام ابدؤا بما

أودات (قوله غاية ما ذكرتم) يعني ان صحة إطلاق الواو حيث لا ترتيب ولا معية لا يستلزم كونه حقيقة لجواز أن تكون مجازاً والمجاز وان كان خلاف الأصل بصار إليه عند قيام الدليل والادلة الدالة على كونه الترتيب تدل على ذلك لكونه راجعاً على الاشتراك فصار الحاصل أنها في غير الترتيب مجازاً لا حقيقة لان الأدلة القائمة على كونه الترتيب تدل على أنه مجاز في غير الترتيب لثلاثين الاشتراك ولا يخفى ان هذه معارضة وهي لا تنقدح في صحة دليل الخصم فلا يحسن ذكرها في معرض الترتيب للدليل على مذهب الحق نعم لما دل ما ذكرنا على كونه المطلق الجامع فلولا ما ذكرنا على كونه الترتيب احتاج دليلنا إلى الترجيح لكن أدلتهم ليست بامة لما يجي من أجوبتها (قوله وله له مستفاد من غيره) كالاجماع وفعل النبي عليه السلام بياناً للمحمل الصلاة فوجب تقديم الركوع على السجود ووافق انتقاده عليه وعطفه عليه بالواو في الآية لكن لا يلزم من ذلك أن يكون مستفاداً منه ولا يلزم من عدم دلالة هذا الدليل عليه عدم الدليل مطلقاً فلا يصح قوله ولولا لجواز الأمران (قوله وبفهم منه ترتيب الوجوب)

الترتيب اشتراطاً للعبية لم يجعله تنبيهاً على الخلاف لعدم القائل بها على ما هو المشهور (قوله في خمسة عشر موضعاً) المشهور وكذا في بعض النسخ في سبعة عشر (قوله ولا يخفى عليك) رد الجواب المصنف عن الأدلة المذكورة تقر برهان هذه الأدلة التي سئد كرهنا في أنه للترتيب معارضة لهذه الأدلة المذكورة والمعارضة لا تنفي صحة الدليل بل تقتضي على تقدير تمامها توقفه فلا يبطل بها أدلتنا المذكورة نعم لو تم دليلهم لتوقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما (وأنه) أي دليلهم (لا يتم لما سئد) فلا يعتد به ولا يرتكب المجاز لأجله (قوله ففهم منه) أي من قوله تعالى بسبب العطف بالواو (أن السجود بعد الركوع) ولولا هذا الفهم منه ودلالة الواو على الترتيب لجواز الأمران أي تقديم هذا على ذلك وتقديم ذلك على هذا والجواب لا نسلم ان الترتيب بين الركوع والسجود وفهم من قوله تعالى اركعوا واسجدوا لا يلزم دلالة الواو عليه ولعل الترتيب مستفاد من غيره مثل قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي مع تقديم الركوع على السجود إذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لجواز استفادة ذلك الحكم من غيره لا يلزم من عدم دلالة الدليل كلاً لآية المذكورة على الحكم كالترتيب بين الركوع والسجود عدم الدليل عليه مطلقاً بل يجوز ان تكون هناك أدلة كثيرة وهذا ما يقتضيه سياق الكلام من حيث المعنى ولولا يحمل على التشبيه كما هو المتبادر من ظاهر العبارة لم يكن للأمر الأول مدخل في هذا المقام ولوأريده أنه لا يلزم من موافقة الحكم كالترتيب مثلاً للدليل كآية الكريمة على زعمكم كونه منه لكان بعداً (قوله وبفهم منه) أي من وجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به (ترتيب الوجوب على ابتداء الله تعالى) لأنه من ترتيب الحكم على الوصف المناسب ولولا أن الواو للترتيب لما كان الأمر كذلك وفيه منع لأنه على تقدير

والثاني تحقق الأسناد بدون التكون في الامين أو في فعل واسم (قوله لم يكن للأمر الأول مدخل) قيل هذا إذا كان المراد من موافقة الحكم للدليل الدليل الدال عليه وتقيضه وأما إذا كان المراد بالموافقة وقوع شيء في الدليل يناسب المدلول ككون المقدم في الواقع متبوعاً في الذكر والمؤخر تابعا ومذكورا

بدأ الله به فصريح وجوب الابتداء بما بدأ الله به وبفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله به ولولا أنه للترتيب لما كان كذلك والجواب أنه لنا علماً فان الترتيب مستفاد من قوله ابدؤا بما بدأ الله به ولو كان الواو للترتيب لفهمه من الآية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فلم يحتاجوا إلى قوله ابدؤا فلما سألوا علمنا أنهم ليست للترتيب قالوا ثانياً 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 خطيب القوم أنت قل ومن عصى الله ورسوله ولولا أن الواو للترتيب لما كان بين العبارتين فرق فما كان الرد والتلقين معنى

والجواب لان سلم عدم الفرق حينئذ الا افراد بالذكريه تعظيم ليس في القران مثله وقد عليه لتركه التعظيم الذي كان يحصل بالافراد
لو افراد وبدل عليه ان معصيته بالترتيب فيها لان كلاً امر بطاعة الآخر معصيته معصية له ما ولا لهم ما تطابقا في الاوامر طرزا قالوا
رايعا لوقال قائل لغیر المدخول به أنت طالق (١٩٣) وطالق وطالق وقعت واحدة ولو قال أنت طالق ثلاثا وقعت الثلاث وما

ذلك الابادة العبارة الاولى
الترتيب فبين بالطفقة الاولى
فلا يبقى المحل قابلا للثانية
والثالثة ولا ترتيب في العبارة
الثانية فلحقها الثلاث دفعة
ولو لا 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 والظاهر أنهم مثل ثم
والا يتناق على أن ثم للترتيب
وأنه لا يقع بها الواحدة
فلما اتعا قال ذلك في المدخول
بها ولا يعني به أن الواو مثل
ثم في المعنى بل في الحكم فوقع
الثلاث ولا يتو في التأكيد
تنويه أي لا توكل الى نيته
اذا قال أردت به التأكيد
ارادة أن لا يقع الواحدة
لان التأكيد يؤول في غير الواو
غالباً والواو ظاهر في التعدد
ومثله لا يعتبر فيه النية قال
(١) الثالث (١) ابتداء الوضع
ليس بين اللفظ ومدلوله
مناسبة طبيعية لنا للقطع
بوجه وضع اللفظ للشيء
ونقيضه وضده ووقوعه
كالقرء والجنون قالوا لو
تساوت لم تختص قلنا تختص

لما في تعليق الحكم بالوصف من اشعار بالحينية والعلية (قوله والجواب منع وقوع الواحدة) وأما من
يرى وقوع الواحدة ولا يجعل الواو للترتيب بخوابه ان الترتيب في الذكريه كافي في ترتيب الايقاع وحاصله
منع عدم الفرق بين العبارتين على تقدير عدم كون الواو للترتيب وعدم تحقيقه في شرحنا للتبقيح (قوله
وهما نقيضان) بمعنى ان الحيض وجودي والظهر عدمي والافاطهر عدم الحيض عما من شأنه فينبغي ما
صحته انما يستفاد منه ترتيب الوجوب على مطلق الابتداء لعلية من حيث ان ما بعده معطوف عليه
بالواو ليدل على ما ذكره (قوله الجواب لان سلم عدم الفرق حينئذ) أي حين لا يكون الواو للترتيب
اذا فراد الله تعالى بذكريه فيه تعظيم ليس في القران بذكريه المثنى مثله فان الافراد بالذكريه يثبت
عن تعظيم مع اشتمال لفظه الله عليه وكذا افراده الله عليه السلام بلفظ الرسول يشتمل على التعظيم
من الوجهين (قوله بل يقع الثلاث) (٢) قال في الاحكام وبه قال أحد من حنبل وبعض أصحاب مالك
واليث بن سعد وربيعة وابن أبي ليلى وقد نقل عن الشافعي ما يدل عليه في القديم وان سلم ذلك
فالوجه في تحريمه ان ثلاثا تفسير للاول والكلام يعتبر بمحلته بخلاف أنت طالق وطالق وطالق
(قوله ولا يتو في التأكيد تنويه) ذكره صدر لا ينوي وفسره بلا يوكل الى نيته أي لا يفترض ولا
يقبل منه تبنيها على انه صيغة مجهول من التنويه 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
اجماعاً ونيته جائزة اجماعاً وفي قوله إرادة أن لا يقع الواحدة اشارة الى اندفاع ما ذكره الزاعم من وجه
الاولوية اذا اجماع فيما اذا قال أردت بالثالث تأكيده الثاني ليقع اثنتان لا فيما اذا قال أردت به ما
تأكيد الاولى لثلاث يقع الواحدة (قوله فشرع في بيان ابتداء وضعها) هل هو واقع أولاً وعلى تقدير
وقوعه هل هو من الله سبحانه أو من غيره (قوله وقد زعم) من المعلوم ان دلالة اللفظ على مفهوم دون

بعده فلما امر الاول مدخل في هذا المقام قطعاً (قوله صيغة مجهول من التنويه) يجوز أن تكون
هذه الصيغة في عبارة الشارح موقوفة على ما سبق من حيث المعنى وحاصله انه يقبل هذا الكلام في
التأسيس المقضى لوجوب الثلاث ولا يقبل في التأكيد المخصوص المقضى لوقوع الواحدة فقط
وهو ان يكون الثاني والثالث تأكيداً للاول فليس هنا حصول الواحدة فقط عند قصد التأكيد أيضاً
وأما وقوع الاثنتين بسبب القصدي ان الثالث تأكيداً للثاني فهو مما يؤيد مطابقتها لان الغرض اثبات
التعدد المتأني لكون الواو العاطفة للترتيب سواء كان الواقع اثنتين أو ثلاثاً وان جعلت هذه الصيغة حالاً
صار المعنى هكذا يقع الثلاث بهذا الكلام حال عدم ارادة التأكيد المخصوص وبقي في ثلاث الحسالة
احتمال وقوع الاثنتين باعتبار الصحيح وهو أن يكون الثالث تأكيداً للثاني فلا يكون وقوع الثلاث
باعتبار هذا التأكيد كما (قوله لان عدم قبول نية التأكيد منتف اجماعاً) بوضع ذلك موافقاً لهم هذا
الزاعم أن نية التأكيد اذا وقعت فهي مقبولة وليس في حالة وقوعها عدم قبول بل عدم القبول
يتصور حالة عدم النية باعتبار عدم النية فترك القبول الموهوم لما يخالف الواقع أولى (قوله اشارة
الى اندفاع ما ذكره الزاعم) يمكن ان يقال ما أورده الزاعم هنا لا يدفع عما ذكره الشارح لان الزاعم يقول

بارادة الواضع المختار أقول فرغ من أقسام الموضوعات فشرع في بيان ابتداء وضعها وقد زعم عباد بن سليمان نية
الصبري 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 والجنون وهما نقيضان والجنون
(١) الثالث أي من الامور الاربعة التي وعد المصنف بالتكلم عليها (٢) قال في الاحكام الخ عبارة لا تختص بخل فخر ركبته صححه

ملكه وعدم (قوله وتقرره) المشهور في بيان الملازمة أن الشيء الواحد لا يناسب بالذات للتقيضين أو الضدين وعليه منع ظاهر فزاد الشارح زيادة تحقيقه وبيانه ان دلالة الالفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتية بينهم لما صح وضع اللفظ الدال على الشيء بالمناسبة الذاتية لتقيض ذلك الشيء أو ضده لانا لو وضعناه لجر التقيض أو الضد لما كان له في ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشيء فيلزم تخلف ما بالذات وهو محال ولو وضعناه لذلك الشيء ولتقيضه أو ضده فدل عليهم الزم اختلاف ما بالذات بأن يناسب اللفظ بالذات للشيء ولتقيضه أو ضده وهما مختلفان فقوله دل عليه أي على ذلك الضد أو التقيض وقوله أولهما أي أول فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لذلك الشيء ولتقيضه أو ضده فعليه ما أي فإما يدل عليه وعلى التقيض أو الضد وقوله وما بالذات لا يختلف كالأزمن في الصورة الثانية ولا يختلف كما في الصورة الأولى ولا يخفى ان المنع بحاله اذ لا نسلم أن ما بالذات لا يختلف بمعنى أن يناسب اللفظ بذاته المختلفين فبدل عليهما (قوله من الله تعالى) يعني ان كان الواضع هو الله فإرادته تخصص الحدوث بوقته وان كان هو الانسان فأرادته

أخر مع استواء نسبتها إليهما ممنوعة بل لا بد من اختصاص يقتضي لامكانه مخصصا ينحصر بحكم التقسيم الهنلي في ذات اللفظ وغيرها وذلك الغير إما الله تعالى أو غيره فذهب عباد بن سليمان الصمري وأهل التكسير إلى علم الحروف وبعض المعتزلة إلى الأول وزعموا أن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية مخصوصة منها نشأت دلالاته عليه (قوله وتقرره) يعني تقرير الدليل المذكور أن اللفظ وضع اللفظ الدال على الشيء لمناسبة ذاتية على زعمك لتقيض ذلك الشيء أو ضده دل اللفظ على التقيض أو الضد دون هذا المدلول الذي هو الشيء فقد تخلف عن اللفظ الدلالة عليه أو لوفر فرضنا وضع اللفظ للشيء وتقيضه أو ضده دل عليه ما فقد اختلف دلالاته فتارة يدل على الشيء وحده وتارة يدل عليه وعلى تقيضه أو ضده وعلى ضده وما كان بآثار الشيء بالذات وبحسب اقتضاها لا يتخلف عنه ولا يختلف في شيء من الأحوال قطعاً فلا تكون دلالاته مستندة إلى ذاته وبهذا التقرير يرفع ما يقال لا يجوز ان يكون اللفظ مناسبة ذاتية إلى التقيضين والضدين اذ لا دليل على استحسانه نعم انه مستبعد لكنه لا ينافي الجواز والوقوع (قوله) لو تساوت الالفاظ بالنسبة إلى المعاني أي بحسب ذواتها (لم تختص الالفاظ بالمعاني) في الدلالة اذ لو كان لها اختصاص فإما أن يكون هنالك تخصيص أو لاقه في الثاني بلزم الاختصاص بدون تخصيص وعلى الأول التخصيص بلا مخصص وكلاهما محال (قوله من غير انضمام داعية اليها) دفع لما يقال من أن تعلق إرادة الفاعل المختار باحد المفسودين دون الآخر يتوقف على غير فرض ترجيح الأول على الثاني والالزم الترجيح من غير مرجح وتوضيحه أن إرادته من غير انضمام غاية داعية اليها تصلح التخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني فان كان ذلك التخصيص من الله سبحانه كان التخصيصه حدوث العالم بوقته مع ان حدوثه قبل ذلك الوقت وبعده ممكن فان المخصص ههنا إرادته من غير انضمام داعية اليه كما حقق في موضعه وان كان من الناس كان التخصيصهم الاعلام بالاشخاص اذ المخصص الإرادة ولا غاية تدعو إليها ظاهر اول وثبت ههنا داعية لم تضر في النع وما قيل من لزوم الترجيح من غير مرجح فليس

للأسود والابيض وهما ضدان ولو كان الدلالة لمناسبة ذاتية لما كان كذلك وتقرره أنا لوفر فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لتقيضه أو ضده دل عليه دون هذا المدلول أولهما فعليه ما وما بالذات لا يختلف ولا يتخلف فالوالتساوت الالفاظ بالنسبة إلى المعاني لم تختص الالفاظ بالمعاني والالزم الاختصاص بدون تخصيص أو التخصيص بدون مخصص وكلاهما محال الجواب نختار التخصيص ولا نسلم أنه دون مخصص لان المخصص لا ينحصر في المناسبة وإرادة الواضع المختار تصلح مخصصا من غير انضمام داعية اليها فمن الله تعالى كتخصيص الحدوث بوقته ومن الناس كتخصيص الاعلام بالاشخاص

نية التأكيدي مطلقا جائزة إجماعا وهو كلام صحيح لان الفرد الواحد من التأكيدي ههنا جائز إجماعا وعدم قبول نية التأكيدي مطلقا ممنوع وثبوت عدم قبول هذا المطلق تابع في اثبات وقوع الثلاث لاثبت عدم قبول نية فرد واحد وهو أن يكون الثاني والثالث نية كيد الأولى إلى أنه يفتي بوقوع الثلاث عند وجود فرد آخر يثبت الاثنان وأما اعتبار كون عدم نية التأكيدي أولى فلان عدم نية التأكيدي مطلقا يفتي بوقوع الثلاث وعدم قبول نية التأكيدي مخصوص لا يفتي به والتقييد بالمخصوص جائز بناء على ما ذكرناه في الحاشية السابقة نعم لو كان الزاعم قائما بتقييم اللفظ التأكيدي

واعلم أن المخالف له يدعى ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع والافطالانه ضروري
قال (مسئلة قال الاشعري علمه الله بالوحي أو بخلق الاصوات أو بعلم ضروري البهيمية وضعها البشر واحداً أو جماعة وحصل
التعريف بالاشارة والقرائن كالاطفال (١٩٤) الاستاذ القدر المحتاج اليه في التعريف بتوقيف وغيره محتمل وقال القاضي الجميع

مكن ثم الظاهر قول الاشعري
قال وعلم آدم الاسماء قالوا
أهوه أو علمه ما سبق قلنا
تخلاف الظاهر قالوا الخلق
يدليل ثم عرضهم قلنا نبؤنى
بأسماء هؤلاء اثنين لنا أن
التعليم لها أو الضمير للسميات
واستدل بقوله واختلاف
السننكم والمراد
اللغات بانفاق قلنا التوقيف
والاقدار في كونه آية سواء
البهيمية وما أرسلنا من
رسول الا لبسان قومه دل
على سبق اللغات والازم
الدور قلنا اذا كان آدم عليه
السلام هو الذي علمها اندفع
الدور وأما جواز ان يكون
التوقيف بخلق الاصوات
أو بعلم ضروري تخلاف
المعتاد الاستاذ ان لم يكن
المحتاج اليه توقيفيا زم الدور
لتوقفه على اصطلاح سابق
قلنا يعرف بالترديد والقرائن
كلا غائل) أقول لما ثبت
أن دلالة الالفاظ بالوضع
قالوا وضع هو الله أو الخلق
أو بالتوزيع ثم إما أن يجزم
بأحد الثلاثة أولاً فهذه
أربعة أقسام قال بكل قسم
منها قائل فقال الشيخ أبو
الحسن الاشعري ومتابعوه
الواضع للغات هو الله وعلمها

تخصص ولده باسم خاص (قوله واعلم) اشارة الى ما ذهب اليه صاحب المفتاح من أن هذا المذهب ليس
على ظاهره بل هو محمول على ما هو عليه أئمة الاشتقاق من أن الواضع لا يمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ
والعنى من المناسبة (قوله أو بخلق الاصوات) زعم الأمدى ان خلق الاصوات وخلق العلم الضروري
طريق واحد حيث قال إما بالوحي أو بأن يخلق الله تعالى الاصوات والحروف ويسمعها الواحد والجماعة
ويخلق له أولهم العلم الضروري بأنهم أقصدت للدلالة على المعاني وجهور الشارحين على انه بانقراده
طريق الأمان منهم من فسره بأن يخلق الله تعالى الاصوات والحروف التي هي الالفاظ الموضوعية في
جسم ثم يسمعها الواحد والجماعة اسماع فاصد للدلالة على المعاني وفسره الشارح المحقق بأن يخلق الله
تعالى أصواتاً تدل على الوضع ويسمعها أعني تلك الاصوات لواء واحد والجماعة وظاهر هذا الكلام أن
تلك الاصوات غير الالفاظ الموضوعية لكن لم يبين كيفية دلالتها على وضع الالفاظ

بقادح لانه يمكن انما الممتنع الترجيح ولا مرجح وبين ما يوجب بعيد (قوله واعلم الخ) اشارة الى التأويل
الذي ذكره السكاكي رحمه الله تعالى (قوله أو بالتوزيع) أي الواضع هو الله تعالى والخلق بالتوزيع
وهو مذهب الاستاذ لكن التوزيع فيه لا من حيث ان بعضها هذا قطعاً وبهضال ذلك قطعاً بل من
حيث ان البعض لله سبحانه جزماً والبعض الآخر متردد بينه ما أو ما عكس مذهبه بأن يكون الاصطلاحى
مقدماً على التوقيفي فهو وان كان مندرجاً تحت التوزيع لكنسه على ما قيل من انه لم يتحقق لا هو ولا
صاحبه (قوله وعلمها بالوحي) أي بأن خاطب إما بذاته أو بارسال ملك عبداً أو داعياً بكون الالفاظ
موضوعية للمعاني أو بخلق أصوات تدل على الوضع وذلك إما بخلق الاصوات والحروف أعني جميع
الالفاظ التي وضعها للمعاني وإسماعها لواء واحد وجماعة بحيث يحصل له أولهم العلم بأنها بازاء تلك المعاني
وإما بخلق أصوات وحروف تدل على ان تلك الالفاظ موضوعية (قوله أو بخلق علم ضروري) لواء واحد
أو لجماعة باللغات وأن واضعها قد وضعها لتلك المعاني المخصوصة (قوله وضعها البشر واحد أو
جماعة) بان انبعث داعيته أو داعيتهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم حصل تعريف اليقين
بالاشارة والتكرار (قوله وغيرها) كأن يقال هات الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم ان اللفظ
بأزائه (قوله القدر المحتاج اليه في التعريف) أي في تعريف بعضهم بعضاً بما يتعلق بالاصطلاح

الواقع في كلامه موافقاً لما ذكره الشارح ما أورده المحشى من الاندفاع وان أراد ان اعتبار عدم
التأكيده مطلقاً وادراك الكلام على وجهه بطابقه يكون أولى فلا يندفع ما أورده (قوله بل من حيث
ان البعض لله تعالى جزماً) اذا فسرت التوزيع بما ذكره في 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 يجزم له بشئ أصلاً من الامور الثلاثة على الوجه الذي ذكره (قوله بحيث يحصل له أولهم)
يعنى ان الدلالة لا تقصر بحكم العقل في الاقسام الثلاثة التي هي الوضعية والعقلية والطبيعية فيجوز
أن يخلق الله تعالى جميع الالفاظ مقدروهاً بكيفية يحصل للعبد بعد سماع تلك الالفاظ العلم بأنها
موضوعية بازاء تلك المعاني وهذا العلم يحصل من تلك الالفاظ بان تدل على ان الالفاظ موضوعية بازاء

بالوحي أو بخلق أصوات تدل عليها واسماعها لواء واحد وجماعة أو بخلق علم ضروري بها قال البهيمية وهم أصحاب المعاني
أبي هاشم وضعها البشر واحد وجماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بتريده الالفاظ مرة بعد
أخرى مع قرينة الاشارة وغيرها وقال الاستاذ أبو اسحق الأسفراييني القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله وغيره
محتمل للامرين وقال القاضي أبو بكر الجميع ممكن عقلاً وشئ من أدلة المذاهب لا يقيد القطع فوجب التوقف وهذا هو الصحيح

الاسماء لا آدم وهو ظاهر في أنه الواضع دون البشر فكذلك الافعال والحروف اذا قائل بالفصل ولان التكلم وهو الغرض يعسر بدونهما ولانهما اسماء في اللغة والتخصيص اصطلاح طرأ والمخالف ينفصل عن هذه الآية وتأويلها افتارة في التعليم وتارة في الاسماء أما في التعليم فذكرنا وتأويلين أحدهما أن المراد به الالهام بأن يضع نحو قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم فأبهم ما علمه ما سبق وضعه من خلق آخر الجواب انه خلاف الظاهر اذ المتبادر من تعليم الاسماء تعليم وضعها المعانيها والاصل عدم وضع سابق وأما في الاسماء فقالوا المراد بها الحقائق بديل قوله تعالى ثم عرضهم والضمير للاسماء اذ لم يتقدم غيره والضمير المذكور لا يصلح للاسماء الا اذا اريد به المسميات مع تغليب العقلاء الجواب أن التعليم للاسماء والضمير للمسميات وان لم يتقدم لها ذكر في اللفظ لاقرينة الدالة عليهم او يدل على أن التعليم للاسماء قوله انبؤني باسماء هؤلاء فلما انبؤني باسماءهم بضمهم ولولا أن التعليم للاسماء لم يصح الازمام واستدل بقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم

(قوله ثم ان كان النزاع) يعني ان ما ذكرنا من وجوب التوقف انما هو عن القطع بأحد المذاهب لعدم افادة الادلة القطعية وأما اذا اريد الظهور والرجحان فانسقاء الادلة القطعية لا يوجب التوقف لجواز أن توجد أدلة ظنية (قوله ولانها اسماء) لان اسم الشيء هو اللفظ الدال عليه بالوضع والتخصيص بالنوع المقابل للفعل والحرف انما هو اصطلاح النحاة (قوله الالهام بأن يضع) اشارة الى أنه اذا كان علمه معنى ألهمه يكون المعنى ألهمه الاسماء ولا يخفى في ان معنى الالهام الاسماء هو وضعها المعانيها الالهام الاحتياج الى هذه الالفاظ على ما في بعض الشروح (قوله ويدل على ان التعليم للاسماء) يعني أنه أصيب الاسماء الى المسميات فدل على أن ليس المراد بها المسميات أنفسها بل الالفاظ الدالة عليها ولو كان التعليم للمسميات لم يصح الازمام بطلبه الانباء بالاسماء ثم انبؤهم بنفسه بالاسماء وبهذا ظهر أن هذا الجواب اثبات والمواضحة (قوله ثم ان كان النزاع في الظهور) انما ورد لفظه إن مع ثم لان المسئلة علمية فالمطلوب فيها القطع لاعلمية ليكتفي فيها بالظن وان مال اليه صاحب الاحكام حيث قال وان كان انقص ودهو والظن وهو الحق فالحق ما صار اليه الاشعري وقديو يذبان مباحث الالفاظ قديكتفي فيها بالظواهر (قوله وهو ظاهر في أنه الواضع) أي للاسماء (دون البشر فكذلك الافعال والحروف) يكون الواضع لهما هو الله سبحانه (اذلا قائل بالفصل) في اللغات على هذا الوجه وهو ان تكون الاسماء توقيفية دون ما عداها والغائل بالتوزيع لم يذهب اليه وان أمكن على مذهبه ان يقال به (ولان التكلم بالاسماء) لافادة المعاني المركبة (وهو الغرض) من الوضع والتعليم يعسر بدون الافعال والحروف ولان الافعال والحروف أسماء في اللغة لكونها اعلامات لمعانيها كالاسماء وتخصيص الاسماء ببعض الالفاظ اصطلاح نحو طرأ فلا يحمل عليه القرآن (قوله وعلمناه صنعة لبوس لكم) اذ المعنى والاهتمام اتفاقا (قوله الجواب انه) أي ما ذكرتم من التأويلين (خلاف الظاهر) أما الاول فلا ن المتبادر من تعليم الاسماء تعريف وضعها المعانيها فالحمل على الهامه آياه أن يضعها المعانيها خلاف الظاهر وأما الثاني فلأن الاصل عدم وضع سابق (قوله اذ لم يتقدم غيره) أي غير لفظ الاسماء مما يصلح أن يكون مرجوعا اليه لهذا الضمير مع تغليب الاعتلاء أي على غيرهم لان الضمير المذكور آياه هو العقلاء المذكورين فلولوا التغليب لاخصص بهم (قوله لاقرينة الدالة عليها) وهي الاسماء اذ لا تتم اعلى المسميات فكأنه قيل علمه أسماء الاشياء ثم عرضهم (قوله ويدل على أن التعليم للاسماء قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء فلما انبؤني باسماءهم) فانه يدل بظاهرة على طلب الانباء من الملائكة عليهم السلام باسماء الاشياء لالزام وان آدم عليه السلام انبؤهم باسماءهم اذ لو حمل الاسماء ههنا على المسميات كان اضافتها الى ما أضيف اليه اضافة العام الى الخاص والمتبادر منها خلافها ولولا أن التعليم للاسماء لم يصح الازمام الملائكة به باضرورة أن الزامهم انما يكون بما لا يعلمونه مما علمه آدم عليه السلام وأيضاً لو لم يكن التعليم لها لم يكن انبؤهم سالانه انما يكون بما علمه آياه (قوله والمراد) من الالسنه (اللغات) مجازاً بالاتفاق اذ لا كثير اختلاف في العضو (المخصوص المسمى باللسان بحيث يستغرب فيعد آية فقوله اذ لم يدل للاتفاق وفي بعض النسخ يوجد قبله الواو العاطفة فهو المعاني بنوع من الدلالة وانما قال في القسم الآخر وان واضعها قد وضعها ذلك ولم يقل العلم بأنهم موضوعه بازاء تلك المعاني من غير اعتبار ذلك الواضع لان العبد العالم بالوضع في الاقسام السابقة قد استفاد ذلك العلم من الخارج وفي القسم الآخر من عند نفسه ولا يحصل ذلك العلم من الغير بحسب الظاهر فلا يعذبونهم كون ذلك واضعاً فانما في هذا القسم اعتبار كون ذلك العبد عالم بالان واضعها قد وضعها (قوله اضافة العام الى الخاص) (١) لان المسمى على غير هؤلاء من المسميات الاصطلاحية العلمية الواقعة فيهم ما أوضاع طارئة (قوله ولولا أن التعليم) أي على ان يجعل الاضافة من اضافة وألوانكم والمراد اللغات بالاتفاق اذ لا كثير اختلاف في العضو (١) قوله لان المسمى الخ كذا في الاصل وسرر العبارة كتبه صحيحه

وذبذبات الصنع في غيره
 أكثر ابواب التوقيف
 عليه بعد الوضع واقدار
 الخلق على وضعها في كون
 اختلاف الالسننة آية سواء
 فلا يدل كونه آية على ثبوت
 أحدهما دون الآخر احتج
 البشمية بقوله تعالى وما
 أرسلنا من رسول الا بلسان
 قومه أي بلغتهم دل على سبق
 اللغات الارسال ولو كان
 بالتوقيف ولا يتصور الا
 بالارسال السابق الارسال
 اللغات فيلزم الدور قوله والا
 لزم الدور أي فيصح ما قلنا
 والالزم الدور الجواب انه
 تعالى عليها آدم كما دللت عليه
 الآية واذا كان آدم هو الذي
 عليها لا قوم رسول اندفع
 ما ذكرتم من الدور وقد
 أجيب عن حجة البشمية
 بكون التوقيف
 بالارسال لجواز أن يكون
 بخلق الاصوات أو بخلق
 علم ضروري كما تقدم

(1) قوله الشارحين الخ
 كذا في الاصل وهي عبارة
 لا يتخلو من السقط والتخلل
 وكم في هذه النسخة من
 أمثالها ونسبوا إلى الله من
 تحريفها واختلافها كتبها
 مصححه

للقدمه المنوعه لا كلام على السند وكذا الجواب عن الاول على ما اشار اليه بقوله اذا المتبادر من تعليم
 الاسماء وبهذا الطريق يمكن أن يدفع ما يقال يجوز أن يراد الاسماء الموجودة في زمان آدم ولو سلم العموم
 يجوز أن يكون آدم ومن بعده نفسها فاصطلح جماعة على ما نسعه من اللغات (قوله التوقيف عليها)
 تقر به ان الالسننة وان كانت مجازا عن اللغات لكن كون اختلافها من آيات الله لا يدل على أن جهة
 كونه آية هي توقيف الله عليهم أو تعليمه بالاباء بعد الوضع بل جواز أن يكون توقيف الله انا الوضعها واقدارنا
 على ذلك فان الجهتين سواء بل لا يبعد أن تكون الثانية أولى لكونها أدل على كمال القدرة وبديع
 الصنع ولبس المراد أن جل الالسننة على اللغات ليكون التوقيف آية ليس أولى من جعلها على القدرة على
 الوضع ليكون الاقدار آية على ما في بعض الشروح (قوله والالزم الدور) مقتضى ظاهر العبارة أن
 الآية لو لم تدل على سبق اللغات لزم الدور فسادا واضع فعمله على أن المعنى يصح ما قلنا من عدم كون
 اللغات توقيفية والالزم الدور بمعنى مسبوقية الشيء بما هو مسبوق بذلك الشيء وان كان سبقا زمانيا لا
 ذاتيا كما في الدور المصطلح فان سبق الشيء على نفسه بسبب الزمان أيضا ظاهر الاستحالة على أنه لا حاجة
 إلى ذكر الدور إذ يكفي أن يقال لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال بل متأخرة والالزم باطل
 بدلالة الآية فان قيل الآية تدل على سبق اللغات والواضع دون التوقيف والتعليم ليدور قلنا مني
 على أن لغة القوم بطريق الاضافة انما تكون بعد توقيفهم وتعليمهم (قوله واذا كان آدم هو الذي
 عليها) بلفظ المبني للفعول من التعليم يعني لانسلم أن التوقيف لا يتصور الا بالارسال نعم توقيف قوم

دليل آخر غير الاتفاق وقوله واذبذبات الصنع في غيره أي غير العضو المخصوص من الاعضاء الاخر كالعين
 وغيرها (أكثر) فيكون بعده آية أولى دليل مستقل على ان المراد به اللغات على ما في النسخة الاخرية
 وعلى النسخة المشهورة ويحتمل الوجهين (قوله الجواب التوقيف) أي من الله لعباده على اللغات
 المختلفة بعد الوضع واقداره الخلق على وضعها في كون اختلاف الالسننة 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) أي حصول اللغات للناس بالتوقيف من الله سبحانه ولا يتصور التوقيف بالارسال
 الرسل الهم السابق الارسال اللغات فيلزم الدور لتقدم كل من الارسال واللغات على الآخر وقول المصنف
 والالزم الدور تقريره فيصح ما قلناه من كون اللغات اصطلاحية والالزم الدور وانما احتج الى هذا
 التأويل اذ لو جرى على ظاهره كان معناه والأى وان لم يدل على سبق اللغات لزم الدور وهو ظاهر الفساد
 الجواب أنه تعالى علم آدم اللغات بأسرها كما دللت عليه الآية وغيره قد تعلم منه واذا كان آدم هو
 الذي علم اللغات بالوحى لا قوم رسول اندفع ما ذكرتم من الدور فانه انما يلزم اذا كان الله سبحانه قد علم
 اللغات قوم رسول اذ لا يتصور تعليمه اياهم بالارسال رسول الهم فتتأخر اللغات عن الارسال مع تقدمها
 عليه وأما على تقدير تعليمه اياها لآدم عليه السلام فلا اذ تعليمه بالوحى يستدعي تقدم الوحى على
 اللغات لا تقدم الارسال اذ قد يكون هناك وحى باللغات وغيرها ولا ارسال له الى قوم له منهم وبعد أن
 وجدوا وتعلموا اللغات منه أرسل الهم وهذا الكلام بعينه يجري في غيره عليه السلام الا أن الظاهر
 ما ذكره الى هذه النسخة أشار حيث قال لا قوم رسول ولم يقل لا رسول قوم كما يتبادر اليه الزم وبفهم

العام الى الخاص لولا ان يعلم آدم عليه السلام الاسماء في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء لما صح الزام الملائكة
 ولو ارتكب التكف في الاضافة لصح الزام باعتبار تعليم الحقائق وهو أقوى من تعليم الاسماء والالفاظ
 الدالة عليها (قوله والى هذه النسخة) أي ان هذا الكلام بعينه يجري في غيره عليه السلام (1) الشارحين

الرسول وتعليمهم وأما توقيف الرسول فيمكن في 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 اوفق بالشارح والثاني بالمتن (قولنا على اصطلاح سابق) ذكر الالتماس انه يستلزم التسلسل لتوقفه على اصطلاح سابق وهو على آخره هكذا واقتصر عليه لان الدور ايضا نوع من التسلسل بناء على عدم تنامي 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 مبین محقق لتقدمه على القدر المحتاج اليه ليكون الدور قد تقدم لا وصف مخصوص ليهيئ للالتزام هو التسلسل دون الدور وأشار الى بيان توقفه على ذلك الاصطلاح دون اصطلاح آخر سابق بقوله والمفروض أنه يعرف بالاصطلاح أى لا بالتوقيف اذ لا قائل بالثالث وأما الشارح العلامة وأتباعه فبنوا لزوم الدور على أنه لا بد بالآخر من العود الى الاصطلاح الاول ضرورة تنامي الاصطلاحات والجواب منع توقف القدر المحتاج اليه على

من كلام غيره (قولنا ورد المصنف بأنه) أى ما ذكره من الاصوات وخلق العلم الضروري يمثل هذه اللغات (خلاف المعتاد) اذ لم تجر عادة تعالى بذلك (قولنا والمفروض أنه) أى ذلك القدر الذي يحتاج اليه الاصطلاح ويتوقف على معرفته (يعرف بالاصطلاح) ليكون الشكل اصطلاحا بالاعراض فيلزم توقف عرفان ذلك القدر على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته فيكون كل من الاصطلاح ومعرفته ذلك القدر متوقفا على الآخر وسابقا عليه وهو الدور والضمير في قول المصنف وتوقفه راجع الى ذلك القدر وقوله على اصطلاح سابق أى على ذلك القدر تقرر لكون الدور بين الاصطلاح وذلك القدر دور تقدم فيكون مستجيلا لا دور معينة ليكون جائزا كما في البنيتين المتساندتين والمراد كون الاصطلاح موصوفا بالسابق على ذلك القدر فكانه قيل لتوقفه على سبق اصطلاح وليس المراد ان ذلك القدر يحتاج الى اصطلاح آخر سابق عليه الاصطلاح المتوقف عليه والا كان اللزوم هو التسلسل لا احتياج ذلك الاصطلاح الى قدر آخر يتوقف على اصطلاح آخر سابق عليه فاللزام ناطرا الى هذا التقدير هو التسلسل لا الدور ومنهم من جعل الضمير للاصطلاح قائلوا لو كان الشكل اصطلاحا لتوقف كل اصطلاح على آخر سابق عليه والمآل الدور ضرورة تنامي الاصطلاحات والجواب منع توقف ذلك القدر على الاصطلاح اذ ربما يخطر واحد يعرف غيره بالترديد والقرائن كالاطفال وبعد ذلك يتوافقون على المواضع فان قيل لو كان الشكل توقيفا لزم الدور أيضا لاحتياجه الى سبق معرفة القدر الذي

يجعل النبي متوجها الى قوم رسول لا الى رسول قوم مع صحة هذا أيضا والتبادر فيه فكانه قال لا يتعلق النبي بالرسول كما لا يتعلق بآدم والتفصيل أن لزوم الدور معني 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 والتبادر الى الوهم من القول بالتوقيف ان التعليم يكون للرسول فالمتناسب في الجواب أن يقال التعليم لا دم للرسول فلا تفاوت في دفع الدور بين أن يقال ان التعليم لا دم للرسول وبين أن يقال ان التعليم لا دم لاقوم رسول اذا تظاهر هو الاول واذا عدل عن ذلك وجعل النبي متوجها الى القوم وترك الرسول قابلا للاثبات باعتبار عدم تعلق النبي به ووقع الاشعار بان ما ذكر في حق آدم عليه السلام يجوز أن يذكر في غيره بخلاف ما اذا تعلق النبي بالرسول فإنه يصير بعيدا عن الاثبات (قولنا والجواب منع توقف ذلك القدر) هذا الكلام يدل على ان الاستاذ قد جعل الواضع جماعة لا شخصا واحدا واحتياجهم هذا الاعتبار وحاصل هذا الاحتياج أن جنس الاصطلاح والمواضع بين جماعة يتوقف على معرفة القدر المفروض ومعرفة هذا

ورده المصنف بأنه خلاف المعتاد فالجواب 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 وقوله على اصطلاح سابق تقرر لكون الدور دور تقدم لا دور معينة والمراد كون الاصطلاح موصوفا بالسابق لأنه يحتاج الى اصطلاح آخر قبل ذلك الاصطلاح والا لكان اللزوم 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 والحجر والبرد والآحاد في غيره) أقول قد فرغ من حد اللغات وأقسامها وابتداء وضعها فشرع بين طريق معرفتها وهو النقل لان وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات

والعقل لا يستقل بها والنقل يستعمل التواتر فيفيد القطع وأحاد تفيد الظن واللغات قسمان قسم لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد وما علم رضعنا باستعمل فيه قطعاً وقسم بقوله كاللغات العربية فالطريق في الاعمال يقبل التشكيك هو التواتر وفي غيره الا حاد وفي عبارته إشارة الى دفع (١٩٨) ما شكك به بعضهم فقال أكثر الالفاظ دورانا على الألسن كما حفظ الله وقع فيه الخلاف

أسرياني هو أم عربي مشتق
وم أم وموضوع ولم يقا
نذلك بغيره وأيضاً الرواة
معدودة كالليل والاسمعي
ولم يبلغوا عدد التواتر فلا
يحصل القطع بقولهم
وأيضاً فانهم أخذوا من تتبع
كلام البلغاء والغلط عليهم
جائز ووجه الدفع أن
القدح في القسم الأول
سفسطة لا يستحق الجواب
والثاني يكفي فيه الظن وما
ذكر ولا يقدح فيه وعلم
أن النقل قد يحتاج في فادنه
العلم بالوضع الى ضمنية
عقلية كما يروى أن المجمع
المحلي باللام يدخله الاستثناء
وأنه لاخراج ما لو لا لوجب
دخوله في علم أنه للعموم
وهذا لا يخرج من القسمين
اذلاراد بالنقل أن يكون
النقل مستقلاً بالدلالة من
غيره يدخل للعقل فيه
اذ صدق الخبر لا بد منه وأنه
عقل على قال (الاحكام
لا يحكم العقل بأن الفعل
حسن أو قبيح في حكم الله
تعالى ويطلق لثلاثة أمور
اضافية لموافقة الغرض
ومخالفته ولما أمر بالثناء
عليه والذم ولما اخرج فيه
ومقابلته وفعل الله تعالى
حسن بالاعتبارين الاخيرين

الاصطلاح قولكم المفروض أنه يعرف بالاصطلاح ممنوع بل انه لا يعرف بالتوقيف وهو لا يوجب
أن يعرف بالاصطلاح بل بالترديد والقرائن وبهذا يظهر أنه يمكن منع توقيف الاصطلاح على سبق
معرفته ذلك القدر بل الترديد كافي في الكل (قوله أو موضوع) أي ابتداء من غير أن يؤخذ من أصل
فلهذا جعل قسم المشتق وعلى تقدير الاشتقاق قد اختلفت في أنه من أوله أو من أوله وعلى تقدير الوضع
في أنه موضوع لذات أو لبعض المعاني وللفهوم الكلي أو الشخصي (قوله لا يقدح فيه) لان الاحتمالات
المرجوحه ما عانت في القطع دون الظن (قوله واعلم أن النقل) يعني أنه وان حصر طريق معرفة
الخبر (١) وذلك بالنقل ولا تصرح به بأن هذا موضوع لذلك بل قد يكون بأن يثبت بالنقل ما اذا انضمت
يتأني به وهي أيضاً بالتوقيف فالجواب أن التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحي (قوله والعقل
لا يستقل 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 لاستواء ما بالقياس الى ذاته فلا بد من انضمام أمر آخر
اليه ليخرج ما حدطر فيه ولا يتصور في وضع الالفاظ الا النقل (قوله وفي عبارته) أي عبارة المصنف
حيث قال فيما لا يقبل التشكيك ولم يقل فيما هو مقطوع به إشارة الى دفع ما شكك به بعضهم) كالامام
الرازي رحمه الله (قوله مشتق) أي على تقدير كونه عبر بيان من أي شيء اشتق أو موضوع ابتداء من
غير اشتقاق ولا شيء وضع لذاته تعالى من حيث هو أو باعتبار كونه معبوداً أو كونه قادراً على الاختراع
أو كونه ملجأ الخلق أو كونه بحيث تخير العقول عن ادراكه فلا يتحصل القطع عسى أكثر الالفاظ دورانا
فما نلتك بغيره (قوله سفسطة لا يستحق الجواب) لكونه قد حاد وتشكيك في الضروريات (قوله
لا يقدح فيه) أي في الظن الذي هو المطلوب انما يفدح في القطع ونحن لا ندعيه (قوله كما يروى أن
المجمع المحلي باللام) أي التي للجنس (يدخله الاستثناء) لا يرد أو افراد ترداد وان الاستثناء لا يخرج
القدر موقوفه على ذلك الجنس ولو قال الاستاذان الواضع يجوز أن يكون واحداً من البشر لنقل تحته
القول بأن البعض من اللغات حاصل بالتوقيف على كل تقدير اذ التوقيف على تقدير أن يكون الواضع
شخصاً واحداً يجب أن يتحقق بالنسبة الى كل من هو غير ذلك الشخص اذا كل متساوية في الاحتياج
وعند القول بأن الواضع جماعة يتحقق الاحتياج الى التوقيف في زعم الاستاذان بالنظر الى نفس
الاصطلاح والمواضع من غير نظر الى تعريف الواضعين لغيرهم وحاصل الجواب أن واحداً من الجماعة
التي وقع المواضعه في ما بيننا يتصور ذلك القدر بازاء معانيها وبهذا ذلك يعرف اليافين بالقرائن كما
يعرفون غيرهم بعد المواضعه (قوله أي بالممكنات من حيث هي ممكنات) يريدان ماذا كره الشارح
يحتاج الى تأويل وتقدير لانه ان أراد بقوله العقل لا يستقل بالممكنات انه لا يستقل بجميع الممكنات
فهو لا يفيد شيئاً اذ نفي الايجاب الكلي لا ينافي الايجاب الجزئي لعدم الاستقلال في الجميع لا يستلزم عدم
الاستقلال في البعض فلا يلزم أن يكون طريق معرفتها النقل وان أراد السلب الكلي أي العقل
لا يستقل بشيء من الممكنات فالدليل مستلزم للطلوب على تقدير صحته واعتبار استقلال العقل أعم من
أن يكون يفيد بنفسه أو بانضمام شيء من المقدمات التي فيها مقدمة تنلية (قوله أي على تقدير كونه
عربياً) وجه الاختصاص بمحتمل أن يكون عدم جريان الاشتقاق في اللفظ الذي هو سرياني ويحتمل أن

وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة الانفعال حسنة وقيحة لذاتها فالقدماء من غير صفة وقوم بصفة وقوم
بصفة في القبيح والجبائية بوجوه واعتبارات لنا لو كان ذاتها مختلف وقد وجب الكذب اذا كان فيه عصمة نبي والقتل والضرب
(١) قوله وذلك بالعقل كذا في الاصل ولعل هنا سقطا وحق العبارة وذلك لا يكون بالعقل الخ وحزركتبه صححه

الاهم مقدمة أخرى عقلية أفادنا العلم بالوضع كما ثبت أن الجمع المعرف باللام يدخل الاستثناء ومعالم عقلا
 أن الاستثناء لاخراج الأمر الذي لو لم يكن الاستثناء لم يدخله في المستثنى منه فيعلم منه أن الجمع المعرف
 يجب أن يكون متشاورا له ولغيره وهو معنى العموم فقوله وأنه لاخراج بالكسر والواو للعال والظاهر أنه
 بالفتح عطف على أن الجمع فإن كون صيغ الاستثناء لاخراج ثبت بالنقل لا العقل والضميمة العقلية
 هي أن كل ما يدخل الاستثناء يجب أن يعم المستثنى منه (قوله مبادئه من الأحكام) قد سبق أن الأمدى
 صرح بأن هذه من المبادئ الفقهية والأحكام الشرعية لكن لا يستبعد استمداد الأصول من الفروع
 وعدم بيان هذه المباحث المتعلقة بالحكام والمحكوم والمحكوم عليه أعني فعل المكاف والمحكوم عليه أعني

مالولا لو جوب دخوله في علم من هاتين المقدمتين المنقوتين أن الجمع المحلى يجوز أن يخرج منه أي
 فردا أو أفرادا ترد وبضميمة حكم العقل بأنه لو لم يكن عاما متشاورا لجميع الأفراد لم يجز فيه ذلك يعلم أنه مجموع
 وهذا القسم المعالم بضميمة عقلية لا يخرج من القسمين التواتري والآحادي بل يندرج فيهما ما لا يرد
 بالنقل أن يكون النقل مستقلا بالدلالة على الوضع من غير مدخل للعقل فيه لاستحالة ذلك إذ صدق
 الخبر لا بد منه في حصول العلم بالنقل وأنه عقلي لا يعرف بالنقل لاستلزامه الدور أو التسلسل بل يرد
 أن يكون النقل فيه مدخل وما نحن بصدده كذلك (قوله) أما الحالكم فهو عندنا الشرع دون العقل
 اتفقت الأشاعرة والمعتزلة على أن الأفعال تنقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا
 فذهبت المعتزلة إلى أن الأفعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيها 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 فإن كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والافان
 استحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا يتعلق بفعله ولا تتركه
 مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه الأمور أعني الوجوب وأخواته ثابتة للأفعال في ذواتها وليست
 مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله أيضا بالقياس إلى العباد فقط بل بالقياس إلى الخالق أيضا
 ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا الأفعال بالحسن والقبح بالنسبة إليه
 وذهبوا إلى أن أوامر الشرع ونواهيها كاشفة عنهما لا مثبتة إياها فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران
 ثابتان لا بسبب الأمر والنهي بل هما كاشفان عنهما وإذا قالوا والأفعال إلى المكلفين زادوا في
 تعريف القبح استحقاق العقاب آجلا وقيدا واستحقاق الذم باعاجل ونفوها من تعريف الحسن
 وذهبت الأشاعرة إلى أن الأفعال لأحسن لها ولا قبح عما ذكر من التفسير بل قبحها عبارة عن كونها منهيها
 عنها شرعا والحسن بخلافه وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو
 قلب القضية في الأمر والنهي لا قلب الحسن قبيحا بالعكس ولما كانت هذه الأحكام الخمسة ثابتة

يكون الخلاف على تقدير كونه عريا وقوله أمر موضوع ابتداء من غير اشتقاق لتصحح المقابلة التي وقعت
 بين كونه مشتقا وبين كونه موضوعا (قوله) أو استحق تاركه المدح فقط أي لا يستحق فاعله الذم لما كان
 الإنسان لشرفه يستحق غاية الاعتناء بشأنه والاهتمام بحاله والتوسعة في أحواله وعدم التضييق عليه
 عند قسم واحد من أفعاله قبيحا والأقسام الأربعة الباقية حتمنا ويعد على فعل المندوب ولا يذم على
 فعل المكروه ويعد على ترك المكروه ولا يذم على ترك المندوب ولم يجعل المندوب والمكروه باعتبار النزول
 من الوجوب والحرمة في مرتبة واحدة لا يعد تارك المكروه كالأذي المندوب وتارك المندوب ويذم على المكروه
 كما يعد على المندوب (قوله) زادوا في تعريف القبح) فالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند

وغيرهما وأيضا وكان
 ذاتيا لاجتماع نقيضان
 في صدق من قال لا كذب
 غدا وكذبه أقول قد
 استوفى مبادئ هذا العلم من
 اللغات وهما هي مبادئه من
 الأحكام والكلام في
 الحالكم ونفس الحكم
 والمحكوم فيه والمحكوم عليه
 * أما الحالكم فهو عندنا
 الشرع دون العقل ولا
 نعتي به ان العقل لا يحكمه
 في شيء أصلا بل انه لا يحكم
 بأن الفعل حسن أو قبيح
 في حكم الله تعالى

المكف في شئ من كتب العلم بصرح الشارح بذلك (قوله وان الحسن والقبح ابتداء كلام لغير محل النزاع وفيه اشارة الى ان ضمير يطلق للحسن والقبح المدلول عليهما بالحسن والقبح ليصح التفسير بموافقة الغرض ولا حاجة الى ما ذكره العلامة من ان اللام ليست صلة لا لطلاق بل لتعميل أي يطلق الحسن والقبح على الشئ لاجل موافقته الغرض ومخالفته ولا يخفى ان المناقشة باقية في قوله ولما أمرنا الخ لقطع بانه تفسير بالحسن والقبح لا الحسن والقبح والمراد ان اتصاف الافعال بالحسن والقبح في العرف والاصطلاح يكون بأحد هذه المعاني وأما بحسب اللغة فأعم كحسن الصورة والسيرة وقبحهما وصرح في كل من المعاني الثلاثة بانه ليس ذاتيا تنبئ اعلى فساد مذهب المخالف ثم انه لم يبين أن أي هذه المعاني محل النزاع وانظرا انه المعنيان الاخيران كما ذكره بعض الشارحين وانما اقتصر في المواقف على الثاني لانه لم يذكر التفسير الثالث ولا معنى المخرج استحقاق الظم في حكم الشارع فاستويا فان قيل

للافعال من الشرع والعقل يحكم بذلك اجمالا وقد يطالع على تفاسيله اما بالضرورة او بالنظر فيحكم به اعلى مذهب المعتزلة فالواضح ان الحكم للعقل هو الشرع وهو الكاشف وأما على مذهب الاشاعرة فلا يثبت لها الامن الشرع ولا حكم للعقل به أصلا فلما حكم عندهم هو الشرع فظهر ان مدار الكلام على ان للافعال حسننا وقبحا بما ذكر من المعنى والعقل يحكم بذلك أولا فلها هذا قال أما الخ كما هو عندنا الشرع دون العقل ولا نفي به ان العقل لاحكم له في شئ أصلا اذا حكمه في الاشياء أكثر من ان يخصى بل نفي به ان العقل لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح لذاته فيما يتعلق به حكم الله تعالى من أفعال المكلفين ونفي أن الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة أمور اضافية تتغير بحسب الاضافات لذاتية للافعال لا تتغير بحسب الاحوال ويوصف بها الافعال على ما ذكر من التفصيل والعقل يحكم بها ولا تطلق على ذلك المعنى ولا يتصف بها الفعل ولا يحكم به العقل فليس النزاع في اتصاف الافعال بالحسن والقبح على التفسيرات الثلاث كما صرح به الشارح رحمه الله فيما بعد بل بما أفضناه سابقا وتوهم بعضهم انهما بالتفسير الاول عقليان اتفاقا انما النزاع فيه ما بين التفسيرين (قوله الثالث ما لا يخرج في فعله) أي شرعا (وما فيه حرج وليس ذاتيا) للفعل (الما ذكرناه آنفا) من الاختلاف بالاحوال والازمان (قوله بهذا التفسير) أي الثالث اذ لا يخرج شرعا في المباح وفعل غير المكلف وليس شئ ممنه ما حسننا ولا قبحنا

العقل عاجلا والعقاب آجلا والحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله شيا من ذلك (قوله فيحكم بها على مذهب المعتزلة) توضيحه أنه قد تقرر ان القبح عبارة عن كون الفعل منهيًا 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 في الافعال مناسبة لتلك الاحكام وحكمها اجمالا وقد يطالع على تفاسيلها حكم بتلك الاحكام على مذهب المعتزلة بمعنى أن العقل يحكم بها أي بالاحكام الباقية من الشرع على مذهب المعتزلة أي على ان في ذوات الافعال اشياء تنقض تلك الاحكام وتناسبها والشرع يشع على طيقته (قوله) فلهذا قال أما الخ كما هو عندنا الشرع دون العقل (أي ولاجل أن للافعال حسننا وقبحا بالمعنى الذي ذكر في صدر الكلام والعقل يحكم بالحسن والقبح أو لأي قبل الشرع قال الشارح أما الخ كما هو عندنا الشرع دون العقل ولم يقل أما الخ كما هو الشرع (قوله فيما يتعلق به حكم الله تعالى من أفعال المكلفين) يعني ان الظاهر في عبارة الشارح أن يقال لانعني به أن العقل لاحكم له في شئ أصلا بل انه لا يحكم في أفعال المكلفين بأن الفعل حسن أو قبيح لذاته فذكر حكم الله تعالى مقام متعلقه كما يقال زيد لا يحكم في حكم عمر وأي لا يحكم في متعلق حكمه والنسكته في اختيار تلك العبارة هي اشعار بتقدم حكم الله تعالى على حكم العقل والحكم في الشئ متأخر عن ذلك الشئ (قوله ويوصف بها الافعال على ما ذكر من التفصيل)

وان الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة أمور اضافية لذاتية الاول لموافقة الغرض ومخالفته وليس ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض الثاني ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم له وليس ذاتيا اذ يختلف بالاحوال والازمان الثالث ما لا يخرج في فعله وما فيه حرج وليس ذاتيا لما ذكرناه آنفا والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير وبالتفسير الثاني ليس حسننا ولا قبحنا وفعل الله تعالى بالاقتدار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لنتزهه عن الغرض وهو بالاقتدارين الاخيرين حسن أما الثالث قطعا وأما الثاني فيبعد ورود الشرع لا قبله سواء فيه فعله قبل الشرع وبعده

كيف يتصور النزاع في أن ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم له يكون بحسب الشرع فلتأبى
أن تدرك العقل قبل ورود الشرع أن هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء والذم في نظر الشرع * واعلم أن
الحسن بالتفسير الثاني هو الواجب والمنسحب وان القبيح هو الحرام وأما المباح فليس بحسن ولا قبيح
وكذا المكروه وفعل غير المكاف من الصبيان والمجانين والبهائم إذا لم أمر بالثناء أو بالذم لفاعله وأما

بالتفسير الثاني اذ لم تؤمر بالثناء على فاعله ولا يذمه وفعل الله سبحانه بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا
قبح لتزججه عن الغرض كما يتحقق في علم الكلام وبالاختبارين الاخيرين حسن أما بالاعتبار الثالث
فحسن مطلقاً أي قبل ورود الشرع وبعده وأما بالاعتبار الثاني فبعده لاقبله اذ لا أمر من الشارع بالثناء
الابعد سواء في الحسن بهذا الاعتبار به مدورود الشرع ففعله تعالى قبل الشرع وفعله تعالى بعده اذ قد
أمر نأبى بالثناء على الفاعل فيهما وأما فعل العبد قبل ورود الشرع فيوصف بالحسن والقبح بالاقتدار
الاول وبالحسن فقط بالاقتدار الثالث ولا يوصف بشئ منهما بالاقتدار الثاني وفعله به مدورود ينفرد
الى حسن وقبح بالاقتدار الثالث وفي الاحكام ان ما كان من أفعال العباد قبل ورود الشرع فحسنه
وقبحه بالاقتدار الاول والثالث وفيه اشعار بقوت 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 في الصفات والكلام في الافعال لا يقال ما ذكرته من أن القبح عند الاشاعرة هو كونه منبها
عنه والحسن بخلافه معنى رابع لانقول بل هو راجع الى التفسير الثالث وان فسرنا الحسن بكونه
مأموراً به كان راجعاً الى الثاني (قوله الافعال حسنة وقبيحة لذواتها) أي للسبب أمر مابين 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 توجهه وأن قوماً قالوا يحصل الحسن أو القبح بصفة

متعلق بقوله لثلاثة أمور اضافية تتغير بحسب الاضافات والتفصيل المذكور في قول الشارح
والمباح وفعل غير المكاف الخ ومن ذكره هذا القول ظهرا انه ليس النزاع في انصاف الافعال بالحسن
والقبح على التفسيرات الثلاثة وقوله ولا يطلق على ذلك المعنى متعلق بقوله انما يطلق أي الحصر المستفاد
من قوله انما يطلق بالاضافة الى الاطلاق على المعنى الذي ذكر في الحاشية (قوله وفعل الله تعالى
بالاعتبار الاول) أي بالمعنى الاول للحسن والقبح وانما ورد لفظ التفسير في الثاني والثالث ولفظ
الاعتبار في الاول لان المذكور في الاول (١) مبدأ التعيين على وجه يؤخذ منه تفسير وفي الثاني والثالث
نفس التفسير وانما يذكر في الاول ما هو تفسير للحسن والقبح كما ذكر في الثاني والثالث لان الاول
لا يستند الى الشرع بخلاف الثاني والثالث ولا يصف فعل الله تعالى بالحسن باعتباره ويصف باعتباره
الثاني والثالث فاستحق لذلك ايراد فظ في مقام التفسير (٢) منه عند التفسير واعلم أن الشارح قد
نهى بذكر الام في قوله الاول لموافقة الغرض مع أن الظاهر ان يترك ويقال الاول موافقة على أن ما ذكر
من الاول والثاني والثالث ليس تفصيلاً لثلاثة المذكورة وبذكر التفسير للحسن والقبح في الثاني
والثالث على ان الاول والثالث تفصيل للمعاني الثلاثة المذكورة للحسن والقبح ضمناً (٣) فان البيان في
الحسن والقبح يظهر منه البيان في الحسن والقبح فقول الشارح الاول لموافقة الغرض معناه ان
المعنى الاول للحسن والقبح يتحقق بموافقة الغرض اذ مبدأ المحمول على التحقق المحمول (قوله والكلام
في 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 في الصفات اذ الحمال
ان الصفات أعم من الانفعال والكلام في الحسن والقبح الجاري في الافعال خاصة الثاني ان ذلك المعنى

وقالت المعتزلة والكرامية
والبراهمة الافعال حسنة
وقبيحة لذواتها فنهى ما هو
ضروري كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب المضر
ومنها ما هو نظري 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 ورده كشف
عن حسن وقبح ذاتين

- (١) مبدأ التعيين كذا
في الاصل السقيم ولعل في
الكلام تحسيرا بقامل
كتبه مصححه
(٢) منه كذا في الاصل
من غير نقط ولحجركتبه
مصححه
(٣) قوله فان البيان الخ
هكذا في الاصل وفي العبارة
خلل فخرها اه مصححه

ثم اختلفوا فقال القدماء يحصل الحسن والقبح ٣٠٢ للفعل من غير صفة توجبه بل بذاته وقال قوم يحصل بصفة توجبه فيها وقال

فوم يحصل بصفة توجبه في القبح فقط والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح وقال الجبائية يحصل بصفة توجبه فيها لكنها ليست صفة حقيقية بل وجود واعتبارات تختلف كاطم اليقيم للتأديب أو لتعذيب لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيا لما اختلف بأن يكون فعل واحد حسنا تارة وقبيحا أخرى واللازم باطل أما الملازمة فلأنه لو اختلف لزم انفسك كما هو ذاتي للشيء عنه وانتهى الحال وأما بطلان اللازم فلأن الكذب قبيح وقد يحسن فانه يجب اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم أو انقاذ بري عن يده صدق سفلك دمه وكذلك انقل والضرب وغيره مامن الافعال مما يجب تارة ويحرم أخرى ولنا أيضا لو كان ذاتيا لاجتماع النقيضان واللازم باطل بيان الملازمة انه اذا قال لا كذب غدا فهذا خبر لا يتخلو عن الصدق والكذب وأياتا كان يجتمع النقيضان أما الصدق فلا أنه عبارة عن وقوع متعلقه وهو الكذب في آخر (١) قوله لان بيان الحسن الخ تأمل هذه القولة الى آخرها تجد فيها مواضع غير مستقيمة التركيب والمعنى ومواقع سقط منها ما يتم به المعنى وكفى في هذه النسبة من أمثالها ولا حول ولا قوة الا بالله كسبه

بالتفسير الثالث فالباح وفعل غير المكلف حسن كالواجب والمندوب اذ لا حرج في الفعل والقبح هو الحرام لا غير كافي الثاني وأما المكروه فلا حرج في فعله فينبغي أن يكون حسنا اللهم إلا أن يقال عدم لحوق المدح الذي في الترخي في الفعل وأما عمل الله فحسن بالتفسير الثالث ورد 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 إلا 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 القبح فقط فانه للقبح فقط وكذا المستتر في يحصل ضمير فيها للحسن والقبح والظرف حال أو متعلق يقال أو يحصل ضمير بذاته للفعل ومعنى كونه بذاته انه لا يدخل للصفة أصلا ومعنى كونه بصفة أن لهام دخل للقطع بأنها لا تستقل بدون الذات ومعنى اتفاق المعتزلة على أن الافعال محسنة وتقيح لذواتها أعم من أن يكون باسطة لال الذات أو بواسطة الصافات أو الوجوه والاعتبارات ومعنى قوله لو كان ذاتيا لو كان لذات الفعل أو صفة لازمة (قوله والحسن يكفي فيه) إشارة الى أن وجه التفرقة هو أن الأصل في الفعل هو الحسن وعدم الحرج والذم مالم يطرأ ما يوجب فيه فيندفع ما ذكره الشارح العلامة من أني لم أظفر بسبب في هذا التخصيص فكأنه مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من تساوي الذوات وغيرها بالصفات فلا يوجب فعل لذاته القبح فعلى الله تعالى تساوي الافعال في الذوات (قوله كاطم اليقيم) فان كونه للتأديب صفة تحسنه وكونه لتعذيب تقبحه (قوله فانه يجب) اذا كان فيه عصمة نبي) بأن يتعين كونه نبيا بحيث لا يحصل عصمته بغيره من المعارض ولا خفاء في أن الواجب حسن والتقدير أن كل ما هو حسن أو قبيح فحسنة أو قبيحة ذاتي مجتمع والوجه هذا يندفع ما يقال انه لا يتعين لذلك ولو سلم الحسن لازمه أعتى تخليص النبي لا هو ولو سلم فالتخلف لما منع لا يندرج في الاقتضاء (قوله فها خبر لا يتخلو عن الصدق والكذب) قرر الامدى وغيره لزم اجتماع النقيضين أعتى الحسن واللاحسن في الكلام الغدى بناء على أن صدقه مستلزم لكذب الكلام اليومى وكذبه صدقه وفيه نظر لانه ان أريد لا كذب غدا في الجملة فلا يصدق على شئ من الكلام الغدى أن صدقه حقيقة لازمة توجبه في الحسن والقبح وأن قوما اعتبروها في القبح فقط وان الجبائية ذهبوا الى أن الصفة الموجبة للحسن أو القبح ليست حقيقية بل هي وجود واعتبارات مختلفة (قوله لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيا) أى مستند الى ذات الفعل أو صفة لازمة لها فان البرهان ينتهض على القبيلين معا كما يشير 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) أى في خبر آخر

قيد بكونه في الصفات أى الحسن هو كمال في الصفة وهي في متاباة الفعل (قوله في الحسن والقبح) متعلق بقوله قالوا السلام فيما بعد وأن قوما اعتبروها في القبح فقط ولا فائدة في جعله متعلقا بقوله توجبه (١) لان بيان الحسن والقبح ما يوجب مستغنا عن ذلك ولذا لم يذكر هذا القيد في قوله من غير صفة توجبه والحاصل ان القائمين بالصفة الحقيقية اللازمة الموجبة فر يقان 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 وجود واعتبارات مختلفة بيان وجه المخالفة بين الجبائية والقوم السابق وقد ذكر في هذا البيان شيئين اعتبارات قوله واختلافها يحصل للقابل حقيقة لازمة غير مختلفة (قوله أى مستند الى ذات الفعل أو صفة لازمة لها) يعنى ان هذا البرهان لا ينتهض على الجبائية لان الاختلاف في الحسن والقبح بأن يكون فعل واحد حسنا تارة وقبيحا أخرى جائز عندهم

فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيتان وانهما متناقضان وأما الكذب فلا تارة عبارة (٣٠ ٣١) عن اتفاق متعلقه فهو ترك الكذب

و يلزم المحال بعينه قال
(واستدل لو كان ذاتيا يلزم
قيام المعنى بالمعنى لان حسن
الفعل زائد على مفهومه
واللزم من تعقل الفعل
تعقله و يلزم وجوده لان
نقيضه لاحسن وهو سلب
والاستلزام حصوله محلا
موجودا ولم يكن ذاتيا وقد
وصف الفعل به فيلزم قيامه
به واعتراض باجرائه في
الممكن وبأن الاستدلال
بصورة النسق على الوجود
دور لانه قد يكون ثبوتا
أو منقبا فلا يتبدل ذلك
واستدل فعل العبد غير
مختار فلا يكون حسنا ولا
قيحا لذاته اجماعا لانه ان
كان لازما فواضح وان كان
جائزا فان اقتصر الى مرجح
عاد التقسيم والافهوا اتفاق
وهو ضعيف فانا نفرق بين
الضرورية والاختيارية
ضرورية ويلزم عليه فعل
الباري وأن لا يوصف
بحسن ولا قبح شرعا
والتحقيق انه يترجح
بالاختيار) أقول دليلان
لاصحابنا استضعفهما
استدل لو كان ذاتيا يلزم قيام
المعنى بالمعنى أي العرض
بالعرض واللازم باطل
أما الاولى فلأن حسن
الفعل مثلا أمر زائد على
مفهوم الفعل واللازم من
تعقل الفعل تعقله ولا يلزم
اذ يعقل الفعل ولا يخطر
بالبال حسنه

مستلزم لكذب هذا الكلام وانما الخفاء في انه هل يصدق ذلك على المجموع على تقدير صدقها وان أريد
لا كذب غدا في كل خير أو تكلم به فظاهر ان كذب شي لا يستلزم صدقه وانما الكلام في الجموع وعلى فلذا
عادل الشارح المحقق الى تقرير اجتماع التقيضين في الكلام اليومي يلزم سواء حمل على الاطلاق أو
المعوم وسواء سكت في التعدي عن الكلام أو تكلم بما يكون كاه صادقا وكذبا أو بعرضه صادقا وبعرضه
كاذبا بيانه أن قوله لا كذب غدا ان مطابق الواقع كان حسنا لصدقه وقبحا للاستلزامه وقوع متعلقه
الذي هو صدور الكذب عنه في الغد وان لم يطابق الواقع كان قبيحا للكذب وحسنا للاستلزامه اتفاقه
متعلقه الذي هو الكذب القبيح ولا شك أن اتفاقا القبيح وتركه حسن والتقدير ان ملازم الحسن حسن
وملازم القبيح قبيح وأن كل حسن أو قبح فذاتي فيلزم في الكلام اليومي اجتماع صفتي الحسن والقبح
الذاتيين وهما متناقضان ضرورة أن القبيح لاحسن والانسب أن يورد البيان في الاخبار الذي هو من
أفعال المكلف على ما تشعر به عبارة المتن حيث قال في صدق من قال لا كذب غدا وكذبه (قوله ولم
يكن ذاتيا) ظاهر عبارة المتن أنه عطف على استلزامه معنى أنه لو لم يكن للاحسن هل يالم يكن ذاتيا وهذا مما
لا معنى له فمن الشارحين من لم يتعرض له أصلا ومنهم من جعله دليلا آخر على كون الحسن موجودا
بمعنى أنه لو لم يكن الحسن موجودا لم يكن ذاتيا لانه لا يستلزم استناد المعدوم الى الذات وفساده واضح
أما لفظ فلا تارة ليس ههنا شئ يفيد عطفه عليه هذا المعنى وأما معنى فلا الصفات السلبية قد تكون كما
تقتضيه الذات والشارح العلامة جعله عطف على استلزامه وجعل ضمير لم يكن للحسن أي لو لم يكن
اللاحسن سابقا كان الحسن سابقا لكونه نقيضه وحيث لا يكون وصفا ثبوتيا للذات وهذا خلاف

(قوله فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيتان) أما حسنه فلصدقه وأما قبحه فلا استلزامه الكذب القبيح
ومستلزم القبيح قبيح وانما متناقضان لان الحسن عدم القبح على تفسيرهم المذكور ومستلزم لعدم القبح
على التفسير الآخر (قوله ويلزم المحال بعينه) لان قوله لا كذب غدا على هذا التقدير قبيح لكذبه وحسن
لاستلزامه ترك الكذب غدا وهو حسن والمفرض الى الحسن حسن والشارحون قد اعتبروا الصدق
والكذب بالقياس الى الغد فقالوا لو كذب فيه كان قبيحا للكذب وحسنا للاستلزامه صدق قوله لا كذب
غدا ولو صدق فيه كان حسنا لصدقه وقبحا للاستلزامه كذب ما قاله أمس وهذا أيضا جيد لكن المذكور
في الكتاب أوفق للتميز (قوله أما الاولى) أي الملازمة (فلا تارة حسن الفعل) وكذا قبحه (أمر زائد على
مفهوم الفعل وال) لكان إيمان نفسه أو جزاءه (لزم من تعقل الفعل) بالكنه (تعقله ولا يلزم اذ يعقل الفعل)
كذلك (ولا يخطر بالبال حسنه) قيل لاحاجة الى اثبات كونها موجودين لانه مسلم عندهم فبعد كونها

فانهم قالوا يجوز اختلاف الموجب لهما (قوله فلا استلزامه الكذب القبيح) أي استلزامه هذا القول
المقيد بالصدق فهذا الخبر المقيد بالصدق حسن وقبيح وكذا القول في جانب الكذب (قوله لا استلزامه
ترك الكذب غدا وهو حسن) يعني ان هذا الترك اللازم قد يكون حسنا وهذا التدرك في هذا المقام
اذ المقصود بيان التقيضين ولو في صورة واحدة وهي ما اذا قيل لا كذب غدا وهذا القائل قد قصد
الكذب في الغد ولم يقع منه قول في الغد كاذب بناء على قبحه وترك الكذب القبيح المسبق بالصدق
الواقع في قوله لا كذب حسن وقوله والمفرض الى الحسن حسن وقد قال في صورة الصدق ومستلزم
القبيح قبيح إشارة الى ما ذكر والافضاء ظاهر لان القصد الذي له مدخل في حسن عدم الوقوع حاصل
من قوله لا كذب (قوله لا استلزامه كذب ما قاله أمس) هذا القول أحسن من أن يقال لا استلزامه
الكذب القبيح لا يلزم أن يكون قبيحا بصرف قائله مستحقا للذم كما اذا قال زيد في حق عمر ويكذب غدا
(١) وقد وقع في عمر وقول صادق في الغد فان هذا القول يستلزم الكذب القبيح ولا يكون قبيحا لان

(١) قوله وقد وقع في عمر والح هذه عبارة مختلفة فخرها كتبه معصمه

مذهبهم والشارح المحقق مال الى هذا التقرير مع زيادة تصرف وتغيير فجعله دليلا على صدق الاحسن على المعدوم ولكن لم يبين ان عطفه على اى شئ يفيد هذا المعنى ومقتضى سوق كلامه انه عطف على مقدر في غاية العداى لو لم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن لزم خلاف الضرورة ولم يكن الحسن ذاتيا ولا يخفى ان صدق ليس بحسن على المعدوم في الجملة اظهر من ان يحتاج الى مثل هذا البيان الخفى وانما شرحه بأنه ضرورى على معنى ان الذاتى ههنا ان لا يكون باضافات واعتبارات بل راجعة الى الذات الحقيقية او المقدرة لأن يكون صفة حقيقية لذات موجودة خصوصا عند المعتزلة القائلين بأن للمعدومات ذوات محققة وان لم تكن موجودة والاظهر ان مقصود الشارح انه عطف على استلزام أى لم يكن الاحسن سلبا لم يكن الحسن ذاتيا وما ذكر من قوله وايضا ان الصدق الخ بيان اللازم (قوله فان ذلك) أى كون الشئ زائدا وجوديا (هو معنى العرض) ولا يخفى ان لا بد من زيادة قيد وهو ان لا يكون

ثم يلزم ان يكون أمرا وجوديا لان نقيضه لاحسن وهو سلب ادل لم يكن سلبا لاستلزام محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وانه باطل بالضرورة وايضا اذا لم يصدق عليه انه ليس بحسن صدق عليه انه حسن اذا لم يخرج عن النفي والاثبات فلم يكن الحسن وصفا ذاتيا اذا المعدوم لا يكون له صفة الامقدرة موهومة وكيف تكون صفة حقيقية ذاتية لما لاحقيقة ولا ذات له واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجودا او الارتفاع 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 وايضا ان الصدق عليه) أى على المعدوم (انه ليس بحسن صدق عليه أنه حسن) نفسيا لقوله ولم يكن ذاتيا فقد جعله دليلا ثابتا على أن الاحسن سلب معطوف على استلزام كما هو الظاهر ومنهم من جعله دليلا ثابتا على أن الحسن وجودى فقد مدعونه على قوله لان نقيضه لاحسن وقرره هكذا ولم يكن الحسن وجوديا لم يكن ذاتيا لان السلب ليس من الصفات الذاتية ثم اجاب عنه بالمنع لان كل شئ يقتضى اتصافه بنقيض منافية (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 لاحقيقة له ولا ذات وقد يقال ان أريد بالصفة الحقيقية الذاتية الصفة الوجودية المستندة الى الذات كما يظهر من المقابلة بالمقدرة الموهومة فلان سلم أن الحسن كذلك كيف والكلام فى اثبات وجوديته وليس لك أن تأخذه مسلما لادائه الى استدراك الاستدلال كما أشير اليه وان أريد به اما الاضافة فيه مع استناده الى الذات فلان سلم 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 كاذب والخبر الواقع فى الغد وقد سبق من قوله وأما وجه فلاستلزامه الكذب القبح كلام حق شرح لا يرد عليه شئ * واعلم أن القائلين بالحسن والقبح الذاتيين أى المنتسبين الى ذات الفعل أو صفة لازمة لها لا يبعد منهم تجوز اجتماع الحسن والقبح فى فعل واحد من جهتين كما اذا وقع لفعل واحد صفتان لازمتان له من افعاء أو شخصيا أحدهما يوجب الحسن والاخر يوجب القبح وكون الحسن عدم القبح باعتبار ان 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 باعتبار ان أولارى أن الافراد والتركيب فى اللفاظ يعتبران على هذا الوجه وهما مجتمعان فى لفظ باعتبار ان (قوله وقد ثبت انه) ان أريد بالصفة الحقيقية) هذا القول ضعيف لان المقدر الموهوم المذكور فى الشرح ليس معناه ما ليس بوجود حتى يظهر من المقابلة ان المراد بالصفة الحقيقية صفة وجودية بيان ذلك ان الشارح أورد قوله اذا المعدوم لا يكون له صفة الامقدرة موهومة لبيان أن الحسن لم يكن وصفا ذاتيا على تقدير ان يكون المعدوم حسنا ومعنى قوله وصفا ذاتيا وصف مستند الى الذات كما يظهر ذلك من كلام هذا القائل وليس فى هذا القول اعتبارا لوجوده فلا معنى لقوله اذا المعدوم لا يكون له صفة الامقدرة موهومة أى معدومة اذا لامنافاة بين كون الصفة معدومة وبين كونها وصفا ذاتيا كما فى الصفات الاعترافية الثابتة للوجودات الخارجية وان أريد للمنافاة باعتبار الاستناد الى الذات

فأما بنفسه وكان الزائد مشعر بذلك (قوله وأما الثانية) أي بطلان اللازم أعني قيام المعنى بالمعنى
 (فلا نه يلزم اثبات الحكم) أعني كون المعنى قائما به (لمحل الفعل) أعني الفاعل (للافعال نفسه) ولو قال
 لمحل المعنى لكان أولى لأنه في بيان بطلان قيام المعنى بالمعنى مطلقا ولذا قال (إذ الحاصل قيامهما) أي
 المعنيين (مع الجواهر) ولم يقل بالفاعل (أدخما) أي المعنيين (مع حيث الجوهر) أي في حيث الجوهر
 بطريق التبعية له وهذا ما قاله الأمدى أن قيام العرض بالجواهر لا معنى له غير وجوده حيث الجوهر
 تبعاله فيه وقيام أحد العرضين بالأخر لا معنى له سوى أنه حيث ذلك العرض الآخر وحيث ذلك
 العرض هو حيث الجوهر فهما معا حيث الجوهر وقائمان به ولا معنى لقيام أحدهما بالأخر وإن
 كان قيام أحدهما بالجواهر مشروطا بقيام العرض الآخر به (قوله وتحقيقه في الكلام) على ما تقر
 من أن معنى قيام العرض بالجواهر أنه في تحيزه تابع للجوهر لأن له اختصاصا به بحيث يصير معناه
 والجوهر منعو تابه على ما هو رأي الفلاسفة ليكون مثل السرعة والبطء قائما بالمرتبة بل كلاهما
 قائم بالمتنم وتقررا بضأن كل جوهر فهو متحيز ولا وجود للجواهر المجردة ليكون لها أعراض قائمها
 مع عدم التحيز لكن لا يخفى أن ما سبق من أن الفعل قد وصف بالحسن فيلزم قيامه به إنما يصح على
 رأي الفلاسفة دون المتكلمين فيتوجب قطعان الملازمة أو منع بطلان اللازم (قوله واعتراض)
 كلام العلامة في هذا المقام من التطويل بحيث لا يحصل منه على شيء وكلام بعض الشارحين
 هو أن الاعتراض الأول نقض إجمالي للدليلين المذكورين على كون الحسن وجوديا قائما بما يجزى بان
 في الامكان بأن يقال نقيضه لا امكان وهو سلب لما ذكره وأيضا لو كان الامكان عدميا لم يكن وصفا
 ذاتيا للممكن مع أن كون الامكان ثبوتيا باطل بالاتفاق وهذا مع فساده وابتناؤه على الفاسد
 لاوافق كلام الاصل فإن الأمدى قال بعد تقرير الدليل فان قيل يلزم منه امتناع اتصاف الفعل
 بكونه ممكنا معلوما مقدورا وما ذكرنا قلنا هذه الصفات أمور تقديرية بمفهوم نقائضها سلب التقدير
 والامور المقدرة ليست من الصفات العرضية فلا يلزم قيام العرض بالعرض فعمل أن الاعتراض الأول
 نقض إجمالي للدليل المذكور على امتناع كون الحسن ذاتيا للفعل بأنه يلزم منه أن لا يكون الامكان
 ذاتيا للفعل وهو محال ضرورة أن الامكان ذاتي للممكن واللازم الانقلاب والاعتراض الثاني نقض
 تفصيلي هو منع كون الحسن وجوديا مع تحقيقه باطل دليله على وجه يتدفع به جواب الأمدى عن
 الاعتراض الأول وتقريره على ما ذكره الجمهور أن الاستدلال على كون الحسن وجوديا يكون

(قوله وأما الثانية) أي بطلان التالي (فلا نه) على ذلك التقدير (يلزم اثبات الحكم) أي القيام (لمحل
 الفعل) الذي هو الفاعل (للافعال) فعلى تقدير قيام العرض الذي هو الحسن بالعرض الذي هو الفعل يلزم
 أن لا يكون القيام به بل بقاؤه لان الحاصل في الواقع قيام الفعل والحسن معا بالجواهر الذي هو الفاعل إذ
 الفعل والحسن معا حاصلان حيث الجوهر حاصل تبعاله في التحيز وتحقيقه القيام بمحل هو تبعيته اياه في

والمعدوم لذاته له وجب ان يقال اذا المعدوم لا يكون له ذات حتى يلزم ان لا يكون الحسن وصفا ذاتيا على
 تقدير ان يكون المعدوم حسنا فالظاهر انه بعد ما ذكر في المدعى سبب كونه وصفا وكونه ذاتا اراد بقوله
 اذا 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 اذا المعدوم لا يكون له صفة الا باهر معدوم وموهوم كونه
 صفة ولم يكن صفة ذاتية اذا 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 لاهم فانكون
 بان الحسن صفة للفعل والفعل معنى أي عرض كما صرح به في قوله والفعل أيضا معنى وهو ظاهر واذا

وأما الثانية فلا نه يلزم
 اثبات الحكم لمحل الفعل
 لانه لان الحاصل قيامهما
 معا بالجواهر اذ هما معا
 حيث الجوهر تبعاله
 وحقيقة القيام هو التبعية
 في التحيز وتحقيقه في
 الكلام قوله فيلزم قيامه
 به أي قيام الحسن بالفعل
 أو قيام المعنى بالمعنى
 واعتراض عليه وجهين
 أحدهما النقض

الاحسن لما صدقه على المعدوم ليس مستقيم (لانه) أى صورة النبي وتذكيرا ضمير باعتبار الخبر
أولاً في حكم المنفي (قد يكون نبوتاً) وفي بعض النسخ نبوتياً أى وجوداً كاللا معدوم

التحيز وتحقيق ما يورد عليه في الكلام (قوله) باجراء الاليل في الممكن الثابت للفعل) أى لذاته فيقال لو كان
الامكان ذاتياً لزم قيام المعنى بالمعنى لان امكان الفعل زائد على مفهومه والالزم من تعذله تعذله ثم يلزم أن
يكون أمراً وجودياً لانه نقض الامكان وهو سلب والاسستازم فعلا موجوداً فلا يصدق أن المعدوم
المتنع ليس ممكن وانما باطل ضرورة وأيضاً اذ لم يصدق عليه انه ليس يمكن صدق عليه انه ممكن الى
آخر الدليل وما قيل من انه لا يراد المقص بالامكان لانه اعتبارى بخلاف الحسن والتبع فقد تبين بطلانه
(قوله) بل قد يكون نبوتياً كاللا امتناع) يعنى أن النبي اعتبارى على النبوت وهو إما نبوت شئى في نفسه
أو نبوته غيره فعلى تقدير وروده على الثاني لا يلزم أن يكون المنفي أى الذي نفي نبوته للغير أمراً وجودياً
بل الالزم نبوته للغير وهو أعم من وجوده فان المعدوم قد ثبت للمعدوم ويحمل عليه نحو المتنع
معدوم فلا يلزم من نبوته للغير وجوده في نفسه ومثل باللا امتناع اذ المقصود منه سلب ثبوت الامتناع
للغير فانه ثابت للمتنع فيقتضى سلب هذا الثبوت بالقياس الى غيره وليس له ثبوت في نفسه ليقصد سلبه
فالمراد من قوله لا ما ليس امتناعاً لسلب الامتناع في نفسه وان كان ظاهراً سلب حمل الامتناع على شئى

كان الحسن صفة للعرض فهو صفة مستندة الى الحقيقة والذات لان العرض من الموجودات (قوله)
في الممكن الثابت) أى في الامكان بل يجرى هذا الدليل في القول بأن الافعال تنصف بالحسن والقبح
سواء كان ذاتياً أو لا وقوله أى لذاته ليحصل الدليل في الامكان الذاتي (١) فيصير قوله لو كان الامكان ذاتياً
لزم قيام المعنى بالمعنى والافلا مانع من الاكتفاء بأصل الاتصاف في ايراد البعض (قوله) يعنى ان
النفي اعتبارى على النبوت) يعنى ان قول الشارح اذ ليس كل منفي وجوداً بل قد يكون نبوتياً ليس
معناه ان النبي قد يرد على الوجود وتقديره على النبوت بل معناه ان النبي اعتبارى على الثبوت لان أخذ
النقيض انما هو بالنظر الى نفس المفهوم من غير نظر الى الخارج واعتبار الثبوت كى يتحقق في
الجميع والثبوت له أفراد من جملة الوجود ولا شك ان اعتبار الوجود في النقيض متأخر عن العلم بالوجود
فان اذا أردنا أخذ نقيض مفهوم لا يعلم وجوده لم يصح منا أخذ نقيضه باعتبار الوجود اذ لا يمكن أن يكون
مفهوماً اعتبارياً فلا يتحقق ههنا الالسلب مثلاً مفهوم العمى ثابت لبعض الأشخاص ونفي ثبوته
متحقق بالنسبة الى بعض آخر وأما نفي وجوده فهو متحقق في جميع الأشخاص وبعد العلم بوجوده
يصح أخذ النقيض باعتبار الوجود مثل مفهوم البياض والسواد وغيرهما من الموجودات فظهر الدور
الذى ذكره الشارح وقوله اذ ليس كل منفي وجوداً بل بطلان الاستدلال لان السائل زعم ان النبي
لا يدخل الاعلى الوجود وتوضيح كلام السائل على تقدير هذا الجواب ان نقيض الحسن لاحسن وهو
نفي وجود الحسن وان لم يكن نفي الوجود لم يكن نفي الوجود بل نفي الوجود لان في الامتعلق بالوجود فاستلزم محلاً موجوداً لان
النفي قد انتفى فنفي الوجود كما كان قبل النبي فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن (قوله) فعلى تقدير
وروده على الثاني) أى هذا القدر كفى لنا في هذا المقام ولا حاجة الى اعتبار القسم الاول وبيان ان
الثبوت في نفسه وجوداً خارجى أو أعم من الوهمى والخارجى (قوله) وليس له ثبوت في نفسه ليقصد
سلبه) فان قلت قصد سلب ثبوته في نفسه لا يقتضى تحقق هذا الثبوت اذ يصح أن يقال شريك
البارى ليس بوجود قلت الغرض ان اذا أردنا أخذ نقيض الامتناع يجب اعتباره على وجه لا يثبت
النقيض في الجميع بل الواجب تحقق الامتناع في غيره ولو اعتبر سلب ثبوته في نفسه لتحقق اللا امتناع
في المتنع وفي غيره على وجه واحد (قوله) وان كان ظاهراً سلب حمل الامتناع على شئى) فان

باجراء الدليل في الممكن
الثابت للفعل فيلزم أن لا
يكون الامكان ذاتياً فلا
يكون الفعل في نفسه ممكناً
فانهما ان الاستدلال
بصورة النبي وكونه سلباً
على وجود المنفي دور اذ
ليس كل منفي موجوداً بل
قد يكون نبوتاً كاللا امتناع
فان المنفي فيه ثبوت
الامتناع لغيره فمعناه كون
الشئى لا يمتنع ما ليس
امتناعاً والنبوت للغير أعم
من الوجوده فان المعدوم
قد ثبت للمعدوم ويحمل
عليه نحو المتنع معدوم
(١) قوله فيصير الخ كذا
في الاصل وفي الكلام
تحريف وسقط فليحترز
اه صححه

(وقد يكون منقسما) بعض أفرادها موجود وبعض أفرادها معدوم كالواجب واللايمنع فبجرد صدقه على المعدوم لا يستلزم كونه عدميا على الإطلاق فكون صورة الشيء سلبا موقوف على كونه مادخل الشيء موجودا فلا يستفيد كونه موجودا من كون صورة الشيء سلبا لزم الدور وهذا تقرير يظهر إلا أن المصنف لما قال لانه قد يكون ثبوته ثابتا كبر الضمير والعدول عن الوجود الى الثبوت جعل الشارح المحقق الضمير للشيء أى مادخله الشيء لا لصورة الشيء وحمل الثبوت على معناه المصدرى وجعله أهم من الوجود على ما هو رأى المعتزلة وتقريره أنا سلطنا ان صورة الشيء سلبا لكنه قد يكون سلبا لثبوت أمر لا أمر أهم من أن يكون موجودا أو معدوما فلا يستلزم كون الشيء موجودا كاللا امتناع اذا قصده سلب الامتناع ونفى ثبوته عن اشئ لا مفهوم ما ليس بامتناع فالنفي حينئذ هو ثبوت الامتناع لغير ما سلب عنه الامتناع وقد يكون سلبا لا مريضا لذو على الوجود والمعدوم كاللا معلوم وهذا أيضا لا يستلزم كون الشيء موجودا لان العام لا يستلزم الخاص وهذا معنى قوله فعلى التقديرين أى تنديرا كون الشيء ثبوته ثابتا وقد يكون سلبا لثبوت كونه منقسما لا يلزم من كون الشيء سلبا وجود الشيء كفى المثاليين يعنى الامتناع واللام معلوم وقد يكون سلبا لوجود كالا لوجود وهذا لا يستلزم كون الشيء موجودا فاستلزام صورة الشيء لوجود الشيء يتوقف على كونه انى وجودا لثبوت أو منقسم فلا يستفيد وجود الشيء منه لزم الدور والعمري لا أدري للشارح المحقق باعنا على أمثال هذه التقريرات سوى قوة تصرفه فى الكلام وفرط ترفعه عن متابعة الاقوام (قوله) أما عندكم (تقريره) ان كل حسن أو قبيح فهو فعل المتكلم منه أى القادر عليه وكل ما هو فعل القادر عليه فهو مختار لان تأثير القدرة لا يتصور الا على وفق الاختيار وكل حسن أو قبيح فهو

ولو ذهبت تجعل الثبوت للغير مخصوصا باليس بطريق الحمل وجعلت مقابله الحمل لاثبوت الشيء فى نفسه منعك قوله فان المعدوم قد ثبت للمعدوم ويحمل عليه فامل (قوله) وأيضا قد يكون الشيء أى ما لمقا منقسما الى موجود ومعدوم (قوله) واذا جاز كونه أى الشيء (ثبوته أو منقسما) وليس يلزم فى شئ منهما أن يكون موجودا (فعلى التقديرين) أى تقديري كون الشيء ثبوته ثابتا أو منقسما (قوله) كفى المثاليين) يعنى الامتناع واللام معلوم (قوله) وفيه توقف الشيء على نفسه) مثلا لا يعرف كون الحسن وجوديا بأن اللاحسن سلب الا اذا ثبت انه سلب ليس من أحد القبيلين بل سلب لوجود هو الحسن فيتوقف كونه وجوديا على نفسه وان اشتهت أن تعرف حقيقة الحال فاستمع ما يتلى عليك وهو أن الوجودى يطلق على معنيين الموجود وما ليس فى مفهومه سلب والعدمى يتقبله فيما هو النقيض لا بد أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا بالمعنى الثانى لكن الوجودى بهذا المعنى لا يجب أن يكون موجودا لجواز كونه مفهوما اعتباريا ليس فيه سلب ولا يجب ذلك فى المعنى الاول لجواز ارتفاعه عما سبب الوجود عن الخارج انما الامتناع ارتقاءهما فى الصدق وهذا التحقيق يتفعل فى مواضع كثيرة فليكن على ذكر منك (قوله) أى ما يختبر بل فعل بغير اختيار) تفسير للختار بتردد بين الفاعل والمفعول (قوله) ولا يكون حسنا ولا قبيحا عنلا) الموجود فى نسخ المتن مكان عقلا لانه لذاته والمؤدى واحدا (قوله) من فعل المتكلم منه)

قولنا هذا الشيء ليس امتناعا معناه لا يصدق عليه الامتناع ولا يحمل عليه بخلاف قولنا هذا الشيء لا يمتنع فان معناه لا يثبت له الامتناع ولما ذكر الشارح أن الامتناع فيه سلب ثبوت الامتناع فى نفسه وأورد بعد ذلك قوله فمعناه الخ مناسب أن قصد بالازل سلب ثبوت الامتناع للغير وبالتالى سلب ثبوته فى نفسه ولو اعتبر أن الامتناع عند كونه فى الثانى بطريق الحمل فى القضية السالبة وفى الاول بطريق المسد للجمول لا بطريق الحمل وجعل الثبوت للغير مخصوصا بالثانى لانتظام الكلام وقيل أراد الشارح بقوله فمعناه كون الشيء لا يمتنع أن الامتناع معتبرا لبطريق الحمل وبقوله لا ماليس امتناعا

وأىضا قد يكون الشيء منقسما الى وجود وعدم كاللا معلوم فان المعلوم يشتمل الموجود والمعدوم واذا جاز كونه ثبوته أو منقسما فعلى التقديرين لا يلزم من كون الشيء سلبا وجود الشيء كفى المثاليين واذا ثبت ذلك فلا يلزم كون الشيء وجودا الا اذا ثبت أن السلب ليس من أحد القبيلين بل هو سلب لوجود وفيه توقف الشيء على نفسه واستدل بأن فعل العبد غير مختار أى ما يختبر بل فعل بغير اختيار فلا يكون حسنا ولا قبيحا عنلا اجاعا أما عندكم فلا أن الحسن والقبيح قسمان من فعل المتكلم منه

وأما خلفنا انه غير مختار لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترتك فواضح

انه غير مختار بل اضطرارى وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بأن يقال ان كان لازما فاضطرارى وان احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر أخرى مع تساوى الخالتين من غير تجديد أمر من الفاعل فهو اتفاقى الاعتراض عليه من وجوه (الاول) انه لا يفرق ضرورة بين الافعال الضرورية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركى الاختيار والارعة فيكون استدلالا في مقابلة الضرورة فيكون باطلا (الثانى) انه يجرى 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 التحميق والبواقي الزامية أن المختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل أولا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختيارى الا ما يترجح بالاختيار وقد يجب عن الاول بأن الضرورى وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثانى بأن تعلق ارادة الله تعالى فلا يحتاج الى مرجح متجدد وفي بعض النسخ ان ارادته قديم والتقديرين فيه بحث أما على الاول فلا لأنه ان أراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والارزق قدم المراد أيضا وان أراد بالتعلق المعنوى فمعه يحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قلنا ان ارادته تعلق في الازل بوجوده في زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة الى تعلق آخر حادث لم يتم أيضا احتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما تقدم وأما على الثانى فلا لأن الارادة القديمة لا تنكفي في وجود الحادث بل لا بد من تعلق حادث لها والقدرة اذ لو كان كل ما يفتقر اليه وجوده قديما لزم قدمه وان جئنا الى أن الفاعل المختار مع ارادته وقدرة وتعلقهما وارتفاع المسوان وحصول الشرائط قديما يصدر عنه الفعل تارة ولا يصدر أخرى مع تساوى الخالتين ويكون ذلك الفعل اختياريا فهذا ان صح يكون منه الكون الفعل الاتفاقى غير اختيارى لانه لا تنقض بالبارئ سبحانه كيف ونحن نقول مع تعلق ارادته القديمة ان كان الفعل لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترتك كان اضطراريا وان كان جائزا وجوده وعدمه فاما ان يفتقر ان الامتناع يعتبر بطريق الجملة لكان قوله فان المعدوم قد ثبت للمعدوم ويحمل عليه ما نعلم ذلك فان هذا القول منه اعتراف بان الثبوت للغير قد وقع فيما يكون بطريق الجملة قيل المراد بالمعدوم الاول في قوله فان المعدوم قد ثبت للمعدوم هو العدم الماخوذ في المعدوم والجملة هو حمل الاشتقاق فلا يكون هذا القول مانعا اذ ليس هنا الثبوت للغير بطريق الجملة بالمواطاة (قوله) ونحن نقول مع تعلق ارادته

مختار وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمختار لا يكون حسنا ولا قبيحا (قوله فهو اتفاقى) والاتفاق ليس بمختار لانه صدر عن الفاعل بغير قصد ولا تعلق قدرة وإرادة (قوله فيلزم أن لا يكون مختارا) الضمير انه عمل البارئ والمختار اسم مفعول أو للبارئ فاسم فاعل (قوله الضرورى وجود القدرة) أى المعالوم بالضرور وهو ان العبد قدرة في مثل الصعود دون السقوط وأما ان قدرته مؤثرة فيه ليكون اختياريا فلا (قوله تعلق ارادته قديم) يعنى ان مرجح فاعلية البارئ هو تعلق ارادته 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 تترجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجع الحادث فان المرجح القديم التعلق اذ لا بالتعلق الحادث مرجح لا يحتاج الى مرجح آخر وهذا اذا كان عودا التقسيم في المرجح نفسه وأما اذا كان في الفعل مع المرجح على ما هو الظاهر من عبارة الشارح فتوجهه أنه مختار أن الفعل مع المرجح لازم ولا يلزم من كون الفعل اضطرارا بعند كونه بالمرجع الحادث الذى للاختيار للفاعل فيه ولا استقلال به كونه اضطرارا بعند كونه بالمرجع القديم الذى لا يفتقر الى علة أصلا

أى من الفعل (ومن العلم بجعله) فالاضطرارى لا يتصف بشئ منه ما (قوله فهو اتفاقى) أى لا اختيارى صادر بقصد من جهته (قوله والبواقي الزامية) اذ لم يعرف منها وجه الفساد بعينه ولم يطع على حقيقة الحال بل علم أن هناك خلافا على الاجمال وهذا هو المراد من كونها الزامية ههنا وأما الحمل على استعمال مقدمة مسلمة من الخصم فمما هو في تخالف الحكم في الثانى والثالث لكونهما نقضا جبالا للدليل المقدمة والمدعى والفرق الضرورى في الاول فبعيد (قوله وسواء قلنا يجب به) أى بالاختيار (الفعل أولا يجب) بل يصير أولى على اختلاف الرأيين (يكون) الفعل (اختياريا) اذ لا معنى للاختيارى الا ما يترجح بالاختيار (ترجحا) يمتنع معه الطرف الآخر ألا (قوله) وقد يجب عن الاول بأن الفرق الضرورى وجود القدرة) في الافعال التى سميت بها اختيارية وعدمها فى الضرورية (لا تأثيرها) هنالك وذلك لا ينافى كون تلك الافعال اضطرارية انما ينافيه تأثيرها فليس استدلالنا فى مقابلة الضرورة (وعن الثانى) بأن تعلق ارادة الله تعالى قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد) وفي بعض النسخ ان ارادته قديم والتقديرين فيه بحث أما على الاول فلا لأنه ان أراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والارزق قدم المراد أيضا وان أراد بالتعلق المعنوى فمعه يحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذى به الحدوث ولو قلنا ان ارادته تعلق في الازل بوجوده في زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة الى تعلق آخر حادث لم يتم أيضا احتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما تقدم وأما على الثانى فلا لأن الارادة القديمة لا تنكفي في وجود الحادث بل لا بد من تعلق حادث لها والقدرة اذ لو كان كل ما يفتقر اليه وجوده قديما لزم قدمه وان جئنا الى أن الفاعل المختار مع ارادته وقدرة وتعلقهما وارتفاع المسوان وحصول الشرائط قديما يصدر عنه الفعل تارة ولا يصدر أخرى مع تساوى الخالتين ويكون ذلك الفعل اختياريا فهذا ان صح يكون منه الكون الفعل الاتفاقى غير اختيارى لانه لا تنقض بالبارئ سبحانه كيف ونحن نقول مع تعلق ارادته القديمة ان كان الفعل لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترتك كان اضطرارا يا وان كان جائزا وجوده وعدمه فاما ان يفتقر ان الامتناع يعتبر بطريق الجملة لكان قوله فان المعدوم قد ثبت للمعدوم ويحمل عليه ما نعلم ذلك فان هذا القول منه اعتراف بان الثبوت للغير قد وقع فيما يكون بطريق الجملة قيل المراد بالمعدوم الاول في قوله فان المعدوم قد ثبت للمعدوم هو العدم الماخوذ في المعدوم والجملة هو حمل الاشتقاق فلا يكون هذا القول مانعا اذ ليس هنا الثبوت للغير بطريق الجملة بالمواطاة (قوله) ونحن نقول مع تعلق ارادته

وعن الثالث أن وجود الاختيار كاف في الشرعي وعندكم كما لو الاستقلال بالفعل لقيح التكليف عقلا وعن الرابع أنه إذا كان ما يجب الفعل عنده من الله بطل استقلال العبد به وهذا تقرير واف في الكلام قال (وعلى الحيائية لو حسن الفعل أوجب تفسير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على أمر زائد وأيضاً لو حسن الفعل أوجب لذاته أو وصفته لم يكن الباري مختاراً في الحكم لأن الحكم بالمرحوح على خلاف العقول فيلزم الآخر فلا اختيار ومن السمع وما كتامة عذيين حتى يبعث رسولا لاستلزام مذهبهم خلافه) أقول الأدلة المذكورة لا تنتمض على الحيائية لأنه إذا كان وجوده واعتبارات تدفع الأول لجواز الاختلاف والثاني لجواز الاجتماع والثالث لأنه قد لا يكون معنى والرابع لأن اللازم والاتفاق قد يكون له جهات واعتبارات

لاستقلال الفاعل به حيثئذ (قوله وجود الاختيار كاف) أي لا يحتاج إلى استقلال العبد بالاجتماع والتأثير وبهذا التقرير يشير إلى ما بين في مسألة خلق الأفعال من أن العبد قدرة واختياره الكن لا تأثر بقدرته وليس اختياره عيشيته وانما الخالق هو الله تعالى وأثر العبد هو الكسب لا غير ومنسل هذا لا ينافي التكليف (قوله وعلى الحيائية) سيوضح لك أن هذه الحجج الثلاث تنتمض على غير الحيائية أيضاً فيجب أن تكون الأدلة الأربعة السابقة مختصة عن عدمها لا تنتمض عليهم وإنما كان لتخصيصهم بالدرجة أصلاً فلذا أشار إلى اندفاع الأدلة الأربعة عنهم أما الأول فلجواز أن يختلف الفعل فيحسن تارة لتحقق الجهة المحسنة ويقبح تارة لتحقق الجهة المقبحة وأما الثاني فلجواز اجتماع الحسن والقبح إذ لا تنافض عند اختلاف الاعتبار فيحسن الظاهر المذكور من حيث أنه صدق ويقبح من حيث أنه ممتلزم للكذب خبر آخر وأما الثالث فلأن الحسن الذي ليس من الأوصاف الذاتية يجوز أن لا يكون وجودياً بل اعتبارياً فلا يكون عرضاً وأما الرابع فلأن فعل العبد وان كان لازماً أو اتفاقياً يجوز أن يشتمل على جهات واعتبارات بها يحسن ويقبح هذا وفي عدم انتهاض الأخيرين عليهم نظر (قوله لو حسن الفعل أوجب تفسير الطلب) قد اعترف الشارح العلامة بتجبره في تقرير هذا الدليل وقرره بوجهين أحدهما ينتمض على جميع المعزولة والاخر على القائلين بكون الحسن والقبح اصفات أو الجهات

المرجع أو لأفعلي الثاني يكون اتفاقاً وعلى الأول يعود التقسيم بأنه مع ذلك المرجع هل هو لازم أو لا (قوله وعن الثالث أن وجود الاختيار كاف) عندنا (في الحسن والقبح الشرعي) وإن لم يكن له مدخل في الفعل أصلاً وكون الفعل اضطراراً بالماذ كونه لا ينافي وجود الاختيار والقدرة بل تأثيرهما وعندكم لو الاستقلال العبد بالاجتماع الفعل بقدرته واختياره أوجب التكليف عقلاً وقد ثبت ما ينافي ذلك فلا يثبت الحسن والقبح عقلاً (وعن الرابع أنه إذا كان ما يجب الفعل عنده) وهو الاختيار (من الله) ضرورة أن اختيار العبد ليس باختياره واللازم التسلسل (بطل استقلال العبد به) فلا حسن ولا قبح عقلياً وفي قوله يجب الفعل عنده تنبيه على أن الأولوية غير كافية وللجواب عن الرابع تقرير واف في علم الكلام (قوله لأنه إذا كان) أي الحسن أو القبح (بوجوده واعتبارات) عقلية مختلفة (اندفع) الدليل (الأول) لجواز الاختلاف) حينئذ يجب اختلاف الوجوه انما لا يجوز ذلك إذا استند إلى الذات أو إلى الصفة اللازمة (و) كذا اندفع (الدليل الثاني لجواز الاجتماع) بين الحسن والقبح بسبب الاعتبارات المختلفة ولا يجوز ذلك على تقدير الاستناد إلى الذات وهو ظاهر ولا على تقدير الاستناد إلى الصفة اللازمة لاستنادها إلى الذات فيرجع إلى الأول وكذا اندفع الثالث لأن الحسن أو القبح المستند إلى الاعتبارات قد يكون أمر الاعتبار بالاموجود محققاً فلا يكون عرضاً قائماً بالذم (و) كذا (الرابع لأن) الفعل (اللازم) والاتفاق قد يكون له جهات واعتبارات) بحسبها يتصف بالحسن والقبح انما لا يتصف بذلك من حيث

يعني أن السلسلة لا تنقطع باختيار قدم تعلق إرادته بل يجري الكلام فيه (١) يعني ما ذكره معنى كون الفعل مع المرجع لازماً مجموع الفعل والمرجع لازم ومرجع التزم أي لزوم المرجع لأن الفعل قد فرض أنه غير لازم ويلزم من لزوم المرجع لزومه فعلى تقدير الشق الأول يكون اختيارياً إذا لمعنى للاختياري الامتياز بالاختيار يدل على أن المراد من قوله مع المرجع يعود تقسيم الفعل على تقدير المرجع وكونه مجتمعا مع أن كان الفعل لازماً فاضطراري فاللزوم وعدم اللزوم متعلق بالفعل فقط لا بالمجموع من الفعل والمرجع ولذا يصح الجواب الرابع وتوضيح هذا الجواب أننا مختارون الفعل يحتاج إلى مرجع وهو الاختيار وفي عود التقسيم مع المرجع مختارون الفعل يجب بحسب المرجع ولازم معه وقول العلل أن كان لازماً فاضطراري إذا لمعنى للاختياري الامتياز بالاختيار

(١) قوله يعني ما ذكره الخ كذا في الأصل السقيم وحرد التركيب فإنه غير مستقيم ولا حصول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم كتبه مصححه

واعتبارات الاول لو حسن الفعل أوجب تغير الطلب أي تغير أمر الشارع أو نهييه سواء كان ذلك الغير ذات الفعل أو صفاته أو جهاته أو اعتباراته لم يكن تعلق الطلب لنفس الطلب ضرورة توقفه حيثئذ على ذلك الغير واللازم باطل لان تعاقب الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لا يتوقف على غيره لاستلزامه مطلوبا عقلا فإذا حصل التعلق بنفسه بالمطلوب الثاني لو حسن الفعل أوجب تغير الطلب من الصفات والاعتبارات لم يكن تعاقب الطلب لنفس الفعل المطلوب بل يتوقف على ماله من الصفات أو الجهات أو الاعتبارات لكنه تعلق عقلي لا يتوقف على شيء زائد على المطلوب فبني الاول على أن ضمير نفسه للطلب والثاني على أنه للفعل ثم اعترض عليهم بما لا يجتري واختار بعض الشارحين التفسير الثاني 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 فإذا حصل الفعل تعلق الطلب به من غير توقف على جهة واعتبار ثم اعترض بأنه

ذاته ولا من حيثية راجعة اليه (قوله لو كان حسن الفعل وقبحه لا غير الطلب) أي من الشارع بالامر والنهي حاصل في الفعل سواء كان ذلك الامر ذات الفعل أو صفة له حقيقة أو اعتبارية لم يكن تعاقب الطلب بالفعل ذات الطلب لتوقف التعلق حيثئذ 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 على ما قطعنا ان الطلب لا يمكن وجوده خارجا ولا ذمنا 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 لذاته فان أردبه أنه لا يتوقف على شيء مغاير للطلب فهو ممنوع وان أردنا أنه مستلزم اياه بحيث يمنع انفكاكه عنه فهو مسلم لكن توقفه على المطلوب لا ينافي 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 تسمية المطلوب فلا يلزم من توقف التعلق عليه محذور وإنما أن يجعل غاية للطلب فلا امتناع أيضا لان وجود الطلب حيثئذ متوقف عليه فضلا عن تعلقه ولا بدح ذلك في الاستلزام لا يقال حسن الفعل وقبحه وما يستندان اليه أمور حادثه فلا يتوقف عليها الطلب وتعلقه القديمان لاننا نقول الطلب عند المعترلة حادث على انه متوقف على العلم بالاعلى وجوده في الخارج وقس على ذلك استنادا للحسن 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 لا جمل ذلك الاعتبار ثم منع أن الطلب يتعلق بالفعل من حيث

(قوله سواء كان ذلك الامر ذات الفعل) أي الامر الذي هو غير الطلب وحاصل في الفعل ووجه كونه في الفعل على تقدير أن يكون ذات الفعل ان بعض الافعال له حقيقة مشتركة بين الأشخاص يعرض له الحسن أو القبح باعتبار تلك الحقيقة كالصدق والكذب فان حقيقة الصدق مشتركة بين صدق هذا الخبير وذاك الخبير وبين هذا الشخص وذاك الشخص وهذه الحقيقة المشتركة علة للحسن لا مجموع الحقيقة والخصوصية فلا شك في وقوع الشخص طرفا للحقيقة المشتركة فهذه الطرفية مشهورة بأن من قال حسن الفعل وقبحه لذاته لم يرد أن ذاته الشخصية علة لهما بل الذات والحقيقة المشتركة على الوجه الذي ذكر (قوله وإمان يجعل غاية للطلب) بأن يطلب شخص حسن الفعل وحيثئذ يتوقف الطلب وتعلقه بالفعل على أن يكون ذلك الفعل محال له حسن واللام محصل

فاحتج بما ينتهض عليهم
وعلى غيرهم وهو من العقل
والنقل أما من العقل
فوجهان أحدهما انه لو
كان حسن الفعل وقبحه
لا مغير الطلب حاصل في
الفعل لم يكن تعلق الطلب
لذاته واللازم باطل أما
اللازمة فلتوقف تعلقه
حيثئذ على أمر زائد وما
هو الشيء بالذات لا يتوقف
على أمر زائد وأما بطلان
اللازم فلا نأعلم بضرورة
العقل أن الطلب صفة ذات
اضافة تستلزم مطلوبا عقلا
ولا يعقل حقيقة الامتعلقا
بمطلوب

ثانها انه لو حسن الفعل أو وقع لذاته أو اوصفه لم يكن البارئ مختاراً في الحكم واللازم باطل بالاجماع بيان لزوم أن الافعال تكون حينئذ غير متساوية في نفسها بالنسبة الى الاحكام فاذا كان الفعل فيه أحد الحكمين راجحاً فالحكم بالرجوح على خلاف المعقول فيكون قبيحاً فلا يجوز عليه فيكون الحكم بالراجح متعيناً عليه وانه ينفي الاختيار وقد يقال ان امتناع الفعل لقيام صارف القبح لا ينفي الاختيار وأما من السمع فقوله تعالى وما كنا

(٢١١)

الاحكام مدر كها 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 بخلاف ما تقتضيه الآية والأقرب جملة على ان مذهبهم في عدم جواز العفو يستلزم التعذيب قبل البعثة بتوك الواجبات العقلية اشارة الى أنه الرأى وانه لا يمتنع أن يقال بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل البعثة لجواز العفو قال (قالوا حسن

يجوز أن يكون المطلوب هو ذلك الفعل بشرط مقارنة الجهة المحسنة أو المقحة فيوقف التعلق على حصول المطاوب أعني الفعل المخصوص واختيار الشارح المحقق من الاول كون ضمير نفسه للطلب لانه الملائم لقوله غير الطلب ومن الثاني تخصيص الغير بصفات الفعل واعتباراته دون ذاته لان توقف تعلق الطلب على ذات الفعل المطاوب مما لا يسيل 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 ان لا ينفي أن الطلب يتحقق ولا يتعلق بما تعرض الصفات أو الاعتبارات بل انه لا يتحقق حينئذ فان بنى ذلك على ان الطلب قديم فهو مع انه لا ينتهز على المعترلة يستلزم القول بقدوم الفعل المطاوب أو بأنه قد يتحقق من غير تعلق بمطابو محقق (قوله أو وصفه) يعني حقيقة لازمة أو اعتبارية عارضة لينتهز على الجبائية أيضاً (قوله فيكون الحكم بالراجح متعيناً عليه) يعني لا بد في الفعل من حكم البتة واذا امتنع الرجوح تعين الراجح وحينئذ يتدفع ما ذكره العلامة من ان هذا التعميم لو كان ترك الراجح مطلقاً قبيحاً وليس كذلك اذا قبح رجوع الاتيان بالرجوح (قوله وقد يقال) اعتراض على الدليل المذكور يمنع المقدمة القائلة بأن تعين الحكم بالراجح ينفي الاختيار والجواب عنه بان أفعال الله تعالى لا تعلل بالحكم والاعراض لا يستقيم على أصول المعترلة فلا يقوم حجة عليهم (قوله لتحقق الوجوب) أي بحكم العقل (قوله وتحقق الحزم) أي الاخلال بالواجب بحكم الضرورة (قوله استلزام حكم العقل) يعني أن حكم العقل يحسن الافعال وقبحها يستلزم التعذيب قبل البعثة والانه لا يقتضي 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 راجحاً) يعني اذا كان أحد الحكمين راجحاً في الفعل من الحكم الاتي كالامر بالراجح على النهي بالقياس الى الحسن فالحكم بالرجوح أي الاتيان بالحكم المرجوح على خلاف ما يقبله العقل ورضيه فيكون قبيحاً فلا يجوز عليه فيكون الاتيان بالحكم الراجح متعيناً عليه اذ تركه كما يضاعف اختيار وغيره قد اعتبر رجحان تعلق الحكم بفعل على تعلقه بأخر فقال لا يجوز تعلقه بما هو مرجوح بالقياس اليه فيلزم أن يتعلق بما هو راجح بالنسبة اليه فيكون ضرورياً لاختياره (قوله وقد يقال) حاصله ان امتناع الاتيان بالحكم المرجوح اقيام صارف القبح العقلي لا ينفي اختيار الفاعل وقد رده عليه كما أن وجوب الاتيان بالحكم الراجح اقيام داعي الحسن اليه لا ينفية أيضاً (قوله لتحقق الوجوب والحرم) بفتح الخاء المعجمة أي ترك الواجب من حرم منه شيئاً اذا نقصه أو من حرم الدليل عن الطريق اذا عدل عنه

الغاية (قوله وغيره) قد اعتبر رجحان تعلق الحكم بأن يقال تعلق الامر مثلاً 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 ما ذكر 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

وقبح الصدق النافع والايمان والكفران معلوم بالضرورة من غير نظر الى عرف أو شرع أو غيره ما او الجواب المتسع بل بما ذكر قالوا اذا استوفى المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر أثر العقل الصدق وأجيب بأنه تقدير مستعمل فلذلك يستبعد منع اشارة الصدق ولو سلم فلا يلزم في الغائب لا قطع بأنه لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصي

ويقبح منا قالوا لو كان شرعاً لزم احكام الرسل فيقول لا نظري في مجزئتك حتى يجب النظر ويعكس أو لا يجب حتى ثبت الشرع ويعكس والجواب أن وجوبه عندهم نظري فيقول بعينه على ان النظر لا يتوقف على وجوبه ولو سلم فالوجوب بالشرع نظراً اولاً ليطرقت أولم ثبت قالوا لو كان ذلك لجازت المجزئة من الكاذب ولا تمتنع الحكم بفتح نسبة الكذب الى الله قبل السمع والتسليم وأنواع الكفر من العالم

جواز العفو (قوله بل بأحد ما ذكر) المعنى الاول هو الظاهر والثاني تكلف محض ومعناه لانسلم أن حسن الصدق النافع والايان وقبح الكذب الضار والكفران بمعنى استحفاظ الشئ والذم في حكم الشارع أو بمعنى وجود المخرج وعدمه ضروري بل بمعنى موافقة الغرض ومخالفته فلا أحد معين لكن أيهما لكونه كافياً في المقصود أعني عدم ثبوت المتنازع فيه الذي هو أحد الاخيرين بالتعيين ولادلالة في هذا على انه بأي معنى يوجد لا يثبت المتنازع حتى يفهم منه ان محل النزاع غير التفسيرات الثلاث وكان في قوله أو منع بلفظ الفعل اجماع الى أن هذا ليس تفسير الكلام المتن بل معنا آخر (قوله فاذا تقدير تساويهما) يعني اذا كان لكل منهما الوازم مخالفة للوازم الاخر كان تقدير تساويهما من جميع الوجوه تقدير امر مستحيل وحينئذ لانسلم أن العقل يؤثر الصدق على ذلك التقدير أي عند وقوع التساوي بل لا يؤثر الصدق ولا الكذب وان كان يؤثر في الواقع لعدم وقوع المقدر فان قيل ايتار الصدق عند وقوع التساوي مما لا يكاد يجز به العقل ويستبعد منه قلنا لانه يلتبس عليه حال وقوع التساوي بحال فرضه وتقديره فبظن أن جزئه بايتار الصدق عند فرض التساوي وتقديره جزئاً بايتاره

(قوله معلوم بالضرورة) أي معلوم بلا كسب وهذا العلم الضروري حاصل من غير نظر والتفات الى شرع وغيره فيكون بينهما أو معلوم بالبدية فيكون قوله من غير النظر بمنزلة التفسير بما لغة وتأكيده (قوله ونحوها) أي من أخلاق تابعة لأمرجة والحاصل أنا اذا نظرنا الى الصدق النافع من حيث هو ونسبنا الحسن اليه وقطعنا النظر عن جميع ما عداه حكم العقل بأنه حسن حكماً ضرورياً لا توقف فيه فلو لم يكن الحسن له في ذاته بل كان مستفاداً من شرع أو غيره لم يحكم بذلك لتوقفه حينئذ على ملاحظة ما استند اليه حسنه وكذا الحال في قبح الكذب الضار واذا ثبت كونهما عقليين في هذه الافعال ثبت فيما عداها اذ لا قائل بالفصل والجواب منع كونه معلوماً بالضرورة مع قطع النظر عن المذكورات بل هو معلوم بأحدها أو الجواب يمنع الضرورة رأياً لانسلم أن العقل مع قطع النظر عن الامور المذكورة يحكم بالحسن أو القبح بالمعنى الذي وقع النزاع فيه وقد حققناه في صدر الكتاب بل يحكم بهما بأحد المعاني الثلاثة المذكورة هناك (قوله مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحاً) أي من الاعتقادات والشرائع والاقوال المستدعية لليل اليه والبرهان الدال على حسنه آثار العقل والصدق ولو لأن حسنه ثابت له في ذاته ومعلوم بالضرورة ولما كان كذلك والجواب أن يقال لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر من جميع الوجوه (لان لكل واحد منهما الوازم) منافية للوازم الاخر أفلها المطابقة واللامطابقة (فاذا تقدر تساويهما) في جميع المقاصد والجهات (تقدير) أمر مستحيل) فيتموجه منع التقدير (فيمنع ايتار الصدق على ذلك التقدير وان كان مما يؤثر في الواقع وانما يستبعد) منع ايتار الصدق على ذلك التقدير

كونه مختاراً انه تعالى يصح منه الفعل والترك بالنظر الى ذاته ونفس الفعل وذلك لا ينافي الوجوب والامتناع بالنظر الى الغير والمعتزلة قائلون بذلك (قوله مباعدة وتأكيده) وذلك لان البداهة تطهر بسبب الاحتياج الى النظر وتبويب المقدمات واذا ذكر في بيانها في الاحتياج الى النظر والالفتات حصل المباعدة وانما كيد في الان الثاني أعم من الاول (قوله بل كان مستفاداً من شرع أو غيره) قيل أي ماصلاً 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 مجرد ملاحظة ما لا ينافي ثبوت الحسن له من علمية ولا يلزم ملاحظة علمية الثبوت في الحكم بالثبوت الذي هو بين الثبوت لشيء آخر (قوله ولو لان حسنه ثابت له في ذاته ومعلوم بالضرورة ولما كان كذلك) صحة هذا الكلام مبنية على شيئين أحدهما استخراج الحسن من الاحوال المستدعية لليل اليه فان الحسن حالة تصلح أن

ان امتنع فلم يدركه آخر والثاني ملتزم ان يريد به التحريم الشرعي) أقول للعتزلة في اثبات حكم العقل وجوه قالوا اولاً حسن الصدق النافع والايان 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 العقل من غير اختلاف مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعاداتهم وقال به من لا يتشعر فدل على انه ذاتي الجواب منع كونه معلوماً بالضرورة بل بأحد ما ذكر من الشرع أو العرف أو غيرهما أو منع الضرورة في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بل بأحد ما ذكر من التفسيرات الثلاث قالوا ثانياً اذا استوى الصدق والكذب في جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحاً للصدق آثار العقل والصدق ولو لانه ذاتي ضروري لما كان كذلك والجواب أن يقال لا استواء في نفس الامر لان لكل واحد منهما الوازم فاذا تقدير تساويهما تقدير مستحيل فيمنع ايتار الصدق على ذلك التقدير وان كان مما يؤثر في الواقع وانما يستبعد ذلك

لانه لا يلزم من فرض التساوي وقوعه وانما يقادرا الذهن الى الجزم بايثار (٣١) الصدق مع التقدير فيغلط وبنظن أنه جزم بايثار

عند وقوع المقدر والفرق بينهما غير خفي ولو سلم ذلك في الشاهد أي في حقا فلا يلزم في الغائب أي في حق الله تعالى لتعذر القياس فيه فانا نقطع بأن الله تعالى لا يوجب منه تمكين العبد من المعصية وأنه منافح إذ يحرم على السيد تمكين عبده من المعاصي اجماعا * قالوا نالتوا كان شرعا لزم إتمام الرسل فلا تفيد البعثة وبطلانها ظاهر بيانه اذا قال الرسول انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فله أن يقول لا أنظر فيه حتى يجب على النظر وانه لا يجب حتى أنظر أو يقول لا يجب على حتى ثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى أنظر وأنا لا أنظر ويكون هذا القول حقا ولا سبيل الرسول الى دفعه وهو حجة عليه وهو معنى الاخام الجواب أما أولا فإنه مشترك الا لزام لانه وان وجب عندهم بالعقل فليس ضروريا لتوقفه على افادة النظر للعالم مطلقا وفي الالهيات خاصة وعلى أن المعرفة واجبة وأنها لاتم الا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب والكل مما لا يثبت الا بالنظر الدقيق وإذا كان وجوده تطر بافالمكاف أن يقول

عند وقوع التساوي وكما يستبعد منعه عند تقدير الوقوع يستبعد منعه عند وقوع المقدر والفرق بينهما غير خفي على المتأمل لان الجزم مع التقدير جزم في حال عدم التساوي بل ترجح الصدق والجزم عند وقوع المقدر جزم في حال التساوي وعدم الترجيح فالإيثار في الاول مرجح وفي الثاني لا مرجح فقوله لانه لا يلزم من فرض التساوي وقوعه معناه أن توجه منسوخ ايثار الصدق انما هو حال وقوع التساوي لاجل فرضه فعند الفرض انما كان يتوجه لو كان مستلزما للوقوع بحيث لم يستلزم يستبعد المنع وقوله في المتن فلذلك يستبعد معناه أن منسوخ ايثار الصدق انما يستبعد لان تقدير التساوي تقدير امر مستحيل لا يتصور وقوعه حتى لو كان أمرا مذكرا بما يتبع مع التقدير لم يستبعد مع المنع كما لا يستبعد مع الوقوع وشرح هذا المقام على ما ذكره المحقق مما يحتم حوله أحد (قوله ولو سلم ذلك) أي كون حسن الصدق ذاتيا في حقا فلا يلزم كونه كذلك في حق الله حتى يصح حكم العقل قبل ورود الشرع أن فاعله يستحق الثناء في حكم الله تعالى (قوله تمكين العبد) أي اقداره وتزك قسره وبالحائنه الى الطاعة فلا يريد ما ذكره العلامة من أن فعل العبد بقدرته لا بقدره 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 أي حتى يجب فلزم الاخام وحتى المنع (قوله والكل مما لا يثبت) إشارة الى دفع الاعتراض بأن وجوب

(لانه لا يلزم من فرض التساوي) بينهما (وقوعه) في نفس الامر فهنا شيان نفس التقدير وهو امر واقع لا استحالته فيه ووقوع المقدر وهو المستحيل ومنع الايثار انما هو على الثاني لا الاول وليس يستبعد في نفسه لجواز استلزام المحال للمحال (وانما) يستبعد الذهن لانه (يقادرا الى الجزم بايثار الصدق مع) وجود (التقدير فيغلط وبنظن أنه جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق) بين الجزمين الحاصل والمظنون أو بين نفس التقدير ووقوع المقدر (غير خفي ولو سلم ذلك) أي كون الحسن والقبح بالفعل في ذاته (في حقا) بما ذكرتم من الدلائل (فلا يلزم ذلك في حق الله تعالى) وكلا منافيه لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة الى أحكام الله تعالى لعدم جبرانه في حقه تعالى ولا يمكن القياس لانه نقطع بالفرق اجماعا لا يقال اذا سلم أن الحسن مثلا ذاتي بالفعل وما يستند الى ذات الشيء لا يختلف أصلا فيلزم ثبوته في حقه تعالى أيضا لانا نقول ما ذكرتم انما يدل على ان الصدق حسنا فاعلمنا ذاته وأما أنه مقتضى ذاته من حيث هي فلا وجه فيستدحاز الاختلاف بالمقاييس (قوله لزم إتمام الرسل) أي اسكاتهم وعجزهم عن اثبات النبوة (قوله فله أن يقول لا أنظر فيه) أي في المجهز (حتى يجب على النظر) فيه إذ له أن يمنع عالم يجب عليه وأن النظر فيه لا يجب على حتى أنظر فيه اذ لا وجوب بالفرض الا من الشرع فهو وجوب النظر فيه متوقف 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 على عرف ولا يثبت الشرع حتى أنظر وأنا لا أنظر ما لم يجب واذا بطل كونه شرعا ثبت كونه عقليا اذ لا يخرج عنهما اجماعا (قوله أما أولافبانه مشترك الا لزام لانه) أي لان النظر (وان وجب عندهم بالعقل فليس) وجوبه (ضروريا لتوقفه) على افادة النظر للعالم مطلقا (أي في الجملة) وأنكرها السنية في الالهيات خاصة وقد أنكرها المهندسون وعلى أن معرفة الله تعالى واجبة وقد جمده

تكون مرجحا وثانها ان اثبات العقل للصدق يتوقف على ملاحظة حسنة فاذا رفع النظر عن الاشياء المذكورة وأثر العقل الصدق ثبت كون حسنة معلوما بالضرورة وثالثا الله في ذاته (قوله لتوقف الوجوب على افادة النظر للعالم مطلقا) أي توقفا علميا واستدلالا ليلزم كونه نظريا وانما اعتبر توقفه على المطلق مع توقفه على الخاص لان المقصود بيان احتياجه الى أنظار دقيقة وباعتبار كل واحد

ما تقدم بعينه وهو انه لا يجب ما لم أنظر ولا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب

فان الوجوب عندنا ثابت

بالشرع نظر أولم يتطرق
الشرع أولم يثبت لان تحقق
الوجوب لا يتوقف على
العلم به والا لزم الدور
وليس ذلك من تكليف

الغافل في شيء فانه يفهم
التكليف وان لم يصدق به
* قانوا رابعوا كان ذلك
أي لو تحقق في كونه شرعا
لازم محالان * أحدهما في

فهل الله تعالى وهو أب
لا يقبح منه شيء فلا يمنع
عليه شيء فيلزم جواز اظهار
المعجزة على يد الكاذب
وفيه سبب انبثاق النبوة

وأن يمنع الحكم بيقين نسبة
الكذب اليه قبل السمع
ويلزم أن لا يجوز صدقه
أصلا لانه مما لا يمكن اثباته

بالسمع لان حجية السمع
فروع صدقه تعالى اذ لو جاز
كذبه لم يكن تصديقه للشي
دالا على صدقه فيسبب انبثاق

انبثاق النبوة وترتفع الثقة
عن كلامه * ثابت ما في
فعل العبد وهو أن لا يقبح
التثليث ونسبة الزوجه
والوالد والكف اليه تعالى
وأفواع الكفر

(١) قول النضر بقوله فلا
يعلم عبارة السيد فلا يلزم
(٢) قوله فلا يمنع عليه
عدم قبح الخ لعل في الكلام
سقطا وحق العبارة فلا
يمنع عليه شيء اذ عدم قبح

الخ وقوله فيما يأتي والاثبات
بامر الخ عبارة لا تخلو من
خلل وتحريف فحرر كنبه

ولما اعترض بعضهم بأن هذا تكليف للغافل وأجاب بأنه جائز في هذه الصورة للضرورة أشار الى ابطاله
بقوله وليس ذلك أي وجوب النظر قبل النظر وثبوت الشرع عنده من تكليف الغافل في شيء لان معناه
أن لا يفهم التكليف والخطاب وهو ناقده فهمه وان لم يصدق به ولم يعلم انه مكلف (قوله لا يلزم محالان)
ظاهر كلام المصنف وصرح كلام الامدى هو أن الاول جواز اظهار المعجزة والثاني امتناع الحكم بيقين

العقل به مالم أنظر فيه وانما لا تطرف في وجوبه مالم يجب على من اعرفت (قوله فان الوجوب) أي
وجوب النظر في المعرفة أو مطلق الوجوب الشامل له وغيره (ثابت) في نفس الامر (بالشرع
نظر) المكلف (أولم يتطرق للشرع) عنده (أولم يثبت لان تحقق الوجوب) في نفس الامر
(لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور) لان تحقق العلم به متوقف على تحققه فيه ضرورة وجوب طابقتة
بإدائه ما في هذا أن يقال انه تكليف بالوجوب للغافل عنه وانما باطل اجماعا فيجب بأنه ليس ذلك من

تكليف الغافل المستحيل في شيء فان المكلف في هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس
التصديق بالتكليف شرعا لثبوتها والا لزم الدور وأما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم
الخطاب كالصبيان أو يفهم لكنه لم يقل له انه مكلف كالذي لم ينص اليه دعوتي والخاصل أن الغافل
عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب المحقق عما قيل في الجواب معرفة
الله تعالى من أنه إما ان تكليف الغافل أو أمر بتحصيل الحاصل لا ما قيل من ان ذلك مستثنى من قاعدة

تكليف الغافل اذ لا يجوز الاستثناء في الدلائل القطعية (قوله وهو أن لا يقبح منه تعالى شيء) اذ لا يقبح
للاشياء عقلا مثبت بالقياس اليه وأما القبح الشرعي فلا يتصور في حقه سبحانه لترتبته على النواهي
الشرعية المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى وأيضا الكلام قبل ثبوت الشرع واذا اتفق القبح الصارف
لم يمنع عليه شيء فيلزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب فلا يحصل لنا الجزم بانتهائه فلا يلزم صدق
مدعى الرسالة أصلا ويلزم أيضا أن يمنع منا الحكم بيقين نسبة الكذب اليه تعالى قبل السمع اذ لا يقبح هناك

فلا يعلم انتفاء الكذب عنه بل جوازه ويلزم من ذلك أن لا يجوز صدقه أصلا لان صدقه مما لا يمكن اثباته

في كل وجوب واقف في السلسلة (قوله ١) فلا يعلم صدق مدعى الرسالة اعتبار عدم العلم بصدق النبي عليه
الصلاة والسلام مناسب للواقع في انسداد باب اثبات النبوة وكان السراح قد قصد هتائشيتين
ثبوت النبوة واثباته فقال أولا وفيه سبب انبثاق النبوة أي ثبوتها باعتبار أن ثبوت النبوة موقوف على
تصديق الله تعالى لثبوت النبوة واثباته فقال أولا وفيه سبب انبثاق النبوة أي ثبوتها باعتبار أن ثبوت النبوة موقوف على
تصديق من الله تعالى اذا كان محتفيا بانبي عليه الصلاة والسلام واذا لم يكن محتفيا لم يكن تصديقا

واذا لم يكن للنبي عليه الصلاة والسلام تصديق من الله تعالى لم تثبت له النبوة (قوله ويلزم أيضا)
يعني ان قول السراح أن يمنع معطوف على قوله جواز اظهاره وفيه تعسف لان امتناع الحكم بما يقبح
نسبة الكذب اليه تعالى قبل السمع لا يتفرع على قوله (٢) فلا يمنع عليه عدم قبح الكذب وجوازه من الله
تعالى والحكم والنسبة المذكوران في قوله وان يمنع الحكم بيقين نسبة الكذب اليه واقعان منا ولا
يلزم من عدم قبح الكذب المذكور عدم قبح أمر واقع منا الأرى أن هذا الكذب ليس بيقين قبل

السمع وبعده على تقدير أن يكون القبح شرعيا والنسبة المذكورة قبيحة بعد السمع والظاهر أن هذا
القول من السراح معطوف على قوله أن لا يقبح منه شيء لان هذا الامتناع متفرع على كون القبح
شرعا لكن قوله أحدهما في فعل الله تعالى يحتاج الى تأويل على هذا التقدير بأن يقال أراد بكونه
في فعل الله تعالى تعلقه به بفعله فان امتناع الحكم بيقين الكذب والاثبات بأمر غير مطابق له انه متعلق
بفعله تعالى (قوله ويلزم من ذلك) أي من العلم بجوازه فان قيل اذا كان المقصود لزوم عدم

بفعله تعالى (قوله ويلزم من ذلك) أي من العلم بجوازه فان قيل اذا كان المقصود لزوم عدم

من العالم بخلافه قبل السمع و بطلانه ضروري (٣١٦) والجواب عن الاول لان امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب

على الله تعالى امتناعا عقليا وان كان يجوز بعدمه لانها من الممكنات وقدرة شاملة ولو سلم امتناعه فلانسل من امتناع القبح العقلي يستلزم انتفاءه بل هو اذن يتبع ادراك آخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول وعن الثاني انه لو اريد بيقع التثليث التصريم الشرعي وهو المنع عنه من قبل الله تعالى الذي هو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه وان اريد به معنى آخر فلا يضر لانه اثبات لغبير المتنازع فيه قال (١) مستلطان على التنزل الاول في شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب افتاءه والا كان عبثا وهو قبيح ولا فائدة لله تعالى لتعاله عنها وللا بعد في الدنيا لانه مشقة ولا حظ للنفس فيه ولا في الآخرة اذ لا مجال للعقل في ذلك قولهم الفائدة الا من من احتمال العقاب في الترتك وذلك لازم لخطور ملرود يمنع الخطور في الاكثر ولو سلم فعراض باحتمال العقاب على الشكر لانه تصرف في ملك الغير اولانه كالاسترزاع يمكن شكر ملكا على لقمة بل القيمة بالنسبة الى الملك اكثر) اتقول اذا بطل حكم العقل فلا يجب شكر عقلا ولا يكون قبل الشرع حكم لكن اجهلنا تنزلوا عن ذلك

الامور المذكورة وتكلف الشارح جعل الاول جواز اظهار المعجزة و امتناع الحكم بيقع نسبة الكذب اليه والثاني عدم قبح التثليث وشيخه وجعل نسبة الكذب بمعنى انتسابه الى الله تعالى وكونه كاذبا يكون فعل الله والانظار ان نسبة الكذب اليه فعل العبد كنسبة الزوجة والولد والكف وذلك لانه لو اجري كلام المصنف على ظاهره لما كان لتوسط قوله قبل السمع بين نسبة الكذب والتثليث جهة بل كان المناسب تقديمه على الكل او تأخير عنه فليست امل (قوله من العالم بخلافه) اي من يعلم بخلاف كل ما ذكر من الحالات وقد يدلك لانه عملا بحكم العقل بيقع صدور هذه الامور من الجاهل

بالسمع لان حجة السمع بل ثبوته فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذب لم يكن تصديقه للذي باظهار المعجزة فانه في قوة قوله هذا صادق في دعواه اذ لا على صدقه. واذا كان السمع متوقفا على صدقه لم يمكن اثباته به وقد عرفت ان لا يجوز بصدقه من حيث العقل فيستدب اثبات النبوة وتوقفه على الجزم بصدقه ويرتفع ايضا الثقة عن كلامه (قوله من العالم بخلافه) اي بخلاف ما ذكر من التثليث وغيره وفي بعض النسخ من العالم بحاله اي الذي يعلم حاله تعالى وانه ليس ثالث ثلاثة ولا زوجة له ولا ولد (قوله وان كان يجوز بعدمه) اي بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب وعدم الكذب اذ لا يلزم من جواز الشيء عقلا عدم الجزم بعدمه كما سبق في العلوم العادية (قوله ولو سلم امتناعه) اي امتناع الاظهار والكذب في نفس الامر فلانسل ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاء الامتناع وانتفاء العلم به لجواز ان يتبع لمدرك آخر اي يجوز ان يتبع سبب آخر ويدرك اذ لا يلزم من انتفاء سبب معين هو دليل معين انتفاء السبب المدلول او انتفاء العلم به (قوله الذي هو المتنازع فيه) فيه بحث لان القبح بهذا المعنى لا يتصور ثبوته قبل الشرع فكيف يتنازع فيه انه ثابت قبله اولا ومن ادعى قبح التثليث قبل السمع لم يرد به المنع الشرعي بل كونه بحيث يستحق فاعله الذم عاجلا والعقاب آجلا وقد اوضحناه فيما سلف ولذلك ترى بعضهم يقولون ان اريد التصريم الشرعي التزمنا عدمه (١) ولذلك ترى التصريم القطعي وان لم يتعرض له المصنف ويمكن ان يقال معناه انه لو اريد بيقع التثليث ما يترتب عندنا على التصريم الشرعي من الذم والعقاب وهو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه وان اريد بالقبح معنى آخر فلا يضر لانه اثبات لغبير المتنازع فيه (قوله تنزلوا عن ذلك الاصل) يعني بطلان حكم العقل الى مذهبهم فالتنزل ههنا الانتقال من المذهب الحق الذي هو في غاية العلو الى المذهب الباطل الذي هو في غاية الانخفاض وكان الثابتة في تسليم القاعة بعد ابطالها وبيان فساد هاتين المسئلتين اللتين هما من فروعهما المعتمدة باظهار سقوط كلامهم في فرعهم بناء على اصلهم كسقوط كلامهم في اصلهم

الجزم بصدقه وهو حاصل من جواز كذبه يجب ان يترك قول الشارح وان يتبع الخ ويذكر مقامه وجواز كذبه معطوفا على جواز اظهاره فلنا عدم الجزم بالصدق لا يلزم من جواز الكذب في نفس الامر بل يلزم من الحكم بجواز الكذب في هذا الحكم من ذلك الكلام ولذا قال فلا يعلم انتفاء الكذب عنه بل جوازه (قوله وقد عرفت ان لا يلزم) يعني ان قول الشارح اصلا معناه لا من حيث السمع ولا من حيث العقل (قوله فلانسل ان انتفاء القبح العقلي) هذا المنع متوجه الى قوله وهو ان لا يقبح منه شيء فلا يتبع عليه شيء والقبح المذكور هنا غير مقيد بكونه عقليا لكن قيد بالقبح العقلي في الجواب لان انتفاء القبح الشرعي من علة لا يدل على جواز ما ذكر وهو غاية الظهور والذي قرر توهم كونه دليلا هو انتفاء القبح العقلي ولو قيد بكونه عقليا و قيل لو كان القبح شرعا لزم ان لا يقبح منه تعالى شيء بالقبح العقلي لم يعد وقوله فيما سبق من توضيح هذه المقدمة واما القبح الشرعي فلا يتصور في حقه تعالى فلا يحتاج الى نفيه (قوله وانتفاء العلم به) وانما زاد انتفاء العلم في سنده ومراده ما ذكر

الاصل (١) قوله ولذلك ترى التصريم القطعي هكذا في الاصل وسرر كنهه صحيحه (قوله)

وتقدير تسليم حكم العقل أبطاوا هاتين المسئلتين فافتدى بهم المسئلة الاولى شكر النعم ليس واجب عقلا فلا يتم في تركه على من لم تبلغه دعوة النبوة خلافا للمعتزلة لتناووجب لوجب لفائدة والا لازم 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 فلان الفائدة لما لله وأما للعباد والثاني إما في الدنيا وإما في الآخرة والثالث منتظمة أمالته فلنعالبه عن الفائدة وأما للعباد في الدنيا فلا أن منه فعل الواجبات (٣١٧) وترك المحرمات العقلية وانه مشقة وتعب ناجز

ولا حظ للنفوس فيه وما هو كذلك لا يكون له فائدة دينوية وأماله بعد في الآخرة فلان أمور الآخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه والذي ذهب اليه المعتزلة من هذه الأقسام وانفصلوا به عن هذا الالتزام هو أن الفائدة للعباد في الدنيا وهو الأمن من احتمال العقاب لتركه وذلك الاحتمال لازم للظهور على بال كل عاقل فانه اذا نشأ ورأى ما عليه من النعم الجسم التي لا تمحى حينما يخيناعلم انه لا يمتنع كون المنعم بها قد ألزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه وقولهم هذا امر دود لا نمتنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه في أكثر الناس ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض مخوف العقاب على الشكر إلامالانه تصرف في ملك الغير بدون اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى وإلامالانه كالاستنزاء وما مثله الا كمثل فقير حضر مائدة ملك

(قوله أبطاوا هاتين المسئلتين) فيه نساخ لان المسئلة الاولى على ما ذكره في أن شكر النعم ليس واجب عقلا والثانية هي أن لا حكم لافعال العقلا ومعناه لا حكم لها أي فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح على ما صرح به في المتن اذ لو أجرى على عومه لم يكن مسئلة على التنزل وقوله في المتن بل اللثة (قوله فلا يتم في تركه على من لم تبلغه دعوة نبي) اشارة الى فائدة الخلاف (قوله لولا الفائدة لكان) أي الشكر (عبثا وهو قبيح فلا يجب عقلا أو كان ايجابه عبثا وهو قبيح فلا يجوز على الله سبحانه) يعني أن ضمير كان في قوله والالكان عتبارا جاع الى الشكر أو ايجابه فان قلت الوجوب العقلي هو أن يكون للفعل في 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 جعل قوله أو كان ايجابه على الكشف لم يكن له معنى وان جعل على الاثبات لم يوافق القاعدة قلت الظاهر من مذهب المعتزلة أن الوجوب واخوانه صفات ثابتة لافعال في ذواتها الامن الشرع بل هو كاشف عنها كما مر ويمكن ان يحمل على أن الافعال صفات ثابتة لافعال في ذواتها تقتضي الايجاب والتحرير وغيرهما من الله سبحانه والعقل قد يطلع على ذلك بالضرورة أو بالنظر قبل الشرع فيثبت الوجوب عقلا بهذا المعنى فاعله نظر الى هذين الوجهين فأورد ذلك الوجهين (قوله فلا يتم) أي من الشكر (فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية) وذلك لان الشكر عندهم ليس قول القائل الشكر لله أو الحمد لله أو ما عاين ذلك كما يسبق الى الإهم لان العقل لا يوجب النطق بالفظ دون آخر بل هو صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه فيما خلق (١) وأعطاه لاجله كصرفه النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقى أو امره وانذاره وعلى هذا القياس قيل وهذا معنى الشكر حيث ورد في كتابه الكريم واهذا وصف الشاكرين بالقلة قال في الاحكام شكر الله تعالى عند النصوص ليس هو معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن اتعاب النفس والزمام المشقة لها بتكليفها بتجنب المستحبات العقلية وفعل المستحبات العقلية والتفسير الاول أشمل وعبا في الكتاب أنسب (قوله ولا حظ للنفوس فيه) أي في فعل الواجبات وترك المحرمات وما هو كذلك أي ما هو مشقة بلا حظ لا يكون له فائدة دينوية (قوله لا مجال للعقل فيه) قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا باستقلاله معرفة الفائدة الاخرى فكيف يسلمون عدم المجال بالاستقلال نعم لو لم تسلم القاعدة سقط المنع وقيل الجزم بالفائدة الاخرى أعني حصول الثواب أو دفع العقاب انما يحصل لو لم يكن للاتيان بالشكر احتمال العقاب وهو ممنوع واهل الشارح قدس الله سره نظر الى أن الاعتبار من الحسن والتقيح استحقاق المدح والذم فقط لا باعتبارهم إياهم بالقياس الى الله سبحانه ولا يتصور فيه استحقاق ثواب وعقاب (قوله وقولهم هذا) أي قولهم بمحصل الامن من احتمال العقاب بناء على كونه لازم

(قوله وصف الشاكرين بالنلة) في قوله تعالى وقيل من عبادي الشكور فان الشكور أيضا شاكر لكن لادلالة في صفة الشاكر على المسالفة بل هي أعم والمبالغة في الشكر بالمعنى المذكور به قوله

(٣٨ - مختصر المنتهى اول) عظيم ملك البلاد شرقا وغربا ويم العباد وهو انهما فتصدق عليه بلقمة خبز تطفق بذكرها في الجامع ويشكره عليها تجريك أغلته دائما لاجله فانه بعد استنزاعه بالملك فكذا ههنا بل اللقمة بالنسبة الى الملك وما علمك أكثر مما

(١) قوله وأعطاه كذا في الاصل ولعل هذه الكلمة من زيادة النامح أو محرفة عن أعضاء فخر كتبه صححه

أنتم الله به على العبد
 بالنسبة الى الله وشكر
 العبد بفعله أقل فدرافى
 جنب الله من شكر الفقير
 للملك بغيرك أصبغ
 قال (الثانية لاحكم
 فيما لا يقضى العقل
 فيه بحسن ولا قبح وبأنها
 أهم الوقف عن الخطر
 والاباحة وأما غيرها
 فانقسم عندهم الى خمسة
 لانهم لو كانت محظورة
 وفرضنا ضد الكلف
 بالحال الاستاذ اذ املك
 جواد بغير الابتناف وأحب
 ما لو كقطرة فكيف يدرك
 بحرهما عقلا قالوا تصرف
 في ملك الغير قلنا ينبغي على
 السمع ولو سلم فقين بلهقه
 ضررا ولو سلم فعارض
 بالضرر الناجز وان أراد
 المبيع ان لا يخرج فسلم وان
 أراد خطاب الشارع فلا
 شرع وان أراد حكم
 العقل بالتخيير فالفرض
 أنه لا مجال للعقل فيه قالوا
 خلقه وخلق المتعقبه
 فالحكمة تقتضى الاباحة
 قلنا معارض بأنه ملك غيره
 وخذاه ليصير قسما وان
 أراد الواقف أنه وقف
 لعارض الادلة ففاسد
 أقول هذه هي المسئلة الثانية
 من مسئلتى التنزل وهو انه
 لاحكم لافعال العقلاء قبل
 الشرع وقد قسم المعتزلة
 الافعال الاختيارية الى ما
 لا يقضى العقل فيها بحسن
 لا وقبح (١) قوله وما في الاديات وقوله فيما يأتي بحسن يمكن الخ كذا في الاصل السقيم وحرر كتبه مصححه (قوله

بالنسبة الى الملك أكثر مما يؤيد أمر الاستتراء وأما ما ذكره الشارح من أن شكر العبد أقل قدرا
 من شكر النذير فلا يؤيد كد بل ربما يخل به لان مبنى الاستتراء على قلة النعمة وكثرة الشكر (قوله ولو سلم
 فعارض) بمعنى أن ما ذكرتم من كونه تصرفا في ملك الغير وان دل على الحرمة لكن كونه دفعا للضرر
 الناجز يقتضى وجوبه فضلا عن الاباحة فننتفى الحرمة وابتس تحمل الضرر الناجز لدفع ضرر وخوف
 العقاب المرتب على التصرف في ملك الغير أولى من تحمل ضرر الخوف لدفع الضرر الناجز وان رجح
 ضرر الخوف بكونه أشد رجح الآخر بكونه ناجزا متطوعا به عند العقل (قوله أن لا يخرج) فسر الشارح
 بان لا يحكم بالخروج اذ لو جمل على ظاهره لكان حكما بعدم الخروج فلا يكون مسلما فان قيل الحكم بعدم
 الحكم أيضا حكما قلنا نعم لكن لا بان الفعل في نظر الشرع محظور أو مباح أو غيرهما على ما هو المتنازع

الخطور في أكثر الناس ولا يحصل من تسليم الخطور في البعض مطلوبهم لا يجيبهم الشكر على كل عاقل
 ولو سلم لزوم الخطور في الكل فإزالة خوف العقاب على الترك الحاصل من الاحتمال اللازم الخطور ليست
 أولى من ازالة خوف العقاب على الشكر الحاصل من الاحتمال اللازم الخطور وأيضا فيكون ترك
 الشكر واجبا وبقى الفصل مستغن عن التوضيح (قوله وهو انه لاحكم لافعال العقلاء قبل الشرع)
 أى عند الاشاعة اذ لا حكم عندهم الا للشرع كما هو والاشرع فلا حكم فلا يخرج في شئ من أفعالهم
 سواء كانت اضطرارية لا يمكن البقاء والتعيش بدونها أو اختيارية هي بخلافها وذهبت المعتزلة الى أن
 الاضطرارية جائزة عقلا وأما الاختيارية فقد قسمتها الى قسمين ما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح
 والى غيرها والمنافسة معهم بعد التنزل على ما في الكتاب انما هي في القسم الاول لافي الثاني ولا في
 الاضطرارية فانهم اکتفوا في ابطال قواهم فمنه ما يبطل قاعدة التحسين والتقبيح وما ذكره في وجه
 الانقسام الى خمسة ظاهر قال في الاحكام ما حسنه العقل ان استوى فعله وتركه في النفع والضرر سواء
 مباحا وان ترجح فعله على تركه فان لحق الذم بتركه سواء واجبا والافتدوا وما يقبضه العقل فان لحق الذم
 بفعله سواء مباحا والافتدوا وفيه تصريح بأن المكاره عندهم مندرج تحت القبيح وقد قيل

باعتبار قوة الافراد وضعفها وأيضا باعتبار كثرة الافراد وقتلهم فان تصرف كل نعمة له مراتب متناوئة
 بحسب القوة والضعف ويجب وقوعه في الاوقات الكثيرة والقبيلة مثلا تصرف النظر الى دقائق
 مصنوعات عجيبة مثل الفلكيات (١) وما في الاديات الانسانية وصرف القلب الى الاستدلال بها على
 الذات والصفات أقوى من تصرف المصنوعات لان تكون كذلك وصرف القلب الكامل الى
 الاستدلال أقوى من تصرف قلب لا يكون كذلك وصرف الاعضاء الى ما هي لاجلها يحسن يمكن على
 المحرمات أقوى من تصرف من ليس له كذلك وقوله ولهذا وصف الشاكرين بالقلة إشارة الى أن
 الشاكرين لا يوصفون بالقلة على تقدير البالغه وكونه بمعنى فعل نبى عن تعظيم المنعم بسبب انعامه
 (قوله اذ لا حكم عندهم الا للشرع) فان قلت لا يجوز أن يقال بعد التنزل عن بطلان حكم العقل
 لاحكم لافعال العقلاء مطلقا قبل الشرع اذ لا حكم الا للشرع لانه ليس هنا تنزل وتسلم حكم العقل
 في الجملة اذ لو وقع التنزل عن بطلان حكم العقل ليس حكم العقل في شئ من أفعال العقلاء قبل الشرع
 قلت أراد الشارح بأفعال العقلاء افعالا مخصوصة هي ما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح بقرينة
 التفصيل والمحشى نظر الى ظاهر كلامه وأوضح على ما هو مذهبهم واذ قال فيما بعد والمنافسة معهم
 بعد التنزل على ما في الكتاب انما هي في القسم الاول بمعنى أن الشارح قد تسامح في قوله وهو انه لاحكم
 لأفعال العقلاء اذ ليس المذكور مسألة التنزل ولا معنى لادعاء عدم الحكم في شئ من أفعال العقلاء
 في مقام المناقشة معهم في القسم الاول فقط

لا وقبح (١) قوله وما في الاديات وقوله فيما يأتي بحسن يمكن الخ كذا في الاصل السقيم وحرر كتبه مصححه (قوله

(قوله ولهم) أي للعترة في الأفعال التي لا يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح ثلاثة مذاهب أحدها الحظر أي الحرمة وثبوت الحرج في حكم الشرع وثانيها الإباحة أي الإذن وعدم الحرج وثالثها التوقف وفسر تارة بعدم الحكم ورد بأنه قطع لا توقف وتارة بعدم العلم أن هناك حكماً أم لا وبأنه الحظر أو الإباحة وإلى هذا تشير عبارة الشارح بقوله والوقف عنهما فإن قيل كيف يتصور القول بالحظر أو بالإباحة بالمعنى المذكور مع أنه لا شرع ولا حكم من العقل بحسن أو قبح فلنا معناه أن الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة أو مقبحة كأكل الفواكه مثلاً ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل فكلم العقل فيها على الأجمال أنها محرمة عند الشارع وإن لم يظهر الشرع وليبعث النبي أو مباحة وبهذا يظهر فساد اعتراض الشارحين على صورة التصرف في ملك الغير وصورة الضرر الناجز وأمثال ذلك بأنها خارجة عن محل النزاع لاستلزام الحكم بالتحريم ادراكه جهة القبح ثم جوابهم يمنع ذلك وبأن المراد احتمال الضرر (قوله لاثالثهما) إذ لو وجد بدلًا تركه ما جملها اشتغال الثالث فلم يلزم التكليف بالمحال وفيه بحث لأن الثالث أيضاً حرام يجب تركه فإن قيل يجوز أن يكون الثالث مما تدرك فيه جهة حسن قلنا فكذلك أحد الضدين في الجملة لا حاجة إلى نفي الثالث (قوله والتقريب واضح) وهو أن تناول العبد للسلالة التي خافها الله تعالى بمنزلة تناول المملوك قطرة من بحر مال الكه بل أقل

بالمحصار عندهم في الحرام وقد سبق إليه إشارة (قوله أما الحظر فنقول له لو كانت) أي بالإقضي العقل فيها بحسن ولا قبح من الأفعال الاختيارية (محظورة وفرضنا) إن من جهاتها (ضدين لاثالثهما) فلا يمكن تناول المحل عنهما (كالمركبة والسكون) فإن الجسم بعد أن يدونه لا يتخلو عنهما فلو كانا متطورين على العاقل (لزم التكليف بالمحال) وأنه باطل على أصلكم (قوله لا يتزف) أي لا ينزع ماؤه من قواهم تزفت ماء البئر فإذ انزحت منه كله وألا يذهب ماؤه ولا ينقطع من قواهم تزفت البئر أي ذهب ماؤها على الأول بقراهمجها ولا على الثاني معلوماً (قوله والتقريب واضح) التقريب تطبيق الدليل على المدعى وبعبارة أخرى هو سوق الدليل على وجهه بقيد المطلوب فيقال ههنا إذ لم يحكم العقل بالتحريم في هذه الصورة مع إمكان احتياج الجواد إلى تلك القطرة وتساخي جوده وما عليه فبالأولى أن لا يحكم بالحرمة مشلاني الاستاذ ذنبعة من نعمه سبحانه مع استغنائه عنها ولا تنهاى جوده وما عليه وعلى هذا يندفع ما قيل من أنه منال اخترعه الاستاذ بقيد استبعاد الحظر ولا حاجة إليه (قوله تبتى) على صيغة المجهول لأن بنى وابتنى بمعنى كذا في الصحاح (قوله للماعلم) أي تحريم التصرف في ملك الغير (قوله ولذلك لا يقبح) أي لأن حرمة التصرف بالعقل انما هي بالقياس إلى من يلحقه ضرر بذلك التصرف لا مطلقاً لا يقبح ولا تحرم هذه الامور المذكورة لعدم تضرر المالك بهذه التصرفات (قوله ولو سلم فعارض) يعني ولو سلم أن العقل يحكم بحرمة التصرف في ملك الغير بغیر اذنه مطلقاً بناء على أنه يجب الخوف من المعاقبة فدليلكم هذا معارض بما في منع النفس عن تلك الأفعال كتناول الفاكهة مثلاً من الضرر الناجز ودفع هذا الضرر بل الضرر مطلقاً عن النفس واجب عندكم عقلًا ولا يتدفع إلا بالتناول فلا يكون محظورًا بل واجبًا وإس تحمل هذا الضرر الناجز لدفع ضرر الخوف الحاصل من التصرف أولى من العكس بل ربما كان العكس أولى وما قيل من أن امتنع كون صورة الضرر الناجز مما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح لئلا يندرج تحت التنازع فيها فقد أجيب عنه بأن المراد جواز الضرر الناجز فلا يخرج

(قوله بل ربما كان) ومع ذلك (١) يعتبر تلك الفاكهة وبضع إن لم تأكله في هذه الصورة تحمل ضرر الخوف لدفع ضرر النفس أولى ممنوع إذا الإباحة لا تتحقق إلا بالحكم بعدم الحرج في الفعل والترك فالمنع متوجه إلى الحكم بأن الإباحة تتحقق بسبب عدم الحكم بحرج في الفعل والترك

ولهم فيها ثلاثة مذاهب الحظر والإباحة والتوقف عنهما وإلى غيرهما وهو ينقسم عندهم إلى الأقسام الخمسة المشهورة من واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح لأنه لو اشتمل أحد طرفيه على مقسدة فأما فعله فحرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل على ما فإن اشتمل على مصلحة فأما فعله فمندوب أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل عليها أيضاً فباح أما الحظر فقول له لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لاثالثهما كالمركبة 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 في ملك الغير بغير إذنه فيحرم الجواب أن حرمة التصرف في ملك الغير عقلًا ممنوع فإنها تبتنى على السمع ولو لا ورود السمع به الماعلم ولو سلم أنهم عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر مما لا يتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح النظر في امرأة الغير والاستقلال بجداره والاصطلاح بناره والمالك فيما نحن فيه منزوع عن الضرر ولو سلم فعارض بما في المنع من الضرر الناجز

(١) يعتبر الخ كذا في الأصل وفي الكلام يحسن ويفسد ظاهره فيلزم اه معجمه

ودفعه عن النفس واجب عقلا وليس محملا لدفع ضرر الخوف أولى من العكس وأما المبح فقوله ان أردت أن لا يحكم بخرج في الفعل وانترك فسلم وان أردت خطاب الشارع بذلك (٣٣٠) فلا شرع وان أردت حكم العقل فافترض انه مما لا يحكم العقل فيه بحسن

أو قبح في حكم الشارع فان ذلك معنى عدم حكم العقل بحسنه أو قبحه وقد فرضته كذلك فلذلك التناقض ومثله آت في المحرم قالوا خلق الله العبد وما يتذرع به فالحكمة تقتضي اباحتها له تحصيلا لقصود خلقه ما والا كان عبثا خاليا من الحكمة وأنه نقص والجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيجوز التصرف والحل بأنه ربما خالفه ما يشتهيه فيصبر عنه فيناب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث وأما الواقف فتقول له ان أردت انك توقفت عن الحكم اتوقفه على السمع فسلم وان أردت انك توقفت لتعارض الأدلة ففاسد لا يابينا بطلانها فلا تعارض وقد يقال من قبل الحاضر لان سلم أن الضدين بلا واسطة مما لا يحكم العقل فيه لانه يحكم باباحة أحدهما قطعاً ومن قبل المبح الفرض أن لا يحكم فيه بخصوصه اذ لا يدرك صفة محسنة أو مقبحة ولا يتناقض ذلك الحكم العام بالاباحة ومن قبل الواقف أريد أن يتم كإباحتهما في نفسه فالبعض مباح والبعض محظور ولا أدري

فكيف يحكم العقل بتحريره (قوله ومثله آت في المحرم) بأن يقال ان أردت بالحرمة أن العقل يحكم بأنه قبيح حرام في حكم الشارع لزم التناقض لان المفروض انه مما لا يحكم العقل فيه بحسن أو قبح في حكم الشارع وسبجي الجواب عن هذا وقد حققناه في شرح المبحث وهو أن المراد بعدم حكم العقل انه لا يدرك فيه بخصوصه جهة بحسن أو قبح وهذا لا يتناقض في الحكم العام بالحرمة أو بالاباحة بل الوجوب نظر الى الدليل (قوله المعارضة بأنه ملك الغير فيجوز) فان قيل المعارضة بدليل المحرم تنافي تسليم ان لا يخرج في الفعل والترك فلنأخذ من قبيل المحرم على انها لا يجب أن تكون على وفق المعتقدين بل يجب أن يكون نافية لما ادعاه الخصم (قوله ومن قبل الواقف) يعني أن المراد بالتوقف ان الفعل الذي لا يدرك

عنه فان العقل وان لم يقض بحسن ولا قبح لكنه لم يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز وقد يقال الظاهر ان كل الفواكه من صور النزاع أيضا فاندفع المنع (قوله وان أردت خطاب الشارع بذلك) أي بعدم الخرج في الفعل والترك (قوله فالفروض انه) أي المتنازع فيه (مما لا يحكم العقل فيه بحسن أو قبح في حكم الشارع) وبالقياس اليه (فان ذلك) أي عدم الحكم للعقل فيه بحسن أو قبح في حكم الشارع هو (معنى عدم حكم العقل بحسنه أو قبحه وقد فرضته كذلك) أي لا يحكم للعقل بحسنه أو قبحه فلا يثبت فيه شيء من تلك الاحكام ولو أثبت الاباحة به لزمك التناقض وهو ثبوت الاباحة وعدمها بحكم العقل ومثله في المحرم فيقال له ان أردت خطاب الشارع بالحرمة فلا شرع قبل وروده وان أردت حكم العقل بالحرمة فالفروض ان لا يحكم للعقل فيه بحسن أو قبح الى آخر الدليل (قوله والجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيجوز التصرف) قيل هذه المعارضة مما يتناقض تسليم المصنف الاباحة بمعنى انه لا يخرج فيه (قوله فيناب عليه) أي على الصبر عن المنتفع به المشتهى وما يقال من أن الاشتباه لا يحصل الا بالتناول فلا بد منه فمذموم (قوله لتوقفه على السمع فسلم) هذا التوقف في معنى الجزم بعدم الحكم (قوله وقد يقال) جواب عما رده المصنف المذاهب الثلاثة فيقال (من قبل الحاضر لان سلم أن مجموع الضدين بلا واسطة مما لا يحكم العقل فيه) بحسن ولا قبح لان العقل يحكم باباحة أحدهما لا على التعيين قطعاً فلا بد من ادراك حسنه (و) يقال (من قبل المبح الفرض أن لا يحكم فيه بخصوصه اذ لا يدرك) أي العقل (فيه بخصوصه صفة محسنة أو مقبحة) ولا يتناقض في عدم الحكم فيه بخصوصه الحكم العام بالاباحة بل وازان لا يدرك العقل في كل واحد من أشياء متعددة صفة محسنة فيحكم بالاباحة وبمنه يجب ان أورد مثله على المحرم فاندفع ما يتوهم ههنا من أن الحكم بالحظر أو بالاباحة يتناقض محل النزاع (و) يقال (من قبل الواقف أريد أن يتم حكماً بأحدهما) من الحظر والاباحة (في نفسه ولا أدري أيهما هو الثابت في الفعل المعين) فالتوقف بمعنى عدم

(قوله في حكم الشارع) أراد بعدم حكم العقل في حكم الشارع عدم حكمه فيما يتعلق به حكم الشارع من أفعال الممكنين كما سبق في توضيح قول الشارع في أول المبادئ بل انه لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله ومعنى ذلك أنه لا يحكم بحسن أو قبح في أفعال المكلفين على طبق حكم الله تعالى كما ذهب اليه المعتزلة فقالوا ان الحاكم هو العقل والشرع كاشف ومعنا ان كل فعل من أفعال المكلفين يحكم فيه العقل (١) بأن الاحكام الشرعية فهو حكم من العقل بحسن أو قبح في حكم الشارع اذ الشرع كاشف عن حسن أو قبح من العقل (قوله فلا يثبت فيه) أي هذا القسم من الافعال (شيء من تلك الاحكام) أي من الاحكام الشرعية فلما أثبت الاباحة بحكم العقل فيه بالتغيير لزمك التناقض وهو ثبوت الاباحة لان

أيهما هو في الفعل المعين وهو غير ما رددت فيه من الامرين قال (الحكم قيل خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فورد العقل مثل والله خلقكم وما تمهون فزيد بالقتضاء أو التغيير فورد كون الشيء دليلاً وسبباً وشرطاً فزيد أو الوضع فاستقام وقيل بل هو راجع الى الاقتضاء أو التغيير وقيل ليس يحكم) أقول قديين الحاكم (١) بأن الاحكام الشرعية كذا في الاصل وانظر أين الخبر كتبه معجبه

العقل فيه بخصوصه جهة حسن أو قبح يحكم العقل بأن ذلك الفعل في نفسه حكيم من الشارع بالخطر أو الإباحة حتى إن بعض أفراده مباح وبعضها محظور ولكن في أي معين فرضت لا أدري إن الحكم الخطر أو الإباحة وهذا غير الأمرين اللذين وقع فيهما التردد أعني التوقف عن الحكم لعدم السمع والتوقف في الحكم لتعارض الأدلة وهذا في التحقيق هو الأمر الثاني من الأمرين أعني التوقف في الحكم لكن لتعارض الأدلة بل لعدم التليل على التعيين (قوله ليتناول ما لا يعي) لاختفاءه في أنه أجرى على ظاهره لم يتناول شيئاً من الأحكام إلا بصدق على حكم ما أنه خطاب متعلق بجميع أفعال المكلفين

العلم (قوله وأنه هو الشرع) من قبيل أعجبي زيد وكرمه (قوله وقد لزم مما بين) أي من انحصار الحكم في الشرع وبطلان كون العقل إن استحكم انما هو الحكم الشرعي فقط (قوله والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام) هذا مفهوماً بحسب أصل اللغة ثم نقل إلى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم إلا إذا أريد بالحكم المعنى المصدرى فيحمل الخطاب على المعنى الأصلي قال في الأحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متبني لفهمه فاحترز باللفظ عن الحركات والاشارة المفهومة بالمواضع وبالمتواضع عليه عن الالفاظ المهمة وبال مقصود به الافهام عن الكلام الذي لم يقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمى خطاباً بقوله لمن هو متبني لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالتام والظاهر عدم اعتبار القيد الأخير كما ينبغي عنه الشرح ولهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بنفسه فالخطاب اما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه بنحو الغير للافهام وأريد به ههنا المعنى الثاني فإن الخطاب اللفظي ليس يحكم بل هو دال عليه فالكتاب واخوانه دلائل الحكم الذي هو الكلام النفسي على الوجه المخصوص فاندفع ما يقال من أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية عن الأدلة والدليل الشرعي ليس الخطاب الله وما يقوم مقامه ولو كان الحكم أيضاً خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله الحاصل عن خطابه فإن الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد في كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفاً عن الحكم انما بذاته سبحانه وكذا الإجماع وغيره (قوله انما وجب طاعتهم ما يوجب الله تعالى إياها) كأن قائله يقول إذا أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليهما المأمور به فقد ثبت حكم الوجوب من غير سببانه فلا يصح أن لا حكم بالمعنى المقصود ههنا الأحكام فإجاب بأن ذلك الوجوب أيضاً يوجب الله تعالى فيجابها كما كشف عن إيجابها الذي هو الحكم (قوله ليتناول ما لا يعي من أحكامه كخواص النبي عليه الصلاة والسلام) مما ستأتي الإشارة إليه وكشهادة خزيمه وقد يوجب أنه من قبيل زيد يركب الخيل وإن لم يركب الا واحد منها وليس هنالك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل

العقل قد حكم بالتحميم وعدم ثبوت الإباحة لان المفروض ان تلك الأفعال لا يحكم العقل فيها بحسن أو قبح في حكم الشارع (قوله من قبيل أعجبي زيد وكرمه) يعني ان المعنى (١) الواضع بالدليل المفرد الذي هو الخاكيم بل مضمون قضية هي قوله انه هو الشرع كما أن المعجب زيد من حيث الذات بل صفته اني هي الكرم يؤيد ذلك التوجيه قول الشارع قد لزم مما بين أي من أن الخاكيم هو الشرع (قوله المعنى المصدرى) أي إيراد الحكم الشرعي فهذا الإيراد هو التوجيه المخصوص المتعلق بأفعال المكلفين ولهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم فلا كان القيد الأخير أي من هو متبني لفهمه معتبراً في مفهوم الخطاب لم يصح أن يقال في حق شخص قد وجه الكلام للافهام إلى من لا يفهم أنه مستحق أن يلام على خطابه من لا يفهم بل يجب أن يقال من يستحق أن يلام على هذا التوجيه من غير تعبير بلنظ الخطاب (قوله باطلاق الجمع على الواحد) اعتباراً الجنس أولى من اعتبار الواحد في مقام المقصد

وأنه هو الشرع فشرع في أبحاث الحكم وقد لزم بما بين ان الحكم انما هو الحكم الشرعي فأخذتكم في حده وأقسامه ومسائل تتعلق بأقسامه فهذا حده قيل هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فالخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام وبإضافته إلى الله خرج خطاب من سواء إذا حكم الأحكام والرسول والسيد انما وجب طاعتهم ما يوجب الله إياها وقوله المتعلق بأفعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك ولو قال بفعل المكلف لكان أحسن ليتناول ما لا يعي من أحكامه كخواص النبي

(١) قوله الواضع الخ في الكلام ركة وتحريف ومعناه غير ظاهر كتبه

كذا قيل فورده عليه مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعلمون فإنه داخل في الحد وليس يحكم فبطل طرده فز يد عليه قيد مخصوصه ويخرج عنه ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قواهم بالافتضاء أو التخيير فقالوا المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير ليندفع النقض فإن قوله والله خلقكم وما تعلمون ليس فيه اقتضاء ولا تخيير وانما هو اخبار بحال فورده عليه كون الشيء دليلا وسببا وشرطا من أحكام الافتضاء فيها ولا تخيير فانها تخرج من الجمع (٣٣٣) انما من افراد المحدود فبطل عكسه فز يد عليه ما يجمعه فيدخل فيه ما خرج عنه

من افراد المحدود وهو قواهم أو الرضع فقالوا بالافتضاء أو التخيير أو الرضع فان الأحكام التي وردت بالنقض كإيمان وضع الشارع وتحصل بجعله وعند ذلك استقام الحد لا طرده وانعكاسه ومنهم من لم يزد هذا القيد وادعى ان هذه الأحكام لا تردت بفتراضه يخرج وجهها عن الحد وتارة يجمع كونها من المحدود أما الأول فقبل انما لا يخرج بل خطاب الوضع يرجع الى الافتضاء أو التخيير إذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب الجلد هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا للصحة البيع جواز الانتفاع بالبيع عندها حرمة دونها وعليه فقس والحاصل ان مرادنا من الافتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني وأما الثاني فقيل انه ليس يحكم ونحن لانسمى هذه الأمور أحكاما وان سماها غيرنا به

فالمراد في تعلقه بفعل منها وسبب تدخل الخواص وغيرها (قوله فورده عليه) أي لما زيد قيد الافتضاء والتخيير يخرج عن التعريف أحكام الوضع ككون الشيء دليلا مثل الاجماع والقياس لما يجب بهما أو سببا مثل دلوك الشمس للصلاة والزنا لوجوب الجلد أو شرطا كطهارة المبيع لصحة البيع فز يد قيد أو الوضع لتدخل ولم يذكرا إلا مدى في أصناف خطاب الوضع جعل الدلالة سببا وشرطا فلهذا قيل هب أن ما خرج بقيد الافتضاء أو التخيير يدخل بقيد الوضوح لكن من الأسباب والشروط ما ليس فعل المكلف كزوال الشمس وطهارة المبيع وتجاوز ذلك فبعض يستقيم الحد طردا وعكسا قلنا المراد بالمتعلق الوضوي أعم من أن يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا للشيء مثل ألا يجعل شيء شرطا أو سببا له (قوله يعتبر فيه الحثية التكليف) لا يتخفى أن اعتبار حثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الإباحة بل التذب والكرامة موضع تأمل (قوله تختص به) أي لا تحصل تلك الفائدة 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 بجموع أفعال جميع المكلفين فإنه ظاهر البطلان وكذا ما قيل من أنه يدفع بأنه من مقابلة الجمع بالجمع المفسدة للتوزيع لانه ان أراد المقابله لابين الخطاب والأفعال فالخطاب ليس بجموع وان أريد بين الأفعال والمكلفين فلا يفيد التوزيع ههنا كما لا يتخفى (قوله هكذا قيل) أي في حد الحكم (فورده عليه قوله تعالى والله خلقكم وما تعلمون) وكذا قوله خالق كل شيء فإنه داخل في الحد وليس يحكم شرعي اتفاقا (قوله ليس فيه اقتضاء) أي لفعل المكلف (ولالتخيير) بالقياس اليه (انما هو اخبار بحال له) أي لفعل المكلف وهو كونه متعلقا بغيره ان جعلت ما مصدرية أو لا المكلف وهو نسبة العمل ان جعلت موصولة (قوله فورده عليه) الفاعل لا يذنبان بأن الزيادة الحافظة لا طرده هي سبب بطلان العكس أي فورده على الحد هذه الزيادة كون الشيء دليلا كدلوك للصلاة وكون الشيء سببا كالزنا لوجوب الجلد وكون الشيء شرطا كطهارة للصلاة وقوله من أحكام الافتضاء فيها ولا تخيير سببان لاسبق وقوله فانها تخرج لتعدل للورد (قوله فز يد عليه ما يجمعه) فان قيل زيادة القيد على ما في خبر النبي توجب العموم وأما في الأبحاث فلا قلت هذه الزيادة ليست بقيد للزيد عليه بل هي عند التحقيق في قوة حد آخر فالحد مع في قوة ثلاثة حدود (قوله وتحصل بجعله) فان دلوك مثلا انما صار دليلا للصلاة بوضع الشارع له وجعله له إياه دليلا وكذلك السبب والشرط وهذا القسم يسمى خطابا وضميا والاول خطابا بتكليفها (قوله إذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء العمل به) بمعنى كون دلوك دليلا للصلاة وجوب الأيمان بالدلول عنده فقد رجع الى الافتضاء فان قلت الدلول سبب لوجوب الصلاة على ما سياتي لا دليل عليه قلت سببته عند التحقيق راجعة الى الدلالة والذالك لم يذكر هناك الدليل فيصح التمثيل ومعنى جعل الزنا سببا لوجوب الحد هو وجوب الجلد عند الزنا فقد رجع الى الافتضاء ومعنى جعل الطهارة شرطا لصحة البيع جواز الانتفاع بالبيع عند الطهارة وحرمة الانتفاع به دون الطهارة فقد رجع الى التخيير والافتضاء ومعنى جعل النجاسة مانعة عن الصلاة حرمتها معها وجوازها دونها (قوله وأما الثاني فقيل انه) أي ما ذكر من ان خطاب الوضعي ليس يحكم بل هي علامات معرفة الأحكام (قوله ولذنب) أي ولان

فلا مشاحة في الاصطلاح * واعلم ان الحد الاول للغزالي ويمكن الذب عنه بأن الالفاظ المستعملة في الحد ود تعتبر فيها تعلقه الحثية وان لم يصرح بها فبغير المعنى المتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكفون وقوله والله خلقكم وما تعلمون لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف ولذلك عم المكلف وغيره قال (وقيل ان الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به أي لا تفهم الامنه لانه انشاء فلا خارج له) أقول قال الآمدي الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية تخرج خطابا بغيرها كالأخبار بالمحسوسات والمعقولات

ثم استشعر اعتراضاً بأن الاطلاع على الشيء معتبر فيه فتلك الفائدة تتوقف على معرفة الخطاب
المختص الذي لا تعرف خصوصيته الا بمعرفة الفائدة في دور أو بتوقف على معرفة الخطاب الذي هو
الحكم فيكون تعريف الحكم به دوراً فأجاب بأن المتوقف على الاطلاع على الخطاب المختص معنى
الحكم هو حصول الفائدة لا تصورها والمعتبر في 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 الذي هو جزء من مفهوم الحكم لا المختص الذي هو نفس الحكم والتحقق ان تصور
مفهوم الحكم لا الحكم وحصول ذات الفائدة يتوقف على حصول ذات الحكم ومعرفة تلك الاعلى تصور
مفهومه (قوله وهو ذات الحكم انشائي) هكذا وقع في النسخ وقد سقط عن النقل لفظ كل لان عبارة المنتهى
وهو ذات الحكم كل انشائي اذ ليس له خارجي يعني أن ما ذكرنا في الحكم الشرعي من أن فائدته لا تحصل الا
بذلك الخطاب حكم كل كلام انشائي فان فائدته لا تحصل الا منه اذ ليس له نسبة خارجية غير ما يقوم

تعلقه بفعل المكلف ليس هو من حيث فعل المكلف وغيره اشمله جميع اولاد آدم و أعمالهم وان جعل
من باب التغليب شمل سائر الحيوانات وأفعالها أيضاً وقد يقال رد على الحد بعد اعتبار الحيثية المذكورة
قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه لكونه وعيذاً يتعلق بفعل المكلف من
حيث هو مكلف وليس بجمعه شرعي انفاقاً (قوله قال في المنتهى ان فسر) أي الامدى (الفائدة
الشرعية تتعلق بالحكم الشرعي) فالتعريف دورى لان تصور متعلق الحكم الشرعي موقوف على
تصوره فلو عرف الحكم بتعاقبه كان دوراً ولو سلم ان لا دور من حيث ان تصور المتعلق يتوقف على تصور
الحكم الشرعي بوجه ما لا على تصور وجه هذا الوجه المختص واللازم حينئذ ان تصور وجه هذا الوجه
يتوقف على تصور وجه ما ولا استحصالة فيه فلا دليل في اللفظ على متعلق الحكم الشرعي فان الفائدة
الشرعية لا يفهم منها ذلك أصلاً فيفسد الحد وان لم يفسر الامدى الفائدة الشرعية بالمتعلق بل
بما لا تكون حسيبة ولا عقلية على ما شعر به كلامه حيث قال هذا القيد احترازاً عن خطابه بما
لا يفيد فائدة شرعية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات ورد على طرد الحد اخبار الشارع
بالمغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وأمثاله فزيد على الحد الذي ذكره الامدى قيد
يخصه بالانشاء ويخرج عنه ما أورد عليه من الاخبار وهو قولنا تختص به أي لا تحصل تلك الفائدة الا
بالاطلاع على الخطاب وبهذا القيد اندفع النقص لان فائدة الاخبار عن المغيبات قد يطلع عليها لا من

الى التعميم لان الواحد قد يقابل الكثير في الالبات والنفي وانما احتج الى جعل المكلفين على الجنس لان
جنسية الفعل انما هي باعتبار احد مفهومي مضاف الى المكلف فلأريد بالمكلفين جميعاً كما هو الظاهر
يخرج ما هو فعل متعلق بمكلف واحد لا يصدق عليه انه فعل المكلفين جميعاً بخلاف ما اذا أريد الجنس
(قوله يتعلق بالحكم الشرعي) توضيح المقام ان الفائدة الشرعية ههنا يجب أن توجد على وجه لا يصدق
الاعلى مثل الوجوب والحرمه مما يتعلق بأفعال المكلفين وحينئذ يكون خطاب الشارع بالجنس
بالفائدة الشرعية أي المفيد لها عبارة قد يكون في الاعتقادات وقد يكون في العمليات ولاشئ هنا
يخصص الفائدة الشرعية عما هو المراد بالبتقيدها بالحكم الشرعي ولذا قال ان فسر الفائدة الشرعية
بتعلق الحكم الشرعي (قوله على ما شعر به كلامه) هذا الاشعار ضعيف حاصل بسبب ذكر المحسوسات
والمعقولات في مقابلة الشرعيات فالفهوم هنا فائدة شرعية وفائدة حسيبة وفائدة عقلية والحسيبة
مدركة بالحس والعقلية مدركة بالعقل والشرعية ما لم تدرك بهم ما بل من الشارع فصح قول
الشارح والورد على طرده الاخبار بما لا يخص من المغيبات لان ذلك الاخبار يفيد الفائدة الشرعية

قال في المنتهى ان فسر أي
الفائدة الشرعية بتعلق
الحكم فدور ولو سلم فلا
دليل عليه أي في اللفظ
والاورد على طرده الاخبار
بما لا يخص من المغيبات
فزيد تختص به أي لا تحصل
الا بالاطلاع عليه ولا دور
لان حصول الشئ غير تصور
وهذا حكم انشائي اذ ليس
له خارجي

واعلم أن له أن يفسرها
 بتحصل ما حصولها بالشرع
 دون ما هو حاصل ورد
 الشرع به أم لا لكنه يعلم
 بالشرع وحينئذ يكون
 كإفاله وهو مطرد ومنعكس
 لا غير عليه وأما قوله
 فيختص به الخ فاعلم ان الخبر
 كما تعلم له لفظ ومعنى يدل
 عليه ثابت في النفس
 ومتعلق لذلك المعنى يشعر
 بوقوعه في الخارج فان كان
 واقعا صادقا والافكاذب
 ومنه يمكن أن يعلم وقوع
 به متعلقه بطريق غير ذلك
 الخبر وأما الانشاء فتقوم
 فلا يدل على ان لنفسه
 متعلقا واقعا فلا خارج له
 عن النفسى يراد اعلامه
 انما يراد به اعلام النفسى
 وهو الطلب مثلا وذلك كما
 لا يعلم الا باللفظ الدال عليه
 توقيفا عليه واذ اعرفت
 هذا فقل قوله تعالى كتب
 عليكم الصيام والله على
 الناس حج البيت مما يصلح
 الانشاء والاخبار عن ايجاب
 سابق مترددين كونه حكما
 وعدمه

(١) قوله فانه يصدق الى
 آخر القول كذا في الاصل
 وانظر في هذا التركيب
 الذي تلاعبت به ايدى
 النساخ فافسدوا الفاظه
 ومعناه واسقطوا حرفوا
 الكلم عن مواضعه والامر
 لله كتبه مصححه

بالنفس وبفهم من اللفظ لا يمكن حصولها بطريق آخر (قوله واعلم ان له) يعنى أن الامدى أن يفسر
 الفائدة الشرعية بما يتوقف على الشرع حصواها وثبوتها في نفس الامر لا بما فيها من المعترض وهو
 الحاصل الذي يتوقف العلم به على الشرع سواء توقف عليه حصوله أم لا وهذا معنى قوله دون ما هو حاصل
 ورد به الشرع أم لا لكنه يعلم بالشرع يعنى يكون معنى نسبتها الى الشرع أن يستند اليه حصولها بمجرد
 العلم به او حينئذ يخرج الاخبار بالغيبيات مثل قوله تعالى ألم غلبت الروم فانها فائدة حاصله في الواقع
 لكنها تعلم بالشرع وهذا ولكن لا أدري لزيادة لفظ التحصيل في قوله بتحصل ما حصولها زيادة فائدة (قوله
 فاعلم أن الخبر) شرح وتفسير لا اختصاص الفائدة بالخطاب في الانشاء دون الاخبار وتحققه أن الخبر
 لفظاهي الاصوات والحروف المخصوصة ومعنى ثانيا في نفس المتكلم يدل عليه اللفظ غير تسم في نفس
 السامع هو مفهوما الطرفين والحكم ومتعلقا لذلك المعنى هو النسبة بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه في
 الخارج أيكن الأشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعا فيكون الخبر صادقا وقد لا يكون
 الخبر كاذبا وفي هذا الإشارة الى أن مدلول الخبر انما هو الصدق والكذب احتمال عقلي ومثل هذا المعنى
 لا يختص بالكلام الدال عليه اذ قد يعلم وقوع متعلقه بطريق آخر كالاتساق في المحسوسات
 والضرورة والاستدلال في المعقولات والالهام مثلا في الغيبات والانشاء لفظ ومعنى يدل عليه لكن
 ليس اعناه متعلق بقصد الأشعار والاعلام به بل انما يقصد به الأشعار بنفس ذلك المعنى الثابت في
 النفس كالمطلب مثلا في الانشآت الطلبية ومثل هذا المعنى لا يعلم الا باللفظ بطريق جعل السامع واقفا
 على ثبوتها في النفس فيختص بالخطاب الدال عليه فقل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ان قصده الاعلام
 بنسبة واقعة سابقة كان خيرا فلا يكون حكما بالمعنى الذي نحن فيه وان قصده الاعلام بالطلب القائم

حيث الخطاب الشرعى فان له مدلول آخر حيا قد يعلم اذ وقع بدون اطلاع عليه قال في المنتهى والحد مع
 الزيادة يرد عليه قوله تعالى فتم الساهدون ونم العبد وقوله ولا دور دفع لما يتوهم من أن معرفة الخطاب
 المفيد فائدة مختصة به موقوفة على تصور الفائدة المختصة ضرورية وتوقف الكل على تصور أجزاءه
 وهي متوقفة على الخطاب كما ذكرتم من أن الاصح الاطلاع عليه وتقريره أن المتوقف على الخطاب
 حصول الفائدة وما توقف عليه الخطاب تصورهما وحصول الشيء غير تصورهما فلا دور فان قلت قولكم
 لا يتحصل الا بالاطلاع عليه دل على ان معرفة الفائدة موقوفة على معرفة الخطاب فالدور لازم نعم لو
 قيل لا يتحصل الا بلزوم ما ذكرتم قلت العلم بمحصولها متوقف على العلم بمحصول الخطاب وتصوره متوقف
 على تصورهما فلا دور أصلا وهذا أى اختصاص فائدة الخطاب به حكم كل خطاب انشائي فانه لا يطلع
 على فائدته الا به اذ ليس له خارجي يطلع عليه لان الخطاب بخلاف الاخبار على ما سياتى في تحقيقه
 (قوله واعلم) نصرته لآمدى بأن له أن يفسر الفائدة الشرعية بتحصل ما حصولها بالخطاب الشرع
 دون ما هو حاصل في نفسه ولو في المستقبل ورد خطاب الشرع به أم لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان
 الاخبار عنها لا يصلحها بل يفيد العلم بها فلا حاجة الى زيادة قيد يختص به لانها حجة بل الحد حينئذ
 كما قال الامدى وهو مطرد ومنعكس لا غير عليه فان قيل ان جعل الخطاب على اللفظ كانت فائدته
 مدلوله الذي هو الخطاب النفسى فيلزم أن يكون الاوّل الحادث محصلا للثاني القديم ويشكل أخذ

بم هذا المعنى (قوله وهو مطرد ومنعكس لا غير عليه) (١) فانه يصدق هذا الحد على الخطابات المتعلقة
 بالاعتقادات نحو آمنوا بالله ورسوله ولا تشركوا بالله وغير ذلك (٢) الاسمايات هي خطابات شرعية مفيدة
 للعقائد الدينية التي لا تحصل الا من خطاب الشارع وليما قد وقع التعميم في أفعال المكلفين على وجهه
 يتناول أفعال القلب أيضا واطلاق الحكم على الخطاب الاعتقادى أيضا

(قوله)

قال (فان كان طلب الفعل غير كفي ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وان انتهض فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلبا للكف عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب فحريم ومن يسقط غير كفي (٣٢٥) في الوجوب بقول طلبا للثواب في التحريم وان انتهض الكف خاصة للثواب فكراهية وان كان تخيرا فباحة والا فوضعي وفي تسمية الكلام في الازل خطابا بخلاف) أقول هذا اول تقسيم للحكم والحكم اما طلب أو غير طلب أما الطلب فاما يكون لفعله لانه المقدور ودون عدم الفعل وسياق والفعل اما كفي واما غير كفي وعلى التقديرين لا بد أن ينتهض الايمان به سببا للثواب لانه طاعة واما تركه في جميع وقته فقد ينتهض سببا للعقاب وقد لا ينتهض فهذه أربعة أقسام فان كان طلبا للفعل غير كفي ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وان انتهض فعله خاصة سببا للثواب فندب وان كان طلبا للكف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب فحريم وان انتهض الكف خاصة سببا للثواب فكراهية واما غير الطلب فان كان تخيرا بين الفعل والا فوضعي وهما نكتة وهي أن الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فلايجاب هو نفس قوله اعمل وليس لا فعمل منه صفة حقيقية

بالنفس كان انشاء فيكون حكما (قوله وان كان طلبا للكف عن فعل) كان مقتضى المناسبة أن يقول طلبا للفعل هو كفي ينتهض تركه الا أنه اقتصر على المقصود مع زيادة الرضوخ وأقام ذلك الفعل مقام فعله في عبارة المتن ثلاثا وهو م عود الضمير الى الكف وللإشارة الى قلة الفرق بين قولنا ينتهض الفعل أو الكف وقولنا فعل الفعل وفعل الكف إذ معناه ايقاعه والاثبات به وهذا ما يقال ان التثنية عين حصول الاثر بحسب الوجود (قوله وهما نكتة) فدا عترض على تعريف الحكم بأن مثل الوجوب والحل والحرمة من صفات أفعال المكافئين فكيف يكون خطاب الله وكلامه فقال الامام في الحصول قولهم الحل والحرمة من صفات الافعال ممنوع إذ لا معنى عندنا لكون الفعل حللا لا بمجرد كونه مة ولأنه الحكم بهذا المعنى في تعريف الفقه وان حل على الخطاب النفسي فما فائدة التي تحصل به قلنا الايجاب الذي هو الخطاب النفسي مثلا يحصل وجوب الفعل الذي لا يستفاد الا منه وتسمع في هذا كلاما عن قريب وأما قول المصنف تختص به أي لا تفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له فاعلم في الحقيقة ان الخبر كما ستعلم فيما بعده لفظا ومعنى يدل اللفظ عليه ثابت أي ذلك المعنى في النفس وقوله ومتعلق بفتح الام وان جاز كسرهما عطف على معنى وقوله يشعر على بناء الفاعل مستندا الى اللفظ ويجوز أن يقرأ على بناء المجهول مستندا الى ما بعده وعلى التقديرين الجملة صفة للمتعلق بعني والخبر متعلق بعينه يشعر لفظه بوقوع ذلك المتعلق في نفس الامر فاللفظ يدل أولا وبالذات على المعنى النفسي وثانيا وبالعرض على وقوع المتعلق وانما قال يشعرون يدل لان المتبادر الى الفهم امتناع تخالف المدلول عن الدليل لكنه جائز ههنا لكون الدلالة اللفظية غير قطعية وفي الاشعار تنبيه على جواز ذلك فهو اولى ومنه على طريق الكتابة مبالغة أي ومثل الخبر في أن يكون لعنائه النفسي متعلق خارج عنه يشعرا لفظه بوقوعه يمكن أن يعلم وقوع متعلقه بطريق غير ذلك الخبر اللفظي والمعنوي كالحس والعقل وأما الانشاء نحو قولك لفظ ومعنى قائم بالنفس ولا يدل على أن نفسه متعلقا واقعا في نفس الامر فلا مدلول خارج له عن المعنى النفسي يراد به اعلام ذلك الخارج كافي للخبر باعتبار اراد بالانشاء اعلام المعنى النفسي وهو الطلب مثلا والمعنى النفسي مما لا يعلم الا باللفظ الدال عليه الصادر من التكلم توقيفا عليه فالخطاب الانشائي تختص فائده به أي لا يحصل العلم بها الا بالاطلاع عليه وكان معناه لا يفهم الا منه كذلك ما ينفر عن معناه كالوجوب المترتب على الايجاب لا يحصل الا به ولا يستفاد الا منه فلا يتوهم من هذا الكلام كون الخطاب في التعريف محمولا على اللفظ واذا عرفت أن الحكم هو الخطاب الانشائي فنقل قوله تعالى كتب عليكم الصيام لله على الناس حج البيت مما يصلح للانشاء استعمالا للخبر فيه مبالغة والاشعار عن ايجاب سابق على هذا الخطاب اجراءه على أصله مترددين كونه حكما على التقدير الاول لاختصاص فائده به وبين عدمه اذا علمه متعلق خارجي يمكن أن يعلم الامن هذا الخطاب (قوله وسياق) يعني في مسألة التكليف الالفعل (قوله وهما نكتة) وهي أن الحكم الشرعي كما علمت نفس خطاب الله تعالى الموصوف بما ذكره الايجاب مثلا هو نفس معنى قوله اعمل وهو قائم بذاته سبحانه وليس الفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة بتسمي وجوبه فان القول لفظيا كان أو نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية أي لا يحصل ما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق

(قوله على طريق الكتابة مبالغة) من باب مثلا لا يخل

(٣٩ - مختصر المنتهى اول) فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحددان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة صرة والايجاب والتحريم آخرى ونارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف

رفعت الحرج عن فعله ولا معنى لكونه حرما الا كونه مقولاً فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله هو قوله
والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة والاصل للعدم صفة بثبوتها بكونه مذكورا
ومخبرا عنه ومسمى بالاسم المنصوص فالشارح المحقق اضاف الى ذلك زيادة تحقيق وتدقيق وهو ان
الخطاب صفة للما كمتعلق بفعل المكلف فيما عتبار اضافته الى الحاكم يسمى ايجابا والى الفعل وجوبا
والحقيقة واحدة والتغاير اعتباري وحينئذ لا يتدفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لانفس
الخطاب وان في جعل الوجوب والحرم من اقسام الحكم تسامحا وانه كان ينبغي للمصنف ان يذكر في
مقابلة التحريم الايجاب دون الوجوب فان قيل فعلى هذا لتغاير بين الحكم والدليل لانه نفس قوله افعال
فلما الحكم هو القول النفسي على ما يناسب معناه المصدرى والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى
المفعول (قوله وقد نبه المصنف) اما التنبيه على الفائدة الاولى في قوله ومن يسقط غير كف الخ واما على
الثانية فيقتيد الترتيب بجميع الوقت مع انه مستغنى عنه في تمام التعريف لانا اذا قلنا الوجوب طلب
فعل غير كف ينتهض تركه سببا للعقاب كان الواجب الموسع داخل فيه اذ ينتهض تركه سببا في الجملة كما اذا
تركه في جميع الوقت وان لم ينتهض دائما كما اذا تركه في بعض اجزاء الوقت وهذا معنى قوله على انه لو لم
بالعدم كما يتعلق بالوجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفا بصفة حقيقية وهو اى
معنى قوله افعال اذا نسب الى الحاكم تعالى لقيامه به سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل
لتعلقه به سمي وجوبا واما اى الايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بذاته تعالى
المتعلق بالفعل محتانان بالاعتبار لانه باعتبار اقيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في
التحريم والحرمه فلذلك اى فاللاختصاص اى الاصوليين يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمه مرة
والايجاب والتحريم اخرى ونارة الوجوب والتحريم كما فعل المصنف تتبع اعلى هذه التكنة فان قيل
الوجوب مترتب على الايجاب يقال اوجب الفعل فوجب وذلك ينافي الاتحاد اوجب ويجوز ترتيب الشئ
باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ مر جمعه الى ترتيب احد الاعتبارين على الآخر وبهذا ايجاب ايضا
عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات
على شئ باعتبارات مختلفة محل مناقشة نعم نجه ان يقال ما ذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث
تعلقه بالقول لم يتصف بصفة حقيقية تسمى وجوبا لكن لم لا يجوز ان يكون له صفة اعتبارية هي
المساهمة بالوجوب اعنى كونه بحيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر ليكون كل من الموجب
والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالذات ما ذكرناه لانفس القول وان كان هناك نسبة
قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لزم المراد اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى
ما ذكره الان الكلام في ذلك واعلم ان هذه المنازعة لفظية اذ لا شك في خطاب نفساني قائم بذاته تعالى
متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا وفي ان الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الايجابي فلفظ الوجوب
ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلق بالفعل كان الامر على ما قرر في الشرح ولا بد من المساهمة
في وصف الفعل حينئذ بالوجوب وان اطلق على كون الفعل يتعلق به ذلك الخطاب لم يتحد بالذات ويلزم
المساهمة في عبارتهم حيث اطلقوا احدهما على الآخر (قوله ان ما ذكرناه) يريد ان ما ذكرناه
من تعريف الاقسام الاربعة الوجوب والتسبب والحرمه والكرهه مبني على ان الطلب دائما لفعل

وقد نبه المصنف على فائدتين
احدهما ان ما ذكرناه
على ان الطلب دائما لفعل
ففي النهى الكف وفي
غيره غيره واما من يرى ان
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 لشيء فعل الثانية
ان الواجب اذا كان وقته
موسعا فستعلم انه لا ينتهض
تركه سببا للعقاب الا اذا تركه
في جميع الوقت

(قوله) اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر (اى سوى معنى قوله افعال والوجوب على تقدير ثبوت
كونه صفة حقيقية نفس الايجاب الا ان الكلام في ذلك اى في ان الوجوب هل هو صفة حقيقية

او اعتبارية

بذكرة لم يحل وأما قوله فستعلم أنه لا ينتهز فلا يحق أن لفظ فستعلم أنه زائد لا معنى له (قوله يرد عليه) أي على المصنف وجوب الكف في قول الشارع إذا قال كف نفسك عن كذا فإنه إيجاب ولا يصدق أنه طلب فعل غير كف فقد اتفق حد الإيجاب ولم ينتف المحدث فطلب طرد تعريف التحريم وكذا الكلام في مثل أمكث وأترك الحركة وصم ونحو ذلك من إيجاب السترك وأما نحو ولا تتكفف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف فلا يرد وقد أورد هذا الاعتراض على تعريف الأمر بطلب فعل غير كف ولا يحق أن المراد الفعل الذي هو مأخذ صيغة الطلب والكف عن ذلك الفعل وحينئذ لا اشكال أما في اللفظي قطاهر وأما في النفس فتعريف اللفظي (قوله والتحقيق) يعني أن أجرى التعريفان

كما أشير إليه في صدر التنقيح وسبأني تفصيله فالماطوب بالنهي هو الكف وفي غير النهي غير الكف وأما من يرى أن الترك المطلوب بالنهي هو نفي الفعل وعدمه لكونه مقدوراً عنده بأن لا يشعل الفعل لأن يفعل عدمه فهو يطر ح حينئذ من تعريف الوجوب والتدبير بقوله غير كف لأنه كان لاخراج التحريم والكراهة وكذا لفظ الكف عن تعريفه فلهما لان المطلوب به ما حينئذ هو نفي الفعل (قوله فنبه عليه) أي على عدم انتهاز الترك سبباً للعقاب إذا كان في جميع الوقت بقوله في جميع الوقت لا يتوهم أن الواجب الموسع قد يترك في بعض أجزاء الوقت ولا عقاب على تركه بل لا استحقات أيضاً فلا يكون تركه سبباً للعقاب فيخرج عن التعريف (قوله على أنه) بيان لكون القيد المذكور غير محتاج إليه إذ لا يحل عدم ذكره بالتعريف لأن الاعتبار فيه حينئذ هو انتهاز ترك الفعل سبباً في الجملة للعقاب وهو أعم من انتهازه سبباً دائماً وعلى جميع التقادير ومن انتهازه سبباً على بعض الوجوه فالواجب الموسع بل وجوبه داخل في 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 أحدهما أن العبارة الثانية يتبادر منها كون الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهوم بالفعل وثانيتهما أن المعترف به العلم بكونه منهنم في الجملة لا يفهم في الحال ولم يعلم افهامه في المآل لا يكون خطا بل إن 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 صيغة أفهم في التعريف الآخر بمعنى المضى بل الافهام الواقع بالفعل أعم من الماضي والحال (قوله ما معنى سببية الفعل للعقاب) لم يتعرض لسببية الفعل للثواب لأنه لا تعرف بالمقايسة فيقال معنى كونه سبباً للثواب أنه لو أتى به وقيل نعماً أتى بالكذا للام العقل أي وافقه كما في قولك أحسن فلان إلى محسنه ولم ينتفر عنه كما في قولك أساء إليه ولم يستعجب في مجاري العادات والحاصل أن الأفعال ليست أسباباً موجبة للثواب والعقاب واستحقاقها ما عند الأشاعرة إنما هي أمارات معرفة لهم ملامة في ذلك وفي ترتيبها علم الاعتشول في مجاري العادات (قوله واعلم بعد هذا كله) إشارة إلى أن المصنف وإن بالغ في المحافظة على هذه التعريفات كما عرفت لكنها

(قوله كون الافهام بالقوة) أي القوة التي تقابل الفعل فان ما من شأنه قد يكون بمعنى القوة وقد يكون أعم من الفعل والقوة (قوله بل إن كان مما يخاطب به) أي إن كان الكلام من جنس الانتظ والعبارة لأن الكلام النفسي يكون لغوا بحسب الظاهر أي باعتبار الظاهر الذي هو عدم فائدة والاستغناء عنه على ذلك التقدير أي على تقدير عدم الافهام في الحال وعدم العلم بالافهام في الحال (قوله أعم من الماضي والحال) فان قيل فيلزم أن يكون الكلام خطا بما في الازل لأنه يصدق عليه في الازل أنه يفهم في وقت ما قلنا الافهام الواقع في التعريف غير مقيّد بزمان من الأزمنة وتسمية الكلام بالخطاب تابع لتحقق الافهام فان كان الافهام في الماضي يكون الكلام خطا في الماضي وإن كان في زمان آخر يكون الكلام خطا في ذلك الزمان (قوله كما في قولك أحسن فلان إلى محسنه)

فنبه عليه بقوله في جميع وقتها لئلا يتوهم أنه قد يترك ولا عقاب فلا يكون سبباً له على أنه لم يذكره لم يحل لأن انتهاز تركه سبباً في الجملة لا يوجب انتهازه دائماً ثم ذكر أن في تسمية الكلام في الازل خطا بما خالفنا وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا أنه الكلام الذي علم أنه يفهم كان خطا بما وان قلنا هو الكلام الذي أفهم لم يكن خطا بما ويتبنى عليه أن الكلام حكم في الازل أو يصير حكماً فيما لا يزال فان قلت ما معنى سببية الفعل للعقاب وأنت لا توجبون العقاب به كما تقول المعتزلة قلت معناه أنه لو عقبه وقيل نعماً عقبه كذلك الام العقل ولم يستعجب في مجاري العادات واعلم بعد هذا كله أنه يرد عليه وجوب الكف في قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا والتحقيق أنه إيجاب للكف بتحريم للفعل فلا بد من اعتبار الاضافة فمما بان يقال الطلب إما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه الخ ولو حل عليه كلامه فلا يبقى قوله غير كف محتاجا إليه قال (الوجوب الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح

على ظاهره ما بطلا عكسا وطردا بمثل الكف وان جملا على ان الاضافة معتبرة فيه ما بناء على ان قيد الحينية لا بد منه في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاضافات وكثيرا ما يحذف من اللفظ لظهوره حتى يكون المراد أن الوجوب طلب يعتبر من حيث تعلقه بفعل والحكمة طلب يعتبر من حيث تعلقه بالكف عن فعل فيكون الكف عن فعل كذا من حيث تعلقه بالكف ايجابا وبالفعل المكفوف عنه محرم على ما يمكن قوله غير كفا محتاجا اليه في تمام حد الوجوب ويكتفي طلب فعل ينتقض تر كه سببا اللهم الا ان يقصد زيادة الوضوح والتبيين (قوله والواجب الفعل) اشارة الى ان ما وقع في عبارة البعض من ان الواجب والمنسوب ونحوهما اقسام للحكم ليس على ظاهره (قوله خطاب بطلب فعل) قد تقدم أن الوجوب طلب فعل وان الطلب نفس الخطاب وكأنه أراد انه خطاب

لم يتخل عن خلال فان وجوب الكف المستفاد من قوله كف يخرج عن حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل في حد المحرم فيبطل طرده وكذا ينتقض حد الندب والكراهة عكسا وطردا بالندب المستفاد من كف اذا استعمل فيه ولما كان الحال في كف ملتبسا لاحتماله الايجاب والتحرير حقيقة فان كف ايجاب بالنظر الى الكف ومحرم للفعل الذي نسب اليه الكف فهو ما ههنا مقصدان بالذات مختلفان بالا اعتبار فلا بد في التمييز بينهما من اعتبار الاضافة فيه ما بان 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 جعل كلام المصنف على اعتبار الاضافة لزم أن يكون قوله غير كف في حدى الوجوب والندب مستدركا ومنهم من اعترض على حد الوجوب بأنه يلزم منه أن لا يكون الصوم واجبا لان صوموا طلب لفعل هو كف واجبا بأنه يمكن أن يمنع كونه كف لانه جزاءه اعنى النية غير كف (قوله اذا وجب المريض) أى ثبت واستقر وزال عنه الاضطراب فلا يسكن با كيسة لان ذلك علامة اشتغاله بشاهدة أمر من أمور الاخرة (قوله وهو خطاب بطلب فعل) يناسب ما سبق من تعريف الحكم بالخطاب ولا يخالف ما يقيد نفسه التقسيم من أنه الطلب فان الخطاب النفسى اعم من الطلب وكما يجوز اضافة العام الى الخاص يجوز اعتبار ما يستلزمه اياه فيصح أنه طلب وانه خطاب بطلب وانه خطاب بطلب بطلب وقد وقع في عبارة المتن بعد قوله والواجب الفعل المتعلق للوجوب قوله كما تقدم وهو اشارة الى مضمون معنى الواجب ههنا كما كان قوله ما تقدم اشارة الى معنى الوجوب صريحا ومنهم من قال معناه كما تقدم من معنى الوجوب أو كما تقدم من أن المشتق يدل على ذات منصفة بالمشتق منه وأنت تعلم أن الاول تكرار والثاني بعيد (قوله ومنه يعلم حد الاقسام الاخر وحد متعلقاتها) فيقال مثلا الندب خطاب بطلب بطلب غير كف بحيث ينتقض فعله خاصة سببا للثواب وعلى هذا فقس البواقي (قوله وهو مردود لجواز العفو) لا يكتفي بمجرد الجواز بل لا بد من اعتبار الوقوع فلماذا قال فيخرج عنه الواجب المعفو عن تر كه فان قيل لو أراد بقوله ما يعاقب تاركه

ما تقدم والواجب الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم وما يعاقب تاركه مردود لجواز العفو وما أوعد بالعقاب على تر كه مردود بصدق ابعاد الله تعالى وما يخاف مردود بما يشك فيه القاضى ما يذم تاركه شرطا بوجهه ما قال بوجهه ما لا يدخل الواجب الموع والكفاية حافظ على عكسه فأخل بطرده اذ يرد للناسى والنام والماسرفان قال يسقط الوجوب بذلك قلنا ويسقط بفعل البعض والفرض والواجب مترادفان الحينية الفرض المقطوع به والواجب المظنون) أقول الوجوب في اللغة الثبوت قال عليه الصلاة والسلام اذا وجب المريض فلا يسكن با كية وأيضا السقوط يقال وجبت الشمس ومنه وجبت جنوبها وفي الاصطلاح ما تقدم وهو خطاب بطلب فعل غير كف ينتقض تر كه في جميع وقته سببا للعقاب والواجب هو الفعل المتعلق للوجوب فهو فعل غير كف يتعلق به خطاب بطلب بحيث ينتقض فعله تر كه في جميع وقته سببا للعقاب ومنه يعلم حد الاقسام الاخر وحد متعلقاتها وقيل الواجب ما يعاقب تاركه وهو مردود لجواز العفو فيخرج عنه الواجب المعفو عن تر كه وقيل ما أوعد بالعقاب على تر كه ليندفع ذلك وهو غير مندفع

أى كالملاءمة الواقعة في قولك أحسن فلان الى محسنه وقوله لم ينتفر عنه عطف على قوله ملائم كما في قولك أساء اليه أى تنفر امثل التنفر الواقع في قولك أساء اليه وقوله لم يستعجب عطف على قوله لم ينتفر عنه (قوله ومنهم من اعترض على حد الوجوب) أى الحد المذكور في المتن وأما الحد المذكور فلا ورود لهذا الاعتراض عليه وأنت تعلم ان الاول تكرار أى باعتبار استناد التقدم الى معنى الوجوب مرتين

بطريق أن يكون طلب الفعل (قوله فيستلزم العقاب) فذهب بعض المتكلمين إلى أن الخلف في الوعيد جائز دون الوعيد (قوله بما يشك فيه) يحتمل أن يريد الواجب الذي يشك بل يظن أو يعتقد أنه غير واجب فلا يخاف تاركه العقاب فيصدق المحدود بدون الحد فيبطل انعكاسه وأن يريد غير الواجب الذي يشك أو يظن أو يعتقد أنه واجب فيخاف تاركه العقاب فيوجد الحد بدون المحدود فيبطل اطراده إلا أن المصنف لما اقتصر على ذكر الشك الذي هو أدنى لعلم الحكم في الظن والاعتقاد بطريق الأولى ذهب الشارع المحقق إلى الثاني لأن مجرد احتمال الوجوب كاف في الخوف فكيف يحكم في الواجب المشكوك وجوبه بعدم الخوف وبطلان الانعكاس (قوله والمراد بالذم) إشارة إلى دفع ما ذكره في المنتهى من أنه إن أراد بضم الشارع نصه عليه فلا يوجد في الجميع إذ لا نص في كل واجب وإن أراد بنص أهل الشرع فدور لأنه موقوف على تحقق الوجوب فلم يتحقق الوجوب عنه لدار ثم قال والرسم وإن صح بتابع الماهيات فلا يصح عماله لا يتحقق إلا بعد تحققها واعتراض العلامة بأن الموقوف على الوجوب هو متحقق الذم لا تصوره وبأن توابع الماهيات كلها مما لا يتحقق إلا بعد تحققها

ما يستحق تاركه العقاب بتركه وفسر الاستحقاق بنحو ما فسر السببية به لم يتوجه النقض فلما ذكرتم تعريف المصنف لكن تفسير اللفاظ في التعريفات بخلاف ظواهرها لا قرينة غير ظاهرة غير جائز وقد ذكر في الأحكام هذا واعتراض عليه بانتفاء الاستحقاق عندنا قال وإن أراد به أنه لو عوقب به لكان ذلك ملائماً لتأنيده الشارع فلا بأس به (قوله لأن إبعاد الله تعالى صدق) لأن الإبعاد بالعقاب خبر وأخبار الله تعالى صادقة قطعاً فيستلزم العقاب على التارك لذلك وإن كان تركه في حق غيره تعالى بعد كرمه وفضيلة (قوله والمراد بالذم شرعاً) أي بالذم كأي يقول ذموا أولئك الذم تارك الفعل الفلاني أو هو مذموم وأنص الشارع بدليل الذم كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذم تارك الأمور به ولم يرد بصيغة يذم بمعنى الخال أو الاستقبال بل ثبوت الذم بالفعل على أحد الوجهين فأن دفع ما قبل من أنه إن أراد بالذم بالفعل فلا يتعكس الحد لتخلقه عن لم يشعر بتركه الواجب وإن أراد الشارع بدمه بطل العكس أيضاً لأنه لا يذم تارك الواجب بل ذمه ويندفع ما أورده المصنف في المنتهى فائلاً أن أراد بضم الشرع نص الشارع عليه فلا يوجد الحد في الجميع يعني أن الشارع مانص على ذم كل تارك أي واجب كان وإن أراد بنص أهل الشرع يلزم الدور يعني لتوقف ذم أهل الشرع بالترك على وجوب الفعل هذا مع أن الدور ظاهر الاندفاع

والافتقار يظهر التكرار فيما إذا قبل الواجب الفعل المتعلق بالوجوب كما تقدم ومعنى الوجوب أي مثل معنى الوجوب والمماثلة تكون باعتبار أن كل واحد من معنى الواجب ومعنى الوجوب شيء يعتبر تعلقه بالآخر ويندفع ما أورده المصنف أي ثبت التعميم في نص الشارع بأن يكون ذلك النص به أو بدليه وهذا المقام يوجد في الجميع (قوله مع أن الدور ظاهر الاندفاع) وذلك لأن العلم بالوجوب على تقدير اعتبار نص أهل الشرع في التعريف يتوقف على العلم بدم أهل الشرع بالترك والعلم بدم أهل الشرع لا يتوقف على العلم بالوجوب بل نفس ذم أهل الشرع يتوقف على الوجوب وعلى العربة هذا آخر ما ظهر على خاطر الفقير الحقير المدعو بالحسن الهروي والمرجو من الله العليم الحكيم أن يجمع له عند السالكين طريق الحق على الإنصاف وليس لهم إلا الثمن النفس بكالات يصل إليها قليل من الناس وأن يحفظه من أيدي جماعة عيشون على الأرض مع الاعتفاف وليس لهم إلا التوجه إلى تعظيم العمامة وتفضيم البدن بتكثير اللباس اللهم اشغل الظالمين بالظالمين واجعل المسلمين من بينهم سالمين آمين (١)

لأن إبعاد الله تعالى صدق فيستلزم العقاب على تركه ويعود ما قلنا وقيل ما يخاف العقاب على تركه وهو مردود بما يشك في وجوبه ولا يكون واجباً في نفسه فإنه يخاف العقاب على تركه فيبطل طرده وقال القاضي أبو بكر ما يذم شرعاً تاركه بوجه ما والمراد بالذم شرعاً نص الشارع به أو بدليه (١) إلى هنا انتهت القطعة التي عشرنا عليها من تقرير العلامة الشيخ حسن الهروي على حاشية المحقق السيد فليعلم كتبه معتبره

وذلك أنه لا وجوب الا
بالشرع وقال بوجه ما
لا يدخل من الواجبات
ما لا يذم تاركه كقماز كه
بل يذم تاركه بوجه دون
وجه وهو الموسع فانه يذم
تاركه اذا تركه في جميع
وقته ولو تركه في بعض
الوقت وفعليه في بعض
لا يذم وكذا فرض الكفاية
فانه يذم تاركه اذا لم يقم به
غيره في ظنه وكذا الخير اذا
قلنا كل واحد واجب فانه
يذم تاركه اذا تركه معه
الاخر واما اذا قلنا هو
احدهما مبهما كما يراه
المصنف في ذم تاركه بأي
وجه فرض فلذلك لم يذم
كغيره وبهذا القيد حافظ
على عكسه فلم يخرج من
الحد ما هو من الحدود
اعني الموسع والكفاية
لكنه أدخل بطرده فدخل
فيه ما ليس من المحدود وهو
صلاة النائم والناسي
والمسافر فانه يذم تاركه
بتقدير انتفاء العذر فان
قال القاضي لانسلم أن هذه
غير واجبة بل واجبة
وسقط الوجوب فيها بالعذر
قلنا وكذلك في الكفاية
يقال يذم بتر كه شرعا

(٢) اذ ورد الخ هذه عبارة
المختصر المتقدمة في صحيفه
٢٢٨ فليعلم كتبه صحيحه

والجواب ان المراد ان تابع المشايخه قد يتأخر عنها بالزمان كذم أهل الشرع بالنسبة الى الواجب ومثله
لا يصلح للتعريف لعدم التزم وان الغرض من تعريف الواجب أن يعرف أن أي فعل واجب فيذم
تاركه فلذا عرف يذم أهل الشرع وهم لا يذمون ما لم يعرفوا الوجوب ولا يعرف الوجوب ما لم يعرف
الذم فيكون دورا كما ذكره المصنف في تعريف العرب بما يخفى آخره باختلاف العوامل نعم لو قصد
مجرد التمييز بالنسبة الى غير من يذم لكان وجهها (قول) فلذلك لم يذم (كره) به معنى لما كان رأى المصنف أن
الواجب في الخير هو أحد الأمرين من مالم يتصرف في تركه الا بترك الجميع وحينئذ يذم بقوله المصنف فلذلك
لم يذم كالمصنف الواجب المخير في جملة ما يتوقف دخوله في الحد على التقييد بقوله بوجه ما كغيره أي كما
ذكره غير المصنف أو كما ذكره المصنف غير الواجب المخير وهو الواجب الموسع والكفاية ولا يخفى ورود
مثل هذا على الواجب الموسع فان من لم يأت في أول الوقت لم يكن تاركا للواجب الاعلى رأى من يجعل
وقته أول الوقت فظهر ان الاحتياج في دخول الواجبات الثلاثة الى التقييد بقوله بوجه ما انما هو على
تقدير أن الموسع واجب في أول الوقت والكفاية فرض على الكل وفي المخير كل واحد واجب اما اذا
جعلنا الموسع واجبا في برزخا من الوقت والكفاية واجبة على البعض وفي المخير الواجب واحد مبهما
لم يخرج الى هذا التقييد وكان على المصنف أن لا يذم الموسع أيضا لا يقال المقصود تقدير كلام القاضي
ومذهب في الموسع أنه يجب في أول الوقت الفعل أو العزم فتارك الفعل لا يذم مطلقا بل اذا ترك العزم
أيضا لانا نقول حينئذ لا يكون تاركا للواجب مالم يتركه جميعا كما في الواجب المخير بعينه (قوله ٢) اذ
يرد الناسي والنائم والمسافر الظاهر ان المراد صلاة الناسي والنائم وصوم المسافر على ما في بعض
الشرح لاصلاة المسافر والفاقده الطهورين على ما ذكره العلامة لانه لا جهة لترك السفر حينئذ ووجه
الورد وأنه يصدق على كل من ماله 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 يصدق على كل فعل أنه يذم
تاركه على تقدير تركه الفرض معه وفي الصور المذكورة ليس الذم على تركه الصلاة حال النسيان والنوم
والصوم والصلاة حال السفر بل على ترك القضاء ولا اذهب الشارح الحق الى أن المراد صلاة النائم
والناسي والمسافر يعني الركعتين في القصر فانها ليست بواجبة عليهم مع أنهم يذمون على تركها ولو لم يكن
بهم النوم والنسيان والسفر وهو ذم معنى تقدير انتفاء العذر فليست تأمل وبهذا التحقيق يمكن من دفع
الاعتراض عن القاضي على ما سيجي (قوله فان قال القاضي) قد اضطرب في تقرير هذا السؤال

(قوله وذلك أنه لا وجوب) ذلك اشارة الى تقييد الذم بالشرع على المعنى المذكور يعني ان تقييده
به لانه لا وجوب عندنا الا بالشرع فلا ذم الا من جهته (قوله وهو الموسع) قيل الموسع داخل في
الحد وان لم يقيد به هذا القيد فان الواجب الموسع هو الظاهر من خلاف جز من أجزاء الوقت فتركه انما يتحقق
بتركه في جميع الوقت وتاركه في بعض الوقت ليس تاركا للواجب وبالجملة ما ذكره في الخيرات ههنا ولو
اعتبر مذهب من قال انه واجب في أول الوقت مع أنه لا يذم بتركه فيه أو يقال كل واحد من الافراد
المتفقة الحقائق الواقعة في أجزاء الوقت واجب كما قيل في الخيرات احتج في ادخاله الى قوله بوجه ما فظهر أن
الاحتجاج اليه في الموسع والخير انما هو على المذهب المردود واما على المختار فلا يخالف فرض الكفاية فانه
على العكس (قوله فلذلك) أي فلان الواجب في المخير عند المصنف يذم تاركه على تركه بأي وجه
فرض لم يذم كالمخير ههنا ولم يقل ان القيد لادخاله كما ذكره غيره من أصحاب الفن (قوله فان قال القاضي
لانسلم أن هذه) أي الصلاة على هؤلاء المذكورين غير واجبة بل هي واجبة لكن سقط الوجوب

والجواب كلام الشارحين طرأ الاختلال كلام المصنف لان الواجب الذي يسقط وجوبه اماناً
 يكون المقصود ادراجه في الحد أو اخرجه فان قصد ادراجه لم يستقم الجواب وان قصد اخرجه
 لم يستقم السؤال أما الاول فلان مثل الكفاية والموسع اذا كان من قبيل الواجب وان سقط
 وجوبه كان التقييد بقوله بوجه تام مفيد الاستدراك وأما الثاني فلان مثل صلاة النائم اذا لم يكن
 من قبيل الواجب لسقوط وجوبه كان قوله فان قال بسقط الوجوب بذلك تقريرا لما ورد من
 اختلال طرد التعريف لصدقه على ما ليس بواجب كصلاة النائم لادفعه ليعنى السؤال على أن
 ما سقط وجوبه واجب ومعنى الجواب على انه ليس بواجب والشارح العلامة قد اعترف بورد
 هذا الاشكال وقال بعضهم أدخل بطرده لان الناسي والنائم والمسافر يجب عليهم الصوم بالنص ولا
 ندمهم على تركه بوجه ما فان قال القاضي الوجوب يسقط بالعدو فلا يذمون لعدم الوجوب عليهم قلنا
 فالواجب على الكفاية يسقط بفعل البعض وأنت خير بان ما ذكرنا خلل بالعكس لا باطراد وبعضهم
 لم يتماش فقر السؤال بأننا لانسلم ان صلاة النائم ليست بواجبة سقط وجوبها والجواب بأنه يلزم حينئذ
 أحد الامرين لانه ان كانت واجبة لزم الاختلال بالطراد وان لم تكن واجبة لزم استدراك بوجه ما لان
 الغرض منه دخول الكفاية والموسع ولا نسلم انهما واجبان لسقوط وجوبهما بفعل بعض المكلفين
 وبعض اجزاء الزمان وبعضهم قرر الجواب بأنكم اذا جوزتم سقوط وجوب مثل صلاة النائم بسبب فلا
 حاجة الى زيادة قيد بوجه ما لانه حينئذ يقال ان الواجب على الكفاية انما لا يذم تاركه لان الوجوب
 سقط بفعل البعض كذا في الموسع ولا يخفى ان هذه جملة في الكلام لان ما سقط وجوبه اما واجب يجب
 ادراجه أو غير واجب يجب اخرجه ويعود المحذور ولما كان من دأب الشارح المحقق الفحص عن
 الدقائق والتفصي عن المضائق أعمل الجملة في توجيه المقام وأظهر الزينة لتمويه الكلام وجعل ضمير
 يسقط لوجوب الذم على معنى ان تارك الكفاية يستوجب الذم وكذا تارك الموسع في أول الوقت لكن
 يسقط وجوب ذمهما في الكفاية بفعل البعض الآخر من المكلفين وفي الموسع بفعله في البعض الآخر
 من اجزاء الوقت وكما لا يخرج مثل صلاة النائم بسقوط الوجوب عن كونه واجبا لا يخرج تاركه مثل الكفاية
 بسقوط وجوب ذمها عن كونه مستوجبا للذم فيدخل في الحد وان لم يقيد بقوله بوجه ما هذا والكلام

فيعا بالعدو الذي هو النوم والنسيان والسفر فيكون من افراد الواجب فلا يخل دخولها في حده بالاطراد
 (قوله أي يجب الذم) ان أراد وجوب الذم بالقياس الى المكلفين يفهم منه ان الذم على ترك الواجب
 بالقياس اليهم ولا شك ان ذلك على تقدير علمهم بتركه وان أراد بالقياس الى الشارع فلا وجوب عليه
 ولا منه ويمكن أن يفسر وجوب الذم بالمعنى اللغوي أعني الثبوت وان كان بعيدا جدا ولو لم يتعرض
 في الذم للوجوب وجعل الضمير المستتر في لفظ يسقط المذكور في المتن ثانيا راجعا الى الذم لا الى وجوبه
 لكان أولى وحينئذ يقال واذا اعتدلت بالوجوب الساقط في الفعل لاجل العذر حتى جعلته من افراد
 الواجب فلا يتقدح تعريفه بدخوله فيه فلم يقيد الذم الساقط على ترك فرض الكفاية بانسان الغير فصدق
 عليه حينئذ أنه يذم تاركه ويندرج في الحد ولا حاجة في ذلك الى قوله بوجه ما وكذا الحال في الموسع
 فالتقدم استدراك هذا غاية ما يوجه به كلام المتن وقد وقع في بعض نسخ الشرح هكذا وكذلك يقال
 الوجوب يسقط بفعل البعض فاذا اعتدلت بالوجوب الساقط بالعدو فلا يعتمد بالوجوب الساقط
 بفعل البعض فلا يكون الى قوله بوجه ما حاجة كأن هذه العبارة وقعت في الاصل أو لانه غيرت لان المراد
 بالوجوب في قوله الوجوب يسقط بفعل البعض ان كان وجوب الذم فاعني واحد والعبارة الثانية
 ظاهرة الدلالة عليه فتكون أسد وأولى وان كان وجوب الفعل أعني فرض الكفاية لم يكن هذا اعتراضا

أي يجب الذم لكنه يسقط
 وجوب الذم بفعل البعض
 الآخر واذا اعتدلت
 بالوجوب الساقط في الفعل
 فلم لا تعتمد بالوجوب الساقط
 في الذم فلا يكون الى قوله
 بوجه ما حاجة وكذلك
 الموسع

الكفاية مترددين أن يترك غيره فيضم 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 والمتغير ان اذا اريد أحدهما لم يرد الآخر فضا عليه اذا عرفت معنى الواجب فن اسمائه الفرض وهما مترادفان عند الجمهور وروايات الحنفية بفتح القاف والنون والقطع فما ذكره ان كان ثبت بقطعي ففرض كفرارة القرآن في الصلاة الشابتة بقوله فاقروا ما ينسى من القرآن وان ثبت بظني فهو الواجب نحو تعيين الفاتحة الثابت بقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وهو احدون في الفضيلة محتمل ظاهر والنزاع لفظي قال (الاداء ما فعل في وقته المقدوله شرعا ولا زال القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استردا كما لم يسبق له وجوب مطلقا آخره عمدا أو سهواً يمكن من فعله كالمسافر ولم يتمكن لما عمن الوجوب شرعا كالحائض أو عقلا كالنائم وقيل للمسبق وجوبه على المستترك ففعل الحائض والنائم قضاءه على الاول لا الثاني الا في قول

في ان ذمه على من يجب وعما يجب (قوله والقاضي) قد سبق ان وجه ورود صلاة النائم والنوم والمسافر على طرد حد القضاء وهو ان يتركها يستحق الذم على تقدير عدم النوم والتسليم والسفر لاعلى تقدير ترك القضاء بعد زوال العذر ان هذا لا يكون ذماتارك الصلاة في تلك الاحوال بل لتارك القضاء فعلى هذا يتوجه للقاضي أن يقول المراد بالترك هو الترك الذي يبقى بحاله عند الوضوء الذي يلحق فيه الذم كما في ترك زيد صلاة الجنائز مثلا فانه بحاله من غير تغير سواء تركها عمر أو لم يتركها وانما يقع التغيير في الامر الخارجي الذي هو ترك عمر ومثلا فانه قد يتحقق وقد لا يتحقق بخلاف ترك النائم فانه على التقدير الذي يانسه الذم وهو عدم النوم لا يبقى بحاله لانه لا يكون حينئذ ترك النائم وكذلك التسليم والسفر فلا يصدق أنه يذم تاركه على تقدير يتحقق معه هذا الترك (قوله والنزاع لفظي) عائد الى النسبية فمن جعل النظمين اسم المعنى واحدا فتفاوت أفرادهم وهم محضون كالا منقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسماله 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 بقوله كما لا يخفى (قوله والقاضي أن يقول الخ) اذا ترك واحد فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف به فالترك بالترك الواجب بذلك الترك المخصوص والذم انما يلحقه بسببه فاذا قلنا الواجب ما يذم تاركه فالعنى ما يذم تاركه بسبب ذلك الترك الذي هو تاركه له وتارك الكفاية يذم في الجملة بسبب تركه الذي هو تارك الكفاية بذلك الترك لان تركه الكفاية ترك واحد لا يتغير في نفسه بانسان الغير وعدمه واذ لم يأت به غيره لم يلحقه ذلك الترك وان أتى به لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق بسببه الذم على وجه دون وجه فالوالم يقدم الحديث قوله بوجه ما يتبادر منه العموم الى التهم ونزج الكفاية فاذا قيد دخل قطعا وأما التارك الذي هو النائم فان تركه في حال النوم متغير لتركه حال عدمه ولا يلحق بسبب الترك الاول ذم أصلا فلا يصدق على صلانه أنه فعل يذم تاركه بسبب ذلك الترك الذي هو تارك له بل يصدق علم أنه يذم تاركه بتركه آخر وهو الترك الحاصل عند عدم العذر فعلم أن ترك الكفاية وترك النائم امران متغايران بالوجه المذكور أعني التغير وعدمه فاذا أريد ادخال أحدهما أعني غير المتغير في تعريف زيادة قيد يناسبه فقط لم يرد الا آخر أعني المتغير فضا على ذلك التعريف وساطة ذلك القيد الذي لا يناسبه اذا معناه أب عن دخوله فيه وملخصه ان فرض الكفاية وصلاة النائم خارجان عن الحد بدون ذلك القيد لكن نزج الاول بسبب العموم في الذم ونزج الثاني بسبب اعتبار حقوق النائم بالتارك بالترك الذي هو تارك له فاذا زيد القيد ارتفع العموم فقط فيدخل الاول دون الثاني لانه متغير بحسه على حاله هكذا حقق المقاتل (قوله ثبت بقطعي) أي دلالة وسندا ولفظي بقباله 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 الشكل في حقوق الذم على ما ذكرنا النزاع في اطلاق هاتين اللفظتين على الشكل أو بالانسيب قالت الحنفية الفرض هو التقدير قال الله تعالى فصف ما فرضتم أي قد رسمت الوجوب عبارة عن السقوط فمخصصنا اسم الفرض بما علم بدليل قاطع اذ هو الذي عرف أن الله قدره عليه أو ما علم بدليل ظني مميانه واجبا لانه ساقط علينا لا فرضا لانه يعلم أن الله قدره علينا قال الامام في الموصول وهذا الفرق ضعيف لان الفرض هو المقدور مطلقا أعني من أن يكون مقدرا علميا أو نطائرا وهذا الواجب هو الساقط أعني من أن يكون ساقطا علميا أو نطائرا فالتخصيص بتحكم محض

ضعيف والاعادة ما فعل في وقت الاداء نائبا للمحل وقيل لعذر

(قوله)

أقول تقسيم آخر للحكم وهو أن العمل قد يوصف بكونه أداء وقضاء وإعادة وقت كالنوافل أو قد لا شرعا كالزكاة يمين له الإمام شهر أو ما وقع في وقته (٢٣٣) المقدرة شرعا ولكن غير الوقت الذي

قدره أولا كصلاة الظهر فان وقته الاول هو الظهر والثاني اذا ذكرها بعد النسيان فاذا أوقفها في الثاني لم تكس أداء وليس قوله أولا متعلقا بقوله فعل فيكون معناه فعل أولا لتخرج الاعادة لان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع في عبارات بعض المتأخرين خلافه والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء وهو المقدرة شرعا أولا استدرا كالمسبق له وجوب مطلقا فتخرج ما فعل في وقت الاداء واعادة المؤداة خارج وقتها وما لم يسبق له وجوب كالنوافل وقيد الوجوب بقوله مطلقا تنبها على أنه لا يشترط الوجوب عليه ثم لا فرق بين تأخيره عن وقت الاداء سهوا أو عدا مع التمكن من فعله أولا أو مع عدم التمكن لما منع من الوجوب شرعا كالنسيان أو عدا كالنوم وقيل هو ما فعل بعد وقت الاداء استدرا كما لم يسبق له وجوب على المستدرك والفرق بين التعريفين أن فعل النائم والحائض قضاء على الاول اذ سبق له وجوب في الجملة وليس بقضاء على الثاني اذ لم

(قوله تقسيم آخر للحكم) يعني باعتبار متعلقه اذ الاداء والقضاء والاعادة أقسام للفعل الذي يتعلق به الحكم وظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين أن أقسام متباينة وأن ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس بأداء ولا قضاء ولم تطلع على ما وافق كلام الشارح صريحا ثم كلام الامام الغزالي رحمه الله ان الاداء ما يؤدي في وقته وعيانه بذلك لولم يتناقش في اطلاق التأدية على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه فكيف ظاهر لظهور ان أولا في تفسير الاداء مقابل لثاني في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعاً ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي أن يكون للتحقيق دون الاحتراز عما ذكره الشارح لان ايتاء الزكاة في الشهر الذي عينه الامام أداء قطعاً اللهم الا أن يقال المراد ليس أنه أداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل في الوقت الذي قدره الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدراً في الشرع لم يكن أداء كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة وأما على ظاهر كلام المصنف فهو احتراز عما اذا عين المكلف القضاء الموسع وقضاؤه فيه وما قيل انه احتراز عن الصلاة الفاسدة في وقتها بعد ما سبق على ان شرعا متعلق بفعله لا بالمقدرة في حال كونه مشروعا (قوله خارج وقتها) نظير الاعادة والمؤداة أي ان أدى الصلاة في وقتها ثم أعادها بعد الوقت لاقامة الجماعة مثلاً أو أداها خارج الوقت قضاء ثم أعادها بجماعة لا يكون فعله الثاني قضاء لانه ليس

(قوله تقسيم آخر للحكم) هذا التقسيم للفعل المحكوم به أولاً وبالذات وللحكم ثانياً وبالعرض فيقال الحكم اما متعلق بأداء أو ما بقضاء أو ما باعادة (قوله الاداء ما فعل) لم يقل واجب ليقابل النوافل المؤقتة (قوله فخرج ما لم يقدره وقت كالنوافل) أي المطلقة اذ لم يقدرها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود ويوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء لوقوعه دائماً دائماً كما يقدره شرعا أولاً واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فلهذا يجاز من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك (قوله والثاني 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 المعرف فلا تقدر بزمن التذكرة لانه لا يدعى انحصار الرقبة فيه بل المراد أن زمان التذكرة وما بعده زمان قد قدر له ثانياً فان قلت فالنوافل على هذا لها وقت مقدر أولاً وهو وقت العمر كان قضاء الظهور له وقت مقدر ثانياً هو بقية العمر قلت البقية قدرت وقتها بالحديث المذكور اذا جل على ذلك وما بعده وقتها وأما ان العمر وقت النوافل فن قضية العقل لا من تقدير الشرع فان أوجب بأن التقدير يقتضي التعبير ولو بوجه والبقية بمنزلة ما عداها يدفع بأن العمر أيضاً كذلك فمميز ما عداها فلا فرق بهذا الوجه فان قيل لعله ذهب الى ظاهر الحديث في جعل القضاء مضيماً وقته زمان التذكرة قلت ذلك خلاف المختار (قوله وليس قوله أولاً متعلقاً بقوله فعل) رد لما ذهب اليه غيره من الشراح فانهم جعلوا الاعادة تقسيمه للاداء وجعلوا قوله أولاً احترازاً عنها (قوله واعادة المؤداة) يعني وخروج بقيد الاستدراك اعادة الصلاة المؤداة في وقتها خارج وقتها فانها ليست قضاء ولا أداء ولا اعادة اصطلاحاً وان كانت اعادة لغة (قوله وما لم يسبق له وجوب كالنوافل) أي المؤقتة فان اطلاقه عليها يجاز (قوله تنبها على أنه لا يشترط) أي في كون الفعل قضاء الوجوب على النافل بل المعتبر مطلق الوجوب وحاصله ما يصح حبه من انعدام سبب وجوبه وقد يعترض على قوله ثم لا فرق بين تأخيره عن وقت الاداء سهواً أو عداً بان التأخير مشعر بالقصد فلا يصح تقييده بالسهو وهذه مناقشة لا طائل تحتها (قوله مع التمكن من فعله) يتعلق بالمعذور والظاهر ولهذا

(٣٠) مختصر المنتهى اول) يجب على المستدرك اتيان المانع من الوجوب الا في قول فان بعضهم قال بوجوب الصوم عليه ما نظروا الى عموم قوله فن شهد منكم الشهر فليصمه وهو ضعيف لان جواز التبرك بجمع عليه وهو يتقوى الوجوب قطعاً والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانياً لطلوعه وقيل لعذر الظاهر اذا صلى ثانياً مع الجماعة كانت اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر دون الاول اذ لم يكن فيها خلل

استدرا كما لا يكون أداءه أو إعادة لانه ليس في الوقت (قوله والاقديرهما) أو عالم بوجوده سبب وجوب وقد فعل بعد وقته فليس بأداء لعدم وقت الاداء ولا قضاء لعدم سبق الوجوب وذلك كعادة القضاء وإعادة الاداء بعد الوقت والنوافل المؤقتة في وقتها أداءه وبعد وقتها ليست بقضاء فان قيل مقتضى قوله ان وجد سبب وجوبه فضاء ان يكون إعادة الاداء بعد الوقت قضاء فلنا فعله الثاني ليس بواجب فلا يتصور له سبب وجوب (قوله على الجميع) أي على كل واحد وقيل المراد الجميع من حيث هو اذ لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقي دفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيقتصر على خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأنيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وأجيب بأن سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانهفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وايضا يجوز ان ينصب الشارع اماراة على سقوط الوجوب من غير نسخ

آخر العهد عن السهو في الشرح وعلى عبارة المتن يجعل متعلقا بالأداء وتقسيمها ابتداء (قوله والحاصل أن الفعل) يريدان الفعل اذا كان مؤقتا من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لانه ولا يبعثه على وقته لادائه الى تقدم المسبب على السبب فان فعل الفعل في وقته فهو أداء أو فعل بعده فان وجد في الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه أو تخلف عنه لمانع فهو قضاء وان لم يوجد في الوقت سبب وجوبه لم يكن أداء ولا قضاء ومن جملة الاداء الاعادة لخلل أو المذفره أي أخص مطلقا من الاداء فان قلت الزكاة المجدلة قد تقدمت على وقتها فلا يصح قولكم ان الفعل لا يقدم على وقته فلنا قد جعل ههنا ملك النصاب الذي هو جزء من قيمها قائما مقامه وجعل وقتها بذلك موسعا فلا تقديم فان قيل اذا وقعت ركعة من الصلاة في وقتها وبقاها خارجة فهل هو أداء أو قضاء فلنا ما وقعت في الوقت أداءه والباقي قضاء في حكم الاداء تبعا وكذا الحال فيما اذا وقع في الوقت أقل من ركعة عند من يجعله أداء ومن لم يجعله أداء لم يعدد بها وأقل منها قيل قد يخالف الشارح هنا في ثلاثة مواضع سائر الشراح الاول انهم جعلوا الاعادة قسمة للأداء وقد جعلها قسما منه والثاني انهم علقوا كلمة أو لا بقوله فعل وعلقه بالمقدر والثالث انهم حصروا العبادات في 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 وباعتبار نفسه الى معين ومخير وباعتبار وقته الى مضيق وموسع وباعتبار مقدمته وجوده الى مطلق ومقيد وقد تتعلق بالموضع مسألة أخرى وهي ظن الفوات بالموت مع تبين خطئه فهذه خمس مسائل تتعلق بالواجب قد صرح الشارح في كل واحدة منها أنهم من مسائل الواجب سوى مسألة الاطلاق والتقييد (قوله مما يحصل الغرض منه بفعل البعض) يشير الى ان فرض الكفاية واجب يحصل الغرض منه بفعل بعض المكلفين أي بعض كان كالجهد فان الغرض منه حراسة المؤمنين واذلال العدو واعلاء كلمة الحق وذلك حاصل بوجود الجهد من أي فاعل كان وكأقامة الحجج ودفع الشبهة اذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من ان ترتلها شبهة المبطلين وحصوله لا يتوقف الاعلى صدور 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 ببعض معين لادائه 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 أداء أو بعده فان وجد سبب وجوبه فضاء والاقديرهما ومن الاداء الاعادة لخلل أو عذر قال (مسئلة الواجب على الكفاية على الجميع) ويسقط البعض لتأنيم الجميع بالترك باتفاق قالوا يسقط البعض فلنا استبعاد قالوا كما أمر بواجب منهم أمر ببعض منهم فلنا تأنيم واحد منهم لا يفعل قالوا فالوا نفر فلنا يجب تأويله على المسقط جمعيا بين الأدلة أقول هذه مسائل تتعلق بالواجب هذه أولا وهو في الواجب على الكفاية في الجهاد مما يحصل الغرض منه بفعل البعض وحكمه أنه يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض وقيل بل انما يجب على البعض لتأنيم الجميع اذا تركوه يأثمون وهو معنى الوجوب احتج المخالفون بوجوده فالوا أو لا 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 في ذمة زيد بأداء عمر وعنه

والاختلاف في طرق الاسقاط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة كالقتل للردة والقصاص فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني قالوا
ثانيا كما يجوز الامر بواحد منهم اتفاقا يجوز امر بعض مبهم فان الذي يصلح مانعها والايهام وقد علم الغاؤه الجواب الفرق: ان اثم واحد
غير مبهم لا يعقل بخلاف الاثم الواحد غير مبهم قالوا ثانيا قال تعالى فاولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهو تصرف بالوجوب على طائفة غير
معينة من الفرقة والجواب ان الظاهر يؤول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمع بين الأدلة فانه اول من (٣٣٥) الغاء دليل بالكيفية وقد دل

دليلنا على الوجوب على
الجميع فيقول هذا بان فعل
الطائفة من الفرقة مسقط
الوجوب عن الجميع قال
مسئله الامر بواحد من
أشياء كتحصيل الكفاية
منه فمقتضى وقال بعض المعتزلة
الجميع واجب وبعضهم
الواجب ما يفعل وبعضهم
الواجب واحد معين ويسقط
به وبالآخرنا النطق بالجواز
والنص دل عليه وأيضا وجوب
ترويج أحد الخاططين
واعتماد واحد من الجنس
فولو كان التغيير بوجوب
الجميع لوجب ترويج الجميع
ولو كان معينا لخصوص
أحدهما امتنع التغيير
المعتزلة غير المعين مجهول
ويستحيل وقوعه فلا يكف
به والجواب أنه معين من
حيث أنه واجب وهو واحد
من الثلاثة فينتفي لخصوص
وصح إطلاق غير المعين قالوا
لو كان الواجب واحدا من
حيث هو أحدهما لا يعينه
مبهما لوجب أن يكون التخيير
فيه واحدا لا يعينه من
حيث هو أحدهما فان تعددا
لزم التخيير بين واجب وغير
واجب وان التحد لزم اجتماع

(قوله والاختلاف في طرق الاسقاط) لا يدخل له في تمام الجواب وانما أوردته الامدى ردا على من أنكروا
اشترط الكفاية والمعين في حقيقة الوجوب بناء على أن المعين لا يسقط بفعل الغير بخلاف الكفاية وأوردته
العلامة في هذا المقام جوابا عن بيان الملازمة بأن ما يسقط عن المكلف به هل غيره لا يكون واجبا
كالعين ونقيره انما لا نسلم أن ما يسقط بفعل غيره لا يكون واجبا فان الاختلاف في طريق السقوط
لا يوجب الاختلاف في طريق الثبوت كالقتل يجب بالردة والقصاص ويسقط الاول بالتوبة دون الثاني
والثاني بالدية والعفو دون الاول مع أن الحقيقة واحدة ولزادة تحقيق الاتحاد صورته الامدى فممن
ارتدتم قتل عمدا وأما الشارح المحقق فلما بين أن الواجب المعين على زيد يسقط بفعل عمر ولم يستتم جعله
جوابا لهذا السؤال ولو أراد أن لا يمنع تعدد طرق اسقاط الواجب فيجوز أن تسقط الكفاية ببعض
كما تسقط بالكل لم يلائمه البيان بقوله فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني بل المسلم أن يقال فانه
يسقط بالتوبة وبالدية والعفو (قوله اثم واحد غير معين لا يعقل) أي خلاف المعقول وهذا لما يصح
لأنه يمكن مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك البعض على ما يدل عليه قوله اثم الجميع بان اتفاق (قوله الامر
بواحد) أي ايجاب واحد منهم اذ لا نزاع في أن الامر بواحد منهم وارد وانما النزاع في أنه ما يجب
حينئذ وفي المنتهى الامر بواحد من أشياء يقتضى واحدا من حيث هو أحدها واختار في المختصر
هذه العبارة ليشعر بان المعتزلة ذهبوا الى عدم استقامة ذلك لما في الوجوب مع التخيير من التناقض

غير معين والمختار هو الاول (قوله والاختلاف في طرق الاسقاط) جواب عما قيل من ان الواجب
على الاعيان لا يسقط بفعل البعض وهذا يسقط في حقيقة الواجبة لكن الاول متعلق
بالجميع فلا يكون الثاني كذلك والاتفاق في الحقيقة وتقرير الجواب ان اختلاف شيئين في طرق
الاسقاط بان يسقط أحدهما بطريق ولا يسقط الآخر به لا يوجب الاختلاف في الحقيقة فان القتل
للردة والقتل للقصاص متفقان في تمام الحقيقة مع ان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني (قوله كما يجوز
الامر) أي في الواجب المخير بواحد منهم اتفاقا أي من التخيير مبهما (قوله وقد علم الغاؤه) أي
الغاء الایهام في المكلف به فكذلك في المكلف فان قلت انتفاء المانع لا يكفي في ثبوت شيء بل لا بد معه من
وجود المقتضى قلنا دليل وجوب الفعل مع عدم الزام الباقي بعد قيام بعض به أي بعض كان يقتضى
الوجوب على بعض مبهم لكنه لم يتعرض له الظهوره ولو كان دليل الوجوب صريحا في بعض مبهم كان
الحال أظهر وحاصل الجواب ان الایهام هناك ملغى لا يمكن أن يثبت المكلف بترك أحدهما لزمه ما
فيه عمل يقتضى الدليل وهما الامتناع اذا يعقل تأنيب المكلف غير معين فلا يعمل بتضاهيل لولم يحسب
الظاهر لا يؤول (قوله وهو تصرف بالوجوب على طائفة) أي الوجوب الاستفادة من لولا الداخلة على
الماضي الدالة على التديم والورم وأما انه على طائفة غير معينة فظاهر (قوله ان الظاهر يؤول للدليل)

التخيير والوجوب واجب بلزومه في الجنس وفي الخاطئين والحق أن الذي وجب لم يخير فيه والتخيير لم يجب لعدم التعيين والتعدد أي
كون المتعلقين واحدا كالأحرز واحدا أو واجب واحدا فالواجب ويسقط وان كان بلفظ التخيير كالكفاية قلنا لا اجتماع ثمة على تأنيب الجميع
وهنا بترك واحد لا يعينه وأيضا تأنيب واحد لا يعينه غير معتقول بخلاف التأنيب على ترك واحد من ثلاثة قالوا لوجب أن يعلم الامر
الواجب قلنا يعلمه حسبما أوجبه واذا أوجب غير معين وجب أن يعلم غير معين قالوا علم ما يفعل وكان الواجب قلنا فكان الواجب لكونه
واحدا مبهما لخصوصه لقطع بان انطلق فيه سواء أقول هذه ثانية مسائل الوجوب الامر بواحد منهم

وأطلق جهور المعتزلة القول بأنه تقيض وجوب الجميع على التخيير وفسره أبو الحسين بأنه لا يجوز
 الاختلال بجميعةها ولا يجب الايمان به ولكاف أن يختار أيا كان وهو بعينه مذهب الفقهاء لكنه ينافي
 ما ذهب 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 جهورهم على خلاف ذلك قال الامام في البرهان ان أبا هاشم
 اعترف بأن تارك حصول الكفارة لا يأثم من ترك واجبات ومن أتى بها جميعا لم يثب ثواب واجبات
 لو فوع الامثال بواحدة (قوله ثم النص دل عليه) أي على وجوب واحد من الأمور ونحن قاطعون بأنه
 لا يترتب 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 قبل الواحد الجنسي عما هو
 واحدا انما يتصور وجوده في الازهان لافي الاعيان فيتحيل عليه قلنا يتحيل عليه دون الأفراد
 لافي ضمها لجواز طلب المستترك في ضمن الأفراد وأجاب في المنتهى بأن المطلوب هو الواحد الموجود
 الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان جزئيا ورده العلامة بأنه ينافي كون

من أمور معينة كتحال
 الكفارة مستقيم ويعرف
 بالواجب التخيير وقال بعض
 المعتزلة الواجب هو الجميع
 ويسقط بواحد وقال
 بعضهم الواجب واحد
 معين عند الله وهو ما يراه
 فيختلف بالنسبة الى المكلفين
 وقال بعضهم الواجب واحد
 معين لا يختلف لكنه
 يسقط به وبالأخرنا القاطع
 بالجواز لانه لو قال أوجب
 عليك واحدا منهم ما من
 هذه الأمور وأيا فعلت
 فقد أتيت بالواجب وان
 تركت الجميع تدم لترك
 أحدهما من حيث هو
 أحدهما يلزم منه محال ثم
 النص دل عليه كافي الكفارة
 فوجب حمله عليه ولنا
 أيضا جماع الأمة على
 وجوب تزويج أحد
 الكفأين الخاطبين
 بالتخيير وعلى وجوب اعتناق
 واحد من جنس الرقبة
 في الكفارة بالتخيير فلو كان
 التخيير يقتضي وجوب
 الجميع لوجب تزويج الجميع
 واعتناق جميع الرقيات وهو
 خلاف الاجماع

أي القاطع الذي لا يحتمل التأويل (قوله من أمور معينة) انما قيد بالتميين لان الامر بواحد منهم
 لا فائدة فيه أصلا (قوله مستقيم) أي صحيح جائز فيكون الواجب بذلك الامر واحدا منهم ما من تلك
 الأمور المعينة وما قيل من ان قوله مستقيم مشعر بأن الخصم يدعي عدم استقامة الامر بواحد منهم من
 أمور معينة وليس كذلك اذ ليس لاحد نزاع في استقامة هذا الامر وانما الخلاف في مقتضاه فليس
 بشئ لان الوجوب لازم للامر ومستفاد منه فاذا تعلق بالواحد المبهم تعلق الوجوب به أيضا وان تعلق
 بكل واحد كان الوجوب أيضا كذلك فن قال بوجوب الجميع بلزومه القول بتعلق الامر به حقيقة وان
 كان ظاهره التعلق بواحد منهم فلا نزاع في جواز تعلق الامر بواحد منهم ظاهرا بل في تعلقه به حقيقة
 فقوله وقال بعض المعتزلة الجميع واجب في قوة قولنا وقال بعضهم لا يستقيم تعلق الامر حقيقة بواحد
 منهم بل هو فيما يظن فيسد ذلك بتعلق بالجميع فيجب الجميع ويسقط بفعل واحد من تلك الأمور 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 انما القاطع بالجواز)
 أي نجزم قطعا بأنه يجوز عقلا الامر بواحد منهم من أمور معينة والنص قد دل دلالة ظاهرة على الامر
 بواحد منهم وعلى وجوبه كافي 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 معاقب لانه ممنوعه اذ لا يقول الوجوب على
 الجميع كذلك لانه من المعتزلة لا يعابيه وأما المشاهير منهم فميدعون الوجوب على الجميع بمعنى أنه
 لا يجوز الاختلال بالكل وبأياها فعل يخرج عن عهدته التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الاعلى فعمل واجب
 واحد وتركه واراد الجميع بهذا التفسير التزمنا وجوب تزويج الجميع ووجوب اعتناقه وليس مخالفا
 للاجماع انما المخالف له هو المعنى الاول والجواب ان هؤلاء اذ لم يقولوا بالثواب والعقاب على الكل
 ولا بسقوط الباقي مع الايمان 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 يعابيه أولا

ولو كان التخيير معينا
 لخصوص أحدهما لامتنع
 التخيير لان التعيين يوجب
 أن لا يجزى لوائي بالأخر
 والتخيير يوجب أن يجزى
 وهما لا يجتمعان واذ ابطال
 القسمان لم يبق الا أن يوجب
 أحدهما لا بعينه وهو
 المطلوب للمعتزلة في نفي
 التخيير وجوه فالأول
 غير المعين مجهول وكل
 مجهول لا يكف به اذ علم
 المكلف والمكاف 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 لاننا لم نغير المعين
 مجهول ويستحيل وقوعه
 انما ذلك في غير المعين من
 كل وجه وأما في المعين من
 وجه دون وجه فلا فان
 قلت ندعى أن غير المعين
 من وجه مجهول من ذلك
 الوجه ويمتنع وقوعه من
 ذلك الوجه وهذا من حيث
 هو واجب غير معين فلنا
 انه معين من حيث هو
 واجب وهو مفهوم واحد
 من الثلاثة الحاصل في
 ضمن كل واحد منهم علم
 خصوصية شيء من الثلاثة
 وتعيينه فاطلاق غير المعين
 عليه صحيح لاننا لا تعيين
 ولا تميزه في الذهن أو كلف

(قوله ولو كان التخيير معينا لخصوص أحدهما) ابطال للذهبيين الاخيرين تقريره ان التخيير والتعيين
 متنافيان لمتنافي لازمه لان التعيين يوجب عدم جواز ترك ذلك المعين وأن لا يجزى الاثنان بالأخر
 والتخيير يوجب جواز تركه وأن يجزى الاثنان بالأخر واللازمان لا يجتمعان فكذلك الملتزمون فلو كان
 التخيير معينا ومع التعيين لا يجزى لزم امتناع التخيير لان وضعه يستلزم رفعه وكل ما شأنه ذلك فهو ممتنع والا
 اجتمع المتناقضان فالتخيير اذن ممتنع وهو باطل بشرورة وانفا وقا وقد يقرر الكلام هكذا التخيير والتعيين
 متنافيان وقد ثبت الاول فانفي الثاني والاول وفق بعبارة الكتاب (قوله واذ ابطال القسمان) أي
 وجوب الجميع ووجوب المعين على الوجهين لم يبق الا القول بوجوب أحدهما لا بعينه اذ ليس هناك
 الا المجموع والبعض المعين والبعض المجهول فاذا ابطال الاولان تعين الثالث (قوله للمعتزلة في نفي التخيير)
 أي على الوجه المذكور المختار عندنا لانفيه مطلقا واعلمه أو رده هذه العبارة تنبيه على ان مال مذهبهم نفي
 التخيير أما على القول بالتعيين فظاهر وأما على القول بوجوب الكل فكذلك أيضا لان الوجوب اذا
 تعاقب بكل واحد معا فليس في الايجاب تخيير وأما سقوط الباقي بفعل بعض فليس معنى التخيير ولا
 يذهب عليهم ان الدليلين الاولين نوعا لا على بطلان الايجاب واحدهم ولا يلزم منه خصوصية أحد
 مذاهب المعتزلة فان كان المراد بهما ابطال مذهب الخصم أو لاحتمل ثبوت بعده ما يختار بديل آخر
 مبالغة في اثباته فهما مشتمر كان بين المعتزلة بأسرهم يستدل بهم كل صاحب مذهب منهم على ابطال
 مذهب الخصم ثم يلجئ 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 عليهم ما 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 بطلناه التعيين وبالعكس ثم في اثبات أحد مذهبي التعيين يحتاج
 الى ما يبطل به الآخر وفيه تكاف 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 نفي مذهب من قال بوجوب
 الواحد المجهول وليس في شيء منهما ما يبشر بخصوص أحد مذاهبهم وأما الضمير في قوله ثالثا قالوا
 وما بعده فهو وراجع الى بعض مذهبهم بحسب اشعار الدليل (قوله اذ علم المكاف والمكاف بما به التكليف
 ضروري) ان أريد بالضروري ما يقابل النظري فهو في علم المكاف نظائر لاننا لم بالضروري وان
 المكاف بشئ لا بد أن يكون عالما به والامتنع تكليفه به وأما في علم المكاف فلا بل هو ثابت بدليل
 امتناع تكليف الغافل اللهم الا أن يقال المعتزلة يدعون ان العلم يكون المكاف عالما بما كلف به
 ضروري لقمج تكليف غير العالم به ضرورة فان أريد به القطعي فلا يخبر 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 لوجوزناه وقلنا
 بوقوعه فهذا ليس ذلك اذ لا قائل به بل الكل قائلون بأنه تكليف بالممكن (قوله فان قلت ندعى ان
 غير المعين) إشارة الى دفع ما قيل من ان قوله الجواب انه معين من حيث هو واجب وهو واحد
 من الثلاثة يشتمل على استدرالك 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 وتعيينه من حيث
 انه واجب لا يتنفع في صحة التكليف ضرورة تأخره عنه وتقريره ان هذا القيد جواب عما عسى
 يورده الخصم بعد الجواب عن دليله ويقول الواجب هو الواحد المجهول فهو من حيث انه واجب غير

بإيقاعه غير معين في الخارج قالوا ثانيا لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو أحداهما

الواجب هو المشترك (قوله وهو يرفع حقيقة الوجوب) الاستلزامه جواز تركه كل مطلقاً من غير أن يكلف
 أن يختار غير الواجب لمكان التخيير وبقوله له عدم الوجوب (قوله وأما نانياً فبالحل) حاصله أن كلامه
 الواجب والتخيير فيه أحد الأمرين ولكن ما صدق عليه أحد الأمرين في الواجب منهم وفي التخيير معينين إذ
 الوجوب لم يتعلق بعين والتخيير لم يقع في مبهم والالزام تركه وهو يترك الكل بل في كل معين من المعينات
 وتعدده ما صدق عليه مفهوم أحد المعينات عند تمام الوجوب والتخيير بتخي اتحاده متعلق الوجوب
 والتخيير بحسب الذات كما إذا أوجب أحد الأمرين المعينين وحرم أحد ذلك الأمرين فإن كلامه من
 الواجب والحرام أحد الأمرين ولا يلزم منه ارتفاع حقيقة الوجوب والحرمه لأن تعدده ما صدق
 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 محتمل والجواب أن الواجب هو مفهوم واحد من
 الثلاثة وهذا المفهوم أمر معين في نفسه متميز عن سائر المفهومات وهو حاصل في ضمن كل
 واحد من الثلاثة وغيره مقيد بخصوصية شئ منها وتعيينه ويمكن ايقاعه في ضمن أيها كان فاطلاق
 غير المعين عليه صحيح لعدم تقيده بخصوصية شئ من الثلاثة لأنه لا تعيين ولا تميز في الذهن ليكون مجهولاً
 من حيث انه واجب أو كافي بايقاعه غير معين في الخارج حتى يلزم التكليف بالتحال ولم ينص
 أن ما لا تعيين له أصلاً شخصياً ولا غيره يستحيل أن يكون معلوماً ومفهوماً أحد الثلاثة ليس كذلك قطعاً
 فلا يستحيل العلم به فيصح التكليف به وإن المقيد بعدم التعيين يستحيل وقوعه بخارج المالم يقيد بتعيين
 وعدمه وأحد الثلاثة منهم ما من هذا القبيل دون الأول (قوله لكان التخيير فيه الجواز تركه واحداً لا
 بعينه من حيث هو أحداهما) لأن الكلام في الواجب الذي خير فيه فإذا كان الواجب الواحد المبهم
 كان التخيير فيه أيضاً الواحد المبهم ووصفه بالتخيير فيه بجواز الترتيب عليه على استلزام التخيير إياه فينا في
 الوجوب كما سيصريح به (قوله فالواجب والتخيير فيه أن تعدداً) فإن قلت هذا الشق من الترتيب
 واجب الانتفاء ضرورة أن الواحد المبهم من ثلاثة معينه كخصال الكفارة مثلا مفهوم واحد لا تعدد
 فيه قطعاً فيكون مستحيلاً قلت يمكن أن يجاب عنه بأن هذا المفهوم وإن كان واحداً لكنه يتناول
 جزئيات متعددة فربما يقال هو واجب من حيث وجوده في ضمن بعضها وتخيير من حيث وجوده
 في ضمن البعض الآخر وحينئذ تعدد الواجب والتخيير فيه وتفصيل الكلام أن الوجوب إذا تعلق
 بالواحد المبهم فلا بد أن يتعلق بالتخيير به أيضاً لما عرفت فإن كان لثلاثة ما به من حيث هو هو أو من
 حيث انه في ضمن فرد معين يلزم اجتماع جواز الترتيب والوجوب في شئ واحد وان تعلق به أحدهما
 من حيث هو في ضمن فرد والآخر من حيث هو في ضمن آخر ولا شك أن التخيير في التخيير
 فيه انما هو بالقياس إلى الواجب فيلزم التخيير بين واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب
 إذ لا الزام بالفعل حينئذ أصلاً أما بالقياس إلى ما ليس بواجب فظاهر وأما بالقياس إلى ما فرض واجباً
 فلجواز تركه (قوله الجواب أما ولأنه بالنقض) قيل انما يتوجه عليهم لو كان مذهبهم أن الواجب في
 هذين المثالين هو الواحد المبهم أمالو كان مذهبهم وجوب الجميع أو المعين على التفسيرين المذكورين
 فلا وأنت تعلم أن القول بوجوب الجميع في مثال الترتيب لا يوجب له أحد نعم يمكن القول بالتعيين على
 تفسيره وأما المثال الآخر فيمكن فيه القول بكل واحد منهما لكنه نظر إلى أن القول بوجوب الترتيب
 الجميع واعتناق جميع الرقيات مخالفاً للاجتماع كما صرح به المصنف في الشرح وإلى أن القول بالتعيين
 باطل قطعاً بما ذكره من ذلك يلزم المعتزلة القول بوجوب المبهم في هذين المثالين فيتموجه النقض عليهم
 والله أعلم (قوله وأما نانياً فبالحل بيان ما هو الحق فيه) أي في الواجب التخيير وذلك الحق الذي بينه

لكان التخيير فيه الجواز تركه
 واحداً لا بعينه من حيث
 هو أحداهما مطلقاً واجب
 والتخيير فيه أن تعدد الزم
 التخيير بين واجب وغير
 واجب وهو يرفع حقيقة
 الوجوب كما تقول صل أو كل
 التخيير أن اتحاد الزم اجتماع
 التخيير وهو جواز الترتيب
 والوجوب وهو عدم جواز
 الترتيب في شئ واحد وانما
 متناقضان الجواب أما أولاً
 فيالنقض بوجوب اعتناق
 واحد من الجنس وتزويج
 أحد الخاطئين فإن دليلك
 بعينه يجري فيهما وأما
 نانياً فبالحل بيان ما هو
 الحق فيه وذلك أن الذي
 وجب وهو المبهم لم يخير فيه
 والتخيير فيه وهو كل من
 المعينات لم يجب منه شئ
 لأنه لم يوجب معيناً وإن كان
 يتأدى به الواجب لتضمنه
 مفهوم أحدهما

عليه أحد الأمرين عند تعلق الوجوب والحرمه بنقي اتحاد متعلقين ما واذالم يقصد متعلق الوجوب
 والتخيير بالذات وكان التخيير بين واجب هو أحد المعينات من حيث انه أحد هاهم ما وبين غير واجب
 هو أحد هاهم 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 الايمان معين آخر
 نقوله لعدم التعيين لتعليل لقوله والتخيير فيه لم يجب وقوله وان كان يتأدى دفع لما توهم من أن المعين
 لو لم يكن واجباً لما تأدى به الواجب لان الواجب لا يتأدى بفعل غير الواجب يعني أن تأدى الواجب به
 ليس من حيث انه ذلك المعين بل من حيث انه يتضمن مفهوم أحد المعينات وقوله تعدد ما صدق عليه
 أحد هاهم يعني أحد المعينات ومن غيره الى أحد هاهم وجعل التخيير للواجب والتخيير فيه فلم يحتم حول
 المقصود أصلاً ولم يبق لقوله اذ تعلق به الوجوب والتخيير معنى ثم اذا نظرت في كلام الشارحين وتردد هم
 في أن قوله لعدم التعيين متعلق بالتخيير فيه أو بالواجب أو بهما جميعاً وان قوله والتعدد يأتي معارضة
 أو سد مسدح الملازمة أو دليل آخر على عدم اتحاد الواجب والتخيير فيه زدنا استعمالنا لهذا التحقيق والتقرير

هو أن الذي وجب وهو الواحد المهمم أعني هذا المفهوم الكلّي لم يخير فيه اذ لا يجوز تركه البته ولا
 تعدي فيه أيضاً والتخيير انما هو في كل واحد من المعينات وليس شيء من الواجب لان الشارع لم يوجب
 أحد المعينات من هذه المعينات وان كان كل واحد منها يتأدى به الواجب لتضمن كل واحد من الواجب
 الذي هو مفهوم أحد هاهم ما فليس معنى الواجب التخيير أنه خيري نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم
 من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي خيري في أفرادها فبطل الملازمة المدعاة في قوله لم لو كان الواجب
 واحداً لا يعينه من حيث هو أحد هاهم ما كان التخيير فيه واحداً لا يعينه من حيث هو أحد هاهم ما فان
 قلت هذا التحقيق يدل على أن الواجب الامر الكلّي وذلك بخلاف ما ذهب اليه المصنف من أن الامر
 الكلّي امر مجزئ مطابق له لا متناع وجوده في الخارج كما سيأتي قلت ما ذكره هناك فهو صدق وهو منه كما
 سيعلم بالجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنشتر لا يتم لان مفهوم الفرد المنشتر امر كلّي فان كان هو
 الواجب ظهر المناقاة بين الكلامين وان كان الواجب ماه صدق عليه من الجزئيات فاما جميعها أو بعضها
 وكلاهما فادح فيما ذكره من التحقيق وعليك بالتثبت في هذا النقام فانه من حزال الاوهام (قوله
 وتعدد ما صدق عليه الخ) مفهوم أحد هاهم ما أمر كلّي يصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه
 أمر لا يتصل الا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قد قيل
 أو جبت عليك أحد هاهم أو جرت لك ترك أحد هاهم وإيبر هذا الايجاب والتخيير بالقياس الى هذا الكلّي
 في نفسه بل معناه ان أيها فعلت جازلك ترك الباقي وأي اثنين تركت ووجب عليك الثالث فليس شيء
 معين من الثلاثة موضوعاً لجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح
 على البديل لهذا تارة ولذا أتى في غير واجب وغير واجب هذا المعنى معناه انما الممتنع
 التخيير بين واجب قد انصف بالوجوب على التعيين كالملازمة أو كل الجزئ واستوضح ذلك بما اذا حرم
 الشارع واحداً من الأمرين وأوجب واحداً من هاهم ما فان ذلك لا يتصور بالقياس الى المفهوم الكلّي بل
 معناه أن أيها فعلت حرم الآخر وأيها تركت ووجب الآخر فقد خير ههنا بين واجب ومحرم
 ولم يقدح ذلك في الواجب ولم يرفع حقيقة الوجوب فقوله وتعدد ما صدق عليه أحد هاهم اذ تعلق به
 الوجوب والتخيير معناه اذ تعلق بمفهوم أحد هاهم الوجوب والتخيير فلا بد أن يكون ذلك باعتبار تعدد
 ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة تعلقه ما به من حيث هو وهو واستحالة من حيث صدقه على شيء
 واحد وهذا التعدد يأتي كونه متعلق الوجوب والتخيير واحداً معينا يلزم اجتماع المتناقضين بل هما

وتعدد ما صدق عليه
 أحدها اذا تعلق به الوجوب
 والتخيير يأتي كونه متعلق
 الوجوب والتخيير واحداً
 كالوجوب واحداً من أمرين
 وأوجب واحداً فان معناه
 أيها فعلت حرم الآخر
 وأيها تركت ووجب
 الآخر والتخيير بين واجب
 وغير واجب بهذا المعنى
 جائز انما الممتنع التخيير
 بين واجب يعينه وغير
 واجب يعينه قالوا ثالثاً

واطمئنانا به (قوله) كاعم الكفاية وان كان بلفظ التخيير) مخالف لظاهر عبارة المتن لكنه اتبع فيه لفظ المنتهى حيث قال قالوا كاعم الواجب في الكفاية وان كان بلفظ التخيير وسقط بفعل الغير فكذلك هذا الا ان المصنف عدل عنه في المختصر لاشعاره بان يجب الكفاية بكون بلفظ التخيير وليس كذلك فان قيل المراد وان كان بلفظ التخيير على سبيل الفرض والتقدير قلنا بابه قوله وسقط بفعل الغير لانه على سبيل التحقيق والوجه ان يجعل قوله وسقط عطف على عم لا على كان والمعنى يتم التخيير وسقط بفعل بعض الحصول كاعم فرض الكفاية وسقط بفعل بعض المكلفين وان كان يجب التخيير بلفظ التخيير فان هذا لا يقدح في القياس لوجود الجامع وهو حصول المقصود بهم (قوله) والخصم قد لا يساعده) أي لا يسلم الاجماع على أن التائيم في التخيير بترك البعض وانما قال قد لا يساعده بلفظ قد لما سبق من أن أباهما شمل جمهور المعتزلة معترفون بأن تارك الكل لا يائيم ثم ترك واجبات

كاعم الكفاية وان كان بلفظ التخيير وسقط بفعل البعض فكذا ههنا إذ يقتضى فيها واحد وهو حصول المصلحة بهم الجواب أما أولاً فالفرق بالاجماع ثمة على تأنييم الجميع بتركه وههنا على التائيم بترك البعض والخصم قد لا يساعده في الثانية لانه المتنازع فيه ولولا انه صرح في المنتهى بذلك لا يمكن تقدير كلامه هكذا والتائيم ههنا بترك البعض على أن يكون استثناءً لا متعلقاً بالاجماع

أعني الوجوب والتخيير يتبادلان على متعددي يصلح كل منه أن يتصف بأحد ههنا بل عن الآخر ومن هذا التقرير يظهر أن هذا جواب آخر ومن جهة ثمة للجواب الثاني فقد نظر الى ظاهر العبارة الموهمة أن الكل يوجب واحداً وغفل أن الحلل بحسب المعنى قد تم بحيث لو انضم اليه شيء كان مستدركا وان مبناه على منع الازمة المذكورة وفي هذا قد سلمت الملازمة وحقق أن تعلقها بهذا المفهوم الكلبي كيف يكون وما له 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 يخبر بين الواجب وغيره ومن هذا الجواب يفهم ثبوت التخيير بين الواجب وغيره وبالجملة مرجع الاول الى منع الملازمة ومرجع الثاني الى منع بطلان التالي وما قيل في بيانه تم تحقيق المقام ما ذكر في الحل أولاً والاعتصام بحسب التوفيق (قوله) وهو حصول المصلحة بهم) بيان للجامع فال مصلحة الفعل الواجب على الكفاية تحصل بفعل أحد الامور مهما فحصل المصلحة بهم قدره شترك بينهما وهو مناط الحكم في الكفاية فثبت في التخيير مثله وفي قوله وان كان بلانظ التخيير اشارة الى دفع المانع من عموم الوجوب يعني أن كون الوجوب بلفظ التخيير لا يمنع عمومه كإتي الواجب على الكفاية قيل وفي كون الكفاية بلفظ التخيير ينظر (قوله) والخصم قد لا يساعده في الثانية) أي في المقدمة القائلة ان الاجماع في التخيير على التائيم بترك البعض لان القائل بوجوب الكل لا يسلم التائيم بترك البعض كيف والتائيم بترك البعض فقط في قوة المتنازع فيه ولولا أن المصنف صرح في المنتهى بذلك أي بالاجماع على التائيم بترك البعض حيث قال الاجماع ثمة على تأنييم الجميع وههنا على تأنييمه بترك واحد لا يمكن تقرير كلامه في هذا الكتاب على وجه الاستثناء غير متعلق بالاجماع فيكون قوله والتائيم بترك البعض سنداً فلا يمنع وان شئت حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك من تحقيق المقال فنقول وبالله العصمة اذا جعل الكلام على ما في المنتهى كان المصنف مبطلا لقياسهم باثبات الفرق بين المقيس والمقيس عليه بهذا الوجه وهو أن الاجماع قد انعقد على تأنييم الكل في الاصل وهذا المعنى ليس موجوداً في الفرع بدليل الاجماع على التائيم بترك البعض فيتوجه المنع على دعوى الاجماع لانها من مقدمات الدليل على انتفاء الصفة المعبرة في الاصل عن الفرع واذا جعل على الاستثناء كان راجعاً الى منع ثبوت تلك الصفة في الفرع فكأنه قيل لان سلم أن تلك الصفة أعني شمول التائيم ثابت ههنا لم لا يجوز أن يكون التائيم بترك البعض فقط وسنداً يمنع سواء كان مساوياً له أو أخص لا يتوجه اليه المنع أصلاً إذ لا يلزم المانع اثبات سندهم ابطال القسم الاوّل بدليل مقبول وينفع المعلل لاندفاع المنع حيثئذ وحصول الكلام ان الجيب أبدى في الاصل وصفاً يصلح أن يعتبر في ثبوت حكم

فيكون مستدالاً يمنع ولو قال وعدم الاجماع بالتأنيب بترك كل واحد لكفاه وأما ما ناسبه هو أن اعد لنا عنه الظاهر لضرورة لا توجد هنا
وهو أن تأنيب واحد لا يصنع غير معقول بخلاف التأنيب بترك واحد من الثلاثة فإنه معقول فالواجب هو أن يترك كل واحد من الثلاثة
عند الله يجب أن يعلم الأمر الواجب فيكون معلوماً لله فيكون معناه عند الجواب أنه يعلمه جميعاً وأوجب فإذا أوجب واحد من
الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك واللام يمكن علمها بما أوجبها فالواجب ما يفعل علم الله تعالى ما يفعله
المكلف لشمول علمه فيكون هو الواجب عليه في علمه لأن ما يفعله هو الواجب (٣٤١) عليه اتفاقاً وأما ما فعل فقد

أنى بالواجب اتفاقاً الجواب ما يفعله هو الواجب لكونه أحد الثلاثة لا خصوصية كونه اطعاماً ولا كسوة ولا اعتسافاً لانه قطع بأن الخلق فيه سواء والواجب على زيده هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين إلا باعتبار الاختيار دون التكليف قال (مسئلة الموسع الجمهور أن جميع وقت الظهر ونحوه وقت لادائه القاضى الواجب التمسك أو العزم ويتعين آخره وقيل وقته أوله فإن آخره ففضاه بعض الخفيفة آخره فإن قدمه فنقل بسقط الفرض الكرخ الأمان يبقى بصحة التكليف فما قدمه واجب لنا أن الامر قيد بجميع الوقت فالتصير والتعيين محكم وأيضا لو كان معينا لكان المصلى في غيره مقدما فلا يصح أو فاضيا فيعصى وهو خلاف الاجماع القاضى ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وأوجب بأن الفاعل ممثل لكونها صلاة قطعا

ثم لو كان المستدل من يقول من المعتزلة بأنه معاقب على كل واحد لكان المنع موحها (قوله فيكون سندا) أى اذا كان استقنافا كان سندا المنع صحة القياس بناء على وجود الفرق المؤثر وهو أن الكفاية يؤتم الجميع فيكون الواجب على الجميع وههنا انما يؤتم بترك البعض فيكون الواجب هو البعض وحينئذ لا يكون منع كون الاثم بترك البعض موحها لكونه كلاما على السند وأما ما يقال من أنه حينئذ يكون سندا المنع الاجماع على التأنيب بترك الكل فلا يخفى انه غير موحه اذا المنع انما يتوجه على مقدمه دليل الخصم (قوله ولو قال) يعنى لاحاجة في بيان الفرق الى دعوى الاجماع على أن التأنيب ههنا بترك البعض بل يكفي أن يقال ان الكفاية اجما على تأنيب الجميع وههنا لا اجماع (قوله وهو ان زعم أن الواجب معين) يعنى قدم دليل المذهب الثالث للمعتزلة على دليل المذهب الثاني لهم وفي هذا رد لما ذكره العلامة من أن هذا الدليل عام لا اختصاص له ببعض مذاهبهم كالدليل الاول والثاني بخلاف الثالث فإنه مختص بذهبهم الاول ثم ذكر في الدليل الخامس أن الاظهر اختصاصه بالمذهب الثاني ويحتمل جعله للمذهب الاول بأن يزداد 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 لتركه من الدليلين الاخيرين وهو أن الله تعالى علم الواجب وعلم ما يفعله المكلف وغيره وبين ما هو الواجب الاصل مع ما ذكره المعلق فعلى ما في المنتهى يعترض لاثبات انتفاؤها عن الفرع بالدليل فيتوجه عليه المنع في مقدماته وعلى الاستقنافا كتنفيح ثبوتها فيه وأسندته فلا منع على سنده فان قلت فليجمل ما في المنتهى على المنع وليعمل الاجماع على التأنيب بترك البعض سندا فلا يمنع قلت على هذا كان التعرض للاجماع مستدركا (قوله ولو قال) يعنى لو قال المصنف في الفرق وهناك قد اجمع على تأنيب كل واحد وههنا لم يجمع على التأنيب بترك كل واحد لكفاه في مطلوبه ولم يتوجه المنع اذ اختلف في عدم الاجماع انما النزاع في الاجماع على العدم (قوله وأما ناسبه) يريد أن علة الحكم شمول الوجوب في الكفاية ليس ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تأنيب واحد من المكلفين وههنا قد فقد الجزء الثاني فلا يتم القياس (قوله فيكون معناه عند) أى حال الايجاب قبل فعل المكلف ضرورة ان كل معلوم متعين في نفسه يمتاز عن غيره والجواب ان المعلوماتية تستدعى الامتياز بوجه ما والواحد المبهم من الثلاثة له امتياز في نفسه فيصح أن يكون معلوماً ولا يلزم التعيين الذي يجب بفراده فإذا أوجب الشارع مبهما من هذا الوجه كان علمه كذلك ضرورة ان العلم مطابق للمعوم (قوله أى زائد على الفعل) الواجب اذا ناسب الى زمانه فان كان مساوياً بالسمى واجبا مضميها كالصوم وان كان الوقت زائدا عليه سمي واجبا موعدا كالظهور ولا يجوز أن يكون الوقت ناقصا عنه الا لفرض القضاء كما اذا ظهرت وقد بقي من الوقت مقدار كعه (قوله الواجب في كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل أو ايقاع العزم فيه على الفعل في ثانی الحال) يدل على ان العزم ليس بدلا عن نفس الفعل حتى يتوجه أن يقال ينبغى أن يتأدى الفعل

(٣١ - مختصر المنتهى اول) للاحاد الامر من وجوب العزم في كل واجب من احكام الايمان الخفيفة لو كان واجبا ولا يصح بتأخيرها لانه ترك قلنا التأخير والتعجيل فيه كصالح الكفارة) أقول هذه ثالثة مسائل الوجوب وهي انه اذا كان وقت الواجب موسعا أى زائدا على الفعل كالظهور ونحوه فالجمهور على أن جميعه وقت لادائه ففي أى جزء أو وقع فقد وقع في وقته وقال القاضى ومتابعوه الواجب في كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه أو ايقاع العزم فيه على الفعل في ثانی الحال الا أن آخر الوقت اذا بقي منه قدر ما يسع الفعل لم يثبت بتعين الفعل وقال قوم وقته أوله فان أخره عنه ففضاه

وقال الحنفية وقتة آخره فان هذا اذا لم يبق على صفة التكليف الى آخر الوقت بان يجزى أو يموت وأما اذا بقي فيعلم أن ماقوله كان واجبا لنا الامر قيد بجميع الوقت ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم ولا التخصيصه بأول الوقت أو آخره بل الظاهر يتفقهما فيكون القول بهما متحكما باطلا ولنا أيضا ان كان وقتة جزأ معينا فان كان آخر الوقت كان المصلي في غيره مقدا ماصلا لانه على الوقت فلا يصح كما قيل الزوال وان كان أوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتأخيره له عن وقتة عاصبا كما لو أخر الى وقت العصر وكلاهما خلاف الاجماع وقال القاضي انه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو أنه لو أتى بأحد هما جزءا ولو أدخل بهما عصى وذلك معنى وجوب أحدهما فثبت الجواب اننا قطع أن الفاعل للصلاة يمثل لكونها صلاة بخصوصها لا لكونها أحد الامرين مبهما وأيضا فلا نسلم أن الاثم يترك العزم انما هو لكونه تخيرا بينه وبين الصلاة حتى يكونا كتحصيل الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجالا وتفصيلا عندئذ ذكره هو من أحكام الايمان يثبت مع ثبوته سواء دخل وقت الواجب أو لم يدخل

قدمه عليه فنقل بسقطه الفرض لتجليل الزكاة قبل وجوبها وقال الكرخي

(قوله اننا قطع) اشارة الى أن هذا الحكم قطع ضروري لا يحتاج الى الاستدلال بان لو كان ممثلا لاحد الامرين بلماز الاقتصار على العزم دون الايمان حتى يردعاه منع الملازمة ان أريد الفاعل للصلاة في آخر الوقت وبطلان الاذم ان أريد في أوله على أن التحقيق أن هذا الجواب منع أي لان تسليم ثبوت حكم خصال الكفارة في الفعل والغرم وانما يثبت لولم يكن الامتثال لتصوصية الصلاة وحينئذ لا يترجمه ما ذكر (قوله بل لان العزم) يعني ان من أحكام الايمان ولو ازمه أن يعزم المؤمن على الايمان بكل واجب اجالا ليحقق بالعزم ضرورة تؤدي المبدل منه بالمبدل وأن يقال يلزم تعدد المبدل وهو العزم في كل جزء من الوقت مع وحدة المبدل منه وهو الفعل لان المبدل منه هو بقاعات الفعل في اجزاء الوقت والمبدل هو بقاعات العزم فيها الا في الجزء الاخير فكل واحد منهما متعدد وكل بدل يتأدى به مبدله وما يقال من أن المبدل انما يصار اليه عند العجز عن المبدل منه كالتميم والوضوء مدفوع بأن ذلك فيما لا يكون على سبيل التخيير (قوله وقال الحنفية) في 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 ان يجب تأخيرها عنه فيلزم الاول أو لا بل يجوز فله في نفسه فيلزم الثاني وكلاهما باطل اجماعا فوجب تأويل النص وصرح السببية الى اجزاء الوقت والجزء الاول من الوقت أولى بهذا الوصف لعدم المزاحم فان افترق به الفعل استقر عليه السببية والانتقلت الى الجزء الثاني فان اتصل به الفعل فذلك والانتقلت عنه الى الثالث وهكذا الى أن يبقى من الوقت قدر يسع الفعل في حينئذ يندفع الفاعل بحيث لو أخره كان عاصبا لكان عند زفر تستقر السببية على هذا الجزء ولا تنتقل عنه الى ما بعده وعند الاثمة الثلاثة تنتقل هكذا الى الجزء الاخير ولهم في ذلك تحقيقات وتفرعات لاتناسب المقام (قوله وقال الكرخي هذا) أي كونه نفي لاسقط به الفرض ويسمى مذهبه بالرعاية فان بقي الى آخر الوقت وأدرك منه قدر ما يسع الفعل على صفة التكليف كان ما أداه أو لا فرضا والا كان مافعله نفيلا (قوله لنا الامر قيد بجميع الوقت) لان الكلام فيها هو كذلك وليس المراد بتطبيق اجزاء الفعل على اجزاء 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 في اجزائه بان يأتي بالظهور في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض للتخيير بين الفعل والعزم ولا التخصيص بأول الوقت أو آخره ولا يجزى من اجزائه المعينة بل ظاهرا الامر ينسب في التخيير والتخصيص ضرورة دلالاته على وجوب الفعل بعينه وعلى تساوي نسبته الى اجزاء الوقت فيكون القول بهما معنى التخيير والتخصيص المذكورين تحكما باطلا ويجب القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت في أي جزء أداه فقط أداه في وقتة (قوله فان كان آخر الوقت) يفرض الاخير والاول اذ لم يقل أحد بتعيين جزء من اجزائه بوجوب الفعل فيه (قوله فيكون بتأخيرها عنه وقتة عاصبا) يعني اذا أخرجه عمدا ولم يصرح لان التأخير مشعر به (قوله لالكونها أحد الامرين) فلو كان هناك تخيير بين الصلاة والعزم لكان الامتثال بهما من حيث انها أحد الامرين ومشملة على هذا المفهوم المطلق كما علم من تحقيق القول بالتخيير وقوله اننا قطع يدل على أن هذه المقدمة مما عانت ضرورة من الدين أو أنها مجمعة عليها اجماعا فاعطيا (قوله وأيضا الخ) يريدان الاثم بترك العزم ليس لان المكاف تخيريته وبين الصلاة حتى يكونا واجبين على التخيير كتحصيل الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب

فلا يجوز ترك واجب بعد عشرين سنة لانه لم يدخل الوقت ولم يجب وقال الحنفية لو كان واجبا في أول الوقت لصح اجمالا بتأخيرها لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول الجواب أن الملازمة ممنوعة وانما يلزم لو كان الفعل أولا واجبا على التعيين وليس كذلك

بل التأخير والتجيب فيه جائز كتحصيل الكفارة ومذهب الشافعية لما علم دليله بالجواب (٣٤٣) عن دليل الحنفية لانه عكسه تركه

اختصارا قال (مستلزم من) أخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا فان لم يمت ثم فعله في وقته فالجمهور اذاه وقال القاضي انه قضاء فان اراد وجوب نية القضاء فبعيد ويلزمه لو اعتقد انه قضاء الوقت قبل الوقت يعصى بالتأخير ومن أخر مع ظن السلامة مات فبإعادة التحقيق لا يعصى بخلاف ما وقته (العمر) أقول هذه رابعة مسائل الوجوب وهي أن من أدرك وقت الفعل وظن الموت في جزء تامنه وأخر الفعل عنه مع ظنه الموت عصى اتفاقا فان لم يمت وقته بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعا أو لا فقال الجمهور وهو أداء اصدق حده عليه وقال القاضي انه قضاء لانه صار وقته شرعا بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت فهذا وقع بعد وقته ولا خلاف معه في المعنى الا أن يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد ان لم يقل به أحد كما النزاع في التسمية وتسميته أداء أولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا ولا وان عصى بالتأخير كما اذا اعتقد ان قضاء الوقت قبل الوقت وأخر فانه يعصى ثم اذا نظره خطأ اعتقاده وأوقعه في الوقت كان أداء اتفاقا ولا أثر للاعتقاد الذي قد بان خطؤه فكذا هيها هذا فمن أخر

لتصديق الذي هو الاذعان والقبول وان يعزم على الاتيان بالواجب المعين اذا ذكره تفصيلا كالمسألة مثلا سواء دخل الوقت أو لم يدخل على ما قال في المنتهى وأجيب بأن العزم على فعل كل واجب قبل فعله من أحكام الايمان فكان العصيان لذلك وأما تفرغ قوله فالجمهور على ما سبق فليس كما ينبغي لان عدم العزم لا يستلزم تجوز التردد (قوله ومذهب الشافعية) أي البعض منهم هو المذهب الثالث المشار اليه بقوله وقيل وقته أوله فان أخره عنه فقضاء لما علم دليله بالجواب أي مع جوابه عن دليل مذهب بعض الحنفية مع جوابه وتفرغ ربه أنه لو كان واجبا في آخر الوقت لعصى من تركه في آخر الوقت وقد أتى به في أوله والجواب أن ذلك انما يلزم لو تعين وجوبه آخر الوقت (قوله وقال القاضي انه قضاء) قال الأمدى الاصل بقائه جميع الوقت وقتا لاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا له عصيان بالتأخير بخلافه هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى أنه اذا بقي بعد ذلك الوقت كان فعل الواجب فيه قضاء ولهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب الموسع عن أول الوقت من غير عزم عند القاضي أن يكون فعل الواجب بعد ذلك في الوقت قضاء ثم قال وهو في غاية الاتجاه ورد بالفرق لانه لا يلزم كونه قضاء ههنا لان الوقت لم يصرف مضيقا بالنسبة الى ظنه ههنا بخلافه ثم قال وهو في غاية الاتجاه ورد بالفرق لانه لا يلزم كونه قضاء العصيان بنافي الاداء لا محله ماذ كره وأما قوله ويلزمه معناه أنه يلزم القاضي أن يكون فعل الواجب في

اجمالا عند الالتفات اليه على سبيل الاجمال وتفصيلا عند تذكره بخصوصه حكم من أحكام الايمان ثبتت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب أو لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا وتفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلاة بل هو واجب قبل وجوبه ومعه (قوله بل التخيير والتجيب فيه جائز كتحصيل الكفارة) قيل الفرق أن التخيير هنا بين جزئيات الفعل وههنا في آخر الوقت وقيل بل التخيير هنا في الجزئيات المتخالفة للحقائق وههنا في الجزئيات المتفقة للحقيقة فان الظهر المؤداة مثلا في جزء من أجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف يخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بشخصاتهم 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 التجيب وايضا مع الفعل في أول الوقت على صفة الوجوب فيقال لو لم يكن واجبا في أول الوقت لما خرج عن عهدة التكليف بأدائه فيه والتالي باطل اجماعا وجوابه أنه لا يلزم من وجوبه في أول الوقت تعيينه الوجوب لجواز أن يكون على سبيل التخيير في أجزائه وايضا لو تعين أوله لما جاز تأخيره (قوله هذه رابعة مسائل الوجوب) هذه المسئلة متعاقبة بالواجب الموسع ومتفرعة عليه ولهذا صدرت بالفرع في الحصول وغيره (قوله مع ظنه الموت) اشارة الى اجتماع الظن وبقائه مع التأخير فلا يكون تكرار القول وظن الموت (قوله بحسب ظنه) متعلق بصار فان ظنه سبب لتعيين ما قبل ذلك الوقت وقوله شرعا ولهذا يعصى بالتأخير (قوله ولا خلاف معه في المعنى) فان القاضي يوافق الجمهور في أنه فعل واقع في وقت كان مقدر له شرعا ولا وهم بواقفونه في كونه واقعا خارجا عما صار وقته بحسب ظنه فلا منازعة في المعنى الا أن يريد القاضي وجوب نية القضاء بناء على أن ذلك الظن كما صار سببا لتعيين ذلك الجزء وقتا صار سببا أيضا لخروج ما بعده عن كونه وقتا مقدرًا أو لا بالكيفية وهو بعيد ان لم يقل أحد بوجوب نية القضاء وخروج ما بعده عن كونه مقدرًا أو لا في نفس الامر فان تعين ذلك الجزء انما يظهر في حق العصيان ولا يلزم اعتباره في خروج ما بعده عن كونه وقتا عند ظهور فساد الظن المقتضى لتعيينه (قوله كما اذا اعتقد ان قضاء الوقت قبل الوقت) فان

مع ظن الموت وسلم وأما عكسه وهو من أخر مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق انه لا يعصى لان التأخير جائزه ولا تأخير بالجائز

وقته قضاء فيما اذا اعتقد قبل دخول وقت الظهر أن الوقت ينقضي حين يحضر زيد مثلاً فخر إلى أن
 حضر وصلى وهو أول الوقت في الواقع فإنه يعصى مع أن فعله أداء اتفاقاً وفي بعض الشروح أن فاعل
 يلزمه هو قوله يعصى على سقوط انظ أنه أي يلزم القاضي أنه يعصى فيما اذا اعتقد قبل الوقت دخول
 الوقت وخروجه ولم يشتمل بالواجب وكان مقتضى مذهبه أن لا يعصى لان القضاء موسع ما لم يتعمد
 ثم قال ولو كان الشرطية في موقع الفاعل أي يلزم القاضي استلزام اعتقاد الانقضاء للعصيان فله أن
 يلزم (قوله الاتفاق على أن الوجوب) قد فسر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال
 فنوقض بالصلاة فزبد في كل وقت قدره الشارع فنوقض بصلاة الحائض فزبد بالمانع وهذا لا يشمل
 غير المؤقتات ولا مثل الحج والزكاة في إيجاب ما يتوقف عليه من الشروط والمقدمات فأشار المحقق إلى أن
 المراد الاطلاق والتقييد بالنسبة إلى تلك المقدمة حتى إن الزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب مقيد فلا
 يجب وإلى تعيينه وأفراده مطلق فيجب ثم لاختلاف في إيجاب الأسباب فالامر بالقتل أمر بضرب السيف
 مثلاً والامر بالإشباع أمر بالطعام تماماً لاختلاف في غيره وتقرر به على ما ذكره القوم ظاهر لانهم يريدون
 بما لا يتم الواجب إلا به ما يتوقف عليه وجوده شرعاً وعقلاً وأعادوه بحيث تزول بالمقدورية عما لا يكون في
 وسع المكاف كتحصيل التسليم في القيام وكعدد الأربعين في الجمعة ونحو ذلك ويعنون بالشرط ما جعله
 الشارع شرطاً لذلك وإن كان يتصور وجود ذلك الفعل بدون كالمطهارة للصلاة إلا أن المصنف كأنه يعتقد
 ان الواجب بالنسبة إلى الامور التي يلزم فعلها عقلاً أو عادة ليس واجبا قطعاً إلا لإيجاب مقيد بمحصولها فلا
 تدخل هي تحت ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فلا تقتصر إلى الاحتراز عن بقية المقدورية فلهذا فسر
 المقدورية بأن يتأني الفعل بدون علة أو عادة على معنى أن المكاف عند الاتيان بالواجب يتمكن
 من فعل تلك المقدمة وتركتها هذا تقرر بالشارح وعليه اشكال مبني على جعل قوله يتأني الفعل بدون
 وصفاً كاشفاً للمقدور وذلك أن المقدمة المقدورة حينئذ لا تتناول إلا ما جعله الشارع شرطاً لظهوره
 أن ما لا يلزمه فعله عقلاً أو عادة لا يكون مقدوراً بهذا المعنى وحينئذ يكون التقييد بقوله شرطاً
 لغواو التعميم بقوله وغير شرط باطلاً فالأولى أن يراد بالمقدور مفهومه الظاهر أي ما يدخل تحت
 قدرة المكاف ويجعل قوله يتأني الفعل بدون وصفاً مخصوصاً لا كاشفاً أي ان كان مقدوراً بهذه
 المكاف اذا ظن قبل دخول وقت الظهر مثلاً أنه لو لم يشتمل به ينقضي وقته وأخر يعصى اتفاقاً وبعد
 ظهور خطا اعتقاده اذا وقع في الوقت كان أداءه بخلاف فلا أثر للاعتقاد البين خطؤه في التسمية
 بالقضاء وهذا بعينه يدل على فساد القول بوجوب نية القضاء أيضاً والواجب في ضرورة الوفاق
 وما يتوهم من الفرق بين صورتين بأن المتعلقة في أحدهما جز من أجزاء الوقت المقدره شرعاً ولا
 وفي 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 أن لا نسلم
 ان اشتراط جواز التأخير بسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدي إلى تكليف المحال انما يلزم ذلك أن
 لو وجب عليه التأخير بشرط السلامة أمالوا جازة التأخير فلا كيف وهو متمكن من الاتيان بالواجب
 حينئذ على المبادرة نعم لما كان جواز التأخير متعلقاً بالفعل المكلف به وفي ثبوته على هذا الاشتراط
 جهالة كان هناك شائبة تكليف بالمحال اذ مرجعه أن يقال له افعل هذا الفعل في هذا الوقت أو افعله
 فيما بعده بشرط السلامة والتحقق أنه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون لجواز التأخير فائدة إذ لا يمكن
 للتكليف العمل بعقضاء لانه محال منه فالو كان مكلفاً بزم تكليف المحال والأفلا وثانيساً أن الفرق بين
 ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر ان لم يجز تأخيرها أصلاً لم يكن موسعاً قطعاً وان جاز

ولا يقال شرط الجواز سلامة
 العاقبة إذ لا يمكن العلم بها
 فيؤدي إلى تكليف المحال
 وهذا بخلاف ما وقته
 العمر فإنه لو أخروا ما يعصى
 والام يتحقق الوجوب قال
 (مسئلة ما لا يتم الواجب
 إلا به وكان مقدوراً بشرطاً
 واجب والا كشرع وغير
 شرط كترك الأضداد في
 الواجب وفعل ضد في
 المحرم وغسل جزء الرأس
 وقيل لا فيهما لئلا يلزم
 الشرط لم يكن شرطاً وفي
 غيره لو استلزم الواجب
 وجوبه لزم تعقل الواجب
 له ولم يكن تعلق الوجوب
 لنفسه ولا متع التصريح
 بغيره ولعصى بتركه ولصح
 قول الكعبي في نفي المباح
 ولو جبت نية قالوا لم
 يجب لصح دونه ولما واجب
 التوصل إلى الواجب
 والتوصل واجب بالإجماع
 وأوجب أن أريد بلا يصح
 وواجب لا بد منه فلم وان
 اريد ما موربه فأين دليله
 وان سلم الإجماع ففي
 الأسباب دليل خارجي
 أقول الاتفاق على أن
 الوجوب اذا كان مقيداً
 بمقدمة لم تكن تلك المقدمة
 واجبة كأن يقول ان
 ملكت النصاب فزك فهذا
 لا يكون إيجاباً بالتحصيل
 النصاب

الصفة فهو واجب والا فلا (قوله لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا) لاختفاء في أن انتزاع في أن الامر بالشئ هل يكون أمرا بشرطه وإيجابه والا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا لا معنى

فاما مطلقا فلا عصيان كالتأخير مع الموت فجاءه اذ لا تأثم بالباطل واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره وأما ذكره من أنه لو جازله التأخير أبدا واذ امان لم يعص لم يتفق الوجوب أصلا بخلاف الظاهر مثلا فان جواز تأخيرها ان يتضيق وقتها فلا يرتفع الوجوب نفسه أنه لا يفسدح فيما ذكره من الدليل المشترك بين الصورتين غايته أنه يعارضه في هذه الصورة فلا يحقق في تمامه متضى أحدهما مقاومة كل منهما الا آخر والذي يمكن أن يقال في توجيهه هو أن المعارض أعني ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكره وظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين أعمال المعارض القطعي دونه وفي الحصول أنه يجوز له التأخير فيما يسع العمر بشرط أن يغلب على نفسه أنه يبقى فلوظن أنه لا يبقى تعين وعصى بالتأخير مات أو لم تمت ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله لا يجوز تأخير الجيم لعدم ظن البقاء إلى سنة أخرى والشافعي رحمه الله يرى ذلك في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمر يرضو به هذا الكلام يظهر أن المعارض ليس بقطعي (قوله انما الكلام في الواجب المطلق) قال الشارح الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوده على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما اعتبار الحثية لجواز أن يكون واجبا مطلقا بالقياس الى المقدمة ومقيدا بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل التكليف بأسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقيدة وأما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار الحثية في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب الشفا في مجتبه الجنس (قوله بتأني الفعل بدونه عقلا وعادة) تفسير المقدور فليس المراد منه كون المقدمة في نفسها مقدورة بل ان الفعل مقدور بدونه ما يمكنه 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 كتكثير 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 موقفا عليه وضده شرطه كاطهارة الصلاة 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 تخضر في تلك العبارة فان كانت على ما نقل من انه قال فيه ما لا يتم الواجب الابنه فهو واجب ان كان مقدورا للتكليف غير لازم عقلا كتكثير الاضداد الأمور به ولا عادة كجزء من الرأس في الوضوء فوجه الشهادة ان قوله غير لازم له عقلا صفة كاشفة للمقدور ولا قيد آخر والا كان الانسب ايراد العاطف بينهما والتمثيل الاول أيضا وأنت خير بأن تلك الشهادة غير صحيحة من تلك العبارة فيجوز أن يحمل المقدور في كلامه على ما حل 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 عن غيره (قوله عن بعض ما لا يمكن تحصيله من الآلات) كالسد مشلا في الكتابة وكان المصنف يرى ذلك أعي ما لا يمكن المكلف تحصيله من الآلات مما هو قيد في الوجوب بناء على امتناع التكليف بالمحال فالواجب بالقياس اليه مقيد فيكون خارجا عن المجتبه (قوله لنا ما أن الشرط يجب) يريد ان الشرط الشرعي يجب

انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم ذلك الواجب الابنه واجبا أولا ويختار المصنف أن ما لا يتم الواجب الابنه ان كان مقدورا للتكليف بتأني الفعل بدونه عقلا وعادة لكن الشارع جعله شرطا للفعل فهو واجب والا فلا وقال الا كترون وغير ما جعله الشارع شرطا أيضا واجب مما يلزم فعله عقلا كتكثير الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحترم أو إعادة 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 احتزبه عن بعض ما لا يمكن تحصيله من الآلات وكأنه يرى ذلك مما هو قيد في الوجوب لدا ما أن الشرط يجب فلانه لم يجب الشرط لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه أي يجمع ما أمر به فوجب صحته وانه يتقى حقيقة الشرطية

لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة وهذا كما أن الشرط العقل معلوم أنه لازم عقلا فعلى هذا لا نسلم أن الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما أمر به وإنما يصح لو لم يكن الشرط مأمورا به بأمر آخر وإن أراد الأمر المتعلق بأصل الواجب فلا نسلم أنه إذا أتى بجميع ما أمر به يجب صحته وإنما يجب لو لم يكن له شرط أو وجبه الشارع بأمر آخر (قوله) وأما أن غيره لا يجب قد استدل عليه بسنة أو وجه واعترض الشارح العلامة رجه الله أما جلالاً فإنه يرد على أكثرها البعض بالشرط وأما تفصيلاً فإنه يرد على الأول منع الملازمة وإنما ذلك في الواجب أصالة وعلى الثالث منع الملازمة فيمن بقدر على غسل الوجه بدون جز من الرأس ومنع بطلان التالي فيمن يعجز ويهتجر الجواب عن الرابع مع ورود منع بطلان التالي وعلى الخامس منع الملازمة وإنما يتم لو لم يحصل ترك الحرام إلا بفعل المباح وكذا على السادس وإنما يلزم لو كان الواجب مقصوداً بالذات الأثرى أن النية شرط واجب قطعاً ولا يجب عنها والاتسلسل وأما الوجه الثاني فتقرير الشارح العلامة رجه الله ومن تبعه هو أن وجوب الشيء لو استلزم وجوب غير شرط لم يكن تعلق الوجوب به لنفس الوجوب أو لنفس ذلك الغير لتوقفه حينئذ على التعلق بملزومه والتالي باطل لأن الطلب لا يعقل تعلقه بشئ غير المطلوب على ما سبق في الاحتجاج على الجبائية ولما كان ضعفه ظاهراً إذ قد يتعلق بالذات بشئ وبالعرض بشئ آخر عدل عنه الشارح إلما في ضعفه نوعه فناء أما تقريره فهو أن تعلق الخطاب داخل في حقيقة الوجوب لكونه من أقسام الحكم فكل واجب متعلق بالخطاب وينعكس إلى ما ليس بتعلق بالخطاب ليس بواجب فلا صدق لادخله في البيان وأما ضعفه فلا لا نسلم أن اللازم لم يتعلق به خطاب طلب بل هذا عين النزاع فإن دعوى كونه واجباً هو أن خطاب طلب ملزوم متعلق به أيضاً وبعضهم على أنه من تسمية الأول أي لو استلزم الواجب وجوب ذلك الغير والحال أنه لم يكن تعلق الوجوب بنفسه بل بالواجب لزم تعلق الواجب بذلك الغير وبعضهم على أن المراد أن تعلق الوجوب ليس لنفسه بل لابد من قيام ما يدل على الوجوب والعقل بما لا يدخله في الإيجاب والنص لا اشعار بذلك الأمر الذي وجب به الفعل المشروط إذ لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضى وجوبه على ما هو المفروض لزم أن يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما أمر به فإذا أتى به حال عدم الشرط صدق أنه أتى بجميع المأمور به فيجب صحته ما أتى به وأجزاؤه وخروجه عن عهدته التكليف وهذا ينبغي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون الشرط الشرعي شرطاً للفعل قطعاً هذا خلف ولا يمكن إجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية والعادية وأما أن غير الشرط الشرعي لا يجب فإلانه لو استلزم وجوب الواجب بأمر وجوب غير الشرط بذلك الأمر لزم تعقل الواجب بذلك الأمر الغير إذ لو لم يلزم لأدى إلى الأمر بشئ وإيجابه مع عدم شعور الأمر به وهو يدعي الاستحالة واللازم أعنى لزوم تعقل الواجب له باطل لانه قطعاً يجوز إيجاب الفعل بل بمحصوله مع الذهول عما يلزم الفعل عقلاً أو عادة وأما الشرط الشرعي فلا بد من لزوم تعقله لأن الشارع لما جعل الفعل موقوفاً عليه فقد جعله من تيمته فإذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه والايان ذلك المحذور وأيضاً التعلق داخل في حقيقة الوجوب لانه طلب مخصوص ولا بد فيه من تعلقه بالمطلوب فكما تعلق به الخطاب كان واجباً وما لم يتعلق به لا يكون واجباً ولو وجب اللازم العقلي أو العادي للفعل ولم يتعلق به خطاب طلب ضرورة أن الأمر الوارد بوجوب الفعل ليس له تعلق باللازم لما كان التعلق داخل في حقيقة الوجوب

وأما أن غيره لا يجب فلانه لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الواجب له والأدى إلى الأمر بما لا يشعر به واللازم باطل لانه انقطع بإيجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه وأيضاً التعلق داخل في حقيقة الوجوب فكل ما تعلق به الخطاب فهو واجب وما لم يتعلق به فهو غير واجب فالواجب اللازم ولم يتعلق به خطاب طلب لما كان كذلك وأيضاً لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بأنه غير واجب ونحن نقطع بصحة إيجاب غسل الوجه ونفي إيجاب غيره وأيضاً لو استلزم لعصى بتركه

فيه الالوجوب الاصل دون ذلك الغير وفسادها غنى عن البيان (قوله ان أردت به) أي بعدم صحة الاصل بدون وجوب التوصل الى الواجب به أنه لا بد منه في الايمان بالواجب فسلم لكنه لا يستلزم كونه مأمورا به شرعا وان اردت انه مأمور به شرعا فالنزاع لم يقع الا فيه فان قيل كل ما لا بد منه ممنوع الترك وكل ممنوع الترك واجب وكل واجب مأمور به شرعا فلان ان أريد بالوجوب الحكم الشرعي فلان سلم الصغرى أو مجرد الزوم فلان سلم الكبير (قوله لدليل خارجي) قيل هو الاجماع ورد بأن المراد دليل داع الى الاجماع والاتفاق على ذلك وقيل ضرورة الجلبة بمعنى أن التوصل بالسبب عند امتثال المسبب من ضرورات الجلبة ورد بأن جميع ما لا بد منه كذلك مع انه لا يفيد الوجوب بمعنى خطاب الطلب بل الدليل هو ان ليس في وسع المكلف الامباشرة الاسباب فينتقل الخاطبات بها قطعاً

وهو باطل والشرط الشرعي قد تعلق به الخطاب بناء على ما عرف وما يقال من أن التعلق في الوجوب والطلب ليس ذاتيا غايته أنه لا يلزم من لا يمكن تعلقها بدونها فليس بضائر في المقصود لحصوله على التقديرين وأيضا واستلزم وجوبه لا يمنع التصريح بأنه غير واجب ظاهر ولا يناقض في الشرعي لاستلزامه ذات الخيال وكذا قوله وأيضا واستلزم لعصى لا يجري فيه لشبوت العصيان بتركه أيضا فان تارك الصلاة مع الوضوء يعصى بترك كل منهما (قوله ومعلوم أن تارك غسل جزء من الرأس) يريد أنه مأمور من الدين بالضرورة أو بالاجماع وكذا الدليلان الاخران لا يجريان في الشرط الشرعي (قوله الجواب عنهما) تحريريه أن قواهم لو لم يجب لصح الاصل دونه ان أريد لو لم يجب لا يمكن الاصل أي الفعل بدون الا لازم العقلي أو العادي فالملازمة ممنوعة لجواز أن يتوقف الواجب على أمر لا يكون واجبا بحيث لا يمكن وجوده بدونها ما عقلا أو عادة وان أريد أنه لو لم يجب لسكان الاصل واجبا دونه فبطلان التسالي ممنوع فانه المتنازع فيه وعبارة 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 لا بد منه لكنه غير محمل النزاع وان أردتم به أن اللازم مأمور به شرعا مع التمثل فهو ممنوع وهو المدعى فأين دليله وكذا قواهم التوصل الى الواجب واجب ان أريد أنه لا بد في حصول الواجب من التوصل وانه لا يمكن الا به فلا نزاع فيه ولا يفسد وان أريد المعنى الاخر فهو مصادرة على المطلوب فان قال الخصم قد انعقد الاجماع على وجوب التوصل وجوباً شرعياً فأنتم أجمعوا على ان تحصيل اسباب الواجب واجب وأسباب الحرام حرام وليس ذلك الوجوب والتعريم الا لان الاسباب وسائل الى الواجب أو الحرام فبالحقيقة الاجماع على وجوب التوصل في الواجب فيتم الدليل الثاني ويندفع المنع فالجواب أننا نسلم انعقاد الاجماع على ما ذكرتم وان سلم فهو في الاسباب خاصة لدليل خارجي هو أن الوجوب لا يتعلق بالمسببات أصلاً لعدم تعلق القدرة بها أمام عدم الاسباب فلا منعاؤها أو أمامها فلو كانت واجبة فلا بد من كونها لا يمكن تركها بوجه فاذا ورد أمر متعلقا بظواهر اسباب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب حقيقة وان كان وسيلة له ظاهر افلذلك أجمعوا على وجوب تحصيل اسباب الواجب لالانها وسيلة اليه فلا يدل الاجماع على وجوب التوصل مطلقا فان الوازم العقلية والعادية أعني شروط الفعل بحسب ما يناقيه ذلك الدليل لان الفعل معهما مقدور وواذا تصورت هذا الكلام عرفت أنه يمكن اندراج الاسباب في عبارة المتن في صدر المسئلة فان قوله وغير شرط يتناولها باطلا ولا يرد عليه ما قيل من أنه حينئذ يدل قوله وقيل لافيهما على الاختلاف في الاسباب مع أنهم امتنعوا عليهم اولئك أن تخص غير الشرط الشرعي 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 واستلزم لصح قول الكعبي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يستلزم فيجب وانه باطل اجماعاً وأيضا واستلزم لوجبت نية المقدمة والتسالي باطل بالاتفاق قالوا لو لم يجب لصح الاصل دونه ولا يصح لان المقروض الامتناع دونه وأيضا لو لم يجب لما كان التوصل الى الواجب واجبا والتوصل الى الواجب واجب بالاجماع الجواب عنهما أن قولك في نفي اللازمين لا يصح الاصل بدونه والتوصل واجب ان أردت به انه لا بد منه فسلم لكنه غير محمل 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 كعز الرقبة في القتل وأسباب الحرام حرام وما ذلك الا لانها وسيلة فالجواب لان سلم الاجماع وان سلم فهو في الاسباب خاصة لدليل خارجي لالانها وسيلة فلا يدل على وجوب التوصل مطلقاً

يلزم اهلها لانها قد علمت

وقال مصعبه ﴿ وجدنا في آخر نسخة الاصل مانصه الى هنا انتهت الحواشي الاخير من الحواشي القديمة على شرح العضد للسيد الشريف الجرجاني رحة الله عليه ﴾
عاقبه نفسه وان شاء الله من بعده النقيب احمد بن قاسم العبادي غفر الله ذوقه وستر عيوبه ورحم والده وسائر اقاربه ومشايخه واصحابه آمين وصلى الله على سيدنا واولادنا محمد وعلى آله وصحبه وازواجه وذريته وحزبه

﴿ تم الجزء الاول ويليه الجزء الثاني اوله قال مسئله يجوز ان يحرم واحد لا بعينه الخ ﴾

﴿ فهرست الجزء الاول من شرح العلامة العضد على مختصر المنتهى الاصولي للامام ابن الحاجب ﴾

صفحة	مبحث	صفحة
٢٦	مبحث معنى الدليل لغة واصطلاحا	١٥٦
٤٥	مبحث معنى النظر	مسئلة اذا دار اللفظ بين المجاز والمشارك
٤٦	مبحث حد العلم	١٦٢
٦٢	والعلم ضربان علم بقر الخ	مسئلة الشرعية واقعة الخ
٦٨	الكلام على الحد ومباحث التصورات	١٧٠
٨٤	ولا يحصل الحد بالبرهان	مبحث المشتق
٨٥	مبحث التصديقات	١٨٣
٨٧	ومقدمات البرهان قطعية الخ	مبحث لا تثبت اللغة بالقياس
٩٠	انقسام البرهان الى اقتنائي واستثنائي	١٨٥
٩٢	مبحث النقيض والعكس	مبحث الحروف
٩٧	مبحث الاشكال الاربعة	١٩٢
١٠٨	مبحث انقسام القياس الاستثنائي الى متصل ومنفصل	مبحث ابتداء الوضع
١١٢	مبحث الخطائي البرهان	١٩٤
١١٥	مبادئ اللغة	مبحث واضح اللغة
١٢٦	مبحث انقسام المفرد باعتبار افظه ومعناه	١٩٧
١٣٤	مبحث هل وقع المشترك في القرآن	مبحث طريق معرفة اللغة
١٣٤	مسئلة المترادف واتفق في اللغة على الاصح	١٩٨
١٣٨	مبحث الحقيقة والمجاز	مبحث الاحكام
١٤٥	مبحث ما يعرف به المجاز	٢١٦
		مبحث ان شكر المنعم غير واجب بالعقل
		٢٢٠
		الكلام على معنى الحكم الشرعي
		٢٢٥
		مبحث اقسام الحكم الشرعي
		٢٣٢
		الكلام على معنى الاداء والقضاء
		٢٣٤
		مسئلة الواجب على الكفاية الخ
		٢٣٥
		مسئلة الامر بواحد من اشياء الخ
		٢٤١
		مبحث الموسع
		٢٤٣
		مسئلة من اخر مع ظن الموت قبل الفعل الخ
		٢٤٤
		مسئلة ما لا يتم الواجب الا به الخ

﴿ تمت ﴾

ما شاء الله لا قوة الا بالله

(الجزء الثاني)

من شرح القاضي عضد المسلة والدين المتوفى سنة ٧٥٦هـ

لمختصر المنتهى الاصولي تأليف الامام

ابن الحاجب المالكي المنوفي

سنة نفع الله بهما

مين

وبها مشه حاشية العلامة سعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٦١هـ

قرر حضرة صاحب الفضية شيخ الجامع الازهر وحضرات الافاضل أعضاء المجلس
الاداري به أن يكون هذا الكتاب من كتب الاصول التي تدرس بالازهر الشريف

بياع محل المتزم السيد عمر حسين الحجاب بالسكة الجديدة

الطبعة الاولى

بالطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية

سنة ١٢١٧

هجريه

(بالقسم الادبي)

مسائل المحرام

(قوله معناه ان ترك أيها شاه) الانسب ان عليه ترك أيها شاه جميعا بأن يترك الكل كما اذا أتى في الخير بالجميع وبأن يترك البعض وبأن يترك البعض الكلي في الخير بالجميع وليس له أن يجمع بينهما كالمسألة في الخير أن يترك الجميع (قوله انما الكلام في الواحد بالشخص) يعني انه اقتصر على ذكر الخلاف فيه دون الواحد بالجنس أي بالحقيقة بحيث لا تعدد الأشخاص وان خالف فيه بعض المعتزلة لانه لا اعتداد بهم وبمخالفتهم لكونهم مكابرة اظهروا ان ذات هذا الفرد غير ذات ذلك فلا استعانة في حسن أحدهما وقيام الآخر وصره فيهم الوجوب الى قصد تعظيم الله تعالى والتعظيم الى قصد تعظيم الصنم على ما يفهم من الشارح لا يجدي نفعاً بالجنس وهو قصد التعظيم واحد وذكر الامدى انهم يقولون السجود مأمور به واجب لله تعالى فلا يكون محرماً بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم (قوله وقد منعه بعض من يجوز ذلك) أي تكليف المحال لان هذا ليس تكليفاً بالمحال بل تكليفاً هو محال في نفسه لان معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز

ومن يتوكل على الله فهو حسبه

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قال (مسألة يجوز أن يحرم واحداً بعينه خلافاً للمعتزلة وهي كالخير) أقول هاتان مسألتان مما يتعلق بالتحريم أحدهما انه يجوز أن يحرم واحداً منهم من أشياء معينة ويكون معناه أن ترك أيها شاه جعاً وبداً وليس له أن يجمع بين اختلاف المعتزلة وهي كسألة الواجب المخير اختلافاً وبداً وشبهة وجواباً قال (مسألة يستحيل كون الشيء واجباراً من جهة واحدة إلا عند بعض من يجوز تكليف المحال) وأما الشيء الواحد له جهة واحدة كالصلاة في الدار المغصوبة فالجمهور يصح والقاضي لا يصح وبسقط الطلب عندها واحداً كثر المتكلمين لا يصح ولا يسقط لنا لقطع بطاعة العبد وعصيانه بأمره بالحياطة ونهيه عن مكان مخصوص للجهنم وأيضاً لم تصح لكان لا اتحاد المتعلقين اذ لا مانع سواء اتفاقاً ولا اتحاداً لان الأمر بالصلاة والنهي للعصيان واختيار المكلف جمعاً لا يخرجهما عن حقيقة ما أقول هل يجوز كون الشيء واجباراً مأموراً ولا يقبل من تحريم محل النزاع فنقول أما الواحد بالجنس فخياره ذلك بأن يجب فرداً ويحرم فرداً كالسجود لله والشمس والقمر ومنعه بعض المعتزلة لان الفعل يحسن ويقبح لذاته فصرف الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم انما الكلام في الواحد بالشخص وذلك اما أن تصدق به الجهة أو تعدد فان اتحدت بأن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة واجباراً مأموراً فذلك مستحيل قطعاً إلا عند بعض من يجوز تكليف المحال وقد منعه بعض من يجوز ذلك نظر الى أن الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم انما البحث في الشيء الواحد بالشخص يكون له جهتان فيجب باحدهما ويحرم بالآخرى وذلك كالصلاة في الدار المغصوبة فتجب لكونها أصلاً وتحرم لكونها

(قوله عندها لاجها) اذ قد يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب مجننا حتى جن بسقط عنه الترض (قوله لولم يصح لما سقط التكليف) لان الصحة عبارة عن موافقة الامر أو سقوط القضاء واللازم باطل لما ذكر القاضي من الاجماع على عدم وجوب القضاء وهما يبحث وهو انه ان اريد عدم سقوط التكليف بها على ما هو ظاهر عبارة الشارح فانتفاء اللازم ممنوع وعدم الامر بالقضاء لا يدل عليه بل وازان يكون بناء على سقوط التكليف عندها لاجها او ايضا لا يصح من القاضي الحكم بالاجماع عليه وقد سبق ان مذمبه سقوط الطلب عندها لاجها وان اريد عدم السقوط مطلقا على ما هو ظاهر عبارة المتن فاللازمة ممنوعة بل وازان يوجد امر غير صحيح بسقط التكليف عنده لاجها (قوله الكون في الحيز) اشارة الى ان الكون ههنا في معناه المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر في الحيز وليس مجازا عن الفعل المزمول والمقصود ان الكون واحد في الصلاة والغصب (٣)

المأمور به او منى عنه لكونه نفس الغصب فهو ذاتي الصلاة بمعنى جزو الماهية والغصب بمعنى نفس الماهية فيجوز دمه في الامر والنهي فان قيل سيجي في الجواب عن دليل القائل ان هذا الكون وان اتحد بالذات متعدد بالاعتبار وقد سبق مثل ذلك قلنا نعم لكن هذا الجواب من قبل من يذهب الى امتناع تعاقب الوجوب والحزمة بالواحد بالمتخصص وان تعددت الجهات فكيف يجتج عليه بما يقتضى على تسليم المطلوب ثم ظاهر عبارة المتن ان في الصوم أيضا كونها تتعلق به الامر والنهي وليس كذلك لان الاعتبار فيه الزمان دون المكان فعند عنه المحقق ولهذا قيل المراد بالكون هو الفعل ليصح في الصوم أيضا (قوله ولا يعني)

غصبا فقال الجهور تصح الصلاة وقال القاضي لا تصح لكن يسقط الطلب عندها لاجها وقال أحمد وأكثر المتكلمين والجواب لا تصح ولا يسقط الطلب لنا ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطبه في ذلك المكان فان انقطع عنه مطيع عاص بله حتى الامر بالخياطة والنهي عن المكان وانما ايضا انه لو لم تكن صحيحة لكان لان متعلق الوجوب والحزمة واحد اذا مانع سواء اتفقا واللازم باطل اذ لا اتحاد للتعليقين فان متعلق الامر الصلاة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعلق انفسكما عن الآخر وقد استأثر المكلف بجمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخبر بهما عن حقيقة ما التين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يتبقا حقيقتين مختلفتين فيتمتع المتعلق (قال واستدل لولم تصح لما ثبت صلاة مكر وهه ولا صيام مكر وهه لتضاد الاحكام واجيب بانه ان اتحد الكون منع والا لم يندرج نوع النهي الى وصف منفك واستدل لولم تصح لما سقط التكليف قال القاضي وقد سقط بالاجماع لانهم لم يأمرهم بقضاء الصلوات ورد منع الاجماع مع مخالفة أحمد وهو انه قد بدع معرفة الاجماع) أقول دليلان ضعيفان استدل لولم تصح لما ثبت صلاة مكر وهه ولا صيام مكر وهه لان الاحكام كلها امتزاجة فالوجوب كما يضاف التحريم يضاف الكراهة فلولم يثبت مع التحريم لما ثبت مع الكراهة اذ لا مانع الا للتضاد والجواب ان الكون في الحيز واحد في الصلاة وهو ما موربه لانه جزء المأمور به وفي الغصب هو منى عنه لانه هو الغصب فيجوز المتعلقان فان كان الصوم المكروه والصلاة المكر وهه كذلك منع صحته او الا لم يقد اذ لا يلزم من الصحة حيث يرجع النهي الى وصف منفك فلا يتعد المتعلق الصحة حيث يرجع الى الكون الذي هو ذاتي فيجوز المتعلق واستدل لولم تكن صحيحة لم يسقط بها التكليف قال القاضي وقد سقط اجماع لانهم لم يأمرهم والمصلين في الدور المنصوبة بقضاء صلواتهم والجواب منع الاجماع مع مخالفة أحمد وهو انه قد بدع معرفة الاجماع فلو كان اجماع يعرفه لم يخالفه ولا يعني ان مخالفته تمنع انعقاد الاجماع بل وازاجماع في عصر قبله او بعده قال (القاضي والمتكلمون لو صحب لا يتحد المتعلقان لان الكون واحد وهو غصب واجيب باعتبار الجهتين عما سبق فالو وصحت اصح صوم يوم النحر بالجهتين واجيب بان صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجهه فلا يتحقق جهتان أو بان نهى التحريم لا يعتبر فيه تعدد الابدليل خاص فيه) أقول قال القاضي والمتكلمون في نفي صحته او كانت صحيحة لا تتعد متعلقا

قد توهم بعضهم ان المراد به الاجماع مع مخالفة أحمد وهو من أهل الاجماع فاعترض بأنها لا تمنع انعقاد اجماع قبله او بعده وعلى ما ذكر الشارح المحقق وهو الظاهر الموافق لما في الكتب لا يورد ذلك لان معناه انه لو وجد اجماع يعرفه فلم يخالفه وأما الاجماع بعده فمعلوم الانتفاء وقال المقبول في التنقيحات امد عوى الاجماع فيه مع مخالفة أحمد ففاسد واذا منع لابتناء في صحته بوجه ثم نسبة امام من أئمة المسلمين الى أنه خالف الاجماع ومات مسته جاهلية افك وتبدع بناء على مجرد وهم ثم ان أحمد ما أنكر أحد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان من خمسمائة سنة الى متوسطي النقلات أو ضعيف ولم يصل على قرب المائتين الى أشد الناس مجننا في النقلات الخاطئة لجلسة الاثنياء في مواطنهم ثم لا كل من يدعي اجماعا تقبل دعواه فبعد ظهوره منع أحد اذا منع الخصوم في الحيلة هذا كلامه وهو مجرد استبعاد لكنه في غاية القرب وكأني شنع على الامام الغزالي رحمه الله حيث قال الاجماع حجة على أحمد

(قوله الكون جزء الحسرة والكون) لان الحسرة والكون كون الشيء في مكان عقيب حصوله في مكان آخر بمعنى انه عبارة عن مجموع الكونين والكون عبارة عن كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان فيكون هذا الكون مأمورا به لكونه جزء المأمور به ومنها عنه بالذات وحاصل الجواب انه مأمور به من جهة كونه من أجزاء الصلاة ومنها من جهة كونه في ملك الغير فقالوا بطريق الالتزام لو كفي تعدد الجهة ونهت الصلاة في الدار المغصوبة بقية لم يلزم صحة صوم يوم النحر لكونه مأمورا به من حيث انه صوم ومنها عنه من حيث انه في يوم النحر واجب أو لانه لا يلزم عند كون احدي الجهتين لازمة لاخرى لانا نعلم قول يجوز الاتحاد المتعلق عند حوازمه كمال الجهتين وثانيا بان الظاهر فيما نهى النبي التحريم عدم الصلة بل جوعه غالباً الى الذات وفيما نهى في الكراهة هو الصلة بل جوعه غالباً الى الوصف والعدول عن الظاهر لا يكون الا لادليل خاص وقد وجد في الصلاة في الدار المغصوبة كالاتان المطلقة في وجوب الصلاة من غير تقييد بمكان وكما جاع غير أحمد على صحته بخلاف صوم يوم النحر فانه لم يقم دليل صارف عن ظاهره بطلانه بل وقع الاتفاق (٤) على ذلك (قوله لفظ الاصول) يعني لا يبحث للاصول عن أحوال أفعال

المكلفين من حيث الوجوب والمحرمة والجملة والفساد ونحو ذلك حتى يكون عليه اثبات أن الخروج عن الأرض المغصوبة واجب أو حرام بل بغيره عن أحوال الأدلة والاحكام من حيث اثبات الأدلة الاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فعليه أن يبين امتناعه عن الأمر والنهي بفعل واحد من جهة واحدة كالخروج مثلا لكونه تكليفاً محالاً هو يجوز الفعل مع عدم تجوزيه (قوله وقول الامام) اشارة الى ما ذكره في البرهان من ان المعصية مستمرة وان كان في حركته في صوب الخروج بمثلاً كالصلاة في الدار المغصوبة

الأمر والنهي وانه محال اتفاقاً بين الملازمة أن الكون جزء الحسرة والكون وهو جزء الصلاة فهو هذا الكون جزء هذه الصلاة فيكون مأمورا به ثم انه بعينه هو الكون في الدار المغصوبة فيكون منها عنه والجواب أن متعلقه ما واحد لكن يتعدى باعتبار جهتين فيه كما تقدم في مثال التلاطية وانه غير متعلق فالواثنا لو كانت صفة لكان صوم يوم النحر صحيحاً باعتبار الجهتين اذا لم يمنع الاتحاد المتعلق واعتبار الجهتين يدفعه الجواب بوجهين أحدهما أن صوم يوم النحر لا يفتل عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لا يمكن كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفصال الجهتين فيه ثانيهما أن نهى التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالباً وقد اعتبر الجهتين في الدليل خاص شرعي بوجوب مخالفة الظاهر فيصح بخلاف نهى الكراهة فانه ينصرف الى الوصف غالباً قال (وأما من توسط أرضاً مغصوبة بفظ الاصول) فيه بيان استحالة تعلق الأمر والنهي مع الأمر والخروج وخطأ أبي هاشم واذا قيل في الخروج الأمر قطع بنهي المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج والانهي بعد ولا جهتين لتعدد الامتنان) أقول هذا كما في ما صح فيه الانفصال وجهه ما المكاف باختباره وأما ما لا يكون كذلك كمن توسط أرضاً مغصوبة بفظ الاصول فيه بيان امتناع تعلق الأمر والنهي مع الأمر والخروج فانه تكليف محال وبيان خطأ أبي هاشم في قوله بتعلقه ما مع الأمر والخروج واذا قيل في الخروج الأمر قطع بنهي المعصية بشرطه في الخروج من السرعة وسلك أقرب الطرق وأقلها صبراً واللامعصية بما يقع المأمور به الذي لا نهى عنه قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع ايجابه الخروج وهو بعد اذا لامعصية لا يفعل منهى عنه وترك مأمور به وقد سلم انتفاءه تعلق النهي به فانتقض الدليل عليه فان قيل فيه الجهتان فمتعلق الأمر بافراغ ملك الغير والنهي بالغصب كالصلاة في الدار المغصوبة سواء قلناه هو غايب لانه لا يمكن الامتنان فلزم تكليف المحال بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن الامتنان وانما جاز الاتحاد باختصار المكاف قال (مسألة المندوب مأمور به

تقع امتثالاً من وجه وغصبا واعتداء من وجه وكذا الذهاب الى صوب الخروج بممثل من وجه عاص لبقائه من وجه وانما حكمنا باستمرار معصيته مع ان المعصية انما تكون بارتكاب النهي عنه والامتنان معتبر في النهي ولا يمكن هنا اذ ليس في وسعها التلاص لان تسيبه الى ما توسط فيه أذ اعصب معصية وادس هو عندنا منهي عن الكون في هذه الأرض مع بذله الجهد في الخروج عنها لانه من نيل في المعصية مع انقطاع نهى التكليف عنه وانما حكمنا بالاستبعاد دون الاستقالة لان الامام لا يلزم أن دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهى عنه وترك مأمور به ذلك في ابتدائها خاصة وقوله ولا جهتين دفع لما أشار اليه الامام من ان الامتنان والغصب هنا باعتبار كافي مسألة الصلاة (مسائل المندوب) (قوله المندوب مأمور به) لا تزاع في أنه يتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت أو مجازاً وانما التزاع في انه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولا خفا في انه مني على ان امر حقيقة لا يجاب اوله بدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغي أن يجعل هذا مسئلة برأسها ثم الاستدلال الاول انما يتبع على رأي من يجعل الامر بالطلب الجازم أو الراجح وأما من يخصه بالجائز فكيف يسلم ان كل طاعة فعلى المأمور به بل الطاعة عنده فعلى المأمور به

أو المندوب اليه أعني ما يتعلق به صيغة الفعل لايجاب أو التذنب والثاني انما يتم لو كان مراد أهل اللغة ان ما يطلق عليه لفظ امر حقيقة
 ينقسم الى ما يكون للايجاب أو التذنب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى أمرا عند النحاة في أي معنى كان بدليل أنهم
 يقسمون الامر الى الايجاب والتذنب وغيرهما مما لا نزاع في ان ليس عامورا به حقيقة (قوله فالمسئلة لفظية) يعني ان النزاع في امري
 على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام مافيه كافة فليس بتكليف أو بطلب مافيه كافة فتكليف **مسائل المكره** قوله
 والكلام فيه كفي المندوب) الا أنه لا يتأتى مثل الاستدلال الاول اذ لا يصح انه معصية ويتأتى الثاني وهو الاتفاق على تقسيم الهوى الى
 نهي محرم ونهي كراهة **مسائل المباح** (قوله يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمنع شرعا) قد فهم منه البعض انه كما يطلق
 على المباح يطلق على أربعة معان أخر ما لا يمنع شرعا ما لا يتبع عقلا ما استوى الامر ان فيه شرعا ما استوى الامر ان فيه عقلا فاعترض
 بان ما استوى الامر ان فيه شرعا هو المباح نفسه فاعتذر بان ما استوى الامر ان (٥) فيه شرعا أعني من المباح لشمله

ملا يمنع فيه عن الفعل
 والترك شرعا كفعل الهوى
 وهو غير المباح أعني ما أذن
 الشارع في فعله وتركه
 ولما كان هذا ضارفاً
 على أن ما لا يمنع به
 خطاب الشرع لانه في
 استواء الامر من فيه شرعا
 عدل عنه الشارح المحتق
 وجعل فعل الهوى مثالا
 لما استوى فيه الامر ان
 عقلا تنبيهها على ما ذكرنا
 ولا ينبغي ان كلمة أو
 في قول المصنف وعلى ما
 يمنع شرعا أو عقلا لم تقع
 موضعها وأما قوله وعلى
 المشكوك فيه فقد فهم
 من الشارحون أنه يطلق
 على ما يشك في انه لا يمنع
 شرعا أو يشك في انه لا يمنع
 عقلا أو يشك في أنه يستوي

خلافاً للكفر والرازي لانه طاعة وانهم قسموا الامر الى ايجاب وتذنب قالوا لو كان لكان تركه
 معصية لانها مخالفة الامر ولما صح لامرهم بالسواك قلنا المعنى امر الايجاب فيهما) أقول هاتان
 مسئلتان تتعلقان بالتذنب أولا ما ان المندوب هل هو ما موربه المحققون على أنه ما موربه خلافاً
 للكفر حتى وأبي بكر الرازي لانه طاعة اجماعاً والطاعة فعل المأمور به ولنا أيضاً اتفاق أهل اللغة
 ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وأمر تذنب ومورد القسم مشترك قالوا لو كان المندوب ما موربه
 لكان تركه معصية اذ لا معنى للمعصية بخلافه الامر وترك الأمور به بحقيقة وايضاً لو كان ما مورداً
 به لما صح قوله عليه الصلاة والسلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك لانه نهيهم اليه ولان
 الوجوب هو الذي يتضمن المشقة دون التذنب الجواب المعصية بخلافه امر الايجاب وقوله لامرهم
 أي امر ايجاب كالهوا على سبيل الجواز وأنا وان كان خلاف الامر لوجب التصير اليه بالدليل الذي
 ذكرنا قال **مسئلة المندوب ليس بتكليف خلافاً للاستاذ وهي لفظية** أقول المندوب ليس
 بتكليف لان التكليف يشعر بالزام مافيه كافة ومشتقة وهو منتف قال الاستاذ هو تكليف فان فعله
 لتحصيل الثواب شاق ورد أنه في سعة من تركه اعدم الالزام وان قال وجوب اعتماده في ذاته بتكليف قلنا
 ذلك لكم آخر وبالجملة فالمسئلة لفظية قال **مسئلة المكره** عنه غير مكلف به كالتذنب ويطلق
 أيضاً على الحرام وعلى تركه (الاولى) أقول هذه مسئلة فتعلق بالمكره وفيها ثلاثة اجابات الاول
 أنه منهي عنه في الاصح والكلام فيه كما في ان المندوب ما موربه الثاني أنه ليس بتكليف خلافاً للاستاذ
 والكلام فيه أيضاً كما في المندوب الثالث أنه يطلق على معينين آخرين غير ما تقدم أحدهما الحرام
 وكثيراً ما يقول الشافعي أنا كره هذا فانها تركه الاول ويقال ترك صلاة الفصى مكره وان لم يرد
 عنه مني لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركه احط مرتبة قال **مسئلة يطلق الجائز على المباح**
 وعلى ما لا يمنع شرعا أو عقلا وعلى ما استوى الامر ان فيه وعلى المشكوك فيه فهم ما بالا اعتبارين

الامر ان فيه شرعا أو يشك في انه يستوي الامر ان فيه عقلا وانت خبير بان مثل هذا الفعل لا يكون جائزاً بل مجهول الحال فعدل عنه انفق
 الى ما يقتضيه قوة نظره واستقامة فكره وهو ان عدم الامتناع أو استواء الطرفين كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع أو نفس الامر
 ومنها باعتبار نفس الثائل وموجب ادراكه والى هذا أشار بقوله في النفس فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفه شرعا أو عقلا
 عند المنجز بجوازه وبالنظر الى عقله وان كان أحدهما في نفس الامر واجباً أو راجحاً على ما لا يمنع عنده في حكم الشرع والعقل وان
 كان في نفس الامر ممنعاً شرعا أو عقلا وهذا هو المسمى بالمحتمل فالمحتمل على ما فهموا وهو ما شككت وترددت في انه متساوي الطرفين
 أو ليس بمنع وجود في نفس الامر أو في حكم الشرع وعلى ما ذكره المحقق ما حصل في عقلك أنه متساوي الطرفين أو غير ممنع
 الوجود في نفس الامر أو في حكم الشرع ولا خفاء في ان ما لا يمنع في النفس ولا يجوز بعدمه شامل للقطعي والظني مع ان شيأ منهما
 لا يسمى مشكوكاً ظاهراً انا اذ قلنا بعد اثبات اشتراط التيقن في الموضوع بعد فيه شك لانعي ان الاشتراط مشكوك فيه بل عدم
 الاشتراط فالمراد ان المشكوك فيه يطلق على ما لا يمنع في النفس ولا يجوز بعدمه اذا كان جانب وجوده راجحاً فقلنا كفي الثقلات

مثال لاطلاق الشك على
 الاحتمال وعدم الامتناع
 في النفس وقوله كذلك مثال
 اشارة الى ما سبق من انه كما
 يقال للشكوك لما استوى
 يقال لما امتنع يعني انه قد
 يقال هذا الحكم جائز والمراد
 انه متساوي الطرفين او لا
 يمنع ان لا يجوز بعدمه ولا
 حتمه في انه لو قال فكذلك
 بافاده كان اظهر (قوله
 ونحن نشكر ان ذلك الاباحة
 شرعية) فان قيل من اعتقد
 ان الاباحة لا يلزم ان تكون
 حكما شرعيا وانما تحقق قبل
 الشرع كيف يشهد في
 دعواه انكار كون ما انتفى
 المرجح في فعله وتركه اباحة
 شرعية قلنا ليس المراد
 بالشرعية الثابتة بالشرع
 بل المستعمل في الشرع يعني
 نحن نشكر ان ذلك مفهوم
 لفظ الاباحة بحسب عرف
 الشرع فيرجع النزاع الى
 ان الاباحة المستعملة في
 لسان الشرع معناها انتفاء
 المرجح في الفعل والترك او
 خطاب الشارع بذلك (قوله
 غاية ما في الباب انه واجب
 محض لا معين) يريد عليه ان الخير
 يجب ان يكون واحدا من
 امور معينة فان قيل يمكن
 التعيين النوعي وهو حاصل
 بكونه واجبا ومنسوبا او
 مباحا قلنا لا بد في التعيين
 النوعي من تعيين حقيقة
 الفعل كالصوم والاعتناق
 مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد
 اعتبار شي من الاعراض
 العامة

أقول هذه مسائل تتعلق بالمباح ومن أسمائه الجائز وانه كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمنع شرعا
 مباحا كان أو واجبا ومنسوبا أو مكروها وعلى ما لا يمنع عقلا واجبا كان أو راجحا أو متساوي
 الطرفين أو مرجوحا وعلى ما يستوى الامران فيه سواء استوى بالشرع أو عقلا كقول الصبي
 وعلى المشكوك فيه في الشرع أو العقل بالاعتبارين وهما المتواءم الطرفين وعدم الامتناع يعني انه
 كما يقال المشكوك فيه لما استوى طرفاه في النفس يقال لما لا يمنع في النفس أي لا يجوز بعدمه كما
 يقال في الثقلات وان غلب على الظن بعد فيه شك أو احتمال ولا يراد به تساوي الطرفين كذلك
 يقال هو جائز والمراد أحدهما قال (مسئلة الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة لتأنيها
 خطاب الشارع قالوا انتفاء المرجح وهو قبل الشرع) أقول ثابته مسائل المباح الاباحة حكم شرعي
 خلافا لبعض المعتزلة فانهم يقولون المباح ما انتفى المرجح في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع
 وبعدمه ونحن نشكر ان ذلك الاباحة شرعية بل الاباحة خطاب الشارع بذلك فانتزعا قال (مسئلة المباح
 غير ما مور به خلافا للكعبى لئان الامر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح قال كل مباح ترك حرام
 وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب الابه فهو واجب وتزول الاجماع على ذات الفعل لا بالنظر الى
 ما يستلزم جمعها بين الادلة واجيب بجوابين الاول انه غير متعين لذلك فليس واجب وفيه تسليم ان
 الواجب واحد فافعل فهو واجب قطعيا الثاني الزامه ان الصلاة حرام اذا ترك بها واجب وهو يلزمه
 باعتبار الجهتين ولا يخص الابان ما لا يتم الواجب الابه من عقلي أو عادي فليس واجب وقول الاستاذ
 الاباحة تكليف بعيد) أقول اختلف في المباح هل هو ما مور به فنفاها الجمهور خلافا للكعبى لئان
 الامر طلب وهو يستلزم ترجيح الأمور به على مقابله والمباح لا ترجح فيه لتساوي طرفيه فلا
 يكون ما مور به احج الكعبى بان كل مباح ترك حرام فان السكوت ترك للقذف والسكوت ترك للقتل
 وكل ترك حرام واجب فالمباح واجب وبه ذابتم دليله فقوله وما لا يتم الواجب الابه فهو واجب كأنه
 جواب لسؤال وهو انه ليس ترك الحرام نفس فعل المباح غاية انه لا يحصل الابه فأجاب بأنه لا يضرنا
 فانه ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب وبه يتم دليلنا وألزم بان هذا الدليل والدعوى في مصادمة الاجماع
 فلا يسمع وذلك للاجماع على أن الفعل ينقسم الى مباح وواجب ولا شيء من المباح واجب فأجاب بان
 دليلنا قطعي فيجب تناول الاجماع بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام جمعها بين
 الادلة ولا يمنع كون الشيء مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه كما يكون الشيء واجبا حراما باعتبارين وقد
 اجيب عن دليله بجوابين الاول لان سلم انه لا يتم الواجب الابه وذلك انه غير متعين لذلك لا يمكن الترك بغيره
 وهو ضعيف لان فيه تسليم ان الواجب أحدهما الابه عنه فما يعمل فهو واجب قطعيا غاية ما في الباب انه
 واجب محض لا معين وهو لم يدع الأصل الوجوب الثاني انه يلزمه ان تكون الصلاة حراما اذا ترك
 بها واجب لانه سبب الحرام وسبب الحرام حرام وهو أيضا ضعيف فان له ان يستلزمه باعتبار الجهتين
 كما تقدم والجواب الحق الذي لا يخص منه الابه منع كون ما لا يتم الواجب الابه من ضروره العادية
 والعقلية واجبا كما تقدم ثم قال الاستاذ الاباحة تكليف ولا ينبغي بعده أو يجعل على انه يتضمن تكليفا
 وهو وجوب اعتقاد اباحته قال (مسئلة المباح ليس يحنس للواجب بل هما نوعان للحكم لسألو كان
 جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا ما اذنون فيهما واخصن الواجب قلنا تركتم فصل المباح) أقول ظن
 قوم أن المباح جنس للواجب وهو باطل بل هما نوعان داخلان تحت جنس الحكم لئان المباح
 لو كان جنسا للواجب لاستلزم النوع وهو الواجب التخيير لانه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم
 لجنسه ضروره واللازم ظاهر بطلانه قالوا الاذنون في فعله حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء

خطاب الوضع (قوله وكما سباب الملك) يعني ان البيع سبب للملك وان الغصب ونحوه من الانتفاع سبب للضمان وان مثل الزنا سبب للعقوبة التي هي الحد ولو لانه صرح في المنتهى بان المراد اسباب هذه الامور لم يعد ان يجعل الملك ونحوه عطفاً على الشكر الذي هو سبب لوجود الحد فتكون هذه أيضاً اسباباً فان الملك سبب اباحة الانتفاع والضمان سبب براءة الذممة والعقوبات سبب سقوط المطالبة الذنبوية والانصاف ان هذا في غير الملك بعيد (قوله واما المانع للسبب) يريد ان الحكم وجوب الزكاة وسبب الغنى والحكمة فيه وفي سبب مواساة الفقراء والدين يستلزم عدم بقائه في نواحيه وهذا حكمه نحل بالمواساة فيكون الدين مانع الاستلزامه حكمه نحل بحكمة السبب (قوله وحقيقته) اي حقيقة كون الوصف شرطاً لان عدم ذلك الوصف مستلزم لعدم الحكم فعدمه مانع وقد سبق ان المانع انما يكون مانعاً لمافيه من حكمة نحل بحكمة الحكم او السبب فلا اذا كون عدم (٧) الوصف مانعاً يكون لمافيه من

حقيقة الواجب لاختصاصه بقدرا اذ هو انه غير ما ذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك الجواب لان سلم ان ذلك حقيقة البياح بل ذلك جنسه وفضله انه ما ذون في تركه وبه يمتاز عن الواجب فلا يصدق عليه قال (مسئلة خطاب الوضع كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كل وال والمعنوية كالاسكار والملك والضمان والعقوبات وبالمانعية للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالبوتة في القصاص والسبب لحكمة نحل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فان كان المستلزم عدمه فهو شرط فيهما كما القدرة على التسليم والظهارة) اقول الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناط الوجود حكم فله تعالى في الزاني حكام وجوب الحد وسببية الزنائه وتنقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالاسكار للتخريم وكما سباب الملك والضمان والعقوبات ولا انصرح به بذلك في المنتهى لم يعد جعلها امثلة للاسباب لاقترانها بالسكر وانما هو سبب ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعاً وهو ينقسم الى مانع الحكم ومانع السبب اما المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالبوتة في القصاص فان كون الاب سبب الوجود لا ينقض ان لا يصير الاب سبباً لعدمه واما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة نحل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلاً نواحيه ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطاً للحكم وحقيقته ان عدمه مستلزم لعدم الحكم كالمانع وجوده مستلزم عدم الحكم فالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم او السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها تنافي حكم البيع وهو اباحة الانتفاع والسبب كالظهارة للصلاة فان عدمها تنافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلاة قال (واما الصحة والبطالان والحكم بهما فامر على لانها ما كون الفعل مسقطاً للقضاء وامام وافقة امر الشرع والبطالان والفساد نفيها الخفية الفساد المشروع باصلا المتنوع بوصفه واما الرخصة فالمشروع له مد مع قيام المحترم لولا العذر كما كل الميتة للظن والقصر والنظر في السفر واجبا ومدوناً بوجها) اقول لفظ الصحة والبطالان يستعمل في العبادات تارة وفي المعاملات اخرى امان في العبادات فالصحة عند المتكلمين موافقة امر الشرع وان وجب القضاء كالصلاة بظن الطهارة وعند الفقهاء كون الفعل مسقطاً للقضاء لا يقال القضاء حينئذ لم يجب فكيف يسقط لاننا قول المعنى رفع المرام وقال بعض الشارحين ثبوت الملك حكم وصحة البيع سببه واباحة الانتفاع حكمة صحة البيع والقدرة على التسليم لان عدم القدرة على التسليم تستلزم عدم القدرة على الانتفاع الموجب لاختلال اباحة الانتفاع وكذا حصول الثواب او دفع العقاب حكم والصلاة سببه وحكمة الصلاة التوجه الى جنب الحق والطهارة شرط الصلاة لان عدمها يستلزم ما يقتضي نقيض الحكم اعني عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة الصلاة وقال الشارح العلامة البيع سبب ثبوت الملك وحكمة البيع حل الانتفاع بالعقد عليه وعموم موقوف على القدرة على الانتفاع وهي على القدرة على التسليم فعدمها نحل بحكمة السبب وشرط الحكم ما شتمل عدمه على حكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فعدم الطهارة مع الاتيان بحسبي الصلاة يشتمل على ما يقتضي نقيض حكم السبب اعني عدم الثواب فانه نقيض حصول الثواب الذي هو حكم السبب اعني الصلاة مع بقاء حكمة السبب

حكمة تنافي حكمة الحكم او السبب وهذا معنى قوله فيهما ما تختم البيع اباحة الانتفاع والقصدرة على التسليم شرطه فان عدمها وهو العجز عن التسليم تنافي حكم البيع وهو اباحة الانتفاع والزم من هذا ان يكون في عدم القدرة على التسليم حكمة منافية لحكمة حكم البيع اذ تنافي الوازم يستلزم تنافي المتروكات لكنه مبني على تحقيق حكمتين احدهما في عدم القدرة والاخرى في اباحة الانتفاع ليكونا ملازمين فيتناقضان وكذا في شرطية الطهارة للصلاة للحكم وهو وجوب الصلاة وسببه تعظيم الباري وعدم الطهارة ينافي ذلك لكن ينبغي ان يبين ان في عدم الطهارة حكمة تنافي الحكمة في تعظيم الله تعالى فالكلام قاصر عن افادة

البيع لان عدم القدرة على التسليم تستلزم عدم القدرة على الانتفاع الموجب لاختلال اباحة الانتفاع وكذا حصول الثواب او دفع العقاب حكم والصلاة سببه وحكمة الصلاة التوجه الى جنب الحق والطهارة شرط الصلاة لان عدمها يستلزم ما يقتضي نقيض الحكم اعني عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة الصلاة وقال الشارح العلامة البيع سبب ثبوت الملك وحكمة البيع حل الانتفاع بالعقد عليه وعموم موقوف على القدرة على الانتفاع وهي على القدرة على التسليم فعدمها نحل بحكمة السبب وشرط الحكم ما شتمل عدمه على حكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فعدم الطهارة مع الاتيان بحسبي الصلاة يشتمل على ما يقتضي نقيض حكم السبب اعني عدم الثواب فانه نقيض حصول الثواب الذي هو حكم السبب اعني الصلاة مع بقاء حكمة السبب

وهو التوجه الى جناب القدس (قوله ولو فسرها) يعني بحسن أن يقال الصحة مطلقا عبارة عن ترتب الاثر المطلوب من الحكم عليه الا أن المشككين يجعلون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة أمر الشرع والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء فن ههنا اختلاف في صحة الصلاة بظن الظاهرة فلا يكرن الخلاف في تفسير صحة العبادات بل في تعيين الاثر المطلوب منها (قوله والبطالان نقيضها) أي نقيض الصحة في العبادات والمعاملات فهو في العبادات عبارة عن عدم ترتب الاثر عليها أو عن عدم سقوط القضاء في المعاملات عن عدم ترتب الاثر المطلوب فيها عليها وليس في كلام المصنف تعرض للصحة والبطالان في المعاملات اللهم الا أن يتكلف فتدريج الصحة في موافقة أمر الشارع فلذا سرح المصنف في بيان ما أورد في المتن مختص بصحة العبادات ثم أورد تفسير الجمهور لصحة المعاملات وأشار الى أنه يمكن اطراذه في العبادات أيضا الى أن غيرتم موافقة أمر الشارع أو اسقاط القضاء لاحصول الثواب ليرد اعتبار العلامة بأن الثواب فلا يترتب على الصلاة الصحة فيحتاج الى جواب بيان المراد جواز ترتب الثمرة لا وجوبه ثم لا يخفى ان المراد بالآثر في المعاملات ما يترتب عليها شرعا كحصول ملك العين وحل الانتفاع في البيع ومنفعة البضع في النكاح لاحصول الانتفاع وحصول التبادل والتسامل حتى يرد الاعتراض بأن مثل التبادل لا يترتب على الفساد وقد يتخلف عن الصحيح (قوله وقالت الحنفية) المعترف في الصحة عندهم وجود الركان والشرايط مما ورد في نفسه مني وثبت فصح وعدم مشروعية فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل أما في العبادات فكما الصلاة بدون بعض الشرايط والركان وأما في المعاملات فكبيع الملاقح وهي ما في البطن من الاجنة لانعدام ركن البيع أعني المبيع وان كان باعتبار الوصف ففساد (٨) كصوم الايام المنهية في العبادات وكالباقي المعاملات فإنه اشتمل على فضل خال عن

وجوبه وهو مناقشة لفظية وأما في المعاملات فترتب الاثر المطلوب منها عليها ولو فسرها في العبادات به ووجهنا الخلاف الى الخلاف في غيرتها الكان - تناو البطلان نقيضها فهم ما والفساد يراد في البطلان وقالت الحنفية الباطل من المعاملات هو الاثم مشروع بأصله كبيع الملاقح والقاسد المشروع بأصله دون وصفه كالزنا وذلك قالوا اذا طرح الزيادة صح ولم يحتاج الى تجديد عقد وان ثبت انه لم ذلك لم تناقضهم في التسمية اذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد ينظن أن الصحة والبطالان في العبادات من جملة أحكام الوضع فانكروا ذلك اذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل فيكون الفعل موافقا للأمر أو مخالفا وكون ما فاعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا بالصلاة وتاركها سواء بسواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكما منه بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد ومنها الرخصة وهو ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها وحاصله أن دليل الحرمة اذا بقي مع مولا به وكان يتخلف عنه لمانع

العوض والزائد فسر عن المزيد عليه فكان بمنزلة وصف وأيضاً وجد أصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هو المبادلة التامة وان كان باعتبار أمر مجاوز فذكره لافساد كالمصلاة في الدار المغصوبة والبيع وقت نداء الجمعة فظهر ان التقييد بالمعاملات ليس على ما ينبغي (قوله وان ثبت

اهم ذلك) أي صحة بيع الدار بعد طرح الزيادة لم تناقضهم في تسمية الأول باطلاً والثاني فاسداً لا مشاحفة في الاصطلاحات (قوله قد ينظن ان الصحة والبطالان في العبادات) قيد بذلك لان الدليل الذي أورد في المتن يخصه حيث زعم ان الصحة اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة أمر الشارع هذا والمقام لا يخفى عن خال حيث أطلق الصحة والبطالان أو لا وخص التفسير بآدابيات وأدرج الشارع نفس المعاملات ثم أطلق تفسير الفساد للحنفية وخصه بالشارح بالمعاملات ثم خص ما ظن انه من أحكام الوضع بالمعاملات (قوله ومنها الرخصة) جعل الآمدي أصناف خطاب الوضع ستة الحكم بالسببية والشرطية والمناعية والصحة والبطالان والسادس العزيمة والرخصة والمصنف قرر الثلاثة الاول وصرح بنفي كون الصحة والبطالان منها ثم قال وأما الرخصة فلم يشعر كلامه بانها أثبت أو نفي الا ان نظمه في أبواب الصحة حيث قال وأما الصحة وأما الرخصة رعا أشعر بأنه ليس من أحكام الوضع والشارح نظمه في أبواب الثلاثة الاول حيث قال ومنها الرخصة الا أن تطابق المتن والشارح على انها تكون واجبا ومندوبا ومباحا يبنى كونها من خطاب الوضع بل خطاب الاقتضاء والتخيير ومن دأب الشارع المحقق في أمثال هذه المقامات أن يجعل الكلام اجالا (قوله والعزيمة بخلافها) ذكر في المتن ان العزيمة ما ألزم من الاحكام لذلك أي لا لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والظاهر انه مختص بالواجب الا اذا أريد بالزعم أثبت وشرع فعم وهو اللائق بكلام الشارع لكنسه مخالفا لاصطلاح الجمهور (قوله وحاصله) يعني ان معنى المحرم دليل الحرمة ومعنى قيامه بقاؤه مولا به ومعنى العذر ما يطرأ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو التارك الذي دل الدليل على حرمة ومعنى قوله لولا العذر ان المحرم كان محرما ومثبتا للحرمة في حقه أيضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا لقيامه فليتنازل

وقوله فهو الرخصة الضمير للحكم الثابت بطريق التخلف عن الحرم وهو أعم من الفعل كالمسافر وصلاته
 الرباعية ولذا عدل عماد كرمه غيره وهو ما جاز فعله لعدم قيام السبب الحرم وان جاز ان يوجد الفعل شاملا للترك أيضا بناء على أنه
 كلف فخرج من الرخصة الحكم ابتداء لانه لا يحترم ونحو ما نسخ تحريمه لانه لا قيام للحرم حيث لم يسبق معمولاه ونحو ما خص من
 دليل المحرم لان التخلف ليس لما منع في حقه بل التخصص بيان ان الدليل لم يتناولوه ونحو ما جاز وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند
 فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فائدة الرقبة كان الاعناق هو الواجب ابتداء على واحدتها وكذا نزع التيمم على فاقد الماء لانه
 الواجب في حقه بخلاف التيمم للجرح ونحوه وقوله والافزع به معناه وان لم يكن الحكم كذلك فعزيمة وظاهره ان الحكم منحصر في
 الرخصة والعزيمة والحق ان الفعل لا يتصف بالعزيمة بل يقع في مقابلة الرخصة وتعمم تحقيق هذه المباحث في أصول الحنفية (قوله
 أو مباح) ان أراد به ما تساوى فعله وتركه لم يصح التمثيل بطريق المسافر لانه ان تضرر فانظر ارباب والا فالصوم وان اراد أعم من
 ذلك مثل ما أذن فيه الشارع لا يدرج فيه المنذور المحكوم فيه (٩) قوله والاجماع معتد على صحته بل على

وطريق في حق المكاف لولا ثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة والا فالعزيمة فخرج من الرخصة الحكم
 ابتداء وما نسخ تحريمه أو خصص من دليل محترم ثم الرخصة قد تكون واجبا ككل الميتة للضطر أو
 مندوبا كالصوم 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 لتأويل التكليف
 بالمستحيل لكان مستدعي الحصول لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله
 فرع لانه لو تصور مثبتا لم تصور الامر على خلاف ماهيته وهو محال فان قيل لو لم يتصور لم يعلم حاله
 الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره قلنا الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم
 بنفسه ولا يلزم من تصور سفيان الضدين تصوره مثبتا فان قيل متصور ذهنيا 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 عند المحققين ونسب خلافه الى الاشعري ولم يثبت تصريحا به والاجماع بمنع قد
 على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع وان ظن قوم أنه ممنوع لغيره لتأويل التكليف بالمستحيل لكان
 المستحيل مستدعي 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 تصور مثبتا او يلزم منه تصور الامر على
 خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والامكان بمنع ذاته لما يكون ثابتا في غيره ماهيته وحاصله ان
 تصوره مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وتوضيحه
 اننا لو تصورنا أربعة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج ليس بأربعة فقد تصورنا أربعة ليست بأربعة
 فالتصور لنا أربعة وليس بأربعة هذا خلاف فان قيل لو لم يتصور المستحيل لم يتصور الجمع بين الضدين

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 أنه ممنوع لغيره) يشير الى الصحيح استناد
 الكل اليه بطريق الاختيار من غير أن يتأدى الى وجوب أو امتناع (قوله فان ماهيته تنافي ثبوته) إشارة الى أنه لا ينتقض بما علم الله
 أنه لا يقع اذلا 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 بان المستحيل لا يتصور وقوعه وأذا ضم اليه قولنا وكل ما يتصور ثبوته يصح طلبه على
 ما يشعر به قوله وذلك كلف في طلبه كان معارضة في أصل الدعوى أو ابتداء دليل الخالف من غير قصد الى المقابلة أو الممانعة وانما ذكر
 في هذا المقام وعلى طريق السؤال لشدة ملامته لدليل الخصم نعم لما كان المذهبان على طرفي النقيض كان دليل كل منهما معارضة
 لدليل الآخر من جهة المعنى وأما الاجوبة فتقرر بها على ما في الشارح وظاهر وانما الكلام في توجيهها أو كأن الاول معارضة ولا يتوجه
 الا اذا جعل السؤال دليلا لمخالف وبالجملة فخاصة ان المستحيل هو الخارج عن ايسر هو الذهني وهو ظاهر والمتصور هو الذهني لانه الحاصل

(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 أنه ممنوع لغيره) يشير الى الصحيح استناد
 الكل اليه بطريق الاختيار من غير أن يتأدى الى وجوب أو امتناع (قوله فان ماهيته تنافي ثبوته) إشارة الى أنه لا ينتقض بما علم الله
 أنه لا يقع اذلا 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 بان المستحيل لا يتصور وقوعه وأذا ضم اليه قولنا وكل ما يتصور ثبوته يصح طلبه على
 ما يشعر به قوله وذلك كلف في طلبه كان معارضة في أصل الدعوى أو ابتداء دليل الخالف من غير قصد الى المقابلة أو الممانعة وانما ذكر
 في هذا المقام وعلى طريق السؤال لشدة ملامته لدليل الخصم نعم لما كان المذهبان على طرفي النقيض كان دليل كل منهما معارضة ولا يتوجه
 الا اذا جعل السؤال دليلا لمخالف وبالجملة فخاصة ان المستحيل هو الخارج عن ايسر هو الذهني وهو ظاهر والمتصور هو الذهني لانه الحاصل

في العقل فليس المستحيل هو المتصور فان قيل عدم الحصول في الذهن لا يوجب عدم التصور فان المتصور هو الذي حصل في العقل صورته
 لاهوت نفسه قلنا انما يكون ذلك فيما له صورة والمستحيل ليس كذلك وفيه نظر والثاني نقض اجمالي اى اوضح ما ذكرتم لزوم الحكم
 بالامتناع على ما ليس بمنتهى بيانه ان المحكوم عليه في قولنا اجتماع التقيضين مستحيل ومنتهى ذلك هو المتصور وقد ذكر في تقرير
 السؤال ان المحكوم عليه المتصور ذهني ثابت في الذهن ومع العلم ان الثابت في الذهن ليس بمنتهى فالحكموم عليه بالامتناع ليس بمنتهى
 وجوابه ان المحكوم عليه في القضية وان كان متصورا لكن لا يكون الحكم على الصورة الذهنية بل على ما له تلك الصورة وهو ذات الامتناع
 مثلا ولو سلم عدم امتناع الذهني انما هو في الذهن والحكم انما هو بالامتناع في الخارج وحاصل معنى قولنا اجتماع التقيضين بمنتهى ان
 المعنى الحاصل في الذهن من هذا اللفظ بمنتهى ان يوجد له في الخارج فرد يطابقه واما الثالث فلا يرى له توجيه لان امتناع طلب المستحيل
 لما كان مبنيا على انه لا يتصور ثبوته كما سبق في تقرير الدليل كان تصور ثبوت المستحيل ذهنا كما في ما ذهبت اليه من صحة طلبه نافي لما
 ذكرتم من امتناع تصور وقوعه في كفاية واضركم اللهم الا ان يجعل امتناع الطلب مبنيا على انه لا يتصور ثبوته في الخارج وحينئذ يقع
 قوله لان حكم الذهن مرتبطاى الحكم بالامتناع ليس على الخارج حتى يلزم تصور المحكوم عليه مبنيا في الخارج والا ليس له كثير
 دخل في عدم الكفاية والمضرة ولم يدع المعارض والمستدل حكم الذهن على الخارج بل صرح بان المحكوم عليه بالامتناع لا يثبت له
 الا في الذهن هذا غاية ما يمكن في هذا المقام وتقرير غيره من الشارحين قاصر عن افادة المرام لان اقرب ما قالوا هو ان السؤال معارضة
 ثابته في المقدمة أو اعتراض (١٠) على جواب المعارضة الاولى توجيهه أنه يلزم من تصور الجمع بين الضدين تصور مبنيا

فامتنع العلم باحالة الجمع بين الضدين لان احالة الجمع بينهما صفة الجمع بينهما والى ثبوت الصفة للشيء
 فرع تصور ذلك الشيء قلنا نحن لاندى انتفاء تصور المستحيل مطابقا لانتفاء تصور مبنيا وهو
 اخص ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم والذي ذكرتم يستدعي تصور مطلقا لا تصور مبنيا فلا يضرنا
 وبيانه ان المتصور هو الجمع بين المختلفات كالسواد والخلاوة وهو المحكوم بنفسه عن الضدين فقد تصور
 في الضدين منفيا امثنا فان قيل المستحيل متصور ثبوته ذهنا لا بالحكم عليه بالحكم الثبوتى بانه
 معدوم ومستحيل وثبوت الشيء غيره فرع ثبوته في نفسه فهو ثابت وان ليس في الخارج فهو في الذهن
 وذلك كافي في طلبه قلنا ما ذكرتم باطل لوجه الاوّل انه يكون الخارج مستحيلا والذهني بخلافه وهو
 المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور الثاني ان الحكم بالامتناع على المتصور وقد ذكرنا ان ذلك
 هو الذهني وهو غير ممنوع فقد حكى بالامتناع على ما ليس بمنتهى الثالث ان تصور ذهنا لا يكفيكم
 ولا يضرنا لان حكم الذهن على الخارج بالامتناع يستدعي تصور للخارج وبيانه انه لا يتصور لانه تصور

في الذهن لكونه محكما
 عليه فيكون حاصله في
 الذهن فيتصور ثبوته فيه
 ولا يتصور وقوع الجمع بين
 الضدين في الخارج حتى
 يلزم تصور الامر على خلاف
 ما عليه واما الاجوبة
 الثلاثة فتقر بالاول ان
 اجتماع الضدين لو كان
 متصورا ذهنا لكان الحكم
 باسماه هو بحسب

الخارج دون الذهن ضرورة ثبوت محكوم عليه في الذهن فتصور وقوعه ذهنا يكون تصور وقوع الممكن
 والنزاع انما هو في تصور وقوع المحال اوانه لو كان ثابتا في الذهن لكان ثابتا في الخارج واللازم باطل لانه
 لا مستحيل في الخارج وتقرير الثاني انه يكون الحكم بالاستحالة الذاتية على ما ليس بمستحيل بالذات لان المستحيل بالذات ما يمنع تصويره
 اوان الجمع بين الضدين في الذهن غير مستحيل فيكون الحكم باستحالة محكما باستحالة ما ليس بمستحيل واما في الثالث فلم يذكر واشيا يعتمد
 به في بعض الشروح ان الثالث من تمة الثاني وكلاهما جواب واحد حاصله ان المستحيل اذا تصور ذهنا فالحكم بالاستحالة اما على
 الذهني وهو باطل لانه غير مستحيل واما على الخارجي وهو محال لانه غير متصور واعلم ان المتصور قد يراد به ما يمكن ان يكون له
 حصول خارجي وينبغي ان يكون بلفظ اسم الفاعل وان اشهر بلفظ اسم المفعول وقد يراد به ما له حصول عقلي وحينئذ لا يعتمد
 بالذهن فلا يقال هذا متصور ذهنا واذا تأملت كلامهم في هذا المقام اطاعت على ابتناء بعض المغالطة على عدم الفرق بين المعنيين قوله
 وبيانه ذكر في الموافف نقلا عن الشفاء ان المستحيل لا تحصل له صورة في العقل فلا يمكن ان يتصور شيئا هو اجتماع التقيضين فتصوره
 اما على طريق التشبيه بأن يعقل بين السواد والخلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض
 واما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة فلا يمكن تعقله بما هيته بل باعتبار
 من الاعتبارات وهنالك قد جمع بين الطرفين وحاط أحدهما بالآخر على ما هو ظاهر المتن (قوله بالحكم الثبوتى) يعنى حكما ايجابيا
 كقولنا اجتماع التقيضين محال ومعدوم فانه موجه نظر الى الظاهر فيستدعي ثبوت الموضوع وليس في الخارج فهو في الذهن وهذا
 بخلاف السالبة فانه بمنتهى لزوم ثبوت موضوعها اذ قد سلب عنه الشيء ونفى وهو لا يقتضى ثبوته

(قوله وأيضاً خبر) عطف على قوله قد علم وهذا دليل آخر على ان العاصي يمنع منه الفعل وذلك في الكفاية خاصة وقوله وكذلك أي مثل العاصي من علم بعونه ومن نسخ عنه الفعل وقوله لان المكلف عطف على قوله لان العاصي وقوله لوجوب نعلق العلم بأحدهما أي بوجود الفعل أو عدمه فان الله تعالى يعلم قطعاً بأنه يفعل فيتعين الفعل ويمتنع الترك أو لا يفعل فيتعين الترك ويمتنع الفعل فيكون التكليف إما بالمتنع فقط أهـ أنه تكليف بالاستحسان وإما بالواجب فيكون تكليفاً 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 بالاستحسان الذي هو إيجاد ما يجب وجوده لا ناقول اغمايكون مستصلاً لولم يكن وجوده بذلك الإيجاد وقوله وللدليلين الأخيرين يعني أن كل ما صدر عن المكلف لا قدرته عليه الاحال الفعل والتكليف قبله وكل فعل له فهو مخلوق لله تعالى لا قدرته لا بعد عليه وأما الموت والنسخ والاخبار فلا يم (١١) كل مكلف انذلس كل فعل مما علم الله

موت المكلف قبل التمكن منه أو أخبر بأنه لا يقع أو نسخ عنه قبل تمكنه منه قوله في المتن بان ذلك لا يمنع تصور الزموم إشارة الى جميع ما سبق وقوله وبأن ذلك يستلزم إشارة الى البعض وهو الأول والاخيران (قوله لان من جوز) أي ليس كل من جوز التكليف بالمحال قال بوقوعه بل افترقوا فرقتين ومن قال باز وقوعه لم يقل بأن كل تكليف تكليف بالمحال فوقع اتفاق الكل على عدم العموم (قوله قالوا ثانياً) فان قيل قد بين في الوجه الأول انتفاء اللازم بوجوده متعدياً وهذا أيضاً من وجوه بيان انتفاء اللازم فكيف جعل دليلاً على حدة دون الوجوه السابقة فلنلان دعوى المستدل ان هذا تكليف بما هو مستحيل في نفسه لا بما يمنع أو يجب

الامر على خلاف حقيقته قال (الخالف لولم يصح لم يقع لان العاصي ما مور وقد علم الله أنه لا يقع وأيضاً خبر أنه لا يؤمن وكذلك من علم بعونه ومن نسخ عنه قبل تمكنه ولان المكلف لا قدرته الاحال 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 الزموم بل مواز منه فهو غير محتمل النزاع وبأن ذلك يستلزم أن التكليف كالتكليف بالاستحسان وهو باطل بالاجماع قالوا كاف أباجهـل تصديق رسول في جميع ما جاء به ومنه انه لا يصدق فقد كلفه بأن يصدق في أن لا يصدق وهو مستلزم أن لا يصدقه والجواب أنهم كلفوا بتصديقه واخبار رسول كخبر نوح عليه السلام ولا يخرج الممكن عن الامكان بخبر أو علم نعم لو كلفه ما بعد العلم لا تنفذ فائدة التكليف ومثله غير واقع) أقول للخالفين وهم يجوز وتكليف المحال وجهان فالواو لولم يصح تكليف المحال لم يقع وقد وقع لان العاصي ما مور ويمنع منه الفعل لان الله قد علم أنه لا يقع وخلاف معلومه محال واللازم جهله وأيضاً خبر أنه لا يؤمن في قوله سواء عليهم أن نذرتهم أم لم نذرتهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال واللازم كذبه وكذلك من علم بعونه قبل تمكنه من الفعل المأمور به فانه يمنع منه الفعل وكذلك من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل فانه يمنع منه الفعل امثالاً ولان المكلف لا قدرته الاحال الفعل كما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري وهو حينئذ غير مكلف فان التكليف قبل الفعل لأن استدعاء الفعل مقدم عليه ان 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 الأصابع وهو قول الاشعري ان القدرة مع الفعل وان أفعال العباد مخلوقة لله نسب تكليف المحال الى الاشعري والافهـ لم يصرح به والجواب وجهان أحدهما أن ما ذكرتم لا يمنع تصور الزموم ووقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم أو خبر أو غيرهما فهو غير محتمل النزاع ثانياً ما أنه يبطل المجموع عليه فيكون باطلاً بيانه أن ذلك يستلزم أن التكليف كالتكليف بالاستحسان لوجوب وجود الفعل أو عدمه لوجوب تعاقب العلم بأحدهما أو أيا كان تعين وامتنع الآخر والدليلين الأخيرين وأما الموت والنسخ والاخبار فلا يم وكون كل تكليف بالاستحسان باطل بالاجماع لان من جوز التكليف بالمحال لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يم قالوا ثانياً لولم يجوز لم يقع وقد وقع فانه كاف أباجهـل ونحوه بالاجماع وهو تصديق

وان كان يمكن في نفسه كما في الاول وحاصل تقريرهم ان أباجهـل مكلف بأن يصدق الرسول في جميع ما جاء به حتى في قوله ته الى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرتهم لا يؤمنون فيكون مكلفاً بأن يصدق في أن لا يصدق في شيء مما أتى به من الله تعالى وهو محال فقيل لانه تكليف بالنقيضين لان التصديق في الاخبار بأنه لا يصدق في شيء يستلزم عدم تصديقه رسول في ذلك ضرورة أنه صدقه في شيء والتكليف بالشيء تكليف بلوازمه ورد بالمتنع لا سيما اللوازم العدمية وقيل لانه تكليف بجميع 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 انتفاءً أو أخبر بذلك على ما أشار اليه بقوله وأيضاً خبر أنه لا يؤمن فلما عدل الشارح المحقق عن ذلك وبين أن تصديقه في أن لا يصدق محال لانه يستلزم أن لا يصدق بما يكون وجوده مستلزماً لعدمه يكون

محالا وجه الاستزمام أنه اذا صدقه في هذا الاخبار امثالا الامر بالتصديق فقد علم قطعا انه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من أنه لا يصدق في شيء أصلا وهو معنى تكذيبه وانما احتاج الى قوله اذ يعلم أي أوجهل تصديقه للرسول لان التكذيب هو الحكم بكذب الخبر فيرد التصديق في أنه لا يصدق وانما يلزم كذب الخبر لا تكذيبه لكن اذا علم ذلك وجزم بصدوره هذا التصديق عنه كان حكمه كذب الرسول في اخباره بأنه لا يصدق ولزم تكذيبه لان تصديقه للنبي صلى الله عليه وسلم خلاف ما أخبر به من أنه لا يصدق فيكون الحكم بكذب الرسول بوقوع خلاف ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم وهو معنى التكذيب وأنت خير بان مجرد كون التصديق مستلزما لعدم التصديق كفي الاستحالة ولا حاجة الى استزمامه التكذيب المفتقر بيانه الى توسط العلم (قوله والجواب) حاصله ان هذا أيضا من قبيل التكليف بما علم الله عدم وقوعه وأخبار بذلك وهو ليس من تكليف المحال في شيء وذلك لان أبا جهل وأمثاله لم يكفوا الابتصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما جاء به ولم يحاطبهم الله ولم يخبرهم بانهم لا يؤمنون حتى يلزم التكليف بان يصدقوه في عدم التصديق على التفصيل والتعيين ليلازم المحال بل انما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بانهم لا يؤمنون كما أخبر نوحا وخاطبه سرى يخاطبانه لا يؤمن من قومه (١٣) الامن قد آمن ولما كان هذا المعنى وهو كون الاعلام للنبي صلى الله عليه وسلم للاقوم في

اخبار نوح عليه السلام أظهر شبهة اخبار النبي صلى الله عليه وسلم والشيوخ العلامة قد تحير في هذا المقام ولم يحسم حول المرام (قوله تم لو كلفوا) هذا الامدخله في الجواب وانما هو زيادة تحقيق وتبويب له وحاصله ان الفعل اما واجب أو ممتنع بحسب العلم والارادة ولا نزاع في صحة التكليف وفي وقوعه واذا انضم الى ذلك الاخبار بانه لا يقع فالتكليف بحاله ان لم يسمع المكلف ذلك الاخبار وان سمعه فالتكليف به صحيح نظر الى امكانه في نفسه لكنه غير واقع لعدم الفائدة

رسوله في جميع ما جاء به ومنه أن لا يصدق فقد كلفه بان يصدق في أنه لا يصدق وهو محال لان تصديقه في أن لا يصدق يستلزم أن لا يصدق اذ يعلم تصديقه له ويلزم تكذيبه لانه خلاف ما أخبر به والجواب أنهم لم يكفوا الابتصديق به وانه يمكن في نفسه متصور وقوعه الا أنه مما علم الله أنهم لا يصدقونه لعلمه بالعامين واخباره لرسوله كخبره لتو ح بقوله انه ان يؤمن من قومك الا من قد آمن لانه أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبر نعم لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه بوجوب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتسلاع لاستحالة منه لما ذكرتم فلذلك لم يعلوا السقط منهم التكليف قال (مسئلة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف قطعاً بل لا فالاصحاب الرأي وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع والظاهر وقوعه لئلا كان شرطاً لتجب صلاة على محدث وجنب ولا قبل التوبة ولا الله أكبر قبل التوبة ولا الام قبل الهمزة ذلك باطل قطعاً فالاولو كلفها الصحمت منه فلما غير محل النزاع فالاولو ربح لا يمكن الامتثال وفي الكفر لا يمكن وبعدد سقط قلنا يسلم وينفعل كالمحدث والوقوع ومن يفعل ذلك ولم يك من المصلين فالاولو لوجب القضاء قلنا انتضاء بأمر جديد فليس بينه وبين وقوع التكليف ولا يحتقر بطعنى) أقول لا يستلزم في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعاً خالفاً لاصحاب الرأي وأبي حامد الاسفراييني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يذهب بالايمان أو لا والاكثر على جوازهم بفعلون ذلك تقريرا بالفهم

من العزم أو الفعل والكفار مكفون بالايمان اجمالا سواء ورد الاخبار بانهم لا يؤمنون أم لم يرد وكذا اذا ورد ولم يسمعوه أو سمعوه ولم يصدقوا به أو الصدقوا وعلوا أن الفعل يمتنع منهم التوبة فيسقط التكليف بذلك بالاتفاق على ما سيجي في 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 بصحتها والالزم كذب الاخبار بانهم لا يؤمنون (قوله حصول الشرط الشرعي) الشرط على ما اختاره المصنف ما يستلزم تيقنه نبي أمر على غير جهة السببية وان كان ذلك بحكم العقل فعلى أو الشرع فشرعي أو اللغة فلقوى والمراد شرط صحة الفعل كالايمان للطاعات والطهارة للصلاة لشرط الوجوب ووجوب الاداء بالاتفاق على ان حصول الاول شرط في التكليف بوجوبه ووجوب ادائه والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه وهذا في الاوامر نظاهر دون النواهي اذ لا معنى لكون الايمان شرطاً لشرعياً ترك الزنا ولاحتته (قوله حتى يعذب بالفروع) أي يقع التعذيب بترك الواجبات وارتكاب المنهات (قوله وهم يفعلون ذلك) الظاهر أن المراد ان العلماء يفرضون المسائل الكلية في بعض الصور الجزئية تقريرا لانهم وتسهيلاً للنظر فلا يخفى في أن قوله والاكثر على جوازهم يقع موقعه والحق أن المراد أو لا يقع التعذيب والكفار يفعلون الاختلال بالفروع ويكون قوله تقريرا متعلقاً بقوله والمسئلة مفروضة

وتسهيلاً

(قوله لنا ما مان) هذا التقرير ليس على ما ينبغي لان قولنا لو كان شرط المنجى صلاة على محدث دليل على الوقوع دون مجرد الجواز وقوله لو كافيه الصحة في الوقوع دون الجواز فان قيل فلا وجه حينئذ لقوله الوقوع ومن يفعل ذلك الخ فلنا انه لم يفصل أصل المسئلة الى الجواز والوقوع وانما فصل الصورة الجزئية التي هي تكليف الكفار بالفروع فسكت عن أدلة الجواز واشتغل بأدلة الوقوع فلتأمل والذي يلوح من أصول الحنفية أن نزاعهم ليس الا في تكليف الكفار بالفروع ودون منسل وجوب الصلاة على المحدث (قوله ولا الام قبل الهمة) في كونه شرطاً شرعياً لغيره من شروط الصلاة لا تخفى (قوله لو كافيه الصحة) قد اختلفت كلمتهم في تقرير هذه الشهية وجوابها وان المراد بالصحة الشرعية أو العقابية فبين الشارح العلامة الملازمة بأن الفروع ولو امتنع لزم تكليف الحال وبطلان الاثر باستخدامه صحة المشروط بدون صحة الشرط وبعضهم الملازمة بأن التكليف بالشيء مشروط بإمكان صدوره عنه فيقتضى صحة المكلف به اذا أتى به وبطلان الاثر بالاجماع والا فرب ما ذكره المحقق الآن في بيان الملازمة قصور الان الاتيان بالمكلف به لا يوجب أن يكون على وفق أمر الشارع لجواز فوت شرط وتقرر بالجواب في المنتهى

(١٣)

وتسهيلاً للمناظرة ولانه اذا ثبت فيه ثبت في الجميع لعدم القائل بالفصل لاتحاد المأخذ والنظر اما في جوازه أو في وقوعه أما الجواز فتطعي وأما الوقوع فالظاهر وقوعه لنا ما قامان أحدهما الجواز قطعاً ودليله انه لو كان حصول شرط الفعل شرعاً شرطاً للتكليف لم يجب صلاة على محدث ووجب لانقضاء شرطها وهو الطهارة ولم يجب الصلاة قبل النية لانها شرطها وقد انتفت ولا الله أكبر قبل النية ولا الام من الله قبل الهمة لذلك وكل ذلك معانوم البطلان بالضرورة قالوا أو لو كاف الكفار بالفروع لصحت منه لان الصحة موافقة الأمر والا لزم منتف اتفاقاً الجواب انه غير محتمل النزاع اذ لا يريد أنه ما مور به فعله حاله كقوله نعم نصح منه بأن يؤمن وينزل كالجنب والمحدث قالوا ثانياً بالوسع التكليف به لا يمكن الامتثال وانه لا يمكن أما الاولى فلان الامكان شرط التكليف فلا يفتك عنه وأما الثانية فلان الامتثال اما في الكفر ولا يمكن منه وما بعده ولا يمكن لسقوط الأمر عنه والامتثال فرعه الجواب أنه في الكفر يمكن بأن يسلم ويفعل كالمحدث غاية أنه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول لاسنا في الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه يمكن وان امتنع بشرط عدم قيامه ثانيهما الوقوع ظاهر او دليله قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاماً وهو العلقا وقوله تعالى حكاية عن الكفار ما سلكتكم في سقر قالوا ذلك من المصلين صرح بتعذيبهم بترك الصلاة ولا يحمل على المسلمين كقوله عليه الصلاة والسلام نهيت عن قتل المصلين لان قوله ولم نك نظم المسكين يفتيه قالوا الوقوع التكليف بها لوجب القضاء ولا يجب اتفاقاً الجواب منع الملازمة لان القضاء انما يجب بأمر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا يحتتمر بط عنى فلا يستلزمه أحدهما قال (مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكاف به في النهى كف النفس عن الفعل وعن أبي هاشم وكثير في الفعل لنا لو كان لكان مستدعي حصوله منه ولا يتصور لانه غير مقدوره وأجيب بمنع انه غير مقدوره كأحد قول القاضى ورد بأنه كان معدوما واستمر والقدرة تقتضى أثره فلا وفيه نظر) أقول أكثر المتكلمين على أن كل مكاف به فعل فالمكاف

الكفر الذي لا يجده امتناع الامتثال ليس بضروري فكيف امتناع الامتثال التابع له وحاصله أن الضرورة الوصفية لاتنافي الامكان الذاتي وفي تسميته بالضرورة بشرط المحمول نوع تسامح وكأنه شبه ثبوت الوصف العنواني الذات بثبوت المحمول للوضوع وتقرر الشارحين أن المراد أن الامتثال يمكن بعد الكفر وان امتنع بسبب اخبار الشارع بالسقوط ولا يخفى أن ما ذكره المحقق أوفق بعبارة المتن (قوله ومن يفعل ذلك) إشارة الى ما سبق من الشرك وقتل النفس والزنا لان جعله إشارة الى البعض كالشرك مثلاً عدول عن انظاره 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 نعتى بالحرام سوى هذا (قوله صرح بتعذيبهم بترك الصلاة) لان في تقرير الحكاية وترك الانتكار تصديقه لهم وانما ترك الانتكار حيث يستقل العقل بمعرفة ولا يجوز أن يراد بالمصلين المسلمين لقوات المناسبة في قوله ولم نك نظم المسكين عبارة عن الزكاة لانه الاطعام الواجب ولانه اذا كان التعذيب على ترك الاسلام لم يجب عليهم الزكاة عندكم فلم يصح التعذيب على تركها (قوله فلا يستلزمه) أي وجوب القضاء أحدهما أي لا وقوع التكليف ولا صحت

قوله وأيضا يكتفي في طرف النفي) حاصله أن الالف القادر بالذات ان شاء فعل وان شاء ترك بل وان لم يشأ لم يفعل فبدخل في المقدر وعدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيئة وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة وتخرج المعدومات التي ليست كذلك (قوله التكليف بالفعل) فان قيل الاتفاق على ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل كيف يصح مع القول بأن القدرة مع الفعل لا قبله وان تكليفه لا 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 يمنع تنافي القدرة (١٤) الحدثة بكون القدرة مع الفعل لا يتنافى كون الفعل قبل الحدوث

بما يصح تعلق القدرة به ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تمييز التكليف بأن يكون الاتيان به مطاوبا من المكلف حتى يعصى بالترك ولا يخفاء في وجوده قبل الفعل والالم يعصى أحد قظ وما مثل عن الأشعري ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكلا ولا في انقطاعه بعده واللسان تكيفا بتحصيل ما يحصل قبل وهو محال وأما التكليف الأزلي الذي لا يتقطع أصلا فهو التكليف العقلي المبني على أن الطلب قديم لا يعقل الامتناع بالطلب وهو غير تمييز التكليف وأما ما ذكره في امتناع بقاء تمييز التكليف حال حدوث الفعل من أنه تكليف بإيجاد الموجود وهو محال فغلطه فان المحال إيجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الإيجاد على ما سيجي من أن النفي لا يقتضي صحة المنهى عنه وكذا ما ذكره من انتفاء فائدة التكليف لا لاناسلم

بدي في النهي وهو الترك فعل أيضا وهو كلف النفس عن الفعل خلا فالأبي هاشم وكثير فأنهم قالوا قد يكون نفي الفعل وهو المكلف به في النهي لئلا كان نفي الفعل مكافيا لكان مستدعي حصوله متصورا وقوعه منه لما مر ولا يمكن ذلك لانه غير مقدوره وقد أجيب عنه بأن الالف لم أنه غير مقدور لان القدرة نسبتها الى الطرفين سواء فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن الفعل مقدورا وهذا أحد قول القاضي واعتراض 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 أثر لانه نفي محض وعدم صرف ويمكن أن يجعل هذا من تسمية الاول ويكون معناه اذا كان العدم مستمر الالف أثر القدرة لان القدرة لا بد لها من أثر يستند اليها ويوجد بها وفيه نظير وهو ان الالف لم أن استمراره لا يصلح أثر للقدرة اذ يمكنه أن لا يفعل فيستمر وأن يفعل فلا يستمر وأيضا يكتفي في طرف النفي أثر أنه لم يشأ فلم يفعل وأما وجوب أن يفعل شيئا فمصدره على المطلوب قال (مسألة) قال الأشعري لا يتقطع التكليف بشيء حال حدوثه ومنعه الامام والمعتزلة فان أراد الشيخ أن تعلقه لنفسه فلا يتقطع بعده أيضا وان أراد أن تمييز التكليف باق فيكلف بإيجاد الموجود وهو محال لعدم صحة الابتلاء فنتفي فائدة التكليف قالوا مقدور حينئذ بانقطاع فيصح التكليف به فلنابل بمنع عما ذكرناه) أقول التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا وهل هو باق حال حدوثه لا يتقطع قال الأشعري به ومنعه امام الحرمين والمعتزلة ولا يتحقق مع الشيخ ما يصلح محالا للنزاع فنقول ان أراد أن تعلقه لنفسه فلا يتقطع حتى لا يكتفه لا يتقطع بعد حدوثه كما لا يتقطع معه لان حقيقة التكليف أنه تكليف بالفعل وطالب له سواء اعتبر حال حدوث الفعل أو قبله بغير الممكن لانه تكليف بإيجاد الموجود وهو محال ولانه تنفي 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 في وجوده معها واذا كان مقدورا حينئذ فيصح التكليف به لانه لا مانع العدم القدرة وقد انتفى الجواب لاناسلم أن المقدور يصح التكليف به فانه لا مانع غير بل ما ذكرناه من لزوم التكليف بإيجاد الموجود وانتفاء الابتلاء مانع قال (المحكوم عليه المكلف) مسألة الفهم شرط التكليف وقال به بعض من جوز المستحيل لعدم الابتلاء لنا لوضع لكان مستدعي حصوله منه طاعة كما تقدم ولصح تكليف البهيمه لانهم ما سواه في عدم الفهم قالوا ولم يصح لم يقع وقد اعتبر طلاق السكران وقتله وانلافه وأجيب بأن ذلك غير تكليف بل من قبيل الاسباب كقتل الطفل وانلافه قالوا لا تقر بوالصلاة وانتم سكارى قلنا يجب تأويله ما مثل لا تمت وأنت ظالم واماعلى أن المراد المثل لمنعه التثبيت كالغضب) أقول

أن الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتداءه وأما يقال من أن التكليف يتعلق بالذات لمجموع الفعل من حيث هو شرع المجموع وهو لم يوجد بل حدث الفعل وانما يتعلق بالاجزاء بالعرض فما لم يتحقق المجموع لم يتقطع 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 الأشعري على ما نقل عنه في الكتب المشهورة من أن التكليف انما يتعلق عند المباشرة لا قبلها (قوله الفهم شرط التكليف) بأن يفهم الخطاب قدر ما تتوقف عليه الامتنال لا بأن تصدق بأنه مكلف والالزام الدور وعدم تكليف الكفار فعل هذا الاجابة الى استثناء التكليف بالمعرفة والنظر أو قصد النظر وأمثال ذلك

شرع في المحكوم عليه وهو المكلف وذلك مباحثته في مسائل هذه ولا هو اعني ان 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 للابتداء وهو معدوم
 ههنا لنا الوضوح تكليف من لا يفهم لكان مستدعي حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال كما تقدم
 وانه محال اذ لا يتصور عن لا شعوره بالامر قصد الفعل امتثالا للامر قوله امتثالا لان الغافل عن الامر
 بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فانه ان ذلك غير كاف في سقوط التكليف بل لابد من قصد الامتثال
 لثلايتوهم ان ذلك اذا جاز فر بما علم الله منه ذلك فكلف به ولا يكون تكليف محال ولنا ايضا الوضوح
 لصح تكليف الهائم اذ لا مانع بقدر في البهيمية الاعدم الفهم وانه ليس بمنع لتحقيقه في صورة النزاع مع
 التكليف قالوا اولو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واثلافة
 فكلف به وجها الجواب انه ليس من قبيل التكليف بل من قبيل ربط الاحكام بأسبابها كاعتبار قتل
 الطفل واثلافة فانه سبب وجوب الضمان والدية من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كربط
 وجوب الصوم بشهود الشهر قالوا ثانيا قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
 فهذا امر لمن يعلم ما يقول ومثله لا يفهم ما يقال له قطعاً فتد كلف من لا يفهم التكليف الجواب انه ظاهر
 في مقابلة قانع فيجب تأويله وتأويلان أحدهما انه منى عن السكر عند اعادة الصلاة ثم ولا تمت وأنت
 ظالم اذ معناه لا تطعم فتموت وأنت ظالم ثانيه ما أنه منى التل الثابت العقل سمي سكارا لانه يؤدي الى
 السكر غالباً وحكمة نهيته انه يمنع التثب كالتغضب وقد يقال للعضبان اسكت حتى تعلم ما تقول
 أى حتى تعلم علماً كاملاً وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلمة قال (مسئلة قولهم الامر يتعلق بالمعدوم
 ولم يرد تخبير التكليف وانما أريد بالتعلق العقلي لنا لولم يتعلق به لم يكن أزيلاً لان من حققته التعلق
 وهو أزيل قالوا امر ونهى وخبر من غير متعلق محال فلنا محل النزاع وهو استبعاد ومن ثم قال ابن سعيد
 انما تصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم الامر المشترك وأورد أنها الأنواع فيستحيل وجوده قالوا يلزم
 التعدد قلنا التعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب تعدد وجودها (أقول اخص أصحابنا من بين الناس بأن
 الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرح بأن المعدوم مكلف وقد شد سائر الطوائف النكير عليه قالوا اذا
 امتنع في النائم والغافل في المعدوم أجدر وانما يرد ذلك لو أريد به تخبير التكليف في حال العدم بأن
 يطلب منه الفعل في حال العدم بأن يكون الفهم أو الفعل في حال العدم ولم يرد به ذلك بل أريد به
 التعلق العقلي وهو أن المعدوم الذي علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف يوجد عليه حكم في الازل بما
 يفهمه ويقعه فيما لا يزال لنا لولم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزيلاً واللازم باطل أما
 الملازمة فلان من حقيقة التكليف التعلق اذ لا يتحقق حقيقة التكليف الا به فانا كان التعلق حادثاً
 كان التكليف حادثاً وأما باطلان اللازم فلان كلامه أزيل لامتناع قيام الحوادث بذاته ومنه امر ونهى
 وخبر وغيرها والامر والنهى تكليف قالوا يلزم امر ونهى وخبر من غير متعلق وانه محال الجواب لان سلم
 أنه محال فانه نفس محل النزاع وما ذكرتموه مجرد استبعاد في محل النزاع وانه لا يجدي نفعاً ولا جل أنه
 مستبعد ولا جل لزومها من غير متعلق قال عبد الله بن سعيد ليس كلامه في الازل امر ونهى وخبر
 واستخباراً وانما تصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم هو المشترك بين هذه الاقسام وهذه الاقسام حادثه
 ولورد عليه ان هذه الاقسام أنواع الجنس الكلام والجنس لا يوجد الا في ضمن نوع مما يستحيل وجود
 الكلام بدون هذه الاقسام واعلم ان ابن سعيد يمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق

(قوله امتثالا) نقول بالمعنى
 والا فالمدكور في المتن طاعة
 (قوله اذ لا مانع بقدر في
 البهيمية) بعنى ان هذا
 معلوم بالضرورة فلا يرد
 المنع بأنه لا يجوز أن يكون
 بانقضاء شرط آخر واعلم ان
 في قيام الدليلين على من
 جوز تكليف المحال نظراً
 (قوله فهذا امر) يعنى
 ان النهى عن مقارنة الصلاة
 أمر باجتناب المن لا يفهم
 الخطاب (قوله وأما باطلان
 اللازم) بوجه كل كلامه
 أزيل وبعض كلامه أمر
 ونهى وبعض الازل أمر
 ونهى وكل أمر ونهى
 تكليف فبعض الازل تكليف
 وقد كان اللازم لاشئ من
 التكليف بأزلى (قوله وهذه
 الاقسام حادثه) لتوقفها
 على التعلقات الحادثه
 وهذا ما يقال ان حدوث
 الحكم والخطاب لا يتانى
 قدم الكلام لكون الحدوث
 باعتبار قيده الحادث

(قوله وله تحقيق) هو ان الكلام صفة واحدة أزلية لا تدخل في حقيقة التعلق ثم يشكرك كثيرا اعتبارها بحسب اعتبارات العلاقات فمن حيث تعلقه بمال الفعل يستحق فاعله المدح وتاركه الذم يسمى أمرا وبالعكس نهيًا وعلى هذا القياس ولا يكون هذا تنوعا له كالمعلم يتعلق بالعلوم المختلفة ولا يصير باعتبارها أنواعا متعددة وكذا القدرة (قوله يلزم تعدد القديم) وجه استحسانه ما ذكر في القدرة من انها صفة واحدة واللاستندت الى الذات اما بطريق القدرة والاختيار وهو ينافي القدم واما بطريق الإيجاب ونسبة الموجب الى جميع الأعداد سواء الأولية لصدور البعض على البعض فلو تعددت لزمت نبوت قدرة غير متناهية وهذا مع ابتناؤه على ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد منقوض باثبات الصفات القديمة السبعية وأما على ما ذهب اليه الشارحون من انه يلزم تعدد الكلام الازلي واللازم باطل بالاجماع على ان كلامه في الازل واحد فلا اشكال (قوله والمنكر معاند) الظاهر ما ذهب اليه الشارحون من أن المراد ان منكر علم ابراهيم عليه السلام بوجود الذبح معاند لأن المحقق جعله على ما علم ابراهيم عليه السلام بوجود الذبح وعلم سائر المكلفين بالتكليف قبل دخول الاوقات (١٦٦) الا أنه ينبغي أن يراد دخول وقت الامتثال على ما لا يخفى والذي يشعر به هذا التعميم هو أن

قول القاضي مع عومسه متعلق بقوله والمنكر معاند على ما بينه المحقق اذ لو كان ابتداء احتجاج آخر على ما ذهب اليه الشارحون لم يصرح بلفظ قال على ما هو دأبه وفي قوله على تحقيق الوجوب اشارة الى دفع الاعتراض بانه يجوز أن يكون بالاجماع على ظاهر ذلك بناء على ان الغالب من المكلف بقاؤه وتكفيه وفي قوله بنية الفرض اجماعا اشارة الى رد ما ذكر من انه مختلف فيه يعني لا اعتداد بالمتخالف في ذلك مع اتفاق المجتهدين (قوله ان جهل الامر) يعني كافي الشاهد مثل ان يقول السيد بعده

وبحوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقة وله تحقيق وتدفيق في الكلام قالوا نانيا الامر بالمعوم فرغ قدم الكلام باقسامه وانتهى له لانه يلزم تعدد القديم باعتبار أنواعه وأفراده فان التعلق يزيد غير المتعلق بمرور الجواب ان التعدد هنا بحسب تعدد المتعلقات وانه تعدد اعتباري لا يوجب تعددا وجوديا وذلك هو المحال ومثاله الابصار فانه وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثيره المبصرات انما يتعدد تعلقه والوصف واحد قال (مسئلة) يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت وخالف الامام والمعتزلة ويصح مع جهل الامر اتفاقا لتأويل يصح لم بعض أحد ابدا لانه لم يحصل شرط وقوعه من ارادة قديمة أو حادثه وأيضا لو لم يصح لم يعلم التكليف لانه بعده ومعه منقطع وقبله لا يعلم فان فرضه متساقضه زمانا منافلا يعلم ابدا وذلك باطل وأيضا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب الذبح والمنكر معاند وقال القاضي الاجماع على تحقيق الوجوب والتحريم قبل التمكن المعترلة لو صح لم يكن الامكان شرطه وأجيب بأن الامكان المشروط ان يكون مما أتى فله عادة عند وقته واستجماع شرائطه والامكان الذي هو شرط الوقوع محل النزاع وبأنه يلزم أن لا يصح مع جهل الامر قالوا الوصح لصح مع علم الامور وأجيب بانتفاء فائدة التكليف ولهذا يطبع ويعصى بالعزم والنشر والكرهية) أقول الفصل الذي ينتفي شرط وقوعه عند دخول وقته ان جهل الامر 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 وتكفيمه في الوقت ولولا ان تحقق الشرط في الوقت ليس شرطا في التكليف لم يعلم قبل وقته اذا جهل بالشرط وجوب الجهل بالمشروط وقال الامام والمعتزلة لا يصح لتأويل يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم بعض أحد واللازم باطل بالضرورة من الدين بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرطه من شرطه من ارادة قديمة أو حادثه فلا تكليف به فلا معصية ولنا أيضا لو لم يصح لم يعلم أحد انه مكلف واللازم باطل اما الاولى فلان مع الفعل أو بعده سواء فعل أو عصى ينقطع

بم غدا فانه مشروط ببقاء العبد وأما في أوامر الله تعالى فلا يتصور ذلك (قوله فلذلك يعلم) جعل الادمي وغيره أصل المسئلة هو ان المكلف هل يعلم قبل التمكن من الامتثال أنه مكلف فأشار المصنف الى ان الاصل هل يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرطه وما ذكره عليه (قوله ولولا ان تحقق الشرط) مبناه على ان القول بكون العلم بانتفاء الشرط مانعا من صحة التكليف قول بان تحقق الشرط شرط في صحة التكليف اذ لو لم يكن شرطا لم يتصور لامتناع التكليف عند العلم بانتفاء شرطه جهة (قوله من ارادة قديمة) كارادة الله أو حادثه كارادة العبد يعني لا خلاف في ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف في انه ارادة الله تعالى أو ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة من ان المراد ارادة الله قديمة كانت أو حادثه على اختلاف القولين فبعد (قوله لم يعلم أحد انه مكلف) اشارة الى ان معنى قوله لم يعلم التكليف لم يعلم في شيء من الازمنة انه مكلف في ذلك الزمان وحينئذ ينقطع ما ذكره العلامة من مع الملازمة لجواز ان يعلم بعد الاثبات انه كان مكلفا قبله ولا يخفى ان الكلام الزامى والافلا انقطاع مع الفعل عند الاشعري وأما قوله سواء فعل أو عصى فزيادة أخذها من كلام المنتهى ولا معنى لها ههنا اذ لا يصح تعلته بقوله مع الفعل وهو ظاهر ولا بقوله بعده لان الضمير للفعل وبعد الفعل لا يتصور الاثبات ولا العصيان وانما صح في المنتهى لان الضمير لوقت الامتثال حيث قال مسئلة المكلف يعلم التكليف

قبل وقت الامتثال وان لم يعلم يمكنه عنده ثم قال لو لم يعلم قبله لم يعلم تكليفه ابدالانه بعد ان فعل أو عصى انقطع ثم لا يخفى ان الانقطاع على تقدير العصيان مبنى على كون القضاء بأمر جديد (قوله والمنكر معاند) الظاهر ما ذهب اليه الشارحون من أن المراد أن منكر علم ابراهيم عليه الصلاة والسلام بوجوب الذبح معاند الا أن المحقق جعله على ما بين علم ابراهيم عليه الصلاة والسلام بوجوب الذبح وعلم سائر المكلفين بالتكليف قبل دخول الاوقات الا أنه ينبغي أن يراد دخول وقت الامتثال على ما لا يخفى والذي يشعر بهذا التعميم هو أن قول القاضي مع عمومته متعلق بقوله والمنكر معاند على ما بينه المحقق اذ لو كان ابتداء احتجاج آخر على ما ذهب اليه الشارحون لم يصرح بلفظ قال على ما هو دأبه وفي قوله على تحقق الوجوب اشارة الى دفع الاعتراض بأنه يجوز أن يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على أن الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه وفي قوله بنية الفرض اجماعا اشارة الى رد (١٧) ما ذكر من أنه مختلف فيه يعنى لا اعتماد

بالمخالف في ذلك مع اتفاق المجتهدين (قوله وما عدم شرطه) أي ما يصح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه (قوله لعدم الامكان) يعنى ان عدم امكان الفعل الذي عدم شرطه بالنسبة الى المأمور مشترك بين أن يكون الأمر عالما بعدم شرطه كإفي أمراته تعالى أو جاهلا كإفي الشاهد مثل أمر السيد غلامه من غير تأخير علم الأمر أو جهله في ذلك فيلزم أن لا يصح التكليف بالنسبة الى الجهل الأمر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقا (قوله اصح مع علم المأمور به) أي مع علم المكلف بانتفاء شرطه وأما قوله في الجواب مع علم المأمور بانتفاء الشرط على ما في النسخ فلفظ به زائد لا يعنى له الله -م الا أن يجعل عائد الى المشروط (قوله فإنه يمكنه الفعل) أي

التكليف وقبله لا يعلم لجواز أن لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا فان قيل يعلمه قبل الفعل اذا كان الوقت متساعا وقد وجد شرطه عند دخول الوقت فإنه كاف في تحقق التكليف فلنا فرضه زمانا زاردا في كل جزء فانه مع الفعل فيه أو بعده ينقطع وقبل الفعل يجوز أن لا يتحقق بصفة التكليف في الجزء الآخر فلا يتم بالتكليف وأما بطلان اللازم في الضرورة وانما أيضا لو يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لان انتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعوا لا يتم على قتل ولده ولم يتحقق الى فداء وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاند وقال القاضي وهو مخالف للاجماع لا يجمع على تحقق الوجوب والتحرير قبل التمكين من الفعل ويحتمل وجوب الشرع فيه بنية الفرض اجماعا للعترة وجهان فالأول اوضح التكليف بما علم عدم شرطه وما علم شرطه غير ممكن لزم أن لا يكون الامكان شرطاً في التكليف واللازم منتف للمعنى في مسألة تكليف المحال والجواب بوجهين أحدهما ان الامكان الذي هو شرط التكليف أن يكون مما يتأتى فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذي هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه بالفعل فان عنت بقولك ليكن الامكان شرطاً الاول منتهاه فان عدم الشرط لا يتأنيقه أو الثاني التزامه لانه عين محل النزاع ثانيه انه يلزم مما ذكرتم أن لا يصح التكليف مع جهل الأمر بعدم الشرط كإفي الشاهد اذ عدم الامكان بالنسبة الى المأمور مشترك ولا أثر فيه لعلم الأمر وجهله قالوا ثانياً بالوضع مع علم الأمر بعدم الشرط لصح مع علم المأمور به واللازم باطل أما الأولى فاذ لا مانع من الصحة فدر غير كونه غير متصور حصوله وانه لا يصح مانعا كإفي صورة النزاع وأما الثانية فبالاتفاق الجواب لان سلم أنه لا مانع الا ما ذكرتم بل ههنا مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط وهو الابتلاء بخلاف ما اذا جهل هو وعلم الأمر فإنه يمكنه الفعل لو وجد الشرط فيصير مطعيا عاصيا بالعزم على الفعل والتكليف بالبشرية وبالكرامة له * قال (الدلة الشرعية الكتاب والمنة والاجماع والقياس والاستدلال وهي راجعة الى الكلام النفسى وهي نسبة بين مفردين قائمة بالتكليف والعلم بالنسبة ضرورى

(٣ - مختصر المنتهى ثانياً) بالنظر الى اعتقاده امكان وجود الشرط

﴿ مباحث الادلة الشرعية ﴾

(قوله والاستدلال) سيجي انه ثلاثة التلازم وشرائع من قبلنا والاستصحاب وقيل والاستحسان وقيل المصالح المرسله (قوله راجعة الى الكلام النفسى) ذهب الامدى وجميع الشارحين الى أن مرجع الكل الى كلام الله تعالى القديم وهو صفة قائمة بالذات ووجهه ظاهر ان الحكم ليس بالله 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 النبي والكتاب بذات سبحانه وتعالى اذ لو لم يدل على المعنى وعلى حكم من أهل الادلة بان الأمر كذلك يمكن فيه حجة ودلالة على نبوت الحكم وهو ظاهر وهذا وفق بعبارة المتن

(قوله أما صور النسبة) يعني ان كل واحد يعقل معنى نسبة معلوم الى معلوم بحيث او عبر عنها باللفظ يصح السكوت عليه ويعلم ان ما يعقله اولاً ثم يتكلم لاقادته هي تلك النسبة فالكلام النفسي هي تلك النسبة التامة الاخبارية أو الانشائية من حيث يقاد بالكلام الانظلي لا من حيث يستاد منه وله - هذا كان قائماً بنفس المتكلم دون السامع وأما تحقيق مغايرته العلم والارادة ففي الكلام (قوله وأما أنها النسبة القائمة بالنفس) أي بنفس المتكلم يعني انها صفة لها موجودة فيها وجوداً متصلاً كالمعلم والارادة ونحو ذلك لا يعني انها معقولة لها احاطة بصورتها عند التقاطع بالوجود في نفس المتكلم اذا قال صلوا وهو يطلب الصلاة ويحياها للصورة ذلك كصورة السماء عند تمها واولها يصح انصاف النفس بانها طالبة والمراد بالخارجية ما تقابل ذلك وحقيقتها انما هي قطع النظر عما في الذهن بقطع بان زيد قائم مثلاً والاقنفس النسبة لا وجودها هي الخارج والظرفان أيضاً قد يكونان معدومين كقولنا المستحيل معدوم فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان المراد بالنسبة النفسية لا سلم توقفها على الطرفين فلما افتقر النسبة الى الطرفين ضروري ولا يجوز ان يكون القائم بالنفس هو العيني بل بصورتها العقلية وهو معنى التعقل

ولو يتم به كانت النسبة الخارجية اذا غيرهما والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل الفردين وهذه متوقفة) أقول قد فرغ من المبادئ وشرع في الأدلة الشرعية وهي خمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال قيل لان الدليل وحى وغيره والوحى اما متلو وهو القرآن اولاً وهو السنة وغيره ان كان قول كل الامة فالاجماع وان كان مشاركة فرغ لاصل في علم الحكم فالقياس والاستدلال واعلم ان الخمسة راجعة الى الكلام النفسي اذ لو دلالاتها علمه لما كان فيها اجتهاد والكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم اما صور النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري وأما النسبة القائمة بالنفس فلانها لو لم يتم به لكانت هي الخارجية واللازم منتفياً اما الملازمة فاذا لم يخرج عنها فان الثابت ثابت اما في النفس واما خارج النفس فاذا انتفى أحدهما تعين الآخر وأما انتفاء اللازم فلان الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل الفردين لان نسبة القيام الى زيد اذا ثبتت في الخارج ثبتت سواء عقل زيد القيام أم لا وهذه متوقفة حصولها على تعقل الفردين فتغيرتا قال (الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز وبسورته منه وقولهم ما نقل بين دفتي المصحف نواتر احد الشئ بما يتوقف عليه لان وجود المصحف وثق - فرغ تصور القرآن) أقول الكتاب اسم القرآن غلب عليه من بين الكتب في عرف الشرع كما غلب على كتاب يسمونه في عرف أهل العربية والقرآن هو الكلام المنزل للاعجاز وبسورته منه فخرج الكلام الذي لم ينزل والذي أنزل للاعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة والمراد بالسورة بعض المترجم اوله وآخره توقيفاً وقوله بسورة منه ان أجرى على ظاهره فلا خارج بعض القرآن فان النحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير متضمنة ببعض وان أريد بسورة من جنسه في البلاغة والعلو في تناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب الى عرض الاصول وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه واعلم انه ان اراد تصور مفهوم لفظ

(قوله توقيفاً) أي اعلاما من الشارع فانه الذي بين أن من ههنا الى ههنا سورة ولا يخفى أن الآية أيضاً كذلك اذ لا معنى للترجم له الا المبين وبيان أول الآية وآخرها بالتوقف لا غير فالاولى ان يقال هي الطائفة المترجمة توقيفاً أي المسماة باسم خاص (قوله ان أجرى على ظاهره) يعني لاختفاء في ان من التبعض وهو يرمونه بالكلام فان ربيته فيه حذف كان القرآن اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور وان جعل على حذف المضاف أي بسورة من جنس ذلك الكلام في الصاحفة وعلو الطبقة كان اسماً للذموم الكلي الصادق على المجموع وعلى أي بعض يفرض كما هو المناسب لغرض الاصول اذ الاستدلال انما هو بالابحاض ولا خفاء في صدقه

على مثل قل وافعل ولا يسمى قرآناً في عرف فان قيل في صدقه على المجموع خفاء ان السورة ليست من جنس المجموع قلنا المراد بالجنس المماثل في الصاحفة وعلو الطبقة والسورة تماثل المجموع في ذلك فيصدق انها من جنسه فان قيل التفسير الاول لا يخص المجموع الشخصي بل يتم كلامنا من الابحاض المشتملة على السورة المتعددة كالتصنيف متلافاً قد اشار الى دفع ذلك بقوله فان النحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير متضمنة ببعض فلا يصدق على النصف الاول متلأنة الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه تتأمل (قوله واعلم) يعني ان المذكور في معرض التعريف قد يكون تصويراً أي تعييناً ونفسياً لمدرول اللفظ ومفهوماً ويكتفي فيه ايراد اللفظ أشهر وذكر أمر ترتيب الاشباه العارض وقد يكون تعييناً للشيء واحداً بالتصور له ويكون بالذاتيات أو بالاوزام الذاتية المفيد لذلك ولا يخفى أن كون القرآن للاعجاز كما لا يعرف مفهومه ولزومه الا الافراد من العلماء ولا يكون لازماً بينا فضلاً عن أن يكون ذاتياً فلا يصلح تعريف الحقيقة وتعيينها بل مجرد تصور يرمونه لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة ونحو ذلك

(قوله ولان معرفة السورة) في بحث فان السورة اسم لطائفة المترجمة في الكلام المنقول قرآنا كان أو غيره بدليل سور الانجيل
 واهذا احتاج المصنف الى وصف السورة بقوله منه فتأمل (قوله لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن) سؤال ظاهر وهو انه
 لما أخذ المصحف في تعريف القرآن توقف تصور على تصور المصحف الموقوف على تصور القرآن اذ لا معنى له سوى ما كتب فيه
 القرآن فيكون دور الالامنى ايان 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 الذهني للمصحف والنقل وهو معنى التصور وبعضهم الى أن الحكم بوجود المصحف ونقله
 مسبوق بتصور القرآن ضرورة توقف التصديق على التصور فعريف القرآن به مادور وبعضهم الى أن معرفة المنقول في المصحف
 تتوقف على وجود المصحف والنقل وسما على تصور القرآن لانه لا بد (١٩) في اثبات السور والآيات في الاوراق من

تصورها ولو اول مرة تعريف
 القرآن بالمنقول في المصحف يكون
 دورا ثم دفع الدور بان المقصود
 التعريف لغير من ثبت القرآن في
 المصحف ولما لاح على هذه الوجوه
 أثر الضعف زاد المحقق في يد العلم
 وقال ان العلم بوجود المصحف
 ونقله على معنى بين دفتيه يتوقف
 على معرفة المصحف وهي على
 معرفة القرآن اذ لا معنى له سوى
 ما كتب فيه القرآن وأنت خير
 بأنه عائد الى الثاني وأنه لا حاجة
 الى توسط وجود المصحف ونقله
 اذ يكفي أن يقال معرفة المصحف
 موقوفة على معرفة القرآن
 فأخذ في تعريفه دورا أيضا ينبغي
 أن تكون معرفة المصحف فرع
 العلم بوجوده دون العكس لما تقرر
 عندهم من أن هلية الشيء النسبية
 مقدم على ما يثبت به بحسب الحقيقة
 (قوله وقد يقال) يعني أن الدور انما
 يلزم لو كان المقصود توقيف
 معرفة ماهية القرآن على معرفة

القرآن فهو صحيح وان اراد التميز فشكل لان كونه لا يعجز ليس لازما مابنا ولان معرفة السورة
 تتوقف على معرفته في دور وقال قوم منهم الغزالي هو ما قبل بين دفتي المصحف نواتر وقولهم هذا
 حد الشيء بما يتوقف معرفته على معرفته لان المصحف ليس الا ما كتب فيه القرآن ولا يميز عن
 سائر المصحف انما يكتب فيه فالعلم بان محضه او بان هذا نقل بين دفتيه نواتر فرع تصور القرآن
 فتعريفه بدوري وقد يقال نحن بهد ما علمنا أن ههنا ما نقل بين الدفتين وما لم يقل كالمسوخ
 تلاوته وما نقل ولم يتواتر في ثلاثين ايام متتابعات أردنا تخصيص الاسم بالقسم الاول دون
 الاخيرين ليعلم ذلك هو الدليل وعليه الاحكام من منع التلاوة والمسجد ناوالا فهو واسم غير
 شخصي والتعريف لا يكون الا للحقائق الكليّة بل قد ينهنا على أن ضابط معرفته التواتر في
 متون المصحف وصدر المناط دون التحديد وهو ما سبق قال (مسألة ما نقل أحادا
 فليس بقرآن لقطع بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله وقوة الشبهة من الجانبين في مثل
 قسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين والقطع أنهم التواتر في أوائل السور
 قرآنا فليست بقرآن فيما قطعها كغيرها وتواترت بعض آية في النقل فلا يخالف قولهم مكتوبة
 بخط المصحف وقول ابن عباس رضي الله عنهم اسرق الشيطان من الناس آية لا بد ان القاطع
 بقابله قولهم لا يشرط التواتر في النقل بعد ثبوت مثله بضعف يستلزم جواز سقوط كثير من
 القرآن المكرر وجوازا ثبات ما ليس بقرآن منه مثل ويل وقبأ لا يقال يجوز ولكن اتفق
 نواتر ذلك لاننا نقول لقطع النظر عن ذلك الأصل ليقطع باتفاق ذلك السقوط ونحن نقطع بانه
 لا يجوز والدليل ناهض ولانه يلزم جواز ذلك في المستقيم وهو باطل) أقول ما نقل أحادا فليس
 بقرآن لان القرآن مما تتوقف الدواعي على نقله لما تضمنه من التعدي والاجاز ولانه أصل
 سائر الاحكام والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فمالم ينقل متواترا علم أنه ليس
 قرآنا قطعاً وبهذا الطريق يعلم أن القرآن لم يعارض فان قيل لو وجب تواتره وقطع بتسفي مالم
 يتواتر لكفرت احدى الطائفتين الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم واللازم متفق أما الاولى
 فلانه ان تواتر فانه كاد في للضرورة كون من القرآن والآيات للضرورة عدم كونه من

ماهية المصحف وأما اذ قصد تعيين المراد بالقرآن الذي هو مناط الاحكام بالنسبة الى من يعلم أن ههنا ما ينقل أصلا كالكلام النفسى
 ومسوخ التلاوة وما نقل أحادا كالقرآن الشاذة وما نقل نواتر كالمثبت في متون المصاحف تواتر فلا دورا والمصحف متعارف معلوم
 حتى للصبيان (قوله بل قد ينهنا) اضرب عن قوله أردنا بمعنى أن ليس المقصود مجرد تخصيص الاسم بالقسم الاول اعنى ما نقل بين الدفتين
 أى نواتر العلم أنه المناط للاحكام بل هناك أمر آخر هو التنبيه على أن ضابط معرفة المعنى الشخصي للقرآن هو النقل والتواتر دون
 التحديد والتعريف حيث ذكرنا في معرض التعريف النقل والتواتر المفيد لمعرفة (قوله وقوة الشبهة) يعني على زعم الخصم والافئند
 المصنف أن دليل كونه ليست في أوائل السور من القرآن قطعي ومخالفه القطعي انما تكون كقرآن اذا لم تستند الى شبهة قوية فان
 قيل أدنى درجات الشبهة القوية أن تورث شكاً أو وهماً فلا يبقى الطرف الاخر قطعاً قلنا هي قوية عند من يتسك بها أو أماناً عند
 الخصم فن الضعف بحيث لا ينفيد شيئاً هذا اول لكن كلام الشارح صريح في أنه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر

(قوله بديل أنه لم يتواتر أنه من القرآن) إشارة إلى أن المعبر بواتر هذا الحكم وهو أنه من القرآن لا مجرد بواتر ذلك الكلام (قوله في شأن البسمة) يعني في ترك بعضهم افتتاح كل سورة بالبسمة كذا في أحكام الامدى وجمع الكتب المشهورة ومن سقط الكلام ما قال انه قال ذلك في تركهم افتتاح سورة براءتها بسمة (قوله وقد قيل) أصل الدليل أن السمة لو كانت في أوائل السور من القرآن لتواتر كونها فيها من القرآن لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله واللازم باطل فاعترض بمنع قضاء العادة بذلك بل يكفي التواتر في محل ما وقد تواترت بعض آية في سورة النمل فأجاب بأنه لو لم يشترط بواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر في محل ما لمزم جواز أمرين أحدهما أن يكون قد سقط من القرآن كثير من الآيات التي كانت مكررة بأن يكون قوله الحمد لله رب العالمين آية من أول كل سورة فاسقطت لعدم بواترها هناك اكتفاء بسورة النامحة وثانيهما أن يكون قد أثبت في القرآن على سبيل التكرار كثير من الآيات التي كانت غير متكررة بأن يكون قوله تعالى فويل يومئذ للكذابين آية (٣٠) واحدة من سورة المرسلات وفي آي الأعراب كما كذبنا آية واحدة من سورة الرحمن لعادة

آيات وانما وقع التعدد والتكرار بناء على عدم تواترها في محلها المخصوص وكلا الأمرين منتف قطعاً ثم اعترض على هذا الجواب بأنه إن أريد بالجواز مجرد الامكان فلا يضر بالان لازم هو الامكان والمنتفى هو الوقوع وإن أريد احتمال أن يكون الواقع ذلك فاللزم ممنوع وانما يلزم لو لم يعم الدليل القاطع على انتفاءه وهو اتفاق بواتر السور خالية مما زعمتم جواز كونه ساقطاً وتواتر المكرر الذي زعمتم جواز كونه قد أثبت مع أنه ليس بقرآن في المحل وذلك لأن جواز عدم التواتر لا يمنع وقوع التواتر فظهر أن في عبارة الشارح قصورا واستدرا كما أما القصور فلا لأنه لم يتعرض لعدم السقوط وجعل قوله اتفاق بواتر ذلك إشارة إلى المكررة فقط وما ذكرناه هو الموافق للنتهى وسائر

القرآن وكلاهما مظنة التكفير وكان يقع تكفير من جانب عادة كمنكر أحد الأركان أو مثبت ركن آخر وأما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لتقل وللإجماع على عدم التكفير من الجانبين الجواب لانتم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة قوية تخرجهم من حد الوضوح الى حد الاشكال وأما إذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرفين لا تخرجهم من حد الوضوح فان قيل فما الحق في بسم الله من القرآن هي أم قلنا انهم البست من القرآن في أول سورة أصلاً بدليل أنه لم يتواتر أنه من القرآن في أوائل السور فلا يكون قرآناً في أوائل السور لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله وبهذا الطريق قطعنا بأن غيرها مما لم يذكر في القرآن ليس منه وأنه ما تواترت بعض آية في سورة النمل قال تعالى انه من سليمان وأنه بسم الله الرحمن الرحيم ولذلك لم يخالف فيه مخالف فالواهم مكتوبه بخط المصحف مع المبالغة في توصيهم بغير القرآن عما سواه حتى لم يشبهوا أمين ومنع قوم العجم وأيضاً قال ابن عباس في شأن البسمة سرق الشيطان من الناس آية والجواب عنهما أنه لا يفيد قطعاً وهو ظاهر ولا نطناً في مقابلة القاطع والظني يضمحل اذا قايه القطع وربما يقال الاول منهم ما قطعى لان العادة تقضى في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو يشكر على كتابها ولو نادرا وقد قيل على قولنا العادة تقضى بتواتر تفاصيل مثله لانتم ذلك نعم يشترط بواتر مثله في محل ما وأما تواتره بعينه في المحل المخصوص فلا وهذا ضعف لانه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن مما ثبت في محله ولم يتواتر اكتفاء بذلك عن تواتره في المحل وأيضاً يستلزم جواز كون بعض القرآن المكرر قد أثبت مع أنه ليس بقرآن في المحل مثل قول بول يومئذ للكذابين فبأى الأمر بكم ان كذبنا لانه تواتر في محل فيجوز نقله في غيره مكرراً لا يقال جواز عدم الاتفاق في الوقوع والوقوع لا يوجب الوجوب فيقال انه اتفاق تواتر ذلك المكرر مع أنه لم يتواتر كان جائزاً لانه قول لقطع النظر عن ذلك الأصل وهو وجوب بواتر تفاصيل مثله لما حصل الجزم بانتفاء السقوط لان عدم السقوط مما لا يتصور اتفاق تواتره كما في الآيات لكانا قطع بذلك

الشروح وأما الاستدراك فلا أنه لا مدخل في المقصود لقوله والوقوع لا يوجب الوجوب وكانه دفع بحث لما عسى يتوهم من أن وقوع تواتر المكرر البتة مبني على أن تواتر التفاصيل واجب فأجاب عن هذا الاعتراض بأننا نقول من الابتداء ان منع وجوب بواتر التفاصيل ساقط أما أولاً فلا أنه لو لم يجب لم يحصل الجزم بعدم سقوط كثير من القرآن المكرر لانه لا يعقل تواتر عدم كإعقل تواتر الآيات يعني هب أن ما ذكرنا من لزوم جواز الآيات لا يتم بناء على اتفاق تواتر المكررات لكن جواز الاسقاط مما لا مدفع له وأما ثانياً فلا أن الدليل قائم على وجوب تواتر التفاصيل وهو قضاء العادة بذلك فيما تتوفر عليه الدواعى كما سيحى في بحث الخبر وقيل هو الاجماع وأما ثالثاً فلا أنه لو لم يجب لزوم جواز ذلك أى ما ذكرنا من الآيات والاسقاط بالنظر الى الاستقبال لان التواتر وان اتفاق فيما مضى من الزمان الى الآن لكنه لما يجب جاز أن لا يتفق فيما يتأق من الزمان وحاصله أن ما ذكرنا من الالتزام يتم في الاسقاط مطلقاً وفي الآيات بالنظر الى الاستقبال فظهر أن ما ذكرنا على الاستدلال دفعاً للمنع وان ذلك الأصل إشارة الى وجوب تواتر التفاصيل لالى اتفاق التواتر على ما في الشروح وأن ليس معنى قوله والدليل ناهض أن لنا دليلاً على انتفاء جواز السقوط وهو ما سبق من وجوب اشتراط التواتر على ما في بعض الشروح

(قوله وربما يقال) الاعتراض من الشارح على ما ذهب إليه المصنف من أنه يشترط نواتر التفاصيل والالزام جواز الامر من الباطلين واذا اشترط ثبت أن التسمية في أوائل السور ليست من القرآن اذ لم يتواتر كونها هناك من القرآن والاعتراض من وجهين أحدهما أنها اشترط فيما هو قرآن تواتر في محله وان لم يتواتر كونه فيه من القرآن وحينئذ لا يلزم ما ذكر من احتمال الامر من الباطلين قطعاً عن المكررات فتواترت في محلهما بحيث لا يمكن اسقاطها أو غير المكرر انما تواتر في محل واحد بحيث لا يمكن اثباته في محل آخر لا في الحال ولا في الاستقبال وحينئذ لا يتم الاستدلال على أن التسمية في أوائل السور ليست من القرآن بناء على أنه لم يتواتر كونها هناك من القرآن لانه اذ تواتر نقلها هناك كتابة في المصاحف وتلاوة على الالسن (٢١) وان لم يتواتر كونها من القرآن وثانها ما أن ما ذكر من الاستدلال على أنها

ليست من القرآن والالزام بأنه لو لم يشترط التواتر لم يلزم الاحتمال انما ينفي قول من قال انها آية أو بعض آية من كل سورة على ما هو مذهب الشافعي حتى انها ارجحها ومع أول السورة مائة وثلاث عشرة آية من القرآن ولا ينفي ما اختاره المتأخرون من العلماء الحنفية وهو أنها آية واحدة من القرآن أنزلت للفصل بين السور والتبرك بها في ابتداء كل أمر لا محل لها بخصوصها حتى ان القرآن مائة وأربع عشرة سورة وآية واحدة وذلك لانها وان سلمنا أنه لم يتواتر كونها من القرآن في أول كل سورة لكن لان سلمنا أنه لم يتواتر كونها من القرآن بهذا الوجه وانما بسطنا الكلام في هذا المقام ليكون من غوامض هذا الشرح (قوله وما يروى) نقل عن الشافعي رحمه الله في كونها من القرآن في أوائل السور قولان وللأصحاب طريقان أحدهما أنه قولين في كل سورة وأصحهما أنه قول واحد في الفاتحة وهو أنها

بحيث لا تقبل التشكيك وأيضا فالدليل ناهض على وجوب نواتر تفاصيل مثله مما تنوفا للدواعي على نقله وسيأتي وأيضا يلزم جواز ذلك في المستقبل ونحن نعلم بطلانه بالضرورة فان من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مما ثبت مثله ويسقط بعض المكرر عد مجنونا أو زنديقا وربما يقال لو شرط تواتره في المحل دون تواتر كونه قرآنا فيه لم يلزم ما ذكر وأيضا فهذا لا ينفي قول من قال انها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور لانها آية من كل سورة فهي آية لامة وثلاث عشرة آية وهو قريب وما يروى من قول الشافعي انها آية في الفاتحة والخلاف في غيرهما فيه تحكم قال ﴿مسئلة القرآآت السبع متواترة فيما ليس من قبيل الاداء كالمدا والامالة وتخفيف الهـ مزة ونحوها لنالولم تكن لكان بعض القرآن غير متواتر كذلك وما لك ونحوهما وتخصيص أحدهما تحكيم باطل لاستوائهما﴾ أقول القرآآت السبع منها ما هو من قبيل الهيمنة كالمدا واللين والامالة وتخفيف الهـ مزة ونحوها وذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ نحو ملك وما لك وهذا متواتر والالكان 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 تحكيم باطل لاستوائهما بالضرورة قال ﴿مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل فصيام ثلاثة أيام متتابعات واحتج به أبو حنيفة لتأليس بقرآن ولا خبر يصح العمل به قالوا يتعين أحدهما فيجب قلنا يجوز أن يكون مذهبا وان سلمنا الخبر القاطع بخطئه لا يعمل به ونقله قرآنا خطأ﴾ أقول لا يجوز العمل بالقرآآت الشاذة مثل ما نقل في مصحف ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقد احتج به أبو حنيفة فأوجب التتابع لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل ولا عبرة بكلام هو غيرهما فلا حاجة فيه أصلا قالوا لا يخلو أن يكون قرآنا وخبراً أو ديباناً فظن قرآنا فالحق به فان غير الخبر الوارد لذلك لا يحمته وعلى التقديرين يجب العمل به الجواب المنع لجواز أن يكون مذهبا سلمنا العمل لكن متى ثبت العمل بالخبر لمطلقا أو اذ لم يكن خطأ قطعاً الا في ممنوع والثاني مسلم ولا يفيد لان هذا خطأ قطعاً اذ نقل قرآنا وليس بقرآن فارتفع الثقة قال المحكم المنضج المعنى والمتشابه مقابله اما لا شترالك أو اجبال أو ظهور تشبيهه والظاهر الوقف على والراحتون في العلم لان الخطاب بما لا ينهم بعيد) أقول في القرآن تحكيم ومتشابه قال تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب

آية مستقلة منها وفي باقي السور قولين وذلك لان الاحاديث الواردة في كونها آية من الفاتحة على التعيين متكررة جدا وعلى الطرفين فان من الاصحاب من حمل القولين على أنها من القرآن في الاوائل وأولهم من حملها على أنها آية مستقلة في الاوائل أم هي مع ما بعدها أو الآيات الثانية من كل سورة آية وهذا هو الاصح ليكون نظره واجتهاده في بيان آخر الآيات ومقدارها لا في كونها قرآنا (قوله كالمدا واللين) معنى المدههنا ما وقع من اختلاف القراءت في أن الالف والواو والياء الساكتين اذا كانت بعدهما مزة الى أي مقدار تعد فلا معنى لذلك الالين معه وهو زيادة من الشارح (قوله لجواز أن يكون مذهبا) وقع سند المنع والافضعه نظرا اذ لا ينظر بالعدل ذلك (قوله لان هذا خطأ قطعاً) فيه بحيث لا نغايته أن يكون كونه قرآنا خطأ وهو لا يجب أن يكون كونه خيرا خطأ قطعاً لجواز أن يكون خبرا لم ينقل خبرا ولا نسلم أن هذا يجب القطع بخطئه

وأخر مشابهاً فالمحكم هو المنفع المعنى سواء كان نصاً أو ظاهراً والمتشابه غير المنفع المعنى
 وعدم اتصافه قد يكون للاشتراك نحو ثلاثة قروء أو لأجل حال ونفى به غير الناشئ من الاشتراك
 بقريته سبق الاشتراك نحو أن تذبجو بقرة أو لأن ظاهره التثنية مثل يدي بيمينه ويتهزئي
 ومنهم من قال المحكم ما استقام نظمه للإفادة وهو حق لكن مقابله من التشابه يكون هو ما اختل
 نظمه لعدم الافادة فمنهم من صار إليه للوقوف على قوله وما لا يعلم تأويله إلا الله ويجعل والراسخون
 في العلم مستأنفاً والظاهر خلافه وأن الوقف على والراسخون في العلم فيعلمون تأويله وذلك لأن
 الخطاب بما لا يفهم بعيد وان كان لا يمتنع على الله لا يقال يلزم تخصيص الحال وهو يقولون
 بالمعطوف والأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقة لأننا نقول بخلافه الظاهر
 أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلاً قال **السنة** **مسئلة** الاكثر على انه لا يمتنع عقلاً على
 الانبياء معسبية وخالف الرواض وخالف المعتزلة الا في الصغار ومعتمدتهم التقيج العقلي
 والاجماع على عصمتهم بعد الرسالة من تعد الكذب في الاحكام لدلالة المجزئة على الصدق وجوزة
 القاضي غلطا وقال دلت على الصدق اعتقادا وأما غيرهم من المعاصي فالاجماع على عصمتهم من
 الكبار والصغار الخسيسة والاكثر على جواز غيرهما أقول قد فرغ من ابحاث الكتاب
 وهذه ابحاث السنة والسنة افة الطريقة والعادة واصطلاحا في العبادات النافذة وفي الأدلة
 وهو المراد ما صدر عن الرسول غير القرآن من فعل أو قول أو تقرير برئهم الاكثر من المحققين
 على انه لا يمتنع عقلاً على الانبياء قبل الرسالة ذنب من كبيرة أو صغيرة وخالف الرواض في
 ذلك فنعوا جواز الذنب مطلقا وخالف المعتزلة فنعوا جواز الذنب الا في الصغار فانهم لم
 يجازفوا فيها فجوزوها كما جوزنا ومعتمد افر يقين في ذلك أن فيه هضمنا واحتقاراً فتفر
 الطبايع عن اتباعهم فيجوز بالحكمة من بعثتهم وذلك قبيح عقلاً وقد عرفت بطلان قاعدة التقيج
 العقلي وأما بعد الرسالة فالاجماع على عصمتهم من تعد الكذب في الاحكام لدلالة المجزئة على
 صدقهم وأما الكذب غلطا فمجزئة القاضي ومنعه بالباقون لما مر من دالة المجزئة على الصدق فنع
 القاضي دلالة على الصدق مطلقا بل على الصدق اعتقادا فجاز الكذب غلطا وأما غير
 الكذب من الذنوب فان كانت من الكبار أو من الصغار الخسيسة كسرقة حبة ما يفتقر فالاجماع
 على عصمتهم منها وان كان من غيرها فلا اكثر على جوازها ومنعه الاقل وتقريره في الكلام قال
مسئلة فعلى صلى الله عليه وسلم ما وضع فيه أمر الجيلة كالقيام والتعود والاكل والشرب
 أو تخصيصه كالضحى والوتر والتهدج والمشاورة والتخيير والوصال والزيادة على أربع فواضح
 وما سواهما من وضعه أي بيان بقول أو قرينة مثل صلوا وحذوا وكالقطع من الكوع والغسل
 الى المرافق اعتباراً تقافاً وما سواها من علمت صفته فأتمه مثله وقيل في العبادات وقيل كما تعلم وان
 لم تعلم فالوجوب والندب والاباحة والوقف والمختار ان ظهر قصد افر به فندب والاقباح لنا
 القطع بان الصحابة رضى الله عنهم أجمعين كانوا يرجعون الى فعله عليه الصلاة والسلام المعلوم
 صفته وقوله تعالى فما قضى الآية واذ لم تعلم وظهر قصد القرية ثبت الربحان فيلزم الوقوف عنده
 والزيادة لم تثبت واذ لم يظهر فالجواز والوجوب والندب زيادة لم تثبت وأيضاً لما في الحرج بعد
 قوله زوجنا كما فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب أقول فعلى عليه الصلاة والسلام
 ان وضع فيه أمر الجيلة كالقيام والتعود والاكل والشرب فواضح أنه مباح له ولا تمته
 فلا خلاف فيه وان ثبت تخصيصه كوجوب الضحى والوتر والمشاورة والتخيير نسيانه
 فيه وابعاحه الوصال في الصوم والزيادة على أربع نسوة فواضح أيضاً أنه لا يشاركه فيه الاثمة فلا

(قوله فنهيم) يريد بيان التقريب
 في ايراد قوله والظاهر الوقف
 ههنا رد الما هو موافق أن المراد
 أن هذه الآية من قبيل التشابه
 أي من القائلين بأن المحكم
 ما استقام نظمه للإفادة من صار
 الى أن المتشابه ما اختل نظمه
 لعدم الافادة وذلك لاشتمال القرآن
 على ما لا يفيد شيئاً ولا يفهم منه
 معنى بدليل الوقف على الا الله
 قد اقتضى في هذا التقرير أثر
 الامسدي والظاهر أن القول
 باختلال نظم القرآن مما لا يصدر
 عن المسلم بل المقابل لما استقام
 نظمه للإفادة هو ما استقام نظمه
 للإفادة ما من غير تأويل أو مع
 تأويل والمتشابه ما انتظم وترتب
 للإفادة بل لا ابتداء

مباحث السنة

خلاف فيه وأما سواهما فإن عرف أنه بيان لنص علم جهته من الوجوب والتدب والاباحة
 اعتبر على جهة المبين من كونه خاصا وعماما اتفاقا ومعرفة كونه بيانا أما بقول وأما بقربنة
 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 إلى المرافق بإدخال المرافق أو آخر أجهابها بعد ما نزلت فاغسلوا وجوهكم
 وأيديكم إلى المرافق وأما سواها أي ما لا يعرف أنه بيان فانت صفة من الوجوب والتدب
 والاباحة فأتمته مثله في ذلك وقال أبو علي بن خلاد أتمته مثله في العبادات خاصة دون غيرها وقيل
 هو كالم تعلم جهته وما هو نذكر حكمه فنقول وإن لم تعلم جهته بالنسبة إليه في النسبة إلى الأمة
 فيه أربعة مذاهب الوجوب والتدب والاباحة والوقف ومذهب خامس وهو المختار عند المصنف
 وهو النقص ميل بأنه إن ظهر قصد التربة فالندب والاباحة فهنا ما علم جهته فتمته
 فيه مثله وإن لم تعلم جهته فإن ظهر قصد القرية فالندب والافه والاباحة لتأتي المقام الأول
 القطع بأن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله العا لوم صفة وذلك يقتضي علمهم بالشرع بالعادة
 وأيضا نقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة تحق بالمعنى التأسى وهو فعل مثل
 ما فعل على الوجه الذي فعل وأيضا قوله تعالى فالتأسي زيد منها وطرا زوجنا كما الكيلا
 يكون على المؤمنين خرج في أزواج أديعناهم ولولا التشر بل لما أدى تزويج النبي إلى ذلك في
 حق المؤمنين وفي المقام الثاني أنه إذا ظهر قصد القرية تظاهر الرجحان فيكم به والمنع من التترك
 زيادة لم تثبت الأدليل والأصل عدمه فثبت الرجحان بدون المنع من التترك وهو الندب وإذا لم
 يظهر قصد القرية تظاهر الجواز بعد المعصية ولا وجوب ولا ندب بالأصل وأيضا لما في المخرج في
 قوله زوجنا كما مع احتمال الوجوب والتدب ولم يثبت ما فهم منه أن مقتضى فعله الاباحة
 دونها (قال الموجب وما أتاكم الرسول أجبوا بالمعنى ما أمركم بكم لقباله وما نهاكم قالوا
 فاتبعوه أجبوا في الفعل على الوجه الذي فعله أرفى القول أو فهم ما قالوا لقد كان إلى آخرها أي
 من كان يؤمن فله فيها أسوة حسنة قلنا معنى التأسى يقع الفعل على الوجه الذي فعله قالوا دخل
 نعله فخلعوا وأقرهم على استدلالهم وبين العلة قلنا قوله عليه الصلاة والسلام صلوا وألفهم
 القرية قالوا لما أمرهم بالتمتع تسكروا بفعله قلنا قوله عليه الصلاة والسلام خذوا وألفهم القرية
 قالوا لما اختلفوا في النسل بغير أنزال سأل عمر عائشة رضي الله عنها فقالت فعلت أنا ورسول الله
 فاعتسنا قلنا نعم استفيد من إذا التقي الختانان فقد وجب الغسل أولانه بيان وإن كنتم جنبا
 أولانه شرط الصلاة وألفهم الوجوب قالوا أحوط كصلاة ومطابقة لم تتعينا والحق أن الاحتياط
 فيما ثبت وجوبه أو كان الأصل كالثلاثين وأما ما احتمل غير ذلك فلا أقول القائلون بوجوب
 مثل ما فعل على الأمة قالوا أولا قال الله تعالى وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهى عنكم فاجتنبوا
 للوجوب الجواب إن المراد بما أتاكم ما أمركم وهو السابق إلى الفهم حيث قاسله بقوله وما نهاكم
 ليتجاوب طسرفا للنظم وهو اللائق بالفصاحة الواجبة رعائتها في القرآن قالوا ثانيا قال تعالى
 فاتبعوه وقال فاتبعوني يحبيكم الله والامر للوجوب الجواب أن المتابعة فعل مثل فعله على
 الوجه الذي فعله أو متابعته في القول إذا أمر بشئ أو نهى فقتط أرفى الفعل على الوجه الذي
 فعله وفي القول معا على التقديرات فلا يلزم وجوب مثل فعل كل ما فعله أما أنا خصصناه بالفعل
 أو عمومها فيهما قلنا أنه لا يتعين وجوبه ما لم يعلم أنه فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه

(قوله بإدخال المرافق) يعني
 أن الآية تحتل دخول المرافق
 في وجوب الغسل وعدم دخولها
 فلو غسل مع المرافق أو بدونها
 كان بيانا وهو ذات كلف
 لدفع الاعتراض بأن الغسل إلى
 المرافق مستفاد من الآية
 لأن فعله وفي المنتهى والغسل
 للمرافق وهو ظاهر وفي الأحكام
 وكالموافق في التيسير بيانا لقوله
 تعالى فامسحوا بوجوهكم وهو
 أظهر

(قوله ثم يلزم من وجوب مثل كل ما فعل الضدان) ان أراد بالضدين الوجوب مع الاباحة والتدب فتقرر به انه اذا فعل فعلا على وجه الاباحة والتدب فن حيث إنه فعله يكون (٢٤) علينا واجبا ومن حيث انه علينا ان يكون على الوجه الذي فعله يكون مباحا

ثم يلزم من وجوب مثل فعل كل ما فعل الضدان بالنسبة لنا اذا فعله على وجه الاباحة والتدب
وأما اذا خصصناه بالقول فظاهر قالوا فانما القصد ان لكم في 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 ولا يؤمن بالله وملائم الحرام حرام ولازم الواجب واجب وأيضا في ومبالغة
في التهديد على عدم الاسوة فتكون الاسوة واجبة الجواب ان معنى التأسي ايضاح الفعل على
الوجه الذي فعله فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف
المفروض قالوا راجعاً في الحديث الصحيح انه عليه الصلاة والسلام خلع نعله في الصلاة
فخلعوا فإلهم عن ذلك فقالوا خلعت فخلعنا فأقرهم على ذلك وأخبرهم أن جبريل عليه
الصلاة والسلام أخبره ان في نعله أذى أي نجاسة ولو لا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك
الجواب الوجوب لم يستفد من فعله بل لانه من هيات الصلاة وقد قال صاوا كباراً يتوفى أصلي
أولانهم فهم وامنهم القرية والاسم في الصلاة أو كره فرأوه نديلاً واجباً قالوا خامساً ما أمرهم
بالتمتع بالعمرة الى الحج ولم يتمتع هو ولم يتمتعوا فقد تمسكوا في ذلك بفعله واللعصوا ثم لم ينكر
عليهم ذلك وبين لهم العلة في عدم الفعل مما يختص به فقالوا استقبلت ما استدبرت من أمرى
لما سقت الهدى أي لولا ان معي الهدى لأخلفت 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 عني مناسككم أولانهم فهم والقرية فرأوه نديلاً واجباً قالوا سادساً ما اختلف الصحابة
رضي الله عنهم في وجوب الغسل عند ادخال قدر الحشفة من غير انزال بعث عمر الى
عائشة يسألها عن ذلك فقالت فعلت أنا ورسول الله فاعتزلنا فأوجبوا الغسل بمجرد
فعله الجواب لم يوجب بمجرد فعله بل ما بقوله اذا التقى الختان وجب الغسل وذلك ظاهر
في العموم فانه في عدم مخالفته وهم التخصيص واما لانه بيان له ولو ان كنتم جنباً فاطهروا
والامر للوجوب ومثله ليس من محل النزاع في شيء واما لانه شرط الصلاة فقد تناوله قوله
صاوا كباراً يتوفى أصلي واما لفهم الوجوب من قولها بقرينة وهي أنهم سأله عنه بعد
الخلاف فيه أي يجب أم لا فلولا اشعار الجواب به لما تطابقا قالوا سابعاً ما جعله على الوجوب أحوط
لنا من الأثم قطعاً فيجب الحمل عليه كافي صلاة نسها ولم تتعين عنده فانه يجب عليه الخمس
احتياطاً وكالوطى واحدة من نسائه لابعينها فانه يجب عليه ترك الجميع احتياطاً الى أن
يعين وقد أجيب عنه بأن الاحتياط فيما لا يجهل التحريم ورد بوجوب صوم الثلاثين اذا غم
الهلال الجواب منع كون كل احتياط واجبا بل الحق أن الاحتياط انما شرع فيما ثبت
وجوبه كافي الصلاة بالنسبة أو كان ثبوته هو الاصل كصوم ثلاثين اذا اصل بقائه رمضان
وأما ما احتمل غير ذلك ولا وجوب ولا أصل فيه فلا يجب فيه احتياط كالصوم عند الشك
في هلال رمضان قال (التدب الوجوب يستلزم التبليغ والاباحة منتفية بقوله تعالى لقد
كان وهو ضعيف) أقول الثالثون بدلالة فعله على التدب قالوا رابعاً ما للوجوب والتدب أو
للاباحة لانتفاء المعصية والوجوب باطل لانه يستلزم التبليغ دفعا للتكليف بما لا يطاق

أرشدوا بكل منها ضد للوجوب
لكن بردي حيث يمنع 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 صحت في الاباحة دون
التدب لان تركه كرامة لا ينبغي
أن يفعله قصدا { قوله وملازم
الحرام } يعني أن أصله حاصل
منه وهم الآية شرطية دالة على لزوم
التأسي للايمان ويلزمه بحكم
عكس النقيض لزوم عدم
الايمان لعدم التأسي وعدم
الايمان حرام فكذلك ما لزومه الذي
هو عدم التأسي والايمان واجب
وكذا لزمه الذي هو التأسي والا
ارتفع اللزوم { قوله أن معنى
التأسي } لاخفاء في أن قيد الحينية
مراد وقد صرح به في المنتهى
ايضاح الفعل على الوجه الذي فعله
من أجله ليخرج ما اذا انفقوا على
اداء الظاهر امتثالاً لامر الله تعالى
{ قوله وقد أجيب } لما أجاب في
المتن بقوله والحق أن الاحتياط
فيما ثبت وجوبه أو كان أي ثبت
الوجوب هو الاصل دل ذلك على
أن مناجوا بامر رد فأورده مع
رده بلفظ قد تنبيه على ما ذكرنا
الأن رده في التصديق كلام على
السند لان تقرير الجواب هو أنا
لانسلم أن الوجوب أحوط وانما
يكون الاحتياط فيما لا يجهل

التحريم كافي للصورتين وأما في فعل النبي 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
اذ لم يظهر للنسب سند آخر ويقولون اذا كان السند مساوياً بالتمنع صح الكلام عليه

والنرض

(قوله أي اثباته ونفي ما لم يتحقق) تفسير الوقوف عندهما هو المتحقق (قوله من فاعله) دل ذلك على جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً ومن غير فاعله أيضاً إذ ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة يعني أن نفيه في حكم الخطاب لبقائه وحكمه الواحد في حكم الخطاب للأمة وقيل لا يدل على شيء من الجواز والنسخ وقيل يختص بالفاعل وحده (قوله وهو نفي بره) أي ذلك المحرم نفي بره بالفاعل على محرم والنفي بره على المحرم محرم على النبي صلى الله عليه وسلم وارتكاب المحرم أن كان من الصغار الخائفة عليه عند قوم ولكنه خلاف الغالب من حاله بل في غاية العدم سيما فيما يتعلق بالأحكام (قوله وعمد الشافعي رحمه الله) قال الامام في البرهان موضع استدلال الشافعي نفي الرسول عليه السلام ذلك الرجل على قوله واعتراض القاضي بأن قول المدعي كان موافقاً لظاهر الحق إذ الشرع كان ما يكمل التحاق أسامة بن زيد فصار كقول قال فاسق هذه الدار لفلان يعزوها إلى مالكها وصاحب اليد (٢٥) فبما اتفق بره الشرع إثباته على قوله لم يكن حكماً بقول

والفرض أن لا يتبليغ إذا الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل وكذا الإباحة لقوله لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين السب وهو المطلوب وهذا ضعيف لأن التذنب والإباحة أيضاً يستلزم التبليغ فإن وجوب التبليغ بهم الأحكام فلواتمى الوجوب لذلك لا تنفي السب والإباحة فدل عليه مقول عليه وأيضاً فلا مذكور في الآية إلا حسن الأسوة وقد علمت أن المباح حسن قال (الإباحة هو المتحقق فوجب الإقوف عنده أوجب إذ لم يظهر قصد القرية) أقول القائلون بدلالة فعله على الإباحة قالوا الإباحة متحقة لا تنفاه المعصية والوجوب والتذنب لم يثبتا لعدم الدليل والوقوف عندهما هو المتحقق أي اثباته ونفي ما لم يتحقق هو الواجب الجواب أن ذلك حق فيما لم يقصد فيه القرية ونهيم الوفاق وأما فيما ظهر فيه قصد القرية وهو محل النزاع بيننا وبينكم فلا نسلم أنه لم يثبت التذنب بل ثبت ككلامه قال (مسألة إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً فإن كان كضئ كافر إلى كنية فلا أثر للسكوت اتفاقاً والادل على الجواز وإن سبق تحريمه فنسخه والزام ارتكاب محرم وهو باطل فإن استبشر به فأوضح وعمد الشافعي رضي الله عنه في القيافة بالاستبشار وترك الانكار لقول المدعي وقد بدت له أقدام زيد وأسامة رضي الله عنهم إن هذه الأقدام بعضها من بعض وأورد أن ترك الانكار لو أفضى الحق والاستبشار بما يلزم الخصم على أصله لأن المناقبة تعرض لذلك وأوجب بأن موافقة الحق لا تمنع إذا كان الظاهر منكراً والزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح مانعاً) أقول إذا فعل فعل بمحضرة النبي صلى الله عليه وسلم أوفى عصره وعلم به وكان قادراً على الانكار ولم ينكر فإن كان كضئ كافر إلى كنية يعني بمعلم أنه منكره وترك انكاره في الحال لعلمه بأنه عليه الصلاة والسلام علم منه ذلك وبأنه لا ينفع في الحال فلا أثر للسكوت ولادلالته له على الجواز اتفاقاً وان لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله ومن غيره إذ ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فإن كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ التحريمه واعتدال على الجواز لأنه لو لم يكن جازاً لزم ارتكابه عليه الصلاة والسلام المحرم وهو نفي بره على المحرم وهو محرم عليه والزام باطل لأنه خلاف الغالب من حاله هذا إذا لم ينكر ولم يستبشر وأما إذا استبشر فدلالته على الجواز أوضح وعمد الشافعي رضي الله عنه في القيافة واعتبارها في إثبات النسب بكلا الأمرين الاستبشار وعدم الانكار في قصة المدعي وهو أنه قال وقد بدت له أقدام زيد وأسامة هذه الأقدام بعضها من بعض واعتراض

قوله لم يكن حكماً بقول الفاسق في محل النزاع والاحتياج إلى إقامة اليقين ولم يجب الإمام عن ذلك ثم قال فإن قيل إنما استدل الشافعي بأهتزاز الرسول عليه السلام ومعلوم أنه لا يسره الإلحاق أوجب بأنه كان يعلم رجوع العرب إلى القيافة وكان الطعن منهم فلما أتى ما كذبهم سره ما أساءهم وحاصله منع دلالة الاهتزاز والاستبشار على حقيقة ثبوت المستبشر به بناء على جواز كونه ما في المستبشر به من الزام الخصم على أصله لا يكون ذلك الأصل حقائق قال ويمكن أن يقال أنه عليه السلام لما ترك القائف ولم يرد عن الكلام على الانساب بطريق القيافة دل على كونه طريقاً بقاؤه ولا الاعتدال من الزجر والقائل والحدس والتخمين ولما بعد أن

(٤ - مختصر المنتهى ثانياً) يخطئ في مواضع أن أصاب في موضع قال الشارح العلامة وكان المصنف فهم من المنع أن الزام الخصم لما كان مطلوب الشارع ولم يمكن حصوله مع الانكار لكونه زافاً لم ينكره وإن كان منكراً بل استبشر به استظهاراً ذمياً شراً حواه حيث قال في المنتهى والزام الخصم حصل بالقيافة والانكار غير رافع له فلو كان منكراً ما أخل به الزام إذ معناه أن أحد المتخاصمين بأصله لا يرتفع بانكار الآخر أصله فلو كان منكراً ما أخل بالانكار لوجود السبب مع عدم ما توهمتم مانعاً وهذا معنى قوله فلا يصلح أي الأزام مانعاً عن الانكار فلو كان منكراً لا ينكره ولو أنكر لما استبشر به فإنا استبشر دل على أنه ليس بمنكر وأما على الوجه الذي يفهم من كلام الامام فالجواب أن الاستبشار كابدل على حقيقة المستبشر به يدل على طريق ثبوت ما فيه من أن ترك الانكار كابدل على حقيقة المقر له يدل على طريق ثبوت أنكره على ما ظهر بقصد منكره يوم جواز طريقه لاستحالة جواز الشيء دون طريقه

(قوله وإذا كان أصل الشيء) يعني الحكم الثابت كثبوت النسب في صورة القيافة المذكورة (حقا) كان تقرر برسده المنكر حراما فلا ينبغي أن يقرره النبي صلى الله عليه وسلم بل يجب أن ينكر السنن بل القول ببناء على السنن المنكر ولا يخفى ما في هذه الشرطية من التعسف فالاولى وان كان ليكون تأكيديا وقوله فيجزم تفرعا (قوله أو مطلقا) زيادة من الشارح لاحاجة الى ذكرها لان وجوب التكرير له عليه السلام أعم من أن يكون له خاصة أو مع أمته وكذا وجوب التكرير بالامة وأما زيادة اشتراط دلالة الدليل على وجوب التأسي فيما إذا كان وجوب (٣٦) التكرير بالامة فما لا بد منه والام يتحقق التعارض في حق الامة وانما خص وجوب

على الشافعي بأن لادلالة في ذلك أما الانكار فلان قول المدبلي وافق الحق اتفاقا فالقول حق وان كان الاحتجاج باطل وهو انما أقر في القول وأما الاستنباط فلا نه حصل بما يلزم به الخصم بناء على أصله لانهم أي المناقذين كانوا تعرضوا لذلك أي القضية يزيدوا أسامة وطعنوا في نسب زيد بسواد أحد حدهما وبياض الآخر ويكفي في الالتزام أن القيافة عندهم حق فان الالتزام لا يجب أن يكون بقدمة حقة في نفسها بل بما يسلمها النظم والجواب عن الاول أن القول بالشيء بسند منكر منكر وإذا كان أصل الشيء حقا فيجزم تقرر بالسنن وعن الثاني أن الالتزام حصل بالقيافة حقة كانت أو باطلة حصل الانكار أو لم يحصل فاذا الالتزام لا يصلح مانعا من الانكار قال (مسئلة الفعلان لا يتعارضان كصوم أو كل لجواز تحريم الكل في وقت والاباحة في آخر الا أن يدل دليل على وجوب تكرر بالاول له ولأتمه فيكون الثاني ناسخا فان كان معه قول ولا دليل على تكرر ولا تأسي به والقول خاص به وتأخر فلا تعارض فان تقدم فالفعل ناسخ قبل التمكّن عندنا فان كان خاصا بنا فلا تعارض تقدم أو تأخر وان كان عاما لنا وله فتقدم الفعل أو القول له والامة كانه تقدم الا أن يكون العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص كسبأني فان دل الدليل على تكرر وتأسي والقول خاص به فلا معارضة في الامة وفي حقه المتأخر ناسخ فان جهل فتأله المختار الوقف للتحكم فان كان خاصا بنا فلا معارضة وفي الامة المتأخر ناسخ فان جهل فتألهما المختار يعمل بالقول لانه أقوى لوضعه لذلك ولخصوص الفعل بالمحموس وللخلاف فيه ولا بطل القول به جهلة والجمع ولو بوجه أول قالوا الفعل أقوى لانه يتبين به القول مثل صلوا واخذوا عني وكخطوط الهندسة وغيرها قلنا القول أكثر وان سلم التساوي في جميع عباد كراهة الوقف ضيف التبع بخلاف الاول فان كان عاما فانتاخر ناسخ فان جهل فالثلاثة فان دل دليل على تكرر في حقه لا تأسي والقول خاص به أو عام فلا معارضة في الامة والمتأخر ناسخ في حقه فان جهل فالثلاثة وان كان خاصا بالامة فلا معارضة فان دل الدليل على تأسي الامة به دون تكريره في حقه والقول خاص به وتأخر فلا معارضة فان تقدم فالفعل ناسخ في حقه فان جهل فالثلاثة فان كان القول عاما فكما تقدم أقول الفعلان لا يتعارضان وان تناقض أحكامهما كصوم في يوم معين وافتطار في يوم آخر لاحتمال الوجوب في وقت والجواز في آخر اللهم الا أن يدل دليل على وجوب تكرر بالاول له أو مطلقا ولأتمه ويدل الدليل على وجوب التأسي فيكون الثاني نسخا للحكم الدليل الدال على التكرير لا للحكم الفعل لعدم اقتضائه التكرير ورفع حكمه قد وجد محال وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا وأما إذا كان مع فعله قول يعارضه فماعتبار دليل على تكرر الفعل وعلى وجوب تأسي الامة به ينقسم الى أربعة أقسام وفي كل قسم فالقول اما أن يختص به أو بالامة أو بشاهما وعلى التقديرات فاما أن يتقدم الفعل أو يتأخر أو يجهل الحال القسم الاول أن لا يدل دليل على تكراره ولا على تأسي وقد علمت أن أصنافه الاول ثلاثة

تكرر بالاول تطهروا ان لا تعارض بمجرد وجوب تكرر الثاني (قوله لا للحكم الفعل) أي لا يكون الفعل الثاني نسخا للحكم الاول أما بالنظر الى الاستقبال فلان الفعل لا يقتضي التكرار فلا يحكم حتى يرفع وأما بالنظر الى الماضي فلان رفع ما وجد محال فتعين أن يكون نسخا للحكم الدليل الدال على وجوب التكرار ولا يخفى أنه قد لا يكون نسخا بل تخصيصا كما إذا دل الدليل على عموم تكرر الصوم مثلا ثم أظفر فانه يكون تخصيصا له لانسفا (قوله وقد يطلق النسخ والتخصيص) فان قيل ان أراد كونه ناسخا ومخصصا فلا يجوز لانه دليل شرعي يرفع حكما شرعيا وقد يفيد قصر العام على البعض كما يجيء وان أراد كونه ناسخا ومخصصا فلا يطلق على نفس الفعل بل على حكم الدليل الدال على تكريره قلنا سيجيء في مواضع أن المتأخر من

القول والنعل ناسخ لآخر 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 في حقه ولا على وجوب التأسي في حق الامة أو يوجد علم ما أو يوجد على التكرير فقط أو على التأسي فقط وعلى كل تقدير فالقول إما خاص به أو بالامة أو شامل لها بصيرتني عشر وعلى كل تقدير فاما أن يعلم تقدم الفعل أو تأخره أو لا يعلم شيء منها تصير ستة وثلاثين فالاقسام الأول أربعة والأصناف الاول من كل قسم ثلاثة كل صنف ثلاثة فتكون الأصناف الثواني من كل قسم تسعة

(قوله لا يجوز زنى الفعل في وقت كذا) بمنزلة يجب على الكف عن ذلك الفـعل في ذلك الوقت فاذا فعله في ذلك الوقت كان نسخا للوجوب
الفعل الذي هو الكف قبل التمكن منه (قوله لانه يذ كر في نظيره) وهو ما يكون القول خاصا به وجهل التاريخ من القسم الرابع وهو
ما يدل الدليل على التامى فقط وما يعلم حكمه وهو ان فيه ثلاثة مذاهب تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف وهو المختار وللشارح
فيه نظرسيد كر وانما خص القسم الرابع مع ان هذا حكم نظيره من الثاني والثالث ايضا (٣٧) لان كلام من صورتي تقدم القول

واخراهما ايضا وافق الرابع
دون الثاني والثالث (قوله
ففي حقه ان تأخر) اى
القول بقريضة قوله وان
تقدم فالفعل ناسخه وانما
لم يتعرض للجهل بالتاريخ
اتباعا للتمسك واكتفاء بما سبق
من التنبيه (قوله وكان
ظاهرا) اى كان القول ظاهرا
في النبي عليه السلام بان
يقول لا يجب على احد الانصا
بان يقول لا يجب على ولا
على امتي وفي المنتهى الا ان
يكون القول ظاهرا في العموم
(قوله للمسايق في بحث
تخصيص الكتاب بالكتاب
فيندفع ما ذكره العلامة من
هذا عدة من غير الوفاء بها
(قوله كما تقدم) اى في
الصف الاول من القسم
الاول من انه اذا تقدم القول
كان الفعل ناسخا له بناء على
جواز النسخ قبيل التمكن
واما اذا تقدم الفعل فلا
تعارض فيما تقدم وههنا
يكون الفعل ناسخا للحكم
تكرار الفعل (قوله
ولابطال القول) مصدر
المبنى للفعل او الناعل
وهو من عمل بالفعل والمعنى

احدها ان يكون القول مختصا به فان تأخر القول مثل ان يفعل فعلا ثم يقول بعده لا يجوزنى مثل
هذا الفعل فلا تعارض لان القول في هذا الوقت لا تعلق له بالفعل في الماضي اذا الحكم يختص بما بعده
ولا في المستقبل اذ لا حكم للفعل في المستقبل لان الفرض عدم التكرار وان تقدم القول مثل ان يقول
لا يجوزنى الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه كان ناسخا للحكم القول وهو مبنى على القول بالنسخ قبيل
التمكن من الفعل وانه جائز عندنا فنجوزه ممنوع عند المعتزلة فلا يجوزونه وان جهل الحال فالمصنف
لم يتعرض له لانه يذ كر في نظيره من القسم الرابع ما يعلم حكمه وسفتككم عليه ثانيا ان يكون القول
مختصا بالامة فلا يعارض الفعل تقدم القول او تأخره اذا المفروض عدم وجوب التامى فلا تعلق للفعل
بالامة والقول مختص بهم فلم يتوارد على محل ثالثها ان يكون القول عاما له والامة لحكمه على تقدير
تقدم الفعل وتأخره في حقه وفي حق الامة كما تقدم في حقه ان تأخر فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ
له وفي حقه لا تعارض على التقديرين هذا فيما كان القول لنا وله توجه يتناوله على سبيل النصوصية بان
يقول لا يجب على ولا عليكم واما اذا تناوله بالعموم وكان ظاهرا فيه لانصا بان يقول لا يجب على احد
فالفعل لا يكون ناسخا في حقه بل مخصوصه للمسايق اى ان الاخص يخص الاعم اذا تخالفا تقدم العام
او تأخر لان التخصيص اهورن من النسخ القسم الثاني ان يدل دليل على تكرار وعلى وجوب تسمى الامة
به وفي الاحتمالات الثلاث احدها ان يكون القول خاصا به فلا معارضة في حق الامة بحال واما في حقه
فالتأخر من القول والفعل ناسخ لا تأخر كما تقدم فان جهل التاريخ فذهاب احدها يؤخذ بالقول وثانيها
يؤخذ بالفعل وثالثها وهو المختار والتوقف لاحتمال الامر من والمصير الى احدهما بلا دليل تحكم باطل
وثانيها ان يكون خاصا بالامة فلا تعارض في حقه بحال واما في حق الامة فالتأخر من القول والفعل
ناسخ لا تأخر وان جهل التاريخ فذهاب احدها يعمل بالفعل وثانيها يتوقف وثالثها يعمل بالقول
وهو المختار لان دلالة القول على مدلوله اقوى من دلالة الفعل لان القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف
الفعل فان له محامل وانما ينهيم منه في بعض الاحوال ذلك بقريضة خارجية فيقع انخطا فيه كثيرا
وايضا فالقول اعم دلالة لانه يعم المعدوم والموجود المعقول والمحموس بخلاف الفعل فانه يختص
بالموجود المحسوس لان المعدوم والمعقول لا يمكن مشاهدتهما وايضا القول دلالة متفق عليها والفعل
دلالاته مختلف فيها والمتفق عليه اولى بالاعتبار وايضا فالقول يبطل مقتضى الفعل في حقه فقط
ويبقى في حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جله لانه مختص بالامة وقد بطل حكمه في حقههم والجمع
بينهم اولو بوجه اولى من ابطال احدهما بالكيفية القائلون بتقدم الفعل قالوا ان العمل اقوى بدليل انه يتبين
به القول مثل صلوا كرا يتهوى اصى وخذوا عني مناسككم بيان الالهة الحج والصلاة وخطوط الهندسة
وغيرها مما جرت به العادة من الافعال للتعليم اذا لم يف القول به فيستعان بالخطوط والتشكيل والاشارة
والحرركات ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة الجواب غاية انه وجد البيان بالفعل لكن البيان بالقول اكثر
فيكون راجحا للمساوي لكن البيان بالقول ارجح باذ كرناه من الوجوه فان الدليلين من جنس واحد

ان بسبب العمل بالفعل يبطل القول اى مقتضا جـ له اى بالكيفية لانه مختص بالامة فاذا بطل حقه في حكمهم لم يبق به عمل اصلا
بخلاف ما اذا عمل بالقول فان مقتضى الفعل يبقى في حقه عليه السلام وانما يبطل في حق الامة فقط (قوله من جنس واحد) احتراز
عما اذا اختلف بالجنس فانه لا ترجيح بالكثرة كنص وقياسين بخلاف ما اذا تناهت اراض القياسان ووجد على وفق احدهما دليل وههنا
الدليلان من جنس وهو وقوع كل من القول والفعل بياننا وقد قامت الوجوه الاربعة السابقة على تقديم القول

(قوله فان قيل) يعني أن ههنا أيضا احتمال الامر من تقدم القول ليكون منسوبا وتأخره ليكون فاعلا فينبغي أن يتوقف فعل الحكم
 كما في صورة اختصاص القول به عليه السلام وحاصل الجواب أنه اذا تعلق القول والفعل بتفخيم متعبدون بأعمال مقتضى أحدهما
 وقد ترجح القول فيعمل به بخلاف ما اذا تعلق به عليه السلام فله لا تعبدنا بأعماله ولا تحكم فيها أن الواجب عليه هذا أو ذلك فتوقفنا
 نظرا الى الاحتمالين وذكر العلامة أن المعنى أنه متعبدون في هذا القسم بأحكام الحكمين حكم الفعل أو القول فالعمل بالأول
 بخلاف الاول اذا تعبدت به الا بالقول وههنا بحث وهو أنه بعد ما بين ترجيح القول بالوجود المذكور فسؤال التوقف ليس بديدا وإنما
 يتوجه السؤال بأنه لم يصر في الاول أيضا الى ترجيح القول كما هو رأي الامدني من غير توقف (قوله والمختار تقديم القول) للدلالة الاربعه
 المذكورة وزعم العلامة أن الرابع لا ينشئ ههنا وأشار المحقق الى أنه ينشئ لكن بوجه أدق ونقر به أن العمل بالفعل يبطل
 حكم القول بالكيفية والعمل بالقول إنما كان يبطل الفعل في حقه وفي حقه ولكن لا بالكيفية اذ لا يبطل في حقه الادوام الفعول واستمرار
 حكمه دون أصل الفعل فانه (٢٨) قد فعل مرة ولا يتصور ابطاله ثم مقتضى كلام المتن والشرح تقديم القول في حقه

وفي حقهنا جيعال لكن مقتضى
 ما سبق أن يكون ذلك في
 حقهنا وأما في حقه فالتوقف
 وبه اذا صرح العلامة
 وغيره (قوله فالتأخر من
 القول والفعل) ما صح
 قد عرفت أن نسخ الفعل
 لقول العام له ولا منه إنما
 هو على تقدير أن يكون
 العموم له بطريق النصوصيه
 وأما اذا كان بطريق
 الظهور فالفعل مخصص
 وأنه مبني على جواز النسخ
 قبل التمكن ولا يخفى أن
 هذا التعميم وهو أنه سواء
 كان القول خاصا به أو عامه
 والامة في حقه المتأخر
 ناسخ فعسلا كان أو قولا
 وعند الجهل المختار
 التوقف إنما هو في القسم

اذا تعارضت فم دليل آخر على وفق أحدهما مرجح له فان قيل فلم يصر الى الوقف ههنا كما
 في حقه عليه الصلاة والسلام للاحتمالين قلنا لان القول بالتوقف ضعيف ههنا لاننا متعبدون
 بالعمل والتوقف فيه ابطال للعمل ونفي للتعبد به بخلاف الاول وهو التوقف في حق الرسول عليه الصلاة
 والسلام لعدم تعبدنا به نالنها أن يكون القول عامه ولا امة فالأخر من القول والفعل ناسخ للأخر في
 حقه وفي حقه فان جهل التاريخ فالثلاثة أي تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف والمختار تقديم القول
 لكن نقر بالدليل الرابع من وجوه ترجيح القول ههنا أدق وذلك لأنه يبطل حكمه في حقههم وفي حقه
 لكن إنما يبطل في حقه الادوام دون أصل الفعل فإنه فعل مرة القسم الثالث أن يدل الدليل على التكرار
 في حقه دون وجوب التأسي به والقول فيه الاحتمالات الثلاث فان كان خاصا بالامة فلا تعارض أصلا
 وان كان خاصا به أو عامه ولا امة فلا تعارض في الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقههم وأما في حقه
 فالتأخر من القول والنسخ على ما صح كما مر في القسم الثاني وعند الجهل فالثلاثة والمختار الوقف القسم
 الرابع أن يدل الدليل على التأسي دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات فان كان خاصا به فلا
 تعارض في حق الامة وأما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ في حقه فان
 جهل فالمذاهب الثلاثة والمختار الوقف وفيه نظر فانه لا تعارض مع تقدم الفعل فأخذ مقتضى القول
 حكما بتقديم الفعل للابقع التعارض المستلزم للنسخ أحدهما وان كان خاصا بالامة فلا تعارض في حقه
 وفي حق الامة المتأخر ناسخ فان جهل التاريخ فالمذاهب الثلاثة والمختار العمل بالقول وان عامه
 والامة فمما تقدم فأما في حقه فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تقدم القول فالفعل ناسخ له وأما في
 حق الامة فالمتأخر ناسخ وان جهل فالثلاثة والمختار القول ولا يخفى أن هذا اذا تكرر في حق الامة
 انما يكون اذا تقدم المتأخر التأسي والافلا تعارض في حقههم قال (الاجماع العزم والاتفاق وفي

الثاني دون الاول اذا تعارض في حقه عند تأخر القول لعدم دليل تكرر بالفعل فلهذا قال كما مر في القسم
 الثاني ولم يقل كما مر في القسم الاول وكان الاولى أن يؤخره عن قوله وعند الجهل فالثلاثة والمختار الوقف (قوله وفيه نظر) اختيار
 الوقف وان لم يكن صريحا في المتن لكنه يعلم من قوله فالثلاثة إشارة الى ما سبق واعترض الشارح عليه وعلى نظيره من القسم الاول
 ظاهر الورود لا شتر كما هو في عدم تكرر بالفعل وعدم التعارض عند تقدمه بخلاف الثاني والثالث (قوله والمختار العمل بالقول)
 لما مر من وجوه الترجيح مع أنامة متعبدون بالعمل فلا وجه للتوقف بخلاف ما اذا اعتبر في حق النبي صلى الله عليه وسلم (قوله وان جهل
 فالثلاثة) يحتمل أن يكون على اطلاقه أي في حقه وفي حقهنا بناء على نظر الشارح أنه ينبغي في مثل هذه الصور أن يكون المختار في
 حقه أيضا الأخذ بمقتضى القول لا التوقف ولذا قال والمختار القول ولم يقل العمل بقوله (قوله ولا يخفى أن هذا) أي كون المتأخر ناسخا
 للتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة (انما يكون اذا كان المتأخر متقدما على التأسي والاثبات عمل فعل
 النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يتقدم بل كان ورود القول بعد التأسي ولا يتصور هذا في الفعل فلا يعارض في حقههم الدليل لانه لا دليل
 على التكرار ولا يثبت الفعل الامر واحد فقوله اذا تكرر فعليه قدم على الحكم وقوله في حق الامة متعلق بقوله هذا أو بقوله لا تكرر

(قوله ليس بالاجماع المقصود) يريد أن التعريف لما هو من الأدلة الشرعية وهو المعروف بالشروط (قوله فن قال لا يجوز) يعني أنه على الأول لا يدخل في الجنس فلا يحتاج إلى الإخراج وعلى الثاني من أفراد المحدود (٣٩) فلا وجه لإخراجه وأما من يرى أنه يتحقق مثل هذا الاتفاق ولا يكون إجماعاً وهو حقيقة شرعية فلا بد عنه من قيد يخرج به ومبنى هذا الكلام على أن الشروط المذكورة مشروط للمعية الإجماع المتعارف كما في شروط القياس في المنطق (قوله وحينئذ لا يفيد) فلا يكون الإجماع المقصود أعني ما يتسلبه في اثبات الأحكام الشرعية فصيح أنه لا يوجد إجماع أصلاً وان دفع 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 إلى المجهتد ليحججه وليس إنكاراً بعد التسليم على ما توهمه لان المعنى لو سلم نبوته عنهم وعلم نكته باجماعهم فنقلهم إياها إلى المجهتد مستحيل فأنه في المواضع الثلاثة ليس على ما تقرر في هذا الكتاب من أن تكون أدلة على مطالب واحد وكذا اللفظ لو سلم ليس على قانون استدلاله وبالجملة فضبط كلام المخالف

الاصطلاح اتفاق المجهتدين من هذه الأمة في عصر على أمر ومن يرى انقراض العصر يزيد إلى انقراض العصر ومن يرى أن الإجماع لا يتقدم سبق خلاف مستقر من حيث أوجى جزو وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر) أقول هذا ثالث الأدلة الشرعية وهو الإجماع والأجماع لغة يطلق لمعنيين أحدهما العزم فأجمعوا أمرهم أي اعزموه وأومئوا منه لا يصح لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق وحقيقة أجمع صار إذا جمع كالألن وأتمر وفي الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق المجهتدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على أمر ما فلا يعتبر المذاهب المختلفة وموافقة المراد بقولنا في عصر في زمانة قال أول أكثره بقولنا في أمر ما تناول الدين والذنبوى ثم انه قد اختلف في أنه هل يشترط في الإجماع وان عقاده حجة انقراض عصر المجمعين فن اشترط ذلك لا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقى من المجمعين أحد فيزيد في الحد إلى انقراض العصر يخرج اتفاقهم إذا رجع بعضهم فإنه ليس بالإجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعية وأيضاً قد اختلف في أنه هل يجوز حصول الإجماع بعد خلاف مستقر من حى أو ميت أم لا فان جازهم - ليعقد أم لا فن قال لا يجوز أو يجوز وينعقد فلا يحتاج إلى إخراجه عن الحد ومن يرى أنه يجوز ولا ينعقد فلا بد أن يخرج عن الحد بأن يزيد فيه لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر وسينفع لك هذا إذا زادته وضوح عند وفك على هذه المسائل قال (قال الغزالي رحمه الله اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور الدينية ويدر عليه أنه لا يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجهتدين ولا ينعكس بتقدير انقراضهم على عقلى أد عرفى) أقول هذا الغزالي الإجماع بأنه اتفاق أمة محمد عليه الصلاة والسلام على أمر من الأمور الدينية وترد عليه اشكالات أحدها أنه يجب أن لا يوجد إجماع أصلاً وأنه باطل بالاتفاق بيانه أنه يشعر بالاتفاق من لدن بعثته إلى يوم القيامة وحينئذ لا يفيد ثابته أنه لو أريد بها اتفاقهم في عصر ما فلا يطرد بتقدير اتفاق الأمة مع عدم المجهتدين فيهم فإنه لا يكون إجماعاً مع صدق الحد عليه ثالثها أنه لا ينعكس على تقدير أن يتفقوا على أمر عقلى أو عرفى لتفديد الأمر بالدين وقد يدفع الأولان بالعناية باتفاق المجهتدين في عصره وسبق ذلك إلى فهم المشرعة في نحو لا تجتمع أمتى على الضلالة مع ما فيه من المحافظة على لفظ الحديث والاخير بأن ان تعلق به عمل أو اعتقاد فهو أمر ديني والأفلا يتصور حجية قال (وخالف النظام وبعض الر واض في ثبوتهم قالوا انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم عادة وأجيب بالمنع لحدتهم ويحتمون قالوا ان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله والثاني يمنع الاتفاق فيه عادة لا اختلاف القرائح وأجيب بالمنع ما فقد يستغنى عن نقل القاطع بحصول الإجماع وقد يكون الظنى جلياً) أقول يجب على القائل بحجية الإجماع النظر في ثبوته وفي العلم به وفي نقله وفي حجيته المقام الأول النظر في ثبوته وخالف فيه النظام وبعض الشيعة وزعموا أنه محال قالوا أولاً لاتفاقهم - فرغنا وبيهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم ذلك مما تنقض به العادة الجواب منع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدتهم في الطلب ويحتمون عن الأدلة انما يمنع ذلك عادة فبين قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب قالوا ثانياً لاتفاق ما عن قاطع أو عن ظنى وكلاهما باطل أما القاطع فلا ان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقله فما لم ينقل علم أنه لم يوجد كلف ولنقل لا غنى عن الإجماع وأما الظنى فلا ينعنع الاتفاق فيه عادة لا اختلاف القرائح وتباين الأنظار وذلك كما تذاقهم على أكل الزبيب الأسود في زمان

على ما قرره الشارح المحقق هو أن يمتنع ثبوته ولو ثبت يمتنع العلم به ولو علم يمتنع نقله إلى المجهتد ولو نقل يمتنع الاحتجاج به والمراد بالامتناع العادى على ما يشهر به الاستدلالات وقد صرح به في المتن والشرح لافي الثبوت فان ظاهر لفظ المتن أن المخالف يسكن ثبوته والشرح أنه يدعى استحالة

واحد فانه معلوم الاتقاء بالضرورة ومما ذلك الاختلاف الدواعي الجواب منع ما ذكر في القاطع والظاني
 أما القاطع فلا نه لا يجب نقله عادة اذ قد يستغنى عن نقله بوصول الاجماع الذي هو أقوى منه وارتفاع
 اختلاف الخوارج الى نقل الأدلة وأما الظني فلا نه قد يكون جلياً واختلاف القرائح والأقوال انما يمنع
 الاتفاق فيما يدق ويختفي مسلكه قال (فانما يستحيل ثبوتها عنهم عادة لظفاء بعضهم أو انقطاعه أو
 أسره أو خوله أو كذبه أو رجوعه قبل قول الآخر ولو سلم فتقله مستحيل عادة لان الأحاد لا ينفذون والتواتر
 بعيد وأجيب عنهم بالوقوف فانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون) أقول
 المقام الثاني النظر في ثبوتها عنهم وهو العلم بانها عنهم وقد زعم منكر والاجماع أنه على تقدير ثبوتها
 في نفسه فثبوتها عنهم محال فلوا في بيانه ان العادة قاضية بأنه لا يتفق أن يثبت عن كل واحد من علماء
 الشرق والغرب أنه حكم في المسئلة الفلانية باسم الفلاني من أنه من نفسه جزم بأنهم لا يعرفون
 بأعيانهم فضلا عن تفاصيل أحكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم عند التلازمة الموافقة أو المخالفة
 أو انقطاعه اطول غيبته فلا يعلم له خيرا أو أسره في مظموه وأوجهه فلا يعرف له أثر أو كذبه في قوله رأى
 في هذه المسئلة كذا والعمرة بالرأى دون اللفظ وان صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم في آن
 واحد بل في زمان متطول فر ما يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر فلا
 يجتمعون على قول في عصر المقام الثالث النظر في نقل الاجماع الى من يحتج به وقد زعم منكره أنه
 مستحيل عادة لان الأحاد لا ينفذون اذ لا يجب العمل به في الاجماع كما سيأتي في تعيين التواتر ولا يتصور اذ
 يجب فيه امتواء الطرفين والواسطة ومن البعد جدا أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا
 ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى أهل التواتر هكذا طبقه بعد طبقه الى أن يتصل بنا الجواب عن شبهة
 التامين واحد وهو أنه تشكيك في مصادمة الضرورة فانه يعلم قطعاً من الصحابة والتابعين الاجماع على
 تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوتها عنهم ونقله اليها فانقضت الدليلان قال (وهو حجة
 عند الجميع ولا يعتد بالنظام وبعض الخوارج والشبهة وقول أحد ردهم الله من ادعى الاجماع فهو كاذب
 استبعاد لوجود الأدلة منها أجمعوا على القطع بخطئه المخالف والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير
 من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع بوجوب تقديم نص فيه واجماع الفلاسفة واجماع
 اليهم ودواجم النصارى غير وارد لا يقال أنتم الاجماع بالاجماع اذ أنتم الاجماع بنص يتوقف عليه لان
 الثبوت كونه حجة ثبوت نص عن وجود صورته بطريق عادى لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت
 كونه حجة فلا دور ومن أجمعوا على تقديمه على القاطع فدل على أنه قاطع والاعتراض بالاجماع لان
 القاطع مقدم فان قيل يلزم أن يكون المحجج عليه عدد التواتر لتضمن الدليلين ذلك قلنا ان سلم فلا يضر
 أقول المقام الرابع النظر في حجيتها وأنه حجة عند جميع العلماء فان قيل فقد خالف النظام والشيعة
 وبعض الخوارج قلنا العمرة بمخالفتهم لانهم قليلون من أهل الأهواء والبدع قد نشؤا بعد الاتفاق
 فان قيل فقد قال أحد وهو من جملة الأئمة من ادعى لاجماع فهو كاذب قلنا هو منه استبعاد لوجوده أو
 للاطلاع عليه عن بزعه دون أن يعلمه غيره لانكار لكونه حجة والدلالة على حجيتها كثيرة منها أنهم
 أجمعوا على التطلع بخطئه المخالف للاجماع فدل على أنه حجة فان العادة تحيل بان هذا العدد الكثير
 من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواتر أو وطن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع
 فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف له سقا وهو يقتضى
 حقة ما عليه الاجماع وهو المطلوب وأورد عليه نقضا اجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود
 على أنه لا نبى بعد موسى واجماع النصارى على أن عيسى قد قتل ووجه ورود ظاهر والجواب أن
 اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفساد فيه كثير وأما في الشرعيات

(قوله الذي هو أقوى)
 يعنى يجوز أن يكون سند
 الاجماع قطعا لكن يكون
 الاجماع أقوى من حيث
 لا يحتمل التسخ وحينئذ
 يستغنى عنه بالاجماع
 دون العكس (قوله فانه يعلم
 قطعاً من الصحابة) يعنى
 تواتر ذلك بحيث لا شبهة
 فيه (قوله وأورد عليه) أى
 على ما ذكرتم من القاعدة
 المبني على الاستدلال لكم
 ومن أن العادة كما بان
 مثل هذا الاتفاق لا يكون
 الا عن قاطع أنها منقوضة
 بالاتفاقات المذكورة فان
 كلاً منها قد اشتمل على
 جميع ما ذكرتم من القيود
 مع أن العادة لا تحسب
 باستنادها الى قاطع والجواب
 أنه لا يشتمل على القيود
 لاتقاء الشرعية في الاول
 والتحقيق في الاخيرين

(قوله فاندفع الدور) اشارة الى أن بطلان المصادرة من جهة أنهم ادوروا وتوقف المدعى على الدليل المتوقف عليه فان قيل لو صححت القاعدة المذكورة لكفت في حجة كل اجماع من غير احتياج الى توسط الاجماع على تخطئة المخالف ولاستلزام وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه وفناء ظاهر قلنا ليس كل اجماع اجماعا على القطع بالحكم لتحكم العادة بوجود قاطع كافي الاجماع على القطع بتخطئة المخالف بل ربما يكون حكم كل من أهل الاجماع ظاهريا مستندا الى اماره لكن يحصل لنا من اتفاق الكل القطع بالحكم فلهذا قال قد اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقبل على تخطئة المخالف (قوله تقدم على القاطع) أي من الكتاب والسنة بناء على أنه يحمل النسخ بخلاف الاجماع (قوله وأنه محال عادة) اشارة الى أن وجه بطلان تعارض الاجماعين هو أن العادة قاضية بامتناعه على ما صرح به في المنتهى لا ما قيل ان الاصل عدم تعارض الدليلين لاستلزامه ترك أحدهما وأن تعارض اجماعين يستلزم خطأ أحدهما وخطأ الاجماع محال وأن العادة قاضية بامتناع اتفاق العدد الجهم الغفير على التناقض (قوله فان (٣١) غيره) أي غير الاجماع الذي بلغ

بمجموعه حد التواتر (قوله على أن أكثر) يعني أن غرضنا حجة الاجماع في الجملة فتكتفي صورة واحدة وقد ثبت في أكثر الاجماع فيكون المطلوب حاصل مع الزيادة فقوله كذلك أي بلغ مجموع عدد التواتر وقوله ولأن حجة غيره عطف على قوله اذ غرضنا يعني تثبت حجة ما لم يبلغ مجموع عدد التواتر بالظواهر من الكتاب والسنة على ما سيحى و حجة الظواهر باجماع بلغ مجموع عدد التواتر ولا يكون مصادرة واثباتا للنسب بآية توقف على ثبوته لان الاجماع مثبت غير الاجماع مثبت به نعم تكون حجة أحد قسمي الاجماع ظنية لا قطعية (قوله استدلال الشافعي رحمه الله) التقرير

فالفرق بين القطعي والظني بين لا يشبهه على أهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لا حاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يريد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من العمود وانه ماؤه ظاهر لا يقال على أصل الدليل انكم ان قلتم اجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد أثبت الاجماع بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف فقد أثبت الاجماع بنص يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب لاننا نقول المدعى كون الاجماع حجة والذي ثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع مجتمع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أم لا ثبتت هذه الصورة من الاجماع ودالاتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فاجعلنا وجوده دليلا على حجة الاجماع لا يتوقف على حجة لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور ومنها أنهم اجمعوا 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 مقتضاها أن الاجماع حجة اذ بلغ الجهد عون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعا فالجواب ان الدليل ناهض في 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 حجة الاجماع في الجملة وقد صرح على أن أكثر ما استدلل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين كذلك ولأن حجة غيره ثبتت بالظواهر وثبتت حجة الظواهر باجماع من هذا القبيل فيندفع الدور قال (استدل الشافعي رحمه الله ويتبع غير سبيل المؤمنين وليس بقاطع لاحتمال متابعتها أو مناصرتها أو الافتداء به أو في الايمان فيصير دور الان التمسك بالظاهر انما ثبتت بالاجماع بخلاف التمسك بمثله في القياس) أقول استدلال الشافعي رحمه الله على حجة الاجماع بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونص له جهنم وساءت مصيرا أو عدد باتباع غير سبيل المؤمنين يضمه الى مشاققة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضمن مباح الى حرام في الوعيد واذ حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم اذ لا يخرج عنهم ما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعهم وهو المطلوب

الواضح أنه جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيحرم اذ لا يجمع بين الحرام والمباح في الوعيد كالكفر وأكل الخنزير مثلا والشارح جعل الضم الى الكفر دليلا على الابعاد على اتباع غير سبيل المؤمنين لان مجرد ترتب الوعيد على أمرين لا يقتضي الابعاد على كل منهما كما اذا قيل من ترك الاطعام والكسوة والاعتاق في الكفارة فله نار جهنم وقال الامد في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن حراما لتوعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين الحرام في التوعد وقد يتوهم من عبارته أن الابعاد عليه وضمه الى المشاققة في الوعيد وجهان في تحريمه وليس كذلك (قوله اذ لا يخرج عنهم) اشارة الى أن حرمة اتباع غير سبيلهم وان كانت أعم من وجوب اتباع سبيلهم بحسب المفهوم لكن لا يخرج بحسب الوجود من اتباع غير سبيلهم واتباع سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لغيره اذ لا يجمع بين سبيلين هما ما يحتاجه الانسان لنفسه من قول أو فعل (قوله فيجب اتباعهم) أي اتباع المؤمنين الذين هم أهل الاجماع فان هذا معنى اتباع سبيلهم الذي هو الاجماع

(قوله واعترض عليه بوجوه كثيرة) مثل أنا لا نسلم أن من لم يعم ولم يوسلم فلا نسلم أن اتباع غير سبيل المؤمنين محذور مطلقا بل بشرط
 الاقتران لمشاقة الرسول ولوسلم فغير سبيل المؤمنين هو سبيل الكافر بن وعوا الكفر ولوسلم فآمنون عام لكل مؤمن ولو خص في كل
 عصره وعام في العالم والجماع ولو خص بأهل الحل والعقد فلفظ السبيل مفرد لا عموم له ولوسلم فيحتمل التخصيص بسبيلهم في متابعة
 الرسول أو مناصرته أو الاقتداء به أو الاعتناء به ولوسلم أنه أريد ما يعم اقتداهم في الأحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين كل هدى
 إلى غير ذلك ووجه الانفصال عنها مذكور في أحكام الآدمي الآن ووجه الانفصال عن اعتراض تخصصه بعموم السبيل وهو أنه
 تخصيص من غير دليل فلا يقبل (٣٣) لما كان ضعيفا جعل المصنف الاعتراض قاضيا وبين ضعف الجواب بأنه مستلزم

للدور لأن الدليل المعتبره
 في جواز التمسك بالظواهر
 وجوب العمل بمقتضاها
 هو الإجماع لا غير ما
 سيجيء من القدرح في باقي
 الأدلة وهذا بخلاف التمسك
 بالظواهر وفي حجية القياس
 فإنه لا يستلزم الدور لأن حجية
 الظواهر لا تثبت بالقياس
 بل بالإجماع نعم لو اعترض
 بأن حجية الإجماع أصل
 كفي فلا تثبت بالظواهر
 كن ورود انقض بالقياس
 فاعلم أن حجيته أصل
 كفي وأما الاعتراض الثاني
 وهو منع حرمة اتباع غير
 سبيل المؤمنين مطلقا بل
 بشرط المشاققة فقد جعله
 الشارح العلامة واردا
 وبين ضعف أجوبة القوم
 عنه وتفصيل ذلك في
 شرحه (قوله في متابعة
 الرسول عليه الصلاة
 والسلام) أي مطاوعته
 وترك منافسته (أو مناصرته)
 أي معاونته في النصر على

الاعداء أو الاقتداء به) أي التأسى به في الأعمال (قوله فلا يصح استناد الإجماع إليها) لأنها وإن نثرت وقبلت كذلك
 لم تكن الاظنية فلا يصلح أصلا ومبني لفظي إذ المبني على الشيء أو الاستدلال به لا يكون أعلى حاله منه فان قيل هي تفيد ظن حجية
 الإجماع فيجب العمل به لأن دفع الضرر المظنون واجب فلما مبني على قاعدته الحسن العقلي ولوسلم بما يكون إيقاعا في الضرر لا دفعه
 كما إذا دل ظني على وجوب شيء أو حرمة شيء فوقع إجماع على إباحته على أنه لو صح لكفي خبر واحد من غير كثرة أو تاق بالقبول (قوله بعد
 أنه لم يوجب العمل) إنما قيد بذلك لأنه لم يعلم ذلك لا تمتنع الاتفاق على مقتضى الظواهر عادة سواء علم جواز العمل أو لم يعلم والمراد بالقياس
 الجلي ما قطع فيه بنى الفارق (قوله الأول لا ينافي كون غيره أيضا تبيانا) اعترض بأن تبيان الميادين محال

(قوله ونحوه) ذهب كثير من الشارحين الى أنه اشارة الى مثل قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله الا أنه لما أورد الا تمدي من أدلة نفي الاجماع النواهي العامة للأمة مثل قوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وقوله أن تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تتناولوا النفس التي 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 لكل فلا يستلزم الاجواز انطباعا على كل أحد دون الجميع وثانيه أن النهي عن الشيء لا يستلزم جواز صدوره عن المكلف لجواز أن يمتنع لغيره فيمكن في النواهي العامة إمكان خطأ الأمة بالذات وان امتنع لغيره بالدلة وثالثه أنها ظاهرة فلا يفيد القطع (قوله على ذلك) أي على أن اجاعا وهو ظاهر أو على أنه لا عبرة بالخارج عن الملة وعن سيوجده من الأمة لان الاتفاق على القطع بتخاطبة المخالف وعلى تقديمه على القاطع انما هو في اجماع مجتهدى الأمة من عصر (٣٣) وكذا وجوب اتباع سبيل

المؤمنين لا يتصور في جميع المؤمنين الى يوم القيامة اذ لا تكلف حينئذ ولا اتباع والذي يوترعه في هوسلب الخطاء عن جمع من الأمة لا جمعهم الى يوم القيامة (قوله وميل القاضى الى اعتباره) أى اعتبار المقلد عاميا كان أو أصوليا أو فروعيا ولم يتعرض الشارح لهذا المذهب بعد اعتبار العامي وأشار الى أن المقلد المختلف في اعتباره هو الذى حصل طرفا من العلوم التى لها مدخل فى الاجتهاد وهو لا يخالجه يكون أصوليا أو فروعيا فينبغى أن يكون ميل القاضى الى اعتبار الأصولى والفروعى جميعا (قوله تمنع وفاتهم) أى وفاق المقلدين عامة وكذا وفاق الأصوليين أو الفروعيين خاصة لا كثرتهم وانتشارهم

كذلك أو يختص بالعبادة وان سلم فغايته الظهور ولا يقاوم القاطع قوله ونحوه اشارة الى قوله لا تأكلوا أن تقولوا لا تقتلوا مما ورد فيها عاملا للأمة عن خطائنا ولو اجوازهم منهم لما أتاده والجواب بعد كونه منه السلك واحد لا للكل وعدم استلزام النهى الجواز أنه ظاهر كما مر قالوا بانما يدل عليه حديث معاذ وهو أنه أشعل الاجماع عند ذكر الأدلة اذ سأله النبي عليه الصلاة والسلام عنها وأقره النبي صلى الله عليه وسلم فدل على أنه ليس بدليل الجواب أنه انما لم يذكره لأنه حينئذ لم يكن حجة لعدم تقرير المأخذ من الكتاب والسنة بعد ولا يلزم أن لا يكون حجة بعد الرسول وتقرير المأخذ قال (مسئلة وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقا واختيارا للمقلد كذلك وميل القاضى الى اعتباره وقيل يعتبر الاصولى وقيل الفروعى لسألو اعتبار لم يتصور وأيضا المخالفة عليه حرام فغايته محتمل وخالف وعلم عصيانه) أقول الثالثون بالاجماع أجمعوا على أن لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام ولا يوافق من سيوجد من الأمة والالم يعلم اجماع قط والأدلة المتقدمة السميعة والعقيدة تدل على ذلك وأما المقلد فلا كثر 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 ولا يعتبر وفاقهم لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم ولنا أيضا أنه عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولوا وفعالها غايته أنه مجتهد خالف وعلم عصيانه بالمخالفة ولا يعتمد مخالفة ذلك المجتهد حينئذ قطع عامع اجتهاده وامكان صحة نظره فهذا مع الجزم بقصوره وعدم العبرة بقوله أجدد قال (مسئلة المبتدع بما تضمن كفرا كالكافر عند المكفر والافك كغيره وبغيره ثالثه ما يعتبر فى حق نفسه فقط لنا أن الأدلة لا تنهض دونه قالوا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي وأجيب بأن الكافر ليس من الأمة والصبي لقصوره ولو سلم فيقبل فى نفسه) أقول المجتهد المبتدع ان كانت بدعته تضمن كفرا كالمجسمة فان قلبا بالكفر فهو كالكافر فلا تعتبره وفاقته ولا مخالفته وان لم تقل بتكفيره فهو كغيره من أصحاب البدع الظاهرة ثم غيره كمن فسق فسقا فاحشا وأصر كالخوارج اجتاحتوا الانفس وأحرقوا الديار وسبوا الذرارى واستباحوا الفروج والاموال هل يعتبر فيه ثلاثة مذاهب أحدها يعتبر بمطابقا ثانيه لا يعتبر مطلقا ثالثه ما يعتبر فى حق نفسه لا فى حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من سواه لنا الأدلة

(٥ - مختصر المنتهى ثانيا) بخلاف المجتهدين فان العادة لا تمنع وفاقهم وان كانت كثرتهم أيضا مما ليس له حكم معلوم (قوله فغايته أنه مجتهد) خالف جهور الشارحين على أن المراد مجتهد نشأ بعد تحقق الاجماع مخالف وعلم عصيانه لان مخالفته الاجماع حرام فكانه لا عبرة فيه فكذا بالمقلد الذى كان مع أهل الاجماع ومخالفتهم فانه يعصى اتفاقا وهذا انما يتم عندما لا يشترط انقراض العصر والافلاصيان ولا يفتنى أنه لا مدخل له على هذا التقرير بل ذكر العلم لان عدم الاعتبار بذلك المجتهد ليس من جهة عصيانه بل من جهة انقراض الاجماع وتسامه حين لم يكن هو مجتهدا وأيضاً ذكر الغاية مشعر بأن هذا المجتهد يكون مع أهل الاجماع كالمقلد والى هذا ميل كلام الشارح لكن بشكل بانه كيف ينعد قد الاجماع بدونه حتى يعصى بالمخالفة اللهم الا أن يكون اجماعهم عن قاطع فهو يعصى مخالفة ذلك بالقاطع لا للاجماع ثم مبنى الكلام على أن المقلد المخالف يعصى اتفاقا وهو مشكل عندما يشترط فى حجة الاجماع موافقته وعلى أنه لا عبرة بالمجتهد الفاسق وسبغى (قوله واستباح الفروج والاموال) أى تصرفوا فيها تصرف الميحين والافاسق تسباحة الحرام القطعى كفر محض

(قوله وقد يقال) اعتراض على هذا الجواب ونظيره كلام على السند وقوله كلام القاسق فيما له وفاقا كالكافر وهذا له وجه كونه لاعلمه أنه يحصل له هذا شرف الاعتدال والاعتبار لانه والافعال نظر الى الحكم قد يكون عليه كما اذا اجمعوا على اباحتها مخالفة لهم الى وجوبه أو حرمة (قوله بالادلة السمعية) لان العقلية لا تنتهض لان الظاهرية لا يسلمون الاجماع على القطع بخطئة المخالف فان قيل وكذا (٣٤) السمعية لان المؤمن والأمة لا يتناول حقيقة الا بوجودين حال نزول الآية

وورد الاحاديث قلنا فيلزم أن لا يعتمد من وجده من الصحابة بعد ذلك وهو باطل اتفاقا (قوله جار في اجماع الصحابة) يعني لو صح ما ذكرتم من أن لا يصح اجماع الصحابة على شيء من المسائل المختلف فيها لانهم قد اجمعوا على جواز الاجتهاد فيها فلو اجمعوا على شيء منها لزم بطلان الاجماع الاول وتعارض الاجماعين لان الاجماع الاول يقتضى جواز الاخذ بالاجتهاد في تلك المسئلة والاجماع الثاني يتقيه ويقتضى وجوب الاخذ بجماعه واعلمه وبهذا يظهر أن قوله قبل تحقق اجماعهم على الحاجة اليه وأن هذا الالتزام مقيد بما بعد الاجماع على جواز الاجتهاد فالاولى أن يقال هذا لازم بعد تحقق اجماعهم على جواز الاجتهاد فيها (قوله قد زال الشرط) أو وجد القاطع الذي هو الاجماع (قوله لانها) أى مخالفة بعض الصحابة لانها معارض لاجماع غير الصحابة لان الظن لا يعارض القطعي (قوله لو ندر

المد كونه لا تنتهض دونه اذ ليس من سواه كل الأئمة والداييل انما يدل فيه وكل حكم شرعى لا دليل عليه وجب نفيه قاتوا فاسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي بجماع عدم العدالة الجواب منع علمية الوصف للحكم بل انما يعتبر الكافر لانه ليس من الأئمة والصبي اقصوره عن النظر والاجتهاد سلما ذلك لكن فسقه لا يمنع قبول قوله في حقه كافر الفاسق والكافر كما هو المذهب الثالث وقد يقال قوله هذا القول كان له اعلمه قال **مسئلة** لا يختص الاجماع بالصحابة وعن أحمد رحمه الله قولان لنا الادلة السمعية قالوا اجماع الصحابة قبل مجيئ التابعين وغيرهم على أن ما قطع فيه سائر فيه الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم خولف اجماعهم وتعارض الاجماعان وأجيب بأنه لازم في الصحابة قبل تحقق اجماعهم فوجب أن يكون ذلك مشروطا بعدم الاجماع قالوا لو اعتبر لا يعتبر مع مخالفة بعض الصحابة رضئ الله عنهم وأجيب به فقد اجماع مع تقدم المخالفة عند معتبريها) أقول لا يختص الاجماع المحتج به بالصحابة بل اجماع غيرهم بحجة خلافا لظاهره وعن أحمد في قولان لانه اجماع الأمة فوجب اعتباره بالادلة السمعية فهو ويتبع غير سبيل المؤمنين لا يجتمع أممي على انطها قاتوا أو لو اعتبر اجماع غير الصحابة لزم عدم اعتبار اجماع الصحابة ولزم تعارض الاجماعين وكلاهما ما باطل بيانه أنه انه قد اجماع الصحابة قبل مجيئ التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام أنه يجوز فيه الاجتهاد والاخذ بأى واحد من الطرفين أدى اليه الاجتهاد فلو اجمع غيرهم بعدهم في شيء منها لم يميز فيه الاجتهاد اذ اجماعهم لا الاخذ بغير ما عليه الاجماع فأدى الى بطلان الاجماع الاول والى تعارض الاجماعين والجواب أن ذلك جار في اجماع الصحابة قبل تحقق اجماعهم على جواز الاجتهاد في المسائل المختلف فيها فلو صح ما ذكرتم وجب أن لا يجوز اجماعهم في شيء 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 السوابق فيه بذلك وان لم يصرح به فاذ اختلفت الاشياء من التناهي يبقظان فهم منه مادام قائما وفيه ذكرنا من الصورة قد زال الشرط فال الحكم فلا يلزم شيء من الامرين قالوا ما يلائم اعتبار اجماع غيرهم لا يعتبر مع مخالفة بعض الصحابة لانها لا تصلح معارضا للاجماع واللازم منتف الجواب أن من لا يعتبر بخالفة بعض الصحابة ولا يراها قادحة في الاجماع فهذا عن ساقط وانما يتوجه على من يعتبرها وهو يمنع كون ذلك اجماعا فانه يشترط في الاجماع أن لا يسبقه خلاف مستقر والحاصل أن من اعتبرها يمنع الملازمة وغيره يمنع بطلان اللازم قال **مسئلة** لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس رضئ الله عنهم ما على العول وغير أبي موسى على أن لنوم ينقض الوضوء لم يكن اجماعا قاطعا لان الأدلة لا تناوله والظاهر أنه حجة بعد أن يكون الراجح متمسك المخالف) أقول لا يمنع عدم الاجماع مع وجود المخالف وان قل لان الداييل لا ينتهض الا في كل الأئمة نعم لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عبد ابن عباس رضئ الله عنهم ما على العول ومن عبد أبي موسى الأشعري على أن النوم ينقض الوضوء ومن عبد أباطلمة

المخالف) أى قل غاية القلة لم يكن اتفاق من عداه اجماعا قطعا بمعنى أنه لا يكفر باحده لكن يكون اجماعا ظاهريا يجب على المجتهد العمل به وكان التعريف المذكور انما هو والاجماع القطعي فان قيل حكم العاديات ههنا اذ يستعمل عادة اجماع الاكثرين من المحققين على القطع في شرعى من غير قاطع قلنا ممنوع بل ذلك في الكل نعم هو بعد غاية البعد وان كان مكتفى بنفسه بأن يطلع الواحد على ما يطلع عليه الجماعة اذ من البعد أن يكون متمسك المخالف النادر راجحا أو مساويا

على

على أن البرد لا ينظر لم يكن اجماعاً قطعياً لما ذكرنا من الأدلة لا تناوله لكن الظاهر أنه يكون حجة لانه يدل ظاهراً على وجود راجح أو قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحاً والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا عليه وخالفوه غلطاً أو عدواً كان في غاية البعد قال **مسألة** التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة فان تشابه اجماعهم فعلى انقراض العصر لنا ما تقدم واستدل لولم 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 أبعدا الاجلين وقتلنا بالوضع فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي وأجيب بأنهم انما سوغوه مع اختلافتهم) أقول التابعي المجتهد عند انعقاد الاجماع من الصحابة يعتبر معهم فضلاً عن انعقاد اجماعهم مع مخالفتهم وقال بعض العلماء لا يتعدى به ومخالفتهم وأما من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدم اعتماده مبني على الخلاف في اشتراط انقراض العصر فمن اشترط اعتبار من لم يشترط لم يعتبر لنا ما تقدم أن الأدلة لا تناوله اذ ليسوا بآدمية واستدل لولم يعتبر قوله وكان ان خالفهم باطلا قطعاً ليسوغ الصحابة اجتهادهم معهم لعدم النفاذ على تقدير الموافقة والمخالفة واللازم منتف فان الصحابة سوغوا للتابعين المعاصرين اجتهادهم معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن البصري ومسروق وأبي وائل والشعبي وسعيد بن جبيرة وغيرهم وكأبي سلمة وتدرى عنه تذاكرت مع ابن عباس وأبي هريرة في عدة الحامل لوفاة وجهها فقال ابن عباس أبعدا الاجلين وقتلنا بالوضع الجمل فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي أي أبي سلمة فأجاز اجتهاد التابعي ورجح رأيه على رأى الصحابي الجواب انما يصح ذلك لو قلنا بان مخالفتهم خطأ مطلقاً ولا نقول به بل اذا خالفهم مع اجماعهم وما ذكرتموه من تسوية الاجتهاد معهم انما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم قال **مسألة** اجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك وقيل محمول على أن روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات المستمرة كالآذان والاقامة والصحيح التعميم لنا أن العادة تقضى بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لا يجتمعون الا عن راجح فان قيل يجوز أن يكون متمسكاً غيرهم أرجح ولم يطلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضى باطلاع الاكثر والاكثر كاف فيما تقدم واستدل بصحابة المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكبر خبث المدينة وهو بعيد وبتشبيه علمهم بروايتهم ورد بأنه تمثيل لادليل مع أن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد أقول قد اشترت ان اجماع أهل المدينة وحدها من الصحابة والتابعين حجة عند مالك رحمه الله فقبل قوله ذلك محمول على أن روايتهم متقدمة على رواية غيرهم وقيل محمول على حجة اجماعهم في المنقولات المستمرة كالآذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها والصحيح عند المصنف هو التعميم أي القول بكونه حجة مطلقاً 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 تنفق فيها ذلك ولو اتفق مثله في غير المكان كذلك قوله المنحصر أراد به انحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها وقوله غيرتهم عن عاصم حتى لو اتفق عندتهم أو أكثر منة رقيقين في البلاد أو محتطين بن خالفهم أو غائبين عن بلادهم لم يعتبر ولم تنقض العادة باطلاعهم على الراجح فعمل دليل المخالف راجح وهو لا يجتمعون يتشاورون ويتناظرون ويتفقون فيبعدان لا يطلع أحد منهم على دليل المخالف مع رجحانه قوله الأحقين بالاجتهاد احتراز عن منحصرين في موضع آخر لا يكون مهمطاً لوجوه وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول وفعله وقول الصحابة في زمانه ووجوه الترجيح فانه لا يشك في أن أهل المدينة كانوا أعرف

قيل لا جهاد التابعي بشعر به قوله وان نشأ أي حدث التابعي بل اجتهاده بعد اجماعهم والتابعي ههنا أعم من أن يكون نادراً أو كثيراً والمخالف النادر في المسئلة السابقة أعم من أن يكون تابعياً أو غير تابعين المسائلين عموم من وجه فمعنى قوله لا يتعدى قد اجماع أنه لا يكون اجماعهم اجماعاً قطعياً لكن يكون حجة عند ندره التابعي وقوله لولم يعتبر قوله أي قول التابعي المجتهد وكان أي قوله باطلا قطعاً على تقدير مخالفتهم المجمعين من الصحابة فوسط الشرط بين كان وخبره وحاصل الجواب منع الملازمة ان أريد المخالفة مطلقاً وبطلان اللازم ان أريد فيما اتفقوا عليه (قوله تنبيه على أنه لا خصوصية) اشارة الى دفع اعتراض الشارحين بأنه لا مدخل للبيعة في النظر والاستدلال يعني ليس ذلك لتلصوصية المكان بل لانه قد اتفق فيها اجماع المحصورين الأحقين وقوله أراد به انحصارهم دفع لما ذكره العلامة من أنه انما قال ذلك لتلصوصه عليه ما ورد على اجماع مجتهدى الامة من أنهم منتسرون شرفاً وغرماً فلا يتصور اجماعهم ثم قال والظاهر أنه

لا حجة الى ذلك لان الكلام مع مثبتى الاجماع دون منكره وكأنه انما عارضه لينتفضح دليله على كل مسلم

(قوله والاكثر كافي) تفهيرا الجواب على ما في الشروح أن العادة تقضى باطلاع الاكثر عددا وصحة على التمسك الراجح والاكثر كافي في كون قواهم حجة وان لم يكن اجماعا قطعيا على ما مر في مسألة نذرة الخالف واعترض بأن كونهم أكثر عددا متنوع وأكثر صحة لم يتقدم ذكره فأجيب بأن المراد كونهم أكثر صحة كافي بأن كون أهل الاجماع أكثر عددا كافي أو المراد أن الاكثر كافي فيما تقدم أي في الاطلاع على الراجح ولما كان هدي غاية الضعف مع شيء آخر وهو أن مقابل الاكثر هو الاقل وذلك لا يستلزم النذرة تكاف الشارح المحقق غاية التكاف وجعل قوله فيما بعد إشارة الى تنبيه الدليل ولما ورد عليه منع لما ذكره بناء على احتمال أن يكون الاكثر المطلاع على الراجح غيرهم ليس فيهم منهم (١٣٦) أحد دفعه بأن الاحتمالات البعيدة لا تنفي الظهور (قوله بتشبيه علمهم) كذا في جميع النسخ

أي اجتهادهم واتفاقهم
وكانه وقع في نسخة الشارح
علمهم ففسره براءهم
وعقيدتهم وبالجملة لما كان
ظاهر قوله تمثيل لا دليل غير
مستقيم لان التمثيل هو
القياس قيده بالناظر 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 ترجح
بمثل هذه الصفات المناسبة
للكثرة في افادة زيادة الظن
(قوله أو عدم الموافقة
والمخالفة) بأن علم منهم التوقف
أو عدم سماع الحكم والا
فيكون اجماعا سكويا (قوله
وقد قرئ في الكلام فلم يتعرض
له) إشارة الى دفع ما ذكره
العلامة من أنه لا وجه لتركه
أدلة الشيعة وكأنه غفل عنه
عند الاختصار لأنه ذكر في
المنتهى في مسألة برأسها

بذلك فان قيل لا نسلم أن العادة قاضية في اتفاق مثلهم عن راجح لانهم بعض الامة فيجوز أن يكون
تمسك غيرهم أرجم فرب راجح لم يطلع عليه البعض قلنا لا نقول العادة قاضية باطلاع الكل فيريد
ذلك بل باطلاع الاكثر والاكثر كافي في تنبيه دليلنا بان يقال اذا وجب اطراغ الاكثر امتنع أن
لا يطلع عليه من أهل المدينة أحد ويكون ذلك الاكثر غيرهم وما فيه أحد منهم والاحتمالات
البعيدة لا تنفي الظهور وقد استدل بنحو المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكبر خبث الحديد
والباطل خبث فينتفي عنها وهو بعيد لانه انما يدل على فضلها المسالم من وجود الباطل كالفسوق
والعاصي فيها اولدلالة على انتفاء الخطا عما اتفق عليه أهواها بخصوصه واستدل بتشبيه علمهم
برأيهم فانها تقدم على رواية غيرهم اتفاقا فكذلك علمهم وعقيدتهم ورأيهم يقدم على ما غيرهم
الجواب أنه تمثيل خال عن الجامع فلا يصلح دليلا وان سلم الفرق ظاهر وهو أن الرواية ترجح بكثرة
الرواة اتفاقا والاجتهاد لا يرجح بكثرة المجتهدين قال في مسألة الاجماع لا ينعقد بأهل البيت وحدهم
خلاف الشيعة ولا بالأئمة الاربعة عند الاكثرين خلافا لاجماد ولا بأبي بكر وعمر رضي الله عنهما عند
الاكثرين قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى اقتدوا بابالذين من بعدى قلنا يدل
على أهلية اتباع المقلد ومعارض بمثل أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وخذوا شطر دينكم عن
هذه الجيرة) أقول لا ينعقد الاجماع بأهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم لهم أو عدم الموافقة والمخالفة
خلاف الشيعة ولا بالأئمة الاربعة عند الاكثرين خلافا لاجماد ولا بأبي بكر وعمر عند الاكثرين خلافا
لبعضهم لئان الأدلة لا تتناوهم وقد تكرر فلم تكرر أما الشيعة فبنوا على أصلهم في العصمة
وقد قرئ في الكلام فلم يتعرض له وأما الآخرون فقالوا قال عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وقال اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر الجواب أنهم ما اتفقا
بدلان على أهلية الاربعة والأئمة لتقليد المقلد لهم لاعلى حجة قواهم على المجتهد ثم انه معارض
بقوله أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على اهتداء من اقتدى بهن مخالفا لهم وبقوله
خذوا شطر دينكم عن هذه الجيرة والمراد المقلد قطعاً والزم كونه حجة عند مخالفتهم لهم قال
في مسألة لا يشترط عدد التواتر عند الاكثر لناديل السمع فلو لم يبق الا واحد فقيل حجة لمضمون
السمع وقيل للمعنى الاجتماع) أقول لا يشترط في حجة الاجتماع أن يبلغ عدد المجتهدين عدد أهل
التواتر عند الاكثر لئان دليل السمع يتناول اجماع الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة
والمسلمين وأما من استدل بالعقل وهو أنه لم يكن عن قاطع لما حصل فلا بد له من القول بعدد التواتر

فان قيل لم يبنوا على العصمة بل تمسكوا بقوله تعالى اعمروا بما نزلنا من قبلنا من احكام الله وقوله فان
عليه الصلاة والسلام اني نزلت فيكم ما نزلت فيكم من ان تضلوا ابدا كتاب الله وعترتي ونحو ذلك قلنا المراد أن عدوتهم الوثني هي العصمة
والا فقد سبق أنهم لا يقولون بحجة الاجتماع (قوله لاعلى حجة قواهم) كأنه مبني على الجمع بين الأدلة والافدلة لثمة على الحجة ظاهرة
اللهم الآن يقال لفظ عليكم واقتدوا مشعر بالتقليد وأما المعارضة بالحديثين فوجهها أنهم ما يدلان على جواز الاختذ بقول كل صحابي
وبقول عائشة رضي الله عنها وان خالف قول الخلفاء والشيعين فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك فلمزج الجمل على تقليد المقلد جمعاً بين
الأدلة فظهر أن الاولى أن يقال بدل قوله عند مخالفتهم عند المخالفة ليلتعلق بالمدينين جميعاً اذا لجهة التخصص بالخير

(قوله فان انتفاء حكم العادة في غيره) أي في غير عدد التواتر (ظاهر) يعني أن العادة لا تحكم بأن اتفاق مادون عدد التواتر لا يكون الاعن قاطع وليس المراد بعدد التواتر عددا معيناً محصوراً بل ما يحصل العلم الضرورى عند اخبارهم بأمر مشاهد كما سيجى وهذا ظاهر على تقرير الأمدى حيث قال من استدلل على حجية الاجماع بدليل العقل وهو أن الجمع الكثير لا يتصور تواترهم على الخطا كامام الحرمين وغيره فلا بد من استرداد ذلك عندهم لتصور الخطا على من دون عدد التواتر فأما على تقرير المصنف حيث جعل الدليل العقلي هو أن أهل الحل والعقد قد اتفقوا على القطع بخطئته المخالف والعادة تجعل اتفاقهم (٣٧) على ذلك من غير قاطع فليزم

قطعية خطأ المخالف وقطعية ما عليه الاجماع وأهم قدا اتفقوا على تقديمه على القاطع وعلى أن غير القاطع لا يقدم على القاطع فلا اختصاص له بعدد التواتر على ما أشار إليه المصنف فيما سبق اللهم إلا أن يقال لأن اتفاق على القطع بخطئته المخالف وعلى اتقدم على القاطع فيما دون عدد التواتر (قوله لمنهمون السمعى) يعنى لو لم يكن قول ذلك الواحد حقا لحوائف مضمون السمعى وهو عدم خلو الأمة عن قائل بالحق مطلع عليه وان لم يخالف صريحه بناء على أن قول ذلك الواحد ليس بسبيل المؤمنين أو اجماع الأمة أو نحو ذلك وكما يتبع مخالفة صريح الدليل يمنع مخالفة مضمونه وان كان قوله يخالف على لفظ المبني للفاعل ففاعله ضمير يعود الى عدم حجته أو الى عدم حجية من يخالف قول ذلك حجية من يخالف قول ذلك

فان انتفاء حكم العادة في غيره ظاهر وإذا قلنا لا يشترط فالويلق من المجتهدين الواحد فتبيل قوله حجة لمنهمون السمعى وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمانة وان لم يخالف صريحه لعدم صدق سبيل المسلمين واجتماع الأمة عليه وقيل ليس بحجة لان الاجماع يشعر بالاجتماع ولان الاجتماع وسبيل المسابن هو المنفى عنه الخطأ وهو منتف ههنا قال في مسئلة اذا أفتى واحد وعرفوا 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 أبي هريرة ان كان فتيا الاحكام انساكوتهم ظاهر في موافقتهم فكان كقولهم الظاهر فينتهض دليل السمع المخالف يحتمل أنه لم يجتهد أو وقف أو خالف فروى أو قرأ أو هاب فلا اجماع ولا حجة قلنا خلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت الآخر دليل ظاهر لما ذكرناه الجبائى انقراض العصر لضعف الاحتمال ابن أبي شريفة العادة في الفتيا لا في الحكم أوجب بأن الفرض قبل استقرار المذاهب وأما اذا لم ينتشر فليس بحجة عند الاكثر) أقول اذا قال واحد أو جماعة بقول وعرف به السابق ولم ينكره أحد منهم فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا فلا 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 علي بن أبي هريرة ان كان القول فتيا فاجماع وان كان حكما فلا انساكوتهم ظاهر في موافقتهم ان يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما ترى عليه الناس فكان ذلك في 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 أنه يجوز أن يكون من لم ينكر انما لم ينكر لانه لم يجتهد بعد فلا رأى له في المسئلة أو اجتهد فتوقف لتعارض الأدلة أو مخالفه لكن لما سمع خلاف رأيه روى لاحتمال رجحان ما أخذ المخالف حتى يظهر عدمه أو وقفه فلم يخالفه تعظيما له أو ذهاب المفتى أو الفتنة كما نقل عن ابن عباس في مسئلة العول أنه سكت أو لا ثم أظهر الانكار فقبيل له في ذلك فتقال انه والله لكان رجلا مهيبا يعنى عمر ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون اجماعا ولا حجة الجواب أنها وان كانت حجة فهى خلاف الظاهر لماء لم من عادتهم ترك السكوت في مسئلة كقول معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل ما جعل الله على ما فى بطنها سيلا فقال عمر لو لامع اذله لك عمر وكقول امرأه لما نفي المغالاة فى المهر أيعطينا الله بقوله وأنتم احداهن فنتارا وبعنا عمر فقال كل أفتة من عمر حتى المخدرات فى الخجال وكقول عبيدة على

الواحد وان خالف مضمون الدليل وان لم يخالف صريحه وقد توهم بعضهم عود الضمير الى ذلك القول وظاهر أنه ليس باستقيم فغيره الى وان خالف وليس بسديد ولا مفيد على ما لا يخفى (قوله فاجماع أو حجة) قال العلامة انما رد فيه لان أحدهما ثابت ضرورى ولما سيجى وهذا مذهب أبي هاشم أنه حجة وليس باجماع قطعى وهو الذى اختاره المصنف وصرح به فى المنتهى (قوله وعنه خلافه) قيل أى حجة لاجماع وقيل أى حجة واجماع وهذا أقرب لكونه مذهب بعض 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 فى المنتهى وأما كونه غير قطعى فلا نقداح الاحتمال

(قوله قال المخالف الآخر وهو القائل بأنه اجماع) ولا خفاء في لزوم الحجة وهذا ما قال وعنه خلافه والعلامة لما فسره الاخر بالقائل
 بكونه حجة لا اجماعا فقرر الدليل بان سكوتهم دليل ظاهر على الموافقة فيكون حجة وان لم يكن اجماعا ولم يتبين ان هذا بعينه ما اختاره
 المصنف (قوله لتلاحق المجتهدين بعض بعضا) (٣٨) فيه حرازة اذ لا يصح تلاحق زيد عمر الا ان يكون بمعنى لحق ثم هذا

التلاحق ليس بواجب بل
 غايته الجواز فمن أين يلزم
 عدم تحقق الاجماع (قوله
 اما ان يقال) يعني اختلف
 الثنائون باشتراط الانقراض
 في فائدته فذهب الجمهور
 الى أنه يعتبر موافقة
 اللاحقين ومخالفتهم حتى
 لا تصير المسئلة اجماعية
 مع مخالفتهم وذهب أحد
 وجاعة الى أنه لا يعتبر بل
 فائدته تمكن الجموع عن
 الرجوع حتى لو انقراضوا
 مصرين كانت المسئلة
 اجماعية لا عبرة فيها بخلافه
 الاخرين فعلى الاول أهل
 الاجماع هم السابقون
 واللاحقون جميعا لكن انما
 يشترط انقراض السابقين
 فقط وعلى الثاني هم
 السابقون فقط فيصح
 اشتراط انقراض المجمعين
 كاهم (قوله قالوا يستلزم)
 تقريره لو لم يشترط الانقراض
 فان اطلع واحد منهم على
 خبر صحيح لم ترك العمل به
 فيؤدي الى جواز ابطال
 النص بالاجتهاد الجواز ان
 يكون سند الاجماع هو
 القياس فعلى هذا التوجيه
 لاستبعاد وجود الخبر بل

الاحتمال فيكون ظاهر في الموافقة فيكون اجماعا والجواب ما قلنا قال ابن أبي هريرة العادة في الفتيا
 به وقال الجبائي قبل انقراض العصر الاحتمالات المذكورة قوية فلا يكون اجماعا وامامه فضعف
 الاحتمال فيكون ظاهر في الموافقة فيكون اجماعا والجواب ما قلنا قال ابن أبي هريرة العادة في الفتيا
 أنهم يتخافون ويبحث عنهم ادون الحكم فان كلابهم بما يراه فيتبع ولا يخالف كذا في عصرنا وأيضاً
 الحاكم يهاب ويوقر دون المتفق الجواب أن ذلك بعد استتار المذاهب وقد فرضنا المسئلة فيما قبل
 استتارها والفتيا والحكم حيث نسوا لان انكار الحكم انكار للشيء واعلم أن هذا كله اذا اتقى
 وانتشر بين أهل عصره ولم ينكر وأما الذي ينتشر فعدم الانكار لا يدل على الموافقة قطعاً وبه قال
 الاكثر لانه يجوز ان لا قول لهم فيه أو لهم قول مخالف لم يتقبل بجملة ما تقدم وأن ذلك اذا كثرت
 وتكررت وكان في ذاتهم به البؤى ربما أفاد القطع قال المسئلة انقراض العصر غير مشروط عند
 المحققين وقال أحد ادواين فورك يشترط وقيل في السكوتى وقال الامام ان كان عن قياس لتادليل
 السمع واستدل بأبي يودى الى عدم الاجماع للتلاحق وأجيب بان المراد عصر الجموع من الاولين
 اذ لا مدخل لللاحق) أقول انقراض عصر الجموع من غير مشروط في انقراض اجماعهم وكونه حجة فانما
 انقروا ولو حيناً لم يجر لهم ولا غيرهم بخلافه وعلمه المحققون وقال أحد ادواين فورك يشترط وقيل
 يشترط في السكوتى دون غيره وقال امام الحرمين ان كان مسنده قياساً بالشرط والا فلا لتأني الاذلة
 السميعة عامة تناول ما انقراض عصره وما لم ينقض واستدلوا بشرط الانقراض لما حصل اجماع
 لتلاحق المجتهدين بعض بعضا واللازم باطل لان البحث عنه فرع حصوله الجواب أن اللاحقين اما ان
 يقال لهم مدخل في الاجماع أو يقال لا مدخل لهم فيه فان قلنا لهم مدخل فلان انقراض اجماعهم
 مطلقاً بل انقراض الجموع من الاولين وان قلنا لا مدخل لهم فظاهر لان الجموع من الاولين فالشرط
 انقراض عصرهم قال (قالوا يستلزم الغايب الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه قلنا بعد روت بقديره
 فلا اثر له مع القاطع كجواز انقراضوا قالوا ولو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده قلنا واجب
 اقيام الاجماع قالوا ولو لم تعتبر مخالفتهم لم تعتبر مخالفتهم من مان لان الباقي كل الامة قلنا قد التزمه
 بعض وان فرق أن هذا قول من وجد من الامة فلا اجماع) أقول القائلون باشتراط الانقراض احتجوا
 بوجوده قالوا ولا عدم اشتراطه يستلزم عدم العمل بالخبر الصحيح ان اطلع عليه وذلك يؤدي الى ابطال النص
 بالاجتهاد وأنه باطل الجواب وجوده مع ذهول الجموع عن علمه بعد الفحص والاطلاع عليه من بعد
 بعيد جداً 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 بخوابكم جوارنا قالوا ثانياً لو لم يشترط
 الانقراض لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده واللازم باطل لانه اذا تغير اجتهاد بعض المجمعين
 وقد انقضت الاجماع باجتهاده فيحكم باجتهاده الاول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني بخلافه الاجماع
 وذلك ما ادعينا الجواب لان سلم أن اللازم باطل مطلقاً بل عند عدم الاجماع وامامه فالمنع عن
 الرجوع واجب كما قيل رأيك في الجماعة أحب اليامن رأيك وحده قالوا ثالثاً لو لم تعتبر مخالفتهم اذ يرجع

لاستحتماله لان الشرطية لا تقتضى ثبوت المقدم فكأنه أراد أنه محال فيجوز أن يستلزم المحال هذا فلان
 والاولى الاقتصار على منع بطلان اللازم (قوله اذ يرجع) اشارة الى أن ضمير مخالفتهم لبعض من أهل الاجماع فيكون على وفق ما سبق
 دليلاً 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

(قوله لانه يستلزم الخطأ)

قيل لان القول في الدين
 بلا دليل وامار خطا ورد
 بالبحر لجواز ان يوقههم الله
 تعالى لاختيار الصواب
 وقيل المراد جواز الخطا فان
 القول بلا دليل قد لا يكون
 حقا واللازم باطل لانه
 يقدح في عممة أهل
 الاجماع عن الخطا على
 ما ثبت بالدلالة السمعية
 واعترض بأنه انما يلزم
 جواز الخطا لو لم يقع الاجماع
 وأما اذا وقع فانه سبحانه
 يوقههم لاختيار الصواب
 قطعا بحيث يستحيل الخطا
 على مادته عليه الدلالة
 السمعية وأيضا لو صح هذا
 لزم أن لا يصح الاجماع عن
 سند ظني لاستلزامه جواز
 الخطا (قوله فلم يكن للاجماع
 فائدة) يعني لا ثبات كون
 الاجماع حجة على ما صرح
 به في الاصل واللازم باطل
 لان العلماء اشتغلوا بذلك
 وبالغوافه انما تارة نفيها فلا
 يكون عبثا وأما اذا جعل
 على أنه لم يكن لنفس
 الاجماع على المسئلة فائدة
 فيتعذر ابطال اللازم كما
 في الاتفاق على موجب
 الدليل القاطع الظاهر
 (قوله وبعضهم الرقوع)
 قال العلامة الشهير
 للعجوزين دون الظاهرية
 وهو الموافق لاحكام الامري
 بل للتم حيث جعل الظاهرية
 مانعا للجواز

فلا ان الاول اتفاق كل الامة فيجب أن لا تعتبر مخالفة من مات فيكون اتفاق الباقي اجماعا لانه اتفاق
 كل الامة واللازم باطل الجواب أن عدم اعتبار مخالفة من مات مختلف فيه فأما من قال به فانه يمتنع
 بطلان اللازم ويلتزمه وأما من لم يقبل به فيمتنع الملازمة ويفرق بأن القول لا يموت بموت قائله وقول
 المخالف الميت قول بعض من وجد من الامة وهو متحقق حين الاجماع فلا ينعقد مع مخالفة بخلاف
 ما نحن فيه اذ وجد فيه قول كل الامة حين لم يوجد قول مخالفة واذا اذ قد فلا عبرة بما يحدث بعده سواء
 فيه قول بعضهم وقول غيرهم قال **مسئلة** الاجماع لا يكون الا عن مستد لان يستلزم الخطا ولانه
 مستحيل عادة قالوا لو كان عن دليل لم يكن له فائدة قلنا فائدة سقوط البحث وحرمة المخالفة وأيضا فانه
 يوجب أن يكون عن غير دليل ولا قائل به) أقول لا يجوز الاجماع الا عن مستد من دليل أو أمارة
 لان عدم المستد يستلزم الخطا ولو اجتمع لاجتماع الامة على الخطا وان اتفاق الكل لا بداع
 يستحيل عادة كالاجتماع على كل طعام واحد قالوا لو كان عن مستد لاستغنى به عن الاجماع فلم يكن
 للاجماع فائدة الجواب أو لا يمنع الملازمة اذ فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وثانياً انه يقتضى أنه
 يجب أن يكون لاجتماع دليل وذلك مما لم يقل به أحد قال **مسئلة** يجوز أن يجمع عن قياس ومنعت
 الظاهرية الجواز وبعضهم الوقوع لنا النطق بالجواز كغيره والظاهر الوقوع كامامة أبي بكر رضى الله عنه
 وتحريرهم تخم الخنزير وارقة نحو الشيرج أقول قد علمت وجوب مستد للاجماع ذلك المستد هل يجوز
 أن يكون قياسا الصحيح جوازه ومنعه الظاهرية بعضهم منع الجواز وبعضهم جوازه 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 بقدر الا كونه منطوقا والظاهر الوقوع كامامة أبي بكر رضى الله عنه اجمع عليها
 بقياسها على امامته في الصلاة فقبل رضى الامردينا فلان رضانا لامر ديننا وكتبريم تخم الخنزير
 قياسا على لحمه وارقة نحو الشيرج اذ وقعت فيه فارة قياسا على السمين وكحد شارب الخمر وقد اثبتته على
 بالقياس حيث قال اذا نرب سكر واذا سكره ذى واذا هذى اذى اذى فارى عليه حد الفترين وقال
 عبد الرحمن هذا حد وقل الحد من قول **مسئلة** اذا اجمع على قوانين وأحدث قول ثالث منه الاكثر
 كوطه البكر قبل يجمع الرد وقيل مع الارش فاردمجانا ثالث وكالجماع الاخ قيل المال كله وقيل
 المقاسمة فالمرمان ثالث وكالتبة في الطهارات قيل تعتبر وقيل في البعض فالتعميم في النبي ثالث وكالفسخ
 بالعيوب الخمسة قيل يفسخها او قيل لا فالفرق ثالث وكامع زوج أو زوجة وأب قيل الثلث وقيل ثلث
 ما بقى فالفرق ثالث والصحيح التفصيل ان كان الثالث يرفع ما تفقا عليه فممنوع كالبكر والجد والطهارات
 والابنائز كفسخ النكاح ببعضه وكالام فانه يوافق في كل صورة مذهبنا لنا ان الاول مخالفة الاجماع
 يمتنع بخلاف الثاني كالموقف لا يقتل مسلم بذمى ولا يصح بيع الغائب وقيل يقتل ويصح لم يمتنع يقتل
 ولا يصح وعكسه باتفاق قالوا فصل ولم يفصل أحد فقد خالف الاجماع قلنا عدم القول به ليس قولاً بغيره
 والامتنع القول في واقعة تتجدد وتتحقق في سئلنى الذمى والغائب قالوا يستلزم تخطئة كل فريق وهم
 كل الامة قلنا الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه الاخر اختلافهم دليل انها اجتهادية قلنا
 ما نه عنها لم يخالفوا فيه ولولم يفسد دليل قبل تفرراجماع مانع منه قالوا لو كان لا نكر لما وقع وقد قال ابن
 سيرين في مسئلة الام مع زوج وأب بقول ابن عباس وعكس آخر قلنا انها كالعيب الخمسة فلا
 مخالفة للاجماع) أقول اذا اختلف أهل العصر على قولين لا يتجاوزونهم ما ثم أحدث من بعدهم قولا
 ثالثا فقد منعه الاكثر وجوزوا الاقليون وله أمثلة أحدها أن يطأ المشتري البكر ثم يجدها عيبا ان قيل
 الوط يمتنع الرد وقيل بل يرد هانع أرض النقصان وهو نفارت قيمتها بكر او ثيبا فاقول بردها جمانا قول
 ثالث ثابها الجدمع الاخ قيل يرث المال كله ويوجب الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فاقول بجرمانه

(قوله بالعيوب الخمسة الجنون الخ) ليس على ما ينبغي للاتفاق على أن الاثنين ههنا البرص والجذام فالرادخس في جانب الزوج البرص والجذام والجنون والجلب والعنة ونحوه في جانب الزوجة الثلاثة الاول والرتق والقرن (قوله المانعون مطلقا) أي سواء رفعه متفق عليه أم لا لم يحتاجوا فيما يرفع متفق عليه الى الدليل تطوره وكونه مسلما عند الخصم فاقصر واعلى الدليل في الارتفاع متفق عليه (قوله ويحقق ذلك) أي ما ذكرنا من أن عدم القول بالتفصيل ليس قولنا بعدم التفصيل وأن الممتنع هو القول بما قالوا بنفيه لا بما يقولوا بنبوته بعسثي أن (٤٠) المسلم لا يقتل بالذي وأن يسبح الغائب لا يصح فانهم لم يقولوا بالفصل ومع ذلك فالتفصيل

والقول بأحدهما دون الآخر جائز بالاتفاق وانما الخلاف فيما إذا أجمعوا على قولين في مسألة لا في مسألتين (قوله وأما فيما لم يتفقوا عليه فلا) لأن الأدلة لم تقم على ذلك (قوله) كالأختلاف في أي أهل العصر الأول على قولين فإن المسئلة اجتهادية ثم إذا أجمعوا أي أهل ذلك العصر على قول ثالث لم يتحقق اجتهادية وقد تقدم في آخر المسئلة التابعي المجهدين تسويغ الصحابة اجتهادهم معهم انما كان مع اختلافهم (قوله ولم يكن جائزا لا ينكر) لأن عادة السلف تركوا السكوت على الباطل ولو أنكروا قبل لتوفر الدواعي على مشهه قال العلامة هذه الشبهة انما ترد على الاكثرين والجواب انما يتم على رأى 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

قول ثالث ثالثها النية في الطهارات تنهها ووضوؤها وغسائها قبل تعسبر في الكل وقيل في البعض فالقول بأنها لا تعتبر في شيء منها قول ثالث رابعها فسح النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجلب والعنة والرتق والقرن قيسل بسببها كاه او قيسل لا يسفح شيء منها فالقرن وهو القول بأنه يسفح ببعض دون البعض قول ثالث خامسها أم مع أب وزوج أو زوجة قيسل لها الثالث من أصل المال في مسئلة الزوج والزوجة وقيل ثلث ما بقي فيها فالفرق وهو القول بأن لها الثالث في مسئلة وثالث الباقي في مسئلة قول ثالث والصحیح عند المصنف التفصيل فقال ان كان الثالث يرفع شيئا متفق عليه فمنوع والافلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على أنها لا ترد بجانبها وكمسئلة الجد للاتفاق على أنه يرث وكانية للاتفاق على أنها تشتط في الجاهل والثاني كمسئلة فسح النكاح ببعض العيوب ومسئلة الام لأنه وافق في كل مسئلة ذهبا لنا ما أن الاول ممنوع فلا نه اذا رفع مجعاعه فقد خالف الاجماع فلم يجز وأما الثاني غير ممنوع فلا نه لم يخالف اجماعا ولا مانع سواء شازو وبوجهه مثال وهو أنه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم لم يذم ولا يصح يسبح الغائب وقال الآخرون يقتل ولا يصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح أو لا يقتل ولا يصح لم يكن ممنوعا بالاتفاق لانهم ما سئلوا في احداهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما المنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه المانعون مطلقا قالوا والاتفاق الاولون على عدم التفصيل في العيوب ومسئلة الام والمحدث القول الثالث يفصل فقد خالف الاجماع فلا يجوز الجواب لان المسلم اتفقهم على عدم التفصيل لان عدم القول بالتفصيل ليس قولنا بعدم التفصيل وانما يمنع القول بما قالوا بنفيه لا بما يقولوا بنبوته ولو امتنع الممتنع القول في كل واقعة تتعدا ذلك بقولوا فاجمركم ويحقق ذلك بعسثي الذي والغائب قالوا بانبايه مخطئة كل فريق في مسئلة وفيها مخطئة كل الامة والادلة السبعة تنفيها الجواب أن المنفي مخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه وأما فيما يتفقوا عليه بأن مخطئ كل بعض في مسئلة غير ما أخطأ فيه الاخر فلا المخالف الآخر وهو القائل بالجواز مطلقا قالوا اختلافهم دليل على أن المسئلة اجتهادية يسوغ في العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف يجعل مانعاً منه الجواب أن ما قلناه من مانع ما اتفقوا على أمر يرفعها القول الثالث وذلك لم يختلفوا فيه فلا تكون اجتهادية ولو سلم فهو دليل على جواز الاجتهاد ما لم يتقرر راجع مانع عنه كالأختلاف في أي أهل ذلك العصر وقد تقدم قالوا بانبايه لم يكن جائزا لا ينكر لمساوق وقد وقع ولم ينكر وذلك لأنه قال الصحابة لا أم ثلث ما بقي في المسئلة ثلث ما بقي في الأصل فأحدث ابن سيرين وغيره قولاً ثالثا فقال ابن سيرين في مسئلة الزوج بقول ابن عباس لها ثلث الاصل وفي مسئلة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقي وعكس نابع آخر الحكم فيهما ولم ينكر عليهما أحد ولا نقل الجواب أن ذلك من قسم الجائر وذلك لم ينكر فانه من قيسل الفسح بالعيوب الخمسة مما لا مخالفة فيه للاجماع قال في مسئلة يجوز احداث دليل آخر أو تأويل آخر عند الاكثر لنا لا مخالفة فيهم فجاز وأيضا لو لم يجز لانكرولم ينزل المتأخرون يستخرجون الأدلة والتأويلات قالوا اتبع غير سبيل المؤمنين فلنا مؤول فيما اتفقوا

والقول بأحدهما دون الآخر جائز بالاتفاق وانما الخلاف فيما إذا أجمعوا على قولين في مسألة لا في مسألتين (قوله وأما فيما لم يتفقوا عليه فلا) لأن الأدلة لم تقم على ذلك (قوله) كالأختلاف في أي أهل العصر الأول على قولين فإن المسئلة اجتهادية ثم إذا أجمعوا أي أهل ذلك العصر على قول ثالث لم يتحقق اجتهادية وقد تقدم في آخر المسئلة التابعي المجهدين تسويغ الصحابة اجتهادهم معهم انما كان مع اختلافهم (قوله ولم يكن جائزا لا ينكر) لأن عادة السلف تركوا السكوت على الباطل ولو أنكروا قبل لتوفر الدواعي على مشهه قال العلامة هذه الشبهة انما ترد على الاكثرين والجواب انما يتم على رأى 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

القوانين فلم يلزم مخالفة الاجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نسلم لتوفر الدواعي بحيث يلزم النقل البتة (قوله مؤول فيما اتفقوا) والالزم يعني أن المراد التمهيد على اتباع سبيل غير ما اتفقوا عليه وليس هذا احداث تأويل ليكون من صور محل النزاع بل هو ابتداء تأويل من السلف الثلاثين مخالفة الضرورة والمتفق عليه الا أنه يرد اعتراضه بأن ههنا المؤمنين سبيلا هو استدلالهم وتأويلهم السابق فاحداث الآخر يكون اتباعا لغيره وأما في الواقعة المتجددة فاحداث القول احداث السبيل لا اتباع لغير سبيلهم فلا سبيل لهم فيها

قوله والجواب المعارضة) والحل بعد تسليم العمومين أن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما يكون بعد العلم بما وما لا يدون العلم فلا
(قوله الا في القليل) من المسائل هذا هو الظاهر من وضع التمثيل يبيع أمهات الاولاد وما ذكر في الصحيح وأما الشارحين على أن المراد
الافى الخلف القليل فان قيل هذا الاتفاق انما يكون عن جلي أو قاطع وينتج عادة غفلة الكثير عنه بخلاف ما اذا كان الخلف
قليلاً فإنه ليس حينئذ يماغفل عنه الكثير وربما يعترض على ما ذكره المحقق يمنع بعد غفلة الخلف عن ذلك الجلي مطلقاً بل اذا كان
كثيراً (قوله ثم أجمع من بعدهم على المنع منه) اعترض الأمدى بأن مذهب (٤١) على رضی الله عنه جواز بيعهن

وهو لم يزل بل عليه جميع
الشيعة وهو أحد قولي
الشافعي والجواب أن هذا
انما رد لولم يكن عصرنا
عن جمهورنا بل يجوز وفي
شرح السنة ما يشير إلى أنه
وقع الاتفاق من على أيضاً
على عدم جواز بيعهن
(قوله وفي الصحيح أن عمر)
في نسخ المثنى أن عثمان
وجهه والشارح على أن
المراد نكاح المتعة وهو أن
تسكح المرأة إلى مدة فاذا
انقضت بانت وأن قول
البعوى هو أن تحريره صار
اجماعاً على ما قال في شرح
السنة اتفق العلماء على
تحريم نكاح المتعة وهو
كلاجماع بين المسلمين
وذهب بعضهم إلى أن قوله
ثم صار اجماعاً من كلام
المصنف وقول البغوي هو
أن في الخبر الصحيح أن عثمان
كان ينهى عن المتعة وهو
بعيد جداً وليس يوجد
هذا في شيء من كتب
البعوى والمذكور في كتاب
الصحيح وشرح السنة أن

والا لزم المنع في كل متحد قالوا يا امرؤ بالعصوف قلنا معارض بقوله وينهى عن المنكر فلو كان
منكرها فهو اعنه) أقول اذا استدلل أهل العصر بدليل أو أولوا أو يوافه بل إن بعدهم احداث دليل
أو تأويل آخر لم يقولوا به الا كثيرون على أنه جائز وهو المختار ومنعه الاقلون هذا اذا لم ينصوا على بطلانه
وأما اذا نصوا فلا يجوز اتفاقنا لتناقض القول بالاجتهاد ولا مخالفة فيه لاجماع لان عدم القول ليس قولاً
بالعدم فكان جائزاً وأيضاً لو لم يكن جائزاً لكان المنكر الماروق واللازم باطل وذلك أن المتأخرين في كل
عصر لم يزالوا يستخرجون الأدلة والتأويلات المغايرة لما تقدمت شأنها انما أول منكر عليهم والانتقل
بل يتمدحون به ويعتدون ذلك فضلاً قالوا أولاً وتبيع غير سبيل المؤمنين لان سبيل المؤمنين ما تقدم
وهذا غيره فلا يجوز بالآية الجواب أنه وان كان ظاهراً فيما ذكرتموه ولكنه مؤول بأن المراد وتبعوا غيره
ما انتفقوا عليه لا ما لم يتعارضوا واللازم المنع عن الحكم في كل واقعة تتجدد وأنه باطل بالضرورة
والاتفاق وقد يفرق بأن ما نحن فيه سبيل لهم ولا سبيل لهم هناك قالوا ثانياً قال الله تعالى يا امرؤ
بالمعروف والمعروف عام لانه مفرد محلي باللام فيما مرون بكل معروف فلا يكون معروفاً والاشهر وبالآية
يجوز المصير اليه والجواب المعارضة بقوله وينهى عن المنكر فلو كان منكرها فهو اعنه بهين ما ذكرتم
واللازم منتف قال (مسألة) اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الاول بعد أن استقر
خلافهم قال الأشعري وأحمد والامام والغزالي رحيم الله تمنع وقال بعض المجوزين حجة والحق أنه بعيد
الافى القليل كالاختلاف في أم الولد ثم زال وفي الصحيح أن عثمان رضی الله عنه كان ينهى عن المتعة
قال البغوي ثم صار اجماعاً الأشعري العادة تنقض بامتناعه وأجيب بمنع العادة وبالوقوع قالوا
لو وقع لكان حجة في معارض الاجماع لان استقرار اختلافهم دليل اجماعهم على نسيب كل
منهما وأجيب بمنع الاجماع الاول ولو سلم فشرط بانتفاء القاطع كقولهم يستقر خلافهم المجوز وليس
بحجة لو كان حجة لتعارض الاجماع وقد تقدم قالوا لم يحصل الاتفاق وأجيب بأنه يلزم اذا لم يستقر
خلافهم قالوا لو كان حجة لكان موت الصحابي الخلف يوجب ذلك لان الباقي كل الامة الاحياء وأجيب
بالالتزام والاكثر على خلافه الاخر لو لم يكن حجة لا أدى إلى أن يجتمع الامة الاحياء على الخطا والسهمي
ياباه وأجيب بالمنع والماضى ظاهر الدخول لتحقيق قوله بخلاف من لم يأت) أقول اذا اختلف أهل
العصر الاول على قولين وانفق أهل العصر الثاني على أحدهما بعد ما استقر خلافهم وقال كل مذهب
فقد اختلف فيه فقال الأشعري وأحمد والامام والغزالي انه يمنع حصوله وجوز به بعضهم ثم اختلف
فيه فقال بعضهم حجة وبعضهم ليس بحجة والحق أنه بعيد الا في القليل من المسائل ينهى أنه وان بعد فلا
يتمتع مثله وقد يقع قليلاً أما بعده فلانه لا يكون الا عن جلي ويبعد غفلة الخلف عنه وأما أنه قد وقع
فمخالفة الصحابة في بيع أمهات الاولاد ثم أجمع من بعدهم على المنع منه وفي الصحيح أن عمر كان يمنع

(٦ - مختصر المنتهى ثانی) النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء واية عن على رضی الله عنه وغيره
من الصحابة وليس فيه ما أن عثمان أو عمر كان ينهى عن ذلك فذهب الشارح المحقق إلى أن المراد متعة الحج وهو الحق لما ذكر في صحيح
البخاري أن مروان بن الحكم قال شهدت عثمان وعلياً رضی الله عنهم ما وعثمان بنهى عن المتعة وأن يجمع بينهما لما رأى على أهل
بهم اليك بعمرة وحجة قال ما كنت لأدع سنة النبي بقول واحد وأن سعيد بن المسيب قال اختلف على وعثمان وهما بعد فان في المتعة
فقال على ما تريد أن تنهى عن أمر فله رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى ذلك على رضی الله عنه أعلن بهما جميعاً وقال الامام البغوي

في شرح السنة هذا الاختلاف يحيى وأكثر الصحابة على جوازهما وانفقت الامة عليه وقال أيضا انفقت الامة في الحج والعمرة على جواز الافراد والتمتع والقران فظهر ان الصواب ان عثمان كان ينهى على ما في المتن دون عمر على ما في الشرح وكأنه اعتبر ما روى ان 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 وما ذكر في شرح السنة أنه روى عن عمر النهي أيضا لكن على هذا لا يكون المراد كتاب الصحيح إذ لا يوجد هذا فيه في قوله متعة الحج الى العمرة حرازة والصواب متعة العمرة الى الحج قال الله تعالى فن تمتع بالعمرة الى الحج وهو أن يحرم من مسافة القصر من الحرم بالعمرة من ميقات ثم بعد الايتان بأعمال العمرة يحرم بالحج في تلك السنة من مكة بلا عود الى ميقات (قوله ولهم) أي للمنايعين (أن يفرقوا) بين التجوزين بأن تجوز الاخذ بكل واحد قبل استقرار اختلاف تجوزيه بمعنى أن العقل يجوز أن يكون ما يجب العمل به هذا كما يجوز أن يكون ذلك مع تجوز (٤٢) أن يظهر بطلان أحدهما بالكلية وحقيقة الأمر على القطع بخلاف التجوزين بعد استقرار اختلاف قانه

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 الاجماع) أي الاجماع على جواز الاخذ بكل من القولين والاجماع على تعيين أحدهما وتحقيق الجواب أى جواب الاخذ بكل منهما مشروط بعدم ظهور القاطع في أحدهما وهذا الشرط لا يوجد بعد تحقق الاجماع الثاني لكونه قاطعا (قوله قالوا نانيا) صريح المتن أن هذا دليل ثان وان كان ظاهرا منه تنقضا ومعنا السابق من تعارض

عن المتعة أى متعة الحج الى العمرة قال البغوى ثم صار اجاعا أى صار جوازه مجمعا عليه قال الأشعري العادة تنقضى بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف إذ لا يزال احدى الطائفتين تصر على مذهبا الجواب منع قضاء العادة فيه ولو امتنع لم يقع وقد وقع المانعون لوقوعه قالوا لوقع كان حجة لتناول الأدلة له في تعارض الاجماع ان اجماع هؤلاء على عدم تسويغ الآخر واجاع الاولين على تسويغ كل منهما وأنه محال عادة والجواب لان تسليم الاجماع الاول أى اتفاق الاولين على تسويغ كل منهما مآل كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي الآخر ولو سلم فربما أجعوا على تسويغ كل منهما مآل ما لم يوجد قاطع يمنع ذلك وقد وجد القاطع وهو الاجماع فلا تعارض وهذا كقولهم لم يستقر خلافهم إذ في زمن اختلاف يجوزون الاخذ بكل واحد وما ذكرتم يجزى فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا ولهم أن يفرقوا بأن ذلك تجوز زدهنى بأنه يمكن أن يكون ما يجب العمل به هذا وذلك مع تجوزين أن يظهر بطلان أحدهما وهذا تجوز وجودى بمعنى أنه يجوز العمل به مآلها والمجوزون لوقوعه المانعون لجحيتها قالوا ولو كان حجة لتعارض الاجماع وقد تقدم تقريرها وجوابا قالوا نانيا لم يحصل اتفاق الامة لان فيه قولنا بخلافه لان القول لا يموت بموت صاحبه فلا اجماع الجواب أنه منقوض بما إذا لم يستقر خلافهم فإنه يجزى فيه وهو حجة اتفاقا وقد يجب بأن ما لم يستقر عليه رأى فليس قولنا لا حجة عرفا قالوا نالثا لو كان حجة لكان موت بعض الصحابة المخالفين للنافين القائلين بقول واحد يوجب ذلك أى اجماعا وحجة وذلك لان الباقيين كل الامة الاحياء في ذلك العصر وهو المعتبر إذ لا عبرة بالميت والتزام باطل اتفاقا الجواب الالتزام بحقيقة اللازم وان كان الاكثر على خلافه وأما على رأى الاكثر فالجواب أن قول النافين قول من قد خالف في عصرهم بخلاف صورة النزاع والمخالف الآخر وهو القائل بحجته قالوا لو لم يكن حجة لادى الى أن يجتمع كل الامة الاحياء في عصر على الخطا واللازم منتف للادلة السمعية والجواب يمنع انتفاء اللازم لان الاحياء ليسوا كل الامة ومن مضى من الامة ظاهر الدخول في الامة لان له قولنا حجة قلا يموت بموته فان قلت فليدخل من لم يأت أيضا قلنا الفرق ظاهر فان من لم يأت لاهو متحقق ولا قوله فلا عبرة به قالوا مسألة اتفاق العصر عقيب

الاجماعين وحاصله أن اتفاق العصر الثاني ليس اتفاق كل الامة بل اتفاق 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 الزم أن لا يكون اتفاقهم قبل استقرار الخلاف حجة لبقاء القول المخالف وقد يدفع هذا الجواب بأنه لا قول لاحد قبل استقرار الخلاف إذ يقال عرفا لم يبقوا 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 كجرت به عادة النظر قبل اعتماد حجة من الطرفين (قوله بخلاف صورة النزاع) فإنه قول جماعة لم يخالفهم في عصرهم أحد إذ يجب المخالف انما كان في العصر السابق ومبني ذلك على أن لا عبرة بالميت وأن القول يموت بموت صاحبه والا فالمخالف وهو القول موجود في عصرهم وإذا لم يعتبر بالميت فقد تم الالتزام والحاصل أنه ان اعتبر بالميت لم يتم الجواب وان لم يعتبر لم يتوجه الجواب لعدم التسدح في شئ من المقدمات

الاختلاف

(قوله وكل من اعتبر) يعني لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي استقر فيه الاختلاف لم يكن اختلافهم اجماعا على شي من الاشياء بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن اتفاقهم رفعاً للمجموع عليه (قوله على حكمنا) متعلق بقوله خبراً أو دليلاً وقوله راجحة لكل منهما ما ومعنى الرجحان عدم المعارض له على ما درج به في المنتهى يعني معارضا يساويه ويكافئه وهذا لا يتنافى قوله اذا لم يعملوا على وفقه لمعارض لان معناه ما يدل على نفي ذلك الحكم وان كان مرجوحاً وكأنه أراد بدليل القياس والاجتهاد وما يقيد العلم القطعي فلا يتناول الخبر وقوله فيكون خطأ منصوب على أنه جواب النسب في أي اذا (٤٣) عملاً على وفق الخبر والدليل

لكن بدليل آخر من غير اطلاع على ذلك الخبر أو الدليل فهو ليس اجماعاً على عدمه ليكون خطأ (قوله وقد عملوا بغيره) أي غير ذلك الدليل الرابع الذي هو سبيل المؤمنين وان كان عملهم على وفقه فان مجرد موافقة الحكم للدليل ليس اتباعاً له بل اذا أخذوه منه والجواب أن السبيل الذي يحرم اتباع غيره هو ما اتفقوا فيه وهذا الدليل الرابع ليس كذلك وقد يقال أيضاً ان هذا الرابع انما يكون سبيلاً للمؤمنين اذا سلموه وعملوا به وأما قبل ذلك فهو يصدق أن يصير سبيلاً لهم وبهذا التقرير سقط ما ذكره العلامة في تقرير الدليل الثاني 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 سبيلاً بل السبيل ما اختاره

الاختلاف اجماعاً وحجة وليس بعيد وأما بعد استقراره فقلل ممنوع وقال بعض الجوزين حجة وكل من اشتراط انقراض العصر قال اجماع وهي كالتي 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 بعيد وأما بعد استقرار الاختلاف فقلل انه ممنوع وقيل انه جائز والمجوزون قد اختلفوا فقلل حجة وقيل ليس بحجة وكل من اعتبر في الاجماع انقراض العصر حوزة وقال انه اجماع اذا انقراض عصرهم وهذه المسئلة كالتي قبلها المستدلة لا وجوبها الا أن كونها حجة ههنا أظهر مما قبلها لان ههنا لا قول لغيرهم مخالفاً لهم وقولهم بعد نظور خطئه والرجوع عنه لم يبق معتبراً فهو اتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها فانه اذا اعتبر من خالفهم من الموقفيهم بعض الامة قال **مسئلة** اختلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر أو دليل راجح اذا عمل على وفقه المجوز ليس اجماعاً كما لو لم يحكموا في واقعة النافي اتباعاً غير سبيل المؤمنين) أقول عمل بجوزان لا يعلم جميع أهل العصر خبراً أو دليلاً راجحاً على حكمنا أما اذا لم يعملوا على وفقه لمعارض فلانه اجتماع على الخطأ وأما اذا عملوا على وفقه مصيبين في الحكم فقد اختلف في جوازه فقال المجوز ليس باجماع على عدمه فيكون خطأ فان عدم القول غير القول بعدم وذلك كما لم يحكموا في واقعة فانه لا يكون قولاً بعدم الحكم فيها وقال النافي للجواز الدليل الرابع 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 متناع ارتداد كل الامة سمعاً لتدليل السمع واعترض بأن الارتداد يخرجهم وردبانه يصدق أن الامة ارتدت وهو أعظم الخطأ) أقول يمنع ارتداد كل الامة في عصر من الاعصار سمعاً وان جاز عقلاً وقال بعضهم يجوز لنا أدلة الاجماع السمعية لانه اجتماع على الضلالة فان الردة ضلالة وأي ضلالة وقد اعترض عليه بان الردة يخرجهم عن أن تتناولهم تلك الأدلة لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا أمة والجواب أنه يصدق أن أمة محمد عليه الصلاة والسلام ارتدت قطعاً وهو أعظم الخطأ فيمنع قال **مسئلة** مثل قول الثباني رضي الله عنه ان دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك بالاجماع فيه قالوا اشتمل الكامل والنصف عليه فلنا فأن نفي الزيادة فان أبدى مانع أو نفي شرط أو استحباب فليس من الاجماع في شيء) أقول قد ظن بعض الناس أن قول الشافعي رحمه الله دية اليهودي هو الثلث يصح التمسك فيه بالاجماع لان الامة لا يخرج عن القائل بالكل وبالنصف وبالثلث فالكل قائمون بالثلث وهو ليس بصحيح لان قوله يشتمل على وجوب الثلث ونفي الزائد والاجماع لم يدل على نفي الزائد بل على وجوب الثلث فقط وهو بعض المدعى ولا بد في نفي الزيادة من دليل آخر فان أبدى وجود مانع أو انتفاء شرط أو عدم الأدلة فيستحب الاصل أو غير ذلك فليس من الاجماع في شيء فلم يكن اثباته بالاجماع وهو

الانسان من قول أو عمل (قوله قطعاً) يعني يصدق ذلك قطعاً وذلك أن الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته فيمنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الامة مرتدة الاجاز باعتبار كونهم أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمنع فيصع ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطأ وتحقق ذلك أن زوال اسم الامة عنهم اما كان بازتردادهم كان متأخر عن الارتداد بالذات فعند حصول الارتداد وحده يصدق عليهم الاسم حقيقة فتناولهم الأدلة السمعية (قوله فيستحب الاصل) وهو برائة النعمة وعدم وجوب الشيء ما 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 غنم) اعترض على البليل الثاني أو لا ينعى عموم الظاهر وثانياً بأنه لا دلالة على وجوب العمل وثالثاً بما ذكره الشارح وهو أن الابعاد المتعلقين بالاجماع المنقولين بغير الاحاد يقيدهما اطلاع الناقل الواحد على اجماعهم من غير أن يطلع عليه غيره فإنه أمر مشهور متعلق بجمع كثير ليس كالاجماع (قوله أنهم ما من قبيل الظواهر) أما الاول فلا فإنه قياس على خبر الواحد والقياس ظاهر ظني وأما الثاني أعني قوله عليه الصلاة والسلام ضمن تحمك بالظاهر فإنه خبر واحد بصيغة العموم والظهور كونه من قبيل الظواهر لم يتعرض له (قوله والمعترض مستظهر من الجانبين) قال العلامة يعني من جانبي الثاني والثابت لوجوب العمل بالاجماع المنقول بالاحاد ما من جهة الثاني فينعى أن كل ظني موجب وأما من جهة المثبت فيمنع ثبوت امتناع ثبوت الاصل بالظواهر ومثل هذا الاستظهار جار في أكثر المسائل اللهم إلا أن يقال المراد (٤٤) 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 يشترط منع دلالة الحديث عليه بناء على منع كون الكلام بالعموم وما ذكره المحقق سديد وحاصله أن اشتراط القطع في الاصول ولا اشتراطه في محل التوقف لان أدلة الاثبات والنفي ضعيفة ووجوه المنع والدفع قوية وهذا ولكن ظاهراً كلام الاصول أن المراد بالجانبين جانباً المستدل على الاثبات والمستدل على النفي في مسألة ثبوت الاجماع بخبر الواحد قال الأمدى وبالجملة المسئلة دائرة على اشتراط قطعية دليل الاصل وعدمه فمن اشترط منع كون خبر الواحد مفيداً في نقل الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع والظهور في هذه المسئلة للمعترض من الجانبين

المدعي قال في مسألة يجب العمل بالاجماع المنقول بغير الاحاد وأذكره الغزالي لنا نقل الظني موجب فالقطعي أولى وأيضاً نحن نحكم بالظاهر قالوا اثبات أصل بالظاهر قلنا التمسك الاول قاطع والثاني ينتهي على اشتراط القطع والمعترض مستظهر من الجانبين) أقول الاجماع المنقول بغير الاحاد هل يجب العمل به الحق أنه يجب وأنكره الغزالي وبعض المنهية لنا نقل الدليل الظني الدلالة كالمخبر الواحد يجب العمل به قطعاً فنقل الدليل القطعي الدلالة أولى بأن يجب العمل به ولنا أيضاً أنه عليه الصلاة والسلام قال نحن نحكم بالظاهر ويدخل فيه ذلك اظهوره وفادته الظن وقد تمنع افادة الظن ابعد اطلاء على اجماعهم دون غيره كما نقلناه عن أحمد قالوا على هذين الدليلين أنهم ما من قبيل الظواهر لانه قياس على خبر الواحد وقد أوردتم اثبات أصل كل به وهو العمل بالاجماع المظنون بثبوتهم والاصول لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع في العميات والحوادث ان تمسكنا بالتمسك الاول فهو قاطع لانه اثبات له بالطريق الاولى وأنه قطعي وان تمسكنا بالثاني فلا شك أنه ظاهر فنتبنى صحته على أنه هل يشترط القطع في الاصول أم لا وعليه دلائل واعتراضات مشككة من الجانبين وسواء استدل المستدل على عدم اشتراطه أو على اشتراطه فالقوة للمعترض اضعف الادلة وهذا معنى قوله والمعترض مستظهر من الجانبين قال في مسألة انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار أن نحو العبادات الخمس بكفر) أقول انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعاً وأما القطعي ففيه مذاهب أحدها كفر ثانياً ليس بكفر ثالثاً وهو المختار أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقاً وانما الخلاف في غيره والحق أنه لا يكفر هكذا فهم هذا الموضوع فإنه مصرح به في المنتهى قال في مسألة التمسك بالاجماع فيما لا يتوقف صحته عليه صحيح كروية الباري ونفي الشريك واعبد الجبار في الذنوبية قولان لنا دليل السمع) أقول لا يصح التمسك بالاجماع فيما يتوقف حجية الاجماع عليه كوجود الباري وصحة الرسالة ودلالة الحجرة لانه دور وأما غيره فان كان دينياً صح اتفاقاً كروية الباري ونفي الشريك وان كان دنيوياً صح خلافاً للقاضي عبيد الجبار من المعتزلة فان له فيه قولين وذلك كالأراء والحروب لنا دليل السمع فإنه عام لا يفرق بينهما قال (ويشترك الكتاب والسنة والاجماع في السنن والتمسك بالسنة والتمسك بالاجماع عن دون المستدل (قوله هكذا أفهم هذا الموضوع) انما قال ذلك لان ظاهراً كلام المتن والشروح وأحكام الأمدى طريق

لانه ان شرط منع اعتباره فيه وان لم يشترط منع دلالة الحديث عليه بناء على منع كون الكلام بالعموم وما ذكره المحقق سديد وحاصله أن اشتراط القطع في الاصول ولا اشتراطه في محل التوقف لان أدلة الاثبات والنفي ضعيفة ووجوه المنع والدفع قوية وهذا ولكن ظاهراً كلام الاصول أن المراد بالجانبين جانباً المستدل على الاثبات والمستدل على النفي في مسألة ثبوت الاجماع بخبر الواحد قال الأمدى وبالجملة المسئلة دائرة على اشتراط قطعية دليل الاصل وعدمه فمن اشترط منع كون خبر الواحد مفيداً في نقل الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع والظهور في هذه المسئلة للمعترض من الجانبين

أن في المسئلة ثلاثة مذاهب الاول التكفير مطلقاً الثاني عدم التكفير مطلقاً الثالث وهو المختار التفصيل بأن حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فانه كاره يوجب الكفر والا فلا ولا يخفى في أنه لا يتصور من المسلم القول بأن انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر قلنا ذلك في المنتهى أما القطعي فكفر به بعض وأنكره بعض والظاهر أن نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف وهو مصرح في أن اطلاقه انما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهباً ليس على ما ينبغي

(قوله فالخبر) لما كان الاخبار بالخبر أشار الى بيان مدلوله ثم تحقيق مفهومه ومدلوله قول مخصوص سيجي بيان خصوصيته الآن القول يطلق بالاشتراك على اللفظ وعلى المعنى الذي في النفس كما قبل زورت في نفسى مقالة فالخبر قد يكون لفظيا وقد يكون نفسيا وقد أطلق على الاول الصيغة تميزه عن النفسى الذى هو المعنى وان كان غالب استعمال الصيغة في المفردات وتوهم بعض الشارحين أن المراد أن الخبر اسم اقوله صيغة ومعنى مخصوصان والحق ما ذكره المحقق وهو الموافق للاصل (قوله ويجب عنه) لا خفاء في الجواب عن هذا الاعتراض وعن أصل الاستدلال أما الاول فسلان ضرورة تصور ما وتصديق ما الاتفاقي كسببية التصديق بكون هذا التصورا والتصديق ضروريا لتغيير مثل الضرورة والاكتساب وأما الثاني فلا شبهة على كون تصور هذا الخبر حقيقة ضروريا أو كون إطلاق الخبر ذاتيا له لا عرضيا وكلاهما ممنوع وإنما احتج الشارح الى زيادة التحقيق والتدقيق ليكون على محاذاة ما في المتن أما الاول فحاصل كلامه فيه أن الضرورى هو حصول العلم بماهية الخبر والاستدلال كيفية له هي كون هذا العلم ضروريا لا منافاة وإنما المنافاة أن يكون الحصول ضرورة ثم يستدل عليه نفسه فضمير كونه وحصوله للعلم ولم يتعرض له العلم أعني ماهية الخبر ليعم البيان (٤٥) كل ضرورى يستدل على ضرورته

دزعم العلامة أنه أوراد البيان في العلم ليقاس عليه الخبر وبعضهم أن ضمير كونه وحصوله للخبر يعنى أن الضرورى هو حصول الخبر والاستدلال هو العلم بكونه ضروريا وأما الثاني فقد اختلف كلامهم فيه جدا فتردد الشارح العلامة في اللفظ فجعله تارة لا يتصوره بالاه الحارة أى يحصل ضرورة غير مقرون بتصوره ولا يتقدم تصورته وتارة لا يتصوره على لفظ المضارع وحينئذ يفتنى بعض النسخ أو تقدم تصورته على لفظ المصدر المنسوب عطفا على الضمير المنسوب في تصوره وفي البعض أو يتقدم تصوره على لفظ المضارع عطفا على المنفى أى لا يتقدم تصوره

طريق المتن والخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى فقبل لا يتقدم له وقيل لانه ضرورى من وجهين الاول أن كل واحد يعلم أنه موجود ضرورة فالطلاق أولى والاستدلال على أن العلم ضرورى لا يتناقى كونه ضروريا بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة ورد بأنه يحصل ضرورة ولا يتصوره أو يتقدم تصوره والمعلوم ضرورة نبوتها أو نفيها أو ثبوتها غير تصورهما الثاني التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله قال القاضى والمتمثلة بالخبر الكلام الذى يدخله الصدق والكذب واعتراض بأنه يستلزم اجتماعهما وهو محال لاسيما في خبراته أجاب القاضى بصحة دخوله لغة فورد أن الصدق الموافق للخبر والكذب نقيضه فتعريفه به ضرورة ولا جواب عنه وقيل التصديق أو التكذيب فيرد الدور وأن الحديث بأى أو واجب بأن المراد قبول أحدهما أو قبحه أقول أبى الحسين كلامه يفيد بنفسه نسبة قال بنفسه للخبر فهو قائم لان الكفاية عنده كلامه وهو يفيد نسبة مع الموضوع ويرد عليه بأن قام ونحوه فإنه كلامه يفيد بنفسه نسبة اما ان القيام منسوب واما ان الطلب منسوب والاولى الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعنى الخارج عن كلام النفس فنحو طلبت القيام حكم بنسبة لها خارجي بخلاف قام ويسمى غير الخبر انشاء وتبنيها ومنه الامر والنهى والاستفهام والتثنية والتجريح والقسم والنداء) أقول قد بحث عن الكتاب والسنة والاجماع باعتبار ما يختص بكل واحد من المسائل ثم ان الثلاثة تشترك في السند والتمتين فالتمتين ما تضمنه الثلاثة من أمر ونهى وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم ونحوها والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر أو أحاد من قول أو أمر ودود ولا شك أن الطريق الى الشئ مقدم عليه طبعاً فقدمه وضعا فالخبر نوع مخصوص من القول وبنال للصيغة وهو قسم من الكلام اللسانى والمعنى وهو قسم من الكلام النفسانى ثم اختلف في تحديده فقبل لا يتقدم له وقيل لانه ضرورى من وجهين أحدهما أن كل أحد يعرف أنه موجود وهذا خبر خاص وإذا كان الخبر المقيد ضروريا فالخبر المطلق الذى هو جزؤه أولى أن يكون ضروريا وربما يقال الاستدلال على كونه ضروريا يتناقى كونه ضروريا لان الضرورى لا يقبل الاستدلال ويجب عنه بأن كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وأنه يقبل الاستدلال عليه

وجعل حاصل المعنى أنه ان أراد ان كل أحد يتصوره بالضرورة هذا الخبر الخاص ممنوع وان أراد ان يعلم بالضرورة حصوله فغير مفيد الا بالزم من حصول أمر تصوره ولا يتقدم تصوره ثم استعسر سؤاله وهو أنه اذا لم يكن المعانوم بالضرورة هو تصور هذه القضية فما هو أجاب بأنه نبوت القضية أو نفيها أو ثبوتها غير تصورهما قال في المنتهى ولذلك يقام الدليل على ثبوتها الاعلى تصورهما وأما تقريرات الشروح الاخرى 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 اذا لا يلزم من العلم بحصول أمر تصور ذلك الأمر بحقيقته أو تقدم تصوره على العلم بثبوت المعانوم ضرورة من القضية الخبرية ثبوت نسبة خبرية أو نفيها أو ثبوت تلك النسبة ونفيها غير تصور حقيقته ومنها أن الذى علم بالضرورة حصول الخبر الخاص لا يتصوره ولا يلزم من حصول شئ تصوره أو تقدم تصوره ثم استعسر أن العلم بحصول الخبر تصوره فأجاب بأن المراد بحصول الخبر ثبوت النسبة أو نفيها وكل واحد منهما ما غير التصور

فاعترض بأن كون حصول الخبر غير تصور له لا يثبت كون العلم بحصول الخبر نفس تصوره وهذا لا يمكن نفيه ولما كان حال الشروح
 ماترى حاول المحقق تترجمه على وجه يلاحظ فيه جانب اللفظ ويحافظ على قوائمه المقدمات وحاصله اثبات التغير بين حصول الخبر
 وتصوره وأن الضرورى هو الحصول دون التصور والمنتزاع هو التصور دون الحصول على وفق ما سبق في العلم إلا أنه جعل ههنا
 تقدم التصور على الحصول دليل الانفكاك باعتبار انعطاف أو بتقدم على التفرقة أعني لا بتصوره وأنت خبير بأنه لا وجه حيث لا ذكر
 التفرقة بل ينبغي أن يقال أو بتصوره ولا يحصل كما قال يجوز أن يحصل ولا يتصور ولو جعله عطفاً على المنفى أعني بتصوره لبيكون المعنى
 يجوز أن يحصل أمر من غير أن يتحقق تصوره أو تقدم تصور له كان موافقاً للمسبق وانما جعل النسبة التامة التي في القضية مائة
 الخبر لكونها الجزء الأخير الذي لا يتفكك عنها الماهية وكونها المعدمة فيمابر جمع الخبر من الإيجاب والسلب والصدق والكذب
 ونحو ذلك وقوله نسبة الوجود إليه أى الى كل واحد من يعلم أنه موجود إشارة الى مضمون الخبر الذي ادعى الاستدلال أنه ضرورى
 وقوله وهو غير تصور النسبة تفسيراً لقوله في المتن وثبوتها غير تصورها ولهذا يجعل الضمير عائداً الى نسبة الوجود إليه اثباتاً وتذكيراً
 بالنظر الى الخبر أو الى كون النسبة في معنى الاثبات لكن المقصود أن العلم بهذه النسبة غير تصورها ولا افتلاخفاء في أن نفس
 النسبة والثبوت غير التصور فصار الحاصل أن الضرورى هو العلم بحصول النسبة لا تصورها وانما قال في المتن والمعالم ضرورية وثبوتها
 أو نفيها العلم علم كل أحد بأنه موجود وأنه ليس معدوم إلا أن الشارح اقتصر على ذكر الاثبات لانه الذى كور في الاستدلال كما اقتصر
 المصنف عليه في قوله وثبوتها (٤٦) غير تصورها بقى ههنا بحث وهو أن عطف قوله وقد تقدم تصوره حصوله على

قوله قد حصل ولا تصور
 يقتضى أن يكون له دخل
 في عدم استلزام حصول
 أمر تصوره وليس كذلك
 بل هو انما يفسد عدم
 استلزام تصور أمر حصوله
 تحقيقاً لكمال التغير
 بالانفكاك من الجانبين
 فينبغى أن يجعل عطفاً
 على لا يلزم فيستأمل هذا غاية
 ما يسرى من تقرير هذا

والذى لا يقبله هو نفس الحصول الذى هو معروف الضرورة فإنه يتبع أن يكون حاصل بالضرورة
 وبالاستدلال لتناهيها والجواب أنه لا يلزم من حصول أمر تصوره أن قد حصل ولا يتصور وقد
 يتقدم تصوره حصوله في تصور وهو غير حاصل واذا ثبت التغير فنقول المعالم ضرورة نسبة
 الوجود إليه اثباتاً وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر فلا يلزم أن تكون ماهية الخبر ضرورية
 ثابتهما التفرقة بين الخبر وبين غيره من الطلب بأقسامه ونحوه ضرورة وذلك يورد كل في موضعه
 ويوجب عن كل بما يستحقه ولو العلم ضرورة لما كان كذلك الجواب قد تقدم وهو أن التميز حصول
 النسبة لا تصورها يلزم كون الحصول ضرورى بدون التصور فهذا محتمل صحيح وان كان ظاهر كلامه
 يوشم أنه نطن أن قد أورد هذا السؤال في العلم وأجاب عنه كما فعله في المنتهى وأما القائلون بتجديده فقد
 اختلفوا فيه فقال القاضى والمعتزلة الكلام الذى يدخله الصدق والكذب واعترض عليه بأن الواو

المقام ومن الغرائب ما وقع لبعض الناظرين في هذا التمرح أن قوله والمعالم ضرورة نسبة الوجود
 أى الوجود الخارجى إليه أى الخبر وهذا الوجود غير تصور النسبة لكونها عبارة عن الوجود الذهنى (قوله ثابتهما التفرقة)
 وحاصله أن التميز بالضرورة بين الخبر وبين غيره من أقسام الطلب والانشآت الغير الطلبية وهذا يتلزم أن تكون تصورات هذه
 الامور ضرورية وجوابه المنع فان غاية ما ذكرتم داهية التصديق بأن هذا مغاير ذلك وهو لا يستدعى تصوراتها بمجتمعاتها وهذا ما قال
 في المنتهى لو كان العلم غير ضرورى لما فرق بينه وبين غيره ضرورة ثم قال ورد بانتم فلا يلزم من الفرق بين أمرين ضرورة تصورهما ضرورة
 ثم قال في بحث الخبر الساتى التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله إشارة الى ما ذكر في العلم ولما لم يذكر في المختصر هذا
 الدليل الثانى في بحث العلم جعل بهو الشارحين كلامه في هذا المقام من المختصر على أنه غفل نطن أنه قد ذكر هذا السؤال والجواب في
 العلم كفى المنتهى وذهب بعضهم الى أنه إشارة 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 لأنه جعل ناظر الى ما ذكر
 من أن المعالم ضرورة حصول النسبة لا تصورها وكل أحد يميز بين حصول النسبة الخبرية وبين حصول النسبة الطلبية وهو غير تصورها
 فيكون اللازم أن حصولها ضرورى والمنتزاع تصورها وأنت خبير بأن المتصنف حقيقة بالضرورة والاكتساب هو العلم لا الحصول
 العيني فينبغى على أن العلم بحصولها غير تصورها (قوله وأما القائلون بتجديده) أى افتقار مفهوم الخبر الى التعريف بالظهور وأن ليس
 النزاع فى لفظ الخبر لقطع بأن وضع الانشائات المعانى عملاً لا يعرف بالضرورة بل بتعريف وتعليم من أهل اللغة (قوله فقال القاضى)
 الظاهر وعلى ما عرف من دأبه فى هذا الكتاب أنه القاضى أبو بكر لكن صرح الأمدى وجهه والشارحين بأنه القاضى عبد الجبار
 وهو من المعتزلة

لجمع

(قوله فيلزم الصدق والكذب معا) اشارة الى الاعتراض الاول هو لزوم اجتماع وصف الصدق والكذب معا في كل خبر مع أنهم ما
 متقابلان صرح بذلك الأمدى ومبناه على أن معنى كون الواو للجمع أنهم المعية أي المتقارنة في الزمان وقد عرفت أن معناه الجمع المطلق
 فلا يلزم سوى أن يدخل الصدق والكذب في الجملة بجمته عين أو متفرقين وهذا أيضا باطل لان من الخبر ما لا يدخله صدق ومنه ما لا يدخله
 كذب ولو أراد بهذا المعنى لم يصح الحكم باستحالة واستزمامه أن لا يوجد خبر أصلا وأما قوله لا سيما في خبر الله تعالى فعناه على أن
 احتمال المتقابلين اذا كان أحدهما لازما شدا متناغا وأظهر استحالة مما اذا كان كل منهما مافارقا لكن الشارح جعله اعتراضا على حدة
 لوروده سواء كان أربدا الواو المعية أو مطلق الجمعية وفيه اشارة الى أن الاعتراض الاول ليس بوارد لان الواو لا تنفي 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 الواو الواصله بمعنى أو الفاصلة ليندفع الاعتراضان
 والامساخ إلى اعتبار اللغة إذ لا يخرج عنها ما يحسب العقل أيضا بل معناه التعميم وفاداه أنه لا يخطأ القائل سواء قال صدق الخبر أو قال
 كذب الخبر وفي هذا تنبيه على أن الواو ليس للمعية والالسان المناسب صدق وكذب معا (قوله لكن برده على) أي على القاضي أن الصدق
 الخبر الموافق للخبر به والمذكور في المتن أن الصدق الموافق للخبر ولما كان ظاهرا فاسداجعل الشارح الخبر عن الخبر به وقد مر وصرفا
 محذوفاه والخبر ليكون ورود الدور ظاهرا ومبناه على أن الصدق بمعنى الصادق والالسان المناسب أن يفسر بالوافقة للخبر به يمكن
 المذكور في تعريف الخبر هو الصدق بالمعنى المصدري وليس بتوقف معرفته على معرفة الصادق بل بالعكس وأما ما قيل ان الصدق
 هو الخبر عن الشيء على ما هو به فتقف - سير معناه المصدري لكن لا يلزم الدور لان الخبر هو بناء على الأخبار اما من المعنى للفاعل ليكون
 تفسير الصدق التكلم أو المبني للفعول فيكون تفسير الصدق الكلام (٤٧) وما يقال ان معرفة الخبر به والأخبار

تتوقف على معرفة الخبر
 الذي هو الكلام وحققه
 يلزم الدور فيمنوع إذ لا معنى
 للأخبار سوى الاعلام
 بالنسبة التي لها خارج
 هذا ولكن الجمهور على
 أن لزوم الدور ظاهر لاجواب
 عنه الامانة تكاف بعضهم
 من أن المراد دخول لفظ

الجمع فيلزم الصدق والكذب معا فيه وذلك محال فيلزم أن لا يوجد خبر وأيضا فيرد كلام الله سواء أريد
 الاجتماع أو كلفي بالاحتمال لانه لا يمتثل 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 كذبها علة فلا تدفع ذلك لكن
 برده على أن الصدق لغة الخبر الموافق للخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للخبر به وبهذا عرفهما
 أهل اللغة فهما لا يعرفان إلا بالخبر فتعرف الخبر به مادوروارضا المصنف وقال لاجواب عنه وله
 أن يمنع أنهم ما لا يعرفان إلا بل - ماضرور يان أو هما المطابق نفسه لمتعلقه وخلافه وامكان ذكره
 في تعريفه - ما لا يضر اذ يمكن في كل خاصة اللهم إلا أن يقصد الزامهم - حيث عرفوه بذلك ولذلك قال

الصدق والكذب أو دخول الصدق والكذب اللغو بين والمذكور تفسير الاصطلاحين وفساد ذلك واضح وبعضهم من أن ماهية
 الخبر واضحة عند العقل والمذكور في معرض التعريف تميزها وتعيين من حيث انها مدلول للفظ الخبر وهذا أيضا فاسد لان الكلام
 مع من يجعل ماهيته كسبية والمذكور تعريفها بأور - هيا وأما الشارح المحقق فقد أشار الى الجواب بأن القاضي أن يمنع توقف معرفة
 الصدق والكذب على معرفة الخبر بل هما ضروريان أو كديان مفترقان بحيث لا يتوقف على معرفة الخبر بأن يقال الصدق هو الكلام
 الذي يكون نفسه أي نسبة التي في النفس مطابقا لتعاق ذلك النفس أي النسبة التي في الواقع بأن يكونا بوسيتين أو سلبيتين والكذب
 بخلافه بأن تكون احدهما 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 فلنا يجرد ذكر الخبر في تعريفه ما لا يوجد في توقف معرفته على
 معرفته كما يقال الضاحك انسان له الحالة المخصوصة والأسود جسم له الكيفية المخصوصة بناء على الاختصاص في نفس الامر وان كان
 المفهوم أعم مستغنيا عن معرفته عن معرفة المعارض 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 يخفاه في أن صحته اضافة بالصدق والكذب بحسب اللغة انما يكون بالمعنى الذي
 يعرفه أهل اللغة وتعرفه - ما يدف - يلزم أن يكون مرادهم بالصدق الخبر الموافق ويلزم الدور ويكون ورود الدور عليهم مبني على ارادتهم
 دخول الصدق والكذب لغة إذ لا ذلك لجاز أن يدعى كونهم ماضرورين أو مفسرين بالمطابق نفسه لمتعلقه وخلافه ولما كان في ذلك
 من الخفاء قال قتائل وحينئذ يدفع ما ذكره الشارحون من أنه لا معنى لهذا التفريع بل هو اعتراض برأسه واردة البتة كما ذكر في
 المنتهى وقد يتوه - من ظاهرا العبارة أن ضمير الزامهم لاهل اللغة وضمير عرفوه لكل من الصدق والكذب وذلك اشارة الى الخبر الموافق
 والمخالف وفساده لا يخفى على الفطن

(قوله ورماعدل) الظاهر أن العدول حين يدخله الصدق إلى بدخله التصديق لأنه ذو الاحتمال لعدم تفاوت المعنى وفي ذكر الاحتمال أو دون الواو دفع لاعتراض لزوم الاجتماع وخروج ما يلزم صدقه أو كذبته من الاخبار وقوله ذلك إشارة إلى لزوم الدور وضمير لا ينفعه وعليه بعضهم وضمير أنهم التصديق والتكذيب ووجه توسيع الدائرة أن الدور كان مرتبة فصار يرتبين أن أرباب التصديق الحكم بصدق الكلام وبثلاث مراتب ان أرباب الحكم بصدق المنكح لأنه 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 يفعله إلا توسيع الدائرة بمعنى أنه زاد على التوسيع ان عرف الخبر بنفسه لان الحكم هو الاخبار فعني التصديق الاخبار بالصدق فن جهة اشتماله على الصدق يكون دور بما فوق الواحد ومبناه على أن الخبر نفس الاخبار وفيه ما لا يخفى (قوله وأقربها) المشهور من قول أبي الحسين على ما ذكره الأمدى وغيره أن الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمرائب تأوفاً ومعنى الأثبات والنفي ايقاع النسبة أو انتزاعها على ما عو المشهور ولا خفاء في أنه لا يرد عليه مثل قولنا لا يفيد اثبات القيام لا يرد وليس يدل بنفسه وبجسب وضعه على اثبات الطلب للتكلم وغاية ما توهم من الاعتراض عليه أنه يتناول المركبات الناقصة المشتملة على نسبة ثبوتية أو سلبية مثل الغلام الذي لا يرد أو ليس لزيد ومثل أن زيدا قائم أو ليس بقائم يفتح أن الجواب (٤٨) أننا نسلم أنهم اتفقد اثبات النسبة أو نفيها بل اغتافنا الإشارة إلى نسبة مثبتة أو منفية والحاصل

فورد بافقاء ففرع وورده على ارادة صحتها فالغة فتأمل ورماعدل بعضهم عن قولهم يحتمل الصدق والكذب فقال يحتمل التصديق أو التكذيب هر بامن ذلك ولا ينفعه ان يرد عليه أنهم الحكم بالصدق والكذب فافعل الآن وسع الدائرة قيل بل الحكم الاخبار فزاد ان عرفه بنفسه ويرد سؤال آخر وهو أن الحد لا يوضح وهو يتأني أو فاتها للتزديد وأنه يجب الإيهام والجواب أن المراد باليهام وليس هو أن أحدهما واقع ولا يعلم في أي الإيهام بل قبوله لأحدهما فافهم ما وقع فهو الخبر ولا إيهام فيه وأقرب الحدود قول أبي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة قال وانما قال بنفسه للخبر فخرج نحو قائم فإنه كلام عنده فإنه عرف الكلام بأنه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع علمه وهو يشتمل الكامة وغيرها وهي أي قائم وضارب وعالم بحماية أوله فمخوة تفيد نسبة ولكن لا بنفسها بل مع موضوعها وورد عليه باب قم ونحوه من أقسام الطلب فإنه كلام بالاصطلاحات كلها ويفيد بنفسه من غير ضمنية لأنها جملة تامة نسبة تأبأ حد اعتبارين اما لان القيام منسوب إلى زيد لان المطلوب هو القيام المنسوب إلى زيد لا مطلق القيام ضرورة واما لان الطلب منسوب إلى القائل لا يبدل على طلب منسوب اليه دون مطلق الطلب ولا يبي الحسين أن يقول أردت بأفادة النسبة أن يعلم منه وقوع النسبة وبمنه أنه أن يكون هو مدلوله الذي وضع له لأن يلزم عقلا وقد صرح بالثاني في المعتمد فخرج نحو قائم اما باعتبار نسبة القيام إلى زيد فاذا لم يعلم منه وقوعها واما باعتبار نسبة الطلب إلى القائل فلا ينعقل ومؤداه الطلب ثم كرر أن الأولى في تحديده أن يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعني بالخارج ما عو خارج عن كلام النفس المدلول

أنه معنى افادة النسبة اثباتاً أو نفياً افادة التصديق بالنسبة وهذه اغتافنا فقد تصورهما وأما نحو قائم في زيد قائم وان أفادة نسبة القيام اليه بزيد اثباتاً لكن لا بنفسه وبجسب الوضع بل بواسطة الموضوع الذي هو زيد وله مذاقال فيما سبق ان نحو حيوان ناطق وقائم في زيد قائم لوضع افادة النسبة ثم المشهور أن الكلام عنده هو المنتظم من الحروف المسجوعة المتميزة واحتمل بالمسجوعة عن

المكتوبة وبالمتميزة عن أصوات الطيور فيشمل من الكامة ما لا يكون على حرف واحد ويخرج الكلام الذي يكون عليه على حرف ممثل في ور اللهم الآن زاد أعم من المفروضة والمقدرة ولما تكن المكتوبة بحروف حقيقة وكان اطلاق الكلام على المهمل بعيد ارتك المحقق قيد المسجوعة وزاد قيد المتواضع علمه احتراز عن المهملات (قوله حماية تناوله نحو) إشارة إلى أن ضمير هي ليس عائداً إلى الكامة ولا إلى قائم يتأويل اللفظة على ما توهم بل إلى المشتقات المتكررة المدلول عليها بقوله نحو قائم (قوله أن يعلم منه وقوع النسبة) قد ذكر عبد القاهر وغيره أن دلالة الخبر على وقوع النسبة وانما يدل على حكم الخبر بالوقوع واستدلوا على ذلك بوجه كثيرة فتوهم منه بعضهم أن مدلول اللفظ ومفهومه هو حكم الخبر بوقوع النسبة لانفس الوقوع بل الوقوع واللاوقوع بالنظر إلى اللفظ على السواء وهذا غلط وانما مدلول اللفظ وقوع النسبة والاخبار اعلام بذلك وعدم الوقوع احتمال عقلي بناء على أن مفهوم اللفظ وما يحصل منه في العقل لا يلزم أن يكون ثابتاً في نفس الأمر وقد حقا ذلك في شرح التلخيص (قوله الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية) لا يخفى أن للكلام اللفظي ذكران فبإيهامه نسبة قائم بالنفس فان كان مدلوله النسبة النسبية فقط فانشاء وان كان مع دلالة واشعار بأن لها متعلقاً خارجياً فغير مدلول الخبر ولا وبالذات هي النسبة النسبية وثانياً بالعرض هي النسبة الخارجية على ما نقرر عندهم من أن الشيء وجوده في الاعيان وجوده في الأذهان وجوده في العبارة وجوده في الكتابة والكتابة تدل على العبارة

والعبارة على مافي الذهن ومافي الذهن على مافي العين فبانظر الى الاول وصف الكلام النفسي بأنه المدلول عليه باللفظي وبالنظر الى الثاني جعل الخبر محكومافيه بنسبة خارجية وأما جعل المدلول عليه من فروع صفة لما هو خارج فتكف لأحاطة اليه ولذا قال غير الخبر ما لا يشعر بأن المدلوله متعلقا خارجا فدل ذلك على أن الخبر مدلوله النسبة النفسية لكنه يشعر بأن لها متعلقا واقعا في الخارج وقال أيضا ان مدلول الامر هو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقا واقعا في الخارج فدل على أن مدلول الخبر ذلك مع اشعار بأن له متعلقا واقعا في الخارج ومبناه على ما سبق أن مدلول الخبر هو الصدق وانما احتمال الكذب احتمال عقلي وكذا في قوله بخلاف طلبت القيام الخ إشارة الى النسبة النفسية ونسبة الطلب الى المتكلم الى الخارجية وله مطابق خارجي الى أن مدلول الخبر هو الصدق فقط ثم معنى وجود النسبة أن مع قطع النظر عما في النفس يكون بين الطرفين نسبة بأن هذا ذلك أو ليس ذلك فان مطابقها النسبة النفسية بأن يكونا بنوعين أو سلبين فصدق والافتكاذ وليس المراد أن النسبة أمر موجود في الخارج وهو ظاهر وأنها منسوبة الى الامور الموجودة في الخارج اذ لا يستقيم في مثل اجتماع الضدين (٤٩) محال وشربك الصانع معدوم الى غير ذلك (قوله

وبسميه المصنف) إشارة الى أن تسمية جميع أقسام غير الخبر بالتنبيه غير متعارف وكذا ما منسب الى المنطقين من تخصيص الانشاء بما لا يدل على الطلب بما لا ينبجده في كلامهم وأما عند التني والنداء من أقسام الطلب في علم المعاني ومبناه على أن التني اظهار طلب الشيء على سبيل المحبة والنداء طلب اقبال وما ذكر في الكشف من أن النداء صوت يتصف به الانسان فالمراد به صيغة النداء وتحقيق هذه المباحث موضعه علم العربية (قوله أما الملازمة) قد يعترض على الوجه الاول بجمع عدم ورود المغير وعلى الثاني بجمع

عليه بذلك اللفظ فلا يرد قم لان مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقا واقعا في الخارج وهذا بخلاف طلب القيام لانه يدل على الحكم بنسبة الطلب الى المتكلم وله مطابق خارجي هو قيام الطلب بالمشكوك وغير الخبر ما لا يشعر بأن له مدلوله متعلقا خارجا وبسميه المصنف تنبيهها وانشاءه ويشدرج فيه الامر والنهي والاستفهام والتثني والترجي والقسم والنداء والمنطقيون يقسمونه الى ما يدل على الطلب لذاته اما اللهم وهو الاستفهام واما لا غير وهو الامر والنهي والي غيره ويخصون التثنية والانشاء بالاخير منهما و يعدون منه التثني والترجي والقسم والنداء وبعضهم يعد التثني والنداء من الطلب وتحقيقه مكان غير هذا قال (والصحيح أن نحو بعث واشترت وطلقت التي يقصد بها الوقوع انشاء لانها لا يخرج اهلها لانها لا تقبل صدقا ولا كذبا ولو كان خبر الكان ماضيا ولم يقبل التعليل ولا لنا نقطع بالفرق بينهما ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل) أقول بعد ذكر الاخبار والانشاء أعقبهما ما اختلف في كونه انشاء أو اخبارا وهي صيغ العطف ونحو بعث واشترت وطلقت وأعتقت ولا شك أنها في اللغة اخبار وفي الشرع تستعمل اخبارا وانما النزاع فيها اذ قصد بها حدوث الحكم وقد اختلف فيها والصحيح أنها انشاء صدق حد الانشاء عليها وهو أن المتدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعث لا تدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به وأيضا فلا يوجد فيه خاصية الاخبار وهو احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه بأحدهما كان خطأ قطعاً وأيضا لو كان خبر الكان ماضيا واللازم منتفأ أما الملازمة فلوضع الصيغة له من غير ورود مغير عليه ولانه لو كان مستقبلا لم يقع كالأمر حبه وأما انتفاء اللازم فلا نه لو كان ماضيا لم يقبل التعليل لانه لو قيف أمر على أمر وانما يتصور فيما لم يقع بعد لكنه يقبله اجماعا وأيضا فانقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء وذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل فان أراد الاخبار لم يقع طلاق آخر وان أراد الانشاء وقع قوله للرجعية استترز به عن البائنة فانه لا يقع وان أراد الانشاء لعدم قبول المحل له فلا يكون السؤل فائدة واعلم أن الذي قال بأنه اخبار لم يقبل انه اخبار عن

(٧ - مختصر المنتهى مافي) لزوم الاستقبال على تقدير عدم المضي لاحتمال الحال ويجاب بالاتفاق على أنه لم يرد عليه ما يغيره الى غير الانشاء وعلى أنه ليس خبرا في معنى الحال فالاولى أن يبين الملازمة بأنه لا قائل بالثالث بل الاتفاق على أنه انشاء أو خبر ماض (قوله واعلم) تقر بالكلام المخالف بحقيقة تدفع عنه الوجوه المذكورة أما الاولان فلا لاناسلم صدق حد الانشاء وانتفاء خاصة الاخبار وانما يكون ذلك لو لم يجعل اخبارا عما في الذهن نعم غايته أنه يكون خبرا يعلم صدقه بالضرورة كما اذا أخبر أن في ذهنه صورة كذا ولا يحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ وأما الثالث فلا لانه ماض بمعنى أنه ثبت في ذهني تعليق الطلاق فالقابل للتعليل بالتحقيق هو مافي الذهن واللفظ اخبار عنه واعلامه وأما الرابع فلان القطع بالفرق المذكور انما هو في الاخبار عما في الخارج وأما الفرق بين الانشاء والاخبار عما في الذهن فدقيق جدا وتحقيقه أن الانشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع عما في الذهن من الكلام النفسي الايقاعي الذي عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل فعلى هذا يتحد الواقع والنفسي الذي هو مدلول الكلام فمتنع المطابقة التي هي الصدق فلنا اعتباران بحسب الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها فتلك النسبة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها الامن حيث هذه الحقيقة بل من حيث هي ثابتة في النفس

(قوله والثاني فيهما) أي في المطابق واللامطابق وهو المطابق الذي ليس مع اعتقاد المطابقة سواء كان مع اعتقاد اللامطابقة أو خاليا عن مطلق الاعتقاد واللامطابق الذي 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 بنفي الكذب عنه) يعني أن هذه المقدمة مطوية لظهورها فندفع ماذكره العلامة من أنه لا وجه لترتب قوله فلا يكون صدق فاعلى الحصر وكانه سقط من القلم شيء كما قال في المنتهى فلا يكون الثاني كذبا لتقدمه ولا صدقا لانهم لا يعتقدونه فان قيل لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق قلنا المراد أنهم لم يقصدوا بقولهم أم به جنة أم صدق ولم يعبروا بالجنه عن الصدق فالاستدلال بعدم اعتقادهم الصدق ليس على عدم الصدق بل على عدم ارادتهم الصدق وهم عدلان من أهل الاسان عارفون باللغة فيجب أن يكون من الخبر ما ليس بصدق ولا كذب ليصح منهم حمل اخبار النبي عليه السلام (٥٠) بقوله تعالى اذا من قمت كل امرئ الى خلقه جديد عليه وان كان في نفس الامر صادقا وبهذا تطابق

خارج بل اخبار عما في الذهن وهو الموجب به عدل ذلك فارجع النظر في الوجوه التي استدل بها أهل ثبت المتنازع فيه قال (الخبر صدق أو كذب لان الحكم امام مطابق للخارجي أولا الجاحظ امام مطابق مع الاعتقاد ونفيه أو لامطابق مع الاعتقاد ونفيه والثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب لقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة والمراد الحصر فلا يكون صدقا لانهم لا يعتقدونه وأجيب بأن المعنى أفترى أم لم يقتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراه سواء قصد أو لم يقصد للجنون قالوا قالت عائشة رضي الله عنها ما كذب ولكنه وهم وأجيب بتأويل ما كذب عددا وقيل ان كان معتقدا صدق والافتراء كذب لقوله تعالى ان المنافقين لكاذبون وأجيب لكاذبون في شهادتهم وهي لفظية) أقول الخبر ينقسم الى صدق وكذب لان الحكم امام مطابق للخارجي أولا والاول الصدق والثاني الكذب وقال الجاحظ الخبر امام مطابق للخارج أو لامطابق والمطابق امام مع اعتقاد أنه مطابق أولا واللامطابق امام مع اعتقاد أنه لامطابق أولا والثاني فيهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب فينهم ما واسطة واحتج بقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة وجه الاستدلال أن المراد الحصر فيهما أي في كونه افتراء أو كلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا وقد صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه قسيمة وما ذلك الا لان المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد والجواب أن المراد أفترى أم لم يقتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراه والكاذب من غير قصد يكون مجنونا أو المراد أفصد فيكون كذبا أو لم يقصد فلا يكون خيرا والحاصل أن الافتراء أخص من الكذب ومقابلة قد يكون كذبا وان سلم فقد لا يكون خيرا قالوا قالت عائشة ما كذب ولكنه وهم فقدل أن الهم وهو ما ليس عن اعتقاد وان خالف الواقع ليس بكذب والجواب أنه مؤول بأنه ما كذب عددا أطلقت عاما وأرادت خاصا وذلك شائع وقال قوم ان كان الخبر معتقدا لما يخبر به فصدق والافتراء كذب ولا عبرة فيه ما عطفه الواقع وعدمها واحتجوا بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم في قولهم ان الله مع الصادقين مع مطابقتهم للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم والجواب لانهم لا يصدقون

بعض الشرع أنه لا يلزم من ثبوت الواسطة في زعمهم ثبوتها في نفس الامر وحاصل الجواب أنا لانهم لا يصدقون الافتراء هو الكذب ليكون الاخبار حال الجنه قسيما للكذب فيمتنع قوله كذبا بل هو أخص من الكذب فالحصر للخبر الكاذب في نوعه العمد وغير العمد ولو سلم أن الافتراء هو الكذب مطلقا فالمعنى أفصد في هذا الكلام الغير المطابق للواقع فيكون كذبا أم لم يقصد فلا يكون خيرا نخلوه عن القصد والشعور المعتد به على ما هو حال كلام المجنون فهو على الاول جزم بالكذب وحصوله في نوعه العمد وغير العمد وعلى الثاني

حصر كلامه في الكذب وفيما ليس بخبر وإيما كان فلا واسطة فان قيل لاجابة في الوجه الثاني الى ما ذكره من التكاف بل يكفي أن يقال المعنى أفصد الكذب أم لم يقصد بل كذب لاعتقاد قصد قلنا نعم الا أنه حاول أن يشرح كلامه على وفق كلام المنتهى حيث قال أرخصه بكذب أو ليس بخبر وبعض الشارحين توهموا أن ما في المتن جواب واحد تقر به أن المعنى أفترى أم لم يقتر بل به جنون وكلام المجنون ليس افتراء سواء قصد أم لم يقصد للجنون فانه يستلزم عدم خبرته كلامه فيكون مرادهم الحصر في الكذب وفيما ليس بخبر وكانه وقع في نسخته قصد بدون كلمة أو ولا يخفى أن لا وجه لنفي الخبر به على تقدير القصد ثم اتهم آورد الوجه الاول من الجواب بطريق الاعتراض فأجابوا بأن تعميده الافتراء بما يكون من عمد خلاف الاصل ولم يعرفوا أن ذلك بحسب اللغة (قوله ولا عبرة فيهما مطابقة الواقع) نفي لما توهمه الشارحون أن مطابقة الواقع أخص من خبرته في الصدق على هذا المذهب كما في مذهب الجاحظ لافرق بين المذهبين في تفسير الصدق وانما الفرق في تفسير الكذب حيث أخذ على هذا المذهب أعم لان الخبر انطابق الواقع والاعتقاد جميعا فصدق والافتراء

(قوله بل في شهادتهم اما الاشعارها) يعني ايس التكدب واجعل الى نفس مدلوله لظهور انشاء الشهادة لاخبار عن شهادة حاله أو واستقبالية بل الى ما تضمن من الخبر الغير المطابق للواقع وهو انهم يقولون ذلك عن علم بشهادة العرف أو انهم يستمرون عليها في الغيبة والحضور بشهادة الفعل المضارع المنبئ عن الاستمرار أو أن هذه الشهادة صادرة عن صميم القلب وخالص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية ويجوز ان يراد انهم قوم شأنهم الكذب وان صدقوا في هذه القضية خاصة أو كاذبون في تسمية مثل هذا الاخبار الخالي عن المواطاة شهادة أو في المشهود به لكن لاني الواقع بل في زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل حيث اعتقدوا أن هذا الخبر غير مطابق للواقع (قوله وهذه المسئلة المنطية) أي اغوية لاتعلق (٥١) بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وايس المراد أنه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانه لا فائل ينقل اللفظين عن معناهما الاغوي (قوله من الاقسام المذكورة) اشارة الى ما صدقه ضروري بنفسه أو بغيره أو نظري فالتجرب الذي يخالف ذلك أي يكون مضمونه خلاف ما علم صدقه يكون معاروم الكذب قطعاً كالأخبار بأن الواحد ضعف الاثنين أو نظراً كالأخبار بأن العالم قديم (قوله وقد يخالف في هذا التقسيم) أي تقسيم الخبر الى ما يعلم صدقه وما يعلم كذبه وما لا يعلم صدقه ولا كذبه (بعض الظاهرية) زعموا منهم أنه لا تحقق للثالث (قوله لجر بان مثله) يعني اذا أخبر بجهول الحال بأن زيد في الدار مثلا ووجهول

في ذلك بل في شهادتهم اما الاشعارها عرف فبالعلم لان من قال أشهد بكذا تضمن اني أقوله عن علم وان كانت الشهادة بمجرد احتمال العلم والزور وتقديم ما لغيره واما انهم يزعموا شهادتهم بذلك مستمرة غيبة وحضورا وفيه وجوه آخر بينها في علم المعاني والذي يحسم النزاع الاجماع على أن اليه ودي اذا قال الاسلام حق حكما بصدقه واذا قال خلافه حكما بكذبه وهذه المسئلة افطية لا يجدي الاطباب فيها كثير نفع قال (ويقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم واحد منهم ما قاله الاول ضروري بنفسه كالتواتر وبغيره كالموافق للضروري ونظري كخبر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والاجماع والموافق للنظر والثاني المخالف لما علم صدقه والثالث قديظن صدقه كخبر العدل وقديظن كذبه كخبر الكذاب وقديشك كالمجهول ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعاً لانه لو كان صادقا لكان عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فاسد بمثله في النقيض ولزوم كذب كل شاهد وكثير كل مسلم وانما كذب المدعي للعادة) أقول الخبر باعتبار آخر يتقسم 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 قصده اما ضروري أو نظري والضروري اما ضروري بنفسه أي بنفس الخبر فانه هو الذي يفيد العلم الضروري بضمونه وهو التواتر واما ضروري بغيره أي استفيد العلم الضروري بضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر أهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر القسم الثاني وهو ما علم كذبه وهو كل خبر يخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة الثالث وهو ما لم يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقديظن كذبه كخبر الكذاب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر بجهول الحال وقد يخالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعاً لانه لو كان صادقا لكان عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فانه اذا كان صادقا لكان عليه بالمجزة وهذا فاسد لجر بان مثله في نقيض ما أخبر به اذا أخبر به آخر فيلزم اجتماع النقيضين ونعلم بالضرورة وقوع الخبرين ما وأيضا فانه يلزم العلم بكذب كل شاهد اذا لا يعلم صدقه بدليل والعلم بكذب كل مسلم في دعوى اسلامه اذا لا دليل على ما في باطنه وذلك باطل بالاجماع والضرورة وأما القياس على خبر مدعي الرسالة فلا يصح لانه لا يكذب لعدم العلم بصدقه بل للعلم بكذبه لانه بخلاف العادة فان العادة فيما خالفها أن يصدق بالمجزة قال (ويقسم الى متواتر وحاد فالتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليجر من علم صدقهم فيه بالقرائن الزائدة على ما لا يفتل عنه عادة

أخبر به ليس فيها من غير دليل يدل على صدق أحدهما لزم كذبهما قطعاً وهذا ارتفاع للنقيضين ويستلزم اجتماعهما لان كذب كل من النقيضين يستلزم صدق الآخر فان قيل الاخبار بالشيء ونقيضه من بجهول الحال غير واقع فلما وقع معلوم بالضرورة وتقر بالشارحين هو أن معنى قوله بمثله في النقيض هو أن ما ذكر من أن خبر المجهول لو كان صادقا لكان أخلا الله عن نصب دليل كلف عن صدقه معارض بمثله في نقيضه بأن لو كان كاذبا لكان أخلا الله عن دليل كلف وهذا هو الموافق لكلام الآمدي الآن ما ذكره المحقق أقرب (قوله والعلم بكذب كل مسلم) وفي المتن كقول كل مسلم والمقصود واحد والآمدي لم يصرح بملاحظة الاخبار بذلك بل قال يلزم عماداً ومان يقطع بكفر كل مسلم ان لم يعلم دليل طامع على ايمانه

قوله بتقديم باعتبار آخر) اشارة الى ان التقسيمات المختلفة، بالاعتبارات المختلفة لا تنافي بداخل الاقسام فمما ذكر في بعض الشروح ان الصواب ترك هذه القسمة لان المتواترة والمعلوم صدقه ضرورة بنفسه والا حاده والمجهول صدقه وكذبه ليس بشئ (قوله بل اما بالقرائن) يشير في تقريره الى ان غير ما يجبرور والضمير للقرائن لا منصوب والضمير للعادة على ما في الشروح اذ ليس له كثير معني فاقطع عادة على ما ذكر في عدم التمسك به في انه يحكم العادة وعلى ما ذكر وتفصيل للقرائن بمعنى انها قد تكون عادة كسقي الحبيب والتفجع على من يجرب موت والده وقد تكون عقلمية كما في الاخبار بما علم صدقه ضرورة واستدل لا وقد تكون جنسية كما على الخبر بعطشه واما في المتن (٥٣) القرائن بالزيادة على ما لا ينقل الخبر عنه عادة فصل المحقق القرائن الى ما يلزم الخبر والى ما ينقل عنه ليعلم انه انما حاد تترز بقوله بنفسه عن القسم الثاني كخبر الواحد المتعدد العلم بعمونة القرائن كما اذا اخبر ملك بموت والده مشرف على الموت مع صراخ وجنازة وانتهالك وشموه على ما سيجي واما القسم الاول فراجع الى نفس الخبر لكونه لازما راجعا الى حال في نفس الخبر مثل الهيات المتعارضة الموجبة لتحقيق مضمونه والخبر اى المتكلم مثل كونه موسوما بالصدق ماسترا للامر الذي اخبر به والخبر عنه اى الواقعة التي اخبروا عن وقوعها لكونها امرا قريبا للوقوع فصحل باخبار عدد اقل او بعدة فيقتصر الى اكثر الدليل على ان المراد بالخبر عنه هي الواقعة على ما سيجي من انه يشترط في الخبر عنه ان يكون محسوسا وأنه شرط بعضهم العلم بالخبر عنه واما الخبر على لفظ اسم المفعول فالمراد به السامع الذي اتى اليه الخبر كما تقول اخبرت زيدا

وغيرها وخالف السنية في افادة التواتر وهو جهت فانما يتجدد العلم ضرورة بالبلاد النائية والامم الخالية والانباء والخلفاء مجرد الاخبار وما يوردونه من انه كالمطعم واحد وان الجملة مركبة من الواحد وتؤدي الى تناقض المعالم بين قصد يق اليهود والنصارى في لاني بعدى وبان تفريق بين الضرورى وبينه ضرورة وبان الضرورى يستلزم الوفاق مردود) اقول الخبر بتقديم باعتبار آخر ترى في الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه بالخبر جماعة علم صدقهم لان نفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينقل الخبر عنه عادة فان من القرائن ما يلزم الخبر من احوال في الخبر والخبر والخبر عنه ولذلك يتفاوت عدد التواتر ومنها ما يزيد على ذلك من الامور المنفصلة واما بغير القرائن كالمعلم بغيره ضرورة وانظر اتم اتفاق العقلاء على ان خبر التواتر بشرائطه يفيد العلم بصدقه وخالف السنية في ذلك وكذا البراهمة وأنه ثبت اى مكابرة فانما يتجدد من انفسنا العلم الضرورى بالبلاد النائية ككثرة مصر والامم الخالية كالصياغة والانباء وانطلاقها كما تجد العلم بالمحسوسات لا فرق بين ما يفيد به ودالى الجزم وما ذالك الا بالاخبار قطعا وقد ورد عليه شكوك منها انه كاجتماع اثنائى الكثير على كل طعام واحد وأنه متنع عادة ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا يتنافى كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولا ينافى كذب من ابل هي نفس الاحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا ومع جواز لا يحصل العلم ومنها ان العلم وجوبه يؤدي الى تناقض المعالمين اذا اخبر جميع كثير بالشئ وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما تناقضه عن موسى او عيسى انه قال لاني بعدى وهو يناق في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فيكون باطلا ومنها ان لو صل به علم ضرورى لما فرقنا بين ما مثل به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بين ما وجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضرورى يستلزم الوفاق فيه وهو متناف في المتواتر لمخالفتنا والكل مردود اما بالافلا انه تشكيك في الضرورى فهو كسبه السوفسطائية لا يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد علم وقوعه والفرق وجود الداعي بخلاف كل طعام واحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدها مظاهر وعن الثاني انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكروا تألف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراد وعن الثالث ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الرابع ان نقل اليهود والنصارى

عنه ليعلم انه انما حاد تترز بقوله بنفسه عن القسم الثاني كخبر الواحد المتعدد العلم بعمونة القرائن كما اذا اخبر ملك بموت والده مشرف على الموت مع صراخ وجنازة وانتهالك وشموه على ما سيجي واما القسم الاول فراجع الى نفس الخبر لكونه لازما راجعا الى حال في نفس الخبر مثل الهيات المتعارضة الموجبة لتحقيق مضمونه والخبر اى المتكلم مثل كونه موسوما بالصدق ماسترا للامر الذي اخبر به والخبر عنه اى الواقعة التي اخبروا عن وقوعها لكونها امرا قريبا للوقوع فصحل باخبار عدد اقل او بعدة فيقتصر الى اكثر الدليل على ان المراد بالخبر عنه هي الواقعة على ما سيجي من انه يشترط في الخبر عنه ان يكون محسوسا وأنه شرط بعضهم العلم بالخبر عنه واما الخبر على لفظ اسم المفعول فالمراد به السامع الذي اتى اليه الخبر كما تقول اخبرت زيدا

بكذا وكفى قوله به هذا ان قول القاضى صحيح بشرط تساوى الخبرين والواقعة والخبر وقد نطلق على الواقعة كما في قوله كالمعلم لو بخبره وبالجملة فصول العلم بعمونة مثل هذه القرائن لا تقدر في التواتر ولذلك يختلف باختلاف ما يفيد العلم بعمونة القرائن المنفصلة كما مر او بواسطة العلم بضمون الخبر ضرورة وانظرا كقولنا الواحد نصف الاثنين والعالم حادث فانه لا يكون متواترا او كون الثاني مفيدا للعلم محل نظر (قوله قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد) حمله ان حصول العلم سواء كان بخلق الله تعالى بطريق العادة او بايجاب الاخبار اياه يجوز ان يتحقق بخبر عشرة ولا يتحقق بخبر تسعة بان يزول بانضمام الواحد اليه احتمال الكذب عند السامع وان كان محتملا في نفسه من حيث انه خبر ثم لا يخفى ان الشبهة الاولى تنفي وقوع التواتر والاخيرتين تنفيان افادته العلم الضرورى والبواقي افادته العلم

(قوله وميل الغزالي الى أنه قسم ثالث) حاصل كلامه أنه ليس أوليا ولا كسبية بل من القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين لانه قال في المستصفي العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى أنه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع أن الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى أنه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود (٥٣) لا يكون معدوما فإنه لا بد فيه من

حصول مقدمتين احداهما أن عقولنا مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجتمعهم على الكذب جامع الثانية أنهم قد اتفقوا على الاختيار عن الواقعة لكنه لا يشترط الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما واقتضائهما اليه كغيره من النظريات اعترض عليه الشارح العلامة بأنه يجوز أن يكون من النظريات التي مقدماتها ضرورية كالحسابيات فلا يلزم تسوية الخلاف وأجيب في بعض الشروح بأنه على تقدير كونه نظريا فقدماته 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 الذي يسوغ فيه الخلاف وبهذا التقرير يظهر أن هذا ليس كلاما على السند ولا مستلزما لخلاف المطالب الذي هو كونه ضروريا (قوله فلا يشبه) اشارة الى وجه اشتراط الاستناد الى الحس يعني أن العقلي قد يشبه على الجمع الكثير

لوحصل بشرائط التواتر تحصل العلم وانما لم يحصل لعدم شرائطه وعن الخامس أن الفرق أنه نوع من الضروري وغيره من المحسوس والضروري نوع آخر فقد يختلفان للاختتمال التقيض بل بالسرعة وغيرها وعن السادس أن الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهمة والعناد من الشبهة القليلة والاورد عليكم خلاف السوفسطائية قال (واجهوه وعلى أنه ضروري والكهفي والبصري نظري وقيل بالوقف تسالو كان نظريا لا افتقر الى توسط المقدمتين ولساغ الخلاف فيه عقلا وأبو الحسين لو كان ضروريا لما افتقر ولا يحصل الابهة علم أنه من المحسوسات وأنهم عدد لا حامل لهم وأن ما كان كذلك ليس بكذب فيلزم التقيض وأجيب بالنوع بل اذا حصل علم أنهم لا حامل لهم لانه مفتقر الى سبق علم ذلك فالعلم بالصدق ضروري وصورته الترتيب ممكنة في كل ضروري قالوا لو كان ضروريا لعلم أنه ضروري ضرورة قلنا معارض بمثله ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته) أقول ان قد عرفت أن التواتر يفيد العلم فقد اختلف في العلم الحاصل به أضروري هو أم نظري فالجمهور على أنه ضروري وقال الكهفي وأبو الحسين البصري انه نظري وميل الغزالي رحمه الله الى أنه قسم ثالث وتوقف المرادى والامدى لنا أنه لو كان نظريا لا افتقر الى توسط المقدمتين واللازم منتفيا لانه علم قطعا علمه بما ذكرنا من التواترات مع انتفاء ذلك وأيضا لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولو ادعى ذلك مدعى لم يعتد بها ومكابرة كغيره من النظريات واللازم منتفيا ضرورة احتياج أبو الحسين بأنه لو كان ضروريا لساغ الخلاف الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لا يحصل الابهة العلم بأن المخبر عنه محسوس فلا يشبهه وأن المخبرين بجماعة لا ادعى لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم التقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك وحاصله أن العلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانه ممكنة في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فذلك أن تقول لانه منقسم بتساويين وكل منقسم بتساويين زوج واذا قلت الشكل أعظم من الجزء فذلك أن تقول لان الشكل فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو أعظم فهذه محجة أبي الحسين والمنسكون عن آخرهم قالوا لو كان ضروريا بالعلم بالضرورة أنه ضروري كغيره من الضروريات لان حصول العلم ولا يشعر به بأنه كيف حصل بحال 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 باصفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريا أو نظريا قال (وشرط التواتر تعدد المخبرين بتعدد الاتفاقات والتواطؤ مستندين الى الحس مستويين في الطرفين والوسط وعالمين غير محتاج اليه لانه ان أريد الجميع فباطل وان أريد البعض فلازم مما قبل وضابط العلم بمصداها حصول العلم لأن ضابط حصول العلم سبق العلم بها) أقول قد ذكر في التواتر شروط صحيحة وشروط فاسدة أما الشرط الصحيحة فتلاثة كلها في المخبرين أحدها تعددهم تعددا يبلغ في الكثرة الى أن يمتنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة فانها كونهم مستندين لذلك الخبر الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا ثلثها استواء الطرفين والواسطة أعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالقاما بلغ عدد التواتر وقد شرط فيه قوم

يحدث العالم على الفلاسفة (قوله منع احتياجه الى سبق العلم) يعني لان العلم لا يحصل الابهة العلم بالامور الثلاثة المذكورة بل يحصل العلم وألا يمتنع في ذهن الى الامور المذكورة وقد لا يمتنع اليها على التفصيل (قوله والمنسكون عن آخرهم) اشارة الى أن الدليل الاول كان لابي الحسين خاصة والثاني للمنكرين عامة مع أن المذهب واحد

(قوله من القيود الثلاثة) إشارة إلى أن قوله عن قديس إشارة إلى الشرط الثاني أعني الاستناد إلى المحس على ما زعم الشارحون حتى يرد اعتراضهم بأن الاستناد إلى المحس قد لا يفيد الاظن وقوله عادة إشارة إلى أن هذا لا يزوم عادي لا يمنع انفكاكه عقلا وأماما يقال من أن اشتراط المزموم لا يوجب اشتراط اللازم فليس بشئ لأنه لا معنى لاشتراطه سوى أنه يجب أن يكون حاصله لا يحصل العلم وإذا حكمت بأنه يجب حصول ما زومه الذي لا يوجد بدونه لم يخرج ذلك ولم يضرنا جوأ ذلك كرهه تصريحا بما علم بالالتزام (قوله ويرد عليه) أي على القاضي أنه كالتجيب التزكية في الأربعة من شهود الزنا تجب في الخمسة فلا وجه للجزم بعدم الحصول في الأربعة والتردد في الخمسة وله أن يجب بأن الخمسة قد تنفذ العلم فلا تجب التزكية وقد لا تنفذ وما ذلك إلا لكذب واحد لا أقل فلا بد من التزكية لتعلم عدالة الأربعة وصدقهم بخلاف الأربعة (٥٤) فإنه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب عن أصل

شرطه أربعة وهو كونهم عالمين بالخبر عنه وهو غير محتاج إليه لأنه أن أريد وجوب علم الكل به فباطل لأنه لا يمنع أن يكون بعض الخبرين مقلداً فبسه أو ظاناً أو مجازفاً وان أريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرنا من القيود الثلاثة عادة لأنها لا تجتمع إلا والبعض عالم قطعاً وأما كيف يعلم حصول هذه الشرائط فمن زعم أنه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله وأما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه وإذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لأن الضابط في حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى أنه نظري قال (وقطع القاضي بتقص الأربعة وتردد في الخمسة وقيل اثناعشر وقيل عشرون وقيل أربعون وقيل سبعون والصحيح مختلف وضابطه ما حصل العلم عنده لانا قطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدماً ولا متأخراً ويختلف باختلاف قرائن التعريف وأحوال الخبرين والأطلاع عليها وأدراك المستمعين والوقائع) أقول قد اختلف في أقل عدد التواتر في خبر الخمسة والقاضي يجزم بأنه لا يحصل بخبر الأربعة والأصل بقول شهود الزنا فلم يحتج إلى التزكية وتردد في الخمسة ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك الآن بقول قديس العلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فعل كذب واحد فالتزكية لتعلم عدالة الأربعة وقد يفرق بين الخبر والشهادة كيف والاجتماع في الشهادة مظنة التواطؤ وقيل اثناعشر عدد نقباء موسى عليه الصلاة والسلام لأنهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون قال تعالى إن يكن منكم عشرون صابرون وذلك ليفسد خبرهم العلم بإيمانهم وقيل أربعون عدد الجمعة وقيل سبعون لاختيار موسى لهم للعلم بخبرهم إذا رجعوا فأخبروا قومهم وقيل غيرهم في عدد مخصوص بل يختلف وضابطه ما حصل العلم عنده وهو المختار لانا قطع بحصول العلم بما ذكرنا من التواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدماً ولا متأخراً أي لا قبل حصول العلم بما يقتضيه رأى من يقول أنه نظري ولا بعدد على رأينا ولا سبيل إلى العلم به عادة لأنه يتقوى الاعتقاد بتدريج كما يحصل كمال العقل بتدريج خفي والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ونقطع أيضاً أنه يختلف بالقرائن التي تتفق في التعريف غير زائدة على المحتاج إليها في ذلك عادة من الجزم وتقر من آثار الصدق وباختلاف اطلاع الخبرين على مثلها عادة كدخائل الملك بأحواله الباطنة وباختلاف أدراك المستمعين وفتنتهم وباختلاف الوقائع وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بخبره عدداً أكثر أو أقل لا يمكن ضبطه فكيف إذا تركت الأسباب قال (وشرط قوم الإسلام والعدالة لأخبار النصارى بقول المسيح

استدلال القاضي بأن أمر الشهادة أصح وبالاحتياط أحدر (قوله) ليفسد خبرهم) أي خبر العشرين (العلم بإيمانهم) أي إيمان الذين هم يجاهدونهم ويقائلونهم (قوله عدد الجمعة) لا يظهر له هذا وجه مناسبة وقيل لأن قوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في أربعين يوماً يفيد العلم لم يختصر عليهم (قوله) ونقطع أيضاً أنه أي حصول العلم التواتري يختلف بالقرائن التي تتفق في تعريف مضمون الخبر والاعلام به حال كون تلك القرائن غير زائدة على القرائن المحتاج إليها في حصول العلم وقد بذلك لئلا يخرج عن التواتر على ما مر في تحقيق قوله يفيد بنفسه أما الأمور المنفصلة الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه

عادة يكون الخبر المفيد للعلم بغيره غير متواتر بخلاف المفيد للعلم بمعونة القرائن الغير الزائدة بل اللازمة للخبر فإنه متواتر داخل في المفيد بنفسه لكن قد عرفت أنها تتناول أحوال الخبرين والمستمعين والوقائع فيكون عطفها عليهم من عطف الخاص على العام اللهم إلا أن يريد بقرائن التعريف أحوال الأخبار بنفسه وحينئذ لا بد من تكلف في جعل ما ذكرنا من الخبر وتقر من آثار الصدق منها إذا الظاهر أنه من أحوال الخبرين أو المستمعين وقوله على مثلها متعلق بالاطلاع والضمير للقرائن وأقبح لفظ مثل لان اختلاف اطلاعهم ليس في تلك القرائن بخصوصها وجعل الضمير للواقعة بعيد جداً وفي شارح العلامة أن ضمير يختلف للعدد الذي يحصل العلم عنده وأن المراد بقرائن التعريف القرائن التنافسية الزائدة على المحتاج إليها في التعريف وفسرت في بعض النسخ بالهيئات المقارنة للخبر الموجبة لتعريف متعلقه وفي أكثر النسخ في الاطلاع عليها والضمير للقرائن

وجوابه

(قوله كل خبر أفاد علما) يشير إلى أن قوله كل عدم معناه كل خبر عدد فضمير مثله للخبر لا العدد على ما زعم العلامة من أن المعنى مثل ذلك العدد في أي خبرهم وقوله بشرط تساوي الخبرين تفسير لمحصل قوله بشرط (٥٥) أن يتساوى بأي الخبرين والمراد

بالخبر على لفظ اسم المفعول السامع (قوله فانها تتضمن جوده) يشير إلى أن الأول مثال للتضمن والثاني مثال للالتزام أما الالتزام فظاهر وأما التضمن فسلان الجود لما كان افادة ما ينبغى لالعوض كان جزأ من كل اعطاء مخصوص وهذا بالنظر إلى الظاهر والا فالجود صفة في النفس هي مبدأ تلك الافادة ولا يخفى أنه لا معنى لاختلاف التواتر في الوقائع فلهذا جاز على اختلاف الاخبار فيها وبعضهم على اختلاف الوقائع الخبر بها (قوله واعلم) تحقيق للقيام وتنبيه على أنه لا شيء من الوقائع بانفراده يدل على السخاوة أو الشجاعة بمعنى حصول العلم بها شأنها بالقدر المشترك بين الجزئيات وهو السخاوة أو الشجاعة وهو متواتر لا يعني أن شيئا من الوقائع الجزئية معلوم الصدق قطعاً كيف وهو آحاد بل بمعنى أن العلم القطعي بالقدر المشترك يحصل من سماعها بطريق العادة

وجوابه اختلال في الاصل والوسط وشروط قوم أن لا يجوزهم بلد وقوم اختلاف النسب والدين والوطن والشبهة المعصوم دفع الكذب واليه واهل الذلة فيهم دفع الالطواط وخوف فيهم وهو فاسد أقول ماذا كرهناه هي الشروط المتفق عليها في التواتر وأما المختلف فيها فاقول قوم بشرط الاسلام والعدالة كما في الشهادة والأفاد اخبار النصارى يقتل المسيح العربي وأنه باطل الجواب منع حصول شرائط التواتر لاختلال في الاصل أو الوسط أي قصور الناقلين عن عدداً التواتر في المرتبة الأولى أو في شيء مما بينهم وبين الناقلين الثمان عدداً التواتر وإن ذلك يعلم أن اهل قسطنطينية لو أخبروا بقتل ملكهم حمله العلم به وقال قوم بشرط أن لا يجوزهم بلد ليمتنع التواطؤ وقال قوم بشرط اختلاف النسب والدين والوطن وقالت الشيعة بشرط أن يكون فهم المعصوم والالم تمتنع الكذب وقال اليهود بشرط أن يكون فيهم اهل الذلة فانهم يمتنع التواطؤ وهم عادة للخوف بخلاف اهل العزة فانهم لا يخافون والسلك فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك قال (وقول القاضي وأبي الحسين كل عدداً فاد خبرهم علماً بواقعة لشخص فثله يفيد بغيرها لشخص صحيح بشرط ان يتساوى ما من كل وجه وذلك بعيد عادة) أقول قال القاضي أبو بكر وأبو الحسين البصري كل خبر أفاد علماً بواقعة لشخص فثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر وهذا صحيح بشرط تساوي الخبرين والواقعة والخبر من كل وجه لمساءمت من تفاوت افادته للعلم بتواترها وذلك بعيد جداً لتفاوتها عادة قال (مسئلة اذا اختلف التواتر في الوقائع فالمعلوم ما تنفق واعليه بتضمن أو الالتزام كوقائع حاتم وعلى رضي الله عنه) أقول اذا كثرت الاخبار في الوقائع واختلف فيها لكن كل واحد منها يشمل على معنى مشترك بينهما بجهة التضمن أو الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى التواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع حاتم فيما يحكي من عطايه من فرس وابل وعين وثوب فانها تتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم شيء من تلك القضايا بعينه وكوقائع علي في حروبه من أنه هزم في خيبر كذا وقوله في أحد كذا إلى غير ذلك فإنه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان شيء 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 لان أحد هاتين قطعاً بالعادة قال (خبر الواحد علم ينته إلى التواتر وقيل ما أفاد الظن ويبتل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض هو ما زاد نقاته على ثلاثة) أقول فرغ من الخبر المتواتر فشرع في قسمه وهو خبر الواحد وذلك ما ينته إلى حد التواتر كثرت رواته أو قلنا وقيل هو خبراً فإنا الظن ويبتل عكسه بخبر لا يفيد الظن وربما ايراد الا عبرة به فلا يرد ومن الخبر قسم يسمى المستفيض وهو ما زاد نقلته على الثلاثة قال (مسئلة تقيمه حصول العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير التعريف وقيل وبغير قرينة وقال آجودو بطرد والاكثير لا بقرينة ولا بغيرها لنا لو حصل بغير قرينة لكان عادياً فيطرد ولا ذي إلى تناقض المعلومين ولو جوب تحطئة المخالف وأما حصوله بقرينة فلو أخبر ملك بموت ولده مشرف مع صراخ وجنازة وانتهاك حريم ونحوه لقطعنا بحتمه واعتراض بانه حصل بالقرائن وردبأنه لولا الخبر لجوزنا موت آخر قاراً أدتكم تبابه قلنا انتفى الاول لانه مطرد في مثله وانتفى الثاني لانه يستحيل حصول مثله في النقيض وانتفى الثالث لانا نخطفى المخالف لو وقع قالوا قال الله تعالى ولا تنف ان يتبعون الا الظن فنهى ودم فدل على أنه ممنوع وأجيب بان المتبع الاجماع وبأنه مؤول فيما المطالب فيه العلم من الدين) أقول قد اختلف في خبر

مباحث خبر الواحد

(قوله ما ينته إلى التواتر)

أي خبر الواحد لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفيد العلم بنفسه أصلاً أو أفاد بالقرائن الزائدة فلا يكون تعريفاً لشيء مما يساويه في الجلاء والحقاق فعلى هذا الاواسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه (قوله وربما ايراد) جواب عن الاعتراض بان الخبر الذي لا يفيد الظن غير داخل في الحدود لان المقصود تعريف الخبر الذي يعتمد في الاحكام ولا يكون متواتراً فعلى هذا ثبتت الاواسطة

(قوله وعني الزائدة) يعني أن المراد بالفرائض غير التعريف القرائن المنفصلة الغير اللازمة من أحوال في الخبر والخبر والخبر عنه كالصراخ والجنائز وغيرها ونحو ذلك فما إذا أخبرنا بموت ولده وحاصل المذاهب في ذلك أربعة الأول أنه يفيد العلم عندنا تمام القرائن فقط وهو المختار الثاني أنه يفيد العلم مطلقا على اطراد الثالث أنه يفيد على الرابع أنه لا يفيد أصلا بل إنما يفيد الظن فقط في المختار دعوتنا أحدهما أنه يفيد العلم عند القرائن وثانيهما أنه لا يفيد العلم دون القرائن (قوله ولو كان عاديا لا يطرد) لأن معناه الحصول دائما من غير اقتضاء عقل وهو معنى الاطراد والتشبيه بالموت وتنبه على هذا المعنى وانتفاء اللازم ثم وري بالوجدان إذ كثيرا ما نسمع خبر العدل ولا يحصل لنا العلم القطعي وبهذا يقطع ما في بعض الشروح من منع الملازمة إذ كثيرا ما يتخلف الحكم عن العاديات بعراض ومن أن التشبيه بالموت وتنبه على هذا المعنى وانتفاء اللازم عند الخلو عن القرائن وإنما لا يحصل العلم عند قرينة الكذب (٥٦) (قوله فان ذلك جائز بالضرورة) دفع لما في بعض الشروح من منع إمكان خبر عدل آخر

بتفويض خبر العدل الأول وقوله بل وان دفع لما في شرح العلامة من أن المقدم مركب من حصول العلم ومن أخبار عدلين بالتفويض وانتفاء التالي لا يوجب انتفاء كل من جزأى المقدم بل يجوز أن يكون انتفاؤه بانتفاء الجزء التالي (قوله فيجوز ذلك من أنفسنا) تنبيه على أن المثال المذكور تنبيه على إمكان الضرورة لا تصحح الدعوى الكلية بالمثال الجزئي على أن في كلفه الدعوى أيضا نظرا لأنه سيجي في جواب المنكرين ما يشعر بالكلية والاطراد (قوله واعلم) قد سمعت أن المذاهب أربعة ولا نفاء في أن عدم افادته العلم أصلا لا يتفقد بالعدالة وأن افادته العلم بلا قرينة يتفقد بها مطردا

الواحد العدل عمل يفيد العلم أولا والمختار أنه يفيد العلم بانضمام القرائن وعني الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة وقال قوم ويحصل العلم به بغير قرينة أيضا ثم اختلفوا فقال أحد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويترد أي كلما حصل خبر الواحد حصل العلم وقال قوم لا يطرده أي قد يحصل العلم به لكن ليس كلما حصل حصل العلم به وقال الاكثرون لا يحصل العلم به بلا قرينة ولا بغير قرينة فهنا مقامان أحدهما أنه لا يحصل العلم به بغير قرينة لثنا فيه لو حصل بلا قرينة لكان عاديا لا ذالعية عندنا ولا ترتب الأجزاء الله عادة لمخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لا يطرده كخبر التواتر وانتفاء اللازم بين وانا أيضا لو حصل العلم به لا أدى إلى تناقض المعلومات إذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومات واقعة في الواقع والا كان العلم جهلا فلا يترجم اجتماع التقيضين وانا أيضا لو حصل العلم به لوجب القطع بخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع الثاني حصول العلم فيه بالقرائن ولثنا فيه أنه لو أخبرنا بموت ولده مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنائز وغيرها ونحو ذلك مما ذكره غير معتادة دون موت مثله ولذلك الملك وأكابر ملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد فيجوز ذلك من أنفسنا وجدنا ناضروا بالاعتراض اليه الشك واعترض عليه بأن العلم نعمة لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالعلم بجبل النخل ووجع الوجع وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها والجواب أنه حصل بالخبر بضميمة القرائن إذ لو لا الخبر لجوزنا موت شخص آخر واعلم أن العدالة ليست شرطاً في افادته العلم على ما لا يخفى فقوله بخبر الواحد العدل انما ذكره لان سائر المذاهب المذكورة مقيسدة به فان أحد المذاهب يقول ان خبر غير العدل يفيد العلم مطردا المخالفون أيضا فرقان فرقة تنسكرا فادته العلم مع القرينة وفرقة تقول بافادته بلا قرينة أما المنكرون مطلقا فقالوا أدلتكم على امتناع افادته العلم بلا قرينة تأتي كونه مقيسدا له بقرينة اللازم الاطراد وتناقض المعلومات والقطع بخطئة مخالفه والجواب أنها الاتناقي في الخبر مع القرائن أما لزوم الاطراد فلا لأنه ملتزم في مثله فانه لا يخفى عن العلم وأما تناقض المعلومات فلا لأن ذلك إذا حصل في قضية امتنع أن يحصل مثله في نقيضها إعادة وأما متخطئة المخالف قطعاً فلا لأنه ملتزم ولو وقع لم يجز مخالفته

كان كما هو مذهب أحد أو غير مطرد كما هو مذهب البعض على ما يشعر به دليلهم وأما افادته العلم عند القرائن فلا بالاجتهاد يتقيد بها لان التعويل فيه على القرائن فالتقيد بالعدالة لبيان المذهب بناء على تقيد البعض به الاكل فالمراد بسائر المذاهب المذهبان القائمان بافادته العلم بلا قرينة مطردا أو غير مطردا وانما يفيد الحق بقوله مطردا لانه أوضح في البيان (قوله المخالفون أيضا فرقان) لفظة أيضا ليست في موقعها وانما يحسن لو كان القائمون بالمختار فرقتين وكانه نظر الى أن المخالفين لما اختلفوا فرقتين كان لهم على الاطلاق مقامان كالمقائلين بالمختار لا يخفى أن المخالفين ثلاث فرق لان القائمين بافادته العلم بلا قرينة فرقان فرقة تقول بالاطراد وفرقة تقول بعدم الاطراد وليس في الأدلة ما يشير الى هذا التفصيل فلهذا جعلها فرقة واحدة (قوله امتنع أن يحصل مثله في نقيضها) قد منع ذلك كما إذا أخبرنا بموت ولده مع القرائن ثم أخبر أنه لم يموت وإنما اشبه على الخبر والحاضر بن وقامت القرائن على ذلك والجواب أن المطابقة معتبرة في العلم فامتناع حصول العلم بتفويض ما علم ضروري نعم قد يحصل الاعتقاد وهو لا يوجب التناقض لعدم استلزامه الثبوت في الواقع

(قوله ولو لانه مفيد للعلم)

تقرر بالدليل أنه لو لم يفد العلم لم يجب العمل به واللازم متنتف بالاجماع أما الملازمة فلانه لو عمل به لم كان اتباعا لغير المعلوم وهو باطل بالنص فأجاب أولا باننا لاسلم انه لو عمل به كان اتباعا لغير المعلوم بل للاجماع القاطع على وجوب العمل بانظواهر وانبا باننا لاسلم بطلان اتباع غير المعلوم فيما نحن فيه وانما ذلك في الاعتقادات التي يطلب فيها اليقين والنصوص مخصوصة بها وان كان ظاهرها العموم قوله فتركه لا انكار صغيرة يشير الى أن في نسخته أو صغيرة بلنظ الاسم وعلى تقدير أن يكون صغيرة بلفظ الفعل فعناه عدتركه لا انكار صغيرة فارتكها او قيل معناه عدالكذب صغيرة فتركه انكاره (قوله لنا انما نجد) حاصله دعوى الضرورة وحاصل شبهة الخصم انه لو لم يعلم انتفاء الحاصل لم يحصل الجزم بالكذب والمقدم حق فكذلك التالي وحاصل الجواب منع حقيقة المقدم وباطال ما جعله دليلا عليها (قوله وقراءة البسملة) وانما اقتصر المصنف على الترك ميلا منه الى أنها ليست من الفاتحة وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتركها لكنه لم ينقل وتواتر ابل احادا

بالاجتهاد الا أنه لم يقع في الشرعيات وأما القائلون بافادته مطلقا فقالوا يجب العمل به اجماعا ولو لانه مفيد للعلم غيره يقتصر على الظن لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانتهى التحريم وقال ان يتبعون الا الظن في معرض الذم فدل على حرمة الجواب من وجهين أحدهما انه انما المتبع هو الاجماع على وجوب العمل بانظواهر وانما قاطع وثانيه ما ان ظاهرها في العموم مؤول بتخصيصه بما المطاوب فيه العلم من أصول الدين لا ما يطلب فيه العمل من أحكام الشرع قال **مسئلة** اذا أخبر واحد بحضورته صلى الله عليه وسلم ولم ينكره لم يدل على صدقه قطعا لانه لا يمكن ان يسمع منه أو ما فهمه أو كان قدينيه أو رأى تأخيرها أو ما علمه أو صغيرة) أقول اذا أخبر واحد عن شيء بحضورته النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكره لم يدل على صدق الخبر دلالة قاطعة وان كان الظاهر صدقه لانه لا يتبعين السكوت الرضا به لصدقه بل يحتمل انه ما سمعه أو ما فهمه أو كان قدينيه وعلم انه لا يفيد انكاره أو ما علمه نفيًا أو اثباتا لكونه دنيو بالأولى تأخيرها الى وقت الحاجة الى بيانه وتبينه فيدر عدم الجيع فتركه لا انكار صغيرة وهي جائزة على الانبياء وان بعدت قال **مسئلة** اذا أخبر واحد بحضورته خلق كثير ولم يكذبوه وعلم انه لو كان كذبا لعلوه ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعا بالعادة) أقول اذا أخبر واحد بشئ مجهوز 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 لعلوه فان كان مما يجوز أن يكون لهم حامل على السكوت من خوف أو غير لم يدل أيضا وان علم انه لا حامل لهم عليه فهو ويدل على صدقه قطعا لانه ان سكوتهم وعدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب في مثله ممنوع عادة ولا يقال لعلهم ما علموا أو علمه بعضهم أو جميعهم وسكتوا لانه نقول ذلك معلوم الانتفاء بالعادة قال **مسئلة** اذا انفرد واحد في رواية الدواعي على نقله وقد شاركه خلق كثير كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينة فهو كاذب قطعًا خلافا للشبهة لنا العلم عادة ولذلك نقطع بكذب من ادعى أن القرآن عورض قالوا الحوامل المقدرة كثيرة وذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهدي ونقل انشقاق القمر وتسيب الحصى وحسين الجذع وتسليم الغرلة وافراد الاقامة وافراد الحج وترك البسملة احادا وأجيب بأن كلام عيسى عليه السلام ان كان في حضرة خلق فقد نقل قطعًا وكذلك غيره مما ذكره واستغنى عن الاستمرار بالقران الذي هو أشهرها وأما الفروع فليس من ذلك وان سلم فاما ما نقل مثله اعلم من لا يعلم ذلك فيما لا يكون مستمر مستغنى عن نقله وان سلم فاستغنى لكونه مستمرا أو كان الأمران شائعين) أقول اذا انفرد الواحد بالخبر عن شيء تتوفر الدعوى على نقل مثله وشاركه فيما يدعيه سببا للعلم خلق كثير كما اذا انفرد واحد بالخبر عن قتل خطيب على المنبر يوم الجمعة فشهد من أهل المدينة فهو كاذب قطعًا خلافا للشبهة لنا بانما نجد من أنفسنا العلم بكذبه نطعا ولو لانه هذا الاصل من كوز في العقول لما قطعنا بكذب من ادعى ان القران قد عورض لكنه لم ينقل وان بين مكة والمدينة مدينة كبره من قالوا الحوامل المقدرة على كتمان الاخبار كثيرة لا يمكن ضبطها فكيف الجزم به عدمها ومع جوازها لا يحصل الجزم ويدل عليه أمور منها ان النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهدي مع انه مما تتوفر الدواعي على نقله ومنها ان معجزات الرسول كانت شقاق القمر وتسيب الحصى في يده وحسين الجذع الذي كان يستند اليه حين استند الى غيره وتسليم الغرلة عليه لم يتواتر بل نقل احادا ومنها ان كثيرا من الأمور الكثيرة الوقوع مما تعمد به البلوى وبمس الحاجة اليه لم يتواتر بل نقل احادا ولذلك اختلف فيه كافر اقامة وتثنيها وافراد الحج عن العمرة وقراءتها وقراءة البسملة في الصلاة وتواتر كلها الجواب ان انتفاء الحامل يعلم بالعادة كالحامل على كل طعام واحد

(قوله وأما كلام عيسى) اعترض العلامة بأنه لا معنى لكون النقل قطعاً بتقدير واحد بقدر لانهان كان واقعاً انصف بأحد هما نقطه ولا يجاب بجواز كونه أحاداً عند قوم متواتراً عند آخرين والامر كذلك لتواتره عندنا لان قطعنا به انما هو من القرآن لا لتواتر ولانه لو كان كذلك لكان الاولى ترك بعض التعرض للتريد والاقتصار على منع عدم التواتر وفي بعض الشر وح ان معنى التريد انه ان لم يكن بحضور خلق كثير فليس من المسئلة وان كان وجب أن يتقوله قطعياً للدليل المذكور (قوله الا أنه نفس الآخر) يعني لان سلم أنه لم ينقل بل نقل كل من الفروع (٥٨) الا أنه نقل الطرف الآخر المقابل أيضا بناء على جواز الامر بين مثلا كما نقل

افراد الاقامة نقل تنبيهها
وكما نقل افراد المخرج نقل
قرانه وكما نقل ترك البسطة
نقل قرانهم فالخلاف ليس
لعدم النقل لو اترا بل لعدم
الظفر بترجيح أحد الطرفين
(قوله وهذا) أى التعبد
يقول المفتي والشاهدين
يصلح مستند المنع وروده
على تقدير كون المصيب
واحدا ونقص الدليل بأنه لو
صح بجميع مقدماته لما
جاز التعبد بقول المفتي
والشاهدين لجوابه فيهما
واعلم أن كلام الشارع
العلامة في هذا المقام من
التطوير والاضطراب
بحيث لا يخطئ الناظر فيه
بظائل (قوله لا يقال) إشارة
الى أن قوله وان تساوى
فالوقف والتخيير بدفعه
جواب سؤال تفسيره ان
ما ذكرتم من تعدد الحكم
في الواقعة الواحدة على
تقدير تصويب المجتهدين
وتعين الحكم للموافق للظن
وسقوط ما يخالفه على
تقدير تصويب الواحد انما
يتم بالنسبة الى المجتهدين أو

وأما كلام عيسى في المهد فان كان بحضرة خاق كثير نقل قطعاً ما وثبت انه لم ينقل فاقالة الشاهدين فليس
مما نحن فيه وأما المجزات فكذلك أى لو كثر مشاهدوها لتواترت والا فغير محل النزاع مع أننا نسلم
انها مما تتوفر الدواعي على نقله فانها مما تستعمل استمر بين الناس وقد استغنى عنها وعن استمرارها
بالقرآن الباقى 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 ذلك فيما لا يكون مستمرا مستغنى عن
نقله وان سلم فقد نقل الا أنه نقل الآخر أيضا لكونه ما شائنا عين والخلاف لعدم الفوز بالترجيح حتى يتعين
الاولى منهما قال **مسئلة** التعبد بخبر الواحد العدل جائز عدا خلافا للجبائى لنا لقطع بذلك قالوا
يؤدى الى تحصيل الحرام وعكسه قلنا ان كان المصيب واحدا فالخلاف ساقط كالتعبد بالمفتي
والشهادة والاف لا يردوان تساوي بالوقف والتخيير بدفعه قالوا جاز لحاز التعبد في الاخبار عن
البارى قلنا العلم بالعادة انه كاذب أقول التعبد بخبر الواحد العدل وهو ان يجب الشارع العمل
بقتضاه على المكلفين جائز عدا خلافا للابى على الجبائى لنا لقطع بذلك فاننا لو فرضنا أن الشارع يقول
للكلف اذا أخبرك عدل بشئ فاعمل بوجبه وعرضناه على عقولنا فاننا علم قطعاً أنه لا يلزم من فرض
وقوعه محال لذاته قالوا اولانه وان لم يكن متمتعاً لذاته فهو متمنع لغيره لانه يؤدي الى تحصيل الحرام وتحريم
الحلال بتقدير كذبه فانه ممكن قطعاً وذلك باطل وما يؤدي الى الباطل لا يجوز عدا الجواب ان قلنا
كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر اذ لا حلال ولا حرام في نفس الأمر انما يتبعان ظن المجتهد
ويختلف بالنسبة فيكون حلالاً لواحداً حراماً لآخر وان قلنا المصيب واحد فقط فلا يرد أيضاً لان الحكم
المخالف للظن ساقط عنه اجماعاً وما هو الا كالتعبد بقول المفتي والشاهدين اذا خالفهما في الواقع
وهذا يصلح مستنداً ونقص بالاستقلال لا يقال هذا بالنسبة الى مجتهدين لكن يؤدي الى التناقض عند
تساوي الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد لعارضهما من غير ترجيح لانا نقول التوقف وهو عدم العمل
بهما كما كان لادليل اذ شرط العمل عدم المعارض أو التخيير وهو تجوز العمل بأيه ما شاء يدفع وروده قالوا
فانما يجوز التعبد به لحاز التعبد به في الاخبار عن البارى وهو باطل بغير مجزاة اجماعاً فالجواب لان سلم
اللازمة لان العادة منه قد أفادت ان من ادعى النبوة بدون معجزة فهو كاذب وأيضاً الفارق بانه يقضى
ذلك الى كثرة الكذب فيه عادة بخلاف الاخبار (قال يجب العمل بخبر الواحد العدل خلافاً للقاساني
وابن داود والروافضة والجمهور بالسمع وقال أحمد والاقفال وابن سريج والبصرى بالعقل لانا تكرر
العمل به كثير من الصحابة والتابعين شاعداً انما من غير تكبير وذلك يقضى بالاتفاق عادة كالقول قطعاً
قولهم اعمل العمل بغيرها قلنا علم قطعاً من سياتها ان العمل به اقوله فقد أنكر أبو بكر رضى الله عنه خبر
المغيرة في ميراث الجدة حتى رواه محمد بن سلمة وأنكر عمر رضى الله عنه خبر أبي موسى في الاستئذان حتى

ترجح أحد الخبرين وأما على تقدير تساوي الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد فتقتضى الحكيمين ووجوب العمل
بالقضىين لازماً قطعاً وتقدير الجواب أنه يندفع بتوقفه عن العمل به ما أو تخييره في العمل بأيه ما شاء (قوله لو جاز التعبد به) أى بخبر
الواحد العدل في الاخبار عن الرسول عليه الصلاة والسلام لحاز التعبد به في الاخبار عن البارى لاشتراكهما في عدالة الخبر وحصول
ظن الصدق والجواب أو لا منع الجامع لانتفاء ظن الصدق في الفرع وثانياً وجود الفارق وهو قضاء العادة بأن التعبد به في الاخبار عن
البارى يقضى الى كثرة الكذب بخلاف الاخبار عن الرسول (قوله للقاساني) فإسان بالقاف والسين المهملة من بلاد الترك

(قوله وأبو الحسين البصري) صرح بالاسم لئلا يتوهم أن البصري هو أبو عبد الله على ما هو أدب في هذا الكتاب فإن مذهبه ليس
 وجوب العمل عقلا مطلقا بل فيما لا يسقط بالشبهة خاصة ثم لا يخفى أن القائلين بالوجوب عقلا قائلون بالوجوب سماعا (قوله وذلك)
 أي ما نقل عنهم من الاستدلال شأنه شأننا من غير تكبير يوجب الحكم العادي قطعا بانفاقهم على وجوب العمل بخبر الواحد كما أن القول
 الصريح منهم بوجوب العلم بانفاقهم والحاصل أنه قد تواتر معنى أنهم كانوا يستدلون بأخبار الآحاد وأن كانت تفاصيل ذلك آحادا
 وهذا إجماع منهم على ذلك وبهذا سند وقع ما نقل أن ما ذكر من الأخبار في الاحتجاج بخبر الواحد أخبار آحاد وذلك يتوقف على
 كونه حجة فيدور فإن قيل غاية ما ذكره جواز الاستدلال والعمل به وإنما النزاع في الوجوب قلنا يجابهم الأحكام بأخبار الآحاد يدل
 على وجوب العمل بها على أن القول بالجواز دون الوجوب سماعا لا قائل (٥٩) به وإنما الخلاف في الوجوب عقلا

كما سبق (قوله عمل أبو بكر)
 هو كان يرى حرمان الجدة
 حتى روى المغيرة بن شعبه
 ومحمد بن سامة أن النبي عليه
 الصلاة والسلام أعطاهما
 السدس وعمل عمر رضي
 الله عنه في جزية الجوس
 بما روى عبد الرحمن بن عوف
 رضي الله عنه قوله عليه
 الصلاة والسلام سنوا بهم
 سنة أهل الكتاب وعمل في
 غرة الخنيز بماروي جعل
 ابن مالك بالحاء المهملة لأنه
 كان عنده امرأتان أحدهما
 تسمى مليكة والأخرى
 أم عفيف رمت أحدهما
 الأخرى بحجر أو مسطح أو
 عود فسطا طاف 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 الفضالة

رواه أبو سعيد الخدري وأبو بكر خرافة بنت قيس وأنكرت عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر وأوجب
 بانما أنكر وأعد الارتياح قالوا العلماء أخبار مخصوصة قلنا قطع بأنهم علموا الظاهر والخاصة خصوصا
 وأيضا التواتر أنه عليه الصلاة والسلام كان ينفذ الآحاد إلى النواحي لتبليغ الأحكام) أقول قد ثبت
 جواز العمل بخبر الواحد وهو واقع بمعنى أنه يجب العمل بخبر الواحد وقد أنكره القاساني والرافضة وابن
 داود والقائلون بالوقوع قد اختلفوا في طريق إثباته وبالجملة ورعى أنه يجب بدليل السمع وقال أحمد
 والشافعي وابن سيرين وأبو الحسين البصري بدليل العقل لنا إجماع الصحابة والتابعين بدليل ما نقل
 عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم بها في الوقائع المختلفة التي لا تتكاد تحصى وقد تنكر ذلك مرة
 بعد أخرى وشاع وزاع بينهم ولم ينكر عليهم أحد والآن نقل ذلك يوجب العلم العادي بانفاقهم كالقول
 الصريح وإن كان احتمال غيره قائما في كل واحد واحد فمن ذلك أنه عمل أبو بكر بخبر المغيرة في ميراث
 الجدة وعمل عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن في جزية الجوس وبخبر جليل بن مالك في وجوب الغرة
 بالحنين وبخبر الفضالة في إيرات الزوجية من دية الزوج وبخبر عمرو بن حزم في دية الأصابع وعمل
 عثمان وعلي بخبر فريسة في أن عدة الوفاة في منزل الزوج وعمل ابن عباس بخبر أبي سعيد الباربا في النقد
 وعمل الصحابة بخبر أبي بكر الأئمة من قريش والانبيا يدفنون حيث يموتون ونحن مع ما سار الانبياء لا نورث
 إلى غير ذلك مما لا يحصى استعجاب النظر فيه الا لتطويل وموضعه كتب السير وقد اعترض عليه
 بوجوه الأول قولهم لانعلم أن العمل في هذه الوقائع كان بهذه الأخبار إذ لعله بغيرها ولا يلزم من موافقة
 العمل الخبر أن يكون به على أنه السبب للعمل والجواب أنه قد علم من سابقها أن العمل بها والعادة تحمى
 كون العمل بغيرها الثاني قولهم هذا معارض بأنه 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 كفى
 نترك كتاب الله بقول امرأة لانعلم صدقت أم كذبت وكان مخالف على غير أبي بكر وأنكرت عائشة
 خبر ابن عمر في تعذيب الميت بيكاه أهله عليه والجواب أنهم إنما أنكروه مع الارتياح وقصوره عن
 افادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه وأيضا فلا يخرج بانضمام ما ذكرتم عن كونه خبرا واحدا وقد قبل
 مع ذلك فهو دليل عليكم لآلكم الثالث أنهم قالوا العلماء أخبار مخصوصة تلقوها بالقول ولا يلزم
 في كل خبر الجواب انانعلم أنهم عملوا بما الظهورها وافادتها الظن بالخصوصياتها كظاهر الكتاب
 والتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما أفاد الظن ولنا أيضا تواتر أنه كان ينفذ الآحاد إلى النواحي

وهو الاحتمال في قيس التميمي أسلم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يرد عنه رسول الله عليه الصلاة والسلام حين قدم عليه وقد
 بنى عيم فذكره روى أنه عليه الصلاة والسلام كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجته ما وعمل بخبر عمر وبن حزم أن في
 كل أصبع عشرة من الابل وكان عمر يرى أن في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي الإبهام خمسة عشر وفي كل من الآخرين عشرة
 وعمل عثمان وعلي رضي الله عنهما بقول فريسة بنت مالك بن سنان أخت أبي سعيد الخدري رضي الله عنه حيث قالت جئت إلى
 رسول الله عليه الصلاة والسلام أستأذنه بعد وفاته زوجي في موضع العدة فقال امكثي حتى تنتفضي عندك (قوله وأيضا فلا يخرج)
 وذلك للقطع بأنه بانضمام أمر إليه لم يصر هو متواتر أمقيدا للقطع بل انما كد الظن وزالت الشبهة (قوله كان ينفذ الآحاد)
 اعترض عليه الأمدى وغيره بأن النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد وليس في هذا ما يدل عليه

(قوله ولا يكتفي في المسائل العلية) اشارة الى وجه البعد في الجمع لا يقال المسئلة العلية وسيلة العمل فيكتفي فيها الظن لاننا نقول جميع مسائل الاصول كذلك وقد مر فيها الاكتفاء بالظن وانما ذلك فيما يتعلق بكيفية العمل بالذات كسائل الفقه (قوله لامتناع الترجي) يعني لما تمرد رجل لعل على حقيقة (٦٠) التي هي الترجي حجت على اقرب المجازات وهو الطلب فيفيد الايجاب كالأمر

لما مر وانما قلنا انه اقرب المجازات لان الترجي وان لم يكن طلبا بل توقعه لكن لا يفهم منه في حق الله تعالى الا الطلب (قوله والطائفة) يعني أن النرفة اسم للثلاثة فصاعدا فالطائفة منها تكون واحدا أو اثنين وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر وهو المراد بالاحاد (قوله المراد الفتوى في الفروع) بقريضة التفقه والانداز فيختص القوم بالفتوى من دون المجتهدين ولو سلم انه ليس بمراد فلا أقل من احتمال احتمال اقربها ولا يسبق قطعا فلا تثبت به الاصول (قوله الى وجوب العمل) يعني لان العلم بالحاضر فائدة الاظهار في وجوب العمل بل يجوز العمل أو الانضمام الى الآخر واخر حتى يصير متواترا موجبا للعمل (قوله وانه نظاهر) أي كل من الدليلين ليس بقطعي بل نظاهر استدلال به فيما يكون من الاصول التي لا يبدى اثباتها عن قاطع (قوله وقابل للتخصيص) فيما له عموم وهو القضاء والاحكام

لتبليغ الاحكام مع العلم بأن المبعوث اليهم كانوا مكاتبين بالعمل بمقتضاد (قال واستدل بظواهر مثل فلولا نفر اقولوا لعلمهم بحدوث ان الذين يكتفون ان جاء كم فاسق وفيه بعد) اقول وقد استدل من قبلنا بظواهر لا تفيد الا الظن ولا يكتفي في المسائل العلية منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلمهم بحدوث وجه الاحتجاج ان لعل هنا الوجوب لامتناع الترجي عليه تعالى والطائفة من كل فرقة لان تكون أهل التواتر فقد أوجب الحدز بقول الاحاد وهو بعد لان المراد الفتوى في الفروع سلمنا لكتنه نظاهر فلا يجدي في الاصول ومنها الذين يكتفون ما أنزل الله الآية أو عدل بالكتمان اقصه الاظهار ولو لا وجوب العمل به لما كان الاظهار فائدة فلم يصلح مقصود الشارع وهو ايضا بعد لان المراد بعنا أنزل الله القرآن سلمنا لكن أين وجوب العمل ومنها قوله ان جاء كم فاسق نبأ فتنين وأمر بالتثبت في الفاسق فسدل على أن العدل بخلافه وهو ايضا بعد لانه مفهوم المخالفة وهو ضعيف وان سلم فاستدل بالظاهر في أصل فلا يجدي (قال قالوا ولا نقف ان يتبعون الا الظن وقد تقدم ويلزمهم أن لا ينعوهوا الا بقاطع قالوا توقف عليه الصلاة والسلام في خبر ذي اليمين حتى أخبره أبو بكر وعمر قلنا غير ما نحن فيه وان سلم فاما توقف الرية بالانفراد فانه نظاهر في الغلط ويجب التوقف في مثله) اقول 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 فقدم باتباع الظن والنهي والزم دليل الحرمة فانه ينافي الوجوب ولا شك أن خبر الواحد لا يفيد الا الظن الجواب بعدم تقدم من ان المتبع هو الاجماع وانه ظاهر في أصل يلزمهم أن لا ينعوهوا التعمد به الا بدليل قاطع ولا قاطع لهم وما ذكره لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان وقابل للتخصيص ولغيره قالوا نانا يتوقف النبي صلى الله عليه وسلم في خبر ذي اليمين حتى أخبره أبو بكر وعمر فالتعمير كعتين فقال أقصرت الصلاة أم نسيت فقال صلى الله عليه وسلم شئ من ذلك لم يكن حتى أخبره أبو بكر وعمر فدل أن خبر الواحد لا يعمل به الجواب أنه ليس من صور مجمل النزاع لان الكلام في تعبد الأمة بخبر الواحد منقول عن الرسول وان سلم فاما توقف لانه لما انفرد بالاخبار عنه بين جمع كثير في أمر الغالب عدم منه له وعدم الغفلة عنه ان كان كان ظاهرا في الغلط فظن كذبه فضلا عن أن يكون مفيد الاظن بصدقه والتوقف في مثله وعدم العمل به واجب اتفاقا (قال أبو الحسين العمل بالظن في تفاصيل معلوم الاصل واجب عقلا كالعدل في مضرة شئ وضعف حائط وخبر الواحد كذلك لان الرسول بعث للأصالح نخب الواحد تفصيل له 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 المقتضى فالمقتضى خاص وهذا عام سلمنا لكنه قياس شرعي قالوا ولم يجب نخلت وقائع وردت مع الثانية سلمنا لكن الحكم النبي وهو مدرك شرعي بعد (الشرع) اقول القائل بأنه يفيد بدليل العقل أما أبو الحسين فقال الظن في تفاصيل الجمل المعلوم ووجوبها عقلا فالعمل به واجب عقلا بدليل أنه لما كان اجتناب المضار اجالا واجبا قاطعا واجب تفصيله عقلا مثل قبول خبر العدل في مضرة كل شئ معين فيحكم العقل بأن لا يؤكل وفي انكسار جدار يريد أن

يفحص بما لا يطلب فيه العمل من الاصول (قوله واغيره) كسأويل العلم بما عاين الظن والقطع وتأويل الظني يتقضى بالشك والوهم (قوله شئ من ذلك لم يكن) نقل بالعنى والا فلنقول كل ذلك لم يكن والمقصود عموم السلب لاسبب العموم بدليل ما روى أنه قال بعض ذلك قد كان ولان أهم سؤال عن أحد الأمرين بخبره تعيين أحدهما ونفهما بالكيفية

(قوله فلم يجب مثله) بكسر اللام على انظ الاستفهام ولم يقل ولا نسلمه في الشرعيات كافي المتن تنبيه اعلى ان هذا المنع مجرد مطالبة
 بالدليل من غير ان يستدل الى سند يعتد به لما لا يخفى من سند الشارحين وهو منع كون العلة في العقلية هي الظن المذكور لجواز ان
 يكون امر الازمالة في العقلية خاصة أو يمنع كونه علة في الشرعيات لجواز ان تكون خصوصيتها مانعة ثم أشار الى دفع ما يتوهم دليلا
 وهو قياس الشرعيات على العقلية (قوله سلناه) أي عدم الفرق المؤثر (٦١) وصحة القياس على الفتوى لكن

دعواكم ثبوت ذلك
 بدليل عقلي والقياس لما
 أفاد الظن دون العلم لم يكن
 دليلا ولما كان أصله حكما
 شرعيا لم يكن عقليا بل
 شرعيا بخلاف ما
 لابي الحسين من قياس
 الشرعيات على العقلية
 فانه لو ثبت كان عقليا
 ولذلك اقتصر في رده على
 انه لا يفيد الا الظن (قوله
 بالاستتراء التام) أما
 في القرآن فواضح وأما في
 الحديث فلان المتواتر
 أيضا أحاديث قليلة
 مضبوطة عند أئمة
 الحديث ومعنى عدم
 وفائدهما بالاحكام ان من
 الاحكام ما لم يمكن استنادها
 اليهما الا بطريق القياس
 على ما فهم من الاحكام
 ثم لا يخفى ان الانسب
 تقديم منع الملازمة الا أنه
 قدم منع انتفاء اللازم ترقيا
 من الأدنى الاضعف الى
 الأعلى الاقوى لظهور ان
 منع الملازمة ههنا أقوى
 من منع انتفاء اللازم
 وحاصل الكلام ان عدم
 الدليل مدرك شرعي لعدم

ينقض فيحكم العقل بأن لا يقيم تحته وما نحن فيه كذلك لانه صلى الله عليه وسلم بعث لتحصيل المصالح ودفع
 المضار قطعه او مضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعاً والجواب انه مبنى
 على التحسين والتفخيخ بالعقل وقد ابطناه سلناه ولا نسلم أن العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل
 واجب بل هو أولى للاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب سلنا ذلك في العقلية فلم يجب مثله في الشرعيات
 ولا يجوز قياسها عليهم لعدم التماثل وهو شرط القياس سلناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن لجواز كون
 خصوصية الاصل شرطاً وخصوصية الفرع مانعاً والمسئلة أصولية فلا يجدي فيها الظن وأما الباقيون
 فقالوا أو لا صدقه يمكن فيجب اتباعه احتياطاً والجواب أنه قياس بغير أصل فان كان أصله الخبر المتواتر
 فضعيف لان المتواتر يجب اتباعه لافادته العلم للاحتياط فالجامع منفي وان كان أصله فتوى المقتضى
 فضعيف أيضا لان الفرق ظاهر وهو أن حكم المفتي خاص بعقده فيها وحكم خبر الواحد عام في
 الأشخاص والازمان سلناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن وهو شرعي لا دليل عقلي وهو خلاف ما يطوبكم
 قالوا ثانياً لو لم يجب العمل بل بخبر الواحد دخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممنوع أما الأولى فلان القرآن
 والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستتراء التام المفيد للقطع وأما الثانية فظاهرها الجواب بجمع الثانية
 وهو امتناع خلو وقائع كثيرة عن الحكم عقلاً سلناه لكن يمنع الملازمة لان الحكم فيما لا دليل فيه نفي
 الحكم ونفي الدليل دليل على نفي الحكم لما ورد الشرع بأن ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل
 لعدم الحكم مدرك شرعي ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع (قال أما الشرائط فمهما البلوغ لاحتمال
 كذبه لعلمه بعدم التكليف واجماع المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء
 قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجنابة بينهم منفردين والرواية بعده والسماع قبله مقبولة كالشهادة
 لقبول ابن عباس وابن الزبير وغيرهم في مثله ولا سماع للصبيان) أقول أما حكم خبر الواحد فاذا كررنا
 وأما شرائطه المعتبرة في وجوب العمل به فأمر وكما في الراوي الشرط الاول البلوغ لان الصبي 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 في
 الدماء قبل تفرقهم مع أنه احتياط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية لانا نقول انه مستثنى ليس
 الحاجة اليه لكثرة الجنابة فيما بينهم اذا كانوا منفردين لا يحضرون عدل فلو لم تعتبر شهادتهم
 لصاعت الحقوق التي توجبها تلك الجنابات والمشروع استثناءه لا يرد نقضاً كالعرايا وشهادة خزينة هذا
 اذا سمع وروى قبل البلوغ أما الرواية بعد البلوغ فليبر والحال أنه قد سمعته قبل البلوغ فانها
 مقبولة أما أولاً فقياساً على الشهادة وانها متفق عليها فالرواية أولى بالقبول وأما ثانياً فاجماع
 الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما في مثله مما حازه قبل البلوغ وروده بعده
 يدل عليه كتب الحديث وانهم لم يسألوا قط عن تحملهم لقبيل البلوغ كان أم بعده ولم يفرقوا

الحكم للاجماع على ان ما لا دليل فيه فهو منفي فضمير هو لعدم الدليل لانه عدم الحكم على ما ذهب اليه بعض الشارحين اذ المدارك انما
 تقال للادلة دون الاحكام ولهذا ذهب العلامة الى أنه لا يصح جعل الضمير في الحكم الا اذا روى مدرك بضم الميم بمعنى انه معلوم شرعي
 وهو بعيد وانما قال بعد الشرع لظهور أنه قبل ورود الشرع ليس من المدارك الشرعية (قوله في مثله) أي مثل ما نحن فيه من
 الاخبار التي جازها رتبها قبل البلوغ ورواها بعده

يعنى أن ذلك اشار الى الدين أو الى تحريم الكذب (قوله ومن لم يكفره) أى المنتدع (به) أى بالبدعة التى تتضمن التكفير وتذكر كبر الضمير بتأويل الابتداع وكذا جميع الضمائر العائدة الى البدعة فى غير هذا المقام (قوله فهو) أى ذلك المنتدع (عنده) أى عند من لم يكفره (كالبديع أى كعمل البدع الواضحة بشير الى أن قوله أما غير المكفر مبتدأ خبره قوله فكالبديع بحذف صدر الجملة (قوله وأما نحو خلاف السهلة) يعنى أن رأى كل من المتخاصمين فى مثل هذه المسائل وان كان بدعة عند الآخر وقطعياً بزعم صاحبه لكنه ليس من البدع الواضحة التى تصدح فى قبول الرواية ثم البدعة عند المصنف فى السهلة هو جعلها من القرآن وفى الصفات هو جعلها غير رائدة على الذات بل عيها كما هو رأى المعتزلة وان أريد بالزيادة الغيرية فالبدعة من الزيادة لأن الحق أنها ليست عين الذات ولا غيرها وفى شرح العلامة أن قوله فإن ادعى القطع معناه القطع بحقيقة أو بأنه من الفسق الواضح أو ما يكفر به فليس من ذلك

بينهما قائلين روايتهم وأن احتمل الأمر من احتمال الظاهر وأما ثالثاً فاجماعهم على احضار الصبيان بحال الرواية واسماعهم الحديث ولولم يعتبر نقله لنا أفاد ذلك وقد يقال أن ذلك للتبرك وأذاك يحضرون من لا يضبط قال (ومنها الاسلام للاجماع وأبو حنيفة وان قيل شهادة بعضهم على بعض لم يقبل روايتهم وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهوا فاسق بالعرف المتقدم واستدل بأنه لا يوثق به كالفاسق وضعف بأنه قد يوثق ببعضهم لتدينه فى ذلك) أقول الشرط الثانى لقبول خبر الواحد الاسلام أما إذا قيل للاجماع فان قيل ليس أبو حنيفة يقبل شهادة بعض الكفار على بعض فيلزم فى الرواية فلنازم لكنه لا يقبل فى الرواية فلهذا صرح به وذلك ان شهادتهم قبلت للضرورة وصيانة الحقوق إذا كثرت عمالاتهم مما لا يحضروه مسلمان وأما ثالثاً فاقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك بالاستقراء وان كان لا يسمى فى العرف المتأخر فاسقاً ويجعل قسماً له ويعرف بأنه مسلم ذو كسيرة أو صغيرة أصرعها وقد استدل بأن الكافر لا يوثق به فلا يقبل قوله قسماً على الفاسق وقيل بأنه ضعيف لانه قد يوثق به بعضهم لظهور تدينه فى ذلك الدين مع تحريم الكذب فيه أوفى بحريم الكذب قال (والمنتدع عما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر وأما عند غير المكفر فكالبديع الواضحة وما لا يتضمن التكفير ان كان واضحاً كفسق الخوارج ونحوه فرده قوم وقوله قوم والراد ان جاءكم فاسق بنبأ وهوا فاسق بالظاهر والآية أولى لتواترها وخصوصها بالناسق وعدم تخصيصها وههنا مختص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما باتفاق قالوا اجماعاً على قبول قتلة عثمان ورد بانع أو بأنه مذهب بعض وأما نحو خلاف السهلة وبعض الأصول وان ادعى القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين وأما من يشرب النبيذ ويلعب بالشطرنج ونحوه من مجتهديه فقد فاقطع انه ليس بفاسق وان قلنا لا يصيب واحد لانه يؤدى الى تفسيق واجاب الشافعى الخدا ظاهر وأمر التحريم عنده) أقول ماذا كنا حكم الكافر وأما المنتدع فقد يكون منتدعاً ببدعة تتضمن التكفير وقد يكون ببدعة لا تتضمنه فان كان يتضمن التكفير فيكفر به قوم ولا يكفر به قوم فمن كفر به فهو عنده كالكافر وقد علمت حكمه ومن لم يكفر به فهو عنده كالبديع الواضحة وسنذكر حكمها وان كان لا يتضمن التكفير فان لم تكن واضحة قبل اتفاقاً وان كانت واضحة كفسق الخوارج استباحوا الدماء وشربوا الاغارة وأحرقوا وسبوا وفردوه قوم وقبله قوم قال الرادى قد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا فاسق كما مر وقال القائل قال عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذا ظن صدقه والمختار الرادى الآية أولى بالعمل بها من الحديث فأولاً لكونها متواترة والحديث آحاداً وثانياً لخصوصها بالفاسق وعموم الحديث للفاسق والعدل ودلالة الخاص على ما تناوله أظهر اذا العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لتخصيصه بدون الخاص وثالثاً لانهم لم يخصوا اذ كل فاسق مردود والحديث محض لا يحجب العمل بكل ظاهر وخبر الكافر والفاسق ظاهر اذا ظن صدقهما ولا يعمل بهما اتفاقاً قالوا قتل عثمان وهو امام الحق بدعة واضحة ومع هذا لا يصحابة كانوا يقبلون قتلة عثمان شهادة ورواية وهو اجماع على قبول رواية المنتدع بالبدعة الواضحة الجواب لانهم لم يوجبوا اجماعاً وان سلمنا فلانهم لم يوجبوا اجماعاً على كون ذلك بدعة واضحة حتى يلزم الاجماع على قبول ذى البدعة الواضحة بل كان ذلك مذهباً لبعضهم فان قتله لا يرون ذلك وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهادياً وأما نحو خلاف السهلة وجعلها من القرآن وبعض مسائل الأصول كزيادة الصفات فانهم ادعى انهم فيها القطع فليس من ذلك أى من البدع الواضحة فقبل اتفاقاً وانما لم تكن واضحة لقوة الشبهة من الجانبين كما تبيّن فى موضعه فهذه حال العقائد وأما ما يتوهم انه فسق

لكونه

أى من القطعى أو من الفسق الواضح أو ما يكفر به ولاننا ننتهى مشعر بأن المراد أنه ليس من القطعى

(قوله لفسقنا بواجب) أي بارتكاب عمل متفرع على رأي يجب عليه الحكم، وجب فيه فان على المجتهد يجب اتباع ظنه وعلى المقلد اتباع مجتهد والافتقار لغيره وهو ليس بواجب بل مباح عنده والواجب عليه هو الحكم بإباحته (قوله ربخان ضبطه على سهوه) في كلام الأمدى ربخان ضبطه على عدم ضبطه وذكروه على سهوه فلم (٦٣٠) يجعل السهوه مقابلا لضبط (قوله

التقوى) هو الاحتراز عما يذم به شرعا والمسروعة عن فارقي كلامه اشعار بان تارك المروءة فاسق وليس كذلك ولم يقتصر على ذكر التقوى لانهما تتعلق بالعمليات خاصة فلا بد من تحقق نفي البدعة المتعلقة بالاعتقادات الا أن في كون البدعة مخالفا للعدالة نظرا ولهذا لم يتعرض له الامام الغزالي حيث قال هي هيئة راسخة في النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا ثم لا يخفى أن اشتراط العدالة مغن عن اشتراط الاسلام (قوله اذهوا له) أي الكافر والفاسق والمبتدع لا تقبل روايتهم على ما صرح من التخصيص في المبتدع والانسحاب بالاحتمال ان يقال اذهوا له ليس واعدولا (قوله والاحتمال في الحرام) أي الظلم في حرم مكة وهو في الاصل الميل قال تعالى ومن يرد فيه بالحد بظلم نذقه من عذاب اليم أي من يرد فيه مراد حال كونه مائلا عن العدل ظالم لا وحقيقته

لكونه مخالفا في العمل نحو من شرب النبيذ وألعب بالشرط فخرج من مجتهد ابراهيم حلالا أو مقلده فيه فالقطع انه ليس بفاسق أما اذا قلنا كل مجتهد مصيب فظاهر وان قلنا المصيب واحد فكذلك لأنه يجب على المجتهد العمل بظنه ولما قد يفترقوا في وقتنا فبقينا بواجب وان باطل بالضرورة فان قيل أليس الشافعي يحد شرب النبيذ مع ما ذكره من الوجوب قلنا الصحيح عدم الحد عليه والشافعي يحد لظهور أمر التحريم عنده لانه فاسق ولذلك قال أحد شاربي النبيذ وأقبل شهادته قال (ومنتها ربخان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن) أقول الشرط الثالث ربخان ضبط الراوي على سهوه اذ مع المرجوحية والمساواة لا يترجح طرف الاصابة فلا يحصل الظن قال (ومنها العدالة وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وليس معها بدعة وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح وقد اضطرب في الكبائر فروى ابن عمر الشريك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحلاد في الحرام وزاد أبو هريرة كل الربا وزاد على رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما نوءد الشارع عليه بخصوصه وأما بعض الصغائر فيايدل على الخسة كسرقة اقمعة والتطيف بحجة وبعض المباح كاللعب بالجمام والاجتماع مع الارذال والحرف الدينية مما لا يلبق به ولا ضرورة) أقول الشرط الرابع عدالة الراوي وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وليس معها بدعة وقد نداء ينيب الخرج الكافر وقولنا تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليجرح الفاسق وقولنا ليس معها بدعة ليجرح المبتدع اذهوا له لانه قبل روايتهم وهذه ما كانت هيئة نفسية خفية فلا بد لها من علامات تتحقق بها وانما تتحقق باجتناب أمور أربعة الاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح أما الكبائر فقد اضطرب فيها الرواة فروى ابن عمر رضي الله عنهم ما سعة الشريك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحلاد في الحرام وزاد أبو هريرة كل الربا وزاد على رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وربما قيل الكبيرة كل ما نوءد عليه الشارع بخصوصه وقال بعض كل ما كان مفسدة مثل مفسدة اقلها مفسدة أو أكثر منه فان مفسدة دلالة الكفار الى المسلمين ليستأصلوهم أكثر من مفسدة الفرار من الزحف ومفسدة امساك المحصنة ليزني 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 فربما عرفه بلوغه مبلغا يتقن الثقة وأما ترك بعض الصغائر فالمراد منها ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة اقمعة والتطيف في الوزن بحجة وأما ترك بعض المباح فالمراد ما يدل على مثل ذلك كاللعب بالجمام والاجتماع مع الارذال والحرف الدينية كالديباجة والجمامة والحياكة ممن لا يلبق به ذلك من غير ضرورة تحمل على ذلك لان مرتكبها لا يجنب الكذب غالبا قال (وأما الحرية والذكورة وعدم القرابة والعداوة فتختص بالشهادة) أقول هذه شروط في الرواية والشهادة وتعتبر في الشهادة شروط لا تعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعداوة وعدم القرابة للشهادة وله وعدم العداوة للشهادة عليه لان أمر الشهادة أخلق بالاحتياط لقوة البواعث

متلبسا بالحد متلبسا بظلم على أنهم ما حالان مترادفان (قوله وقال بعض) إشارة الى ما ذكره بعضهم من أنك اذا أردت معرفة الفرق بين الصغيرة والكبيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفسدة الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن أقل مفسدها فهي من الصغائر والافني الكبائر ثم قال الاولى أن تضبط بما يشعربتها من مرتكبها في دينه اشعارها هو الا صغر من الكبائر المنصوص عليها (قوله والعدد زيادة من الشارح لا توجد في نسخ المتن

(قوله ولانه خاص) عطف على لقوة البواعث عليه والضمير لامر الشهادة وقوله وايضا دليل آخر لاشتراط الامور المذكورة في الشهادة دون الخبر (قوله فخواف) أي كل من الأدلة وكذا ضمير يتي وعمولابه وضمير ما عدا ما لمعلوم العدالة وضمير فيه ومنه ما عدا وقد يعترض بأن الآيات مخصوصة بما المطلوب (٣٤) فيه العلم من الأصول كما سبق الإجماع على وجوب اتباع الظن في العمليات سواء حصل

بغير العدل أو غيره ويحجب بأنه لا ظن في مجهول فلا يجهه التخصص على أن قبول الرواية ليس من العمليات وإن كان يقول اليها كسائر مسائل الأصول وفيه نظر (قوله فانا لا نتفق بظهور عدمهما) يعني لا يكفي تاهور عدم الصبا والكفر في قبول الرواية بل يجب تحقق ظن عدمهما وتوهم الشارح العلامة أن المراد تحقق ظن عدمهما في الشهادة فاعترض بان الاحتياط في باب الشهادة أكدوه هنا بحث وهو أننا لانفهم من ظهور عدمهما سوى ظنه فاذن تحقق ظهوره متحقق ظنه قطعاً وكأنه جعل الظن وهو بعيد قوله فلا يجب التثبت) هذا على قانون المعقول غير موجه لان رفع المزمع لا يوجب رفع اللازم لأنه الزام على القائلين بفهوم الشرط فيندفع ما ذكره العلامة من أن انتفاء السبب المعين لا يوجب انتفاء السبب لجواز تعدد السبب لأنه يمكن غشيه بما ذكره من

عليه من الطمع والاهتمام بأمر الخصومات ولانه خاص فالحجة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام وايضا فالسأله فيها بخصوصها أكثر ولذا ترى من كثرة شهود الزور ما لا تراهم كثرة رواة المفترى قال مسئلة مجهول الحال لا يقبل وعن أبي حنيفة قوله لانا لا دلالة تمنع من الظن فخواف في العدل فيبقى ما عداه وايضا الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه كالمصبا والكفر قالوا الفسق سبب التثبت فاذا اتقينا اتقينا قلنا لا يتقينا بالباطنية أو التزكية قالوا نحن نحكم بالظاهر ورد يمنع الظاهر ويخو ولا تقف قالوا ظاهر الصدق كاختياره بالذكاة وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريتيه ورد بان ذلك مقبول مع الفسق والرواية أعلى رتبة من ذلك أقول بمجهول الحال وهو من لانعلم عدالته لا تقبل روايته وروى عن أبي حنيفة قبول روايته استغناء بسلامته من الفسق ظاهرا لانا لا دلالة تمنع ولا تقف ما ليس باليه علم ان يتبعون الا الظن دلت على المنع من اتباع الظن في المعالم عدالته وفسقه والمجهول فخواف في المعالم عدالته بدليل هو الإجماع فيبقى فيما عداه ولا يوجب التثبت في الظن فيه ومنه صورة النزاع وهو المجهول وايضا الفسق مانع بالاتفاق فيجب تحقق ظن عدمه كالمصبا والكفر فانا لا نتفق بظهور عدمهما ما لم يتحقق قالوا أو لا الفسق شرط وجوب التثبت فاذا اتقينا اتقينا في الفسق اتقينا وجوب التثبت وهو نافذ اتقينا الفسق فلا يجب التثبت الجواب لان سلم انه ههنا اتقينا الفسق بل اتقينا العلم ولا يلزم من عدم العلم بالشيء عدمه والمطوب العلم بانتفائه ولا يحصل الا بالظن أو بتزكية خبريه له واعلم ان هذا مبنى على ان الأصل الفسق أو العدالة والظاهر انه الفسق لان العدالة طارئة ولانه أكثر قالوا ثانيا قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر انيوجب ظنا ولذلك أسلم اعرابي فشهد بالهلال فقبيل الجواب أما أولاً فبأننا لانسلم ان هذا ظاهر بل يستوى فيه صدقه وكذبه ما لم يعلم عدالته واما مقصود الأعرابي فاعلم عليه الصلاة والسلام عرف عدالته لان الإسلام يجب ما قبله ولم يحدث بعد ما ينقض العدالة وأما ثانياً فلأنه معارض بنحو ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن قالوا ثانياً وظاهر الصدق فيقبل اخباره كخبره بكون اللحم مذكاه وبكون الماء طاهراً ونجساً ورق جاريتيه التي يبيعها اذ في الكل لا يشترط العدالة ويكتفي بظاهر صدقه والجواب أولاً بان ذلك ليس محل النزاع اذ محل النزاع ما اشترط فيه عدم الفسق وذلك مقبول مع الفسق اتفاقاً وثانياً بان الرواية أعلى مرتبة من هذه الامور الجزئية لانها تثبت شرعاً عاماً فلا يلزم من القبول في ذلك القبول في الرواية قال (الاكثر ان الجرح والتعديل يثبت بقول الواحد في الرواية دون الشهادة وقيل لا فهم ما قيل نعم فيهما الا اول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره فالرأى الشهادة في متعدد واجب بأنه خبر قالوا أحوط واجب بان الأخر أحوط والثالث ظاهر) أقول لا أثر على أن الجرح والتعديل كالم ما يثبت بقول العدل الواحد في الرواية ولا يثبت به في الشهادة بل يجب اثبات وقيل لا يثبت بالواحد بل يجب الاثنان فيهما جميعاً وقيل يثبت بالواحد فيهما جميعاً وهو قول القاضي قال القائل الاول التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه أي لا يحتاط فيه الا ما يحتاط في أصله كغيره من الشروط وقد اكتفى في أصل الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين فيكون تعديل كل واحد كالمصداق واعلم أنه لا يتم مدعاها إلا بان يبين أنه لا ينقص عن أصله حتى

أن تعدد السبب ههنا معلوم لان الجهل بالعدالة والفسق أيضاً سبب التثبت (قوله ولانه) أي الفسق أكثر فهو يثبت أغلب على الضن وأرجح وهو معنى الأصل وهذا ظاهر لكن في كون العدالة طارئة نظير بل الأصل أن الصبي اذا باغ باغ عدلاً حتى تصد عنه معصية (قوله واعلم) يعني أن عدم زيادة الشرط على مشروطه انما تفيد عدم اشتراطه العددي في تعديل الراوي وأرجحه ولا تنفيذ اشتراطه في تعديل الشاهد وأرجحه فلا بد في ثبوت تمام المدعى من ثبوت أن الشرط كما لا يزيد على مشروطه لا ينقص عنه وليس

بشأنه لأنه يشترط في شهود الزنا كونهم أربعة ويكتفي في تعديهم اثنان على أن عدم الزيادة أيضا ليس بثابت اذ يكفي في شهادة هلال رمضان واحد ويقتصر في تعديله الى اثنين ويمكن الجواب بان كلامهم ما ثبت في باب الشهادة على الاطلاق وزيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصانه في شهادة هلال رمضان انما ثبت بخصوص نص احتياط الدرر العقوبات وايجاب العبادات (قوله بالمذهب الثاني) وهو انه لا يثبت بالواحد منهم ما يجامع بل لابد من العدد وموقع في نسخ (٦٥) الشارح من تقديم الثالث على الثاني

كأنه من سهو القلم (قوله) وأما ما يقال (اشارة الى) أن قوله وفي محل الخلاف مداس دفع لما يجاب به عن تمسك القاضي ثم الظاهر أن قوله وأجيب جواب التمسك لكن تصریح الشارح في آخر كل من الوجهين بتفي التبدليس ربما يشعر بأنه دفع لهذا الدفع ليعنى الجواب المذكور سابقا قد يعترض على الثاني بأن عدم معرفة الخلاف تنافي البصيرة بحال الجرح والتعديل لان من تمام البصيرة معرفة أسبابها على ما فهم من الاتفاق والاختلاف (قوله) لأدى الى التقليد بربدان الاكتفاء بالأطلاق في التعدي لا يؤدي الى التقليد لعدم الاختلاف في أسباب التعديل على ما قال الامدني انه قال الشافعي لا بد من ذلك كرسب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح بخلاف العدالة فان سبها واحد لا اختلاف فيه لكن لا يخفى أن اجتناب أسباب الجرح أسباب للعدالة والاختلاف فيها اختلاف فيهما والا قرب

بيئت له أنه يجب في الشهادة اثنان ولم يثبت كافي تعديل شهود الزنا فإنه يكتفي اثنان القائلون بالمذهب الثاني قالوا اولاً لشهادة فيجب التعدد كسائر الشهادات وأجيب بالمعارضة بأنه اخبار فيكفي الواحد كسائر الاخبار وقالوا ثانياً باعتبار العدد أحوط لأنه بعد احتمال العمل بما ليس بحديث وأجيب بأن الآخر وهو عدم اعتبار العدد أحوط لأنه بعد احتمال عدم العمل بما هو حديث وأما المذهب الثالث فالكلام فيه سواء الوجود بان ظاهرهما قلنا اذ يجعل المعارضة في الثاني دليل اول الدليل معارضة فيقال خبر فيكفي الواحد فيعارض بأنه شهادة لا يكتفي أو يقال أحوط فيعارض بأن الآخر أحوط قال في مسئلة قال القاضي يكتفي الاطلاق فيهما ما قيل لافهم ما وقال الشافعي رضي الله عنه في التعديل وقيل بالعكس وقال الامام ان كان عالماً كفي فيهما ما والالم يكف القاضي ان شهد بغير بصيرة لم يكن عدلاً وفي محل الخلاف مداس وأجيب بأنه قد بيني على اعتقاده أولاً يعرف الخلاف الثاني لو اكتفي لا يثبت مع الشك لالتباس فيهما ما أجيب بأنه لا شك مع اخبار العدل الشافعي لو اكتفي في الجرح لأدى الى التقليد لاختلاف فيهما العكس العدالة متناسبة لكثرة التصنع بخلاف الجرح الامام غير العالم يوجب الشك أقول قال القاضي أبو بكر يكتفي الاطلاق في الجرح والتعديل ولا حاجة الى ذلك السبب وقال قوم لا يكتفي الاطلاق فيهما بل يجب ذكر السبب وقال الشافعية يكتفي في التعديل دون الجرح وقيل بالعكس أي يكتفي في الجرح دون التعديل وقال الامام ان صدر عن به علم أسبابها ما كفي الاطلاق فيهما والالم يكف فيهما ما احتج القاضي بأنه ان شهد من غير بصيرة بهما لم يكن عدلاً وهو خلاف المفروض وأما ما يقال انه قد اختلف في سبب الجرح فربما يجرح بسبب لانه فنقول مهما أطلق في محل الخلاف كان مداساً وذلك قد حذر في عدالته وأجيب أولاً بأنه قد بيني الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحاً حقاً لا يكون مداساً وثانياً بأنه ربما لا يعرف الخلاف ولا يظن بيباله أصلاً فلا تبادس احتج الثاني وهو القائل لا يكتفي الاطلاق فيهما ما بأنه لو اكتفي بالأطلاق لا يثبت مع الشك فيه لالتباس في أسباب الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيه واللازم ظاهره بالطلان الجواب اننا لا نسلم أنه يثبت مع الشك فان قول العدل يوجب الظن فانه لو لم يعرف لم يقل احتج الشافعية على انه يكتفي في التعديل خاصة بأنه لو اكتفي به في الجرح لأدى الى التقليد واللازم باطل أماما للضرورة فالاختلاف في أسباب الجرح فهو في كون الحديث مردوداً مقلداً للعارح لا العمل بمجرد قوله فيما يراه جرحاً وما لو ذكره لم يراه الجرح جرحاً وأنه بهض مقدمات اجتهاده ولن يكون مجتهداً من يقد في بعض مقدمات اجتهاده فيكون مقلداً اذلا واسطة وأما بطلان اللازم فلان الاجتهاد هو المقصود من الرواية وكلامنا في المجتهد القائل بالعكس قال العدالة متناسبة على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح الامام قال لو ائتمنا أحدنا بما يقول غير العالم بأسبابها ما لا يثبتنا مع الشك بخلاف العالم فقد عرفت المآخذ والمسئلة اجتهادية قال في مسئلة الجرح مقدم وقيل الترجيح لنا أنه جرم بينهما فوجب أماعند اثبات معين ونفيه باليقين فالترجح أقول اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل

(٩ - مختصر المنتهى ثاني) ما ذكره الامام في البرهان والغزالي في المستصفى أن أسباب التعديل لكثرتها لاتصبط فلا يمكن ذكرها فلهذا يكتفي فيه بالأطلاق والتحقيق أن العدالة المتميزة بوجود مجموع ينتقل الى اجتماع أجزاء وشرايط تعذر ضبطها أو يتعسر والجرح بمنزلة عدمه يكتفي فيه انتفاء شيء من الاجزاء والشروط فيذكر (قوله) فقد عرفت المآخذ أي ما أخذ الاقوال والمسئلة اجتهادية يكتفي فيها بالظن فلهذا يكتفي بالترجح واختيار ما هو أغلب على الظن

(قوله وقيل بل التعديل مقدم) المذكور في نسخ المتن وقيل الترجيح أي الحكم هو أن يرجح أحدهما يرجح فيقدم ومن ههنا اضطرب كلام الشارحين في تقرير الدليل ومرجع التمييز في بينهما ما ذهب العلامة إلى أن المعنى أن الجرح جمع بين اثبات شي بقينا مع عدم نفي المعدل إياه بقينا أما الأول فلأن الظاهر من حال العدل أن لا يرجح الاعن يقين وأما الثاني فلأن الكلام في الصور الثلاثة التي لم يعين الجرح بسبب الجرح أو عين ولم ينهه المعدل أو نفيه بطريق غير يقين إذ لا خلاف في أنه إذا عين السبب ونفاه المعدل بتعين أن التقديم لا يكون إلا بالتزجج ثم قال وله محل آخر يتعين فيه مرجع ضمير بينهما وهو أن يبدأ بتقديم الجرح في الصور الثلاثة جمع بين تقديم الجرح والعمل بالتزجج لأن الجرح راجع في الصور الثلاثة لأن الجرح اطلع على ما لم يعرفه المعدل أو عرفه ولم ينهه أصلا أو نفيه لا يقين وتقرير المحقق واضح لا غبار عليه وكذا تحقق ما وقع في بعض الشرع أن العمل بالجرح لا يتقضى مقتضى التعديل في غير ضرورة التعيين فيكون جمع بينهما ما فإكان أولى بخلاف ما إذا عين ونفي يقين فإنه لا بد من الترجيح لكن قوله هذا إذا أطلق ليس على ما ينبغي ألا يتناول (٦٦) ما إذا عين الجرح السبب ولم ينهه المعدل أو نفيه لا يقين (قوله وكذلك الحد

على المسائل الاجتهادية) عبارة الآمدى وليس من الجرح ترك العمل بروايته والحكم بشهادته ولا الشهادة بالزنا وكل ما يوجب الحد على المشهود عليه إذا لم يكمل نصاب الشهادة ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد ولا بالتدليس وأراد الصنف الحد في شهادة الزنا فقال ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بالمسائل الاجتهادية ونحوها مما تقدم ولا بالتدليس ولما كان الكلام في طرق الجرح والتعديل من تصريح المزكي بذلك وعدم تصريحه لاقى موجبات

وقيل بل التعديل مقدم لما أن تقدم الجرح للبرح والتعديل فإن غاية قول المعدل أنه لم يعلم فسقا ولم ينهه فظن عدلته إذا علم بالعدم لا يتصور والجرح قول أنا علمت فسقه فلو حكمنا به.. دم فسقه كان الجرح كذا ولو حكمنا به.. فقه كأصا دقتين فيما أخبرنا به والجمع أولى ما يمكن لأن تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا إذا أطلقنا أو ما إذا عين الجرح السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني مثل أن يقول الجرح هو قتل فلان يوم كذا وقال المعدل هو حي وأنا رأيت به بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم إمكان الجمع المذكور وحينئذ يصر إلى الترجيح قال مسئلة حكيم الخاكم المشترط العدالة بالشهادة بتعديل باتفاق وعمل العالم مثله ورواية العدل ثلثه المختار بتعديل ان كان عادته أنه لا يروى الاعن عدل وليس من الجرح ترك العمل في شهادة ولا رواية لجواز معارض ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بمسائل الاجتهاد ونحوها مما تقدم ولا بالتدليس على الأصح كقول من ملق الزهري قال الزهري وهو أنه سمعه ومثل رواه الزهري (يعني غير حيمان) أقول هذه طرق التعديل فمباحم الحكم مقتضى شهادة أحد فان كان الحاكم العدل لا يرى العدالة شرطاً في قبول الشهادة لم يكن تعديلاً وان كان يراه شرطاً فهو تعديل اتفاقاً وكذا إذا عمل العالم الذي يرى العدالة شرطاً في قبول الرواية برأيته وانما الخلاف في رواية العدل عنه هل هو تعديل أم لا فيه مذاهب وأهلها تعديل إذا ظاهراً أنه لا يروى الاعن عدل ناهي ليس بتعديل إذ كثير ان يرى من يروى ولا يفكر من يروى وثانها وهو المختار أنه ان علم من عادته أنه لا يروى الاعن عدل فهو تعديل والافلا وأما ترك العمل بشهادته أو بروايته فليس جرحاً لجواز أن تدل وتقبلا ولا يرتب عليهم ما أثرهما معارض كرواية أو شهادة أخرى أو فقد شرط آخر غير العدالة وكذلك الحد في شهادة الزنا لعدم تمام النصاب ليس بجرح لأنه لا يدل على فسق وكذلك الحد على المسائل الاجتهادية كشرط النفي إذا كان مذهبه ليس جرحاً وكذلك أمثالها من خلاف البسمة ومسائل الاصول مما تقدم في الاجماع وكذلك التدليس من

قبول الرواية وعدم قواها من أوصاف في الراوى اعتبر الشارح العلامة الحد في المسائل الاجتهادية والشهادة في التدليس على معنى ولا الحد بمرأولة المسائل الاجتهادية كشرط النفي إذا كان مذهب المبانير ولا الشهادة بتدليس الراوى إذا لمعنى اعتبار الحد فيه على ماهو مقتضى ظاهر الكلام وجوز أن يكون المعتبر فيهم ما جيعاهو الشهادة على ماهو ظاهر كلام الآمدى وبعضهم لم يلتفت الى وضع المسئلة ولا الى جانب اللفظ جعل المعنى أن ليس من الجرح ترك الراوى العمل بالمسائل الاجتهادية ولا بتدليس في روايته ولم يبينوا المراد بنحو وعارجه الشارح المحقق على ما تقدم في الاجماع من خلاف البسمة وبعض مسائل الاصول كزيادة الصفات وقد الحد في المسائل الاجتهادية على ما هو الظاهر وأهم الامر في التدليس ومسائل الاصول على ما هو روايه لان اعتبار الحد فيه ما ظاهر الفساد وعدم اعتباره مع ظهور وعظنه ما على مسائل الاجتهاد خارج عن ستن الاستقامة وقول الآمدى ولا الشهادة قبل نالته لم يأت بصريح القذف وانما جاء ذلك مجي والشهادة ولا بالتدليس لانه ليس بكذب وانما هو من المعارض المغنية عن الكذب بما يشعر بأن مراده أنه لا يحصل جرح الراوى وعدم قبول روايته بشهادته في الزمان غير نصاب ولا بارتكاب المحرمات التي هي محل اجتهاد ولا بتدليس في روايته

المعارض

المعارض

(قوله لحق الزهري) أي لم يعاصره لكن روى عن لقيه أو عاصره وراه لكن ^ببواسطة كذا (٦٧) ذكره العلامة (قوله جيجان)

نهر بالشام وماذا كرتا
في سمعت فلان وراه النهر
على مافي المتون والشروح
وأما في سمعت فلانابا
وراه النهر على مافي هذا
الشارح فانظاها من بلاد
ماوراء النهر والنهر جيجان
(قوله حين ظهر والفتن)
جهورالشارحين على انه
آخر عهد عثمان رضى الله
عنه وفسره المحقق بيمين
على رضى الله عنه ومعوية
اماملا الى تفسيق قطة
عثمان بلا خلاف واما
توقفاه على ما اشتر من
السلف ان اول من بغى في
الاسلام معاوية (قوله ثم
من بعدهم الاقرب
فالاقرب) كانه نقل
بالمعنى والا فالرواية ثم
الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
وأما التوفيق بين هذا
الحديث وبين قوله مثل
أنتى مثل المطر لا يدري
أوله خير أم آخره فقد
ذكرناه في شرح التفتيح
(قوله الصحابي من رآه
صلى الله عليه وسلم) أى
مسلم رأى النبي يعنى
صحبه ولو أعمى وفى بعض
التشروح أى رآه النبي
عليه الصلاة والسلام
(قوله اذا الاصل) بيان
للزوم وجهين يعنى لو
كان حقيقة فى الوافد كفى
الملازم لما صح نفيه عن

المعارض ليس يحرج على الاصح وذلك كقول من لحق الزهري قال الزهري كذا موها أنه سمعه منه
ومثل حدثنا فلان بماوراء النهر موها أنه يريد بالنهر جيجان 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 قائل اعيا لنا الذين معه أصحابي كالنجوم وما تحقق بالتواتر عنهم
من الحديث الامتثال وأما الفتن فتعمل على اجتهادهم ولا اشكال بعد ذلك على قول المصوية وغيرهم
أقول أكثر الناس على أن الصحابة كلهم عدول وقيل هم كغيرهم فهم العدل وغير العدل فيحتاج الى
التعديل وقيل هم كغيرهم الى حين ظهور الفتن أعنى بين على ومعاوية وأما بعدهما فلا يقبل الداخلون
فيهما مطلقا أى من الطرفين وذلك لان الفاسق من الفريقين غير معين فكلاهما مجهول العدالة فلا
يقبل وأما الخارجون عنهم فكغيرهم وقالت المعتزلة هم عدول الامن علم أنه قائل عليا فانه مردود
لنا ما يدل على عدالتهم من الآيات نحو قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا أى عدولا وقوله كنتم خيرا مة
أخرجت للناس وقوله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم ومن الحديث نحو قوله أصحابي
كالنجوم بأبهم اقتديتم اهتديتم وقوله خير القرون قرني ثم من بعدهم الاقرب فالاقرب وقوله فى حقهم
لو أنفق أحد مل الأرض ذهبها لمانا مل أحدهم ولنا أيضا ما تحقق عنهم بالتواتر من الحديث امتثالهم
الواهم والنواهي وبذلهم الاموال والانفس وذلك ينافى عدم العدالة وأما ما ذكره من الفتن فتعمل
على الاجتهاد أى اجتهادها فإى اجتهاد كل الى ما ارتكبه وحينئذ فلا اشكال سواء قلنا كل مجتهد
مصيب وهو ظاهر أو قلنا المصيب واحد ولو جوب العمل بالاجتهاد انفاقا ولا تفسيق بواجب قال
مسئلة الصحابي من رأى النبي عليه الصلاة والسلام وان لم يرو ولم تطل وقيل ان طالت وقيل ان
اجتمعا وهى لفظية وان ابني عليهما تقدم لنا يقبل التقييد بالقليل والكثير فكان المشترك كالزيارة
والحديث ولو حلف أن لا يصعبه حنت لحظة قالوا أصحاب الجنة وأصحاب الحديث للملازم قلنا
عرف فى ذلك قالوا يصح نفيه عن الوافد والرائى قلنا فى الاخص لا يستلزم نفي الاعم) أقول قد
اختلف فى الصحابي فقيل هو من رأى الرسول عليه الصلاة والسلام وان لم يرو عنه حديثا ولم تطل
صحبتة وقيل ان طالت الصحبة وقيل ان اجتمعا أى طول الصحبة والرواية والحق أن المسئلة
لفظية وان ابني عليهما تقدم من عدالة الصحابة لنا أن الصحبة فعل يقبل التقييد بالتليل والكثير
بأن يقال صحبة قايلا أو كثيرا من غير تكرار ولا نقض فوجب جعله للقد المشترك بينهم مادفعها للمجاز
والاشتراك كالزيارة والحديث فانهما لما احتملا التليل والكثير جعل الحديث والزائر لمن اتصف
بالقدر المشترك وأيضا لو حلف لا يصعب فلاننا يصعب لحظة حنت بالاتفاق ولو شرط فيه الامران
أو أحدهما لما كان كذلك ولا يخفى ان ذلك انما أتى فى صاحب لغة وأما الصحابي ببناء النسبة
المخصوص فى العرف بأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فلا قالوا أو لا اذا قيل أصحاب الجنة وأصحاب
الحديث فهم الملازمة بينهم ما ولو كانا لغير الملازم حقيقة لما فهم منه اذا العام لا يفهم منه الخاص بعينه
الجواب فهم الملازمة بينهم العرف مجرد دلالة فى الوضع كذلك ولم يثبت مثله فى الصحابي قالوا بانبا
لوان الصحابي يدل على الملازمة لما صح نفيه عن الوافد على الرسول أو الرائي اذا الاصل اطراد
الحقيقة وصحة النفي علامة المجاز لكنه يصح ان يقال لم يكن صحابه الكنه وقد عليه من بنى فلان
أوراه ولم يصاحبه الجواب أن المنفى الصحبة بقيد اللزوم والمطلق الثانى ممنوع بل هو اول المسئلة
والاول مسلم ولا يقيد المطلوب لان نفي الاخص وهو الصحبة المقيدة لا يستلزم نفي الاعم وهو الصحبة
المطلقة قال مسئلة لو قال المعاصر العدل ان صحابي احتمل الخلاف) أقول من عاصر الرسول وكان

الوافد لان الاصل اطراد الحقيقة فى أفرادها ولان صحة النفي علامة المجاز فى نفي الحقيقة

عدلا اذا قال أنا صحابي وكان ما أقدم وما عدلته صدقنا ما عدا الاقطعا لانه متهم بأنه يدعي نفسه
رتبة قال **مسئلة** العددين بشرط خلافا للجبائي فإنه 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 البسر ولا عدم القرابة ولا عدم العداوة ولا الاكثار ولا معرفة نسبة ولا العلم بفقته أو عريته أو معنى
الحديث لقوله عليه الصلاة والسلام نضرت الله امرأ أو موافقة القياس خلافا للابن حنيفة رحمه الله أقول
قد اشترط في خبر الواحد بشرط ليس هو بشرط عندنا كما هو اذالك في التواتر فمنها العدد ولا يشترط
خلافا للجبائي فإنه اشترط أحدا مؤررا به ما خبرا آخر واما موافقة ظاهره واما انتشاره من الصحابة
واما عمل بعض الصحابة يجوز بحجه وزاد في خبر ثبت به حكم الزنا أن يروي به أربعة من العدول والدليل
على عدم اعتبار العدد والجواب عن الأسئلة الواردة عليه وعن حجج المنكرين ما تقدم في خبر الواحد فمن
جانبنا عمل الصحابة والاستسالة عليه باجوبتها وانفاذه الأحكام من جانبهم توقفهم في قبول
المفرد ونحوه ولا تنقذ ومنها الذكورة ولا تشترط تقبل المرأة ومنها البصر فيقبل الاعشى لاتفاق الصحابة
عليه ومنها عدم القرابة فيقبل للوالد المولود ومنها عدم العداوة فتقبل للعدو وما على العدو وهو حكم
الحديث بخلاف الشهادة ومنها الاكثار من رواية الحديث فيقبل من روى حديثا واحدا فقط ومنها
كون الراوي معروف النسب فيقبل غيره اذا لم يدخل لذلك في الصدق ومنها العلم بفقته أو العريية
أو معنى الحديث فيقبل مع عدمها لقوله عليه الصلاة والسلام نضرت الله امرأ سمع مني حديثا فوعاه
فرواه كما وعى فرب حامل فقه الى من هو أفقه منه ومنها كونه موافقا للقياس في الحكم اعتبره
أو حنيفة والحق خلافا لانه الاعتقاد على خبره والراوى عدل فالظاهر صدقه قال **مسئلة** اذا
قال الصحابي قال صلى الله عليه وسلم جل على أنه سمعته منه وقال القاضي مترد فينتي على عدالة
الصحابة) أقول هذا شروعي كيفية الرواية والصحابي اذا قال سمعته صلى الله عليه وسلم أو أخبرني
أوحديثي ونحوه فهو خبر يجب قبوله بلا خلاف وقد اختلف في مسائل ها هو يذكرها واحدة
واحدة وهذه منها وهو اذا قال الصحابي قال صلى الله عليه وسلم جل على أنه سمع بلا واسطة فيقبل
وقال القاضي مترد بين أن يكون سمعته منه أو سمعته من يروي به عنه للاحتمال وحينئذ فينتي قبوله
على عدالة جميع الصحابة فان قلنا بعد انهم قبل لانه يرويها اما بلا واسطة أو بواسطة عدل والالم
يقبل اذ يروي به عن واسطة وليرى عدلته قال **مسئلة** اذا قال سمعته امرأ مني فالأكثر حجة
لظهوره في تحفته لذلك فالواي يحتمل أنه اعتقدوا ليس كذلك عند غيره قلنا بعد أقول اذا قال
الصحابي سمعته امرأ بكذا أو مني عن كذا فالأكثر على أنه حجة لان قوله ذلك ظاهر في تحقق كونه
امرأ أو منيا والعدل لا يجزم بشئ غالبا الا اذا علمه فالواي يحتمل أنه اعتقد سمعته من صيغة أو
شاهد من فعل امر أو منيا وليس كذلك لكثرة الخلاف والروم فيه كمن يتقدم أن الامر بالنسبة
عن ضده وبالعكس أو أن الفعل يدل على الامر فيقول امرأ مني ولا يراه غيره امرأ مني الجواب
أن ذلك وان احتمل فيعبد منه والاحتمالات البعيدة لاتمنع الظهور قال **مسئلة** اذا قال
امرنا أو منينا أو واجب أو حرم فالأكثر حجة لظهوره في أنه الامر فالواي يحتمل ذلك وأنه امر الكتاب
أو بعض الأئمة أو عن استنباط قلنا بعد أقول اذا قال الصحابي امرنا أو منينا أو واجب كذا
أو حرم أو أبيع وبالجملة فشي من الاحكام بصيغة ما لم يسم فاعله فالأكثر على أنه حجة فإنه ظاهر في أن
النبى صلى الله عليه وسلم هو الامر والنهي والمرجوب والمحترم والمبيع كما قال المختص بملك امرنا
أو منينا فإنه يقاد امر ذلك الملك ونهيه وان كان محتملا صدوره من الغير بحسب لفظه فالواي يحتمل
ذلك أى كونه امر النبي وأن لا يكون بل يريد به امر الكتاب أو بعض الأئمة وأن يكون عن استنباط

(قوله وكان مسلما) ذكر
العدل معن عنه (قوله
صدق) يشير الى أن معنى
احتمال الخلاف احتمال
الكذب ومخالفة الواقع
لكن احتمالا مرجوحا
وقيل معناه احتمال أن
يخالفه ولا يقبله (قوله
لاتناق الصحابة على قبول
الاعشى) حيث جوزوا
الرواية عن عائشة رضي الله
عنها مع ان الراوى في حقها
كالاعى لانه لا يبصرها
واعيا يعتمد صوتها واما
انتاقهم على رواية الاعشى
حقيقة فلم ينقل في الكتب
(قوله فتقبل للعدو وما على
العدو) اعتبر العدو
والقرابة فيما بين الراوى
ومن يكون حكم الخبر له أو
عليه وهو سديد من
جهة المعنى وان كان
مخالف الكلام القوم حيث
اعتبروهما في ما بين الراوى
والمرؤ عنه حتى قال
الامام الغزالي في روى
أولاد رسول الله صلى الله
عليه وسلم عنه ويروى كل
ولد عن والده

فانه اذا قام فغلب في ظنه انه ماوربه ويجب العمل بوجبه فيقول عرفا امرنا والجواب انه احتمال
بعيد فلا يدفع الظهور قال **مسئله** اذا قال من السنة كذا فالأكثر حجة لظهوره في تحققها عنه
خلافا للكرخي) أقول اذا قال الصحابي من السنة كذا فالأكثر على أنه حجة لانه ظاهر في تحقق السنة
عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد خالف الكرخي من المنفعة فيه لناوله ما تقدم من الظهور والاحتمال
فلا نكرهه قال **مسئله** اذا قال كذا فقل أو كذا فالأكثر حجة لظهوره في عمل الجماعة قالوا
لو كان لماساغت المخالفة فلنلان الطريق ظني كخبر الواحد النص) أقول اذا قال الصحابي كذا فقل
أو كذا فقل معادن كما قالت عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الشيء الثانيه فلا أكثر أنه حجة لانه
ظاهر في أن الخبر للجميع وأنه أراد عمل الجماعة وأنه حجة قالوا لو كان للجميع لماساغت المخالفة
لانه اجماع واللازم منتف باجماع الجواب منع الملازمة لان ذلك فيما يكون الطريق قطعيا وهما
الطريق ظني فسوغت المخالفة كما توسع في خبر الواحد وان كان المنقول به نصا قاطعا فانه مخالفة
اظنية الطريق ولا ينعىه قطعية المروي (قال ومستهند غير الصحابي قراءة الشيخ أو قراءة 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 وحدت وأخبر وسمعت وقراءته عليه من غيره كبير ولا ما يوجب سكوت من اكره
أو غفلة أو غيرهما معمول به خلافا لبعض الظاهرية لان العرف تقريره ولان فيه ايهام الصحة فيقول
حدثنا وأخبرنا مقيدا أو مطلقا على الاصح ونقله الحاكم عن الأئمة الاربعة وقراءة غيره كقراءته
وأما الاجازة لوجود المعين فالأكثر على تجويزها والا أكثر على منع حدثني وأخبرني مطلقا وبهضم
مقيدا وانما في انفاق للعرف ومنهها أبو حنيفة وأبو يوسف والجميع الامه الموجودين الظاهر في قولها
لانها سائلها وفي نسل فلان أو من يوجد من بني فلان ونحوه خلاف واضح لئان الظاهر أن العدل
لا يروي الا بعد علم أو ظن وقد أنزله وأيضا فانه صلى الله عليه وسلم كان يرسل كتبه مع الاحاديث
لم يعلموا فيها قالوا كذب لانه لم يحسنه قلنا حديثه شئنا كما لو قرئ عليه قالوا ظن فلا يجوز الحكم به
كالشهادة قلنا الشهادة أكد) أقول ما مر بحسب ألفاظ الصحابي وأما غير الصحابي فلا يرويه من مستدوله
مراتب وفي كل مرتبة الفاظ يروي بها وهذا بابها اما مستدله أي ما يفتح له من أجله أن يروي
الحديث ويقبل منه فأمور ستة قراءة الشيخ عليه أو قراءته على الشيخ أو قراءة غيره على الشيخ بحضوره
أو اجازة الشيخ له أن يروي عنه أو مناولته اياه كتابا يروي عنه مافيه 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 حدثني أو أخبرني 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 يتكرر الشيخ عليه ولا وجود أمر يوجب السكوت عنه من اكره أو غفلة أو غيرهما
من المقدرات المانعة عن الانكار فقد اختلف في أنه هل يعمل به أولا فنعى بعض الظاهرية والصحيح أنه
معمول به لانه يفهم منه عرفا تقريره وأنه تصديق وايضا في سكوت 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 القراءه اخبار على ذلك عهدنا أئمتنا ونقل ذلك عن الأئمة الاربعة وأما
قراءة غيره على الشيخ بحضوره بالشروط المذكورة فهو كقراءته وأما الاجازة وهو أن يقول أجزت لك
أن تروي عنى كذا أو ما صح عندك أنه من مسموعاتي أو لك وأخبرك فلان وفلان من الموجودين
المعينين فالأكثر على جوازها واذ اجوزناها فيقول أجزتني وأخبرني وحدثني اجازة والا أكثر
على أنه لا يقول حدثني وأخبرني مطلقا وقال بعض ولا مقيدا أي لا يقول أيضا حدثني وأخبرني

(قوله لناوله) أي لنا أنه
الظاهر المتبادر الى النهي من
اطلاق السنة المخ والكرخي
أنه يجعل سنة الشيخين
وسنة الخلفاء راشدين
وغير ذلك والجواب أنه
احتمال بعيد لا يدفع الظهور
(قوله وانه أراد عمل الجماعة)
حاصل تقرير المتن وفي بعض
الشروح ان الكلام في
درجات كيفية الرواية
عن الرسول عليه الصلاة
والسلام فالاولي أن يقال
الظاهر أن المراد ان نقله
او هم يتعاون مع علم الرسول
بذلك من غير انكار فيكون
سنة تقرير فيكون حجة
وأما الاعتراض بأنه لا اجماع
في عصر النبي عليه الصلاة
والسلام فليس بوارد للجواز
أن يرد عمل الجماعة بعده

اجازة لكن يقول انبأني بالاتفاق للعرف فانه انباء عرفا وان كان هو الاخبار لغة يقال للابدان
والاعلام انباء قال

زعم الغراب منبأ الانباء * أن الاجابة آذنوا بفتنه

* وبذلك نبأني الغراب الاسود * وهذا الفعل يني عن العداوة أو المحبة

* تبتك العينان ما هو كانه * وقد منع الرواية بالاجازة أبو حنيفة وأبو يوسف وأما الاجازة لجميع
الامة الموجودين لا تقوم معينين فانظاهر قوله لا يهمل الاجازة للموجودين المعينين اذا العام بمثابة
تعداد الافراد ولا فرق بينهما الا بالاختصار والتواويل ولا مدخل للاختلاف العبارة في مثله وأما الاجازة
في نسل فلان أو من يوجد من بني فلان من غير تعيين أو نحوه لاهل بلدة كذا في صحته اختلاف واضح
وهو أولى بالنوع مما قبله فان اجازة غير الموجود بعد من اجازة الموجود الغير المعين واختار صحته لنساق
صحة الاجازة الظاهر ان العدل لا يروى الا بعد العلم أو الظن برأيه وقد اذنه له فيجب أن يصح
لغيره وأيضا فانه كان يرسل كتبه مع الاحاد ولم يعلموا ما فيها العمل من براها عوجها وما ذلك الا الاجازة
فقد علم بذلك بطلان ما يقوله أبو بكر الرازي من انه ان كان عالما بمضمون الكتاب جاز كما قال اشهدا
على مضمون هذا الكتاب قالوا ولا اذا قال حدثني فقد كذب لانه لم يحدثه وانه لا يجوز الجواب أنه
وان لم يحدثه سر يحاقد حدثه ضمنا كما لو قرأ على الشيخ بحضوره فانه لم يحدثه وتجو زال راية اتفاقا
قالوا نأينا ظن مستمد الى ما لا يجوز الشهادة عنه فلا يجوز زال راية عنه قياسا على الشهادة الجواب
الفرق بان أمر الشهادة آكد من أمر الرواية واذك احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية فز يد في
شروطها ووجب العمل بكتب الرسول وان لم يعلم مضمونه ولم يشهد بمثله لم يجز وأما المناولة والكتابة فمثل
الاجازة دليلا وجوبا فلم يتعرض لهما قال في مسئله الا كثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف وقيل
بلنظ مرادف وعن ابن سيرين منعه وعن مالك أنه يشدد في الباء والتاء وحمل على المبالغة في الاولى
لنا لقطع بأنهم نقلوا عنه أحاديث في وقائع متحدة بالفاظ مختلفة شائعة ذائعة ولم ينكره أحد وأيضا
ماروى عن ابن مسعود وغيره أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ونحوه ولم ينكره أحد
وأبضا أجمع على تفسيره بالمعجمة فالعربية أولى وأيضا فان المقصود المعنى قطعاً وهو حاصل قالوا قال
عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ قلدنا طاه لانه الاولى ولم يمنع قالوا يؤدي الى الاختلاف
العلماء في المعاني وتواترهم فاذا قدر ذلك مرتين أو ثلاثا داخل بالكلية وأجيب بأن الكلام فيمن نقل
بالمعنى سواء أقول قد اختلفت في جواز نقل الحديث بالمعنى والتزاع فيمن هو عارف بمواقع الالفاظ وأما
غيره فلا يجوز زمنه اتفاقا والمختار جوازه مع أن الاولى نقله بصورته ما أمكن وقيل انما يجوز بلفظ
مرادف أي بتبديل لفظه بما يرادفه وروى عن ابن سيرين وأبي بكر الرازي منعه ووجب نقله
بصورته وروى عن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء في مثل بالله وبالله فلا يجوز أحد هـ ما يمكن
الاخر مع ترادفهما وتوازيرهما وسئل تشديده ذلك على المبالغة في أن الاولى صورته لانه يجب صورته
لنا لقطع أنهم نقلوا عنه أحاديث في وقائع متحدة بالفاظ مختلفة والذي قال عليه الصلاة والسلام
واحد قطعاً والباقي نقل بالمعنى ونكر ذلك وشاع وذاع ولم ينكره أحد فكان ذلك اجماعاً على جوازه
عادة ولنا أيضاً أنه قد روى عن ابن مسعود رضي الله عنه وغيره أنهم قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كذا ونحوه وذلك تصريح بعدم تذكرا للفظ بعينه وأن المراد بالمعنى ولم ينكر عليهم أحد فكان
اجماعاً ولنا أيضاً انه أجمع على جواز تفسيره بالمعجمة فتفسيره بالعربية أولى بالجواز لانه أقرب نظاماً
وأوفى بصحة تلك اللغة من لغة أخرى ولنا أيضاً انهم ان المقصود في التخاطب انما هو المعنى ولا عبرة
باللفظ قالوا ولا قال عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ الخ الجواب أن هذا الدلالة له على مطلوبكم فانه

دعاء لمن نقله بصورته لانه أولى ولم يمنع فيه النقل بالمعنى ويمكن أن يقال أيضا بالمو جب فان من
نقل المعنى أداء كما سمعه ولذلك يقول المـ ترجم أدبته كما سمعته قالوا ثانياً يجوز بذلك يؤدي الى
الاختلال بقصود الحديث فانا نقطع باختلاف العلماء في معاني الالفاظ وتفاوتهم في ثبته بعضهم على
ملا يتنبه له الاخر فاذا قدر النقل بالمعنى مرتين وثلاثا ووقع في كل مرة أدنى تغيير حصل بالتركرار
تغيير كسبر واختل المقصود بالكلمة والجواب ان فرض تغيير ما في كل مرة مما لا يتصور في محل
النزاع فان الكلام فيمن نقل المعنى سواء من غير تغيير أصلا والالم يجوز اتفاقا قال **مسألة** اذا كذب
الاصل الفرع سقط لكذب واحد غير معين ولا يقدح في عدالتها فان قال لأدري قال لا كثيراً يعمل به
خلاف البعض الحنفية ولا جدر وايتان لنا عدل غير مكذب كالموت والمنون واستدل بأن سهيل بن أبي
صالح روى عن أبيه عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد ثم قال لربيعه لأدري
وكان يقول حدثني ربيعة عنى قلنا صحیح فأبى وجوب العمل قالوا لجاز لنا في الشهادة قلنا الشهادات
أضيق قالوا لعل به لعمـ الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان ونسى قلنا يجب ذلك عند مالك وأجد
وأبي يوسف وانما يلزم الشافعية أقول اذا روى عدل عن عدل ثم كذب الاصل الفرع في روايته
عنه وقال لم أر وله هذا فلا اتفاق على أنه يقط أى لا يعمل بذلك الحديث لان أحدهما كاذب قطعاً من
غير ينعين ولا يقدح في عدالتهم لأن واحد منهم ما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلاً ولا يرفع اليقين
بالشك هذا اذا كذب أما اذا قال ما أدري أو ربه له أم لا فلا كثيراً على أنه يعمل به خلافاً لبعض الحنفية
ولا جدر فيه روايتان لنا أنه عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته كالمات الاصل أو جن فان عدم
تذكره دون ذلك قطعاً وقد استدل بأن سهيل بن أبي صالح روى عن أبيه عن أبي هريرة أنها قال انه
صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد فدروى عنه ربيعة ثم قال سهيل لربيعه لأدري أو ربه
أم لانه قد نسي فكان سهيل اذا روى قال حدثني ربيعة عنى انى حدثته عن أبي والجواب انه انما
يدل على الوقوع والادليل فيه على وجوب العمل به قالوا لولو جاز ذلك في الرواية جاز مثله في الشهادة
واللازم منتف للاجماع على أنه لا تقبل شهادة الفرع مع نسيان الاصل الجواب منع الملازمة فان
باب الشهادة أضيق من باب الرواية فعدا برفقه الحربية والذكورية والعدد وامتناع العنينة
وامتناع الجباب وعينوا لفظ أشهد دون أعلم قالوا ثانياً بالوعل بروايته مع نسيان الاصل لعمـ الحاكم
بحكمه اذا شهد شاهدان بحكمه في قضية وهو قد نسي حكمه فيها واللازم منتف والجواب منع
انتفاء اللازم اذ يجب عليه الحكم عند مالك وأجد وأبي يوسف وانما يلزم ذلك أصحاب الشافعية 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 انقياس قال **مسألة** اذا انفرد العدل بزيادة المجلس
واحد فان كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثله اعادته لم يقبل والا فلا يجوز يقبل وعن أحمد روايتان
لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا ظاهر الوهم فوجب رده قلنا سهو الانسان بأنه سمع ولم يسمع
به يد بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير فان تعدد المجلس قبل بانفاق فان جهل فأولى بالقبول ولو رواها
مرة وتر كها مرة ففكر وايتان اذا أسند وأرسلوه أو رفعه ووقفوه أو وصله وقطعوه فكل ذلك يادق أقول
اذا انفرد العدل بزيادة في الحديث مثل أن يروى أنه دخل البيت ويروى أنه دخل البيت وصلى فاما
أن يتحدث مجلس السماع أو يتعدد أما اذا اتحد فان كان غيره من الروايات الكثيرة بحيث لا يتصور
غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم يقبل والا فلا يجوز على أنه يقبل وقال بعضهم لا يقبل وعن أحمد فيه
روايتان لنا أنه عدل جازم في حكم ظنى فوجب قبول قوله وعدم روايته غير لا يصلح مانعاً اذا تعرض
جواز الغفلة قالوا الظاهر نسبة الوهم اليه لو حدثه وتعدددهم فوجب رده الجواب ان سهو الانسان

(قوله باب الشهادة أضيق)
فان قيل ينبغي أن يكون
الامر بالعكس لانه ثبت
بالرواية حكم كالمى يعم
المكلفين الى يوم القيامة
وبالشهادة قضية جزئية
قلنا نعم الا أن الرواية أبعد
عن التهمة فلذا كانت
الشهادة أجدر بالاحتياط

(قوله فكذا أى حكمه حكم
 تعدد الرواة) مشعر بأن
 الواقع في نسخه فكذا مقام
 فكارا وبين أو فكر وايتين
 على ما في النسخ المشهورة
 وبالجملة فحكمه انه ان تعدد
 المجلس قبل اتفاقا وان
 اتحد ففيه الخلاف وظاهر
 العبارة لا يتناول ما اذا رواها
 مرة وتركها مكرها
 أربا بعكس وفي الكتب
 المشهورة انه ان تعدد
 الجمع بين قبول الزيادة
 والاصل لم تقبل وان لم
 يتعد فان تعدد المجلس
 قبلت وان اتحد فان كانت
 مرارا روايته للزيادة أقل
 لم تقبل الا ان يقول سهوت
 في تلك المرات وان لم تكن
 أقل قبلت (قوله وكاروى
 عنه عليه الصلاة والسلام)
 تغيير الاسلوب مشعر
 بأن خبر رفع اليدين عند
 الركوع ليس رواية أبي
 هريرة رضي الله عنه على
 ما يشعر به ظاهر عبارة المتن
 لان المسد كور في كتب
 الحديث روايته عن ابن
 عمر رضي الله عنه الا أنه
 ذكر الامام محيي السنة أنه
 يرويه مروى في ورائل
 ابن حجر وأنس وأبو هريرة
 ومالك بن الحويرث وأبو جند
 الساعدي في عشرة من
 أصحاب النبي عليه الصلاة
 والسلام

فيما لم يسمع حتى يجزىم بأنه سمع بعد بدخلاف سمعوه عما سمع فان ذهول الانسان عما يجري بحضوره
 لاشتغاله عنه كثير الوقوع واما اذا تعدد المجلس فيقبل بالاتفاق فاذا جهل كونه واحدا أو متعددا
 فأولى بالقبول مما اتحد لا احتمال التعدد وهذا كله اذا تعدد الرواة فلوروى الزيادة عدل واحدمرة
 وتركها مرة فكذا أى حكمه حكم تعدد الرواة وذلك حكم الاختلاف في الزيادة أو ما في غيره مثل أن
 يستفده عدل ويرسله الباقر أو يرفعه الى الرسول ووقفه الباقر على الصحابي أو وصله فلم يترك راويا
 في البين وقطعه وقت كونه في كازيادة وحكمها حكمها قال **مسئلة** حذف بعض الخبر جازم عند
 الاكثر الا في الغاية والاستثناء ونحوه مثل حتى تزهى والاسواء بسواء فانه ممنوع) أقول هل يجوز
 حذف بعض الخبر ورواه الباقي الاكثر على انه جازم اذا كان مستقلا لانها كثيرا ما كثر خبرين وأما اذا تعلق
 بالذ كونه تعلقا غير المعنى كافي الغاية نحو لا تباع الخ لته حتى تزهى أو الاستثناء نحو لا يباع مطعموم
 عطه وم الاسواء واهل يجوز حذفه لاختلال المعنى المقصود قال **مسئلة** خبر الواحد فيما تم به البلوى
 كان مسعود في مس الذ كروا أبي هريرة في غسل اليدين ورفع اليدين مقبول عند الاكثر خلافا لبعض
 الحنفية لتأويل الامته في تفاصيل الصلاة وفي نحو الفصد والحجامة وقبول الفاسق وهو أضعف
 قالوا العادة تقضى بنقله متواترا وتزول بالجمع والتكاح والطلاق والعتيق اتفاقا أو كان مكافا
 باشاعته) أقول ان من القضايا ما تم به البلوى لحاجة الكل اليه كالصلاة ومقدماتها فهل يسمع فيه
 خبر الواحد وذلك كخبر ابن مسعود في مس الذ كانه ينقض الوضوء وكخبر أبي هريرة في غسل اليدين
 عند القيام من النوم وكاروى عنه عليه الصلاة والسلام انه كان يرفع يديه عند ارادة الركوع ذهب
 بعض الحنفية الى انه لا يقبل والاكثر على قبوله لتأويل الامته في تفاصيل الصلاة وجوب الغسل من
 النقاء الختاتين وعما تم به البلوى وأيضا قبوله في نحو الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة فالحنفية
 أو جوب الوضوء وهو منها فجوابه وأيضا قبول القياس في نحوه مع انه أضعف من خبر الواحد
 ستعرفه خبر الواحد أولى بالقبول قالوا العادة تقضى في مثل التواتر لتوفر الدواعي على نقله ولما لم يتواتر
 علم كذبه الجواب منع قضاء العادة بتواتره لما تقدم من الصور فان قيل لوصح لوجب عليه أن يلقبه الى
 عدد التواتر لثلا يردى الى بطلان صلاة أكثر الناس كالبيع والنكاح والطلاق والعتيق قلنا لان سلم
 الوجوب وابطال الصلاة يكون فيمن بلغه خاصة وأما البيع واخوانه فاتفق فيه التواتر وان لم يجب
 أو كان مكانا باشاعته خاصة دون غيره وليس ذلك من العادة في شيء قال **مسئلة** خبر الواحد في
 الحد مقبول خلافا للكرخي والبصرى لسانا تقدم قالوا الدرر والحدود بالشبهات والاحتمال شبهة
 قلنا لا شبهة كالشهادة وظاهر الكتاب) أقول خبر الواحد فيما يوجب الحد الاكثر على انه مقبول
 خلافا للكرخي والبصرى لسانا تقدم من انه عدل جازم في حكم ظني فوجب قبوله قالوا قال عليه
 الصلاة والسلام ادروا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب شبهة فوجب سقوط الحد به والجواب
 لا شبهة مع الحديث الصحيح كالاشبهة مع الشهادة وظاهر الكتاب وان قام الاحتمال في الشهادة
 بالكذب وفي ظاهر الكتاب بأن يرد به غير ظاهره قال **مسئلة** اذا جهل الصحابي ما رواه على
 أحد محليه فالظاهر حمله عليه بقرب نسبه فان حمله على غير ظاهره فلا أكثر على الظهور وفيه قال
 الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرت له حجته فلو كان نصافيتين نسخه عنده وفي العمل نظر
 وان عدل بخلاف خبره أكثر الامته فالعمل بالخبر الاجماع المدينة) أقول اذا روى الصحابي خبر مجمل
 كلقراء وحمله على أحد محليه فالظاهر حمله عليه لان الظاهر انه لم يحمله عليه الاقرينه معاينة وان كان
 ظاهرا في معنى وحمله على غير ظاهره فلا أكثر على انه يمتثل ظهوره فيصم على ظاهره واليه ذهب الشافعي
 وفيه قال كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرت له حاجته أى الصحابي لان فع له ليس بصحة وقيل

(قوله وفي العمل نظر) تقر بأن فيه نظر أنه يعمل بالنص الذي رواه أبو الناسخ الذي دل عليه قوله وتقر بغيره أن في جواز العمل بعمل هذا النص نظر لأنه فوق الظاهر وهو لا يترك إذ اعلم الراوي بخلافه فهذا أولى فان قيل النص قوي (٧٣) لا يترك إلا بالناسخ بخلاف الظاهر

فإنه ربما يترك للاجتهاد قلنا
ربما يظن غير الناسخ ناسخاً
فتترك النص مع الواجب
اتباعه ولا يخفى أن ما ذكر
من وجه النظر انما يدل على
أن النظر انما هو في ترك العمل به
لا في جوازه (قوله كما سيأتي) في
آخر هذه المسئلة من انه اذا
كان أحدهم أعم فالآخر
يخصه (قوله والأي وان
ثبتت العلة لا بنص راجح) أخذ
بالخاص لان قوله والاعمنا
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 مستتبطة
أو منصوصة بنص مساو أو
مرجوح أو اماما وقع في بعض
الشروح من أن المعنى وان
لم يكن الخبر الدال على
العلية راجحاً على الخبر الدال
على الحكم أو وان كانت العلة
ظنية أو منصوصة لا بنص
راجع وان لم يكن وجودها
في الفرع ظنياً أو وان لم تكن
منصوصة أو تكون ولكن
بنص مساو أو مرجوح أو
يكون راجحاً لكن وجود العلة
في الفرع مشكوك فلا يخفى
ما فيه (قوله عماء الجميم) من
إضافة الموصوف الى الصفة
وقيل بل الجميم الحمام والمهراس
حجر عظيم منقور يصبون فيه

يحمل على تأويله وأما لو كان نصافيته عين انه قد نسخ عنده بناسخ اطلع هو عليه ورآه ناسخاً وفي العمل
نظر فيمكن أن يقال يعمل بالخبر اذ ربما ظن ناسخاً ولم يكن وان يقال يعمل بالناسخ لان خطاه فيه بعد هذا
اذ اعلم هو بخلاف خبره فان عمل بخلافه أكثر الامة فالعمل بالخبر متعين إلا أن يكون فيه اجماع أهل
المدينة فالعمل بجماعهم لم امر أنه حجة قال في مسئلة الاكثر على أن الخبر المخالف للقياس من كل
وجه مقدم وقيل بالعكس أبو الحسين ان كانت العلة تقطعي فالقياس وان كان الاصل مقطوعاً به
فالاختار ان كانت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعي فالقياس وان كان
وجودها ظنياً فالوقف والا فالخبر لنا ان عمر رضي الله عنه ترك القياس في الجنين بالخبر وقال لولا هذا
لقضينا فيه برأينا وفي دية الاصابع باعتبار منافاه بقوله في كل أصبع عشر وفي ميزان الزوجة من الدية
وغير ذلك وشاع وزاع ولم ينكره أحد وأما مخالفة ابن عباس خبر أبي هريرة وتوضوا مما مسته النار فاستبعاد
لظهوره وكذلك هو وعائشة في اذا استعظ وذلك قال فكيف تصنع بالمهراس وأيضاً خر معاذ العمل
بالقياس وأقره صلى الله عليه وسلم عليه وأيضاً لو قدم الاضعف والثانية اجماع لان الخبر يجهت فيه في
العدالة والدلالة والقياس في ستة حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده في الفرع ونفي المعارض
فهما وفي الامر أيضاً ان كان الاصل خبراً قالوا الخبر يحمي الكذب والكفر والفسق والخطأ والتجوز
والنسخ وأوجب بانه بعيد وأيضاً فطرقت اذا كان الاصل خبراً او ما تقدم ما تقدم فلا يبرجع الى
تعارض خبرين بل بالراجح منهما والوقف لتعارض الترجيحين فان كان أحدهما أعم خص بالآخر
وسياًني) أقول خبر الواحد اذا خالف القياس فان تعارض من وجه دون وجه فالجرح ما أمكن كما
سيأتي وان خالفه من كل وجه بأن يبطل كل واحد منهما ما يثبت بالآخر بالكتابة فالأكثر على أن
الخبر مقدم وقيل بالعكس أي القياس مقدم وقال أبو الحسين البصري ان كانت العلة ثابتة بذليل قطعي
فالقياس مقدم وان كان حكم الاصل مقطوعاً به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل
أحدهما فاتباع والا فالخبر مقدم والمختار ان كانت العلة تثبت بنص راجح على الخبر في الدلالة
فان كان وجود العلة في الفرع قطعي فالقياس مقدم وان كان وجودها ظنياً فالوقف والأي
وان ثبتت العلة لا بنص راجح فالخبر مقدم لنا في تقديم الخبر حيث يقدم أن عمر رضي الله عنه ترك
القياس بالخبر في مسئلة الجنين أنه صلى الله عليه وسلم أرجح فيه الغرة وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا
أي بالقياس ولولا لاتقاء الشيء لثبوت غيره فدل على انه انتهى العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا في دية
الاصابع حيث رأى انها متفاوت باعتبار نافعها فتركه لخبر الواحد انه قال في كل أصبع عشر وكذا
في ميزان الزوجة من دية زوجها وان يرى أن الدية للورثة ولم يملكها الزوج فلا تراث الزوجة منها فأخبر
ان الرسول أمر بتوريثها من فرج اليه الى غير ذلك من الصور التي يشهد بها كتب السير وشاع ذلك
وزاع ولم ينكره أحد فكان اجماعاً فان قيل هذا معارض بأن ابن عباس خالف خبر أبي هريرة وهو قوله
توضوا مما مسته النار بالقياس فقال لا تتوضوا مما عماء الجميم فكيف تتوضوا بما عماءه نتوضوا وبأن ابن عباس
وعائشة رضي الله عنهما مخالفاً خبره وهو أنه قال قال عليه الصلاة والسلام اذا استعظ احدكم من
النوم فلا يغسل يده في الاناء فإنه لا يدري أين باتت يده بالقياس فقالا كيف تصنع بالمهراس أي اذا
كان فيه ماء ولم يدخل فيه اليد فكيف تتوضأ منه الجواب انهم لم يخالفوا للقياس بل لاستبعادهما
له لظهوره وخلافه ولذلك صرح بما يدل على ظهوره خلافه فقالا فكيف تصنع بالمهراس ولنا أيضاً حديث
معاذ أخرفه القياس عن الخبر وأقره صلى الله عليه وسلم عليه فسكان الخبر مقدماً ولنا أيضاً انه لو قدم

(١٠ - مختصر المنتهى ثاني)

الماء للوضوء (قوله وأقره عليه الصلاة والسلام) فيه دفع لما ذكره العلامة من ان الالتم
دلالة التقديم على الترتيب ولو سلم فغابته تأخر القياس عن السنة عند معاذ وليس قول الصحابي حجة ولا رأي بعض المجتهدين حجة على البعض

(قوله وظاهر ان ما يجتهد فيه) اشارة الى ضعف اعتراض العلامة بأنه يجوز ان يكون الخطأ في العدالة والدلالة أكثر منه في الستة المذكورة
أو لا مدخل لكثرة العدد في ذلك نعم احتمال تقديم الخبر على القياس الثابت أصله بالخبر يكفي في ابطال مذهب الخصم وان لم يف
بأبواب مذهب المستدل فان قيل هذا على تقدير صحته لا يتم في القياس المنصوص العلة بنص غير راجح قلنا غاية سقوط الاجتهاد في
موضعين تعليل حكم الاصل (٧٤) وتعيين الوصف الصالح فتبقى أربعة وهي أكثر من اثنين (قوله وباعتبار الدلالة التجوز)

وكذا الاشمار والاشترالك
والتحصيل (قوله
والقياس لا يحتمل شيأ من
ذلك) معنى على ما سيجيء
من ان يقال القياس لا ينسخ
ولا ينسخ به ويستعرف ما فيه
من التفصيل (قوله هذا)
اشارة الى جميع ما ذكر من
الدلة والغرض من هذا
الكلام بيان حسن كلمة
أما في قوله وأما تقديم اذ
قد زعم بعض الشارحين أنه
جواب عن سؤال مقدر
تقر به ان يقال ما ذكر من
الدلة اقتضت تقديم الخبر
على القياس مطلقا فكيف
قدم القياس في هذه الصورة
وذكر الشارح العلامة انه
استدل على تقديم القياس
في هذه الصورة لكن قد أورد
في هذا المقام السؤال الذي
ذكر وأجيب عنه بهذا
الجواب وصدر بكلمة أما
تفصيلا للامر من (قوله
فلا ترجع) يعني انه
وان كان بحسب الظاهر
معارض بين القياس والخبر
لكن مرجعه الى تعارض
الخبرين بناء على ان النص
على العلة بمنزلة النص على
الحكم وبهذا اثنين ان في

القياس لقدم الاضعف واللازم متمنع اجماعا بيان الملازمة ان الخبر يجتهد فيه في أمر من عدالة الراوي
ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في أمور ستة حكم الاصل وتعديله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل
ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارضة في الاصل وفيه في الفرع هذا ان لم يكن الاصل خيرا
فان كان خيرا وجب الاجتهاد في الستة مع الأمر من المذكورين وعمما العدالة والدلالة وظاهر ان 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 وكثرة خطاؤه وباعتبار الدلالة
التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيأ من ذلك الجواب انها احتمالات بعيدة فلا تمنع
الظهور وأيضا فإني مثلها في القياس اذا كان أصله خيرا وانتم لا تفصلون فتقدمون القياس مطلقا فهذا
دليلنا فيما تقدم فيه الخبر وأما تقديم ما تقدم من القياس على الخبر وهو اذا كانت العلة ثابتة بنص راجح
ووجودها في الفرع قطعا فلا يترجع الى تعارض الخبرين وأحد هما راجح فيقدم الراجح وأما الوقف
فيما أوجنا فيه الوقف وهو اذا كانت العلة بنص راجح ووجودها في الفرع ظاهريا فله تعارض الترجحين
ترجح خبر القياس عما ذكرنا من كونه راجحا وترجح الخبر الآخر لعل المقدمات اعدم ان تمام القياس
اليه هذا كله اذا كنا عامين أو خاصين فأما اذا كان أحدهما عم والأخر أخص فالأعم يخص بالأخص
وسأني في باب العموم والخصوص تفصيله قال **مسئلة** المرسل قول غير الصحابي قال صلى الله عليه
وسلم نأنها قال الشافعي رضي الله عنه ان أسنده غيره وأرسله وشيوخه ماختلفة أو عضده قول صحابي أو
أكثر العلماء وعرف أنه لا يرسل الا عن عدل قبل ورابعها ان كان من أئمة النقل قبل والافلا وهو المختار
لئان ارسال الأئمة من التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكره أحد كابن المسيب والشعبي والنخعي
والحسن وغيرهم فان قيل يلزم أن يكون المخالف حارفا قلنا شرق الاجماع الاستدلال في أو الظني لا يقدح
وأيضا لو لم يكن عدلا عندنا لمكان مدلساتي الحديث فالواو قبل لقبل مع الشك لانه لو سئل لجاز أن لا يعدل
قلنا في غير الأئمة فالواو قبل لقبل في عصرنا قلنا لعل الخلاف فيه اما ان كان من أئمة النقل
ولاربية تمنع قبل فالواو لا يكون للاستدلال قلنا فائدة في أئمة النقل تفاوتهم ورفق الخلاف القائل
مطلقا ثم كروا براسيل التابعين ولا يفيدهم تجميعا فالواو ارسال العدل يدل على تعديله قلنا قطع بأن
الجاهل يرسل ولا يدري من وراءه وقد أخذ على الشافعي فقيل ان أسند الفاعل بالسند وهو وارد وان لم
يسند فقد انضم غير مقبول الى مثله ولا يرد بان الظن قد يحصل أو يقوى بالانضمام والمنتقطع أن
يكون بينهما ما رجس وفيه نظر والموقوف أن يكون قول صحابي أو من دونه أقول ما ذكرناه حكم
السند وأما المرسل فهو ان يقول عدل ليس صحابي قال صلى الله عليه وسلم كذا وفيه مذهب أحدها
يقبل وثانيه الا يقبل وثالثها هو قول الشافعي انه لا يقبل إلا بأحد أمور خمسة أن يسنده غيره أو
يرسله آخر وعلم ان شيوخه ماختلفة أو ان يعضده قول صحابي أو أن يعضده قول أكثر أهل العلم أو ان
يعلم من حاله ان لا يرسل الا بر واتبه عن عدل ورابعها ان كان الراوي من أئمة نقل الحديث قبل

صورة الوقف أيضا المرجع الى تعارض الخبرين لكن لكل منهم ما ترجح من وجه أحدهما بالذات والاخر بالاستغناء والا
عن المقدمات فتعارض الترجيحان فيتوقف (قوله عدل) يشير الى ان المصنف انما ترك قيد العدالة لظهوره ولا يخفى ان نقل
الفعل كقول القبول وبعضهم على أن المرسل هو أن يقول التابعي قال الرسول عليه الصلاة والسلام وأما اذا كان القائل من تسع
التابعين فنتقطع أو من غيرهم ففضل (قوله من أئمة نقل الحديث) يعني من اشتهر بذلك وروى عنه الثقات واعترفوا له بصحة الرواية

(قوله لو لم يكن المروي عنه عدلا عنده) أي عند الراوي المرسل لكان جزمه نظرا إلى ظاهر الإطلاق باستناد الحديث إلى النبي عليه الصلاة والسلام بواسطة رواية ذلك المروي عنه الموهوم ذلك الجزم أو الاستناد أن ذلك الراوي المرسل سمع من عدل تدليسا وذلك بعيد فثبت أنه من أئمة نقل الحديث وإن لم يكن بعيدا عن عدل لعدم معرفته بقوانين نقل الحديث (٧٥) وهم ما يندفع إن مجرد النقل لا يوجب الجزم بل قد يكفي الظن وإن هذا يقتضي قبول قول المرسل العدل سواء كان من أئمة الحديث أولا (قوله في القبيلين) أي في أئمة النقل وفي غيرهم (قوله كذا كرهناه) يعني أن التمسك قد اشترى ولم ينكره أحد فكان إجماعا (قوله وقد يقال) جواب عن المواخذة على الشافعي بأنه إذا أسنده غيره كان العمل بذلك المسند وتقر به أنه يعمل بذلك المرسل وإن لم تثبت عدله أو ذلك المسند وأنه يعمل بذلك المرسل من غير احتياج إلى تعديل رواة ذلك المسند وحاصله أن العمل بالمسند يتوقف على تعديل رواة له لكن معاضدة للعمل بالمرسل لا تتوقف على ذلك بل تثبت العمل بالمرسل من غير ثبوت عدله رواة المسند أو من غير احتياج إلى تعديلهم (قوله وهذا غير وارد) فإن قيل لا وجه لجعل الأول واردا دون هذا لا اشتراكهما في أن يحصل الظن أو يتقوى بانضمام البعض إلى البعض قلنا جعل اشتراط عدالة الرواة مفروغا عنه فجزم بأن المسند واجب العمل سواء انضم إليه أمر آخر أو لم ينضم بخلاف هذه

والألا يقبل وهذا المختار لنا إرسال الأئمة من التابعين كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره أحد فكان إجماعا وذلك كإرسال ابن المسيب والشعبي وأبراهيم الخنفي والحسن البصري وغيرهم فان قيل لو كان كذا كرهتم لكان ذلك إجماعا فكان المخالف له خارجا لا إجماع فيكفر أو يحتفظا قطعوا باللازم منتف بالاتفاق والجواب كون المخالف خارجا مكفرا أو يحتفظا قطعنا عما هو في الإجماع المعالم ضرورة وأما الثابت بالاستدلال أو بالدلالة الظنية فلا ولنا أيضا أنه لو لم يكن المروي عنه عدلا عنده لكان الجزم بالاستناد روايته الموهوم لأنه سمع من عدل تدليسا في الحديث وهو بعيد من أئمة النقل قالوا أو لا لو قبل المرسل لقبول مع الشك فيه واللازم منتف بالاتفاق ببيان الملازمة أنه لو سئل عن الراوي هل هو عدل جاز أن لا يستدل به كما يجوز أن يعدله ومع احتمال عدم التعديل يبقى الشك ولا يحصل الظن الجواب أن هذا الاحتمال انما يأتي في غير أئمة النقل وأما الأئمة فالظاهر أنهم لا يجوزون الاعين لو شئوا العدولوه قالوا انما لو قبل المرسل لقبول في عصرنا ذلك لا تأثير للزمان فيه واللازم منتف اتفاقا الجواب منع الملازمة انعكاسة ذلك أي الإرسال عن لو سئل عنه لم يعدل فان أهل زماننا يرسلون غالبا ولا يدرون عن يروون هذا في غير أئمة النقل وأما أئمة النقل فان لم يكن تخيرية تمنع القبول فله يقبل وهذا الإشارة إلى منع انتفاء اللازم والحاصل منع الملازمة في غير محل النزاع ومنع انتفاء اللازم فيما هو محل النزاع قالوا انما لو جاز العمل بالمرسل لما كان لذكر الاستناد فائدة فكان اتفاقهم على ذكر الاستناد إجماعا على العبث وذلك مجال عادة والجواب منع الملازمة بل فائدة في غير أئمة النقل ظاهر وهي في أئمة النقل تفاوت رتبهم الترجيح عند التعارض وفي القبيلين رفع الخلاف إذا اختلف في المرسل ولم يختلف في المسند القائلون بقبول المرسل مطاقا سواء كان رواه من أئمة النقل أم لا قالوا أو لا تملكوا إرسال التابعين كذا كرهناه إلى آخره وذلك لا يفيدهم تيمما فان من ذكرنا من الشعبي والخنفي والحسن كاهم من أئمة النقل فلم يجب في غير الأئمة قالوا انما العدل إذا أرسل غلب على الظن أن المنقول عنه عدل والالام يجوز بما نقله الجواب منع ذلك في غير الأئمة لانتفاء أن الجاهل يرسل ولا يدري عن رواه فضلا عن صفته التي هي العدالة ولذلك لم يقبل في عصرنا واعلم أن بعض الناس أخذ على الشافعي حيث قال يقبل المرسل إذا أسنده غيره الخ وقال أما اشتراطه اسناد غيره فباطل إذا عمل حينئذ بالمسند وزعم المصنف أن هذا وارد عليه وقد يقال مقصوده إذا لم تثبت عدله ذلك الاستناد وأنه لا يحتاج إليه وأما غير ذلك من الشروط وهي الأربعة غير الاستناد فباطل أيضا لان شأهم ليس بدليل والافعال به فقد انضم غيره مقبول إلى غيره مقبول فلا يكون مقبولا وهذا غير وارد فان الظن قد لا يحصل بأحدهما أولا يتقوى بحيث يجب العمل به ويحصل أو يتقوى بانضمام الآخر إليه وههنا اصطلاحات للمحدثين فافهم بها المنتقع أن يكون بين الراوي وبين رجل ولم يذ كر في قبوله نظري يعرف مما ذكر في المرسل الموقوف هو أن يكون قول الصحابي أو من دونه كالتابعي وأمره ظاهر فانه مردود (قال الأمر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وفي الفعل مجازا وقيل مشترك وقيل متواطئ لتاسقه إلى الفهم فلو كان متواطئا لم يفهم منه الأخص كحيوان في إنسان واستدل لو كان حقيقة لزم الاشتراك فيقول بالتفاهم فعورض بأن الجواز خلاف الأصل فيقول بالتفاهم وقد تقدم مثله وانواط مشترك كان في عام فيقول اللفظ له دفعا للحدورين وأوجب بانه يؤدي إلى رفعهما أبدأ فان مثله لا يعتذر إلى صحة دلالة الأعم على الأخص وأيضا فانه قول حدث هنا)

الامور الأربعة فان شأما منها انفرد لا يوجب العمل (قوله يعرف مما ذكر) لانه نوع إرسال فلا يقبل الآن يستد غيره أو بعضه أمر آخر من الامور المذكورة وذكر بعض الشارحين ان في قبوله نظرا لان الراوي المتوسط مجهول الحال فلا تقبل روايته وفي بعض الشروح أنه يحتمل أن يرده التوقف في العمل من جهة ان الراوي عدل والظاهر من حاله أن لا يروى الا عن عدل وان المروي عنه غير معلوم فلا تعلم عدلته وقيل انه من حيث التعرض للاستناد يشبه المسند فيعمل به ومن حيث تدكر الواسطة يوهم التدليس فلا يعمل

(قوله فرغ من السند) يشير الى أن البحث عن الظاهر كان من جهة كونه من مباحث السند والافهوم من حيث كونه من أقسام المتن لا يتعلق به بحث للأصول وفيه ما يظن أن ما ذكره بعض الشارحين من ان علماء فرغ من الظاهر شرع في الأمر ليس على ما ينبغي (قوله مما يشترك) يعني ان أقسام المتن بعضها مما يشترك فيه النص والاجماع كهذه المذكورات وبعضها مما يخص النص كالنسخ والنسوخ وسيد كروياً بالأمر والنهي لان معظم الابتسلاهم ما دبره فتمت ما تم معرفة الاحكام وتبني الحلال والحرام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الأمر (قوله وانقسم من الكلام) فقد يكون نفسياً وقد يكون لفظياً (قوله لا قدر المشترك بينهما) أي بين القول المخصوص والفعل وهو مفهوم واحد 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 لا قدر المشترك بينهما خاصة ويكون هذا مذهب أبي الحسين البصري أنه مشترك بين الشيء والشان والصفة والظرف وقد صرح أن هذا مذهب أكثر بعض المتأخرين والظاهر أنه أراد به (٧٦) الامدى ولا يثبت هذا المذهب في كتب الاصول سوى ما ذهب اليه

أقول فرغ من السند وشرع في المتن مما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع فنه أمر ونهى وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين وظاهر ومؤول ومنطوق ومفهوم فبدأ بالأمر أتياً عليه بما ذكرنا من الترتيب فلا أمر ولا نهى به مسماه كما هو المتعارف في الاخبار عن الالفاظ أن يلفظ بها أو المراد مسمياتهم ابل لفظه الأمر وهو امر كما يقال زيد مبتدأ أو ضرب فعل ماض وفي حرف جر وانه حقيقة في القول المخصوص اتفاقاً وانه قسم من الكلام وقد يطلق على الفعل فالأكثر على انه في مجاز وقيل مشترك بين القول المخصوص والفعل وقيل متواطئ فيهما أي هو لا قدر المشترك بينهما لتسبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاقه فكان حقيقة فيه غير مشترك بينهما والابدان الآخر أول مبتدأ ورشي فيهما وهو ظاهر وليس متواطئاً والالكان 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 مشتركاً لا يشك في أنه حقيقة في القول المخصوص والالزام باطل لان الاشتراك يجعل بالتفاهم الجواب أنه لو لم يكن حقيقة للزم المجاز والالزام باطل لانه يجعل بالتفاهم ويرجع كل وجه ترجيحه التي حرت واليه الاشارة بقوله وقد تقدم مثله القائلون بالتواطؤ قالوا أمران يشتركان في عام وهو مفهوم أحدهما فوجب جعله لذلك العام دفعا للاشتركان والمجاز فان كانهما محذوران لا خلاهما بالتفاهم الجواب أما أولاً فبأنه انما يستقيم لولم يدل دليل على خلافه والالوجب رفع الاشتراك والمجاز أصلاً انما من معنيين الا ويجري فيه ذلك وأما ثانياً فبأنه يؤدي الى صحة دلالة الأعم على الأخص كما ذكرنا وأما ثالثاً فبأنه قول حادث يرفع كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه

أبو الحسين من كونه حقيقة في الشان المشترك يعني بين القول والفعل فان الأمدى انما ذكره هذا الكلام في معرض المنع وقال لا يلزم من كونه حقيقة في الفعل كونه مشتركاً لا يمكن أن يكون بعض الصفات المشتركة بين القول المخصوص والفعل هو مسمى الأمر فيكون متواطئاً مقولاً على كل واحد منهما ما يجب الحقيقة لا من حيث خصوصه ثم قال فان قيل هذا احداث قول مخالف الاجماع ومستلزم لصفة

اطلاق الأمر على النهى وسائر أقسام الكلام لان المعنى المشترك

وانه

لا يخرج عن الوجود والشئبية والصفة ونحو ذلك فلذا كونه حقيقة في الشان وفي الصفة مما قال به أبو الحسين وصدقه على النهى وغيره مظاهر فلا محذور (قوله والابدان الآخر) يعني أن عند اطلاق الأمر يسبق القول المخصوص الى النهى على أنه مراد دون الفعل فلو كان مشتركاً لبادر كل منهما على طريق الخطور ولم يبادر شي منهما على طريق الارادة كما سبق في بحث المشترك (قوله وهو ظاهر) يعني انما يتعرض المصنف لهذه المقدمات لظهورها (قوله لو لم تكن حقيقة للزم المجاز) انتصر على المعارضة لانه لا يمكن أن يتناول الأمدى وتوجيهه أنه ان أراد بقوله لا شك في أنه حقيقة في القول أنه حقيقة فيه بخصوصه ومن حيث انه نفس الموضوعه تعين النزاع وان أراد من حيث انه من افراد الموضوعه فلا يفتي 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 الموضوعه 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 الأمر القول خاصة ومنع هذا مكابرة

(قوله وأنه مجمع عليه) فان قيل قد أجاب الآمدي عن ذلك بأن كونه حقيقة في الشان وفي الصفة قول لابي الحسين قلنا قد اشتر
 فيما بينهم أنه لا نزاع في كون الامر موضوعا لقول المخصوص بخصوصه وكان ابنا الحسين يجهله مشتركين به 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 في الفعل فإنه لا يكون الا باعتبار الثاني (قوله اقتضاء فعل) لما كان العدة في الكلام عند الاشاعرة هو
 النفس عزف الامر على ما هو النفسى الذي لا يختلف بالاوضاع واللغات ليعلم أن اللفظى هو ما يدل عليه من أى لغة كانت (قوله
 لماعلمت) أى فى أول تقسيم الحكم حيث قال ان الطلب واما الفعل فى النهى الكف لكن ينبغى أن يعلم أنه اقتضاء الكف لا ما يقتضى
 الكف (قوله لدمهم الاذى بأمر الاعلى) تعليل لعدم اهمال شرط الاستعلاء وعدم اشتراط العلو وذلك لان العلاء يذمون
 الاذى بسبب أنه امر الاعلى فالاشتراط العلو لما كان هذا امر اولولان فيه (٧٧) الاستعلاء لما استحق الزم وهذا

مع ظهوره وقد سئى على
 بعضهم حتى توهم أنه
 دليل للمعتزلة فى اشتراط
 العلو (قوله ويرد عليه)
 قد أجاب العلامة بأن
 المراد فعل غير كفى لا يكون
 قد اشتق منه اللفظ الدال
 على الاقتضاء وذلك بأن
 لا يكون كفا كفى أخذت
 أو كان ولكن قد اشتق
 منه الصيغة مثل الكف
 ولم يرتضه المحقق لبعده
 وعدم دلالة اللفظ عليه أصلا
 لكن نقول لا خفاء فى أن
 المراد الكف عما هو مأخذ
 الاشتقاق عند العود الى
 الكلام الا نطلب فيه دخل كفى
 ويخرج لا تكفى (قوله
 وان الحق) أى ويرد عليه
 ان اشتراط الاستعلاء
 مخالف لما عليه الاستعمال

وأنه مجمع عليه فوجب رده (قال حد الامر اقتضاء فعل غير كفى على جهة الاستعلاء) أقول ذلك
 الامر حدودها صحيح ومنها من يف فالصحيح عنده أنه اقتضاء فعل غير كفى على جهة الاستعلاء فالأقتضاء
 جنس وقوله غير كفى يخرج النهى لماعلمت أنه يقتضى الكف وهو فعل وقوله على سبيل الاستعلاء
 يخرج ما على سبيل التسبيل وهو الدعاء وما على سبيل التساوى وهو الالتماس واشتراط الاستعلاء كما
 هو رأى ابى الحسين ولم يمهل هذا الشرط كما هو رأى الاشعري ولم يشترط العلو كما هو رأى المعتزلة
 لدمهم الاذى بأمر الاعلى ويرد عليه كفى تنسك فإنه أمر بالكف وأن الحق أنه لا يشترط الاستعلاء لقوله
 تعالى حكاية عن فرعون ماذا أمرت (قال قال القاضي والامام القول المقتضى طاعة المأمور
 بفعل المأمور به ورد بأن المأمور مشتق منه وان الطاعة موافقة الامر فيجبى الدور فهم ما وقيل خبر
 عن الثواب على الفعل وقيل عن استحقاق الثواب ورد بأن الخبر يستلزم الصدق والكذب والامر
 بأبهما) أقول وأما المزبف من حد الامر فذكر أصحابنا فيه وجوها والمعتزلة وجوها أما أصحابنا
 فقال القاضي الامر هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاء الجمهور واعتراض
 عليه بأنه مشتق على الدور أى هو تعريفه بما لا يعرف الا به من وجهين أحدهما أن المأمور وهو
 واقع فى الحد مرتين مشتق من الامر فتوقف 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 لا يعرف الا بمعرفة المضاف اليه فاذا قطن ظهر أنه يجبى الدور فهم ما أى بحسب لفظ
 المأمور والطاعة واعلم أنه يمكن دفع الدور بأننا اذا عرّفنا الامر من حيث هو كلام كنا ناذك فى أن نعلم
 الخاطبة وهو المأمور وما يتضمنه وهو المأمور به وفعل مضمونه وهو طاعته ولا يتوقف على معرفة
 حقيقة الامر المطلوب معرفته فلا دور أو نقول تميز الامر غير تصور حقيقة ثم تميزه كفى فى معرفة هذه
 الامور والمطلوب تصور حقيقة وقدم مثله وقال قوم انه خبر عن الثواب على الفعل وآخره انه خبر
 عن استحقاق الثواب على الفعل لئلا يلزم الخلف فى خبره عند العفو واعتراض عليهم ما بأن الخبر يستلزم

اذ قد أطلق الامر حيث لا يتصور الاستعلاء كفى قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا أمرت والاصل الحقيقة وله أن يجيب بأنه مجاز
 للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع والتساوى ولا يسمى أمرا (قوله واعلم) يعنى أن معرفة المأمور والمأمور به والطاعة لا تتوقف على
 معرفة الامر بحقيقة بل على معرفته بوجه ما أو على تميزه وحصوله دون معرفته على ما مر فى بحث الخبر ولا ينبغى ما فيه (قوله لئلا يلزم
 الخلف) ذكر الآمدي أن من أصحابنا من قال الامر هو الخبر بالثواب على الفعل تارة والعقاب على الترتك تارة ويرد عليه أنه يستلزم
 الثواب والعقاب حذرا عن الخلف فى خير الصادق وليس كذلك أما الثواب فلجواز احباط العمل بالردة وأما العقاب فلجواز العفو
 والشفاعة فالأولى أنه الخبر باستحقاق الثواب والعقاب ليندفع هذا الاشكال هذا كلامه ولم يمكن فى الكتاب تعرض للعقاب
 يستقيم قول الشافعى عند العفو بل المناسب عند الاحباط ولهذا غيره بعضهم الى عند تخلف الثواب وصحبه بعضهم الى عند العقوبة
 وقد سقط من القلم شئ وغاية ما يمكن أن يقال ان حد النهى يقابل حد الامر فى حد الخبر بالثواب على الفعل لزمه حد النهى بالخبر
 بالعقاب على الفعل ويلزم الخلف على تقدير العفو فعدل الى استحقاق الثواب والعقاب

(قوله قطعا) دفع لمافي شرح العلامة من أن من تحد الأمر بهذين الحدين قد لا يسلم أن كل خبر يحتمل الصدق والكذب (قوله هو قول القائل) يعنون القول الذي هو اللفظ لانهم لا يقولون بالنفسى بخلاف ما ذكره القاضى فانه يحتمل اللفظى والنفسى ولم يذكر في الشرح اقلظة ونحو اشارة الى أنه لا حاجة اليه في التحقيق اظهروا أنه ليس المراد اقلظة افعال بعينها بل هو كناية عن كل ما يدل على طلب التسعيل من صيغ الامر من أى لغة يكون وعلى أى وزن يكون (قوله فانه يرد الخمسة عشر معنى) الايجاب أقيمو الصلاة الذنب فكاتبوهم الارشاد واستشهدوا (٧٨) الاباحة كما واثروا التهديد اعموا ما شئتم الامتنان كما واثروا زقم الله الاكرام

ادخلوها بسلام التسخير
كوفوقرة التمييز فأتوا
بسورة الالهانة ذق انك
أنت العزيز الكريم التسوية
اصبر وأولاً تصبروا الدعاء
اللهم اغفر لى التمنى
* الأبي الليل الطويل
الانجلي *

اما الصدق أو الكذب اذ لا يتناولون أحدهما قطعاً والامر يتأفهم ما فانه لا يكون صدقاً ولا كذباً بالذات
وتنافية الازمين دليل تنافي المزمين وكيف يجعل أحدهما المتنافيين جنساً لا آخر (قال المعتزلة
لما أنكروا كلام النفس قالوا قول القائل لمن دونه افعال ونحوه ويرد التهديد وغيره والمبلغ والحماكي
والادنى وقال قوم صيغة افعال بتجردها عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه تعريف الامر بالامر وان
أسقطه بقيت صيغة افعال مجردة وقال قوم صيغة افعال بأرادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته على الامر
والامتثال فالاول عن التام والثاني عن التهديد ونحوه والثالث عن المبلغ وفيه تنهايات لان المراد ان
كان اللفظ فسد لقوله وارادة دلالة على الامر وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعال وقال قوم
الامر ارادة الفعل ورد بأن السلطان لو أنكروا متوعدا بالاهلاك ضرب سيد بعد فادعى مخالفته فطلب
تهديده بعبادة فانه يأمر ولا يراد ان العاقل لا يرده الاك 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 التي ذكرها
المعتزلة وانهم لم أنكروا كلام النفس وكان الطلب نوعاً لم يمكنهم ان يحدوه به فتارة حده وبعبار
اللفظ وتارة باقتران صفة الارادة وتارة جعلوه نفس صفة الارادة أما باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل
لمن دونه افعال ويرد بأنه يرد على طرفه قول القائل افعال لمن دونه تهديداً أو تعجزاً أو غيرهما فانه يرد الخمسة
عشر معنى وأيضاً يرد على طرفه قول القائل افعال لمن دونه اذا صدر عن مبلغ الامر الغير أو حاله
وأيضاً يرد على عكسه افعال اذا صدر عن الأدنى على سبيل الاستعلاء وان ذلك يذم بأنه امر من هو أعلى
منه وقد يجيب عن الاول بأن المراد قول افعال مراد به ما يتبادر منه عند الاطلاق وعن الثاني انه ليس
قولاً لغيره افعال وعن الثالث يمنع كونه أمراً عند لغة وان سمي به عرفاً وقال قوم هو صيغة افعال مجردة
عن القرائن الصارفة عن الامر واعترض عليه بأنه تعريف الامر بالامر ولا يعرف الشئ بنفسه وان
أسقط هذا القيد بقي صيغة الامر مجردة فلم يتجرده مطلقاً حتى عما يرد كدفه كونه أمراً وقد يجيب
عنه بأن المراد القرائن الصارفة عما يتبادر منها الى الفهم عند اطلاقها وأما باعتبار ما يقترن بالصيغة من
الارادة فتقال قوم صيغة افعال بأرادات ثلاث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالة على الامر وارادة الامتثال
واحتراز بالاولى عن التام اذ يصدر عنه صيغة افعال من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد
والتخصيص والاكرام والالهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة التي تصدر عن المبلغ والحماكي فانه لا يرد
الامتثال واعترض عليه بأن فيه تنافياً لان المراد بالامر ان كان هو اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها
على الامر واللفظ غير مدلول عليه وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعال والمعنى ليس صيغة

الاحتقار بسبب ألفه واما أنتم
مليون التكوين كن فيكون
(قوله على سبيل الاستعلاء)
قيد بذلك ليصير أمراً بلا
نزاع والافتقار كانه ليس
بشروط (قوله وذلك) أى
ولكونه أمراً يذم الأدنى
وينسب الى الجهل والحق
حيث أمر الأعلى وذكراً يذم
عن الاستعلاء (قوله ليس
قولا لغيره افعال) لان معناه
أن تصدر هذه الصيغة من
القائل على قصد طلب
الفعل من الغير (قوله يمنع
كونه أمراً) لانها في
سقوط هذا المنع لو ردد
الاستعمال شأنه على ما هو
مذكور في موضعه وهو
كفى في اثبات اللغة (قوله)

بقي صيغة الامر) الصواب صيغة افعال مجردة يعنى بصير حد الامر صيغة افعال مجردة فلم يتجرده
عن كل شئ حتى عما يرد كذا وجوباً قال الأمدى ان اقتصر وافي حد الامر على أنه صيغة
افعال مجردة عن القرائن وزعموا أنهم في غير الامر لا تكون مجردة عن القرائن لم يكن هذا أوفى من قول القائل التهديد هو صيغة افعال
المجردة عن القرائن الا أن يدل عليه دليل من جهة السمع وهو غير متحقق وفي بعض الشروح ان اقتصر على صيغة افعال مجردة عن
القرائن الصارفة لم يصح لبقائه منها ما اذ لا يرد بالقرائن العموم ولا المفهوم وان اقتصر على مجرد صيغة افعال ورد عليه ما ورد على الاول
من التهديد ونحوه (قوله واحتراز بالاولى) الاول ان القيود لتحقيق المساهية والافتقار عن الكل حاصل بالقيود الاخير

(قوله وقد يجاب) عن اعتراض تعريف الشيء بنفسه بان المراد بأمر الثاني هو الطلب غاية انه استعمال اللفظ المشترك تعويلا على القرينة العقلية وهذا هو الجواب عن اعتراضه على التعريف الثاني للتعزلة (قوله ان ظهر أنه) أي العبد (لا يخالف أمره) أي أمر السيد وبهذا يدفع ما ذكره العلامة من أن هذا انما يصبح لو كان السلطان أو عبدان الغلام لو لم يخالفك فيما أمرته عاقبتك أو كان السلطان ممن يعاقب بالكذب (قوله وهو لازم) اعتراف بورد الاشكال على تعريف الامر بالطلب وقد يجاب بأننا لانسلم ان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه بل قد يطلب اغرض اذا علم أن طلبه لا يفضي الى وقوعه (٧٩) المستلزم للهلاك فان قيل فيجيب

أصله في الإرادة وحاصله كما ان ارادة المستلزم ارادة اللازمة فكذلك طلبه وبما ان المطلوب يحتمل عدم الوقوع فكذلك المراد قلنا نعم لكن يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم أنه لا يقع ولا يجوز ارادة أصلا فعلى هذا يجوز ان يجعل المنع إشارة الى منع استحالة كون العاقل طالبا لهلاكه (قوله تخصص الفعل) الأولى تخصص المقذور الأناة الغرض ليكون الكلام في الامر وانما يكون بفعل ومبنى هذا على ان ارادة من الله تعالى ومن العبد معنى واحد وان ارادة الله تعالى فعل العبد تستلزم وقوعه وهذا لا يطابق أصول المعتزلة وتعمام تحقيقه في الكلام (قوله هذه الترجمة) يعني ان التعبير عن الاختلاف في مدلول صيغة افعال بهذه العبارة خطأ اذا لا خلاف في أنه يعبر عن مطلق الطلب القائم بالنفس مثل أمرت

وقد يجاب بان المراد في أحدهما اللفظ وفي الآخر المعنى لانه يقال عليهما وأما اعتبار نفس الإرادة فقال قوم الامر ارادة الفعل واعتراض بأن لو أنكر سلطان ضرب بسيد لعبده متوعده الله بالهلاك ان ظهر أنه لا يخالف أمره والسيد يدعي مخالفة العبد له في أمره لم يدفع عن نفسه الهلاك فإنه بامر عبده يحضرة السلطان بعصية ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول انكاره ويخلص من الهلاك فهذه تافد أمره والام يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يراد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه والا كان مراد الهلاك نفسه وانه محال وقد أجيب عنه بأن مثل ما يجبي في الطلب لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه والا كان طالبا لهلاكه وهو لازم وقد يدفع بالمنع اذا علم ان طلبه لا يفضي الى وقوعه وذ ك المصنف ان الأولى في ابطال كون الامر هو الإرادة انه لو كان الامر هو الإرادة وقعت الأمور كالمحال ان ارادة تخصص الفعل بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصصه بحال حدوثه (قال والقائلون بالنفسي اختلافه في كون الامر له صيغة تخصصه والخلاف عند المحققين في صيغة افعال والجمهور حقيقة في الوجوب أبو هاشم في الندب وقيل للطلب المشترك وقيل مشترك الاشعري والتأذي بالوقف فيهما وقيل مشترك فيهما ما وفي الاباحة وقيل للاذن المشترك في الثلاثة الشعة مشترك في الثلاثة والتهديد ثابتون الاستدلال بطلانها على الوجوب شأنه ما تمسك رامن غير تكبير العمل بالاختيار واعتراض بأنه ظن وأجيب بالمنع ولو سلم فيكفي الظهور في مدلول اللفظ والاتحاد العمل بأكثر الظواهر وأيضاً ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك والمراد قول اسجدوا وأيضاً اذا قيل لهم اركعوا ذم على مخالفة أمره وأيضاً تارك الأمور به عاص بديل أفصحت أمرى وأيضاً يجذر الذين يخالفون عن أمره والتهديد بدليل الوجوب واعتراض بأن المخالفة جلت على مخالفة من يجاب وندب وهو بعيد قولهم مطلق قلنا بل عام وأيضاً قطع بأن السيد اذا قال لعبده خط هذا النوب ولو بكتابة أو إشارة فلم يفعل عذاصيا واستدل بأن الاشتراك خلاف الاصل فثبت ظهوره في أحد الاربعه والتهديد والاباحة بعيد والقطع بالفرق بين نديتك الى أن تسقيني وبين اسقني والفرق الا اللوم وهو ضعيف لانهم ان ساءوا الفرق فلان نديتك نص واسقني محتمل) أقول القائلون بالكلام النفسي اختلافوا في أن الامر هل له صيغة تخصصه قال امام الحرمين وغيره من المحققين هذه الترجمة خطأ فإنه لا يختلف في أن التغيير عنه ممكن مطلقاً ومقيداً في وجوب أو ندب مثل أوجبت وندبت وحتمت وسنتت قالوا والخلاف انما هو في صيغة افعال وما في معناها فقال الجمهور ان حقيقة في الوجوب فقط وقال أبو هاشم في الندب فقط وقيل للطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل مشترك بين الوجوب والندب اشتركا كلفظيا وقال الاشعري والقاضي بالوقف فيهما أي لا يدرى أهو للوجوب أو للندب وقيل مشترك بين ثلاثة

وأنت ما مور عن الايجاب أو الندب خاصة مثل أوجبت وندبت ولا يبعد أن يقال هذه التخصه خطأ لان المراد أن الطلب هل له صيغة موضوعه للدلالة عليه بهيئته بحيث لا تدل على غيره كما أن للمأضي صيغة كذلك ولا خفاء في أن مثل أمرت وأنت ما مور ليس كذلك بل حقيقته الاخبار (قوله بالوقف فيهما) جعل الشارح التمهيد للوجوب والندب على ما هو الظاهر لعدم اشعاره بالوقف في نفي الاشتراك لفظاً أو معنى بل للاشعار بعدمه وذ ك في بعض الشروح أن الضمير للاشتراك والانفراد بمعنى أن لا يندري مفهومه أصلاً وهو الموافق لكلام الأمدى

(قوله تقريرا واعتراضا وجوبا) أما التقرر فهو أنه لما تنكر ذلك وشاع وداع ولم ينكر عليه أحد وجب العلم العادي بانفاهم كالمقول الصريح وان كان احتمال غيره فاعتراضي واحدا واحدا وأما الاعتراض فهو أننا لنسلم أن الاستدلال كان بهذه الأوامر ولعله بغيرها وأيضا قد جعلوا كثيرا من الأوامر دليلا على الندب دون الوجوب وأيضا لعلها أوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب وأما الجواب فهو أننا نعلم قطعا أن الاستدلال كان بها الظهورها في الوجوب لا بخصوصياتها واعتراكها للوجوب عند ظهور قرائن عدم الوجوب (قوله والمراد به استحدا) دفع لما عسى يتوهم من أن الكلام في صيغة الأمر وما ذكرنا يقوم في أمر وإشارة إلى أنه ليس مبنى الاستدلال على كون أمرنا عاما كقوله لا ممدى (قوله ذمهم على مخالفتهم الأمر) يعني ليس الغرض من قوله لا يركعون الأخبار بذلك بل الذم وقد ترتبه على مجرد مخالفة الأمر المطلق لا على عدم اعتقادهم حقيقة ولا على مخالفة أمر مقرون بقرائن الوجوب فدل على أن الأمر المطلق (٨٠) للوجوب فحصل من العلم بالذم العلم بالوجوب بناء على أنه نفس الوجوب وألازم له

وهو لا ينافي توقف الذم على الوجوب نفسه وبهذا يدفع ما يقال أن الوجوب مستفاد من قرينة الذم لأن مطلق الصيغة إذ لم يكن المطلق للوجوب لما صح ترتيب الذم عليه (قوله والثالث) وهو أن كون تارك المأمور به متوعدا دليل الوجوب ظاهر إذ لا توعده على ترك غير الواجب اتفاقا وإنما الخلاف في أن هذا هل يصلح تعريفا للوجوب (قوله هدد بخلاف الأمر) تمام تقريره من الذين يخالفون فاعسل فليحذر وأن تصيهم مفعوله وهذا الأمر للإيجاب والالزام قطعا إذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب أو إباحته ومعنى يخالفون

معان الوجوب والندب والإباحة وقيل لا قدر المشترك بين الثلاثة وهو الأذن وقالت الشيعة هو مشترك بين أربعة أمور الوجوب والندب والإباحة والتهديد لتأني على أنه للوجوب ثبت أن الأئمة الماضين كانوا يستدلون بصيغة الأمر مطلقا مجردة عن القرائن على الوجوب وقد شاع ذلك وتكرر ولم ينكر عليهم أحد كالمعمل بالأخبار سواء فالكلام عليه ما تقدم في الأخبار تقريرا واعتراضا وجوبا واعتراض عليه بأنه ظن في الأصول فلا يجزئ وأجيب بجمع كونه ظنا ولو سلم فيكفي الظهور ونقل الآحاد في مدلولات الألفاظ والاعتذار العمل بأكثر الظواهر إذا لم يقدر فيها انما هو تحصيل الظن بها وأما القطع فلا سبيل إليه البتة ولنا أيضا قوله تعالى ما منعك أن لا تسجدوا أمرنا والمراد به استحدا وفي قوله واذ قلنا للأمة كذا سجدا والآن لم يسجدوا إلا بليس هذا السؤال في معرض الإنكار والاعتراض ولولا أن صيغة السجود والوجوب لما كان متوجها وكان له أن يقول أنك ما الرمتني فعلام اللوم والإنكار ولنا أيضا قوله تعالى واذ قيل لهم اركعوا ولا يركعون ذمهم على مخالفتهم الأمر وهو معنى الوجوب ولنا أيضا أن تارك المأمور به عاص متوعده وهو دليل الوجوب أما الأول فاقوله أنه عصيت أمرى أى تركت مقتضاه إجماعا وأما الثاني فلقوله ومن بعض الله ورسله فإنه نازجهنم والثالث بين ولنا أيضا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمرنا أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم هدد بخلاف الأمر والتهديد دليل الوجوب واعتراض عليه بوجهين أحدهما أن هذا مبنى على أن مخالفة الأمر ترك المأمور به وليس كذلك بل هو حمله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب أو الندب فيحمله على غيره والجواب أن هذا يعيد والظاهر المتبادر إلى الفهم إذا قيل خالف أمره أنه ترك المأمور به فلا يصرف عنه الأدليل وثانيه ما أن قوله عن أمره مطلق فلا يعم والجواب لا نسلم أنه مطلق بل عام والمصدر إذا أضيف كان عاما مثل ضرب زيد وأكل عمرو ولنا أيضا أنه قطع أن السيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة أو إشارة فضلا عن التصريح من القول فلم يفعل عداصيا ولا معنى للوجوب إذ ذلك وقد استدل بأن الاشتراك خلاف

عن أمره بترك كون امتثاله والاتباع بما أمر به من قواهم خالفني فلان عن كذا إذا أعرض عنه وأنت فاصداياه والمعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله تعالى أو أمر النبي عليه الصلاة والسلام ويجوز أن يكون على تضمين لمخالفة معنى الاعراض وإذا أوجب على مخالفة الأمر الحذر عن العذاب كان ذلك تهديدا على مخالفة الأمر وهو دليل على كون الأمر للوجوب إذ لا تهديد على ترك غير الواجب (قوله لا نسلم أنه مطلق) ليس على ما ينبغي لأن الاعتراض ليس الامنع العموم بقوايه إن إضافة المصدر عند عدم العهد للعموم على أن الإطلاق كافي في المطالب وهو كون الأمر المطلق للوجوب خاصة إذ لو كان حقيقة لغيره أيضا لم يترتب الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الأمر وبهذا يدفع ما يقال إن غاية هذه الاستدلالات كون الأمر حقيقة في الوجوب ولا يلزم منه أن لا يكون حقيقة في غيره الآن يقال الأصل عدم الاشتراك فيعارض بأن ما سألني دليل على أنه حقيقة في الندب فلا يكون حقيقة في الوجوب دفعا للاشتراك نعم قد يعترض على هذين الوجهين بأن الكلام في صيغة الأمر وما ذكرنا من ترتيب الوعيد والتهديد على مخالفة الأمر أعما بدل على كون لفظ الأمر حقيقة فيما يقيد بالوجوب خاصة

الاصل

عن أمره بترك كون امتثاله والاتباع بما أمر به من قواهم خالفني فلان عن كذا إذا أعرض عنه وأنت فاصداياه والمعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله تعالى أو أمر النبي عليه الصلاة والسلام ويجوز أن يكون على تضمين لمخالفة معنى الاعراض وإذا أوجب على مخالفة الأمر الحذر عن العذاب كان ذلك تهديدا على مخالفة الأمر وهو دليل على كون الأمر للوجوب إذ لا تهديد على ترك غير الواجب (قوله لا نسلم أنه مطلق) ليس على ما ينبغي لأن الاعتراض ليس الامنع العموم بقوايه إن إضافة المصدر عند عدم العهد للعموم على أن الإطلاق كافي في المطالب وهو كون الأمر المطلق للوجوب خاصة إذ لو كان حقيقة لغيره أيضا لم يترتب الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الأمر وبهذا يدفع ما يقال إن غاية هذه الاستدلالات كون الأمر حقيقة في الوجوب ولا يلزم منه أن لا يكون حقيقة في غيره الآن يقال الأصل عدم الاشتراك فيعارض بأن ما سألني دليل على أنه حقيقة في الندب فلا يكون حقيقة في الوجوب دفعا للاشتراك نعم قد يعترض على هذين الوجهين بأن الكلام في صيغة الأمر وما ذكرنا من ترتيب الوعيد والتهديد على مخالفة الأمر أعما بدل على كون لفظ الأمر حقيقة فيما يقيد بالوجوب خاصة

(قوله فيكون حقيقة لاحد الاربعه) الوجوب والتدب والاباحة والتمديد اذ لا نزاع في غيرها (بجزا في الباقي) أي الثلاثة الاخرى
 الاربعه وذلك الاحد ليس هو الاباحة ولا التمديد ولا التدب فمعين الوجوب وقوله ولا نه تحقق عطف على قوله لأننا نجد فيكون دليلا
 آخر على نفي التدب غير مذكور في المتن وما ذكر من وجه الضعف لا يدفع هذا الدليل واعلم ان هذا الاستدلال احتجاج على غير القائلين
 بالاشتراك المعنوي والافلا يلزم من نفي الاشتراك كونه حقيقة لاحد الاربعه فقط وان أراد مطلق الاشتراك فلاننا لم نعترف
 الاصل بل اللفظي 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 نفي الاشتراك (٨١) بالكلمة اذ ما من مفهومين الا

ويشتركان في لازم ويجب
 بأن الكلام فيما اذ لم يوجد
 دليل الاشتراك هذا بعد
 ثبوت اشتراك كل مفهومين
 في لازم يخصهما وقوله
 فجعله سم باعتبار أي
 باعتبار الرخا ان لازم صيغة
 الامر لهما أي للوجوب
 والتدب ليس معناه انكم
 جعلتموه موضوعا لكل
 منهما بخصوصه حتى يلزم
 الاشتراك اللفظي بل
 جعلتموه لهما من حيث ان
 كلاً منهما من أفراد الرخا
 الذي هو الموضوع له مع
 احتمال أن تكون الصيغة
 الرخا المقيده بالوجوب
 أو التدب أو لطلق الرخا
 المشترك بينهما فجعلتموها
 لاحد المثلين من غير دليل
 ولو قال وأن يكون مشتركا
 بينهما لكان أحسن فان
 قيل هذا الاحتمال مما افاه
 المستدل فلنا وكذلك كونه
 للمقيده بأحدهما حيث قال
 دفعا للاشتراك والمجاز وان
 تركه في المتن اختصاراً وان

الاصول فيكون حقيقة لاحد الاربعه فقط مجازا في الباقي ثم انه ليس حقيقة في الاباحة ولا في التمديد
 لانه بعيدا يقتضي الامر بجميع الفعل قطعا وليس للتدب أيضا لاننا نجد الفرق الضروري بين اسقني
 وتنبك الى أن نسقني ولا فرق الا ان لم في اسقني وعدم الذم في تدبك الى أن نسقني ولو كان للتدب لم يكن
 فرق فتعين كونه للوجوب ولانه تحقق الذم على الترتك وهو حقيقة الوجوب وهذا ضعيف لانهم يعنون
 الفرق وان سلموه فلا يلزم ان ليس الا الذم وعدمه بل هو ان تدبك نص في التدب واسقني يحتمل
 التدب والوجوب (قال التدب اذا امرتكم بشي فانوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئتنا ورد باننا انما رده
 الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب مطلق الطلب ثبت الرخا ولادليل مقيد فوجب جعله للمشارك
 دفعا للاشتراك فلنا بل ثبت التقييد ثم فيه اثبات اللغة بلوازم الماهيات الاشتراك ثبت الاطلاق
 والاصل الحقيقة القاضي لو ثبت ثبت بدليل الى اخره فلنا بالاستقرا أن المتقدمة الاذن المشترك
 كطلق الطلب) أقول هذه شبهة الخالفين فالقائلون باننا للتدب قالوا قال صلى الله عليه وسلم اذا
 أمرتكم بشي فانوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئتنا وهو معنى التدب الجواب لاننا لم نرد الى مشيئتنا
 بل الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب والقائلون بطلق الطلب قالوا ثبت الرخا بالضرورة من اللغة
 وجعله لاحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل فلا يصار اليه فوجب جعله له للقدرة المشترك بينهما دفعا
 للاشتراك والمجاز الجواب من وجهين أحدهما لاننا لم نجعل له لاحدهما تقييد بل لا دليل ثبت
 بأدلتنا على الوجوب وثانيه انه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك انكم جعلتم الرخا لازما
 للوجوب والتدب فجعلتم باعتبار صيغة الأمر لهما مع احتمال أن تكون للمقيده بأحدهما وللاشتراك
 بينهما القائلون باننا مشترك بينهما قالوا ثبت الاطلاق عليهم ما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون
 حقيقة فيهما وهو الاشتراك الجواب قد عرف مرارا وهو ان المجاز أولى من الاشتراك فليرده القاضي
 ومذهبه التوقف قال لو ثبت ثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخله واما النقل
 وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم أو التواتر وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه فكان لا يختلف
 فيه الجواب منع الحصر بل ههنا قسم آخر وهو ثبوت بالدلة الاستقرائية التي قد تقدمت ومرجعها
 تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق القائلون باننا للقدرة المشترك
 بين الثلاثة وهو الاذن قالوا كما قيل في مطلق الطلب وهو انه ثبت الاذن بالضرورة والتقييد لا دليل عليه
 فوجب جعله للقدرة المشترك والجواب انه ثبت التقييد بأدلتنا قال في مسألة صيغة الأمر مجردة لا تدل
 على تكرار ولا على مرة وهو مختار الا امام الاستاذة كرا مرادة العروة مع الامكان وقال كثير للرد ولا

(١١ - مختصر المنتهى ثاني) قوله ولادليل مقيد مغن عنه وهذا يظهر ان في الجواب على التقرير بضعف بخلاف
 تقرير الشارحين حيث اقتصر وا في ابطال اثبات اللغة بلوازم الماهيات على ما ذكرنا (قوله فليرده) اعترض عن عدم تعرض
 المصنف لهذا الجواب (قوله لو ثبت) أي كونه موضوعا لشي من المعاني (قوله طبقات الباحثين) اشارة الى أن العادة تقتضي بامتناع
 أن لا يطلع على المتواتر من يبحث ويجهد في الطلب (قوله بالدلة الاستقرائية) هي ما ثبت في الكتاب والسنة واستدلالات العلماء
 من كون الاوامر المطلقة للوجوب على ما سبق تقريرها ولا يخفى في ان مرجع ذلك الى النقل لأنه لم يكن صريح النقل منع الحصر
 وأشار بقوله والامارات الى ان ما ثبت به الوضع لا يلزم أن يكون مما يفيد العلم بل قد يكفي باظن يعني ان تتبع موارد استعمال هذه

الصفة يدل على ان المقصود به عند الاطلاق هو الوجوب (قوله بمعنى لا يدري) ظاهره ان معنى التوقف في مرادهم عدم العلم بان وضع الصيغة للمرة أو التكرار أو للطلاق من غير دلالة عليه ما قبل معناه التوقف في مراد المتكلم بناء على الاشتراك (قوله لأنهما) إشارة الى ان ليس معنى قوله ولذلك يبرأ منه مع الشارحون من نفي التكرار أي ولكونه التكرار خارجا عن المأمور عن العهدة بمرة واحدة بشهادة العرف والاعتبار معناه دفع وهم كونه للمرة بناء على حصول البراءة للمرة أي ولكونها الطلب الحقيقية المتحققة في ضمن كل فرد من المرة والتكرار يحصل الامتثال بالمرّة لا لكونه للمرة بخصوصها لكن هذا يعني استبدال الثانيين بالمرّة مع جوابه وسيجيء صريحا ولا معنى في ذكره هنا (قوله ولذا أيضا) هذا قريب من الاول جدا لان مبنيهما على القطع بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير التقييد بشئ من صفاتها (٨٢) ولا يخافه في ان هذا عين النزاع اذا لم يدعي أنها الحقيقة المقيدة بالمرّة أو

التكرار ولهذا اعترض المحقق على الوجهين بانهما باعتبار ما صح من مقدمتهما لا يدلان على عدم كون الصيغة للمرة أو التكرار بل ان المصدر الذي هو من الاجزاء الماضية لا يدل على ذلك بل على نفس الحقيقة وهذا غير مفيد ثم استشعر انه كيف يدل على أحدهما ولا يخافه في احتمالها هما ولهذا اتفق بكل منهما من غير تكرار ولا تناقض فأجاب بأن المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية وهو لا ينافي الاحتمال فتقيد بما هي له لدفع الاحتمال وبخلاف ما هي له للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر (قوله من غيره) كالسنة والاجتماع وربط الحكم بالسبب أعنى الوقت والشهر فتكررت بمرّة على ما تقر في أصول الحنفية

يحتمل التكرار وقيل بالتوقف انما ان المدلول طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجي ولذلك يبرأ بالمرّة وأيضا فانما يعنون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالتقليل والكثير ولا دلالة للوصوف على الصفة) أقول صيغة الأمر مجردة لا يتبدل على فعل المأمور به متكررا ولا على فعله مرة واحدة وهو مختار امام المحرمين وقال الاستاذ أبو إسحاق هو التكرار مدة العمر ان ممكن وقال كثير مثل أبي الحسين وغيره هو للمرة ولا يحتتمل التكرار وقيل بالتوقف بمعنى لا يدري لئلا يمدلول صيغة الأمر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة أمر خارجي فيجب أن يحصل الامتثال بالحقيقة مع عدم حصوله ولا يتقيد بأحد هادون الآخر ولذلك يبرأ بالمرّة الواحدة لا انتم اتدل على المرة الواحدة بخصوصها ولذا أيضا فانما يعنون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالتقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا أو كثيرا أو مكررا أو غير مكرر فيقتضي بصفاته المتنوعة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شئ منها واذا ثبت ذلك فعنى اضرب طلب ضرب ما فلا يدل على صفة للضرب من تكرار أو مرة وهو المطالب وقد يقال ذلك في عدم الدلالة عليهم بالمادة فلم لا يدل عليهم بالصيغة وهو المتنازع فيه واحتمالهما لا يمنع ظهور أحدهما (قال الاستاذ تكرر الصوم والصلاة وردت التكرار من غيره وعروض بالحج فاذا ثبت في لا تصم فوجب في صم لانهما طلب رد به قياس وبالفارق بأن النهي لا يقتضي النفي وبأن التكرار في الأمر مانع من غيره بخلاف النهي فالوا الأمر منهي عن ضده والنهي بهم فيلزم التكرار ورد بالمانع وبان اقتضاء النهي للاضداد دائما فرغ على تكرار الأمر المرة القطع بأنه اذا قل ادخل فدخل مرة متماثلة قلنا مثل لفعل ما أمر به لانهم من ضروراته لا لأن الأمر ظاهر فيها ولا في التكرار الوقف لو ثبت الخ) أقول هذه حجج المخالفين فالاستاذ ومتابعوه قالوا أولا لو لم يكن الأمر للتكرار لم يتكرر الصوم والصلاة وقد تكرر الجواب منع الملازمة اذ عمل التكرار من غيره وان سلم فعارض بالحج فانه أمر به ولا يتكرر قالوا ثانيا ثبت التكرار في لا تصم فوجب في صم لانهم ما طلب الجواب أولا لانه قياس في اللغة وقد بطل وثانيا بالفارق اما بأن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانقضاءها في جميع الاوقات والأمر يقتضي اثباتها وهو يحصل مرة واما بأن التكرار في الأمر مانع من فعل غيره من المأمورات بخلاف التكرار في النهي اذ التكرار يجتمع وتجمع كل فعل بخلاف الافعال قالوا ثانيا الأمر بالشئ تنهي عن ضده والنهي يمنع من النهي

(قوله قياس في اللغة) قد يعترض بأن البحث ههنا ليس في اللغة بل في اقتضاء الأمر مطلقا من أي لغة كانت وفساده عنه واضح لان الكلام في ان صيغة الأمر من أي لغة كانت هل تدل على التكرار فان ثبت ذلك بالقياس على النهي اثبات بالقياس اللهم الا أن ثبت قاعدة استقرائية ان كل ما هو للطلب فهو دل على التكرار ومن أهم بذلك (قوله وثانيا بالفارق) بوجهين أحدهما ان مقتضى التكرار وهو توقف انتفاء حقيقة الفعل عليه متحقق في النهي دون الأمر وثانيهما ان المانع عنه وهو تعطيل المأمورات بل كثير من الصالح متحقق في الأمر دون النهي (قوله قالوا ثالثا) الأمر بالحر كمنع من النهي عن السكون وهو يقتضي انتفاء السكون دائما فيلزم وجود الحر كمنع دائما والجواب به بدستسيم كون الأمر بالشئ تنهيها عن ضده منع كون النهي الذي في ضمن الأمر مانعا عن النهي عنه دائما بل يتفرع على الأمر الذي هو في ضمنه فان كان دائما فثابت وان كان في وقت وفي وقت مثلا الأمر بالحر كمنع دائما مانع عن السكون

دائما والامر بالحر كنه في ساعة منع عن السكون فيها الاداعا وهذا واضح فقوله كون النهي (٨٣) مبتدأ خبره قوله فرع كون الامر

والامر متعلق بالضمين
وللتكرار خبر كان ر قوله ولا
في التكرار لا خفاء في انه
لامدخل له في الجواب وقد
يعترض على قوله ولولا ذلك
أى كونه غير ظاهر في المرة
لما مثل بالتكرار بأنه في حيز
المنع اذ المرة تحصل في 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 في المرة الثانية
والثالثة امثالا واتيانا بالأمور
به والعرف يكذبه (قوله لما
ذ كرنا) من ان الامر لا يبدل على
التكرار (قوله لما كان كذلك)
أى لما عدت مثلا بالاشتراء مرة
مع الاقتصار عليهم ابل انما عدت
ممثلا للمرة ولم يقتصر عليها
بل اشترى كلما دخل (قوله
والاستقراء يبدل) دفع لما
يقال لعل التكرار فهم من
غير التعليق (قوله القائلون
بأنه لا يتكرر في العلة)
لا خفاء في بعد ذلك أما لفظا
فلان جعل ضمير قالوا الاول
للقائلين بأنه يتكرر في غير
العلة والثاني القائلين بأنه
لا يتكرر في العلة الا للدلالة
للفظ عليه ولم يهدهم له في
هذا الكتاب وأما معنى
فلانه قد سبق ان التكرار
في العلة متفق عليه وانما

عنه دائما فيلزم التكرار في المأمور به الجواب لان سلم ان الامر بالشئ نهى عن ضده وسيأتي سلما
لكن النهي بحسب الامر فان كان أمرا بالفعل دائما كان نهيا عن اضداده دائما وان كان أمرا به في
وقت ما كان نهيا عن الاضداد في ذلك الوقت فاذا كون النهي الضمى للامر للتكرار فرع كون الامر
للتكرار فإنياته به دور القائلون بالمره احتجوا بانه اذا قال السيد لبعده ادخل الدار فدخلها امره عدت
ممثلا عرفا ولو كان للتكرار لم يعد الجواب انه انما يصير ممثلا لان المأمور به وهو الحقيقة حصل في ضمن
المرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها فانه غير ظاهر لافها ولا في التكرار بل في لمشركه ويحصل
في ضمنه اولا ولا ذلك لما مثل بالتكرار القائلون بالوقف قالوا لو ثبت ان ثبت بدليل والعقل لا مدخل له
والاحتمال لا تعتبر والتواتر يمنع الخلاف الجواب ما مر من الاستقراء وان الظن كاف في مدلولات الالفاظ
قال **مسئلة** الامر اذا علق على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقا للاجماع على اتباع العلة
لا الامر فان علق على غير علة فاختار لا يقتضى لنا القطع بانه اذا قال ان دخلت السوق فاشتر كذا عدت
ممثلا للمرة مقتصر قالوا ثبت ذلك في اوامر الشرع اذا قتم الزانية والزاني وان كنتم جنبا فلناني
غيره لانه يبدل خاص قالوا تكرر العلة فالشرط اول لا تنفاه المشروط قلنا العلة مقتضية معلولها) أقول
القائلون بأن الامر لا يبدل على التكرار اتفاقا على ان الامر اذا علق على علة ثابتة علمتها بالدليل مثل
أن يقول ان زنى فاحلوه فالاتفق على انه يجب تكرار الفعل بتكرار العلة للاجماع على وجوب اتباع
العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر وليس التكرار ههنا مستغادا من الامر لما ذكرنا
فان علق على غير علة أى أمر لم تثبت علمته مثل ان يقول اذا دخل الشهر فاعتق عبدا من عبيدى
فالختار انه لا يقتضى تكرار الفعل بتكرار ما علق به لئان السيد اذا قال اعبد ان دخلت السوق
فاشتر كذا فاشتره مرة مقتصر اعلمها غير تكررها بتكرار دخول السوق عدت مثلا وذلك معلوم قطعاً
ولو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق به لما كان كذلك القائلون بانه يتكرر في غير العلة قالوا ثبت ذلك
أى تكرر الفعل بتكرار ما علق به في اوامر الشرع نحو اذا قتم الى الصلاة فاغسلوا الزانية والزاني
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء يبدل على انه فهم التكرار
من نفس التعليق الجواب أما ما ثبت علمته مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس محل النزاع وأما غيره فلا
يثبت فيه التكرار الا بدليل خاص ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة القائلون بانه لا يتكرر في
العلة قالوا لو تكرر الفعل بتكرار العلة لتكرر بتكرار الشرط بالطريق الاولى اذ شرط يلزم من عدمه
عدم المشروط بخلاف العلة لجواز أن يخلفها علة أخرى كما يجيء في تعليل الحكم بعلمين مستقلين
الجواب التكرار في العلة انما كان باعتبار أن وجوده مقتضى لوجود المعلول وذلك منتف في الشرط فان
وجوده لا يقتضى وجود المشروط واقتضاء انتفائه بانتفائه لا يوجب التكرار بتكرره قال **مسئلة**
القائلون بالتكرار قائلون بالفور ومن قال المرة تبرى قال بعضهم للفور وقال القاضي اما الفور واما
العزم وقال الامام بالوقف لغة فان بادرامثل وقيل بالوقف وان بادر وعن الشافعي رضى الله عنه
ما اختير في التكرار وهو الصحيح لنا ما تقدم الفور لوقال اسفنى وأخر عدعاصبا قلنا امرينة قالوا كل مخبر
أو منشى فقصده الحاضر مثل زيد قائم وانت طالق ردبانه قياس وبالفارق بأن في هذا استقبالا لقطع
قالوا طلب كالتنهي والامر نهى عن ضده وقد تقدما قالوا ما منعك أن لا تسجد اذا مررتك فقدم على ترك
البدار قلنا قوله فاذا سويته قالوا لو كان التأخير مشروعا لوجب أن يكون الى وقت معين وردبانه
يلزم لو صرح بالجواز بانه انما يلزم أن لو كان التأخير مشروعا وأما في الجواز فلا لانه متمكن من الامتثال

وقع في ذلك محافظة على كلمة لو فانها انما تستعمل فيما يستعمل في رفع التالي لا لوضع المقدم وجهه والاشارة على ان هذا ايضا دليل
للقائلين بالتكرار في غير العلة أى لما تكرر في العلة ففي الشرط اولي ولفظ المنتهى صريح في ذلك

(قوله سواء كان لها بخصوصها) اشارة الى بيان فائدة قوله من قال المرة تبرى دون أن يقول من قال بالمره (قوله يقتضى بالفور) أى على الفور اما الفعل أو العزم يشي الى أن لفظ المتن اما الفورا والعزم محمول على هذا المعنى (قوله لاحتمال وجوب التراخي) قال امام الحرميين فى البرهان أما لو اقمنا فيه ذهب غلاتهم الى أنه لو بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممثلا لجواز أن يكون غرض الامر هو التأخير وهو سرف عظيم فى حكم (٨٤) الوقف وان أخر لم يقطع بخروج وجهه عن العهدة وذهب المقصدون الى ان

من بادر أول الوقت كان ممثلا قطعاً وان أخر لم يقطع بخروج وجهه عن العهدة وهذا هو المختار ثم قال وبالجملة فالذى أقطع به ان المكلف مهما أتى بالفعل فإنه يحكم الصيغة موقعاً للطلب ولو بانما التوقف فى ان لو أخر هل يأثم بالتأخير يرمع انه ممثل لأصل المطلوب (قوله المدلول طلب حقيقة الفعل) أى فقط من غير دلالة على الفور أو التراخي لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة (قوله فأنما يقصد الزمان الحاضر) يعنى عند الاطلاق والتجرد عن القرائن والافلا نزاع فى المضى والاستقبال فى مثل قائم يبدو سوية يوم وأنت طالع غدا (قوله امام مطلقاً) أى اما الاستقبال مطلقاً سواء كان عقيب الحال وهو الفورا ولا هو التراخي واما الاستقبال الاقرب الذى هو الفور (قوله وقالوا أيضا) لم يقبل وقالوا رابعا تتبع على ان الدليل لا يتحد مأخذهما بمنزلة الواحد

قالوا قال الله تعالى سارعوا فاستبقوا قلنا محمول على الافضية والام يكن مسارعا القاضى ما تقدم فى الموسع الامام الطلب متحقق والتأخير مشكوك فوجب البدار واجب بانه غير مشكوك) أقول كل من قال بأن الامر للتكرار قال بانه للفور واما القائلون بأن البراءة تحصل بالمره سواء كان لها بخصوصها أم لا فقال بعضهم انه للفور فلما أخر عصى وقال القاضى يقتضى بالفور اما الفعل فى الحال أو العزم على الفعل فى ثانی الحال. وقال امام الحرميين بالوقف فى مدلوله لغة أهو الفورا أم لا لكنه لو بادر الى الفعل بالفور حصل الامتثال فانه ممثل سواء كان بالفورا ولا قدر المشترك وأما وجوب التراخي فغير محتمل وقيل بالوقف فيه لغة وفى الامتثال به ان بادر لاحتمال وجوب التراخي وروى عن الشافعى رحمه الله مثل ما اخترناه فى كونه لا تكرار وهو انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وأيهما حصل كان مجزئاً وهذا هو الصحيح لئنا ما تقدم فى التكرار من أن المدلول طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجى وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة عليهم ما القائلون بالفور قالوا ولا لو قال لعبد اسقنى وأخر من غير عذر عذراً عاصياً هذا معلوم من العرف ولو لأنه الفورا لم يعد عاصياً الجواب أن ذلك انما فهم بالقرينة وهو أنه مع عدم عادة أن طلب السقى يكون عند الحاجة اليه عاجلاً ولا والكلام فيما كانت الصيغة مجردة قالوا ثانياً كل مخبر كالتقائل زيد قائم وعمر فى الدار وكل منشى كالتقائل أنت طالع وهو سرف فأنما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الأمر الحاقاله بالاعم الاغلب الجواب أولاً انه قياس فى اللغة لانك تقيس الامر فى افادته بالفور على غيره من الخبر والانشاء وقد علمت أنه غير جائز وثانياً بالفرق بينهما ما بأن الامر فيه دلالة على الاستقبال قطعاً فلا يمكن توجيهه الى الحال لان الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال امام مطلقاً واما الاقرب الى الحال وكلاهما محتمل فلا يصار اليه الدليل قالوا ثالثاً النهى بقيد الفور يفيد الامر لانه طلب مثله وقالوا أيضاً الامر بالنهى عن اضداده وهو يقتضى الفور وقد تقدم تقريرهما والجواب عنهما ما أيضاً قد تقدم فلا نعيدهما وقالوا رابعاً قال تعالى ما منك الا تسجد اذا أمرتك ان تسجد فدل على انه للفور والامر بتوجه الذم عليه وكان له أن يجب بانك ما أمرتني بالبدار وسوف اسجد الجواب أن ذلك لانه امر مقيّد بوقت معين ولم يوجد فيه دليل قوله فاذا سوتته ونفخت فيه من روجى فقه عوالة ساجدين قالوا خامساً لو كان التأخير مشروعا لوجب أن يكون الى وقت معين واللازم منتف أما الملازمة فاذلولة لكان الى آخر ازمه الامكان اتفاقاً ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف الحال وأما انتفاء اللازم فاذل اشعار به فى الامر ولا دليل من خارج الجواب أولاً بالنتقض بما لوصرح بجواز التأخير اذ لا خلاف فى امكانه وثانياً بانه انما يلزم لو كان التأخير متعينا فيجب تعريف وقته الذى يؤخر اليه ويفعل فيه وأما اذا كان جائزاً فلا لانه يمكن من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالحال قالوا سادساً قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد سيبها اتفاقاً وهو فعل المأمور به فيجب المسارعة

(قوله فلا نعيدهما) أى التقرير والجواب لانهما مثل ما مر فى افادة الامر التكرار بلا تفاوت (قوله اليه يستلزم تكليف الحال) لانه قد وجب على المكلف أن لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذى قد كلف بالمتع من التأخير عنه (قوله وأما انتفاء اللازم) هذا أيضاً عائد الى تكليف الحال لانه قد أخر الى وقت معين لا يعلم أصلاً والمذكور فى الشروح ان ذلك الوقت ليس الا الوقت الذى يغلب على ظن المكلف أنه لا يعيش بعده وان لم يشتغل به لفاته ثم لا بد لذلك الظن من أمانة وليست الاكبر السن أو مرضاً شديداً وهو مضطرب وكه من شاب يموت فجأة وكه من شيخ يعيش مدة

(قوله والواجب الفور) بيان للقرينة العارضة عن الوجوب وذلك ان الاتيان بالأمور به في الوقت الذي لا يجوز تأخير عنه لا يكون 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 في دلالة الصيغة قوى (قوله وجواز التأخير مشكوك فيه) معناه على ان وجوب التراخي ليس بعميل والافيعارض بأن جواز الفور مشكوك فيه ثم لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يلائم ما مر من مذهب الامام وهو التوقف في الفوراعة وحصول الامتثال بالمبادر على ان وجوب المبادرة يتأني ما قال الذي أقطع به ان المكلف مهما أتى بالفعل فانه بحكم الصيغة المطلقة موقع لأطواب وأجاب العلامة بأن هذا الكلام منه (٨٥) ليس على اطلاقه لانه قال قيل

هذا الذي يجب القطع به ان من يادرعذ بمثلا ومن آخر عن اول زمان الامكان لا يقطع في حقه عواقفة ولا مخالفة فان اللفظ صالح للامتثال والزمان الاول وقت له ضرورة وما وراءه لا تعرض له (قوله لاختلاف لاضافة) فان الامر مضاف الى الشئ والنهي الى ضده ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعال وصيغة النهي لا تفعل وانما النزاع في الاوامر الجزئية المتعينة واهذا قيد الشئ بالمعين ليدل على ان الكلام في الجزئيات بمعنى ان ما يصدق عليه انه امر بشئ هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الاتزام قال الشارح العلامة معني قولهم الامر بالشئ بعينه نهى عن ضده انه نفس النهى وقولهم بعينه عائد

اليه وقال تعالى فاستبقوا الخيرات وفعل الأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما تحقق المسارعة والاستباق بأن يفعل بالفور الجواب أن ذلك محمول على أفضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبها والواجب الفور لم يكن مسارعا ومستبقا لانها متمايزة وزان في الموسع دون المضيق لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه أو استبقى القاضى احتج بما تقدم في الواجب الموسع من أنه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب ما مر من أنه مطيع بخصوص الفعل ويجب العزم من حيث هو من أحكام الايمان الامام قال طلب الفعل محقق وجواز التأخير مشكوك فيه لاحتمال أن يكون الفور فيعصى بالتأخير فوجب البدار اليه ليخرج عن العهدة يبين الجواب أن جواز التأخير لا نسلم انه مشكوك فيه بل التأخير جائز حقا بما ذكرنا من الأدلة قال  مسألة اختيار الامام وانزالي رجها 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 فيهم ما منهم من خص الوجوب دون التنب لئلا كان الامر نهيا عن الضد أو يتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لانه مطلوب النهى ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما واعتراض بأن المراد الضد العام وتعلقه حاصل لانه لو كان عليه لم يطلبه وأجيب بأن طلبه في المستقبل ولو سلم الكف واضح) أقول قد اختلف في الامر بالشئ عمل هو نهى عن الضد وليس الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعاً ولا في اللفظ انما النزاع في أن الشئ المعين اذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن الشئ المعين المضاد له أولا فاذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة أن يقول لا تسكن فاختيار الامام واعتزالي انه ليس بنفس النهى عن ضده ولا يتضمنه عقلا يضا وهو المختار وقال القاضى ومتابعوه أولا أنه نفس النهى عن ضده وقاؤا آخر انه يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وزاد القاضى ومتابعوه عليه فقالوا والنهى كذلك في الوجهين فقالوا ولا النهى عن الشئ نفس الامر بوضده وأخر انه يتضمنه ثم القائلون بأن الامر بالشئ نهى عن الضد على الوجهين منهم من عزم القول في أمر الوجوب والتنب فعملهما متعينان الضد تحرك بما وتزيتها ومنهم من خص أمر الوجوب فعمله نهيا عن الضد تحرك بما دون التنب لئلا كان الامر بالشئ نهيا عن ضده أو يتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه واللازم منتفأ أما الملازمة فلان الكف عن الضد هو مطلوب النهى ويتمتع أن يكون المتكلم طالب بالامر لا يشعر به فيكون الكف عن الضد متعقلا وما ذلك الا بتعقل مفرديه وهما الضد والكف عنه وأما انتفاء اللازم فلا يقطع

الى الامر لا الى الشئ على ما توجهه المصنف فصرح بجعله صفة شئ ولا تظهر له فائدة وكانه احتراز عن مثل افعال شئ فانه لا ضد لهذا المطلوب أولا لانه ليس نهيا عن ضده ان كان كل ما لا يلاسه يكون شئاً وقيل فائدته الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل البديل فانه ليس نهيا عن ضده وقيل انما لم يجعل قولهم بعينه عائدا الى الامر لظهور أن ليس الامر نفس النهى بل المعنى انهم احصا يجعل واحد كافي قولهم الامر بالشئ أمر بعقدته أى جعلاهما واحدا لم يحصل كل منهما بأمر على حدة وكان في قول الشارح هل هو في المعنى بمثابة أن يقول لا تسكن اشارة الى هذا المعنى (قوله ولا يتضمنه) أى لا يدل عليه ولا يستلزمه (قوله نفس النهى عن ضده) هم قائلون بالكلام النفسى فيعدون ان طلب الفعل هو بعينه طلب الكف عن اضداده (قوله على الوجهين) أى على نفسه أو مستلزمه

(قوله واعترض عليه) توجهه لانتم انتفاء اللازم وحصول القطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد وانما يصح لو اراد الضد الخاص الذي هو جزئي من جزئيات ما لا يجامع المأمور به كالفرد بالنسبة الى القيام اما لو اراد الضد العام اعني احد الاضداد الاعلى التعمين فلا اذا الطالب انما يطلب الفعل اذا علم ان المأمور ملتبس بضده العام لا بالفعل نفسه والعلم بطلبه بالضم يستلزم لتعقل الضد وتوجيهه الجواب ان جواز الذهول عن الضد العام ايضا ضروري نتجده من أنفسنا وما ذكرتم لا بدفعه لان الامر بطلب للفعل المستقبل وهو لا يتناقى التلبس في الحال حتى يفترق الى العلم بطلب المأمور بالضم والعدم بطلب المأمور بالفعل وعلى كفه عنه فالكف امر واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بطلب المأمور بشئ من اضداد الفعل فلا يستلزم تعقل الضد هذا اذا اراد بالضد العام احد الاضداد مثلا لو اراد الكف عن الفعل وتر كبحي ان الطالب لا بد ان يعلم ان المأمور غير ملتبس بالكف عن الفعل وهذا مستلزم لتعقل (٨٦) الكف الذي هو الضد العام فمعي قوله فالكف واضح انه لا يخفى ولا نزاع في ان

الامر بالشئ ثم يعمى عن تركه والكف عنه ولا معنى للاحتجاج على ذلك اذ كون الامر بالقيام بها عن ترك القيام اظهر من ان لا يخفى فظهر ان الاعتراض منع المقدمة الدليل والجواب دفع له لا كلام على السند وليس الاعتراض معارضة لافي الدليل لفيه المقدمة دون الدعوى ولا في المقدمة لانه لا معنى للمعارضة في المقدمة التي يدعي المستدل كونها ضرورية والشارحون فسر والاضد العام بترك المأمور به والكف عنه وجعلوا الاعتراض منع الانتفاء اللازم ولما ذكر في بيانه فالجواز معنا المقدمات

بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد والكف عنه واعترض عليه بأن المراد بالضدها هو الضد العام لا الاضداد الجزئية والذي يذهل عنه هو الاضداد الجزئية وأما الضد العام فتعقله حاصل لان المأمور لو كان على الفعل وملتبسا به لم يطلبه الا امر منه لانه طلب الحاصل فاذا انما يطلبه اذا علم انه ملتبس بضده لا به وانه يستلزم تعقل ضده الجواب انما يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمنع الالتباس به في الحال فيطلب منه ان يوجد في ثاني الحال كما يوجد في الحال ولو سلم فالكف واضح يعلم بالمشاهدة ولا حاجة في العلم به الى العلم بفعل الضد وانما يلزم النهي عن الكف وذلك واضح ولا نزاع لنا فيه فلا يصلح مورد النزاع والاحتجاج (قال القاضي لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا أو خذلا فلانهم ما امان ينسار باقي صفات النفس اولا الثاني امان يتنافيا بنفسه ما اولا فلو كانا مثلين أو ضدتين لم يجتمعا ولو كانا خلافاين لجاز أحدهما مع ضده الآخر وخلافه لانه حكم الخلافاين ويستحيل الا امر مع ضده النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهم منافضان أو تكليف بغير الممكن وأوجب ان اراد بطلب ترك ضده طلب الكف منع لازمه ما عنده فتدبر لانه لا يلزم الخلافان فيستحيل ذلك وقد يكون كل منهما ضد الضد الآخر كالظن والشك فانهم معا ضد العلم وان اراد بترك ضده عين الفعل المأمور به يرجع النزاع لفظيا في تسميته تركا ثم في تسميته طلبا بنهاية القاضي أيضا السكون عين ترك الحركة فطلب السكون طلب ترك الحركة وأوجب بما تقدم) أقول احتج القاضي على أن الامر بالشئ هو النهي عن ضده بأنه لو لم يكن نفسه لكان امامته أو ضده أو خلافه واللازم باقسامه باطل أما الملازمة فلان كل متغايرين امان يتساو باقي صفات النفس اولا والمعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشئيه له بخلاف الحدوث والتخيز فان تساوا باقيها فمثلان كسوادين أو بياضين والا فاما ان يتنافيا بنفسه ما أي مجتمع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتهما اولا فان تنافيا بنفسه ما فاضد ان كالسواد والابيض والاختلافان كالسواد والحلاوة وأما انتفاء اللازم باقسامه فلانهم ما لو كانا ضدتين أو مثلين لم يجتمعا في محل واحد وما يجتمعا ان جواز الامر بالشئ والنهي

الامر بالشئ ثم يعمى عن تركه والكف عنه ولا معنى للاحتجاج على ذلك اذ كون الامر بالقيام بها عن ترك القيام اظهر من ان لا يخفى فظهر ان الاعتراض منع المقدمة الدليل والجواب دفع له لا كلام على السند وليس الاعتراض معارضة لافي الدليل لفيه المقدمة دون الدعوى ولا في المقدمة لانه لا معنى للمعارضة في المقدمة التي يدعي المستدل كونها ضرورية والشارحون فسر والاضد العام بترك المأمور به والكف عنه وجعلوا الاعتراض منع الانتفاء اللازم ولما ذكر في بيانه فالجواز معنا المقدمات

السند ومعنى قوله ولو سلم فالكف واضح انه لو سلم ان الضد العام معلوم الامر فالكف واضح انه ليس بما يلزمه عن ثم اعترض بعضهم بأن امر الايجاب لا يتحقق بدون الكف عن الضد العام لانه طلب الفعل مع المنع عن تركه وهذا خبط يظهر بأدنى تأمل (قوله فلان كل متغايرين) مبني على اصطلاح الفلاسفة ان كل ما لا يكون نفس الشئ فهو غيره وأما على اصطلاح المتكلمين فيجوز ان لا يكون نفسه ولا غيره فلا يكون مثلا ولا ضدا ولا خلافا والصفة عندهم تنقسم الى نفسية لا يفتقر انصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود ونحو ذلك وقد يعبر عنها بما يدل على الذات دون معنى زائد والى معنى بفتقر الى تعقل امر زائد وتدل على معنى زائد على الذات كالحديث والتخيز للانسان وقد يعبر عن صفات النفس بالذاتيات بالمعنى المذكور لا بمعنى أجزاء الماهية (قوله والا) أي وان لم يتنافيا بنفسه ما بان لا يتنافيا بالانفسه ما فمخالفان (قوله وهما يجتمعا معان) أي في محل واحد ضرورة أنه يتحقق في الحركة الامر به والنهي عن السكون الذي هو ضدها وبهذا يسقط ما ذكره العلامة من انه ان اراد به الاجتماع في محل فممنوع أو في النفس أو في اللفظ فالضد لا يتنافيا

(قوله لانه) أي الذم معناه أي معنى النهي يعني ان المنهي ما يندم فاعله والاختصاصية النهي طلب الكف عن الفعل (قوله والجواب) يعني ان النزاع انما هو في ان امر الاجاب هل يستلزم بحسب مفهومه النهي عن الضد والاعتناء بالادلة من خارج وحينئذ لان سلم ان الذم على الترك من الارزاق العقلية لا امر ولو سلم فلان سلم انه لا ذم على عدم المخصوص ولو سلم فلان سلم ان كل ما يندم عليه فهو منهى عنه وانما يكون لو كان فعلا لا كفا فان النهي طلب كف عن فعل لا عن كف ولو جعلنا الكف عن المأمور به منهيا عنه كان النهي طلب الكف عن ذلك الكف (قوله والذي يحقق) اشارة الى ان قوله والاعتناء وان لم تكن هذه النوع وتم دليلك للذم في كل امر تصور الكف عن المأمور به لما ان كل امر يستلزم النهي عن الكف عن المأمور به والنهي عن الشيء عبارة عن طلب الكف عنه ولا بد في الطلب من تصور المطلوب ثم لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير عامه انما ينتهض في امر الاجاب دون الذم (قوله على الرايين) في ان المطلوب بالنهي هو الكف عن الفعل او في الفعل (قوله وهي باطلة) يعني ما ذكرتمه الا انه يقال في بطلان كونها ما خلا في انه يلزم جواز ان يجتمع النهي عن الشيء (٨٨) مع ضد الامر بضده وهو النهي عن ضده وهو تناقض وتكليف بالحال وفي

عنه اذ لا ذم بحال منه عنه لانه معناه الجواب انه مني على ان الذم بالترك من معقولات الاجاب فلا يفتك عنه تعقلا واما من يجوز الاجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالترك على البال وان لزمه في الواقع فلا يلزمه ذلك ولو سلم فلان سلم انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل ما امر به وان سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف كما ان الامر طلب فعل غير كف والذي يحقق توجهه هذه النوع انه لو لاهى وصح دليلك لا تدى الى وجوب تصور الكف عن الكف لسلك امر بشئ وذلك باطل قطعاً فان الامر بالنهي لا يخطر الكف عن الكف بيانه قالوا انما لا يتم الواجب وهو فعل المأمور به الا بترك ضده وهو اما الكف عن ضده او نفي ضده على الرايين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالكف عن الضد او نفي الضد واجب وهو معنى النهي عنه الجواب عنه قد تقدم وهو منع ان ما لا يتم الواجب الا به من علة او عرفي فهو واجب قال (الطاردون متمسكا للقاضي المتقدمان وايضا النهي طلب ترك الفعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد قلنا فيكون الزنا واجبا من حيث هو وترك الواط وبالعكس وهو باطل قطعاً وبان لامباح وبان النهي طلب الكف لا الضد المراد فان قلتم فالكف فعل فيكون امرا بضده رجع النزاع لتنظير ولزم ان لا يكون النهي نوعا من الامر ومن ثم قيل الامر طلب فعل لا كف) اقول الطاردون للحكم في النهي انه امر بالضد احتجوا بجمعي القاضي وهو قوله لو لم يكن نفسه له كان مثله او ضده او خلافاً وهي باطلة وايضا ترك السكون هو الحركة فطلبه طلبها والجواب الجواب وايضا هم ان النهي طلب ترك الفعل فيكون الترك فعلا لانه المقدور وليس فعل غير الضد لانه لا يكون تركه فهو فعل احد الاضداد فيكون مطلوباً وهو معنى الامر به الجواب اما اولاً فبانه لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الزنا واجبا من حيث هو وترك الواط لانه ضده والواط واجبا من حيث هو ترك الزنا فيحصل الثواب بهما بقصده أداء الواجب بهما وبطلان ذلك معلوم من الدين ضرورة واما ثانياً فبانه يستلزم في المباح اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام كما

الجواب عنه اننا لان سلم ان اجتماع كل معنى مع ضد الآخر وخلافه لازم للجم لا فين ولا يتأني الاستفسار والترديد المذكور عنه اذ لا معنى لقولنا النهي عن الشيء امر بضده سوى انه طلب لفعل ضده فليتأمل (قوله لانه لا يكون تركه) أي لان فعل غير الضد لا يكون تركه لفعل فترك الفعل فعل احد اضداده فالنهي وهو طلب ترك الفعل طلب لفعل احد الاضداد وهو معنى الامر بالضد واعترض الشارح العلامة بأن هذا بعينه هو المتمسك الثاني للقاضي الا انه في مادة جزئية دون هذا

فأشار المحقق الى دفعه بأن ذلك لا يقتصر الى هذه المقدمات والى كون الترك فعلا بل يكفي ان السكون عدم الحركة هو فالنهي عن الحركة طلب لعدمها وهو معنى الامر بالسكون (قوله لزم ان يكون الزنا واجبا) لا يخفى ان ذلك انما يلزم لو ارد امر بجميع اضداده واما لو ارد انه امر بفعل احد اضداده على ما يشير اليه تقرير الشبهة فلا وسنشير الى جوابه (قوله فيحصل الثواب بهما) اشارة الى دفع ما يقال لعل هذا القائل يلزم كون مثل هذه المحرمات واجبا حراما من جهتين (قوله اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام) فان قيل هذا بعينه دليل الكعبي على ان المباح مأمور به لا يمتق له بما ذكرنا من الدليل على ان النهي عن الشيء امر بضده قلنا قد سبق انه لا يمتلخص عن دليل الكعبي الا بان ترك الحرام ليس نفس فعل المباح غاية انه لا يتم الواجب الا به وما لا يتم الواجب الا به لزم ان يكون واجبا على ما امر واذ جعلنا ترك الشيء نفس فعل ضده وكل مباح ضد الحرام كان ترك الحرام نفس فعل المباح فيلزم وجوبه وقد بين بطلان ذلك في بحث الحكم واعترض الشارح العلامة بان الالزام عطل وجوب الزنا ونفي المباح وادعى القول بكون الامر بالشيء مباحا عن ضده لاستلزامه حرمة الصلاة من حيث انها ترك للنج وبالعكس وحرمة المباح لكونه تركا للصلاة الواجب فلا وجه للتخصيص

والجواب ان هذا ليس الزام على أن النهى عن الشيء أمر بضده بل على المقدمة القائلة بأن ترك الشيء نفس فعل ضده حتى لو اقتصر الطاردون على متمسك القاضي لم يرد عليهم ذلك وليس في مقدمات القول بأن الأمر بالشيء تنهى عن ضده ان كل فعل شيء فهو وترك ضده حتى يلزمهم حرمة الواجبات والمباحات المضادة وتحقق ذلك أنه اذا لم يقل بهذه المقدمة لم يصدق ان الزنا ترك للواطاة والصلاة ترك للزكاة والمباح ترك للحرام أو الواجب فليتأمل وسنحقق ذلك في كلام الفارمن الطرد والعجب عن التزم ذلك وقال انه اكتفى بالبيان في أحدهما والا فهو لازم عليهم ما جيعا (قوله وأما ثالثا) حاصله اننا لانسلم ان النهى طلب الترك الذي هو فعل الضد هو طلب الكف عن الفعل وهذا وان استلزم الاشتغال بضده الكف لا يصدق على ضد من الاضداد الجزئية انه واجب فلا يصدق ان النهى عن الشيء أمر بشئ من اضداده المعينة على ما هو المبحث فقوله الذي هو المراد من جهة المعنى ضده أو جوب ضد لكن لتسكيره يحمل على البدل (قوله ولا نزاع حينئذ في المعنى) بل لا معنى لجهله بمعنى ما يطلب بالدليل لان كون الأمر بالشيء متناعا تركه والنهى عن الشيء الزاما لتركه أظهر مما ذكره وامن المقدمات (قوله الا بأحد اضداده) يشير الى أنه يكفي في انتفاء الشيء ثبوت ضده واحد بخلاف ثبوت الشيء فإنه يقتصر الى انتفاء جميع اضداده (قوله وتقريره قدمه) في بيان أن الأمر بشئ يتضمن النهى عن ضده وهو ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنهي عن الشيء أيضا يستلزم الأمر بأحد اضداده (٨٩) كان الأمر بالشيء يستلزم النهى

عن جميع اضداده ولما كان الجواب يمنع ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما صرح به في المنتهى ظاهرا تركه الى الالزام القطيع ونفي المباح تنبيهه على أنه يرد على القول يتضمن النهى عن الشيء الأمر بالضد البتة ولا يرد على القول بكون النهى عن الشيء أمرا بضده الا اذا تم ذلك بأن ترك الشيء فعل لاحد اضداده واعتراض الشارح العلامة بأن هذا انما يلزم لو كان النهى عن الشيء مستلزما

هو مذهب الكعبي وقد بطل وأما ثالثا فبان الكف هو المطلوب في النهى ولا يلزم وجوب ضد من الاضداد الجزئية الذي هو المراد وفيه البحث فان قلتم فالكف فعل محقق فيكون ضدا وقد طلب فتحقق الأمر بالضد قلنا يرجع النزاع حينئذ لفظيا في تسمية الكف فعلا ثم في تسمية طلبه أمرا كما تقدم ويلزم أن يكون النهى نوعا من الأمر ولا نزاع حينئذ في المعنى فانا نقول به وان لم نطلق عليه لفظ الأمر ولذلك قيل في تعريف الأمر انه طلب فعل غير كف ولو لا المواصفة في أن النهى طلب للكف لما قيل (قال الطاردون في تتضمن لا يتم المطلوب بالنهي الا بأحد اضداده كالأمر وأجيب بالالزام القطيع وبأن لا مباح) أقول الطاردون في تتضمن أي الذين قالوا بأن النهى يتضمن الأمر بالضد لأنه نفسه قالوا لا يتم المطلوب من النهى الا بأحد اضداده كما لا يتم المطلوب من الأمر الا بترك جميع اضداده فيجب وتقريره قدمه الجواب أما ولا في الالزام القطيع وهو لزوم وجوب الزنا لانه ترك اللواط وبالعكس وأما ثانيا فبالالزام بأن لا مباح حينئذ كما مر (قال والفارمن الطرد اما لان النهى طلب نفي واما الالزام القطيع واما لان الأمر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم كما تقدم والنهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم الأمر لانه طلب فعل لا كف واما الابطال المباح) أقول الذين فسروا من طرد الحكم في النهى واقصر واعلم به في الأمر فانما لم يبق ولو بان النهى عن الشيء أمر بضده لاحد أمور أربعة اما لان مذهبهم أن النهى طلب نفي الفعل لا طلب الكف عنه

(١٣ - مختصر المنتهى ثاني) للأمر بجميع اضداده وأما بأحد اضداده على ما صرح به المستدل فلان ظاهر ورود ويمكن الجواب بأن المراد بالواجب أعسم من المعين والمخير فيلزم ان يكون كل من الزنا والواطاة واجبا مخيرا ما بنا عليه اذا ترك أحدهما الى الآخر على قصد الامتثال والاتبان بالواجب ويلزم أن يكون كل مباح متعلقا للوجوب المخير وهو المعنى بنفي المباح وأما اعتراضه بأنه لاجهة للتخصيص بل يرد الالزام القطيع بحرمة الواجبات ونفي المباح على القول بكون الأمر بالشيء متضمنا للنهي عن الضد فليس وارد لان الأمر بالشيء انما يستلزم ترك اضداده عند الاتيان به لاني جميع الاوقات فالأمر بالصلاة مستلزم منع الواجبات والمباحات المضادة له لا مطلقا بل في حال أداء الصلاة وهذا الاستلزم محرم باللزم حرمة الحج مثلا ونفي المباح بخلاف النهى فإنه يستغرق الاوقات ولهذا جعل الالزام القطيع أحد أسباب الفرار من الطرد وكذا نفي المباح وتحقيقه أن الزام الشيء في وقت ما يستلزم كونه واجبا مأمورا به والنهي عنه في وقت ما لا يستلزم كونه حراما منهي عنه بل ربما يكون واجبا ومباحا كالحج والا كل المعنوعين في الصلاة وهم اذا سقط اعتراضه على جعل الأمرين سببا للفرار من الطرد بأنه يلزم على القول بكون الأمر بالشيء تنهى عن ضده على الأمرين أو متضمنة له نفي المباح وحرمة مثل الصلاة والحج له وحاصله أنه كان النهى يستلزم وجوب المحرمات والمباحات المضادة للنهي عنه كذلك يستلزم الأمر حرمة الواجبات المضادة للأمر به والفارمن يتنبه لذلك (قوله لم يقلوا بأن النهى عن الشيء أمر بضده أي لا بطريق تضمنه اياه ولا بطريق تضمنه اياه

(قوله فلا يكون أمراً باضداً) ولا متضاداً له لأن الأمر طلب فعل غير كف وطلب النفي والعدم لا هو ولا متضادته بخلاف الأمر فانه طلب الفعل مع المنع عن الترك فيتضمن النهى الذي هو طلب الترك بل ربما يكون طلب الفعل طلب ترك اضداده أو متضادته ثم قد يمنع أن طلب النفي لا يستلزم طلب فعل هو واحد اضداد النهى عنه اذ لا يتصور ترك الفعل من غير اشتغال بفعل تامن حركة أو سكون وهذا لا يصح لان فعل شيئاً ما لكونه تكليفاً بالجمال وأما ما يشال من أن النهى على تقدير كونه طلب نفي الفعل لا يكون أمراً باضداً لأن النفي المحض لا ضده فغلط لأن المراد ضد الفعل المطلوب تنبيهه لا ضد النفي وهو ظاهر (قوله وهو) أى الترك فعل لانه المقدر والذي يذم عليه دون النفي الصرف (فاستلزم) أى أمر الإيجاب النهى عن فعل ينشأ في الأمور به وهو ترك الأمور به اذ لا يذم عالم به عنه لانه معناه كما سبق ولا تعنى ضد الفعل الا فعلاً يتنافيه والحاصل ان الأمر طلب فعل غير كف مع المنع عن تركه والذم عليه وهو حقيقة النهى عن الترك الذى هو ضد الأمور به والنهى طلب كف عن فعل مع المنع عن الاتيان به والذم عليه وليس في هذا طلب فعل غير كف مضاد للنهى عنه فما يقال ان الأمر طلب فعل غير كف والنهى طلب فعل هو كف وكلاهما لا يمكن استلزام الثاني الاول لا يمكن استلزام الاول الثاني فلا يكون الأمر بالنهى مستلزماً للنهى عن ضده فليس بشئ لأن أمر الإيجاب ليس مجرد طلب فعل غير كف بل مع المنع عن تركه (قوله بخلاف أمر الندب) فانه لا ذم (٩٠) فيه على الترك ولا يظهر سبب آخر يوجب الحكم لاستلزام النهى عن ضد

الندوب فيخص الحكم بأمر الإيجاب حتى يظهر دليل الاشتراك واعتراض العلامة بأن الفاعل باستلزامه النهى عن الضد لا يريد النهى التحريم بل نهى الكراهة فلا يضره عدم الذم على الترك وظاهر أن ندب الشيء يستلزم كراهة تركه وهو فعل مضاده منهى عنه نهى الكراهة ولا يخفى في أنه حينئذ يرجع النزاع لفظياً كما سبق وأما ما يقال ان الفعل إذا كان مندوباً كان ضده الملزوم اتركه

الذى هو ضده كما هو مذهب أبي هاشم فلا يكون أمراً باضداً واما فراراً من الإلزام القطيع في أمر الزنا والواط واما لان أمر الإيجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم النهى عن فعل ينشأ في الأمور به وهو معنى الضد كما تقدم واما النهى فهو طلب كف عن فعل يذم فاعله فليكن مستلزماً لانه طلب فعل غير كف وهذا طلب فعل هو كف واما لزوم ابطال المباح وكونه واجباً كما هو مذهب الكهبي (قال والمخصص الوجوب للامر من الأخيرين) أقول الذين خصصوا الحكم بأمر الوجوب دون الندب فالامر من الأخيرين وهو أن أمر الوجوب يستلزم الذم على الترك فيستلزم النهى كما تقدم بخلاف أمر الندب والزوم ابطال المباح اذ ما من وقت الاو يندب فيه فعل فان استغرق الاوقات بالندوب وان مندوب بخلاف الواجب فانه لا يستغرق الاوقات فيكون الفعل في غير وقت لزوم أداء الواجب مباحاً ولا يستلزم نفي المباح قال (مسئلة الاجزاء لامتنال فالاتيان بالأمور به على وجهه بحقه اتفاقاً وقيل الاجزاء اسقاط القضاء فيستلزمه وقال عبيد الجبار لا يستلزمه لتناول يستلزم لم يعلم امتثالاً وأيضاً فان القضاء استدراك لمافات من الاداء فيكون تحصيله للعامل فالواو كان لكان المصلحة نظن الطهارة أعماً وأسقاطه القضاء اذ تبيين الحدث وأوجب بأسقوط للخلاف وبأن الواجب مثله أمر آخر عند التبيين وانعام الحج الفاسد واضح) أقول الاتيان بالأمور به على وجهه أى كما أمر به الشارع - بل يوجب الاجزاء اعلم أن الاجزاء يقسم بفسيرين أحدهما حصول الامتنال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتنال به فلا شئ أن اتيان بالأمور به على وجهه بحقه

مرجوحاً وترك المرجوح مطلوب فيجوز أن يكون ضد الفعل المندوب منها عنه فيكون أمر الندب مستلزماً للنهى وذلك عن ضده فلا يخفى في سادته (قوله والزوم) عطف على محذوف كأنه قال الاول الامر من الأخيرين وهو كذا ولزوم ابطال المباح تقرير العلامة ومن تبعه ان ليس المراد ان أمر الإيجاب يستلزم ابطال المباح بخلاف أمر الندب اذ الاول يستلزم حرمة والثاني كراهة فيستلزمان انظرا بل المراد ان ابطال المباح خلاف الأصل فالترزم في أمر الإيجاب الذى هو أقل من أمر الندب تعليلاً للخالفة الأصل ولانعارض بأن اضداد الواجبات أكثر لانه ممنوع وفي بعض الشروح أن الموجب لا يبطال المباح لزوم المنع من ترك ما هو ضد للنهى عنه وفي أمر الندب ليس كذلك ولما كان فساد هذا الكلام سيما كلام العلامة في غاية الوضوح يفنه الشارح المحقق افوقاً به واستقامة فكره بيانا ترضيه العقول وان افتر عن ضعف في الأصول وحاصله ان أمر الندب يستغرق الاوقات فلواستلزم كراهة اضداد المندوبات بطل بالتكليف المباحات المضادة لها بخلاف أوامر الإيجاب فانها انما تمنع المباحات المضادة للواجبات في وقت لزوم الاداء خاصة وتبقى في غير ذلك الوقت مباحة فلا يفتى المباح بالتكليف (قوله حصول الامتنال به) لاختفاء في أن الاجزاء صفة الفعل المأمور به بخلاف الامتنال أو سقوط القضاء فلا يكون هو اياه فراد انظ به ليصح وبصير المعنى أن كون الفعل مجرد حصول الامتنال به أو سقوط القضاء به واذا اعتبر ما في المتن هو اسقاط القضاء لم يخج في الثاني الى هذا التقرير

(قوله والمختارانه) أى اتيان الأمور به (يستلزمه) أى الاجزاء المفسر بسقوط القضاء (قوله فساقط) لا يخفى ما فيه من لطف الابهام
 أى فكلام ساقط أو فاقضاء ساقط قطعاً فيكون كلامه باطلا (قوله لم يعلم امتثال أبدا) يعنى بالامتثال الخروج عن العهدة بحيث
 لا يبقى عليه تكليف بذلك الفعل اذ لو أريد به الاتيان بالأمور به على وجهه لم تصح الملازمة أصلاً بل لم يكن للكلام معنى وعلى هذا
 لا يرد ما يقال ان تحقق الامتثال لا ينافي توجبه التكليف ووجوب الفعل عليه قضاء كصلاة فاقضاء الطهورين ثم يمكن منع الاتفاق
 والقطع بانتفاء اللازم فان مذهب عبد الجبار هو أنه قد أدى الواجب وأتى بالأمور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة
 قال لا يمتنع عندنا أن يأمر الحكيم ويقول اذا فعلته أثبت عليه وأديت الواجب ويلزمه (٩١) القضاء مع ذلك وهذا مشعر بان

ليس التراجع في الخروج عن
 عهدة الواجب بهذا الامر
 بل في أنه هل يصير بحيث
 لا يتوجه عليه تكليف
 بذلك الفعل (قوله بأمر آخر)
 ولا يخفى في أن المأني به ثانيا
 لا يكون نفس المأني به أولاً
 بل مثله فلا يكون تحصيله
 للعاصل ولا يتبع الدليل الثاني
 على أنه قد لا نسلم أن القضاء
 عبارة عن استدرال ما قد
 فات من مصلحة الاداء بل
 عن التيان بمثل ماوجب
 أو لا يطرق الزوم (قوله
 فهذا واجب مستأنف)
 بأمر مجدد وسمى قضاء
 لمشايمته القضاء في كونه
 مثل الاداء ولا يخفى ان
 هذا بعيداً لم يهد للغير
 فرض غير الاداء والقضاء
 ولو سلم فيمكن أن يقال بذلك
 في كل قضاء فلا يوجد قضاء
 حقيقة قطعاً قبل الاحسن
 ان يقال انه أمور بصلاة
 بطهارة يقينا أو ظناً لا يتبين
 خطؤه قلنا فيلزم عند تبين
 الخطأ ظهوراً عنه تركه

وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار
 انه يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه قال في المنتهى ان أراد انه لا يمتنع أن يراد أمر بعده عمله
 فسلم ويرجع النزاع في تسميته قضاء وان أراد انه لا يدل على سقوطه فساقط لتأول لم يستلزم سقوطه
 لم يعلم امتثال أبداً واللازم منتفٍ أما الملازمة فلا نهجينة فيجوز أن يأتي بالأمور به ولا يسقط عنه بل
 يجب عليه فعله مرة أخرى قضاء وكذلك القضاء اذا فعله لم يسقط كذلك وأما انتفاء اللازم فعساقط قطعاً
 واتفاقاً وأيضا ان القضاء عبارة عن استدرال ما قد فات من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء بالأمور
 به على وجهه ولم يفت شيئاً وحصل المطلوب بتمامه فلو أتى به استدرالاً كان تحصيل الحاصل قالوا
 أو لا لو كان مسقطاً للقضاء لكان المصلحة بظن الطهارة اذا تبين كونه محمداً تماماً أو ساقطاً عنه القضاء
 واللازم منتفٍ أما الاولى فلا نه ان أمر بصلاة يبين الطهارة ولم يفعل كان آمناً وان أمر بصلاة
 بظن الطهارة فقد أتى به على وجهها والمفروض انه يسقط القضاء فكان ساقطاً عنه القضاء وأما
 الثانية فبالاتفاق الجواب أما أولاً فيمتنع انتفاء اللازم بل يقول بأحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه
 فلا يصلى مثله لان المسئلة مختلف فيها قلنا المنع الى أن يثبت وأما ثانياً فلا لأن الأمور بصلاة بظن
 الطهارة واذا تبين خلافه وجب مثله بأمر آخر فهو هذا واجب مستأنف والاول قد سقط ولا يقضى
 وتسمية الثاني قضاء مجاز لانه مثل الاول قالوا ثانياً لو كان مسقطاً للقضاء لكان انعام الحج الفاسد مسقطاً
 للقضاء ولا يسقط باتفاق والجواب واضح مما قلنا وهو ان الذي قد وجب قضاءه ما قد وانعامه فعل
 آخر أو واجب بأمر آخر والانعام لم يجب قضاءه مما فعل سقط قضاءه والذي يجب قضاءه لم يفعل قال
 مسألة صيغة الامر بعد الحظر للإباحة على الأكثر لنا غلبتها اشترطوا اذا حلتهم فاذا قضيت الصلاة
 قالوا لو كان مانعاً من التصريح وأجيب بأن التصريح قد يكون بخلاف الظاهر) أقول من
 قال بأن صيغة الامر للوجوب اختلفوا فيم اذا وردت بعد الحظر فلا أكثر على أنها الاباحية وقيل
 للوجوب ولا أثر لتقدم النهي وتوقف امام الحرمين وقيل اذا علمت الاحمر والعلامة عرض النهي كان
 كقبول النهي وهو غير بعيد لنا غلبته في الاباحية في عرف الشارع فيقدم على الوجوب الذي عليه
 اللغة وذلك لان الاباحية هي السابقة الى الفهم في نحو قوله تعالى واذا حلتهم فاصطادوا فاذا قضيت
 الصلاة فانتشروا كنتنهم يتكلم عن اذخار لحوم الاضاحى الأفاضل وها قالوا لو كان وروده بعد
 النهي مانعاً من الوجوب لا يمتنع بعد التصريح بالوجوب ولا يمتنع اذ لو قال حرمت عليك ذلك ثم قال
 أوجبته عليك لم يلزم منه محال ولا يمكن الانتقال من الحرمة الى الاباحية يمكن الانتقال منه الى
 لا يجاب فقد ثبت أنه غير مانع وصيغة الامر مقتضية فوجب حملها على الوجوب عملاً بالمقتضى السالم

المأمور به (قوله والجواب واضح) توجيهه انه ان أريد بالقضاء في قوله لكان انعام الحج الفاسد مسقطاً للقضاء فاقضاء الحج المأمور به أولاً
 فلا نسلم الملازمة وانما يلزم لو أتى بالأمور به على وجهه وان أريد قضاء الانعام فلا نسلم انتفاء اللازم وهو ظاهر وأما ما وقع في الشرح من
 أن المراد أنه واضح أن لا بد من الممانعة بين الاداء والقضاء وان لا مماثلة بين الحج الفاسد والحج المأني به في السنة الآتية فلا يكون قضاءه
 أو واضح أنه ليس قضاء لكان واجبا عليه في السنة الاولى بل لمسات من مصلحة الحج الخالي عن الفساد وواضح أنه ليس بقضاء لكونه
 في وقت الاداء لان وقت الحج جميع العمر وانعام الفاسد واضح في كون المأمور به ثانياً ليس بقضاء فلا يخفى ما فيه (قوله فيقدم على الوجوب)

لان الكلام في أوامر الشرع فعرفه هو القدم (قوله في وقت معين) لان ما لا يعين وقته لم يتصور قضاؤه اللهم الاعلى رأى من يجعل الامر له وروى في التحقيق من قبيل تعيين الوقت (قوله فلو ثبت قضاء) احتراز عن مثل الجمعة والخطبة اذ لا قضاء لها بل للظهور (قوله اذ الوجوب أخص) لانه اقتضاء مع المنع من التقبض وفي هذا رد لما في الشرح من أنه لا معنى للوجوب سوى الاقتضاء والحق أن معنى الاقتضاء دلالة عليه واستفادته منه بوجه من الوجوه (قوله من وجوه الاقتضاء) يريد بالاقتضاء مفهومه الغوى من أقسام المنطوق والمفهوم لا الأصولي الذي هو أحد أقسام المنطوق على ما سيجي لان تنبيهه لا يستلزم في الدلالة مطابقتها (قوله والغصم) اعتراض على الوجوه الثلاثة إلا أن الأول مدفوع لانه لا يدعي اقتضاء خصوص يوم الجمعة بل القطع بأنه لا تعرض لغير يوم الخميس ولادلالة (قوله من ضرورة الأمر) به يعني أن الأمور به فعل يأتي به المكلف فبالضرورة يكون في الوقت وليس الوقت من ذاتياته حتى يكون أصله مؤثراً في سقوطه وحاصل الجواب (٩٢) ان الأمور به فعل واقع في ذلك الوقت فإيقاعه في ذلك الوقت مأمور به

فعند اختلافه لا يبق المأمور به وتقرر بالشروح ان الوقت ليس من فعل المكلف بل من ضروره وانه فلا يكون مأمور به لان الامر لا يتعلق الا بفعل المكلف فاختلفه لا يؤثر في سقوط المكلف به (قوله لما تقدم) مشعر بأن نسخته ورد بالمنع لما تقدم على أن ما تقدم سند للتعرف وفي بعض النسخ وما تقدم بالواو أي رديع كونه كاصل الدين كيف والتأخير عن وقت الاداء ثم وعن أصل الدين ليس باثم ولان الكلام في المقيد بوقت لو قدم الفعل عليه لم يعتد به ولا كذلك أصل الدين ولا خفاء في أن هذا ليس الاستناد المنع فالوجه ما اختاره المحقق (قوله انما سمي قضاء) لا خفاء في أن هذا لا تأتي على ما سبق من أن القضاء هو الذي فعل بعد وقت الاداء

عن المعارض والجواب منع الملازمة بأن قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وبأن الظاهر غير مراد فديكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها قال مسئلة القضاء بأمر جديد وبعض الفقهاء بالاول لنا لو وجب به لا قضاء وضم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة وأيضا لا قضاء لكان أداءه ولو كان سواها قالوا الزمان نظير فاختلفه لا يؤثر في السقوط ورد بأن الكلام في مقيد لو قدم لم يصح قالوا كأجل الدين رد بالمنع وما تقدم قالوا فيكون أداء قلنا سمي قضاء لانه يجب استدرا كالمفاتيح) أقول الأمر بفعله في وقت معين لا يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت لأداءه ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبأمر جديد نحو من نام عن صلاة أو نسيتها فليصلها اذ ذكرها وقال بعض الفقهاء يجب القضاء بالأمر الاول لنا لو وجب القضاء بالأمر الاول لكان هو مقتضيا بالقضاء واللازم منتفأ أما الملازمة فينبه إذا الوجوب أخص من الاقتضاء وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم وأما انتفاء اللازم فلانا فاطمعون بأن قول القائل صوم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء ولا تعرض له به ولا تناول أصلا ولنا أيضا أنه لو وجب به لا قضاء ولو اقتضاء لكان أداءه وكان بمثابة أن يقول صوم يوم الخميس وما يوم الجمعة وهو تغيير بينهما والثاني ادعى أنه أمر بالصلوة بما يتبعها في يوم الخميس فلما فات إيقاعها فيه الذي به كمال الأمر به بقي الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم اقتضاء خصوص الجمعة ولا كونه أداء ولا كونه ما سواها قالوا والالزام نظير من ضرورة الأمر به غير داخل في الأمور به فلا يؤثر اختلافه في سقوطه الجواب أن الكلام في الفعل المقيد بوقته بحيث لو قدم لم يعتد به كالمسألة والوقت في مثله داخل في الأمر به وقده والالزام التقدم قالوا ثانيا الوقت للأمر به كالأجل للدين فكأن الدين لا يسقط بأن لا يؤدي في أجله ويجب الاداء بعده فكذلك الأمر به اذا لم يؤدي في وقته وجب الاداء بعده الجواب لان كونه كأجل الدين لما تقدم أنه لو قدم لم يعتد به بخلاف أداء الدين قالوا لنا لو وجب بأمر جديد لكان أداءه أمر بالفعل بعد الوقت فيكون ما يتباه في وقته لا بعده وهو الاداء الجواب انما سمي قضاء لانه استدرا كالمصلحة فمات أو لا وحاصله منع الملازمة اذ يشترط في الاداء أن لا يكون استدرا كالمصلحة فمات واعلم أن هذه المسئلة

وان الاداء هو الذي فعل في وقته المقدر له أو لا من غير اشتراط أن لا يكون استدرا كالمصلحة فمات (قوله واعلم أن) مبنية لا خفاء في أن اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقتنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا أمرين وتلفظنا بلفظين فأما ان الأمر به هو هذان الامران أو شي واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب عنهم مثل صوم الخميس مثلا فختلف فيه فنذهب الى الاول جعل القضاء بالأمر الاول لان الأمر به شيئا فاذا اتقى أحدهما بقى الآخر ومن ذهب الى الثاني جعل القضاء بأمر جديد لانه ليس في الوجود الاثنى واحد فاذا اتقى سقط الأمر به ثم اختلف في فهم هذا الاصل وهو ان المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئا أو شي واحد يصدق عليه المعنيان ناظر الى الاختلاف في أصل آخر وهو ان ترك 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 بالثاني وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئا واحدا

(قوله بالامر بالشيء) سواء كان بلفظ الامر كما في قوله عليه السلام عن وهم بالصلاة أو بصيغته كما في قول الملائكة لزيد فلان افعل
 كذا وقد سبق الى بعض الاوهام ان المراد هو الاول فقط (قوله لانه امر لغير الغير) هذا هو الظاهر والمصريح في المنتهى بقوله من عبدك
 بأن يتجرى في مالك ذهب الشارع العلامة الى أن امر غلام الغير بأن يتجرى في مال سيده من غير اجازة من السيد تعدد و الظاهر انه اراد أن
 الامر بالنظم ظلم وتعد (قوله ولكن ذلك مناقضا) لانه بمنزلة قولك للعبد أنت مأمر به هذا ولست بأمر وهذا واجب عليك وليس
 بواجب وما يقال ان التناقض انما يلزم لو تساوت الدلالات وليس كذلك لاختلافها من منطوقها ومفهومها وليس بشيء لانه لا مدخل لذلك في
 لزوم التناقض غاية ما في الباب أنه يترجح أحدهما بقوله دلالاته على أن هذا ليس اختلافا بالمعنى والمفهوم بل بالذات وبالواسطة
 (قوله وليس الغرض امرهما) أي أمر الله وأمر الملك إضافة الى الفاعل أو أمر الرسول وأمر الوكيل إضافة الى المفعول بالامر أي
 بأن يأمر الرسول أو الوكيل من قبل نفسه (قوله فالمطلوب الفعل الجزئي) أي الحقيقي (٩٣) لانه المتحقق في الاعيان الممكن

لا الاستحصيل كالضرب
 الذي لا يكون فيه حركة
 مثلا وكالضرب الجزئي
 العقلي الذي هو محض صورة
 جزئية ذهنية (المطابق
 للماهية) أي يصدق عليه
 الضرب صدق الكلي
 على جزئية له لا الصورة
 العقلية الجزئية من حيث
 قيامها بعقل جزئي وبالجملة
 فردها من الافراد الممكنة
 لذلك الماهية لانفس
 الماهية المشتركة الكلية
 (قوله تكون مشخصة
 جزئية) اشارة الى أن
 المراد الجزئي الحقيقي
 ليدفع الاعتراض بأن
 الشيء قد يكون جزئيا وكليا
 معا كالاجناس والانواع
 المتوسطة (قوله على طلب
 الجزئي المقيد) وصف ككشف
 ومؤ كدلا لمخصص والمراد

مبنية على أن المفيد والمطلق والقيد وهما شيئان كما في التعقل والتلفظ أو ما صدق عليه وهو شيء
 واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر الى أن التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما في
 العقل أو في الخارج قال **مسئلة** الامر بالامر بالشيء ليس أمرا بالشيء لتناوُلها لكان من عبدك
 بكذا تعديا ولكن يناقض قولك للعبد لا تفعل قالوا فهم ذلك من أمر الله تعالى رسوله ومن قول الملك
 لزيد فلان افعل قلنا العلم بأنه مبلغ) أقول امر الامر المكلف بأن يأمر غيره بشيء ليس أمرا
 من الامر لذلك الغير بذلك الشيء مثله قوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع ولا أمر بالصبي
 من قبل الشارع بالصلاة لتناوُلها الامر بالامر بالامر الكان قولك للغير من عبدك أن يتجرى تعديا لانه أمر
 لعبد الغير وكان ذلك مناقضا لقولك للعبد لا تتجرى لانه أمر له ونهى واللازم منتف لا قطع والاتفاق
 قالوا فهم ذلك من أمر الله رسوله أن يأمرنا ومن قول الملك لزيد فلان افعل كذا الجواب أن
 الفهم ثم لغيره تدل عليه وهو العلم بأنه مبلغ لا أمر الله وأمر الملك وليس الغرض امرهما بالامر من قبل
 نفسه الذي هو محل النزاع قال **مسئلة** اذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق
 للماهية لا الماهية لتأن الماهية يستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها فيكون كليا
 جزئيا وهو محال قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد فالمشترك هو المطلوب قلنا يستحيل بما ذكرناه) أقول
 اذا أمر الامر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب معين فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق
 للماهية الكلية المشتركة لان الماهية هي المطلوبة لتأن الماهية الكلية يستحيل وجودها
 في الاعيان فلا تطلب والامتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع بيان أن الماهية يستحيل وجودها
 في الاعيان انها الوجودت لزم تعددها في ضمن الجزئيات فمن حيث انها موجودة تكون مشخصة جزئية
 ومن حيث انها الماهية الكلية تكون كلية وأنه محال قالوا المطلوب غير مقيد والجزئي مقيد فلا يكون
 المطلوب هو الجزئي فيكون هو المشترك اذ لا يخرج عنهما الجواب يستحيل طلب المشترك بما ذكرناه من
 الدليل فوجب جعل الامر على طلب الجزئي المقيد وان كان ظاهرا في المشترك لان القاطع لا يعارضه
 الظاهر واعلم انك اذا وقتت على الماهية بشرط شيء وبشرط لاشئ ولا بشرط شيء علمت أن المطلوب

التقيد بقيد من غير تعيين (قوله واعلم) يشير الى أن مبنى كلام الفريقين على عدم تحقيق معنى الماهية الكلية وعدم التفرقة
 بين الماهية المطابقة بمعنى عدم اشتراط قيدها والمطابقة بمعنى اشتراط الاطلاق وعدم التقيد وتحقيقه أن الماهية قد توجد بشرط أن
 تكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوحدة ولا يصدق على المتعدد بالعكس وكلفيدها هذا الشخص ولا يصدق على فرد آخر
 وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء ولا ترتيب في وجودها في الاعيان وقد توجد بشرط التجرد عن جميع العوارض
 وتسمى المجردة والماهية بشرط لاشئ ولا خفاء في أنها لا توجد في الاعيان بل في الازهان وقد توجد بشرط أن تكون
 مقارنة أو مجردة بل مع تجويز أن تقارنها العوارض وان لا تقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهي الكلي الطبيعي
 والماهية لا بشرط شيء والخفي وجودها في الاعيان لكن لا من حيث كونها جزئيا من الجزئيات المتحققة على ما هو رأي الاكثرين بل
 من حيث أنها يوجد بشئ تصدق هي عليه وتكون عينه بحسب الخارج وان تغاير بحسب المفهوم ولهذا زيادة تحقيق أو ردنا في

موضعه واذا نقر هذا فنقول يجوز ان يكون المطلق هي الماهية من حيث هي لا بقيد الكمية ولا بقيد الجزئية وان كانت لا تنفك في الوجود عن أحدهما وهذه لا يستحيل وجودها لان الكمية المنافية للوجود العيني ليست قيداً فيها او شرطاً لها بل هذا 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 المصنف بل المطلق الذي يصدق على الشخص والمتعدد فان قيل الكمية والجزئية متنافيان فعدم اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر فلا يلزم ارتفاع التقيضين قلنا اعتبار عدم التقيضين غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والحال هو الثاني (قوله يرجع الثاني الى الاول) أي يجعله عبارة عنه وإشارة اليه بناء على أن أصل الادم هو العطف فالمصنف جعل المانع العادي شاملاً للتعريف خلافاً لمدى حيث قال ان كان قابلاً للتكرار فان كانت العادة تنجم من تكرره أو كان الثاني منها ما معترفه فلا خلاف في أنه لنا كيد واحترز (٩٤) بقوله ان كان قابلاً للتكرار عن مثل صم هذا اليوم فإنه لا خلاف في كونه لنا كيد ولو بالعطف ولم يتعرض له المصنف لظهوره ولولا ان المانع العادي متعارف فيما يمكن عقلاً لكان مثل هذا مندرجاً تحته (قوله لان التأسيس أكثرى) يعني بالنظر الى نفسه وأما في التكرير فالتأ كيداً أكثرى كما سيبيء وقد ترجح التأسيس بأنه أصل والتأ كيد فرع وبان وضع الكلام للافادة دون الاعادة (قوله السقي هي الاصل) صفة براءة الذمة والمراد براءة الذمة عن المرة الثانية وأما مرة واحدة ففاضل على التقديرين ولذا قال الامدى ان في العمل به ما تكثير مخالفة الاصل وقوله (الى مخالفة الظاهر) إشارة الى أن مخالفة الاصل مخالفة الظاهر وقال الامدى هذا معارض بما يلزم في التأ كيد من مخالفة ظاهر الامر من الوجوب والكلام

الماهية من حيث هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكمية ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وان ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات والاطناب فيه فن آخر قال **مسئلة الامران المتعاقبان** بمقتضى ما تبين ولا مانع عادة من التكرار من تعريفه وأوغيره والثاني غير معطوف مثل صل ركعتين صل ركعتين قيل معول بهما وقيل تأ كيد وقيل بالوقف الاول فائدة التأسيس أظهر رجحان أولى الثاني أكثرى التأ كيد ويلزم من العمل بمخالفة براءة الذمة وفي المعطوف العمل أرجح فان رجح التأ كيد بما قدم الارجح والا للوقف) أقول اذا تعاقب امران بمقتضى ما تبين فانه يجهل التأ كيد فيكون المطلوب الفعل مرة ويجهل التأسيس فيكون المطلوب الفعل مكرراً اللهم الا اذا وجد مانع عادة من التكرار مثل تعريف يرجع الثاني الى الاول فموضوع ركعتين صل ركعتين أو غير ذلك مثل اسقى ماء اسقى ماء فان القرينة وهو دفع الحاجة مرة واحدة فالمانع تكرار السقي فينشدت عين التأ كيد وأما اذا لم يوجد مانع التكرار فاما أن لا يكون الثاني معطوفاً على الاول أو يكون فان لم يكن معطوفاً مثل صل ركعتين صل ركعتين فقول معول بهما فيجب التكرار وقيل تأ كيد فيجب المرة وقيل بالوقف فيما الاول وهو القائل بأنه يعمل بهما قال فائدة التأسيس وهو واجب آخر أظهر من فائدة التأ كيد وهو نفي وهم التجوز لان التأسيس أكثرى والتأ كيد أقل والحمل على الاظهر أولى الثاني وهو القائل بأنه تأ كيد قال كثر التكرير وفي التأ كيد ما يكثري التأسيس فيجمل عليه الحاق الفرع بالاعم الاغلب وأيضا فيلزم من العمل بمخالفة براءة الذمة التي هي الاصل بخلاف التأ كيد وما لا يفضي الى مخالفة الظاهر أولى مما يفضي اليه أما اذا كان معطوفاً مثل صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل بهما أرجح لان ورود التأ كيد هو العطف ليهيئ أو يقبل فان رجح في المعطوف التأ كيد بعبادى من تعريفه أو غيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح وان لم يوجد أرجح بأن يتساوى باوجب الوقف قال (النهى اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وما قيل في حسد الامر من مزيف وغيره فقد قيل مقابله في حد النهى

لنا كيد ولو بالعطف ولم يتعرض له المصنف لظهوره ولولا ان المانع العادي متعارف فيما يمكن عقلاً لكان مثل هذا مندرجاً تحته (قوله لان التأسيس أكثرى) يعني بالنظر الى نفسه وأما في التكرير فالتأ كيداً أكثرى كما سيبيء وقد ترجح التأسيس بأنه أصل والتأ كيد فرع وبان وضع الكلام للافادة دون الاعادة (قوله السقي هي الاصل) صفة براءة الذمة والمراد براءة الذمة عن المرة الثانية وأما مرة واحدة ففاضل على التقديرين ولذا قال الامدى ان في العمل به ما تكثير مخالفة الاصل وقوله (الى مخالفة الظاهر) إشارة الى أن مخالفة الاصل مخالفة الظاهر وقال الامدى هذا معارض بما يلزم في التأ كيد من مخالفة ظاهر الامر من الوجوب والكلام

أو النسب أو المشترك بينهما لقطع بأنه ليس ظاهراً في التأ كيد واذا تعارض الترجيحان بقي التأسيس سالماً مع ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في نفس الامر واعترض عليه بأن ترجح التأسيس معارض بما سبق من ترجح التأ كيد بكون التكرير يرفقه أكثر من قول تعارض الترجيح فسبق الاحتياط سالماً لكان وجهها (قوله من تعريف) مثل صل ركعتين وصل ركعتين (أو غيره) مثل اسقى ماء واسقى ماء (قوله وقع التعارض بين العطف) المقتضى للتأسيس والتكرير والمانع العادي الملازم للتأ كيد

مباحث النهى

(قوله اقتضاء كف) احتراز بالكف عن الامر وبقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس قال الشارح العلامة والجواب عن لزوم كون مثل كف عن الزنا نهياً وان المراد كف عن فعل هو ما أخذ اشتقاق المقتضى وقد سبق للحق في بحث الوجوب والتحرير ما يشير الى اختلافهما باختلاف الحثيات والاعتبارات وان مثل كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف أمر والى الزنا نهى

(قوله من تعريف وغيره) قد عرفت ان ما عدا اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء كما عرفت عند المصنف ومن سببه فكذا
مقابلها فالاربعة مذكورة في الشرح والثلاثة الباقية خبر عن العقاب على الفعل خبر عن استحقاق العقاب على الفعل ارادة ترك
التسعل والاعتراضات ما مر في باب الامر مثل ان المنهى مشتق من النهى فيجوز الدور وان الخبر يشمل الصدق والكذب بخلاف
النهي فانه يرد التحقير ونحوه والمبلغ والحاكي والأدنى فان أخذنا النهى في تعريف النهى دورا وفيه تهاوتا وأنه يستلزم ترك
المنهيات كلها (قوله هل له صيغة) يعني هل لاقتضاء الكف على سبيل الاستعلاء صيغة تخصه بمعنى أنها لا تستعمل في غيره (قوله
أومشتركة) أي لفظا بين التحريم والكراهية (أو لا مشترك) أي موضوعا لا قدر المشترك بينهما وهو طلب الكف استعلاء (أو موقوفة)
أي متوقفة فيما عني لا يندرى أنها لا معنى وضعت (قوله وفي تقدم الوجوب) قد يتوهم أنه عطف على قوله في أن حكمه اوليس
كذلك بل هو ابتداء كلام كافي المتن والظرف متعلق بقوله نقل الاستاذ والمعنى أن تقدم التحريم على صيغة افعال كان عند البعض
قرينة على أنها للإباحة كما سبق من أن القائلين بكون صيغة افعال للوجوب (٩٥) قد اختلفوا فيها اذاوردت بعد الحظر

فذهب الاكثرون الى أنها
للإباحة وأما في النهى
فنقل الاستاذ اجماع
القائلين بكون لا تفعل
للتحريم على أنها قبل
الايجاب وبعد سواء في
كونها الحظر وان ليس
تقدم الايجاب قرينة
كونها للإباحة كما قالوا في
الامر بأن صيغته بعد
الحظر للإباحة بقوله (ولم
يقبل) معناه وقال لم يقبل
أحد (انه) أي النهى بعد
الوجوب للإباحة كما قال
الاكثرون في الامر انه بعد
الحظر للإباحة وتوقف
امام الحرزمين في أنه بعد
الايجاب هل للتحريم أولا

والكلام في صيغته والخلاف في ظاهر الحظر لا الكراهية وبالعكس أومشتركة أو موقوفة كما تقدم
وحكمها التكرار والفور وفي تقدم الوجوب قرينة نقل الاستاذ اجماع وتوقف الامام وله مسائل
مختصة) أقول حد النهى أنه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء والقيود قد عرفت فأنشأها
في الأمر وما قيل في حد الأمر من تعريف وغيره قيل مقابله في حد النهى مثل أنه النول المقتضى طاعة
المنهى بترك المنهى عنه أو قول القائل لمن دونه لا تفعل أو لا تفعل بمجردة عن القرائن الصارفة عن النهى
أو صيغة لا تفعل بأرادات ثلاث وجود النول ودلالته والامتنان والاعتراضات ما مررت هنالك والخلاف
في أنه هل له صيغة وفي صيغته هي ظاهرة في الحظر دون الكراهية أو بالعكس أومشتركة أو لا مشترك
أو موقوفة كما تقدم في صيغة الأمر ونحوها في الأمر في أن حكمها التكرار فينسب حكمها على جميع
الازمان والفور فيجب الانتهاء في الحال وفي تقدم الوجوب قرينة دالة على أنه للإباحة نقل الاستاذ
الاجماع على أنه الحظر ولم يقبل أحد انه للإباحة كافي الأمر وتوقف الامام فيه اقيام الاحتمال فهذه من
المسائل المشتركة والنهي مسائل مختصة لا يوجد مناهها في الأمر وهما نذكرها قال في مسألة النهى
عن الشيء لعينه بدل على الفساد شرعا للغة وقيل لغة وثالثها في الاجزاء الالسيبية لان فساد
سبب احكامه وليس في اللفظ ما يدل عليه لغة طعاما وأما كونه يدل شرعا فلان العلماء لم يزل يستدلون
على الفساد بالنهي في الرويات والاشكحة وغيرها أو يضا لولم يفسد من نفيه حكمه للنهي ومن ثبوته
حكمه للصحة واللازم باطن لانهم ما في التساوي وهو جوحية النهى يمنع النهى نلواوه عن الحكمة
وفي رجحان النهى تمنع الصحة لذلك) أقول النهى عن الشيء قد يكون لعينه وقد يكون لصفته
وكلامنا الآن في النهى عنه لعينه وأنه يدل على فساد النهى عنه شرعا للغة وقيل يدل عليه لغة وقيل

لقيام احتمال الإباحة ولما كان ظاهر عبارة المتن مشعرا بأن الاستاذ نقل اجماع 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 النهى عنه شرعا) ظاهر الكلام أن هذا أول المذاهب وثانيها أنه يدل عليه لغة وثالثها أنه يدل عليه في
العبادات دون المعاملات وليس كذلك بل أول المذاهب أنه يدل على الفساد في الجملة وثانيها أنه لا يدل عليه أصلا وثالثها التفصيل
ثم اختلف أصحاب المذهب الاول في أن دلالاته على الفساد من جهة الشرع أو من جهة اللغة واختلف أصحاب المذهب الثاني في أنه
هل يدل على الصحة أم لا على ما سيجي الإشارة اليه فصارت تفاصيل المذاهب خمسة وفي بعض الشروح أنها ستة لأنه اما أن يدل في
العبادات والمعاملات أو لا يدل فيها ما أو يدل في العبادات دون المعاملات وعلى كل تقدير فالمراد لغة وليس بشي لان عدم الدلالة
فيها لا يكون المذهب واحدا حتى لو فصل الى أنه لا يدل لغة بل شرعا فقط كان أحد المذاهب الباقية وعكسه لا يعقل مذهبا
لاحد ثم لو فصل عدم الدلالة على الفساد الى أنه هل يدل على الصحة أم لا وضح تفصيل الدلالة في العبادات خاصة الى أنها بحسب اللغة
أو الشرع كانت المذاهب ستة

(قوله اذا استعمل) اى الفساد (في مقابلة الاجزاء) بأن يراد به عدم الاجزاء والجزاء عند الجهر وموافقة العبادة الامر وعند البعض اسقاط العبادة قضاء بمعنى الاتيان بها بحيث لا يجب قضاؤها ولا يدل على الفساد ان اراد به ما يقابل السببية اى عدم استتباع المعاملة اثرها اى حكمها وغرتها المطلوبة منها كالمالك للبيوع (وذلك) اى كون الفساد مستعملا في المعنيين لانه مقابل الصحة المستعملة في الامرين اعنى الاجزاء المفسر بالتفسيرين والسببية المفسرة باستتباع الاثر ولم يزد الشارحون في شرح قوله وثالثها في الاجزاء السببية على أنه يدل على الفساد في العبادات لا المعاملات (قوله سلب أحكامه) اى عدم ترتيب غراته واناره عليه وهذا يتناول فساد العبادات والمعاملات لان حكم العبادة حصول الامتثال او سقوط القضاء (قوله قطعا) مشعر بأن الحكم ضرورى فيكون قوله ولو قال لا يتبع الخ (٩٦) تبيينا عليه وان اريد أن هذا الحكم ثابت قطعا فهذا استدلال عليه بمعنى أنه لو دل عليه لغة لكان هذا الكلام تناقضا وليس يتناقض اتفاقا (قوله على الفساد بالنهى) يعنى قد توأما منهم كفاي استدلون على الفساد على مجرد التعريم والنهى لا بخصوص القرائن في الربا مثل لانا كالأربا نذروا ما بقى من الربا والأنكحة مثل ولا تنكحوا المشركات والبيوع مثل لا تبعوا الذهب بالذهب الحديث (قوله وهى) اى القدر الزائد من مصلحة الصحة مصلحة خالصة لامعارض لها من جانب الفساد لان التقدير أن حكمه النهى مرجوحه وكذا قوله (وأنها) اى قدر الربحان من مصلحة النهى مصلحة خالصة لا يارضها شئ من مصلحة الصحة ففواتها يوجب امتناع

بدل على الفساد اذا استعمل في مقابلة الاجزاء وهو موافقة العبادة الامر أو اسقاطها القضاء اذا استعمل في مقابلة السببية وهو استتباع المعاملة اثرها وذلك أن الصحة وهى مقابلة تستعمل في الامرين لانا ما نه لا يدل على الفساد لغة فلا نفساد الشئ عبارة عن سلب أحكامه وايس في لفظ النهى ما يدل عليه لغة قطعا ولو قال لا يتبع هذا فانك لو فعلت لعاقبتك ولكن يترتب عليه أحكامه لم يكن ظاهرا في التناقض وأما انه يدل على الفساد شرعا فلان علماء الامصار في الاعصار لم يروا استدلالون على الفساد بالنهى في ابواب الربا والأنكحة والبيوع وغيرها وايضا لم يفسد لزمن من نفيه حكمه يدل عليها النهى ومن ثبوت حكمه يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمة ان كانت متساوية بين تعارضها واستتباعها وكان فعله كالفعل فامتنع النهى عنه نظيره عن الحكمة وان كانت حكمه النهى مرجوحه فأولى لقوات الزائد من مصلحة الصحة وهى مصلحة خالصة وان كانت راجحة امتنع الصحة نظيره عن المصلحة ايضا بل لقوات قدر الربحان من مصلحة النهى وأنها مصلحة خالصة (قال اللغة لم يزل العلماء واجب يفهمهم شرعا ما تقدم قالوا الامر يقضى الصحة والنهى نفيه فيقتضى نفيها وأجيب بأنه لا يقتضى اللغة ولو سلم فلا يلزم اختلاف أحكام المقابلات ولو سلم فاعلمنا ان لا يكون الصحة لان يقضى الفساد الثاني لو دل لناقض تصريح الصحة ونهيتك عن الربا بعينه وتعالى بيده وأجيب بالنهي عما سبق) أقول هذه حجج المخالفين فالقائلون بأنه يدل على الفساد لغة قالوا أولا ما ذكرنا في دلالاته شرعا وهو قولنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهى على الفساد الجواب انه يدل على دلالاته على الفساد وأما لغة فلا بل ذلك انه مهم دلالاته شرعا لما تقدم من دلالاته على عدم دلالاته لغة قالوا ثانيا الامر يقضى الصحة لما امر والنهى نفيه والتقيضان مقتضاها مقتضى الصحة وهو الفساد والجواب أن الامر يقضى الصحة شرعا لغة ونقول بعينه في النهى ومما ذكره دلالاته لغة ومثله ممنوع في الامر سلمنا ذلك لكن المقابلات لا يجب اختلاف أحكامها لجواز الاشتراك في لازم واحد فضلا عن تناقض أحكامها سلمنا ذلك لكن نفي قولنا يقتضى الصحة انه لا يقتضى الصحة ولا يلزم منه أن يقتضى الفساد فمن أين يلزم في النهى أن يقتضى الفساد نعم يلزم أن لا يقتضى الصحة ونحن نقول به والثاني لدلالاته على الفساد لغة وشرعا قال لو دل النهى على الفساد لكان مناقضا للتصريح

أنه لو دل عليه لغة لكان هذا الكلام تناقضا وليس يتناقض اتفاقا (قوله على الفساد بالنهى) يعنى قد توأما منهم كفاي استدلون على الفساد على مجرد التعريم والنهى لا بخصوص القرائن في الربا مثل لانا كالأربا نذروا ما بقى من الربا والأنكحة مثل ولا تنكحوا المشركات والبيوع مثل لا تبعوا الذهب بالذهب الحديث (قوله وهى) اى القدر الزائد من مصلحة الصحة مصلحة خالصة لامعارض لها من جانب الفساد لان التقدير أن حكمه النهى مرجوحه وكذا قوله (وأنها) اى قدر الربحان من مصلحة النهى مصلحة خالصة لا يارضها شئ من مصلحة الصحة ففواتها يوجب امتناع

الصحة بطريق الاولى فان قيل هذا الغايب على قاعدة الحسن والقبح العقليين قلنا بل مبناه على كون أحكام الشرع على وفق الحكم والمصالح وتصرفات العقلاء كحكم الاستقرار 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 ففسره بما سبق من دليله المعقول اعنى حديث تساوى الحكمتين أو تفاوتهما (قوله لما امر) في بحث الحكم من أن الصحة موافقة أمر الشرع وفي مسئلة الاجزاء من أن الاتيان بالأمور به على وجه يحقق الاجزاء أو يستلزمه (قوله سلمنا) اى وجوب تناقض أحكام المقابلات لكن لان سلمنا أنه يستلزم المطالب اعنى كون النهى مقتضا للفساد فان حكم الامر هو أنه يقتضى الصحة فنقيضه أنه لا يقتضى الصحة وهو أعم من اقتضاء عدم الصحة اعنى الفساد والأعم لا يستلزم الاخص هذا اذا اريد بأحكامها النسب الايجابية أو السلبية وان اريد مقتضياتها والآثار المترتبة عليها الميتات هذا الاخير ولزم الاقتصار على ما تقدم

(قوله لانه يصح) أي لغة وشرعا أن يقول نهيتك عن الرب بالعينه صرح بذلك ليكون من محل النزاع والافانتهى عن الربا انما هو لوصفه وهو استعماله على الزيادة (قوله بما سبق) يعني في مسألة الأهر بعد الخطر حيث قيل لو كان ورود الأمر بعد النهى مانعا من الوجوب لا يمنع معه التصريح بالوجوب وأجيب بنوع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر لا يمنع التصريح بخلافه بل التصريح يكون قرينة صارفة عن الجمل على الظاهر الذي يجب الجمل عليه عند التجرد عن القرينة وهذا معنى قوله (الصارف هو) أي ذلك التصريح (عنه) أي عن ذلك الظاهر وفي بعض الشروخ ان الظاهر أنه منع لنفي الثاني أي لان لم يصح أن يقول نهيتك وتلك من غير تناقض لما نيين عن قريب أنهم ما يجتمعان (قوله ونسب ذلك الى محمد بن الحسن) سوق الكلام مشعر باستبعاد هذا الكلام حتى ان بطلانه يكاد يلحق بالضرورات لا تقطع بأن ليس مدلول لا ينفع هذا بذلك سوى طلب الكف عنه وتحريره امام لزوم الفساد أو تدونه وأما كون الصحة مدلوله الضمني أو الاتراخي فكلا والحنفية يقولون الفضية ويدعون ظهوره ولزومها وذلك لانه انتهى عليها والاول يتحقق الابتلاء ولم يكن للنهي معنى وهذا عندهم من المباحث المشهورة وتقريرها ان (٩٧) الافعال اما حسية كاشرب والزنا ونحو ذلك وهو ظاهر واما شرعية

وهي التي يكون لها مع وجودها الحسي وجود شرعي بأن اعتبر الشارع لها ركنا وشرايط مخصوصة كالبيع والنكاح ونحوهما والنهي عن الشرعيات يقضى صحتها مشروعيها لانه لا يثبت العيب ولا يطل الابتلاء ونحن نقول انما يلزم ذلك لو كان بطلانها وعدم مشروعيها مقبلا هذا النهى وأما اذا كان به فلا لانه يتصور من المكاف الايمان بحركات وافعال مخصوصة لولا هذا النهى لكانت شرعية منهاه الشارع عن ذلك وأخر جهابذة النهى عن المشروعية

بصحة النهى عنه واللازم منتف لانه يصح أن تقول نهيتك عن الرب بالعينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل بما ملك الجواب منع الملازمة بما سبق أن الظهور لا يمنع التصريح بتفويضه الصارف هو عنه (قال القائل يدل على الصحة لولم يدل لكان النهى عنه غير الشرعي والشرعي الصحيح كصوم يوم النحر والصلاة في الاوقات المكروهة وأجيب بأن الشرعي ليس معناه العتبر لقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة ولازوم دخول الوضوء وغيرها في معنى الصلاة قالوا لو كان ممنوعا لم يمنع وأجيب بأن المنع النهى وبالانقض بمثل ولا تنكحوا ودعى الصلاة قولهم نهيكم على الغوى ويقعهم في مخالفة أن الممنوع لا يمنع ثم هو متعذر في الخائض) 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 لولم يدل على الصحة لكان النهى عنه غير الشرعي واللازم منتف أما الملازمة فلان النهى عنه اذا لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا معتبرا لان الشرعي المعتبر هو الصحيح وأما انتفاء اللازم فلان تعلم أن النهى عنه في صوم يوم النحر والصلاة في الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيات لا الامساك والدعاء الجواب أن الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة العينية صحت أم لا كما تقول صلاة صحيحة وصلاة فاسدة ويدل عليه قوله دعى الصلاة أيام اقرائك وصلاة الخائض لا تصح اتفاقا ثم يلزم أن يكون الوضوء وغيره من شرايط الصلاة داخرا في مفهوم الصلاة لان الصلاة المعتبرة هي القرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها شرايط الصلاة لا أركانها قالوا انما يؤولم يكن صحيحا لكان ممنوعا عنه فلا يمنع عنه لان المنع عن الممنوع لا يفيد والجواب اولاً لانه ممنوع بهذا المنع وانما المنع ممنوع بغير هذا المنع كما ذكرناه في تحصيل الحاصل انه اذا كان الحاصل بهذا التحصيل لم يمنع وثانياً لانه منقوض بمثل ولا تنكحوا وما نكح أبأؤكم ولا يدل على الصحة بالاجماع وكذا قوله دعى الصلاة أيام اقرائك

(١٣ - مختصر النهى ثاني) والاجزاء (قوله الجواب أن الشرعي ليس معناه المعتبر شرطا) في شرح العلامة

ان هذا معارضة في المقدمة الاستثنائية وفي نفس الحكم أو تفض اجمالى والحق ان هذا بيان لاختلال نظم الدليل بانه أخذ في بيان الملازمة الشرعية المعتبر وفي نفي اللازم الشرعي من غير قيد الاعتبار فأوهم ان الشرعي هو المعتبر شرعا فبين المريب أن ليس كذلك بل الشرعي أعم من المعتبر شرعا وحينئذ ان أراد أنه لولم يكن صحيحا لم يكن شرعيا أصلا فاللازمة ممنوعة لان الشرعي أعم من الصحيح وان أراد انه لم يكن شرعيا معتبرا فانتفاء اللازم ممنوع وهو ظاهر (قوله ثم يلزم) أي لو كان الشرعي هو المعتبر شرعا لزم كون شرايط الافعال الشرعية أركانها لان المعتبرة شرعا هي القرونة بجميع الشرايط أي المستجمعة لها وقد يمنع اللزوم بأن المعتبر هو المقيد لا المجموع (قوله لولم يكن صحيحا لكان ممنوعا عنه) أي عن المكاف بمعنى أنه لا يتصور له وجود شرعي وهو معنى الصحة فلا يمنع المكاف عنه (قوله كما ذكرناه) أي في الكتب الكلامية حيث قيل تأثير المؤثر وإيجاده الاثران 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 الذي هذا اليجاد والمحال ايجاد ما وجد سابقا بغير هذا اليجاد وهذا ما قاله في النهى واجيب بانه انما يمنع للنهي فلم يمنع الممنوع

(قوله فحمله) أي كلام من النكاح والصلاة في الآية والحديث على الآتوي فلا يكون فعلا شرعيا بل حسيًا ونحن إنما نقول بلزوم الصحة في الأفعال الشرعية إذ لا معنى للصحة والفساد في الحيات ولا امتناع فيها بواسطة نهى الشارع فلا يكون الدليل قائمًا وعمام تحقيقه في أصول الحنفية (قوله وأما المنهى عنه لوصفه) قال الشارح العلامة هو أن ينهى عن الشيء مقيدًا بصفة نحو لا تصل كذا ولا تتبع كذا وحاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون الوصف على النهي على ما يشعر به عبارتهم وهذا يخالف المنهى عنه لغيره لأنه الذي ينهى فيه عن أمر يقارنه نحو الصلاة في الأرض المغصوبة فإن النهي عنها الشغل حين الغير الذي هو المنهى عنه لعينه والخلاف المشهور ههنا هو أن الشارع إذا أوجب الصوم وحرم إيقاعه في يوم الحر فعلق التحريم عند أبي حنيفة رحمه الله هو إيقاع الصوم فيه الذي هو وصف المنهى عنه لآلئفسه فلا يصاد وجوب أصله لتغاير المتعلقين وعند الشافعي رحمه الله يصاد وجوب أصله لأن تحريم إيقاع الصوم في اليوم تحريم الصوم وكلام المصنف سياتي في المنهى (٩٨) صريح في أن الخلاف ههنا كخلاف في النهي عنه لعينه والله أعلم (قوله لأنه) أي

النهي عن الوصف (بضاده) أي وجوب الأصل عقلا كان الأنسب أن يقول قطعًا لأنه المقابل للظاهر (والاورد عليه) أي على ما ذكره الشافعي (نهي الكراهية) كالصلاة في الأماكن المكروهة مع أنها تقع عن الواجب وأما إذا أراد أنه يصاد ظاهر المبرد ذلك لأن الظاهر قد يندفع بعارض أقوى وهو الإجماع على أن ما نهى نهى الكراهية فأصله واجب وقد يمتد بان كلام الشافعي فيما إذا كان النهي لوصف ونهى الكراهية ليس كذلك بل هو ولأمر مجاور وبينهما فرق وأما الحنفية فيضرقون بين المنهى عنه لذاته ولجزمه ولوصف لازم ولوصف مجاور ويحكمون في البعض بالصحة وفي

فإن قيل فحمله ههنا على الآتوي فلا يلزم الصحة قلنا دليلك قائم في الآتوي وهو أنه حينئذ يمنع منهم الآتوي وقد منعوا عنه فيوقعون ذلك في مخالفته ما قالوا من أن المتنوع لا يمنع عنه ثم حمله على الآتوي وإن أمكن في نكاح من كونهات الآباء فانه متعذر في صلاة الحائض فإن الآتوي وهو الدعاء غير ممنوع عنه اتفاقًا قال (مسئلة) النهي عن الشيء لوصفه كذلك خلافًا لكثير وقال الشافعي يصاد وجوب أصله يعني ظاهرا والاورد نهى الكراهية وقال أبو حنيفة رحمه الله يدل على فساد الوصف لأنه المنهى عنه الاستدلال العلماء على تحريم صوم يوم العيد بنحوه وبما تقدم من المعنى قالوا لورد لناقض تصريح الصحة وطلاق الحائض ونحو ذلك الغير معتبر وأوجب بأنه ظاهر فيه وما خواف فبدليل صرف النهي عنه) أقول ما ذكرناه هو المنهى عنه لعينه وأما المنهى عنه لوصفه مثل عقد الربا حرام لاشتماله على الزيادة فهو كذلك أي يدل على الفساد بخلافًا لكثير وقال الشافعي النهي عن الوصف يصاد وجوب أصله ومعنى قول الشافعي رضي الله عنه أنه ظاهر في عدم وجوب أصله فيضاد وجوب الأصل ظاهرا لأنه يصاد عقلا والاورد عليه نهى الكراهية ولزم أن لا يجامع وجوب أصله لأن نسبة الكراهية والتحريم إلى الوجوب في التضاد سواء لولم يجامع أحدهما لم يجامع الآخر وذلك يوجب أن لا يتأدى الواجب بالصلاة والصوم المكروهين وأنه باطل إجماعًا وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد أصله وهو المنهى عنه لوصفه حتى لو طرح الزيادة عند عقد الباطل باصحبنا استدل العلماء على فساد صوم يوم العيد بنهى الرسول عنه وليس ذلك نهيا عنه لأنه صوم بل لأنه في يوم العيد وأنه وصف وأيضا ما تقدم من المعنى وهو التقسيم في مصلحة النهي والصحة وأنه ما تساويان وألا الخ قالوا لورد النهي عن الشيء لوصفه على الفساد لناقض النهي التصريح بالصحة ولا تناقض كما هو وأيضا وجب أن لا يعتبر طلاق الحائض ولا نكاح الملك الغير لم رتمه إجماعًا وهو ما معتبران والجواب أنه ظاهر في الفساد وقد علمت أنه يجوز التصريح بخلاف الظاهر وأنه يجوز مخالفة الظاهر للدليل فاعل ما ذكرتم من الضرور خوف فيه الظاهر لدليل صرف النهي عنه إلى وصفه قال (مسئلة) النهي يقتضي الدوام ظاهرا الاستدلال العلماء مع اختلاف الاوقات قالوا

البعض بالفساد في الأصل أو في الوصف وأهم في ذلك فروق وتدقيقات تطالب من أصولهم (قوله بنهى الرسول) نهيت شرح لقوله في المتن بنحوه وقوله (أيضا ما تقدم) شرح لقوله وبما تقدم أشعارا بأنه ليس عطفًا على نحوه كما هو الظاهر بل على ما قبله أي ويحتاج أيضا بما تقدم وهو أنه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليه النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لأن الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساوتنا فامتنع النهي لخلوه عن الحكمة وإن كانت حكمة النهي مرجوحة فأولى بالامتناع وإن كانت راجحة امتنع الصحة لخلوها عن المصلحة (قوله كما هو) أي في المنهى عنه لعينه فكما جاز أن يقول نهيتك عن الربا لعينه لكن لو فعلت ذلك فكذلك نهيتك عن الربا لاشتماله على الزيادة ولو فعلت ذلك ونهيتك عن الصلاة في وقت كذا أو مكان كذا ولو صلحت صحت (قوله صرف النهي عنه) أي عما خواف فيه يعني ذات المنهى عنه وأصله إلى وصفه فعارنا فساد الوصف لا الأصل وإن كان ظاهر عند التجرد عن الفرائض فساد الأصل وما ذكره العلامة من أن الدليل صرف النهي عن الوصف إلى أمر خارج فبعيد جدا

(قوله وقد خالف في ذلك شذوذ) حيث ذهبوا الى أنه لطلاق طلب الكف من غير دلالة على الدوام والمرة كافي الامر احتججا بما قد يستعمل في كل منهما والمجاز والاشترك خلاف الاصل فهو والاشترك فلا يرد عليهم ما قيل لو كان للمرة كان جملة على الدوام في النهي عن الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك مجازا والاصل عدمه (قوله لما انفك عنه) أي النهي عن الدوام وقيل بالعكس (قوله الا ترى انعام) توضيح لكونه للدوام المطلق عند التردد عن القرائن وذلك أنه لما قيد بوقت الحيض على الاطلاق أهذا عوم تلك الاوقات التي هي بمنزلة عوم جميع الاوقات في الطلاق على الاطلاق

مباحث العام والخاص

(قوله احتراز عن خروج المشتركة) اذ لو لا هذا القيد لما صدق الخبر على انقضاء العين المتناول لجميع افراد الباصرة مع أنه عام ولزم في عومه استغراقه لجميع افراد معانته المتعددة وهذا معنى قول الامام في الموصول ان قوله ابو بؤس واحد احتراز عن المشترك والذي له حقيقة ومجاز فان عومه لا يقتضي أن يتناول مفهومه معا ومن ترك هذا القيد فكأنه نظر الى أن ما يصلح له المشترك بحسب الطلاق واحد ليس هو جميع افراد المفهومين بل افراد مفهوم واحد ووجه ورود الاعتراضين أنه ان أريد (٩٩) به لوحد الجميع أن يكون الجميع

نهيته الحائض عن الصلاة والصوم فلما لانه تعبد) أقول النهي يقتضي دوام ترك النهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهر افيجمل عليه الا اذا صرف عنه دليل وقد خالف في ذلك شذوذ لنا لم ينزل العلماء يستدلون بالنهي على التردد مع اختلاف الاوقات ولا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا انه للدوام لما صح ذلك قالوا لو كان للدوام له انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيته عن الصلاة والصوم ولادوام الجواب أن كلامنا في النهي المطلق وهذا مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى أنه عام لجميع اوقات الحيض (قال العام والخاص أبو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس مما منع لان نحو عشرة ونحو ضرب زيد عمر ايدخل فيه الغزالي اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وليس بجامع نظير العدم والمستحيل لان مدلولهما ليس بشئ والموصولات لانها ليست باللفظ واحد ولا مانع لان كل منبني يدخل فيه ولان كل معهود ونكرة يدخل فيه وقد بانتم هذين والاولى ما دل على مسيئات باعتبار امر اشتركت فيهما مطلقا ضرورة فقوله اشتركت فيهما يخرج نحو عشرة ومطابق للخروج المعهودون وضربة يخرج نحو رجل والخاص بخلافه) أقول من أقسام الثمن العام والخاص فتكامل فيهما ما بدأ بجد العام قال أبو الحسين البصري العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد به المتأخرين بوضع واحد احتراز عن خروج المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد واعترض عليه بأنه ليس بما منع لان نحو عشرة ومائة يدخل فيه وكذلك ضرب زيد عمر لانه يستغرق ما يصلح له اذ لا يخرج عنه شيء من التعدد والذي يمكن أن يفيد وهو معنى الاستغراق مع انه ليس بعام ولا يقتضي عليك أن ما يصلح له عشرة جميع الشرات لا ما يتضمنه من الاحاد وعشرة لا يستغرقها انما يتناولها تناول صلوحية على البدل والجملة لا تصلح لمعاني اجزائها وقال الغزالي العام اللفظ الواحد

عمر الا تصلح لما تناولته من معاني اجزائها الا تطلق عليه الصلاحي في الاصل فدانتي في الاول قيد تناول وفي الثاني قيد الصلوح ويمكن أن يقال المراد صلوح اسم الكلبي للجزئيات وعموم مثل الرجال والمسلمين انما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الاحاد وحينئذ يتم الجواب ومن الشارحين من لم يقف على مراد المتعرض فأجاب بأن مثل ضرب زيد عمر ان تناول جميع افراد ضرب زيد عمر افعال وان لم يتناول غير داخل في التعريف وقد تقررا الاعتراض ويقال ان أريد صلوح الكلبي للجزئيات خرج مثل الرجال والمسلمين أو الكل للاجزاء خرج مثل الرجل ولا رجل أو أحدهما دخل مثل العشرة وضرب زيد عمر أو كلاهما خرج عوم البسائط باعتبار تناولها الجزئيات مثل النقط والوحدة وفيما ذكرنا ما يشير الى دفعه ثم ههنا يبحث آخر وهو ان المتعرض لما حمل الصلوح على المعنى الاعم فلا وجه لتخصيص الاعتراض بمثل العشرة والمائة بل يرد مثل زيد ورجل وسائر ما هو موضوع للمعنى المركبة وان خصه بجميع ما يصلح له من الاجزاء التشابه في الاسم والحد كاحد العشرة بخلاف اعضاء زيد على ما فهمه البعض فلا وجه للاعتراض بمثل ضرب زيد عمر وفي هذا المقام زيادة بحاث تطلب من شرح التنقيح (قوله وهو مع في الاستغراق) اشارة الى أن المراد معناه اللغوي فلا يرد اعتراض الا مدى بأنه يرادف العموم فلا يصح تعريفه بما المقصود تعريف الحقيقة لا شرح الاسم

(قوله وفوائد التيمودظاهرة) فان اللفظ بمنزلة الجنس مع الاشعار بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة واحترز بالواحد عن مثل ضرب زيد عمروا مثل زيد قائم وساير المر كبات الدالة على معاني مفرداتها او بقوله من جهة واحدة عن المشترك كالعين مثلا فانه يدل على الباصرة من جهة وضعها واستعمالها فيها وعلى الجارية من جهة الوضع لها والاستعمال فيها او قيل عن مثل رجل فانه يدل على كل واحد على سبيل البدلية لكن من جهات اى اطلاق متعددة بقوله (على شيتين) عن مثل زيد ورجل مما دلوا له شئ واحد وقوله (فصاعدا) اي يدخل فيه العام المستغرق مثل الرجال والمسلمين ولا رجل اذا المتبادر الى الفهم من قوائمشيتين ان مدلوله لا يكون فوق الاثنين (قوله وهو) اى المعنى المتنازع فيه هو ان المعدوم حال عدمه هل له تقرير وثبوت في الخارج وهل الثبوت اعم من الوجود وامانه هل يطابق عليه لفظ الشئ فيبحث لغوي مرجعه الى اللغة وقد صرح عن سيديده واضرابه ان الشئ اسم لما يصلح ان يعلم ويخبر عنه (قوله كل مثنى) مبناه على ان الشئ يتناول المعدوم والمستحيل كما هو مقتضى تعريفه والا فلا يصدق على مثل المعدومين والمستحيلين وكذا الكلام في كل جمع المعهود اولئك (قوله يلتزم هذين) فسرهما المحقق بدخول جمع المعهود وجمع النكرة وجمهور الشارحين بدخول كل مثنى ودخول كل جمع المعهود اولئك ولا يخفى في انه اقرب وانسب (قوله والمراد) يعنى لو سلم ان العام هو الموصول مع الصلة لا الموصول وحده فالمراد بوجه الصلة ان لا يتعدى بعدد المعاني كرجل فان اى فرد يراد منه مما يصلح هو له فاللفظ بحاله لا يتغير ولا يخفى في ان الموصول مع الصلة كذلك (١٠٠) فان قولنا الذى في الدار لا يتغير سواء اريد به زيد او عمرو وغيرهما من يصدق عليه انه في

الدار بخلاف مثل زيد قائم وضرب زيد عمرو وانما ان لا يقول ان اريد بالذات المطابقة فامثال هذا لا يدل على شيتين وان اريد به الاعم دخل في حد العام مثل الانسان والعشرة وساير الالفاظ التى لها مدلولات تضمنية (قوله وعن الثالث) فى غاية السقوط لان الاعتراض بدخول كل مثنى ليس باعتبار انه يدل على كل اثنين بل انه

الدال من جهة واحدة على شيتين فصاعدا وفوائد التيمودظاهرة واعتراض عنييه بانه ليس بجماع ولا مانع اما انه ليس بجماع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه عام ومدلوله ليس شئ وايضا الموصولات بصلاها من العام وليس بلفظ واحد واما انه ليس بجماع فلان كل مثنى يدخل في الحد مع انه ليس بعام وايضا فكل جمع المعهود اولئك يدخل فيه وليس بعام الا ان الغزالي يلتزم هذين ويرى ان جمع المعهود والنكرة عامان فلا يراد عليه وقد يجاب عن الاول بان المستحيل والمعدوم شئ لغة وان لم يكن شيا بالمعنى المتنازع فيه فى الكلام وهو كونه متقدرا حال عدمه وعن الثانى بان الموصولات هى التى ثبتت لها العموم والصلات مبنية لان الموصولات مبنية على ما لا يعلم انها المادى اببالصلة او المراد باللفظ الواحد ان لا يتعدى بعدد المعاني وعن الثالث بان المثنى تناوله لكل اثنين تناول احتمال لا تناول دلالة الابقرينة فلا يكون هو الدال بل معها وايضا لا يصدق عليه انه يدل على معينين فصاعدا الا يصلح لما فوق الاثنين وعن الرابع يعلم مما ذكرنا او يلتزم كما مر ثم ذكر المصنف ان الاولى ان يقال العام ما دل على سميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة بقوله ما دل كالجنس وقوله على سميات اخرج نحو زيد وقوله باعتبار امر اشتركت فيه ليخرج نحو

الدار بخلاف مثل زيد قائم وضرب زيد عمرو وانما ان لا يقول ان اريد بالذات المطابقة فامثال هذا لا يدل على شيتين وان اريد به الاعم دخل في حد العام مثل الانسان والعشرة وساير الالفاظ التى لها مدلولات تضمنية (قوله وعن الثالث) فى غاية السقوط لان الاعتراض بدخول كل مثنى ليس باعتبار انه يدل على كل اثنين بل انه

يدل على شيتين وهو ظاهر واما اذا دل على كل اثنين مثل اكرم كل زوجين ولا تضرب زوجين فلا نزاع فى عمومه عشرة
 واما جوابه الآخر وهو ان المثنى لا يدل على شيتين فصاعدا بل على شيتين فقط فبناه على ان قوائمشيتين بديهى بما فوق الدرهمين حتى لو باع بدرهمين لم يكن مثلا والحق خلاف ذلك على ما لا يخفى وتحمقه انه حال محذوف العامل اى فيذهب الثمن فصاعدا يعنى ان قد يكون فوق الدرهمين والعام يدل على شيتين ويذهب المدلول صاعدا اى قد يكون فوق الشيتين (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 (او يلتزم) عطف على ناظر الى المعنى اذ لا يستقيم عطفه على يعلم على ما لا يخفى اى يلتزم الغزالي كون الجمع المعهود والنكرة عام اذ يكفي عنده انتظام جمع من المسميات بل اثنين منها واذا قدم ذلك مصرح به فى المتن ايضا كان الاولى ان لا يذكره هنا (قوله ما دل كالجنس) مع التنبيه على ان العموم لا يخص الالفاظ ويدخل فيه الموصول مع الصلة والمسميات تم الوجود والمعدوم ويخرج المثنى والمراد المسميات التى يصدق على كل منها ذلك الامر المشترك فيخرج اسماء الاعداد لان دلالتها على الاحاد ليست باعتبار امر يشترك فيه بمعنى صدقه عليها ويدخل المشترك باعتبار استغراقه لافراد احد مفهومه دون افراد المفهومين وكذا المجاز باعتبار افراد نوع ما من العلاقات وفى كلامه اشارة الى ان قوله باعتبار متعلق بقوله دل وكذا قوله ضربة وان قوله مطلقا قبلما اشتركت فيه فيخرج جمع المعهود ومثل جاءنى رجال فاكرمتم الرجال ويشكل بالجوع المضافة مثل علماء البلد فانه ايضا مع قيد التخصيص والجواب ان 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 ما دل على مسمياته أي جميع جزئيات مسماه ورجال ليس
 كذلك وأنت خير بانه لا حاجة حينئذ الى قوله باعتبار امر 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 التذكير دخل جموع النكرات باعتبار
 الدلالة على الآحاد وان لم يدخل باعتبار الدلالة على الجموع لانهم ليست ضرورية وان أريد مسميات ما دل خرج مثل الرجال والمسلمين
 باعتبار الآحاد ولزم أن يكون عمومه باعتبار أنه يتناول كلاما من الجموع كما هو مذهب البعض لان الآحاد كما هو والحق ولم يتنجح الى
 قوله باعتبار امر اشتركت فيه وغاية ما يمكن أن يقال هو أن المراد مسميات ذلك اللفظ كمن وما

أو مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال والمسلمين أو تقديره كالنساء لانه بمنزلة الجمع اللفظ يرادف المرأة وحده تذييل يكون قد باعتبار امر اشتركت فيه للبيان والايضاح (قوله حقيقة في شمول امر متعدد) اشارة الى أن له مفهوما واحدا شاملا لعموم 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 امر معنوي) هذا ما قال في المنتهى وبيان وجود امر معنوي شامل لمتعدد عموم المطر وكذلك

عشرة فان العشرة دل على آحاده لا باعتبار امر اشتركت فيه لان آحاد العشرة أجزاء العشرة لاجزئيات فلا يصح دل على واحد واحداته عشرة وقوله مطا بقا يخرج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصه بالمعهودين قوله ضربة أي دفعة واحدة يخرج 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 امر متعدد وهو في المعاني كعموم المطر والنصب ونحوه وكذلك المعنى الكلي لشهولة الجزئيات ومن ثمة قيل العام ما لا يمنع تصوره من الشركة فان قيل المراد امر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط انعمه 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 مذهب أو الالفاظ صدق حقيقة ولا يجازا ثانيا يصح مجازا ثالثا وهو المختار يصح حقيقة كافي الالفاظ لنا أن العموم حقيقة في شمول امر متعدد كما يصح في الالفاظ باعتبار شموله لعمان متعددة بحسب الوضع يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لعمان متعددة بالحقق فيها بيانه أنه يتصور شمول امر معنوي لأمر متعدد كعموم المطر والنصب والقطع للبلاد وذلك يقال عم المطر وعم النصب ونحوه وكذلك ما يتصوره الانسان من المعاني الكلية فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك يقول المنطقيون العام ما لا يمنع تصوره الشركة فيه والخاص بخلافه فان قيل المراد بالعام امر واحد شامل لمتعدد وشمول المطر والنصب ونحوه ما ليس كذلك اذا موجود في كل مكان غير الموجود في المكان الآخر وانما هو أفراد من المطر والنصب والجواب لان لم أنه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك امر واحد أو لم يكن وإنما قالوا العموم بذلك المعنى ثابت في الصوت يسمعه طائفة وهو امر واحد يجمعهم وكذلك الامر والنهي النفساني قد يعمان خافيا كثيرا وكذلك المعاني الكلية ما يتصوره الانسان من الكليات فانها شاملة لجزئياتها اولاد قال (وكذلك) أي ومثل عموم المطر ونحوه عموم ما يتصوره الانسان وفيه اشارة الى أن المعنى المقابل للفظ قد يكون من الموجودات الخارجية عينا كالطر أو عرضا كالنصب وقد لا يكون كالمعاني الكلية (ولذلك) أي ولان ما يتصوره من المعاني الكلية يتصف بالعموم بقول المنطقيون العام ما لا يمنع تصوره الشركة والخاص ما يمنع شمول الشركة وهو مفهوم الكلي وأنت خير بانهم انما يرون ذلك الكلي للعام بل العام والخاص عندهم انما يقال لفه مومين يصدق أحدهم ما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس أو يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط (قوله وهو امر واحد يجمعهم) يعني كونه مسموعا لهم والافروض الصوت وانما هو الجوهر الهوائي وكذا الامر والنهي النفساني أعني طلب الفعل وطلب الترك يعم الكثير يعني تعلقه بهم يعني كونهم مأمورين بالفعل أو الترك وقيد بالنفسيين لان اللفظ داخل في الصوت ومن لم يقيد أراد أنهما من كيفيات الصوت لان نفسه

أشارة الى أن المعنى المقابل للفظ قد يكون من الموجودات الخارجية عينا كالطر أو عرضا كالنصب وقد لا يكون كالمعاني الكلية (ولذلك) أي ولان ما يتصوره من المعاني الكلية يتصف بالعموم بقول المنطقيون العام ما لا يمنع تصوره الشركة والخاص ما يمنع شمول الشركة وهو مفهوم الكلي وأنت خير بانهم انما يرون ذلك الكلي للعام بل العام والخاص عندهم انما يقال لفه مومين يصدق أحدهم ما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس أو يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط (قوله وهو امر واحد يجمعهم) يعني كونه مسموعا لهم والافروض الصوت وانما هو الجوهر الهوائي وكذا الامر والنهي النفساني أعني طلب الفعل وطلب الترك يعم الكثير يعني تعلقه بهم يعني كونهم مأمورين بالفعل أو الترك وقيد بالنفسيين لان اللفظ داخل في الصوت ومن لم يقيد أراد أنهما من كيفيات الصوت لان نفسه

(قوله واعلم) نفي لما زعم الشارحون أن النزاع انطى لانه ان أريد بالعموم استغراق اللفظ لسميائه على ما هو مصطلح الأصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان أريد بشمول أمر لم تعدد الالفاظ والمعاني وان أريد بشمول مفهوم الافراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختص بالمعاني يعني أن ما دل عليه كلام القرين هو أن العموم بحسب اللغة هل يطلق على الالفاظ والمعاني وأمر سهل أو يتعين رجوعه إلى أهل اللغة واستعمال التفصاه وانما النزاع في أن أمر واحد هل يكون متعلقا بالأمور متعددة وذلك انما يتصور في المعاني الذهبية فمن أنها أئتمت ومن نفاها انفاه ولا يتصور في الاعيان الخارجية لان العرض الواحد لا يحصل الخصال المتعددة وهذا انما يستقيم لو أريد بالتعاقب الحاصل في الحال ومراهم أعم من ذلك كالصوت السامع واللفظ المعاني ومن الغلط الفاحش في هذا المقام ما يقع بعضهم أن المراد بالعموم انما يكون (١٠٢) في الالفاظ الموضوعه بازاء الاعيان دون الموضوعات بازاء المعاني (قوله ونحوه) يرشح

النزاع كافي الامر) شرح لقوله والخلاف في عمومها وخصوصها كافي الامر يعني انه لا يتصور نزاع في امكان التعبير عن العموم بمبارة مثل كل وجميع الرجال ونحو ذلك وانما النزاع في الصيغ المنصوصة التي تدعى عمومها وجمهور الشارحين على أن تعناه أن الخلاف ههنا في أنها العموم فقط أو الخصوص فقط أو هاهما على الاشتراك أو موقوف كالتخلاف في صيغة الامر أنها الوجوب خاصة أو الندب خاصة أو مشترك أو موقوف الا أنه لا يتصور ههنا اشتراك معنوي ولا فائله (قوله أوضح) أي لفظ العموم لها أي الاخبار والامر والنهي يعني فيها ولأجلها ولا ندري أن ذلك اللفظ حقيقة في العموم أو مجاز وعلى تقدير كونها حقيقة

تصورها ومهما الآحاد التي تحتها واعلم أن الاطلاق القوي أمر سهل انما النزاع في واحد متعلق بتعدد ذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهبية والاصوليون ينكرون وجودها قال في مسألة الشافعي والمحققون العموم صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها كافي الامر وقيل بالوقف في الاخبار لا الامر والنهي والوقف اما على معنى ما ندري واما تعلم انه موضع ولا ندري أحقية أم مجاز وهي أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجوع المعرفة تعرف جنس والمضافة واسم الجنس كذلك والنكرة في النفي لنا لقطع في لا تضرب أحدا وأيضا لم يزل العلماء يستدل بمثل والسارق والزانية بوصيكم الله في أولادكم وكما احتج بـ عمر في قتال أبي بكر مانعي الزكاة أمرت أن أقابل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا هذا حقنوا مني دماءهم وأموالهم وكذلك الأئمة من قريش ونحن معاشر الانبياء لانورث وشاع وذاع ولم ينكره أحد قواهم فهم بالقرائن يؤدي إلى أن لا يثبت اللفظ لدلول ظاهر أبدا والاتفاق فيمن دخل دارى فهو حر وأطلق أنه نعم وأيضا كثرة الوقائع واستدل بأنه معنى ظاهر يحتاج إلى التعبير عنه كغيره وأجيب بأنه قد يستغنى بالمجاز وبالاشتراك أقول ذهب الشافعي رحمه الله وجميع المحققين إلى أن العموم له صيغة موضوعة له حقيقة ونحوه يرشح النزاع كافي الامر وحاصله راجع إلى الصيغ المنصوصة التي سند كرها هل هي العموم أم لا فقال الاكثره صيغة هي حقيقة فبنيه وقال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وهي في العموم مجاز وقال الأشعري نارة بأنها مشتركة وتارة بالوقف وقيل بالوقف في الاخبار دون الامر والنهي وقال القاضي بالوقف اما على ان لا ندري أو وضع لها أم لا أو ندري أنه موضع لها ولا ندري أحقية منفردا أو مشتركة كما هو مجاز ثم الصيغة الموضوعة له عند المحققين هي هذه فمنها أسماء الشرط والاستفهام نحو من وما وماهما وأينما ومنها الموصولات نحو من وما والذي ومنها الجوع المعرفة تعرف جنس لاهد والجوع المضافة نحو العلماء وعلماء بغداد ومنها اسم الجنس كذلك أي معرفان تعرف جنس أو مضافا ومنها النكرة في سياق النفي دون الاثبات نحو ما من رجل لنا أن السيد اذا قال له بعد لا تضرب أحد فافهم منه العموم حتى لو ضرب واحدا عدت نكاحا والتبادر دليل الحقيقة فالنكرة في النفي للعموم حقيقة فالعموم صيغة وأيضا لنا اننا قطع بأن العلماء لم يزلوا يستدلون بمثل والسارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزانية فاجلدوا بوصيكم الله في أولادكم ومنه احتج بـ عمر في قضية قتال أبي بكر مانعي الزكاة بقوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقابل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا فقد صدقوا مني دماءهم

لا ندري أن منفرد أي موضوع بازاء العموم فقط أم مشترك بين العموم والخصوص ونظائر هذا الكلام فاسد لانه اذا علم أنه موضع العموم فقط كيف يتصور التردد في أنه حقيقة أو مجاز اللهم الا أن يراد مطلق الوضع على ما يتناول النوعي المحقق في المجاز (قوله نحو من وما) الشرط والاستفهام ومهما وأيضا للشرط خاصة (قوله لا تضرب أحدا) وكذا في الخبر مثل ما ضرب به أحد حتى لو ضرب به أحد كان الكلام كذبا وكذا لا تضرب رجلا من النكرات التي تقع في الاثبات أيضا بخلاف أحد فانه اذا لم يكن مبدل الهمة من الواو لم يكن معنى الواحد من العدد بل كان اسما لا يصلح أن يخاطب يستوى فيه الذكر والمؤنث والمنى والمجموع لا يستعمل الا في النفي نص عليه لغة وهذا لا يضرب بالمتعدد وهو اثبات صيغة العموم وان جعلنا المتعدد اثبات كون الالفاظ المعدودة للعموم انتهى ما ذكرنا على البعض مع الارشاد إلى طريق اثبات البعض الآخر وهو تتبع موارد الاستعمال

(قوله وهو) أي قضيته بالقتال أو احتجاج عمر أن عمر منع أبا بكر عن القتال (واحتج) أي عمر على أبي بكر بقوله عليه السلام أمرت أن
أقاتل الناس الحديث وقرأ أبو بكر ذلك الاحتجاج والعموم وعدل عنه إلى الاحتجاج بقوله (الابحثة) أي بحق هذا القول الذي هو
كلمة الشهادة فدل ما ذكرنا على أن الشيخين فهما من هذا الحديث عموم (١٠٣) لفظ الناس في وجوب قتالهم قبل

وأما الهم الابحثة وهو انه منعه عن القتال واحتج عليه بذلك وقرره وعدل إلى الاحتجاج بقوله
الابحثة والظاهر كونه من جهة عدل انهم ما فهم ما منه العموم في وجوب القتال قبل أن يقولوا لا اله الا الله وعنده
بعده ومنه احتجاج أبي بكر بقوله الابحثة من قرئ وقرره الصحابة ومنه احتجاج أبي بكر بقوله نحن
معاشر الانبياء لا نورث وشاع ذلك وداع ولم ينكره أحد ولو لأن الصيغة للعموم لما كان فيه حجة في
الصورة الجزئية لانك اذا قلت بعض الابحثة من قرئ لم يلزم منه أن يكون من غيرهم امام فكان ينكر
الاحتجاج به عادة واعترض عليه بأن ذلك انما فهمه بالقرائن والجواب ان فتح هذا الباب يؤدي إلى
أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن فان الناظرين إهالمية بقوله الواضع بل أخذوا
الاكثر من تتبعه وورد الاستعمال والتحقيق أن التجوز لا يثبت في الظهور وقد يقال في مثل والسارق
انه فهم العموم لثبوت الحكم على الوصف المشعر بالعلمية أو بأنه علم أنه التمهيد قاعدة كارجح ما عرّف علم
العموم لانه شارع وامانة قوله حكيم على الواحد حكيم على الجماعة واما تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية
وعليه ففسر وأيضاً الاتفاق على أنه اذا قال من دخل دارى فهو حر او فهمى طالق انه يم العبيد
والنساء وأيضاً كثرة الوقائع انما استعمال في الصيغ للعموم واستدل بها على العموم بما ذكرناه
ومالم تذكره وهي تقييدان تتبعها العلم بانها ظاهرة في العموم وذلك نحو قول عثمان رضى الله عنه لما سمع
* وكل نعيم لا يحصى زائل * كذب فان نعيم أهل الجنة لا يزول ونحو لا اله الا الله فانه يفهم منه نفي
جميع ما سوى الله ونحو اعتراض ابن الزبير على قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم بقوله
أليس قد عبدت الملائكة والمسبح ورد قول اليهود ما أنزل الله على بشر من شيء بقوله من أنزل الكتاب
الذى جاء به موسى وذلك أكثر من أن يحصى مفصلاً لذلك أجل واستدل بأن العموم بمعنى ظاهر يعقله
الاكثر والحاجة ماسة إلى التعبير عنه فوجب الوضع له عادة ككتبت من العمانى التى وضعها الظهورها
والحاجة إلى التعبير عنها بما لا يحصى كالواحد والاثنين والتسبير والاستخبار الجواب انه قد يستغنى
عن الوضع له الخاصة بالمجاز وبالاستعمال فلا يكون ظاهر في العموم وذلك كخصوص الروائح والطعم
استغنى فيها عن الوضع بالتقييد بالاضافة نحو رائحة العود والمسك ولم يؤد ذلك إلى اهماله (قال
الخصوص متيقن فيجعله حقيقة أولى رديته اثبات لغة بالترجيح وبأن العموم أحوط فكان أولى قالوا
لأعام الاخص فيظاهرها الاغلب رديان احتياج تخصصها إلى دليل مشعر بانها للعموم وأيضاً فانما
يكون ذلك عند عدم دليل الاشتراك أطلقتاهما والاصل الحقيقة وأوجب بانه على خلاف الاصل
وقد تقدم مثله الفارق الاجماع على التكليف العام وذلك بالامر والنهي وأوجب بأن الاجماع على
الاخبار العام) أقول هذه جميع المخالفين فالقائلون بأن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص قالوا أولاً
ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فرد وان كانت للعموم قد اخل في المراد على التقديرين يلزم ثبوته
بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما كان الخصوص فكان العموم غير مراد ولا دخل فيه فلا يثبت
فجعله حقيقة للخصوص المتيقن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه الجواب أولاً لانه اثبات اللغة
بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت بالابتداء كما عرف وثانياً أن العموم أحوط لاحتمال أن يراد العموم فلو
جعله على الخصوص أضع غير ما يدخل في العموم بخلاف الامر والاحوط أولى واعلم أن ذلك مما يختلف

أن يقولوا لا اله الا الله وعموم
شبهه في عدم جواز القتال
بعده وكذا عموم الجمع المضاف
وهو الدماء والاموال (قوله
ولم ينكره أحد) قال في
المنتقى فان قيل الاجماع
السكوتى وان انتمض دليلاً
في الفروع فلا ينتض في
الاصول قلنا شاع ولم ينكر
فيقتضى عادة القطع لتحقيق
الاجماع وجواز الاستدلال
بده في الاصول ولو سلم
فالمطالب دلالة اللفظ فيكنى
الظن (قوله يؤدي إلى
أن لا يثبت اللفظ مفهوم
ظاهر) وقيد في المتن بقوله
أبداً واعترض بأنه يجوز
أن يثبت بنص الواضع عليه
والجواب أن اللفظ في الجواز
بل الوقوع اذ لم ينقل أحد
نص الواضع ولو سلم فالمراد
أنه لا يثبت أبداً مفهوم ظاهر
لا قطع به وتكون جميع
المفهومات قطعية (قوله
وعليه ففسر) أي يمكن أن
يستدل للعموم في كل مثال علم
عمومه إلى بعض هذه الوجوه
لكنه عند لانقطع أن
العموم في مثل لا تضرب
أحداً ولا تشتم رجلاً
يفهم من الصيغة فلا يكون
ظاهراً في العموم اماً على

تقدير المجازية فلان الظاهر هو الحقيقة وأما على تقدير الاشتراك فتساوى الداليتين من غير رجحان وظهور في أحدهما (قوله
بخلاف الامر) يعنى فيما ذاقيل أكرم العالم وأريد العموم ولو ترك أكرام البعض خالف مقتضى الامر وكذا لا تكرم جاهلاً لكن ما ذكر
انما يتم في الايجاب حيث أنهم يتكلم البعض وأما في مثل الاباحة مثل اشرب الشراب وكل الطعام فلا يخافه في أن الخصوص أحوط

اذلوع بالعموم لربما اثم تناول محرم من الطعام والشراب (قوله والظاهر انه) أي العام يكون (الاغلب حقيقة وللأقل مجازا تقابلا للجان)
 الذي هو خلاف الأصل في هذا الإشارة إلى أن هذا الكلام أعني قولهم ما من عام الا وقد خص منه وارد على سبيل المبالغة والحق القليل
 بالعدم اذ لو جل على ظاهره ان كان العام معدوما لمغلوبا وبوجه ثابتة دفع ما يقال انه في قوة قولنا كل عام فهو مخصوص فهو ذا العام ان
 لم يكن مخصوصا فقد كذب وعاد على موضوعه بالنقض وان كان مخصوصا لم يقدلانه لانتزاع في تخصيص العمومات ولم يتم الاستدلال
 به على أن الخصوص أغلب وأيضا ما أن يكون شئ من العمومات على عومه ولا واما ما كان يكذب عموم هذا الكلام واقائل أن يقول
 قد خص منه البعض الذي هو نفس ذلك العام فلا يكذب ولا يقصر عن افادة المرام لان الحكم ههنا تخصيص فاخراج البعض عنه يكون
 ابقاء عمومه لا اعداما وقد يجاب أيضا بان خص منه مثل والله بكل شئ عام فيصدق ويبقى حجة فيما عداه غاية لا يكون قطعا ونحن
 لاندمي ذلك (قوله ولا يحمل) عطف (١٠٤) على العموم أي ظاهر في أنه لا يحمل على الخصوص الالليل (وهو) أي

الظهور في العموم وفي عدم
 الحمل على الخصوص الا
 لدليل دليل على أنه مجازي
 ان خصوص حقيقة في العموم
 على ما هو المدعى وفي تقريره
 دفع لما ذكره الشارح العلامة
 من أن الحقيقة قد تحتاج
 إلى قرينة تعيين المراد كما
 في المشترك وان لم يرجح إلى
 قرينة في الدلالة وذلك لانه
 عند عدم التخصص يفهم
 منه الكل وانه لا يخرج عنه
 البعض وليس يفهم منه
 بعض ما حتى يتعين بالقرينة
 وحاصل هذا الجواب
 معارضة والشأن منع أي
 لان سلم ان كل لفظ غلب
 في معنى فهو حقيقة فيه
 وانما يكون لولم يقم دليل
 على كونه حقيقة في المغلوب
 وتقرير الشارحين أنه انما
 يكون ذلك حقيقة في

في الإيجاب والإباحة قالوا بانها مشهورة في اللسان حتى صار من دلالاته ما من عام الا وقد خص منه
 والظاهر انه لاغلب حقيقة وفي الأقل مجازا تقابلا للجزء الجواب أولان احتياج خروج البعض عنها
 إلى التخصيص بخصوص ظاهر في أنه للعموم ولا يحمل على الخصوص الالليل وهو دليل المجازي في
 الخصوص والحقيقة في العموم وثانيا أن ذلك أي ظاهر وكونها حقيقة لاغلب انما يكون عند عدم
 الدليل على أنه للاقل كالتعاطف والمزادة وههنا قد دلت ادلتنا عليه القائلون بالاشتراك فالواقدا طافت
 الصيغة للعموم والخصوص والأصل في الاطلاق الحقيقة فتكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك
 الجواب الاشتراك خلاف الأصل فيحمل على المجاز في أحدهما لأنه أول من الاشتراك وقد تقدم مثله
 في مسألة تعارضهما الفارق وهو القائل بانها في الأمر والنهي للعموم وفي الأخبار متوقف قال الإجماع
 منه قد على ان التكليف للعام أي امامة المكلفين والتكليف انما يتصور بالأمر والنهي فلولا أن
 صيغتهما للعموم لما كان التكليف عاما الجواب المعارضة بمنزلة في الأخبار للإجماع على الأخبار عما
 ورد في حق جميع الأمانة وانما كافتون بمعرفتها قال في مسألة الجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بأن
 رجلا في الجوع كرجل في الوجدان ولو قال له عندى عبيد صم تفسيره بأقل الجمع فالواضح اطلاقه
 على كل جمع فم له على الجميع حمل على جميع حقائقه ورد بوجه واحد وانما يصح على البديل
 قالوا لو لم يكن للعموم لكان محتصا ببعض رد بوجه واحد وهو موضوع الجمع المشترك أقول الجمع المنكر
 نحو رجل ليس من صيغ العموم عند المحققين لنا القطع ان رجلا في الجوع في صلوحه لكل عدد بلا
 كرجل بين الوجدان في صلوحه لكل واحد فكأن رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الوجدان ووجب
 أن لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد وأيضا لو قال له عندى عبيد صم تفسيره بأقل
 الجمع وهو الثلاثة انما قالوا لو كان ظاهرا في العموم لما صح وربما منع الملازمة وتفسيره بتمام القرينة
 قالوا أولان ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجوع فاذا جملناه على الجميع فقد جملناه على جميع
 حقائقه فكان أولى الجواب القرض بنحو رجس فانه يصح لكل واحد على البديل ولا يوجب ذلك
 حمل على الجميع ولا يقال ان ذلك حمل له على جميع حقائقه فكذا ههنا وقد يفرق بأن جميع الأفراد

الخصوص لو دلت عليه عند عدم الدليل أي القرينة وأما عند ههنا فلا والحق ما ذكره لمحقق (قوله امامة المكلفين) احدى
 أولى مما في بعض الشروح أن المراد ان التكليف كما يقع لاجل الخاص يقع لاجل العام (قوله لما صح) أي تفسيره بأقل الجمع
 لانه بعض المقر به ظاهر الاكراهة ان يقال العادل عن الظاهر اقسام القرينة العقلية وهو استحالة أن يكون عند جميع عبيد
 الدنيا فاللازمة ممنوعة والجواب أن معنى العموم جميع عبيده كما في قوله الله عندى العبيد ولا قرينة تنفي ذلك (قوله على جميع
 حقائقه) أي على جميع الأفراد التي هي حقيقة في كل منها لكونه من أفراد الموضوع له لانفس الموضوع له ليلزم الاشتراك لا ظنى
 وبه إذا دفع ما يقال انه لا حقيقة له الا اندرا المشترك بين المجموع لابل بالاولى لانه مثل الجمع في أنه يصح لكل واحد على سبيل
 البديل كما ان الجمع يصح لكل مرتبة وقد يفرق بان جميع الأفراد أي مراتب الجمع احدى حقائقه وفي قوله كذا في الترتيب هذا
 القدر دفع لما ذكره الا مسمى من أنه على تقدير كونه حقيقة في كل عدد بخصوصه فم له على الاستغراق المحتمل ليس أولى من جملة

على الأقل المتيقن وأما الجواب منع كونه حقيقة في كل مرتبة فلا يخفى ضعفه للقطع بأن كل مرتبة فهي من أفراد القدر المشترك فيكون اللفظ حقيقة فيهم من حيث كونها من أفراد الموضوع له ولا حاجة إلى الدلالة عليها بخصوصها كما إذا جاءك زيد فقلت جاءني إنسان ثم أعلم أن زيدا وهو وعليه لجميع الأفراد وكذا ضمير تحتها نظر إلى المعنى وضمير كونها وإله الصيغة الجمع وضمير بينهما المراتب واعتراض في بعض الشروح على تجويز المنصف إطلاق الجمع على كل مرتبة بأن من (١٠٥) مرتبة المرتبة المستغرقة وصدق عليها

احدى حقائقه وهو يتناول سائر الحقائق لانهم مندرجة تحتها فكان الحمل عليه أولى فاما لما كان مترددا بين حقائقه كقائمه في الترتيب هذا القدر وأما رجل فليس له حقيقة تتناول البواقي بل الجواب منع كونها حقيقة في كل مرتبة أعماحي للقدر المشترك بينهما فلا دلالة لها على خصوص أصلا قالوا ثانيا لم يكن للعموم مكان مختصا بالبعث واللازم منتفعا لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا مخصص الجواب أولا النقص برجل ونحوه مما ليس للعموم ولا مختصا به بعض 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 والخصوص فلا يلزم من عدم كونه للعموم كونه مختصا بالبعث قال **مسئلة** اينية الجمع لاثنتين يصح وثانها مجاز الامام ولو احد لنا انه يسبق الزائد وهو دليل الحقيقة والصحة فان كان له اخوة والمراد اخوان واستدلال ابن عباس به اوله ينكر عليه وعدل إلى التأويل قالوا فان كان له اخوة والمراد اخوان والاصل الحقيقة رتبة قضية ابن عباس قالوا انامعكم مستمعون ورد بان فرعون مراد قالوا الاثنان فما فوقهما جماعة وأجيب في الفضيلة لانه عليه الصلاة والسلام بعث بالشرع لا اللغة النافون قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة وعرض بقول زيد الاخوان اخوة والتحقق أراد احدها حقيقة والاخر مجازا قالوا الا قال جاءني رجلان عاقلون ولا رجل عاقلان وأجيب بانهم براعون صورة النظم أقول اينية الجمع هل يصح إطلاقها لاثنتين فيه مذهب أحدها لا يصح ثانيا يصح حقيقة ثالثها يصح مجازا رابعها وهو الامام يصح وبصح الواحد أيضا واعلم ان النزاع في محور رجال ومسلمين وضربوا واضربوا باللفظ ج م ع ولا في محور نحن فعلنا ولا في نحو وضعت قلوبكما فانه وفاق كذا في المنتهى لنا امانه ليس حقيقة في الاثنتين فلا نه يسبق إلى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ بالقرينة الزائدة على الاثنتين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد ودونه لما علمت انه من علامة المجاز ان يتبادر غيره وأمانه صحيح للاثنتين فقوله تعالى فان كان له اخوة فأطلق الاخوة والمراد اخوان فما فوقهم الجماعة ويذلل على الأمرين جميعا انه قال ابن عباس لعثمان ليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال لانقض أمرا كان قبلي وبوار انه الناس واستدل ابن عباس ولم ينكره عثمان عليه بل عدل إلى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع فدل ذلك على صحته وانه ليس حقيقة فيه فتدبر الكلام لثاني المجاز انه يسبق وفي الصحة قوله فان كان ولنا استدلال القائلون بكونها الاثنتين حقيقة قالوا ولا قال تعالى فان كان له اخوة والمراد ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الجواب قصة ابن عباس تدل على انه مجاز فارتكبه وان كان خلاف الاصل قالوا ثانيا قال تعالى انامعكم مستمعون والمراد موسى وهرون الجواب لاناسلم ان المراد هانقط بل فرعون مرادهمهما قالوا ثالثا قال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وانه صريح في اطلاق لفظ الجمع عليهم ما لكونه مشتملا من الجماعة ومعناها الجواب ان هذا اللفظ له

ان كان بطريق الحقيقة حصل مدعى الاستدلال والجواب أن المدعى كونه ظاهرا في 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 تصور مرتبة مستغرقة لان كل مرتبة تفرض فقوها مرتبة أخرى ضرورة عدم تنهاى المراتب وهذا بخلاف الجمع العام فانه عبارة عن مفهوم يتناول جميع المراتب تناول الكل الجزئية ولا استحالة في اندراج الجزئيات الغير المتناهية تحت كل واحد وانما الاستحالة تناول الكل لاجزاء غير متناهية وتناول المرتبة الواحدة لجميع المراتب من هذا القبيل وفيه نظر لان المراد بالمرتبة المستغرقة مفهوم الجمع العام ومعناه أن رجلا كما يصدق على ثلاثة

(١٤ - مختصر المنتهى ثاني)

البرهان والذي أراه أن الرد إلى رجل واحد ليس بدعا أيضا ولكنه أبعد من الرد إلى اثنتين ومثاله أن تقول للراة إذا برزت للرجل أتبرجين للرجال لاستواء الواحد والجمع في استكراه التبرج له وقال منارا لخلاف في أقل الجمع في أن الرجل إذا قال لقلان على دراهم أو أوصى بدراهم فهو محمول على أقل الجمع ان اثنين فائتان أو ثلاثة فثلاثة (قوله ولنا استدلال) أي لثاني الصحة وفي المجازية استدلال ابن عباس وعدول عثمان إلى التأويل فليس هذا دليل على مجرد الصحة أو كونه حقيقة في الثلاثة على ما في الشروح

(قوله وفيه) أي في هذا الجواب (بعد) لانه لو روعيت الصورة لما تغير وصف المفردات المتعاطفة بل لفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين المتعاطفين بل لفظ التثنية دون الجمع وفي هذا الاستبعاد بعد ما اقر عندهم من أن الجمع يحرف بالجمع بل لفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها (قوله عبد الجبار حقيقة ان خصص بشرط أو صفة) هذا خلاف ما اختاره في عدة الأدلة حيث قال والصحيح أنه يصير مجازاً بأي شئ خصص لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له بقرينة اتصلت أو انفصلت استقلت أم لا (قوله الامام حقيقة في تناوله) قال في البرهان والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله بقرينة (١٠٦) المسماة لا يتجو زفه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول واختصاصه بها

وقصوره عما دهاها جهة في التجوز والقول الكامل أن العمل واجب واللفظ حقيقة في تناول البقية مجاز في الاختصاص (قوله والبعض مخالف له) أي العموم (في المعقول) أي المنهوم يعني ثبت كونه حقيقة في العموم من حيث هو عموم وهو لا يصدق على البعض فلا يكون إطلاقه عليه حقيقة باعتبار مفهوم واحد مشترك بين الكل والبعض ليكون الاشتراك معنويًا بل يتعين الاشتراك اللفظي وهو خلاف ما فرض من كونه ظاهرًا في العموم غير مشترك بينه وبين الخصوص وهذا معنى قوله (فلان) الفرض وقع في مثله) أي فيما ليس مشتركًا لفظًا قال في المنتهى والثانية الفرض أول كونه خلاف الأصل (قوله وقد يقال) جواب عن الدليل الأول بوجهين وعن الثاني بوجه واحد

محلان لغوي وهو ما ذكرتم وشعري وهو انعقاد الجماعة وحصول فضيلتهم ما فوجب جملة على المحمل الشرعي لانه عليه السلام بعث لتعليم الشرع دون اللغة واعلم أن هذا الدليل وان سلم فليس في محل النزاع لما مر انه ليس النزاع في جمع م ع وانما النزاع في صيغ الجوع القائلون بالنفي وهوانها لا تصلح للاتنين أصلاً قالوا أو لا قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة الجواب المعارضة بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق انه أراد أحدهما وعابن عباس بقوله الاخوان ليس باخوة انه ليس باخوة حقيقة وأراد الآخر وهو زيد بقوله الاخوان اخوة انه اخوة مجازاً جمعاً بين الكلامين وهو ما ذهبنا اليه قالوا انما يوصلح للاتنين بلجاز أن يقال جاءني رجلان عالمون ورجال عالمان فيجعل عالون في الأول ورجال في الثاني للاتنين الجواب لانتم الملازمة لانهم ربما أرادوا مراعاة صورة اللفظ بأن يكون كلاهما جمعاً أو مثنى وفيه بعد فانه يقال جاءني زيد وعمر ورو بكر العالمون ولا يقال العالمان ولا جاءني زيد وعمر والعالمون قال في مسألة اذا خصص العام كان مجازاً في الباقي الختابة حقيقة الرازي ان كان غير منحصراً أبو الحسين ان خصص بالاستقلال من شرط أو صفة أو استثناء القاضي ان خصص بشرط أو استثناء عبد الجبار ان خصص بشرط أو صفة وقيل ان خصص بدليل لفظي الامام حقيقة في تناوله مجازاً في الاقتصار عليه لانه لو كان حقيقة لكان مشتركاً لان الفرض انه حقيقة في الاستغراق وأيضا لخصوص بقرينة كسائر المجاز) أقول العالم اذا خصص وأريد به الباقي فهو مجاز أو حقيقة الجموع وعنى انه مجاز وقالت الختابة حقيقة وقال أبو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصراً أي له كثرة عسر العلم بقدرها والافتحاز وقال أبو الحسين البصري حقيقة ان خصص بخصص لا يستقل بنفسه من شرط أو صفة أو استثناء وأيضا وان خصص بمسئل من سمع أو عقل فجواز وقال القاضي أبو بكر حقيقة ان خصص بشرط أو استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان خصص بشرط أو صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان خصص بدليل لفظي اتصل أو انفصل وقال الامام حقيقة في تناوله مجازاً في الاقتصار عليه لانه لو كان حقيقة في الباقي كأي الكلي لكان مشتركاً بقرينة أو اللازم منتفياً أما الملازمة فلانه ثبت للعموم حقيقة والبعض مخالف له في المعقول والمفروض انه حقيقة فيه فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وأما بظلال اللازم فلان الفرض وقع في مثله وأيضا لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة وان كان ظاهراً بدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وقد يقال ارادة الاستغراق

حاصل الاول أن الامام بعد التخصيص يراد به خصوص الباقي دون الاستغراق ليكون معنى آخر ويلزم باقية منه عدم مجازية الاشتراك وحاصل الثاني أنه لو سلم ارادة الباقي في الاستعمال الاول الطارئ عليه مع عدم ارادة الفـ الذي أخرج من المجموع وحينئذ لذ توجه على الدليل الاول أن الامام أنه لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركاً كلفظا وانما يلزم لو كان ذلك بوضع ثان واستعمال ثان وعلى الثاني أن الامام أن الامام بكونه حقيقة لا لكونه ظاهراً في الخصوص مع القرينة بل لكونه مستعملًا في معناه الاول غايته أنه طاراً عليه مع عدم ارادة البعض وهذا بخلاف المجاز فانه انما يكون باستعمال ثان ضرورية ان استعمال الحقيقة يكون في الموضوع له والمجاز في غيره فقول لم ير ذلك في بوضع واستعمال ثان يعني بوضع شخصي يلزم الاشتراك أو نوعي يلزم 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 مجازاً أمر اضافي يختلف بالحقيقة فيكونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولاً للباقي ولا للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزماً 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 متناولاً له حقيقة مجرد عبارة والكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وكذا اعتراضه على الجواب عن الدليل الثاني بأن ارادة الباقي معلومة دون القرينة لان اللفظ انما يكون (١٠٧) حقيقة اذا علم ارادة الباقي على

أنه نفس المراد وقيل
الترتبة انما يعلم على أنه
داخل تحت المراد وجزء منه
وانما يصير تمام المراد بمعونة
القرينة وهذا هو الجواز
(قوله ولا يخفى) مثل هذا
الاشتباه وقع لكثير من
الاصوليين في كثير من
المواضع ككون الامر
للاوجود والجمع للالتين
والعام مجازاً في السابق
والاستثناء مجازاً في المقطع
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
قتل ألف سنة الاخمين
عاما يكون من صور الدعوى
لان صور الاتفاق وقد
يجاب بأن الخلاف في العام
المخصص ومثل ألف سنة
الاخمين عام ليس منه
لان اسماء العدد ليست
من العموم في شئ فهي بعد
الاستثناء حقيقة اتفاقاً
أي بينه وبين الخصم لا بين

باقية اذا المراد بقول القائل أكرم بني تميم الطوال عند الخصم أكرم بني تميم من قرعتم من صفتهم انهم
الطوال سواء عنهم الطوال أو خص بعضهم ولذلك يقول وأما المقصود منهم فلا تكريمهم ويرجع الضمير إلى
بني تميم لا إلى الطوال منهم وأيضا فلم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول وانما طرأ
عليه عدم ارادة المخرج بخلاف الجواز وبه يعرف الجواب عن الثاني (قال الخنابلة التناول باق فكان
حقيقة وأجيب بأنه كان مع غيره فالواضح وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل الجواز الرازي اذا بقي
غير منحصرة ومعنى العموم وأجيب بأنه كان للجميع أو بالحسين لو كان ما لا يستقل بوجبه تجوزاً في فهو
الرجال المسلمون وأكرم بني تميم ان دخلوا السكان نحو مسلمون بالجماعة مجازاً ولو كان نحو المسلم للجنس أو
للهد مجازاً ونحو ألف سنة الاخمين عام مجازاً وأجيب بأن الواو في المسلمون كالف ضارب وواو
مضروب والالف واللام في المسلم وان كان كلمة حرفاً أو اسماً فالجموع الدال والاستثناء مسياتي والقاضي
منه الآن ان الصفة عنده كأنها مستقلة وعبد الجبار كذلك لأن الاستثناء عنده ليس بتخصيص المخصص
بالانظمة لو كانت القرائن الانظمة توجب تجوز المخ وهو واضح في الامام العام كتركرر الاحاد وانما
اختصر فاذا اخرج بعضها في السابق حقيقة وأجيب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع فاذا اخص خرج
قطعا والمتكرر نص) أقول الخنابلة وهم القائلون بأنه حقيقة قالوا أولاً كان اللفظ متناولاً 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 يغير صفة تناوله لما يتناول قالوا ثانياً يسبق إلى 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 يحتاج إلى القرينة عدم ارادة المخرج الرازي وهو القائل بأنه حقيقة ان بني غير
منحصر قال معنى العموم حقيقة كون اللفظ الدال على أمر غير منحصر في عدد فاذا كان الباقي غير
منحصر كان عاماً الجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تساوله للجميع وكان للجميع وقد صار لغيره
فكان مجازاً ولا يخفى ان هذا من شأنه واشتباه كون النزاع لفظ العام أو في الصبيخ أبو الحسين وهو القائل
بأنه حقيقة ان خص بغير مستقل قال لو كان التقييد بما لا يستقل بوجبه تجوزاً في نحو الرجال المسلمون
من المقيد بالصفة وأكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط لو كان نحو مسلمون بالجماعة مجازاً ولو كان
نحو المسلم للجنس أو للهدي مجازاً ولو كان نحو ألف سنة الاخمين عام مجازاً والواو في الثلاثة باطلة بالاتفاق
بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزءه وقد صار له معنى غير ما وضع له أولاً
وهي بدونها للقول عنه ومعها للقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا لتجوز الفرق تحكم
الجواب أن ما ذكرتم من الصور ليس شئ منها عاماً مقيداً فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب

الكل لمسياتي في الاستثناء ان بعضهم على أن عشرة الثلاثة 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 مسياتي
انه اخرج بعد ارادة العموم مشعر بأن العام الذي اخرج منه البعض بالاستثناء باق على عمومته بحسب الدلالة والارادة وليس من العام
المخصص في شئ وليس بمجاز فاذا كنا عند تقرير المذهب من أن العام المخصص بالاستثناء عند أبي الحسين حقيقة يكون بالنظر إلى
الحكم والاسناد على مسياتي في الاستثناء من أنه على المختار يحتمل أن يكون تخصيصاً وان لا يكون

(قوله سواء كان اسما) ان كان الكلام في مطلق العرف باللام فظاهر ان اللام قد تكون اسما وقد تكون حرفا وان كان في مثل
الاسم فالجاءه وور على انه اسم موصول وكونه حرف التثنية عرف انما هو قول المازني واظن ان الخلاف في الصفات التي تصلح صفة للموصول
ويقتضيه معنى الفعل من نحو الضارب والقائم دون مثل المؤمن والكافر والصانع والحائك وما شابه ذلك وبالجملة فالجموع يعتد في
العرف كلمة واحدة وينبهم 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 (١٠٨) ليست بمجازات كلها مما يقيد بغيره ولا استقلال له فلا

يصح الحاق المستقل بها
ويرد عليه مثل ما سبق ان
الاستثناء من صور الدعوى
وقد ذكر في صور الاتفاق
(قوله والقاضي عبد الجبار قال
مثل ما قاله) أي أبو الحسين
والقاضي أبو بكر وتقر به
أنه لو كان التخصيص بالشروط
أو الصفة يوجب التجوز
لكان مثل المسلمين والمسلم
بجائزا ولم يتعرض لجواب
القاضيين اكتفاء بجواب
أبي الحسين ثم ظاهر الكلام
أن مذهب القاضي عبد
الجبار أن ما أخرج منه
البعض بالاستثناء فهو
حقيقة وأنه على عومه
يحسب الدلالة والإرادة لم
يظرا عليه نقل والاستعمال
في الغير وكلام الامم
صريح في أن مذهبه أنه
بجائز وفي قوله والتخصيص
انما هو في الاستناد تصحيح
لكون المستثنى منه من
المبحث أعني العام المخصص
وتوجيه لما وقع في عبارة
عبد الجبار من تخصيص

جزء الكلمة والجموع لفظ واحد والالف واللام في المسلم وان كانت كلمة سواء كان اسما وهو ما كان معنى
الذي أوجها وهو ما سواء فالجموع الدال وهو الجنس والقيس لان مسلم الجنس والالف واللام القيد
والاستثناء ما يأتي أنه استخراج بعد ارادة العوم من اللفظ وشي عماد كزنا لا يتحقق في العام المخصص فلم يلزم
من كون ذلك مجازا كون هذه مجازات القاضي أبو بكر قال مثل ما قال أبو الحسين وهو الزام أن يكون
مساونا واسم والالف سنة الا تخمين عام بمجازات الألف الصفة عنده كأنها مخصص مستقل فلا يتناولها
الدليل ويحققه أن تخصيصه اليست لفظية بدليل أن الصفة قد تشمل افراد الموصوف نحو الجسم
الحادث والصانع القديم وقد لا تشمل لأن ذلك يعلم من خارج لامن الصفة والقاضي عبد الجبار قال
مثل ما قاله الآن الاستثناء عنده ليس بتخصيص لما استعمل أن المستثنى باق على عومه في الإرادة
والتخصيص انما هو في الاستناد القائل بأن المخصص بالدلائل اللفظية حقيقة قال لو كانت الدلائل
اللفظية توجب تجوزا لكان نحو مساونا والمسلم مجاز الخ وهذا ضعيف بالمره لما مر أن المتصل كجزء
من الكلام كافي صورة الالزام فيصلم جامعا وأما تميمه في غير المتصل مع ظهور الفرق فلا وجه له
الامام قال العام كسكرا بالآحاد المتعددة قال أهل العربية معنى الرجال فلان وفلان وفلان إلى أن
يستوعب وانما أوضح الرجال اختصارا واذا كان كذلك لا شك أنه في تكرير الآحاد باطل ارادة
البعض لم يصر الباقي مجازا فكذلكها هنا الجواب منع كونه كسكرا لافراد وانما يقول أهل العربية
ذلك لانه مثله في جميع أحكامه بل ابيان الحكمة في وضعه بل العام ظاهر في الجميع فاذا أخرج بعض
خرج عنما هو ظاهر فيه قطعاً وهو معنى المجاز والمكرر استعمل كل واحد في كل واحد نصا واذا خرج
بعض عن الإرادة بقي الباقي نصا فيما يتناول ولم يتغير عن وضعه أصلاً قال **مسألة** العام بعد التخصيص
بميين حجة وقال البلخي ان خص يتصل وقال البصري ان كان العوم منبثاً عنه كاقنوا المشركين
والافليس بجمعة كلسارق والسارقة فإنه لا يني عن النصاب والجزء عبد الجبار ان كان غير مقتصر الى
بيان كالمشركين بخلاف أقيمو الصلاة فإنه مفتقر قبل اخراج الخائض وقيل حجة في أقل الجمع
وقال أبو نؤير ليس بجمعة لتسامس سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وايضا القطع بأنه اذا قال
أكرم بني عميم ولا تكرم فلا تفرقك عن عاصيا وايضا فان الاصل بقاره واستدل ولم يكن حجة لكانت
دلالتها موقوفة على دلالتها على الآخر والالزام باطل لانه ان عكس فدور والافتحكم وأجيب بأن
الدور انما يلزم بتوقف التعميم وأما بتوقف المعية فلا فالواصار مجازاته مجازة فيما بقي وفي كل منه
قلنا السابق بما تقدم أقل الجمع هو المتحقق وما بقي مشكوك قلنا لا شك مع ما تقدم أقول قد اختلف
في العام المخصص هل هو حجة فيما بقي أم لا أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص أولم يرد به كل

العام بالاستثناء (قوله مع ظهور الفرق) وهو كون القيد في صورة الاتفاق غير مستقل كافي المخصص اتصل
ومستقلا في المنفصل ولا يلزم من مجازية القيد بالمستقل مجازية القيد بغير المستقل وقريب من ذلك ما في الشروح أن الجامع كما كان
أخص كان القياس أقوى لجواز أن تكون كلمة الاصل هي ذلك الاخص ولا توجد في الفرع ولا خلاف في أن القرينة اللفظية الغير المستقلة
أخص من مطلق القرينة اللفظية (قوله العلم كسكرا بالآحاد) اقتصر على بيان كونه حقيقة في التناول دون كونه مجازا في الاقتصار
اظهاره حيث كان غير مقتصر نصا مقتصر اتم لا يخفى ما في قوله والمكرر استعمل كل واحد في كل واحد نصا والصواب في واحد (قوله أما
المخصص بمجمل) أي مهم غير معين كما اذا قال هذا العام مخصوص أولم يرد به كل ما يتناوله أو قال اقنوا المشركين لا بعضهم

(قوله ولا نزاع فيه) ظاهر الكلام أنه لا نزاع في كونه تابعاً للسؤال في العموم والخصوص حتى لو قيل هل يجوز التوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاماً وقيل هل يجوز في التوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصاً إلا أن صريح كلام الأئمة والشافعية والشافعية حيث ذهب إلى دلالة الجواب عن جواز التوضوء بماء البحر لكل أحد مسيرته إلى أن ترك الاستئصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال تنزل منزلة العموم في المقال (قوله عام مستقل) بمعنى أن يكون مع قطع النظر عن السؤال وإيجاب المقصود وقيد السبب بالخاص لأنه ان كان مساوياً للاختصاص في كون الجواب تابعاً وان كان أعم كما إذا سئل عن التوضوء بماء البحر فقال (١١٠) يجوز ذلك فلا يخفى في خصوص الحكم لأن هذا لا يكون من بناء العام (قوله إذا منافية قطعاً)

يشير إلى أن الحكم ضروري
وربما نبه عليه بأنه لو قال
تسكوا بهذا العموم لم يكن
تناقضا ومخالفته لظاهر
وأبضا الأصل عدم المناقاة
فمن ادعاها فعليه البيان
(قوله لجواز تخصيص السبب)
لأنه بعض الأفراد حكمه
حكم البواقي (قوله أخرج
السبب بالاجتهاد) إذ
لا يخفى في أنه لا يتصور
إخراج السبب الخاص
الذي ورد فيه الحكم وهو
والزعمه ولم يجوز أبو حنيفة
رحمه الله ذلك حتى قال
الغزالي إن أبو حنيفة إنما
أخرج السبب عن العموم
لأنه لم يبلغه السبب في قصة
عبد بن زعمه فالأولى تقرير
الشارح العلامة وهو أنه
إن أريد بالسبب المعين غنغ
الملازمة لجواز أن يكون
دخوله قطعياً وان أريد نوع
ذلك غنغ بطلان اللازم
بالاتفاق فإن أبو حنيفة
رحمه الله أخرج المستفرشة

الصحابة بمسألة كآية السرقة وهي في سرقة الجن أوردناه صفوان وآية الظاهر في سلمة بن صخر وآية اللعان في هلال بن أمية وغيره ولنا أيضاً فان اللفظ عام فالمسألة فيه قالوا لو كان عاماً لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد وأجيب بأنه اختص بالمنع للقطع بدخوله على أن أبو حنيفة رحمه الله أخرج الأمة المستفرشة من عموم الوالد للفرش فلم يلحق ولدهما مع وروده في ولد الزمعة وقد قال عبد الله بن زعمه هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه قالوا لو عم لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدة منع تخصيصه ومعرفة الأسباب قالوا وقال تغمد عدي فقال والله لا تغمدت لم يعم قلنا العرف خاص قالوا لو عم لم يكن مطابقاً قلنا طابق وزاد قالوا لو عم لم كان حكماً بأحد المجازات بالتحكم إقوات الظهور بالنصوصية قلنا النص خارجي بقرينة أقول الجواب أن لم يكن مستقبلاً بدون السؤال كان في عمومه وخصوصه تابعاً للسؤال مثل أن يسأل هل يتوضأ بماء البحر فيقول نعم ولا نزاع فيه وإنما النزاع فيما إذا نبي عام مستقل على سبب خاص سواء كان ذلك السبب سؤالاً أم لا مثال الأول قوله عليه الصلاة والسلام لمسائل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه والثاني كما روي أنه مر بشاة ميمونة فقال إنا أهاب دبغ فقد تطهر في هاتين الصورتين العبرية وعموم اللفظ فيحكم بظهورية كل ماء وطهر كل أهاب أو بمخصوص السبب فيحكم بظهورية بئر بضاعة وطهر أهاب الشاة قال الأئمة أن المعتبر عموم اللفظ ونقل عن الشافعية خلافه وهو أنه لا عبرة بعموم اللفظ إنما المعتبر خصوص السبب لئلا ان الصحابة عمت أكثر العمومات مع إبتنائها على أسباب خاصة فنهاية السرقة ونزلت في سرقة الجن أوردناه صفوان على الخلاف فيه ومنها آية الظاهر ونزلت في سلمة بن صخر ومنها آية اللعان ونزلت في هلال بن أمية وكذلك غير من العمومات لكل سبب خاص ولنا أيضاً أن اللفظ عام والعمل به وخصوص السبب لا يصلح معارضاً إذا منافية قطعاً قالوا ولو كان عاماً للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد حتى يجوز في المنالين الحكم بعدم ظهورية بئر بضاعة وطهارة أهاب الشاة وبطلانه قطعياً متفق عليه الجواب لأن الملازمة فانه يختص من بين ما يتناولها العموم بالمنع عن إخراجها للقطع بدخوله في الإرادة ولا بعد أن يدل الدليل على إرادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن إخراج غيره منه ويمكن أيضاً منع بطلان اللازم فانه نقل عن أبي حنيفة رحمه الله إخراج السبب بالاجتهاد لأن قوله عليه الصلاة والسلام الوالد للفرش والاعاها بالمجرع عام في كل مستفرشة من أمة أو زوجة وأنه ورد في ولد الزمعة وهو ولد أمة مستفرشة قال عبد الله بن زعمه في جواب من كان يدعي أنه ابن أخيه هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه فقال الرسول صلى الله عليه

أي ولدهما عن عموم الوالد للفرش مع وروده في الأمة على ما روي أنه كان زعمه أمة يلزمها وكانت له عليه حاضرة وسلم وقد كان أصحابه ساعية من أي وقاص وطهر بهم أجل وهلاك عتبة كافر أعمه إلى أخيه سعد بن أبي وقاص ابن وليدة زعمه مني فأقبضه السك فلما كان عام الفتح أخذ سعد بن أبي وقاص وقال إن أخي كان عهداً إليه فقام إليه عبد بن زعمه فقال هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه فقال عليه السلام هو لك يا عبد بن زعمه الوالد للفرش والاعاها بطرف قوله عبد بن زعمه هو المذكور في كتب الحديث وعبد الله سهو وقوله ابن وليدة أبي يعني أمة فان الوليدة هي الأمة ووقع في بعض الشرع ههنا سهو وأخر فاحش وهو أن عبد الله ابن زعمه وسعد بن أبي وقاص ترافعا في ولد أمة مستفرشة لوليد بن زعمه وهم هذا يظهر أن من فوائد معرفة الأسباب الأمن من هذا الغلط

(قوله تغدي) في أكثر النسخ بالفظ الامر لكن الملازم اقوله لا تغديت هو تغدي بالفظ الماضي (قوله لعرف خاص فيه) يعني قد جرى العرف في صورته اختلف على مثل هذا الفل ان يراد بالطلاق التقييد بما ورد في السؤال بخلاف مثل خلق الماء طهورا عند السؤال عن ثبوت بضاعته فانه لا عرف في تقييده، وتخصيصه (قوله وكر الزيادة لا يخرجهم) فان قيل ترك الزيادة رعاية اتمام المطابقة قلنا الحماظة على الاحكام الشرعية اولى من المفظية وقد يترك الاولى من جهة رعاية جهات اخر (قوله قدفات بنصوصيته) لان ظهور اللفظ في العموم عبارة عن تساوي نسبتها الى جميع ما تناوله من غير (١١١) تناول لبعض بخصوصه فيقوت

وسلم ذلك فالسبب هو الامة المستفرشة ومع هذا فان اباحنفة يخرجها عن العموم بالايجتهاد فلا يلحق وادها بسببها قالوا ثانيا لعموم العام في السبب وغيره كان نسبتها اليه مساويا ولا يختص السبب بحكم فلا يكون له كذا السبب فائدة فلم يبالغوا في بيانه وتدوينه وحفظه متعين انفسهم في ذلك ولم يقع الاختلاف فيه عادة الجواب لان لم انتفاء الفائدة حينئذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاءها مطلقا بل فائدة منع تخصيصه بالايجتهاد ونفس معرفة الاسباب اذ ليس كل معرفة يراد العمل بها قالوا ثالثا لان اتفاقا على انه لو قال تغديت عندي فقال والله لا تغديت لم يعم قوله لا تغديت كل تغدي ونزل على التغدي عنده حتى لو تغدي لا عنده لم يحنث الجواب خرج ذلك عن عموم دايما لعرف خاص فيه والتخاف لم يمنع لا يقدح في الدليل ولا يصرفه عما لا يتحقق فيه المانع قالوا رابعا لعموم السبب المسؤول عنه وغيره لم يكن الجواب بما يوافق السؤال وانه مما يجب في مثله من الشارع والجواب منع الملازمة بل قد جاء بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم يدل عنه وكر الزيادة لا يخرجهم عن المطابقة قالوا خامسا لو كان عاما لكان حكما بأحد المجازات بالتحكم واللازم منتفيا بين الملازمة ان ظهوره في العموم قدفات بنصوصيته في صورة السبب حيث يتناولها بخصوصها بعد ان لم يكن فصار مصروفا عما وضع له الى غير ما وضع له والسبب خاصة مع سائر خصوصيات ومع بعضها دونها مجازات له فكان الحمل على السبب مع سائر خصوصيات على التعمين تحكما الجواب انه باق على ظاهره لم يفت ظهوره بالنصوصية في السبب لانه لم يدل على السبب بل ذلك خارج من مفهوم اللفظ وقد علم بقرينة وهو وروده فيه فعمل انه لم يخرج عن العموم لانه اريد من اللفظ بخصوصه قالوا سادسا لا يشترك بصح اطلاقه على معنييه مجاز الاحقيقة وكذلك مدلول الاحقيقة والمجاز وعن القاضي والمعتزلة يصح حقيقة ان صح الجمع وعن الشافعي ظاهره ما عند مجرد القرائن كالعام ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد لانه لغة وقيل لا يصح ان يراد وقيل يجوز في النفي لا الاثبات والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه مبنى عليه انما في المشترك انه يسبق احدهما فاذا اطلق عليهما كان مجازا الثاني للصحة لو كان للجموع حقيقة لكان مریدا أحدها خاصة غير مرید وهو محال وأجيب بأن المراد المدلولان مع الابقاء لكل مفرد وأما الحقيقة والمجاز قوله قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله فاستعمله اهما استعمال في غير ما وضع له اولا وهو معنى المجاز الثاني للصحة لو وضع لهما لكان مریدا ما وضع له اولا غير مرید وهو محال وأجيب بان مرید ما وضع له اولا وثانيه اوضع مجازي الشافعي الم تر ان الله يسجد له من في السموات ان الله وملائكته يصيبون على النبي وهي من الله درجة ومن الملائكة استغفار وأجيب بان السجود والخضوع والصلاة الاعتناء باظهار الشرف او بتقدير خبر او فعل حذف دلالة ما يقارنه اوبانه مجاز بماتة دم) أقول اللفظ المشترك يصح اطلاقه على كل واحد من معنييه معا كما يصح اطلاقه على

ذلك حيث تناول صورة السبب بخصوصها بعد ما لم يكن متناولها بخصوصها بل كان متناولا لها من حيث اندراجها في العموم واذا فات ذلك انصرف اللفظ عما وضع له وتحقق هناك مجازات ثلثة خصوص السبب مع سائر الخصوصيات والفرق بينه وبين العموم انه لا تعرض في العموم للخصوصيات خصوص السبب مع بعض الخصوصيات خصوص السبب وحده أي بدون الخصوصيات فالحمل على الاول تحكما بل ترجيح للرجوح لرجح الثالث بالنصوصية في خصوص السبب وتقريران الشروح ههنا مضطربة منها أن صورة السبب هي إحدى مجازات العام لان كل بعض منه مجاز مراد من العام قطعاً فوات الظهور أي احتمال ارادتها منه بسبب كون الخطاب

نصافها فيكون تحكما عدم اولوية كونه نصا في البعض والجواب ان عدم الاولوية بالنظر الى العام لا ينافي النصوصية الخارجية بقرينة ومنها ان ظهور العموم قدفات بالنصوص على السبب فالوجه على العموم لبطان النص ما لا يحتمل غير معنى والجواب ان النصوصية بواسطة القرينة الخارجية لان اتفاقا على الحمل على العموم من حيث ما هو ومن غير اعتبار القرينة ومنها الوجه على العموم مع ظهور النصوصية في السبب الخاص لكان مجازا فيما وراء السبب لفوات ظهور النصوصية فيكون مترددا بين كل ما وراء السبب وبين افراده فعمله على البعض تحكما

(قوله بأن يراه) متعلق بقوله يصح اطلاقه على كل واحد من معنييه لا بقوله كما يصح لان ارادة هذا و هذا في اطلاق واحد لا تكون على سبيل البدل ولان محل النزاع اليق بان يوضح (وذلك) أى ارادة هذا وهذا غير ارادة المجموع لان في كل واحد من مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي بخلاف ما اذا اريد به المجموع فانه لا يلزم ذلك وبالجملة فرق ما بينه ما فرق ما بين الكل الافرادى والكل المجموعى وهو مشهور بوضوحه انه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد ولا يصح كل الافراد يرفع هذا الجذر ولا يصح كل فرد له مشترك احوال اطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة اخرى ويراد ذلك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة اطلاقه على أحد المعنيين على التعيين بان يراه في اطلاق واحد هذا وذلك مثل تربصى قرأ أى طهراً أو حياً ولكن ثوبك حونا أى أبيض أو اسود وليس في كلام القوم ما يشعر بانبات ذلك وانفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشتركة عند التجرد عن القرائن الثالث اطلاقه على مجموع المعنيين بان يراه في اطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث لا يفيد أن كلامهم مناط الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جواز هجاء ان وجدت علاقة صحيحة فان قيل علاقة الجزء والكل متحققة قطعاً قلنا ليس كل ما يعتد به جزءاً من مجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزء ورايه اطلاقه على كل واحد منهم بان يراه في اطلاق واحد هذا وذلك على أن يكون كل منهم مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا هو المتنازع فيه وعلى هذا (١١٢) قياس الجمع بين الحقيقة والجزأ عن ارادة المعنى الحقيقي والجازى بل ربما

يستغنى عنه بذكر المشترك نظراً الى أن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي بالشخص وللجازى بالنوع (قوله للامر والتديد) يعنى على تقدير كون الصيغة حقيقة فقيمها وهذا أولى من التمثيل بالقصر للطهر والحيض والجون للاسود والابيض لانهما يصح بحسب الحكم مثل القوم من صفات النساء والجون جسم (قوله ونقل عن

واحد منهم ما بدلا عن الآخر بان يراه في اطلاق واحد هذا وهذا وذلك غير ارادة مجموع المعنيين مثله أن تطلق القصر وترديه بطهر أو حياً فإذا أطلق عليهم ما كان مجازاً لا حقيقة وكذلك اللفظ اذا أطلق على معنييه الجازى والحقيقى مثاله أن تطلق الاسود وترديه السبع والشجاع ونقل عن القاضى والمعتزلة أنه يصح اطلاقه أى المشترك حقيقة ان صح الجمع بينهما بخلاف صيغة افعال الامر والتديد ونقل عن الشافعى رحمه الله أنه ظاهر فيهم مادون أحدهما فيحمل عند التجرد عن القرائن عليهم ولا يحمل على أحدهما خاصة الا بقرينة وهو عام فيهما والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وقال أبو الحسين والغزالي يصح أن يراد ولا مانع من القصد كزعم قوم أن الدليل القاطع قائم على امتناعه ولكنه ليس من اللغة فان اللغة منعت عنه ولولا منعها عنه لم يمنع عنه غيره من عقل وقيل بل لا يصح أن يراد كذا كرنا وفصل قوم فقالوا يجوز في النفي لا الاثبات ثم اختلف في جمعه باعتبار معنييه نحو عيون وترديه باصرة وذها وجارية فالأكثر على انه مبنى على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والافلا وقيل بل يجوز وان لم يميز فهنا مقامان المقام الاول أن المشترك لمعنييه مجاز ولنا فيه أنه يسبق منه الى الفهم عند اطلاقه أحد المعنيين على البدل دون الجمع وهو علامة الحقيقة في أحدهم مادون الجمع

الشافعى رحمه الله) يعنى يصح للتكامل استعماله فيهما ويجب على السامع حمله عليهم ما عند اطلاق فهذا أخص من الناقى مذهب القاضى والمعتزلة والمراد الصحة اللغوية فيتميز عن مذهب أبي الحسين والغزالي اذا الصحة عندهما عقلية بمعنى أنه لا دليل على امتناعه سوى منع أهل اللغة وقوله (بل لا يصح أن يراد كذا كرنا) اشارة الى ما قال انه زعم قوم أن الدليل القاطع قائم على امتناعه وسيجيء تقرير الدليل بجوابه فضبط المذاهب أنه لا يصح مطلقاً أو يصح عقلاً لا لغة أو يصح لغة في النفي فقط أو في الاثبات أيضاً لكن في الجمع خاصة أو في الكل من غير ظهور في المعنيين جميعاً أو مع الظهور فيهما ثم لا يخفى أن ذكر المعنيين مجرد التمثيل وانه أقل مراتب التعدد والاقالغاني أيضاً كذلك بل تفاوت (قوله فهنا مقامان) لاختلاف في الأصل المتقدم اثبات صحة الاستعمال ليرفع عليه كونه حقيقة أو مجازاً وكونه اعتمده في علم ما هو المتعارف في كتابه من أنه لو امتنع لامتنع للدليل والأصل عدمه (قوله ولنا فيه) أى في المقام الاول (أنه يسبق منه) أى من المشترك أحد المعنيين على البدل بان يراه هذا وذلك بالجمع بان يراد هذا وذلك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز وقيل المصحح علامة الكناية والجزئية وفيه نظر أما أولاً فلأن الكلام في ارادة كل من المعنيين لاني ارادة المجموع الذى أحد المعنيين جزء منه وأما ثانياً فلما سبق من أن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقى وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف أيضاً كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك هذا وقد منع سبق أحد المعنيين من اطلاق المشترك بل انما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعى رحمه الله على أنه لو سبق أحدهم الا على التعيين وكان حقيقة فيه كان الاشتراك معنواً بالالفاظ كما تقول بكونه مجازاً عند الاستعمال في كل من المعنيين مشكلاً لان كلامهم مانع من الموضوع له

(قوله وهو خلاف المفروض) لان المفروض استعماله في كل من المعنيين وكونه موضوعا لكل منهما والحق أن المقدمه القاؤه بأنه لو استعمل في المعنيين لكان حقيقة تقع ما ليس له كثير يدخل في الدليل اذ يكفي أن يقال لو استعمل في كل من معنييه والتقدير ان معناه هذا وحده لو استعمل لزم أن يكون كل منهما واحده وهذا وحده واللام يمكن معناه وليس وحده واللام يمكن الاستعمال في كل من المعنيين والجواب ان المراد استعماله في كل من الامرين الذين وضع اللفظ لهما سواء كانا مع قيدا لانفراد أو بدونه وحاصل الاستدلال أنه اذا استعمل في المجموع لم يكن ذلك استعمالا في معنييه لانتفاء قيدا لانفرادا المعترف في كل منهما حتى يكون معناه وهذا نزاع لا يتعلق به غرض اصولي لوقوع الاتفاق حينئذ على أنه يصح أن يذكروا مثلا و براديه المعتق والمعتق وتفرع عليه الاحكام وان لم يسم ذلك استعمالا في كلام معني المولى على أن المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط (١١٣) أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لواحده على ما عوشان

الناس في الصحة قال لوصح اللفظ لهما مع السان حقيقة والا كان مستعملا في غير ما وضع له وهو خلاف المنروض ولو كان حقيقة لهما كان مريدا أحدهما خاصة غير مرده خاصة وانه محال بيان الملازمة ان له حينئذ ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا والمفروض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده وهذا وحده وهما معا وكونه مريدا لهما مع معناه ان لا يرده هذا وحده أو هذا وحده فيازن من حيث ارادتهما بالادراك فكل واحد منهما ما ارادتهما منفردين ومن حيث اراد المجموع معاه لم لا اكتشافا أحدهما او ارادتهما مجتمعين وهو ما ذكرنا من اللازم الجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا وحاصله دعوى أن مفهومييه هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهومييه فيكون النزاع عائدا الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهومييه لاني ابطال ذلك وذلك قليل الجدوى والتحقيق فيه ان الافراد وعدمه قيد للاستعمال لا للاستعمل فيه فيتوارد ان على الاستعمال والمعنى المستعمل فيه بحاله والوضع لكل واحد من المعنيين مع قطع النظر عن الافراد عن الآخر والاجتماع معهما يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والواضع وضع اللفظ للمعنى المستعمل فيه في الحالين فظهر صحته وأنه حقيقة يظهر بالتأمل المقام الثاني في أن اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز مجاز فيهما وانما فيه أن استعماله لهما استعماله في غير ما وضع له أولا لان ذلك لم يكن المعنى المجازي داخل فيه وهو داخل الآن فكان مجازا لزاما للمعنى المجازي لان اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز مجازا لما وضع له لسان المعنى الحقيقي غير مريدا لما وضع له لسان المعنى المجازي ولابد ليكم ذلك في استعمال واحد محال الجواب لان السلم الملازمة فالمراد ما وضع له بالوضع الاول بل هو داخل في المراد حيث اراد المجموع مما وضع له أولا وما لم يوضع له أولا يوضع فان مجازي هذا المعنى الثالث أعني المجموع وقد هجر الحقيقة والمجاز الاول وخرجنا عن الارادة بخصوصهما ودخلنا في بحث مراد ثالث احج الشافعي رحمه الله على كونه حقيقة ظاهرة في الجميع بقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والحيوانات والبحر والذواب وكثير من الناس والسجود من الناس وضع الجهة على الارض ومن غيرهم أمر مخالف لذلك قطعاً وبقوله ان الله ولائكم به يصلون على النبي

بكونه لواحده على ما عوشان
المماهية بلا شرط شيء وهو
متحقق في حال الانفراد عن
الآخر والاجتماع معه
والاستدلال جعل الانفراد
قيدا فيه وليس كذلك وانما
يقع الانفراد والاجتماع
قيدتين بوصف الاستعمال
لان نفس المعنى وبهذا يظهر
أن استعمال اللفظ في المعنى
حال الاجتماع مع الآخر
استعماله في نفس الموضوع
له كحال الانفراد فيصح
ويكون حقيقة لعدم الفرق
ويظهر ذلك بالتأمل في
النسق بين المعنى مطلقا
وبشرط الافراد والاجتماع
وفي الفرق بين كون الافراد
قيدا للاستعمال أو الاستعمال
(قوله ولابد ليكم) يعني
ما ذكرنا من ان استعماله
لهما استعمالا في غير ما وضع
له أولا (قوله بوضع فان)

(١٥ - مختصر المنتهى نافي)

متعلق بقوله اراد المجموع وفيه اشارة الى أن التعيين المجازي أيضا
وضع على ما سبق من افتقار نوع العلاقة الى السماع والحاصل أنه مريدا للمعنى المجازي شامل للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي الاول فهو
معنى ثالث لهما والشافعي لا يشاركون في جوار ارادة معنى مجازي شامل ويسمونه عموم المجاز مثل أن يراد بوضع القدم في قوله لأضع
قدمي في دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا والقائلون بالصحة يدعون ذلك في جميع صور النزاع فله اذا
أراد المجموع لامن حيث تعلق الحكم بالمجموع من حيث هو بل من حيث تعلقه بكل واحد كان شاهلا للمعنيين لكن تصحح هذا المجاز
وبيان العلاقة فيه مشكل وحديث استعمال الجزئي في الكل كاذب كما سمعت وما ذكره المحقق من خروج المعنيين عن الارادة
ودخوله ماتحت مراد ثالث تحقيق وتوضيح للجواب الا أنه منافي لما سبق في تحريم النزاع من أن الكلام فيما اذا كان كل من المعنيين
مرادا باللفظ ومناط الحكم وأنت خير بأن الدخول تحت المراد لا يستلزم أن يكون مرادا بحيث يصير مناط الحكم

نكرة) دفع لما قبل ان التمثيل بلا يستوي ليس يحسن لان المراد من النكرة اسم الجنس ويستوي فعل هذا ولكن تصريحهم بأن التعريف والتنكير من خواص الاسم ينفى كون الجملة نكرة والمحقوقون من النجاة على أن المراد بتكبير الجملة ان المفرد الذي يسبق منها نكرة وعموم الفعل المنفي ليس من جهة تنكيره بل من جهة أن ما تضمنته من المصدر نكرة فعني لا يستوي زيد وعرولا ثبت استواء بينهما والضعيف كغيرها للمساواة في كغيرها لا يستوي وهو في معرض الاستدلال وبيان صورة الاستقراء بخلاف كغيرها فانه في معرض الدعوى (قوله فلا يلزم من نفيه) أي الأعم الذي هو المساواة في الجملة (نفيه) أي نفي الأخص الذي هو المساواة من كل وجه لان ما لا يكون في الكلام اشعاره لا يكون متقيا بالكلام (قوله فلا يشعر) أي الرجل مطلقا (به) أي بالرجل بصفة العموم فلا يلزم من نفيه نفيه وقد ثبت بالدليل أي الاتباع والاستقراء والاستعمال أن مثل لا رجل عام للتكاذب بينهما عرفا) يعني أيهما

والصلاة من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان الجواب أولاً لأن معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلاة وهو الاعتناء بظاهر الشرف ولو تجاوزا فيكون متواطئاً لا مشتملاً وثانياً بأنه يتقدم خبراً أو فعلاً حذف دلالة ما يضار به عليه أي بقدر في الآية الأولى فعل كانه قال ويسجد له كثير من الناس وفي الثانية خبر كانه قال ان الله يصلي وانما يجوز ذلك لان يسجد له من في السموات ومن في الأرض وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالاً عليه مثل

نحن بما عهدنا وأنت بما عهدك راض والرأي مختلف أي نحن بما عهدنا راضون وعلى هذا فقد يكون كرا للفظ مراد به كل مرة بمعنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز اتفاقاً والثالث بأنه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول انه يجوز ان كان خلاف الأصل يبادر من الدليل قال مستلثة في المساواة مثل لا يستوي يقتضى العموم كغيرها أبو حنيفة رحمه الله لا يقتضيه لساني على نكرة كغيره قالوا المساواة مطلقاً أعم من المساواة بوجه خاص والأعم لا يشعر بالأخص وأجيب أن ذلك في الأبيات والالم يتم في أبداً قالوا للعموم لم يصدق ان الأبيات من مساواة ولو في نفي مساواة معانهم ما قلنا انما ينفي مساواة يصبح انتفاؤها قالوا المساواة في الأبيات للعموم والالم يستقيم اخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلّي الموجب جزئي سالب قلنا المساواة في الأبيات للتخصيص والالم يصدق أبداً انما من شيئين الأبيات في مساواة ولو في تعيينها ونقيض الجزئي الموجب كلي سالب والتحقق أن العموم من النفي) أقول نفي المساواة نكرة فعلى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الثمارة من هل يقتضى العموم أي يدل على عدم جميع وجوه المساواة لا يقتل مسلم بكافر ولو ذميا المتخارفة يقتضى العموم وكذلك غير المساواة من الأفعال فلا كل عام في وجوده الا كل ولا ضرب عام في وجوده الضرب وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يقتضيه فنعمه يجوز نفي المساواة بالذمى لئلا نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة بانفاق النجاة وذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من التكررات وليس هذا قياساً في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء اهم وجوه قالوا أولاً المساواة مطلقاً أي في الجملة أعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الأعم لا اشعاره بالأخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه الجواب ان ما ذكرتم من عدم اشعار الأعم بالأخص انما هو في طرف الأبيات لافي طرف النفي فان نفي الأعم يستلزم نفي الأخص ولولا ذلك لجمامه في كل نفي فلا يعم نفي أبداً الذي قال في لا رجل الرجل أعم من الرجل بصفة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل قالوا ثانياً لو كان عاماً لما صدق لانه لا يدين كل أمرين من مساواة من وجهه وأقله المساواة في سلب ما عداه ما عداهما الجواب اذا قيل لا مساواة فاعايراً بانه نفي مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهراً في العموم وهو من قبيل ما يخصه العقل نحو والله خالق كل شيء أي خالق كل شيء يخلق قالوا ثالثاً المساواة اذا وقعت في الأبيات فميسل يستوي هذا وذلك انما هو العموم والالم يستقيم اخبار بمساواة بين شيئين لان المساواة بوجه ما لا يختص به ما بل كل شيئين كذلك لما تقدم فاذا لم يختص وكان عمومه لكل شيئين معلوماً لم يكن كلاماً مقيداً فائدة جديدة وكان كقولنا السماء فوقنا والأرض تحتنا واذا ثبت ذلك فنقولنا يستوي معناها أن كل وجه استواء ثابت وهو كلي موجب وقولنا لا يستوي نقيضه للتكاذب بما عداه فونقيض الكلّي الموجب جزئي سالب فيكون

وان كانتا مطلقتين والمطلقتان لا تناقضان عقلاً لكن مثله يعد في العرف تناقضاً ويجعل أحدهما رفعاً لا آخر معنى وتكذيباً له وقد يتوهم أن مبني ذلك على أن العرف يفهم منها التوقيت بالحال والوقتيتان يتناقضان على ما صرح به بعض المنطقيين

وليس بشئ لانه على هذا التقدير ايضا بل على تقدير دوام أحدهما لا يلزم التناقض لجواز الاستقراء من وجه وعدمه من وجه (قوله
 ويمكن المعارضة بوجه آخر) الاولى كانت معارضة في المقدمة القائلة بأن الاثبات أعني يستوي بغير العموم وهذه معارضة في نفس
 المدعى وهو أن النفي أعني لا يستوي بغير العموم والامساك بالاختيار به صحيح لعدم اختصاص نفي المساواة بما بين المذكورين إذ
 ما من شئين الا وبينهما عدم مساواة ولو في تعيينهما فلا يكون في الاختيار به فائدة يعتد بها (قوله وبالجملة) يعني إذا اعتبر عدم الصدق
 في اثبات الاستواء على العموم وعدم الافادة في اثبات الاستواء في الجملة وفي نفيه في الجملة حصل أربع شبه معارضة يدل اثباتها على
 أن نفي الاستواء ليس للعموم بخلاف اثباته وانتهان على العكس فالاوليان هما الثاني والثالث من أربعة تلخص مبدئي الاول على أن نفي
 المساواة على العموم ليس بصادق ومبني الثاني على أن اثبات المساواة على الاطلاق ليس بمفيد والأخريان هما المعارضة المذكورتان
 مبدئي الاول على أن اثبات المساواة على العموم ليس بصادق ومبني الثانية على أن نفي المساواة على الاطلاق ليس بمفيد ولما تعارضت
 الشبه احتج الى التحقيق وهو أن اثبات المساواة ليس للعموم لكنه مفيد (١١٥) لقرينة الدالة على تقييد المساواة

بوجه مخصوص لا يوجد
 بين كل شئين ونفي المساواة
 للعموم لكونه نكرة في النفي
 لكنه صادق للقرينة الدالة
 على التقييد بما يصح انتقائها
 وقوله (جملة) أي اثباتها
 وقوله (كأمر) إشارة الى ما سبق
 من أن نفي المساواة على
 العموم الحقيقي ليس بصادق
 لثبوت المساواة بوجه ما
 وأنه سلب ما عداها (قوله
 مقتضى) المشهور في
 عبارة القوم أن مقتضى
 بلفظ اسم المفعول لا عموم
 له وبه يشعر كلام الأمدى
 حيث قال مقتضى 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

معنى قولنا لا يستوي بعض وجوه الاستواء ليس بثابت وهو المطلوب الجواب المعارضة بالمثل بأن
 يقال المساواة في الاثبات ليس للعموم بل بخصوص وهو بعض المساواة والالم يصدق اثبات مساواة
 لشئين أبدا إذ ما من شئين الا وبينهما نفي مساواة ولو في تعيينهما فيكون قولنا ليس يستوي موجبا
 جزئيا باعتباره بعض وجوه المساواة ثابت ونقيضه سالب كلي فقولنا لا يستوي بمثابة لاشئ من
 وجوه المساواة بثابت وهو المطلوب ويمكن المعارضة بوجه آخر أخصر من هذا وهو أنه لو كان نفي
 المساواة للتخصص لما صح الاختيار به لعدم اختصاصه كما مر تقريره وبالجملة فيعتبر عدم الصدق
 وعدم الافادة في طرفي الاثبات والنفي فينشأ أربع شبه معارضة والتحقيق فيه ان المساواة دلالة
 على العموم وانما يفيد دلالتها القرينة ولولاها لم يصدق عليها كما ذكرنا والعموم انما ينشأ من النفي الداخل
 على النكرة وانما صدق فيها القرينة ولولاها لم يصدق كما مر قال **مسئلة** مقتضى وهو ما احتمل
 أحد تقديرات لاستقامة الكلام لا عموم له في الجميع أما اذا تعين أحد هاديليل كان كظهوره ويمثل
 بقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمي الخطأ والنسيان لنا وأن من الجميع لأضمر مع الاستغناء قالوا
 أقرب مجاز لهم ما اعتبر رفع المنسوب اليه ما عموم أحكامهما ما أجيب بأن باب غير الانسار في المجاز
 أكثر فكان أولى فتعارضان فيسلم الدليل قالوا العرف في مثل ليس بالسلطان نفي الصفات قلنا
 قياس في العرف قالوا يتعين الجميع لبطان التحكم كان عين ولزوم الاجمال ان أهم قلنا ويلزم من التعميم
 زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل فكان الاجمال أقرب) أقول مقتضى بصيغة الفاعل لا
 يستقيم كلاما لا يتقدر وذلك التقدير هو مقتضى بصيغة اسم المفعول فالمقتضى اذا كان نكرة تقديرات
 متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له في مقتضاه فلا يتقدر الجميع بل يتقدر واحد بدليل فان لم
 يوجد دليل معين لاحدهما كان مجازا بينهما وأما مقتضى اذا تعين بدليل فهو كظهوره اذا فرق بين المفوظ
 والمقدر في افادة المعنى فان كان ظاهرا عاما فهو عام والافلا فقد اختار له عموم وذلك أيضا لاختلاف فيه

أحد هاديليل كان كظهوره) أي في العموم والخصوص لانه لا فرق بين أن يتعين المقدر وبين أن يظهر والمقدر لفظ فيصح
 عمومه وان كان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ولذا قال صاحب التقييدات قوله هم مقتضى لا عموم له فاستدلان مقتضى العام
 عام بل ينبغي أن يقال لا عموم لجوهرات الاقتضاء عند فوات الحمل على الاصل فالشارح المحقق جعل مقتضى على لفظ اسم الفاعل ليصح
 تفسيره بما احتمل أحد تقديرات لاستقامة الكلام ويصح أنه لا عموم له في الجميع أي في جميع التقديرات يعني أنه لا يقدر لاستقامة
 جميع المحتملات وصرح بان مقتضى على لفظ اسم المفعول بمنزلة المفوظ ان عاما فعام وان خاصا فخاص والشارح العلامة زعم أنه في
 عبارة المصنف على لفظ اسم المفعول فاعتراض بان مقتضى في مثل أعتق عبدك عني بألف هو البيع وهو لا يحتمل تقديرات وأجاب
 بأنه ليس هو البيع بل دخول العبد في ملكه وهو يحتمل البيع والهبة وأنت خير بانه لا معنى لكون دخول العبد في ملكه يحتمل أن
 يقدر البيع والهبة لاستقامة الكلام بل المحتمل لذلك هو قوله أعتق عبدك عني بألف درهم فاه لا يستقيم الامر باعتناق العبد عنه
 الابتقدير بيع أو هبة منه مثلا (قوله وذلك أيضا لاختلاف فيه) فقيل لا عموم له لان العموم من عوارض الالفاظ والمقدر ليس

بلفظ واجب جمع القدمين (قوله وغيرهما) كاذم والمالمة في الدنيا والحسرة والندامة في العقبى وقد يعترض بان هذا ليس من عموم
 التقديرات المحتملة بل من عموم المقدور لكونه اسم جنس مضافاً الى حكم الخطا والنسيان ويجاب بان اطلاق الحكم على هذا المعنى من
 مخترعات الفقه فالشارع حين اطلق هذا الكلام لا بد ان يريد امراً واحداً ما يسهونه حكماً اذا وازر بالجميع كان من عموم المقتضى
 بالمعنى الذي منعتهم وقد تكلمنا على هذا في شرح التنقيح (قوله باعتبار الرفع المنسوب اليهما) أي الى الخطا والنسيان قد وقع في
 نسخته بطريق الوصف ومعناه (١١٦) على ما ذكره سيد وفي عامة النسخ باعتبار رفع المنسوب اليهما بطريق

الاضافة فصيحة الشارحون
 في تقريره فقبل معناه ان
 اقرب مجاز اليهما أي الى
 نفي حقيقتهم باعتبار رفع
 مانسب اليهما وهو عموم
 احكامهما لان اضرار
 جميع الاحكام اقرب الى
 المقصود من نفي الحقيقة
 لانه يجعل وجودهما
 كعدم وجوده فاندفع ما قبل
 ان اريد بالاحكام الوازم
 فلا فرق بين نفي واحد ونفي
 الكل في الدلالة على عدمهما
 وان اريد غيرها فلا
 نسلم ان رفعه اقرب
 وتوجيه الجواب ان مجاز
 غير الاضمار اكثر فكما
 كان الاضمار اقل كان
 مخالفة الاصل اقل فكان
 أولى في تعارضان وبيد
 دليلنا وقيل المراد ان ظاهر
 الكلام يدل على رفع الخطا
 والنسيان وهو غير مقصود
 فقبل على رفع الاحكام
 واضمار جميعها ليكون
 اقرب الى حقيقة الكلام
 والجواب ان مجاز الاضمار

وقد ذكر في مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطا والنسيان ولا يستره بلاءة تقدير
 لوقوعهما من الامة وثمة تقديرات متعددة بحسب كل حكم ذنبوي كالعقوبة والضعمان وغيرهما واخرى
 كالحساب والعقاب وغيرهما لئلا يضر الجميع بالاحكام مع الاستغناء واللازم باطل اما الملازمة
 فلان الحاجة تدفع بالبعث دون الاخر فكان الاخر مستغنى عنه واما انتفاء اللازم فلان
 الاضمار لما كان للضرورة وجب ان يقدر بقدرها قالوا ولا اقرب مجاز الى الخطا والنسيان
 باعتبار رفع المنسوب اليهما المقتضى ارتفاع ذاتهما انما هو عموم احكامهما فان نفي جميع
 الاحكام يجعلهما كعدم فكان الذات قد ارتفعت بخلاف نفي البعض فوجب الحمل عليه للاتفاق
 على انه اذا تعدت الحقيقة وتعدت الجواز على الاقرب وذلك معنى اضمار الجميع الجواب ان باب
 غير الاضمار في المجاز اكثر من باب الاضمار فوجب التصريح اليه وعدم اضمار شيء من المقدرات
 فيقع التعارض بين دليلك المئيت الجميع ودليلنا الثاني بالجميع وبيد دليلنا الثالث للبعث سالما
 فيجب العمل به قوله باعتبار رفع اشارة الى ان المجازات ربما تساوت نسبتها الى المعنى الحقيقي باعتبار
 ذاته فلا يكون بعضها اقرب وبصير بعضها اقرب في موضع مخصوص باعتبار امر مما ينسب اليه
 او غيره وههنا صارا مجاز اقرب باعتبار ما نسب اليهما وان لم يكن اقرب باعتبار مفعولهم وهم الخطا
 والنسيان ويكتفي في الترجيح هذا القدر ولا يجب القرب بالنظر الى ذاته قالوا ثانيا اذا قيل ليس
 للبلد سلطان فهم نفي جميع الصفات المعتمدة فيه من العدل والسياسة ونفاذ الحكم وغيره فكذلك
 ههنا الجواب انه قياس في العرف فلا يصح ان يدعى يحصل العرف في عبارة دون عبارة ولا جامع في مثله
 قالوا ثالثا ليس بعض المقدرات أولى بالاضمار من البعض فيجب تقدير الكل والافتقار البعض امام عيننا
 ويلزم التحكم اومهما او يلزم الاجمال وكلاهما محذور الجواب المقدر بعض غير معين والتعيين الى
 الشارع والاجمال وان كان خلاف الاصل وجب التصريح اليه لانه واحد واما التعميم ففيه زيادة
 الاضمار على الواحد وفيه اضرار متعددة كل واحد منها خلاف الاصل فكان الاجمال اقرب
 من التعميم لقوله مخالفة الاصل معه قال **مسألة** مثل لا آكل وان آكل عام في مفعولاته فيقبل
 تخصيصه وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يقبل تخصيصا لان لا آكل لنفي حقيقة الاكل بالنسبة
 الى كل ما كول وهو مسمى في العموم فيجب قبوله للتخصيص قالوا لو كان عاماً في الزمان والمكان
 وأحب بالسترامة وبالفروق بأن آكل لا يعقل الا بما كول بخلاف ما ذكر قالوا ان آكل
 ولا آكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لانه غيرهما فلنا المراد المقيده المطابق للطلق لاستحالة وجود
 الكل في الخارج والاي بحث بالقياس أقول الفاعل متعددي اذا وقع في سياق النفي مثل لا آكل

اقبل فيكون مرجوحا وهذا الجواب يدفع اصل الاضمار مع ان الكلام في ان الاولى اضرار الجميع او البعض وهو
 فرع اصل الاضمار فالاولى ان يجاب بان اضرار الجميع وان كانا بما ذكرتم فهو مرجوح من جهة كونه على خلاف الاصل
 وقيل اقرب مجاز الى رفعهما عموم رفع احكامهما لان عدم جميع احكامهما اقرب الى عدمهما من عدم بعض احكامهما فحمل على
 المجاز الاقرب والجواب ما مر وقيل اعانل ان يعترض بان اكثرية غير الاضمار كما تعارض دليل اضرار الجميع تعارض دليل اضرار
 البعض مع ان ههنا قائل بالاضمار الجميع وقائل بالاضمار البعض ولا قائل بعدم الاضمار هذا وفيما ذكره المحقق غنى عن هذه الكلمات
 (قوله الصفات المعتمدة) استعرا عن مثل الوجود والحياة وغير ذلك مما ليس له من اختصاص بالسلطنة

(قوله أو مافي معناه) يعني النكرة الواقعة في الشرط المستعمل في موقع التمني التي للتع مثل ان أكلت فأنت طالق فإنه للتع من الاكل
اذ انتفاء الطلاق مطلوب وذلك بانتفاء الاكل فهو في معنى لا أكل البتة وهذا معنى قوله ينتفي الطلاق بان لا يأكل وقوله واقتصر عليه عطف
على قوله وقع وقوله فيقبل تخصيصه تنبيه على عمدة الخلاف ومرجع النزاع اذ النزاع في أنه يحتم بكل ما كقول على ما هو قضية العموم
الأنه عندنا عام لفظي يقبل التخصص كسائر العمومات وعند أبي حنيفة رجه الله عام عقلي لا يدخل فيه للإرادة ولا يتجزأ بحسبها (قوله
أما أو لافبالانترام) أي منع انتفاء اللازم وكان الانسب تأخير هذا عن منع الملازمة فان قيل المصدر أيضا جزء مفهوما الفعل فينبغي أن
يكون كالفعل - عول به قلنا المراد بالفعل هو الحدث لا المصطلح فالصدر نفسه لا جزؤه وبهذا يندفع ما يقال ان الزمان أيضا جزء مفهوما
النتعل على أن الكلام في الزمان الذي هو في موقع المفعول فيه وهو الذي يتصور فيه العموم بان يراد لا كل في وقت ما أو ما الذي هو جزء
الفعل فهو نفس الماضي أو الحال أو الاستقبال ولا يتصور فيه عموم الا اذا (١١٧) اعتبر غير ما هو جزء الفعل بان

يوجد أجزاء من الماضي
ولو سلم العموم في المصدر
أيضا فعدم الجزئية والعموم
في بعض المتعلقات كاف
في منع الملازمة القائلة بأنه
لوثبت في المفعول به اثبت
في جميع المتعلقات وانما يخص
الزمان والمكان بالذكر
دون السبب ونحوه لانهما
أقرب إلى المفعول به من
حيث الازم في الجملة
أعني في الوجود فالذم بما
غيره - ما أولى (قوله
والانسان آتيان) أي
حذف المفعول به وتقديره
كلاهما واردة في فصيح
الكلام أما الحذف فكما
في قوله تعالى والله يعلم وأنتم
لا تعلمون وقوله هم فلان
يعطى وينع وأما التقدير
فكافي وقوله يوم تجحد كل

أومافي معناه مثل ان أكلت فأنت طالق اذ ينتفي الطلاق بان لا يأكل واقتصر عليه غير متعرض للمفعول
فهو عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه حتى لو قال أردت به ما كولا خاصا قبل منه وقال أبو حنيفة
رجه الله انه لا يقبل تخصيصا ولو خصه بما كولا لم يقبل منه لتنا لا أكل لتفي حقيقة الاكل
وانما يتحقق في نفسه بالنسبة إلى كل ما كولا وذلك يحتمل أيها كل اتفاقا وذلك هو معنى العموم
فوجب قبوله للتخصيص كالواضح به قالوا أو لاولو كان عاما في مفعولاته كان عاما في سائر المتعلقات
كزمان والمكان فكان يقبل التخصص فيها واللازم من تنافى الجواب أما أو لافبالانترام لان
تفي حقيقة الاكل يكون بنفسه في كل زمان وكل مكان وأما ثانيا فمجموع الملازمة لان أكلت لا يعقل
منه الامتعلقان كولا وذلك قيل المتعدي ما لا يعقل الامتعلقه ونظر في الزمان والمكان أيضا
كذلك لجواز أن لا يحظره بالبال أصل وان كان لا ينقل عنهما في الواقع فاذ المفعول به كالمذكور
وهو كقولنا لا كولا شيئا ولا نزاع في أنه لو ذكر كان عاما وقابلا للتخصيص وحاصل الجواب أن
المفعول به مقدر ولو جوب تعقله فكان كالمذكور يلحظ عند ذلك كقولنا ربه بعض دون بعض وغيره
كالمدحوف لا يلحظ عند ذلك كولا شيئا ولا نزاع في الحقيقة فيثبت ما يلزمه غير مجرى بارادة ويعلم بما ذكرنا
أن مأخذ النزاع أن المفعول به محذوف كسائر المتعلقات أو مقدر لانه ضرورة الفعل المتعدي دون غيره
والانسان آتيان في فصيح الكلام انما الكلام في الظهور وهذا ظاهر ان دليل المصنف ليس في محل النزاع
وأن التزامه في الزمان والمكان خلاف الاتفاق قالوا ثانيا لا أكل وان أكلت يدلان على أكل مطلق فلا
يصح تفسيره بتخصص لتنا فيهما اذ لا شيء من المطلق مشخص وبالعكس فان الاطلاق عدم القيد
والتشخص وجود قيد وبينهما من التناقض لا يخفى الجواب اننا نسلم ان لا أكل مطلق بل مقيد مطابق
للاطلاق لاستحالة وجود المطلق في الخارج فان كل مافي الخارج مشخص ولا يوجد الكلي المهم الا في الذهن
ولو كان لا أكل للاطلاق لا للمقيد المطابق لم يحتمل بالمقيد وهو خلاف الاجماع وقد انتهت التحقيق مثله
مرة فلا نعيده واعلم أن أبا حنيفة رجه الله يجعل لا أكل أكلما يقبل تخصصه واستبعده

نفس ما عات من خير محضرا وهو أكثر من أن يحصى (قوله انما الكلام في الظهور) أي في أن الظاهر عند الاطلاق هو الحذف أو
انتقد برافستلال المصنف بأنه لتفي الحقيقة ويقتضى العموم بمعنى النفي عن كل مفعول لا يكون واردا على محل النزاع لاتفاق النريقتين
على ذلك بل يجب أن يقيم الدليل على أن الظاهر هو التعمير ليكون في حكم المفقوظ فيقبل التخصص ولما وقع الاتفاق على أن
الزمان والمكان عند عدم الذم من قبيل المحذوف دون المقدر حتى لا يكون بمنزلة عام مفقوظ قابل للتخصيص كان منع انتفاء اللازم
والقول بأنهما أيضا من قبيل العام القابل للتخصيص خلاف ما وقع عليه الاتفاق (قوله لتناقضهما) شرح نقوله لانه غير لان مجرد التغير
لا ينافي صحة التفسير وأنت خبير بان لتناقض بين المقيد والمطلق كيف وبينهما عموم وخصوص وكانه فهم من المطلق المأخوذ بشرط
الاطلاق وهو المهم الذي لا يتصور تحققة في الاعيان فلهذا إذا جتمع كون الاكل للاطلاق بل للمقيد المطابق على ما سبق في باب
الامر من أنه اذا أمر بشئ مطلق فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا للماهية نفسها واذا جعلناه للمطلق
بالمعنى الاعم على ما هو معنى الماهية لا بشرط شئ لم تنأ المتباينة والى ما ذكر في بحث الامر أشار المحقق بقوله تنهت لتغير برمثله

قوله لا يعم أقسامه وجهاته) جعل المختلفات بالذات كالنفل والفرض أقساما وبالحجيات كالعشاء بعد الحجة وبعد العشاء جهات
ولما ان التقسيم كما يكون بالذات يكون بالاعتبار اقتصر في المتن على ذكر الانقسام ثم المذكور في الشرح وهو ظاهر عبارة المتن ان هذا
البحث هو ان الفعل المثبت لا يعمل وقوعه على جميع أقسامه وجهاته كلامه الثلاثة المذكور في قوله وأما تكرار الفعل وأما
دخول أمته جواب سؤال مقدر وهو ان تكرار الفعل في الازمان وثبوت حكمه عليه السلام ولا مته من قبيل عموم الفعل المثبت
والحقيق جعل الجميع صور عدم عموم الفعل (قوله الا ان يجعل المشترك عاما) شرح لقوله لا على رأى (قوله ليس مما ذكرناه
أى من كون الفعل المثبت وهو يجمع العموم في الازمان وانما يفهم العموم من قول الراوى وهو حافظ كل الداخل على الفعل المضارع
اذ لو قيل كان قد جمع أو يجمع بدون كان لم يفهم التكرار وهذا والتحقيق ان المفيد الاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على معنى
ذلك المعنى (قوله ونالتهما عموم الامة) (١١٨) نظاها ان هذا ايضا من قبيل الكلام في الفعل المثبت أعنى النفل

المصطلح مثل صلى ويؤكده
ما قال في آخر البحث وقد
ثبت أن الفعل المثبت
لا يعم له بوجه من الوجوه
وليس كذلك بل المراد ههنا
الفعل المقابل للقول وكان
ينبغي من الشارح أن ينبه
على هذا المعنى فإنه الذي
تنبه له يكون 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 يجمعوه
مقابل المنق في المسئلة
السابقة وكلام الامدى
في صدر المسئلة مهم الا أنه
قال في هذا المقام وعلى
هذا ايضا يجب أن يعلم أن
ما فعل النبي عليه السلام
واجبا كان عليه أو جائزا
له لا يعم له بالاضافة الى غيره بل هو خاص في حقه الا أن يدل دليل من خارج على المساواة بينه وبين غيره في ذلك
الفعل كما صلى وقال صلوا كما رايتونى أصلى ولاقتصار الامدى على الدليل الخارجى وشموله القياس ومثل قوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة جعل المحقق قوله من قول أو قرينة أو بقوله أو بالقياس أو بعتم تفسيره للدليل الخارجى ونبه على بيان
ذلك بقوله وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ نفي المازع المشرحون من أن قوله أو بقوله أو بالقياس عطف على قوله بدليل خارجى
لانما فسر بقوله من قول أو قرينة حصل التباين بين المعطوف والمعطوف عليه (قوله كما تقدم) أى في مباحث السنة من أن الفعل
الواقع بيانا حكمه حكم الميز وهذا ايضا دليل على ان الكلام في فعل النبي صلى الله عليه وسلم لاني الفعل المصطلح وكذا قوله (دليل
للافعال عموم) أى من غير اختصاص بذلك الفعل وقد يتكافى في جميع جمل ذلك الى الفعل الاصطلاحي بان تقدر حكاية فعل النبي
عليه السلام بلفظ ويعتبر انضمام الدليل الخارجى اليه كما يقال قطع عين السارق بعد اجمال آية السرقة ورجم ما عراه بعد عموم

الاصحاب لا يعم مفهومه ومفهومه لا كانت لا يختلفان الا بالآ كيدوعدمه والتأ كيدتقوية مدلول
الاول من غير زيادة وربما يفرق بان كلافية تكبير صريح وقد يقصد به عدم التعمين لما هو معين
مخصوص في نفسه نحو رأيت رجلا وهو معين عند المنكاح لكن لا يشترط له في تعبيرة فاذا فسر بذلك
وخص بأكل العنب كان تعيين الاحد محتمله فقبل بخلاف لا أكل فإنه لفي الحقيقة وتخصيصه تفسير
له بما لا يحتمله واستدق الامام فخر الدين هذا النظر (قال النفل المثبت لا يكون عاما في أقسامه مثل صلى
داخل الكعبة فلا يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد غيبوبة الشفقة فلا يعم الشفقتين الاعلى رأى
وكان يجمع بين الصلاتين في السفر لا يعم وقتها وأما تكرار الفعل فستناد من قول الراوى كان يجمع
كقوله كان حاتم يكرم الضيف وأما دخول أمته فبدليل خارجى من قول مثل صلوا كما رايتونى أصلى
وخذوا عنى مناسككم أو قرينة كوقوعه بعد اجمال أو اطلاق أو عموم أو بقوله لقد كان لكم أو
بالقياس فالواقعة محسوسة فسد وأما انما فاض الماء وغيره فلنا بما ذكرناه لا بالصبغة) أقول
الفعل المثبت لا يعم له وله صور احدها أنه لا يعم أقسامه وجهاته فاذا قال الراوى انه صلى داخل
الكعبة لم يعم صلاة الفرض والنفل فلا تعيين الابدليل واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفقة فلا يعم
الصلاة بعد الشفقتين أعنى الاجرو الايض الا أن يجعل المشترك عاما في مفهومه واذا قال كان يجمع
بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعها بالتقديم في وقت الاولى والتأخير في وقت
الثانية ثانيها عموم في الزمان ولا يدل عليه وربما هو من ذلك من قوله كان يفعل فإنه يفهم منه التكرار
كما اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس مما ذكرناه فى شئ لا يعم يفهم من الفعل وهو يجمع بل من
قول الراوى وهو وكان حتى لو قال جمع زال التوهم وثالثها عموم الامة ولا يدل عليه أيضا الابدليل
خارجى اما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رايتونى أصلى وخذوا عنى مناسككم واما دليل
هو قرينة كوقوعه بعد اجمال أو اطلاق أو عموم فيفهم انه بيان له في تبعه في العموم وعدمه كما تقدم
واما دليل في الافعال عموما نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واما دليل هو قياس الامة عليه
بجامع يعم عليه وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت أن الفعل المثبت لا يعم له بوجه من

الوجه

نصوص رجم الزاني (قوله في جميع الخلق) متعلق بقوله عم (قوله فانه يعم الغرر) بيان كون ظاهر اللفظ العموم وقوله فيحمل جواب الشرط أعني اذا حكى فان قيل لاحفاء في أن حكمه انما وقع في صورة مخصوصة فكيف يصح الحمل على العموم قلنا ما في الغرر فاحتمال العموم ظاهر بل وان يصدر عنه النهي عن كل بيع غرر وأما في القضاء بالشفعة (١١٩) الجار فيحمل على أنه قضى بطريق

يقهـم منه العموم (قوله باللغة) أي عايتعلق بمعرفة المعاني الوضعية (وبالمعنى) أي عايتعلق باستنباط الاحكام الشرعية (قوله وان كان مقدما) أي نظائرا محتجا في الذم (قوله من علمه وعدالته) لاحفاء في أن احتمال القول بعموم الحكم بناء على الخطا في الاجتهاد أو بعموم الصيغة بناء على الخطا في معرفة مصدقات الاقنات انما يخالف ظاهر العلم بالعدالة نعم لو قيل يحتمل أنه توهم العموم فيما ليس به علم عدم العموم وتعدنقل العموم كذا يتوجه أن هذا يناقض ظاهر علمه وعدالته (قوله لانه من ضرورته) أي الاحتمال من ضرورات الظهور والالكان نضا لظاهر افلو كان الاحتمال قادحا في الظواهر وموجبا لتركها لزم ترك كل ظاهر (قوله فمومه) أي عموم الحكم لجميع صور وجود العلة (قوله اذلا قائل به) يشير الى أن انتفاء اللازم ثابت بانجماع أهل اللغة اجماعا مسكوتا قطعته على ما في شرح العلامة مكاربة

الوجود قالوا قد عم نصوصها فسجدت وفعلت أنا ورسول الله فاعتسنا وأما انما أفيض الماء وغيره مما حكى من قوله في جميع الخلق وشاع ولم ينكره أحد الجواب ان التعميم انما كان بأحد ما ذكرنا لا بصيغة الفعل وفيه وقع النزاع قال **مسئلة** في قول الصحابي نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر وقضى بالشفعة الجار يعم الغرر والجار لنا عدل عارف فالظاهر الصدق فوجب الاتباع قالوا يحتمل انه كان خاصا أو مع صيغة خاصة فتوهم والاحتجاج بالحكي قلنا خلاف الظاهر أقول اذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهر العموم كأن يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية حال فيحمل على العموم خلافا لالكثيرين لنا أنه عدل عارف باللغة وبالعلمي والظاهر أنه لا يتقبل العموم إلا بعد ظهوره وقطعه وانما صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي بوجوب اتباعه اتفاقا قالوا يحتمل أنه نهى عن غرر خاص وقضى بالشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو مع صيغة خاصة فتوهم انها العموم فررى العموم لذلك والاحتجاج بالحكي لا بالحكاية والعموم في الحكاية لا بالحكي الجواب هذا الاحتمال وان كان منقدا فليس بشاخص لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضرورته فيؤدي الى ترك كل ظاهر قال **مسئلة** اذا علمت حكاية على علمه بالقياس شرعا لا بالصيغة وقال القاضى لا يعم وقيل بالصيغة كما قال حرمت المسكر لكونه مسكرا لظاهر في استقلال العلة فوجب الاتباع ولو كان بالصيغة لكان قول القائل أعتقت فاعمال السواد يقتضى عتق سودان عبيده ولا قائل به القاضى يحتمل الجزئية قلنا لا يترك الظاهر للاحتمال الا حرمت الخمر لا سكارها مثل حرمت المسكر لا سكاره وأوجب بالنعم أقول اذا علمت الشارع حكاية على علمه قبل يعم حتى يوجد الحكم في جميع صور وجود العلة وان عم فعمومه بالشرع قياسا أو باللغة صيغة الظاهر وعمه وانما بالشرع قياسا وقال القاضى أبو بكر لا يعم وقيل يعم بالصيغة مثلا قوله عليه الصلاة والسلام في قتلى أحد من ملوهم بكموهم ودمائهم فانهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما فانه يعم كل شهيد وكا لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فانه يعم كل مسكر لنا ما عمه شرعا بالقياس فلانه ثبت التعبد بالقياس وما ذكرناه ظاهر في استقلال العلة بالعلمية فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث ثبت وهو المراد وأما عدم عمه صيغة فلان العموم لو كان بالصيغة لكان قول القائل أعتقت فاعمال السواد يقتضى عتق جميع السودان من عبيده لانه عناية أعتقت كل اسود واللازم باطل اذلا قائل به احتج القاضى بأنه يحتمل أن يكون جزء العلة والجزء الا تخصصية المحل حتى تكون العلة شفاة فتقلى أحد أو سكار الخمر فلا يعم الجواب ان هذا مجرد احتمال فلا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر في الاستقلال كسائر اعمال المنصوصة احتج الآخر وهو القائل انه يعم صيغة بأنه لا فرق بين قولنا حرمت الخمر لا سكاره وقولنا حرمت المسكر لا سكاره عرفوا المفهوم منها واحدا والثاني يعم كل مسكر فيجب أن يعم الاول أيضا الجواب منع عدم الفرق لان الاول خاص بالخمر صيغة والثاني عام لكل مسكر وان أراد أنه لا فرق في الحكم لم يتشعب لان ذلك بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة قال **مسئلة** الخلاف في ان المفهوم له عموم لا يتحقق لان مفهومي الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به ولا يختلفون فيه ومن نقي العموم كالغزالي أراد ان العموم لم يثبت في المنطوق به

(قوله لا فرق بين قولنا) اختيار النسخة المشهورة وهي حرمت المسكر لا سكاره مثل حرمت الخمر لا سكاره الا أنه أشار الى أن المقصود من كون هذا مثل ذلك عدم التفرقة بينهما والافالان نسب أن يقال حرمت الخمر لا سكاره مثل حرمت المسكر لا سكاره لكن لا يخفى ان أجود النسخ حرمت الخمر لا سكاره مثل حرمت المسكر ثم النسخة التي توافق المنتهى وهي حرمت المسكر مثل حرمت الخمر لا سكاره

(قوله والحاصل انه نزاع لفظي) أي عائد إلى تفسير لفظ العام فمن فسره بما يستغرق في محل النطق لم يجعل المفهوم عاماً ضرورة انه ليس في محل النطق على ما سيجي عن أن المفهوم ما دل لافي محل النطق ومن فسره بما يستغرق في الجملة أي سواء كان في محل النطق أو لافي محل النطق جعل المفهوم عاماً ضرورة أن الحكم يثبت في جميع ما سوى المنطوق من الصور (قوله واعلم) يريد أن ليس محل النزاع عائداً إلى تفسير لفظ العام بل إلى أن العموم ملحوظ للكلام عنزلة المعر عنه بصيغة عموم حتى يحتمل أن يراد بها البعض أو ليس ملحوظ بل لازم عقلي يثبت تبعاً للزومه لا يتجزأ في الإرادة فلا يحتمل إرادة البعض كما سبق في لا آكل انه مما قدره مقبول علم يحتمل ان يقصده البعض أو هو لافي حقيقة الاكل والمفعول محذوف لا يلحظ عندنا كرفلا يتجزأ في الإرادة فقطاهر كلام المستصفي ان النزاع عائد إلى أن العموم من عوارض الالفاظ خاصة أم لا فالمن يقول بالمفهوم قد يتبين للمفهوم عموماً ويتمسك به وفيه نظر لان العموم تتشابه دلالاته بالاضافة إلى مسميات والتمسك بالمفهوم والقوى ليس يتمسك باللفظ بل بسكوت فاذا قال في ساعة الغنم زكاة فبني الزكاة عن المعروفة ليس باللفظ حتى يعم اللفظ أو يخص وقوله ولا تقل انه ما أف دل على تحريم الضرب لا باللفظ المنطوق حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا أن العموم الالفاظ لا للعاني ولا الالفعال (١٢٠) (قوله كلام المصنف) لما لم تكن المسئلة على التقدير الذي أورده مذكورة في أصول

الحنفية ولا مشهورين
الاخذ كالمحقق أن كلام
المصنف هو أن الحنفية
يقولون ذلك وظاهر تقرير
المتن والشرح أن عندهم
الارل عام خص عنه
الذي بالنصوص الواردة في
قتل النفس بالنفس
واختص الحكم بالحربي
فيلزم أن يكون الثاني أيضاً
عاماً فلا يخص عنه شيء
الابدييل وقد دل النص
والاجماع على قتل المعاهد
بالذي فاخص الحكم
بالحربي أي لا يقتل ذو عهد
بكافر حربي وفي تقرير
الأمدي أن الاول أعني
المعطوف عليه ليس على

ولا يختلفون فيه أيضاً) أقول الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في انه عموم أم لا فقال الاكثره عموم ونفاه الغزالي واذا حرم محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه ان فرض النزاع في ان مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق به من الصور وأولاً فالحق الانبات وهو مراد الاكثر والغزالي لا يخالفهم فيه وان فرض ان ثبوت الحكم فيهما ما بالمنطوق أو بالالحق النفي وهو مراد الغزالي وهم لا يخالفونه فيه ولا ثالث ههنا يمكن فرضه محل النزاع والحاصل أنه نزاع لفظي يعود إلى تفسير العام أنه ما يستغرق في محل النطق أو ما يستغرق في الجملة واعلم أن النزاع في ان المفهوم ملحوظ فيقبل القصد إلى البعض منه أو لا بل حصل بالاتزام ببعالثبوت ملزومه فلا يقبل وهو مراد الغزالي بقوله لانه لا يتناول انظاً وقد سبق الإشارة إلى مثله في مسألة لا آكل قال مسألة قالت الحنفية مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضى العموم لا بدليل هو الصحيح ان الزلم بقدر شئ لا يمنع قتله مطلقاً وهو باطل فيجب الاول القرينة قالوا لو كان كذلك لكان بكافر الاول للحربي فقط فيفسد المعنى ولكن وبعواتن الرجعية والباقي لانه ضمير المطافات قلنا خص الثاني بالدليل قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً أي يوم الجمعة وأوجب بالتزامه وبالفارق أن ضرب عمرو في غير يوم الجمعة لا يمنع) أقول كلام المصنف ان الحنفية قالوا مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضى العموم ولا يخص بالحربي اختصاص كافر الاول بل لانه هو الذي لا يقتل به المسلم عنده فيكون مقتضاه أن لا يقتل الذي بالذي والحربي الابدييل منفصل يخصه بالحربي وهو الصحيح عند المصنف لانه اما أن لا يقدر شئ أو يقدر فان لم يقدر شئ امتنع قتل ذي العهد مطلقاً حتى بالمسلم وانه باطل اتفاقاً وان قدر وجب تقدير الذي

عمومه والالزم عموم الثاني أعني المعطوف فيفسد المعنى وقد كرفي المحصول وغيره ان عطف ما فيه العام على ما فيه سبق
المخصص كالمقيل لا يقتل الذي بكافر ولا المسلم بكافر هل يقتضى تخصيص العام فعندنا لا وعندهم نعم فرغم كثير من الشارحين ان هذه تلك الان العبارة قاصرة وخلافية أخرى وهي ان عطف المخصص على العام هل يقتضى تخصيص العام كقوله وبعواتن أحق بردهن لما اخص بالجمعيات هل اقتضى تخصيص المعطوف عليه أعني قوله والمطافات تبرصن بها فرغم بعضهم ان هذه تلك وليس كذلك بل هذه المسئلة برأسها ذكرها الامدي حيث قال العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف فعندنا لا وعند الحنفية نعم ثم قال ومثاله استدلال أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالذي قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر وهو عام للحربي والذي نقالوا لو كان عاماً للذي لكان المعطوف وهو قوله ولا ذو عهد في عهده أيضاً كذلك ضرورة اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته وليس كذلك لان الكافر الذي لا يقتل المعاهد بانها هو الحربي دون الذي وحاصل الكلام أنهم يدعون أن في مثل هذا العطف عموم المعطوف عليه مستلزم لعموم المعطوف الا أن تقرير الامدي ناظر إلى الاستدلال بنفي الالزم على نفي المستلزم وتقرير الشارح بنبوت الملزوم على نبوت الالزم

(قوله دون غيره) أي لا يقدر غير الكافر أو ضميره لعدم القرينة على الغير أصلا وإذا قدر الكافر أو ضميره حتى صار التقدير ولا
 ذوعهد بكافر أو به أي بكافر كان عاما بحسب الصيغة لوقوع التكررة أو ما في معناها في سياق النبي وإن لحقه خصوص بحسب الحكم
 نظر إلى الدليل الدال على اختصاص الحكم بالحربي للاتفاق على قتله بالذمي واعتراض بأنه يجوز أن لا يقدر شي وإن ثبت قتل المعاهد
 بمومات القصاص أو بقدر ما دام في عهده بقرينة ترتيب الحكم على الوصف وأجيب عن الأول بأن المراد أنه لو لم يقدر شي وجعل على
 نفي الحقيقة امتنع القتل نظر إلى ظاهر الحديث وإن ثبت القتل بالعمومات رجوع إلى التقدير وعن الثاني بأن ما دام في عهده هو معنى
 في عهده فلا تقدير (قوله لو كان كذلك) أي لو كان لا يقتل ذوعهد في تقدير لا يقتل ذوعهد بكافر على العموم لكان بكافر الأول للحربي
 دون الذي لأن المسلم لا يقتل به عند كم فيفسد المعنى فوجب دفع هذا الفساد أن لا يقدر في الثاني بكافر على العموم بل يقدر بالحربي خاصة
 فإن قيل بكافر الأول للحربي فقط البتة سواء قدر بكافر الثاني على العموم أو لم يقدر فلا معنى للامتناع فلنا يجهل أن يكون فقط قيدا
 الأول دون الحربي أي لكان بكافر الأول فقط للحربي دون بكافر الثاني والجواب أن اللفظ الثاني في الحديث واللامنة عام يعني أن
 لفظ بكافر المقدر في الحديث عام خص بالحربي بالدلائل الدالة على وجوب قتل (١٢١) المعاهد بالمسلم والذي وضمير بعولتهن

سبق ذكره وهو الكافر نفسه أو ضميره لقيام القرينة وهو سببه دون غيره إذا قرينة أصلا وإذا قدر كان
 عاما صيغة بالاتفاق قالوا أو لا لو كان كذلك أي بكافر عاما لكان بكافر الأول للحربي لأنه هو الذي
 لا يقتل به المسلم عند كم فيلزم فساد المعنى إذ ضمير معناه لا يقتل مسلم بكافر حربي ويقتل بالذمي ولا ذوعهد
 في عهده بكافر لا بحربي ولا بالذمي وفساده ظاهر لأن ذلك لا يصلح مقصودا للشارع لما فيه من حط مرتبة
 المسلم عن الذي فوجب تخصيص الثاني وجعل الكلام عليه دفعه هذا الفساد وأيضا فيلزم أن يكون
 بعولتهن في قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن الضمير فيه الرجعية والباين فيه لأنه ضمير المطلقات
 في قوله والمطلقات تبرصن بأنفسهن ثلاثة قرء وهو عام للباين والرجعية وذلك أو جوب به العدة عليهن
 واللازم باطل لأن البائن ليس بعلمه أحق بردها لجماع الجواب أن الثاني فيهما عام وقد خص بدليل
 منفصل فلا يلزم في كافر الثاني أن يراد به الأعم من الذمي والحربي ليفيد المعنى وانما يكون كذلك لو بقي
 على عمومه ولا في وبعولتهن أن يرجع إلى البائن والرجعية فيثبت حكمه فمما وانما يكون كذلك لو بقي على
 عمومه قالوا ناسلو كان ذلك حق قال كان قولك ضربت زيد يوم الجمعة وعمره عامه وضربت عمر يوم
 الجمعة إذا تعرض أن تخصيص الأول بقيد موجب تخصيص الثاني به وأنه غير لازم اتفاقا الجواب أنه
 ملتزم ظهوره في نفسه وإن كان يجهل غيره وأيضا الفرق بأنه اعتقدتم بكافر للضرورة فإنه لو لم يقدر
 لا تمتنع قتل ذى العهده مطلقا ولا ضرورة ههنا فإن ضرب عمر ومطلقا سواء كان في يوم الجمعة أو في
 غيره لا مانع عنه قال في نسخة مثل يأبى المرمل ثم أشركت ليس بعلمه اللامنة الإبدال من قياس
 أو غيره وقال أبو حنيفة وأحد وجهي الله عام الإبدال لنا القطع بأن خطاب الفرد لا يتناول غيره لغة

(١٦ - مختصر المنتهى ثاني) وكان حكم ذلك اللفظ في الجملتين من حيث العموم والخصوص واحد اللزم
 أن يكون بكافر الأول للحربي فقط لكون الثاني كذلك اتفاقا فيصير المعنى أن المسلم لا يقتل بالحربي فقط وهو فاسد لأنه لا يقتل بالكافر
 حريبا كان أو ذميا أو لزم أن يكون ضمير بعولتهن الرجعية والباين لكونه عائدا إلى المطلقات وهي تم الرجعية والباين وفساده ظاهر
 إذ لارد البائن وقد يقال في بيان فساد الأول أنه لو قيد بكافر الأول بالحربي لزم أن يكون الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم بالذمي
 لأنه يدل على تقييد عدم وجوب القصاص بكافر حربي فافتداء المقيد ينتفي الحكم فيلزم وجوب القصاص ولا قائل يكون
 الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم بالذمي وتقدير الجواب أن خصوص المعطوف انما يوجب خصوص المعطوف عليه لو كان
 خصوصه من نفس الصيغة لا من دليل خارجي وهو ممنوع فإن المعطوف الذي هو الثاني خص بالدليل وعموم المعطوف عليه انما يوجب
 عموم المعطوف ولم يعارضه دليل مخصص وهو ممنوع فإن الثاني وهو المعطوف قد خص بالاجماع وقد تقرر بأن الموجب للعموم
 في المذكور والمقدر متحقق والخصوص موجود في الثاني دون الأول ولا يخفى ضعف هذه الكلمات (قوله لو كان ذلك) أي لو كان
 تقيدا للمعطوف عليه موجب تقييد المعطوف حقا (قوله ظهوره فيه) أي ظهر وقولك ضربت زيد يوم الجمعة وعمره عامه أي في
 أن معناه وضربت عمر يوم الجمعة (قوله وأيضا الفرق) بأن في الحديث مانعا من عدم التقدير ولا مانع في المثال

قوله لنا أن مثله) الدليل على المقدمتين الاستقراء واجماع أئمة اللغة (قوله اخرج غير المذكور) توضيح المقصود بما وقع في المتن من لفظ الخروج ثم فسر الاخراج بالنص على ان المراد هو السد كور لا غير اذ دخولها 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 النقص بسائر الصور بأن يقال لو كان الجمع المعروف عاما لكان اخراج البعض عنه تخصيصا وهو خلاف الاصل اذ الاصل عدم التخصيص فيجاب بأن ذلك فيما يشك في عمومه (قوله وقد يقال) اعتراض على الدليل الاول بأن عدم تناول لغة لا يتنافى العموم بل هو ان يتناول عرفا يعني ان خطاب المفرد يتناول الغير عرفا فيما اذا كان الخطاب قدوة والغير اتباعا وأشباهه وعلى الثاني يمنع ان اخرج غير المذكور ليس بتخصيص فانا قائلون بأنه عام عرفا وان الاخراج عنه تخصيص والتخصيص كما يقع في العام لغة يقع في العام عرفا كما في قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فانه يعرّفهم عرفا حرمة جميع (١٢٢) الاستنباطات وقد خص عنه النظر وأمثاله (قوله من له منصب الاقتداء)

فسره باقتداء طائفة به لا يتوهم أن المراد اقتداء عامة الناس به وفي أمر الدين على ما هو المتبادر الى الفهم (قوله والجواب) يعني لان سلم ان كون الامر له ولاتباعه يفهم من الخطاب له لا بالاستقلال ولا بجمونه الدليل ولو سلم فاما يفهم منه بجمونه الدليل اتوقف الأمر به على معاونة الاتباع فيما ذكرتم من المثال بخلاف ما أمر به النبي عليه الصلاة والسلام من الاحكام الشرعية فان قيل قد ذكر في صدر البحث ان الخطاب الخاص بالرسول يعني بحسب ظاهر اللفظ ليس بعام الامة يعني بحسب تناول الحكم الابدليل وحينئذ جعل مثل ما ذكرنا من المثال مما عموه

وايضاً يجب أن يكون خروج غيره تخصيصاً قالوا اذا قيل ان له منصب الاقتداء اركب لنا جرة العدو ونحوه فهم لغة انه أمر لاتباعه معه ولذلك يقال فتح وكسر والمراد مع اتباعه قلنا ممنوع أوفهم لان المقصود متوقف على المشاركة بخلاف هذا قالوا اذا طقم بدل عليه قلنا ذكر النبي صلى الله عليه وسلم أولاً للتشريف ثم خوطب الجميع قالوا فما مضى زيد ولو كان خاصاً لم يتعد قلنا قطع بأن الالتحاق للقياس قالوا فضل خاصة لك ونافذة للآلاف قلنا فيقطع الالتحاق) أقول ان خطاب الخاص بالرسول صلى الله عليه وسلم مثل قوله تعالى يا أيها المزمل يا أيها الذين آمنوا أمرتكم ليس بعام الامة فان عم فبدليل خارجي من قياس اهم عليه أو نص أو اجماع يوجب التشريك اماماً طلقاً أو في ذلك الحكم خاصة وقال أبو حنيفة وأحد رجهما الله هو عام الامة ظاهره فيعمل عليه الابدليل خارجي يصرف عنه ويوجب تخصيصه به لئلا يشبهه وضع خطاب المفرد ولا يتناول غيره لغة ولنا أيضاً لو كان يتناول الامة لكان اخراج غير المذكور والنص على ان المراد هو المذكور دون غيره تخصيصاً للعموم ولا قائل به وقد يقال على الاول انه يتناول في مثله عرفاً وعلى الثاني لان سلم بطلان الاثر فان التخصيص يقع في العام عرفاً كعزمت عليكم أمهاتكم قالوا أو لا من له منصب الاقتداء به يعني انه يقتدى به طائفة كالامير لجنده واتباعه اذا قيل له اركب لنا جرة العدو أو اذهب لفتح البلدة القلانية أو نحوهما يفهم منه ان الامر له ولاتباعه معه ولذلك يقال انه كسر العدو وفتح المدينة والمراد هو مع اتباعه لانهم الذين كسروا وفتحوا الا هو وحده والجواب ان فهم ذلك من الخطاب له ممنوع وان سلم فانما يفهم بدليل وهو ان المقصود هو المناجزة والفتح موقوف على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصورة فان قيام الرسول صلى الله عليه وسلم ونحوه بالاتباع على مشاركة الامة له قالوا انما قال تعالى يا أيها النبي اذا طقم النساء فطلقوهن لعدتهن فافرد به الخطاب وأمر بصيغة الجمع والعموم فدل ان مثله عام خطاباً له والامة الجواب أن ذكر النبي عليه الصلاة والسلام بالنداء أو لا فيما ذكرتم من المثال للتشريف والخطاب بالامر للجميع لأن النداء للجميع ولا يمنع أن يقال يا فلان افعل أنت وأتباعك كذا انما النزاع فيما يقال افعل أنت كذا ولا يتعرض للاتباع قالوا انما قال تعالى

بدليل ونفي ذلك من خطاب الرسول قلنا ذلك دليل شرعي على ثبوت الحكم في حقهم لان لفظ ذلك الخطاب وهذا فلما دليل على تناول الخطاب لغير المذكور وفهمه منه وبه - فذا يظهر فساد ما ذكر في بعض الشروح من ان في المنع الثاني تسليم المدعي الا ان يقول التخصيص بعموم خطاب المفرد مع من له رتبة الاقتداء مطلقاً وما اعتبره على الاول بأنه ممنوع ما هو معلوم بالضرورة العرفية فليس يعيبه وأما تقرير الجواب على ما ذكره الامدي وتبعه الجمهور وهو ان لا ينسب الفهم لغة وبهذا يصح انه أمر المقتدى ولم يأمر باتباعه نعم غاية انه يفهم عند أمر المقتدى بمثل الر كوي وش الغارة وم توقف مقصود الامر على اتباع الاصحاب الزاماً لمطابقة أو تضمناً ولا يلزم ذلك في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام فلا يخفى أنه لا يطابق المتن (قوله ولا يمنع أن يقال يا فلان افعل أنت وأتباعك كذا) فان قيل هذا ليس نظير ما نحن فيه وانما نظيره ان يقال يا فلان افعلوا كذا فيكون النداء المقتدى خاصة والامر له ولاتباعه عامة في صحته أف نزاع قلنا هو تطهير له مع التنبيه على ان فيه تعدياً وكفى بمثل يا أيها النبي الآية شاهد على الصحة

(قوله فهو خلاف الاجماع) فان قيل هذا لما يصح لو وقع الاجماع على عدم تناول بدون العلم بالتساوي وليس كذلك بل غايته عدم الاجماع على تناول الاجماع على عدم تناول وهو عين النزاع قلنا كأنه يريد بخلاف الاجماع انه ليس باجماع وفي قوله في المعنى العادل بذلك الحكم اشارة الى أن المراد به الجامع ولا يرد ما قيل انه يجوز أن لا يعلم التساوي في ذلك المعنى وثبت الحكم بدليل آخر كنص عام مثل ان الكلام فيما اذا كان حكم النبي عليه الصلاة والسلام على الواحد من غير تعميم (قوله لابي بردة في الكفارة) الظاهر أنه غلط والصواب ان ذلك في التضحية بالبدعة على ما ذكر في الكتب المعتمدة أنه قال ابو بردة عندي جذعة خير من مسنة فقال عليه الصلاة والسلام اجعلها ما كانت اوقال اذبحها ولا تجزى جذعة عن أحد بعدك قال صاحب الفائق قال النبي عليه الصلاة والسلام لابي بردة بن نيار في البدعة (١٢٤) التي أمره أن يضحى بها ولا تجزى جذعة عن أحد بعدك أي لا يؤدي عنها الواجب ولا تقضيه من قوله تعالى يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئا قال الامام محي السنة جزى عن هذا الامر ويجزى من هذا الامر الاقل أي يقضى وينوب وهو بلا همزة فاذا كان بمعنى الكفاية قلت جزأ عنى وأجزأ بالهمزة وأبو بردة شهد العقبة الثانية وبردأ واحدا وسائر المشاهد وكانت مع راية بنى حارثة يوم الفتح توفي في أول خلافة معاوية بعد شهوده مع علي حروبه كلها وأما حديث الكفارة فانما هو في قصة اعرابي واقع أهله في شهر رمضان وليس فيه انه لا يجزى أحد بعدك (قوله وتخصيصه) أي وكان تخصيصه وهو عطف على قوله وهذا انما يستقيم في شهادة خزيمية لابي بردة

فيه وان كان بدون ذلك فهو خلاف الاجماع فلا يجوز دعوى الاجماع عليه قالوا اربعا لو كان الخطاب لواحد خاصا به لكان قوله عليه الصلاة والسلام لابي بردة في الكفارة حين أجازته في كل التمر الذي أمره باطعامه ايجزئك ولا يجزى أحد بعدك وتخصيصه خزيمية بقبول شهادته وحده وتخصيصه عبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير وغير ذلك زيادة من غير فائدة الجواب منع عدم الفائدة بل فائدته في احتمال الشرية كقطع الالتحاق بالقياس كما تقدم قال مستله تجمع المذكر والسالم كالمسلمين ونحوه فلو اعمى ما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة لاننا المسلمين والمسلمات ولو كان داخلا للمحسن فان قدر مجيئه للنصوص ففائدة التأسيس أولى وأيضا قالت أم سلمة رضي الله عنها يا رسول الله ان النساء قلن ما ترى الله ذكر الرجال فأمر الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يضحى بقره النبي وأيضا فاجماع العربية على انه جمع المذكر قالوا المعروف تغليب الذكور قلنا صحيح اذا قصد الجميع ويكون مجازا فان قيل الاصل الحقيقة قلنا بل من الاشتراك وقد تقدم مثله قالوا لو لم يدخلن لما شاركن المذكرين في الاحكام قلنا بدليل خارج واذ لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما قالوا الوأوصى لرجال ونساء بشئ ثم قال أو وصيت لهم بكذا دخل النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة قلنا بل بقرينة الايضاء الاول) أقول صيغة المذكر هل تناول النساء وأيس النزاع في دخول النساء في نحو الرجال لا تفائنه اتفاقا ولا في نحو والناس ولا في نحو من ومالم تنوته اتفاقا انما النزاع فيما يميز بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامته فان العرب تغلب فيه المذكر فاذا أرادوا الجمع بين المذكر والمؤنث بظهوره ويريدون الطائفتين ولا يفرقون المؤنث بالذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر على الغائب والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعولوا وفعالوا فهذه الصيغة اذا أطلقت هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها كما تدخل عند التغليب أولا الاكثر على أنها لا تدخل ظاهرا خلافا للحنابلة لساقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات ونحوه ولو كان مدلول المسلمات داخلا في المسلمين لما حسن هذا الكونه عطفًا للخاص على العام فان قيل فائدته كونه ناصيا في النساء ولا يقبل التخصيص فهو مذكور للتأكد كعطف جبريل وميكائيل على الملائكة والصلاة الوسطى على الصلوات قلنا فائدة التأسيس أولى من فائدة التأكد ولنا أيضا قدروري عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما ترى الله ذكر الرجال فأمر الله

ففيه وان كان بدون ذلك فهو خلاف الاجماع فلا يجوز دعوى الاجماع عليه قالوا اربعا لو كان الخطاب لواحد خاصا به لكان قوله عليه الصلاة والسلام لابي بردة في الكفارة حين أجازته في كل التمر الذي أمره باطعامه ايجزئك ولا يجزى أحد بعدك وتخصيصه خزيمية بقبول شهادته وحده وتخصيصه عبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير وغير ذلك زيادة من غير فائدة الجواب منع عدم الفائدة بل فائدته في احتمال الشرية كقطع الالتحاق بالقياس كما تقدم قال مستله تجمع المذكر والسالم كالمسلمين ونحوه فلو اعمى ما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة لاننا المسلمين والمسلمات ولو كان داخلا للمحسن فان قدر مجيئه للنصوص ففائدة التأسيس أولى وأيضا قالت أم سلمة رضي الله عنها يا رسول الله ان النساء قلن ما ترى الله ذكر الرجال فأمر الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يضحى بقره النبي وأيضا فاجماع العربية على انه جمع المذكر قالوا المعروف تغليب الذكور قلنا صحيح اذا قصد الجميع ويكون مجازا فان قيل الاصل الحقيقة قلنا بل من الاشتراك وقد تقدم مثله قالوا لو لم يدخلن لما شاركن المذكرين في الاحكام قلنا بدليل خارج واذ لم دخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما قالوا الوأوصى لرجال ونساء بشئ ثم قال أو وصيت لهم بكذا دخل النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة قلنا بل بقرينة الايضاء الاول) أقول صيغة المذكر هل تناول النساء وأيس النزاع في دخول النساء في نحو الرجال لا تفائنه اتفاقا ولا في نحو والناس ولا في نحو من ومالم تنوته اتفاقا انما النزاع فيما يميز بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامته فان العرب تغلب فيه المذكر فاذا أرادوا الجمع بين المذكر والمؤنث بظهوره ويريدون الطائفتين ولا يفرقون المؤنث بالذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر على الغائب والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعولوا وفعالوا فهذه الصيغة اذا أطلقت هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها كما تدخل عند التغليب أولا الاكثر على أنها لا تدخل ظاهرا خلافا للحنابلة لساقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات ونحوه ولو كان مدلول المسلمات داخلا في المسلمين لما حسن هذا الكونه عطفًا للخاص على العام فان قيل فائدته كونه ناصيا في النساء ولا يقبل التخصيص فهو مذكور للتأكد كعطف جبريل وميكائيل على الملائكة والصلاة الوسطى على الصلوات قلنا فائدة التأسيس أولى من فائدة التأكد ولنا أيضا قدروري عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما ترى الله ذكر الرجال فأمر الله

بعد الرحمن فان ذلك ترخيص اضرة اقل ونحوه لا تخصيص (قوله صيغة المذكر) يعني أن الصيغة التي يصح اطلاقها على الذكور خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في أنها لا تناول النساء وقد تكون موضوعة لما هو أعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في أنها تناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة للذكور خاصة وهذا هو المتنازع فيه وحاصله أن تغليب الذكور على الاناث والقصد اليهما جميعا ظاهرا ومبني على قيام القرينة (قوله التأسيس أولى) فان قيل الافادة بطريق النصوصية دون الظهور تأسيس لا تأكد قلنا ليس هذا الاتقوية لمدلول الاول يدفع توهم التجوز وعدم الشمول وهو معنى التأكد (قوله مذكور للتأكد) والحق أن مثله لا يعتدنا كيد الانه ليس لتقوية الاول بل لفائدة أخرى من تخصيص أو تبيينه على زيادة فضله أو نحو ذلك

الله

(قوله مطلقا) دفع لما يقال بجواز أن ترد أم سلمة عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة فهن خاصة لا ذكرهن مطلقا يعني أن مدلول قواها ما نرى الله ذكر الرجال نفى ذكرهن لاختصاصها ولا في ضمن العموم والاصح المحصر (قوله لما صدق نفع-ن) يحتمل أن يكون إضافة إلى الناعل لكن الأنسب بصدور الكلام أن يكون إلى المفعول أي لما صدق في أم سلمة ذكرهن ثم الظاهر أن هذا مع عدم جواز التثنية يلزم واحد إذا لا فساد في مجرد عدم صدق كلام النساء فعلى هذا الوفاة لم يجرز بالنساء لكان أحسن (قوله وأنه) أي واجتماعهم على الجمع (لتضعيف المفرد) أي جعل مدلوله فوق الواحد والمفرد (١٣٥) مذكرا اتفاقا لا تنازعا في أن مثل

مسلم وفعل وافعل للذكر خاصة (قوله لا نزاع) يعني أن المصير إلى المجاز لدليل وهو لزوم الاشتراك المرجوح بالنسبة إلى المجاز فله والافعال مجاز معناه لولم يكن لهم والنساء معاشقة وقد ثبت الاطلاق عليهم ما كان مجازا بالضرورة والمحقق جعل قوله وقد تقدم مثله إشارة إلى ما تقدم من رجحان المجاز على الاشتراك وجهور الشارحين إلى ما سبق في مسألة أن العام إذا خص كان مجازا من أنه حقيقة في الاستفراق فلو كان حقيقة في الباقي أيضا يلزم الاشتراك والقول بجواز كونه حقيقة في القدر المشترك بين محض الذكور وجميع الذكور والانات جميعا يتنافى الغرض المذكور أعني كونه حقيقة في الذكور بالخصوص الآن للنصم أن ينزاع في ذلك (قوله ولذلك) أي ولكون الأمر

الله تعالى أن المسابن والمسلمات فنقت ذكرهن مطلقا ولو كن داخلات لما صدق نفعهن ولم يجرز تقريره صلى الله عليه وسلم للنبي وإنما أيضا اجتماع العربية على أن هذه الصيغ جمع المذكر وأنه لتضعيف المفرد والمفرد مذكرا قالوا أو لا المعروف من أهل اللسان تفهيم المذكروا على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق ولو كان الأمر مع رجل واحد قال تعالى ادخلوا الباب بمحمد والمراد بنو إسرائيل رجالهم ونسائهم وقال اهبطوا بعضكم لبعض عدو والمراد آدم وحواء وأبليس وهذا إنما يتصور بدخول النساء فيه الجواب أنه إنما يدل على أن الاطلاق صحيح إذا قصد الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازا ولا يلزم أن يكون ظاهرا وفيه النزاع فإن قيل والاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار إلى المجاز الأدليل قلنا لا نزاع في أنه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم والنساء معاشقة أيضا لم يكن المجاز وقد علمت أن المجاز أولى من الاشتراك وقد تقدم ذلك قالوا نائبا لولم يدخل النساء في هذه الصيغ لما شاركن في الأحكام لثبوت أكثرها بهن هذه الصيغ واللازم متفق بالاتفاق كما في أحكام الصلاة والصوم والزكاة وقد ثبت بنحوها في الصلاة وأما الزكاة وكتب عليكم الصيام والجواب منع الملازمة نعم يلزم أن لا يشاركن في الأحكام بهذه الصيغ وما المانع أن يشاركن بدليل خارج الأمر كذلك ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيره لعدم الدليل الخارجي فيها قالوا نائبا لأوصى لرجال ونساء بمائة درهم ثم قال أوصيت لهم بكذا دخلت النساء بنفي قرينة وهو معنى الحقيقة فيكون حقيقة في الرجال والنساء ظاهرا فيما وهو المطلوب والجواب منع المبادرعة بلا قرينة فإن الوصية المتقدمة قرينة دالة على إرادتهم ما قال (مسئلة من الشرطية تشمل المؤنث عند الأكثر) لئنا لو قال من دخل دارى فهو حر عتقن بالدخول) أقول ما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل من وما وان كان العائد إليه مذكرا فإنه يعنى المذكر والمؤنث عند الأكثرين وقال قوم أنه يختص بالمذكر لئنا لو قال من دخل دارى فهو حر فدخلها النساء عتقن بالاجماع ولولا الظهور ولما أجمع عليه عادة قال (مسئلة الخطاب بالناس والمؤمنين ونحوهما يشمل العبيد عند الأكثر) وقال الرازي أن كان لحق الله لئنا العبد من الناس والمؤمنين قطعاً فوجب دخوله قالوا ثبت صرف منافعه إلى سيده ولو خطب بصره إلى غيره لتناقض ردها في غير تضايق العبادات فلا تناقض قالوا ثبت خروجه من خطاب الجهاد والجمعة وغيرها قلنا بدليل كخروج المريض والمسافر) أقول خطاب الشارع بالأحكام بصيغة تتناول العبيد لغة مثل يأياها الناس ويأياها الذين آمنوا هل يتناول العبيد شرعا حتى يعهم الحكم أو لا بل يختص بالحرار الأكثر على أنه يتناول العبيد وقال أبو بكر الرازي يعهم أن كان الخطاب لخلق من حقوق الله تعالى دون حقوق الناس لئنا العبد من الناس والمؤمنين فيدخل في الخطاب العام به مائة ما قطعوا كونه عبداً لا يصلح ما فعل ذلك قالوا ولا قد ثبت بالاجماع صرف منافع العبد

كذلك يعني أن من شارك بدليل من خارج كاجتماع مثلما يشاركن في مثل الجهاد والجمعة لقوله تعالى وجاهدوا في الله فاسعوا إلى ذكر الله لعدم الدليل ولولا أن هذا في معرض التأكيد والتخصيص للنع لكان للنصم أن يقول بل عدم المشاركة يتوقف على الدليل كاجتماع على عدم الجهاد والجمعة عليهن وانضم هذا إلى الدليل أي لو لم يدخلن لما شاركن في الأحكام بهذه الصيغ فالجواب منع انتفاء اللازم (قوله ما لا يفرق) يشير إلى أن ذكر من الشرطية مجرد التمثيل والضابط الالفاظ التي لا يفرق فيها بين المذكر والمؤنث وكان لها عموم مثل من وما الموصولتين أو الشرطيتين وغير ذلك

(قوله ويترك الظاهر) وهو دخوله في عموم الخطاب (قوله فلا يطاعه) أي العبد السيد (انفاته) أي صلاة الظهر العبد وهذا الشرطية عطف على تضايقي ياناه وتفسيره وقوله وجبت عليه الصلاة جواب لو أمره السيد وعدم صدق عطف على الصلاة وقوله الا في وقت استثناء من قوله يصرف منافعه (قوله كخروج المريض) أي عن عموم الصوم والجهاد والمسافر عن الصوم والحائض عن الكل (قوله ما ورد على لسان الرسول) نفي لما ذهب اليه الشارح العلامة من أن المراد يشمل بأيها الناس وباعبادي خطاب التكليف الوارد بالالفاظ العامة مع كونه منادى يعني أن المراد ما هو أعم من ذلك (قوله هل يعمر الرسول) أي بحسب الحكم المستفاد من التركيب أولا يعمر بناء على أن (١٢٦) وروده بلسان الرسول يمنع دخول الرسول في العمومات (قوله مطلقا) أي سواء كان مأمورا في آتله

الى سيده فلا كاف بالخطاب لكان صرفا لمنافعه الى غير سيده وذلك تناقض فيتبع الاجماع ويترك الظاهر الجواب لان سلم صرف منافعه الى سيده عموما بل قد استثنى من ذلك وقت تضايقي العبادات حتى لو أمره السيد في آخر وقت الظهر حين تضايقي عليه الصلاة فلا يطاعه لقاتنه وجبت عليه الصلاة وعدم صرف منافعه في ذلك الوقت الى السيد واذا ثبت هذا فالعبادة ليس منافضا لقوله يصرف منافعه الى السيد الا في وقت تضايقي العبادة فاندفع ما ذكرتم قالوا ثانيا خرج العبد عن خطاب الجهاد والجمعة والعمره والحج والتبرعات والا قاري 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 تساؤلها لهم اتفاقا غاية خلاف الاصل ارتكك بدليل وهو جائز قال (مسئلة مثل بأيها الناس يا عبادي يشمل الرسول صلى الله عليه وسلم عند الاكثر وقال الحلبي الأنا يكون معه قل لئنا ما تقدم وأيضا فهموه لانه اذا كان لم يفعل صلى الله عليه وسلم سأله فبذ كرم موجب التخصيص قالوا لا يكون أمرا مأمورا ومبلغا مبلغا بخطاب واحد ولان أمر الا على ممن دونه قلنا لا أمر هو الله سبحانه والمبلغ جبريل عليه السلام قالوا خص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحي والأضحى وتحريم الزكاة وإباحة السكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر وغيرها قلنا كالريض والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا بذلك من العمومات) أقول ما ورد على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم من العمومات المتناولة له لغة هل يعمر الرسول أو كونه واردا بلسانه يمنع دخوله فيها مثله قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا يا أيها الناس يا عبادي وغيره فالأكثر على أنه يشمل الرسول صلى الله عليه وسلم مطلقا وقيل لا يشمله مطلقا وقال الحلبي مفسلا ان كان مأمورا في أوله بالقرول للامة نحو قول يا أيها الناس لا يشمله والأشمله لئنا ما تقدم انه ممن يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول فيه عند التركيب ولنا أيضا ان الصحابة فهموا دخوله عليه الصلاة والسلام فيها وذلك اذا لم يفعل بمقتضاه سأله عن الموجب وذ كرم موجب التخصيص وذلك تقر برمنه لدخوله فيها قالوا أو لانه عليه الصلاة والسلام أمر أو مبلغ فان كان أمرا فلا يكون مأمورا لان الواحد بالخطاب الواحد لا يكون أمرا أو مأمورا معا وان كان مبلغا فلا يكون مبلغا اليه لمثل ذلك فان قيل قد يكون أمرا مأمورا من جهتين قلنا الأمر أعلى مرتبة من المأمور فلا بد من المغايرة الجواب لان سلم أنه أمر أو مبلغ بل الأمر هو الله والمبلغ هو جبريل وهو حال لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه قالوا ثانيا لانه عليه الصلاة والسلام مخصوص بأحكام من وجوب أشياء منجور كعتي الفجر وصلاة الضحي والأضحى وتحريم

بالتقول أول يمكن وليس المراد صريح لفظ القول بل يدخل فيه مثل بلغهم كذا أو كتب اليهم كذا أو ما شبه ذلك (قوله فهموا دخوله) ضمير دخوله وسأله ومنه الرسول وخبر فيه العمومات وضمير مقتضاه لما ورد بلسانه مثال ذلك ما روى أنه عليه السلام أمر أصحابه بفتح الحج الى العمرة ولم يفتح فقالوا أمرتنا بالفتح ولم تفتح ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الأمر بل يتحول الى بيان الموجب بقوله اني قد سدت هديا واذا كانوا يفهمون من أمر الرسول لهم دخوله فيه فمن أمر الله الوارد بلسانه أو ولي واذا وجد مثل ذلك في الخطابات المصدرة بلفظ قل انتهض على الحلبي أيضا واخرج الحلبي بأن الأمر بالامر بالشيء لا يكون أمرا بل لو قال

المالك لو زيره قل يا أيها الناس افعلوا كذا لم يدخل الوزير وأجيب بأن جميع الخطابات المنزلة عليه فهي في تقدير قل اشياء فيلزم أن لا يدخل في شيء منها ورد بالفتح ولو سلم فليس المقدر كالمفطور من كل وجه (قوله فان قيل قد يكون أمرا مأمورا) ظاهر عبارة المتن أن قوله ولان الأمر طلب الاعلى شبهة أخرى الغصم والشارح جعله جواب سؤال يورد على الشبهة الاولى نظر الى ما في بعض النسخ من تجرد قوله ولان عن الواو والاول هو الموافق للكلام الأمدى فان قيل قلته يرد على التبليغ ولا يتأني الجواب بمثل ما ذكرنا لا يشترط كون المبلغ أعلى قلنا لا بد من أن يكون وصول الخطاب الى المبلغ قبل وصوله الى المبلغ اليه وهذا في الواحد محال وان تعددت جهاته وهو ظاهر (قوله وهو) أي الرسول يحكي تبليغ جبريل الخطاب الذي هو أي الرسول داخل فيه (قوله نحو ركعتي الفجر)

ذكره الامدنى ولا يوجد في كتب الفروع (قوله كذا كذا) فان قيل كما تحرم عليه صلى الله عليه وسلم تحريم على آخره بنى هاشم وبنى
المطلب فتنالنا كان بسبب قرابته عدم خصائصه أو نقول التحريم عليه وعلى الاقارب من خصائصه (قوله وخائفة الاعين) فسرت
بالايحاء الى مباح من قتل أو ضرب على خلاف ما يظهر سمي بذلك لانه يشبه الخيانة من حيث انه تخفي (قوله والزيادة على الاربع) يعنى
الى التسع فما فوقها على ما هو الصحيح (قوله الى غير ذلك) اما من الواجبات فكالوتر والتهدد والسواك وتخيير نسائه فيه والمشاورة وتغيير
المنكر ومصاربة العدو والكثير وقضاء دين الميت المعسر واما من المحرمات فكصدقة التطوع وتزعم لا تمتع حين يقاتل والمن ليستكثر
ونكاح الكناينة والامة واما من المباحات فكصوم الوصال وصفى المغنم ونحوه من جنس الخس وجعل ارثه صدقة وان يشهد ويقبل ويحكم لنفسه
ولو له (قوله لمن بعدهم) أى ان بعد الموجودين في زمن الوحي وقيل لمن بعد الحاضر بن (١٣٧) مهبط الوحي والاول هو الوجه ويدل

عليه ما ذكر في الاستدلال
انه لا يقال للعدومين يا أيها
الناس واعلم ان القول بعوم
النصوص لمن بعد الموجودين
وان نسب الى الخنابلة فليس
بمعيده حتى قال الشارح
العسامة ذكر في الكتب
المشهوره وان الحق ان العموم
معلوم بالضرورة من دين محمد
عليه الصلاة والسلام وهو
قريب وما ذكره المحقق من ان
انكاره مكابرة حق فيما اذا
كان الخطاب للعدومين خاصة
واما اذا كان للوجودين
والمعدومين ويكون اطلاق
لفظ المؤمنين أو الناس عليهم
بطريق التغليب فلا ومثله
فصح شائع في الكلام يعرفه
علماء البيان وكذا الاستدلال
الثاني ضعيف لان عدم توجه
التكليف بناء على دليل لا ينافي
عموم الخطاب وتناوله لفظا
(قوله لولم يكن الرسول مخاطبا)
فان قيل هذه الخطابات اما

أشياء كالزكاة وخائفة الاعين وابعاد الأشياء كالنكاح من غير شهود وولي وبالإلهام والزيادة على
أربع نسوة والتزويج بلفظ الهبة الى غير ذلك مما نطق به موضعه فدل على عدم مشاركته لامتته
في عموم الخطاب الجواب ان انفراد في ذلك لا يوجب عدم المشاركة مطلقا فان عدم الحكم
قد يكون للمانع كما يكون لعدم مقتضى ذلك كما خرج المريض والمسافر وغيره من عومات مخصوصة
ولا يوجب ذلك بخروجهم من العومات مطلقا قال في مسألة 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 للعدومين
يا أيها الناس وأيضا اذا امتنع في الصبي والمجنون فالعدم أجدر قالوا لولم يكن مخاطبا لمن مرر
اليه والثانية اتفاق وأجيب بأنه لا يتعين الخطاب الشفاهي بل لبعض شفاها وله بعض نصب الادلة
بأن حكمهم كحكم من شافهم قالوا الاحتجاج به دليل التعيم قلنا لانهم علموا أن حكمه ثابت عليهم
بدليل آخر جمع بين الادلة أقول ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا
ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت حكمهم بهم بدليل آخر من اجماع أو نص أو قياس أو ما مجرد الصيغة
فلا وقالت الخنابلة هو عام لمن بعدهم لنا اننا علم قطعاً أنه لا يقال للعدومين يا أيها الناس ونحوه
وانكاره مكابرة ولنا أيضا انه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه واذ لم توجهه نحوهم مع وجودهم
لقصورهم عن الخطاب فالعدم أجدر ان يمتنع لان تناوله أبعد قالوا أولولم يكن الرسول مخاطبا
لمن بعده لم يكن مرسل اليه واللازم منتفأ اما الملازمة فالعدم معنى لارساله الا أن يقال له بلغه
أحكامي ولا تبليغ الابهة هذه العومات وهي لا تناوله واما انتفاء اللازم فبالاجماع الجواب لان سلم أنه
لا تبليغ الابهة هذه العومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة نعم يجب
التبليغ في الجملة وأنه يحصل بأن يحصل لبعض شفاها وللبعض نصب الدلائل والامارات على أن
حكمهم حكم الذين شافهم قالوا ثانياً لم ير العلماء يتجوزون على ٥٠٠ من الاعصار من 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 جمع بين الأدلة أي هذا الدليل الدال على المشاركة في الحكم ودليلنا
الدال على عدم الدخول في الخطاب قال في مسألة الخطاب داخل في عموم متعلق بخطابه عند الأكثر
أمر أو نهي أو خبر امثل وهو بكل شئ عليهم من أحسن اليك وأكرمهم أو فلاتهنه قالوا يلزم الله خالق كل

هي من الله تعالى وانما الرسول مبلغ قلنا هذا التقرير ناظر الى أن الرسول عليه الصلاة والسلام هو الذي توجه الكلام نحو الخطابين
فهو الخطاب لهم وان جعلنا الخطاب هو الله تعالى فالتقرير انه لولم يكن مخاطبا لمن بعد الرسول لم يكن الرسول مرسل اليهم لان
معنى ارساله اليهم أن يقال له بلغه ما خاطبتهم وقد وقع في بعض النسخ وكذا في المنتهى لولم يكن مخاطبا والمعنى لولم يكن من بعده
مخاطبا بمثل يا أيها الناس لم يكن الرسول مرسل اليهم لما مر (قوله واما انتفاء اللازم فبالاجماع) لم يتم ذلك بمثل وما أرسلناك الا كافة
للناس بعنت الى الاسود والاجر لان الخصم لا يسلم شموله المعدومين (قوله جمع بين الادلة) دفع لما يقال سياق القصص على ما نقلت
يدل على ان احتجاجهم كان بنفس هذه العومات وانها تناوولهم فان قيل على جواب الشبهتين الادلة الاخرى أيضا من قبيل الخطابات
والمفروض انها لا تناوول المعدومين سلمنا انها ليست من الخطابات كاجماع أو قياس يحصل في ذلك الزمان فدليل حجيتها من الخطابات

والثقة يدريانها لا تناول المعدومين فكيف يحتملها فلنا يجوز أن يثبت ذلك بالإجماع أو تنصيص على ثبوت الحكم أو حجية الأدلة في حق الموجودين والمعدومين بطريق آخر غير تناول الخطاب لهم كقوله الجهاد ما مضى إلى يوم القيامة لا يجتمع أمي على الصلاة (قوله من خاطب) يشير إلى أن قول المصنف الخطاب داخل إسماءه بكسر الطاء على صيغة اسم الفاعل وقوله (هو داخل) صفة خطاب ونسبه هو أن مخاطب وشبهه متعلقه للخطاب والمراد به الحكم الذي ورد فيه الكلام وقوله (فالمخاطب نفسه) على صيغة اسم الفاعل وقوله (تناوله) أي الخطاب (له) أي الخطاب (صيغة) يشير إلى أن الكلام فيما إذا وجد في الكلام صيغة تتناول الخطاب بحسب اللغة كافة كل شيء في وهو بكل شيء عليهم والفلان من في من أكرمك (١٢٨) فأكرمه أو فلانته وبهذا يظهر أن المقصود دخول الخطاب أعني التكلم

بالامر والنهي في مفعول أكرمه ولا تنهه لا في فاعلها فتقول الشارح لا يختص بمخاطب دون مخاطب مالا معنى له والصواب بواحد دون واحد (قوله صدق انه أخذ من أموالهم صدقة) هذا عين النزاع فان من زعم ان خذ من أموالهم صدقة يقتضى اخذ الصدقة من كل نوع لا يسلم ذلك ويدعى أنه لا يصدق إلا 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 والذائق وما دون ذلك والان قضية العموم بحكم اللغة يقتضى ذلك فقوله في الدليل الثاني واذالم يجب من كل دينار وكل درهم لم يجب من كل نوع في حيز المنع لان الاجماع انما عارض العام في بعض متناولاته الذي هو الأفراد فبقى حجة فيما

شئ قلنا خص بالعدل) أقول من مخاطب المكاتبين بخطاب هو داخل في عموم متعلقه فالخطاب نفسه هل يدخل في ذلك الخطاب لتناوله له صيغة أو لا يدخل تقرينة كونه مخاطبا مثاله في الخبر وهو بكل شيء عليهم وفي الامر فولك من أكرمك فأكرمه فانه عام لا يختص بمخاطب دون مخاطب وفي النهي قولك من أكرمك فلانته فانه نهي عام فلا أكثر على أنه يدخل وقيل لا يدخل لسانا تقدم أنه يتناول لغة فوجب تناوله في التركيب قالوا قال الله تعالى الله خالق كل شيء فيلزم أن يكون خالقا لنفسه الجواب أنه ظهر فيه وقد خص بدليل العقل قال في مسألة مثل خذ من أموالهم صدقة لا يقتضى أخذنا الصدقة من كل نوع من المال خلافا لكثر لسانا بصدقة واحدة يصدق أنه أخذ منها صدقة فيلزم الامتثال وأيضا فان كل دينار مال ولا يجب ذلك بالإجماع قالوا المعنى من كل مال فيجب العموم قلنا كل التفصيل والذالك فرق بين الرجال عندى درهم وبين لكل رجل عندى درهم (بأنفاق) أقول مثل قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة لا يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع أموالهم بل يكفي أخذ صدقة واحدة من جملة الأموال والأكثر على خلافه لنا أنه اذا أخذ من جملة أموالهم صدقة واحدة صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة واذ صدق ذلك فقد امتثل ولنا أيضا الإجماع على ان كل دينار وكل درهم مال ولا يجب أخذ الصدقة منه إجماعا فلا يجب من كل مال واذا لم يجب لم يجب من كل نوع اذ لا يقتضى له الا فهم العموم من الخطاب وقد يجاب عن الاول بجمع 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 نفسه من فبقى فيما عداه حجة قالوا أموالهم العموم 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 والذالك فرق بين الرجال عندى درهم وبين لكل رجل عندى درهم حتى يلزم في الاول درهم واحد وفي الثاني دراهم عدة لرجال قال في مسألة العام بمعنى المدح والذم مثل ان الارباب وان الفقهاء والذين يكثرون الذهب والفضة عام وعن الشافعي خلافه لنا عام ولا منافق فيهم كغيره قالوا سبق لقصد المنفعة في الحث أو الزجر فلا يلزم التميم قلنا التعميم أبلغ وأيضا لا منافاة بينهما) أقول العام قد يتضمن معنى المدح والذم مثاله ان الارباب في تعميم وان الفقهاء في حثهم فمثل هذا العام هل هو للعموم فيثبت به الحكم في جميع متناولاته أولا الأكثر على انه للعموم ونزل عن الشافعي خلافه حتى أحال

عذ ذلك البعض أعني الأنواع وتحقيق المقام ان الجمع التضعيف المفرد والمفرد وخصوصا مثل المال والعموم والماء تقدير اياه المفرد فيكون معنى الجمع المعرف باللام أو بالإضافة جميع الأفراد وتقدير اياه الجنس فيكون معناه جميع الأنواع كالأموال والعلوم والتحويل على القرائن وقد دل العرف وانه قد الاجماع على ان المراد في مثل خذ من أموالهم الأنواع للأفراد واما ما يتوهم من ان معنى الجمع العام هو المجموع من حيث هو مجموع أو لكل واحد من الجوع لامن الأحاد حتى بنوع عليه أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع فقد تنكنا معانيه في شرح التلخيص نم قد تقوم قرينة على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لتسع الرجال أو نفس الحقيقة مثل فلان يركب الخيل وياخذ لتحدى الرجال فلهذا يفرق بين الرجال عندى درهم ولكل رجل عندى درهم إلا بالبراءة الأصلية بخلاف مثل والله يحب المحسنين ويجب كل محسن وما الله يريد ظلما العباد أو لآدم من العباد

(قوله التعلق بقوله) أي التمسك يعني يزعمون أن ليس الذهب والفضة عاماً للحلي حتى تجب فيه الزكاة بناء على أن سوق الكلام للذم لا يجاب الزكاة في كل ذهب وفضة (قوله ولا منافاة) عين النزاع فإن الخصم يزعم أن قصد المدح أو الذم ينافي قصد عموم الحكم وإن كان اللفظ عاماً بصيغته لما أن المقصود من إيراد مثله المنع عما لا جمل عليه وبوجهه المبالغة فالعموم فاق معنى الذم (قوله مبالغة) متعاقب بأن يذكر وهو أعم من الإغراق على ما عرف في فن البديع (قوله سلماً لذلك) حاصل الشبهة أن ذكر العام مع عدم التعميم وإرادة العموم أدخل في المبالغة في المدح والذم والجواب أن الاسم لذلك بل التعميم أدخل فيها ولو سلم فالتعميم وإن لم يكن أدخل فيها فليس منافياً لها حتى يكون القصد لها مستلزماً للذم والعموم بل غاية الأمر أن المبالغة تحصل بكل منهما وإن كان عدم التعميم أدخل وعلى هذا لا يتوجه ما يقال لأن اسم عدم المبالغة إنما تحصل بتقدير ذكر العام وعدم إرادة العموم ويجب أن قصد المبالغة في الخت لا ينافي العموم لا قصد المبالغة مطلقاً فإنه قد ينافيه كما في ضربت الناس كاهم

مباحث التخصيص

(قوله التخصيص) جهوه والشارحين على أن المراد بالسميات أجزاء المسمى المنقطع بأن الاتحاد كزيد وعمر وهو لا يس من أفراد مسمى الرجال إذ سمها ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن سبق في تحقيق مفهوم العام أنها (١٢٩) الأحاد التي دل العام عليها باعتبار

أمر اشتركت فيه وهو معنى السميات العام لا أفراد مدلوله ولو لأنه جواز التخصيص على الاستثناء إلى الواحد لجاز جعل سميات صيغة الجمع هي الجماعات لا الأحاد (قوله ويتناول) يعني أن في مثل اقتلوا الكافرين إلا أهل الذمة المراد بالكافرين جميع الكفار ليصح إخراج أهل الذمة فيتمتع بالحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفي مثل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة يدين أن المراد بالكافرين غير أهل الذمة خاصة فيكون القصر على

بعض الشافية المتعاقب بقوله والذين يكفرون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله في وجوب الزكاة في الحلي لأن القصد بذلك الحلي الذي لا ينفقونها في سبيل الله عام بصيغته وضعا ولا منافاة بين المدح والذم وبين التعميم فوجب التعميم عاباً بالافتقار إلى السالم عن المعارض فالواضح في الكلام أن قصد المدح والذم وقد عدهما التجوز والتوسع وأن يذكر العام وإن لم يرد العموم مبالغة وإغراقاً للجواب أن التعميم أبلغ في المدح والذم فيدل السوق لهما على إرادته لا على عدم إرادته سلماً لذلك لكن لا منافاة بين السوق للمبالغة وبين التعميم حتى يدل ثبوت أحدهما على نفي الآخر قال (التخصيص قصر العام على بعض سمياته) أبو الحسين إخراج بعض ما يتناول الخطاب عنه وأراد ما يتناول به تقدير عدم التخصيص كقولهم خصص العام وقيل تعريف أن العموم للخصوص وأورد الدور وأجيب بأن المراد في الحد التخصيص (الغوي) أقول قد فرغنا من بحث العام وما نحن نسرعه في التخصيص وفي التخصيص وما يتعلق بهما التخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض سمياته ويتناول ما يريد به جميع السميات أولاً ثم أخرج بعض كافي الاستثناء وما لم يرد إلا بعض سمياته ابتداء كافي غيره وقال أبو الحسين هو إخراج بعض ما يتناول الخطاب عنه وأورد عليه أن ما أخرج فالخطاب لم يتناوله فأجاب بأن المراد ما يتناول الخطاب به تقدير عدم التخصيص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك أن المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاماً لا التخصيص وقيل هو تعريف أن العموم للخصوص وأورد عليه أنه تعريف التخصيص بالخصوص وفيه دور والاولى أنه ليس أعرف منه بل هو مثله

(١٧ - مختصر المنتهى ناي)

البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعاً ويكون معنى القصر في الأول أن اللفظ الذي يتناول جميع السميات قد اقتصر الحكم فيه على بعضها وفي الثاني أن اللفظ الذي كان يتناول الجميع في نفسه قد اقتصر دلالاتها على البعض خاصة وحينئذ يندفع ما يتوهم من أن اللفظ إن كان على عمومه فلا قصر وإن وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم ولا قصر (قوله كقولهم خصص العام) فهم الشارحون أن الشبهة من جهة أن معناه أخرج بعض ما تناوله بتقدير عدم المخصص وهو كلام قليل الجدوى فالأولى ما ذهب إليه المحقق من أن العام بمنزلة المتناول في عبارة أبي الحسين إذا عموم بعد التخصيص وإنما المراد أنه عام على تقدير عدم المخصص وهذا ظاهر في غير الاستثناء فاللفظ عام لتناوله الجميع وإن لم يكن الخطاب أعني الحكم متناولاً في عبارة أبي الحسين فتفسر إلى هذا التأويل في الاستثناء وغيره وفي الإخراج أيضاً لاقتضائه سابقة الدخول وقبولنا قصر العام على البعض إنما يفتقر إليه في غير الاستثناء فيكون أولى وبعضهم لم يفرق بين العام والخطاب فزعم أن عبارة أبي الحسين أيضاً لا تفتقر إلى التأويل لأن الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض المخرج (قوله وفيه دور) إنما يصح لتوقف معرفة المخصص على معرفة التخصيص نعم لو قيل أنه تعريف الشيء بنفسه بناء على أن التأثير عين الأثر كما هو رأي الأشعرى لكان شيئاً وكله هو المراد بالذم والآن أنه أيضاً ليس وارداً لذلك إنما هو بحسب الوجود دون المفهوم للقطع بتغاير مفهوم الأثر والاحتراق فلذا قال المحقق الأولى أنه تعريف للشيء

بما ساويه في الجلاء والخفاء وأما جوابه بأن المراد بالخصوص المذكور في الحد وهو التقوي حتى كانه قال التخصيص تعريف أن المراد
 باللفظ الموضوع لجميع الافراد هو البعض منها فصحيح الأنا لا يطابق المتن حيث قال المراد في الحد التخصيص التقوي وكانه مبني على
 زعم المعارض أن التخصيص والخصوص واحد ولا يخفى أنه اذا احتاج تعريفنا وتعرف أبي الحسين الى تقدير عدم التخصيص كان لزوم
 الدور ظاهر لا تقطع بأن التخصيص هو الذي يفيد التخصيص الاصطلاحي ويمكن أن يدفع بأن المراد أن التخصيص لامن حيث هذا الوصف
 (قوله قصر اللفظ على بعض مسمياته) هذا كما في العام لا تقطع بان آحاد العشرة ليست مسمياتها وانما مسمياتها العشرات (قوله وضمائر
 الجمع) مثل جاءني مسلمون فأكرمهم الا زيدا أو فقلت لهم أكرموني الا زيدا أو فقلوا نحن نكرمك الا زيدا أو ما اذا كان المرجع عاما
 فلا ينبغي ان يترد في عمومها (١٣٠) وقد ترد العلامة في ذلك بل حزم بانها ليست بعامة وبعضهم زعم أن المراد ما اذا
 كان المرجع معهودا وان

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 فتغاير افلا دور ولا تساوي في الجلاء لان التقوي قد عرف والاصطلاح بعد لم يعرف قال
 (ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن عاما كما يطلق عليه عام لتعدد كعشرة والمسلمين
 اليهودين 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 مثله عشرة يقال له عام باعتبار آحاده فاذا قصر على
 خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خص وكذلك المسلمون لليهودين نحو جاءني مسلمون وأكرمتم المسلمين
 الا زيدا فانهم مسلمون المسلمين عاما والاستثناء عنه تخصيصه واعلم أن التخصيص أي تفسير فسرناه
 من التفسيرين فلا يستقيم ولا يمكن الافيما توكيده بكل وهو ذو أجزاء يمكن افتراقها حقيقة نحو الانسان
 كاهم أو حكم نحو الحارية كما هو ذلك ليكون له بعض يمكن القصر عليه ولان التأكيد بكل انما هو يدفع
 توهم ارادة القصر وكون الظاهر نحو زاء أو سهواً فبالتزام قال (مسئلة التخصيص جائز الا عند شذوذ)
 أقول تخصيص العام جائز الا عند شذوذ ودلله ما تكرر أنه لا يلزم من وضع الفاظ العموم والخصوص
 مجازا محال لا اذاته ولا تغيره ولنا أيضا كثرة وقوعه مثل الله خالق كل شيء وأوتيت من كل شيء حتى
 قيل لا عام غير مخصص الا قوله وهو بكل شيء عليم ومستند الثاني ما مر في المجاز أنه كذب اذ ينبغي فيصدق
 والجواب ما مر قال (مسئلة الاكثر انه لا بد في التخصيص من بقا جمع يقرب من مدلوله وقيل
 يكفي ثلاثة وقيل اثنان وقيل واحد والاختار انه ما بالاستثناء والبدل يجوز الى واحد والمتصل كالمسئلة
 يجوز الى اثنين وبالفصل في المحصور القليل يجوز الى اثنين مثل قتل كل زنديق وقد قتل اثنين وهم
 ثلاثة وبالفصل في غير المحصور أو العدد الكثير المذهب الاول لنا أنه لو قال قتل كل من في المدينة وقد
 قتل ثلاثة عدل اغيا وخطي وكذلك أكل كل رمانة وكذلك لو قال من دخل أو كل وفسه بثلاثة القائل
 باثنين أو ثلاثة ما قيل في الجمع ورد بان الجمع ليس بعام القائل بالواحد أكرم الناس الا الجهال
 وأجيب بأنه مخصوص بالاستثناء ونحوه قالوا وان الله حافظون وليس محمل النزاع قالوا امتنع ذلك
 لكان لتخصيصه وذلك يمنع الجميع وأجيب بأن الامتنع تخصيص خاص بما تقدم قالوا قال الله تعالى

حكها حكم مرجعها في
 العموم والخصوص (قوله
 قتل لازما) أي جواز
 التأكيد بكل وامكان
 التميز على البعض سواء
 أريد قصر العام أو قصر
 اللفظ وهو المراد بالتفسيرين
 وهذا يشكل على ما رأيت
 أحدا فانه يصح التخصيص
 ولا يصح التأكيد وعلى
 أكل الرغيف كانه فانه
 يصح التأكيد ولا يصح
 التخصيص بالتفسير الاول
 وكانه أراد التلازم بين
 التأكيد بكل والتخصيص
 بأحد التفسيرين لا بكل
 منهما وحيث شذوذ دفع
 الاشكال الثاني (قوله أنه
 كذب) انما يتم في الخبر
 فالاولى أن يقال أنه كذب
 أو بقاء والجواب المنع
 فان صدق النبي انما هو فيما
 يفيد العموم لا مطلقا
 والبدا انما يلزم لو أريد

من أول الامر العموم أبدا (قوله لا بد من بقا جمع يقرب من مدلول العام) قد فسروه
 بما فوق النصف ولا خفاء في امتناع الاطلاع عليه الافيما يعلم عددا افراد العام (قوله عدل اغيا وخطي) كانه يشير الى دفع
 ما يتوهم من أن التقوي لا ينافي الصحة (قوله بأنه مخصوص بالاستثناء ونحوه) الظاهر أن المراد أن هذا المثال من قبيل ما يكون
 التخصيص فيه بالاستثناء ونحوه كبدل البعض وقد تقدم أنه يجوز الى واحد ما 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
 من فروع أي ونحوه جائز وذهب الشارح المحقق الى أن الضمير للحكم المذكور وهو اظيف 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

الذين قال لهم الناس وأر يدعونهم من مسعود ولم يعد مستهجننا القرينة قلنا الناس للمعهود فلا عوم قالوا صح
أ قلت الخبز وشرب الماء أقل قلنا ذلك لبعض المطابق للمعهود والذهني مثله في المعهود والوجودي
فليس من العوم والخصوص في شيء أقول قد اختلف في منتهى التخصيص الى كم وهو فذهب الاكثر
الى أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى
واحد والمختار ان كان التخصيص باستثناء أو بدل جاز الى واحد نحو عشرة الاتسعة واشتريت
العشرة أحدها والا فان كان يتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو أكرم الناس العلماء
أوان كانوا علماء وان كان منفصل فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زيد
وهم ثلاثة أو أربعة وان كان في غير محصور أو في عدد كثير فالذهب الاول وهو أنه لا بد من بقاء جمع
يقرب من مدلوله فلا يقال من دخل داري فأكرمه ويفسر بزيد وعمر و بكر لنا وقال قتلت كل من
في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة عددا غيا 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 فاكرا فهو فاسد فسه بثلاثة فقال أردت زيدا
وعمرًا وبكرًا عدلا غيا وخطئ القائل بجواز التخصيص الى اثنين أو ثلاثة احتج بما قيل في الجمع ان أقره
ثلاثة أو اثنان كأنه وجهه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلاثة أو في الاثنين والجواب ان الكلام في أقل
مرتبة يتخصص اليها العام لا في أقل مرتبة يطابقها الجمع فان الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم
حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المنفذ لاحدهما مبنيا للاخر القائلون بجواز التخصيص
الى الواحد قالوا أولا يجوز أكرم الناس الاجهال وان كان العام واحدا اتفاقا والجواب ان عوم قولنا
لا يجوز تخصيص العام الى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه أعني بدل البعض فاننا قد استثنيناها
عن الكلية المدعاة فلا يمكن الازامهم ما والفرق قائم وسبب أي قالوا انما قال الله تعالى وانا له حافظون
والمراد هو تعالى وحده لا شريك له الجواب انه ليس محل النزاع فانه لا تعظيم وليس من التهميم والتخصيص
في شيء وذلك لما جرى به العادة ان العظماة يشكاهون عنهم وعن أتباعهم فيغلبون المنكاهم فصار ذلك
استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العوم بل عومنا أصلا قالوا اننا لو امتنع ذلك لكان التخصيص واخراج
اللفظ عن موضوعه الى غيره فامتنع كل تخصيص الجواب منع كونه للتخصيص حيث ذهب للتخصيص
خاص وهو ما يعدمه لا غيا قالوا اربعا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس وأر ادعونهم من مسعود باتفاق
المفسر من ولم يعد أهمل اللسان مستهجننا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد هما
وجدت القرينة وهو المدعى الجواب انه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص النعم والناس ههنا ليس
بعام بل للمعهود والمعهد وليس بعام لما عرفت في حد العام حيث اعتد بهرنا قولنا مطلقا وأخرجناه للمعهود
قالوا خامسا علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا أكلت الخبز وشرب الماء والمراد به أقل القليل مما يتناولوه
الماء والخبز الجواب ان ذلك غير محل النزاع فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو
لبعض الخارجى المطابق للمعهود والذهني وهو الخبز والماء المقرر في ذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار
تمامه عوم وذلك بعينه كما تقول للعلام ادخل السوق فالتزمت به واحدا من الاسواق المعهودة بينك
وبينه وهذا خارجا عن بعض الاسواق بحسب العادة واذا كان كذلك فليس بعام خصص ولا تعلق
له بمسألة الخصوص والعوم أصلا نعم وهو مدني تناول عدة من المعينات قديب بعض منها كالطلق بقيد
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 الاجهال بخلاف المنقطع

(قوله الناس للمعهود)
ويبقى البحث في صحة
اطلاق الناس للمعهود على
واحد (قوله بل هو لبعض)
اعلم ان اللام قد تكون
للاشارة الى حصته من
الحقيقة وهو العهد الخارجى
والى نفس الحقيقة وحيث
اما أن تعتبر من حيث هي
وهو تعريف الطبيعة مثل
الرجل خير من المرأة ومن
حيث الوجود وحيث
اما أن توجد قرينة البعضية
وهو العهد الذهني أو لاهو
الاستغراق فاللام للتعريف
لاغير والتعريف اما
تعريف العهد أو تعريف
الجنس والعرف تعريف
الجنس قد يكون لبعض
موجود باعتبار عهده
في الذهن كما في أكلت الخبز
وهذا ليس من تخصيص
العوم في شيء كما ان اطلاق
العرف بالعام العهد على
موجود خارجي معين من
بين المعهودات الخارجية
مثل ادخل السوق لمن
يشك وينه أسواق
معهودة ليس من تخصيص
العوم بل هو ارادة لأحد
المحتملات بدلالة قرينة
من عادة أو غيرها

مسائل الاستثناء

(قوله الاستثناء في المنقطع قيل حقيقة) ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين أن الخلاف في صيغ الاستثناء لافي لفظه لظهور أنه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية (١٣٣) بحسب النحو وما ذكر من أن علماء الامصار لا يسمونه على المنقطع الا عند

تعذر المتصل الى آخر كلامه صريح فيما ذكرنا الآن ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع بأنه من نبت عنان الفرس صرفته وانما يتحقق ذلك في المتصل صريح في أن الخلاف في لفظ الاستثناء ثم في قوله لا نعرف خلافا في صحته لغة رد لما ذكره الامدى من أنه اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس فجوز أصحاب أبي حنيفة ومالك والفاضل أبو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة ومنعه الاكثرون وأما أصحابنا فممن قال بالنفي ومنهم من قال بالانبات (قوله ما زاد الامتنع) ما الاولى نافية والثانية مصدرية والمعنى لكن النقصان فعلم اولئك النقصان أمر وسبانه على ما قدره السيرافي وايس المعنى ما زاد شيئا غير النقصان ليكون متصلا مفرغا (قوله واعلم أن الحق) اشارة الى الدليل على كونه مجازا في المنقطع وذلك لان المتصل

فانه لا يخص (ب) الشرط مثل أكرم الناس ان كانوا علماء (ج) الصفة مثل أكرم الناس العلماء (د) الغاية مثل أكرم الناس الى أن يجهاوا (هـ) بدل البعض أكرم الناس العلماء منهم وأنت تعلم ان منها ما يخرج المذكور للاستثناء والغاية ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبديل قال (الاستثناء في المنقطع قيل حقيقة وقيل مجازا وعلى الحقيقة قيل متواطئ وقيل مشترك ولا بد لصحة من مخالفة في نفي الحكم أو في ان المستثنى حكم آخر له مخالفة بوجه مثل ما زاد الا مانقص ولان المتصل أظهر لم يحمله فقهاء الامصار على المنقطع الا عند تعذره ومنعه قالوا في له عندى مائة درهم الا توبيا وشبهه الا في ثوب) أقول المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فلا استثناء متصل والا فنقطع والمنقطع قد علمت أنه لا مدخل له في التخصيص فان قولك جاءني القوم الا حجارا لا يخرج بعض السمي ولا نعرف خلافا في صحته لغة انما الخلاف في كونه حقيقة او مجازا فقول 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 اللفظي واعلم أنه لا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه وقد يكون بأن ينفي من المستثنى الحكم الذي يثبت للمستثنى منه نحو جاءني القوم الا حجارا فقد نفينا المجيء عن الحجار بعد ما أئبناهم للقوم وقد يكون بأن يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الامتنع فان النقصان حكم مخالف للزيادة وكذا ما نفع الا ما ضر ولا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفردي حتى اذا لمخالفة بينهما ما بأحد الوجهين وبالجملة فانه مقدر بل يمكن فكما يجب فيه مخالفة اما تحقيقا مثل ما ضر بني زيد لكن ضر بني عمرو واما تقديرهما مثل ما ضر بني لكن أكرم بني فكذا ههنا واعلم أن الحق أن المتصل أظهر فلا يكون مشتركا ولا للشتراك بل حقيقة فيه ومجازا في المنقطع فلذلك لم يحمله علماء الامصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومنعه قالوا في قوله له عندى مائة درهم الا توبيا وله على ابل الاشاة معناه الا في ثوب أو قيمة شاة فبترتكبكون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا يرتكبو مخالفة ظاهر حذر اعنه قال (وأما حده فعلى التواطؤ وما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها وعلى الاشتراك والمجاز لا يجتمعان في حد فيقال في المنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج وأما المتصل فقال الغزالي رحمه الله قول ذو صيغ مخصوصة محصورة ردال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول وأورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذى والغاية ومثله قام القوم ولم يقم زيد ولا يرد الا قوله وعلى عكسه جاء القوم الا زيد فانه ليس بذى صيغ وقيل لفظ متصل بجملة 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 ما جاء الا زيد فانه لم يتصل بجملة وان مدلوله كل استثناء مراد بالاول والاحتراس من الشرط والصفة وهم والاولى اخراج بالا واخواتها) أقول الاستثناء المنقطع قد علمت انه اختلف فيه أم متواطئ هو أم

هو المتبادر الى الفهم فلا يكون الاستثناء يعنى صيغته مشتركا لفظا ولا موضوعا لا قدر المشترك بين المتصل والمنقطع مشترك اذ ليس أحدهما معنى 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 أم يمكن حده أى المنقطع وقوله قد علمت حال وضمر أنه وفيه وهو الاستثناء وقوله أو مشترك أى لفظا بين المتصل والمنقطع أو مجازا أى في المنقطع

(قوله ما دل على مخالفة) الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر وهو الاخراج أو المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد الامن غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة وهو المقصود بالتعريف ههنا (قوله أراد بها الحر وف المرادفة لالا) فيه تجوز وتسامح اذ من الاخوات اسماء وافعال والترادف بمعنى اتحاد المفهوم محال (قوله لان مفهومه) يعنى الحقيقيين ان كان مشتركاً والحقيقي والمجازي ان كان مختصاً بالمتصل فان قيل ربما تجمع الحقائق المختلفة في حد كاقواع الحيوان قلنا عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما والتقدير ههنا تعدد المفهوم (قوله من غير اخراج) يخرج المتصل ويشهر بأن المتصل ما دل على مخالفة بالا واخواتها مع اخراج الا أنه حاول ايراد تعريفات القوم وترتيبها ثم ايراد (١٣٣) تعريف للاستثناء باعتبار

معناه المصدرى وينبغي أن يعلم اننا اذا قلنا جاءني القوم الازيد فالاستثناء يطابق على اخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى انظ زيد المذكور بعد الاوعلى مجموع افظ الا زيدا وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسيره فيجب أن يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعه (قوله قول ذي صبيغ) ذكر الامام حجة الاسلام أنه احتراز عن التخصيص لانه قد لا يكون بقول بل بفعل أو قرينة أو دليل عقلي واذا كان بقول فلا يتخصر صيغه وانه احتراز بصيغ مخصوصة عن مثل رأيت المؤمنين ولم أر زيداً اذا المراد من الصيغ أدوات الاستثناء واذا قد صرح بان المراد بالصيغ المتخصصة المحصورة مما 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 الا أنهم من الاخراج وعدمه فيقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها فقوله ما دل 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 لفسد تالانه بمعنى غير الله فيكون صفة الاستثناء وقوله واخواتها أراد به الحروف السرا دفة لالا نحو سوى وحاشا وخلا وعدا وهي حروف معالومة معينة وأما ان قلنا انه مشترك بين المتصل والمنقطع أو حقيقة في المتصل تجازي المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لان مفهوميه حينئذ حقيقةتان مختلفتان فلا يكون حدهما واحداً بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما وهو ما متغيرتان ضرورة وأما المنقطع فيراد فيما ذكرنا قيداً يتنازه عن المتصل وهو قولنا من غير اخراج فيقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج فقوله من غير اخراج هو الذي أخرج المتصل لانه يدل على مخالفة مع اخراج وأما المتصل فيقال العزالي رحمه الله هو قول ذوصيغ 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 يخو الناس الذين علموا وبالتالي الصريح نحو جاء القوم ولم يجي زيد فانها كالأدوية صيغ مخصوصة محصورة دالة على ما ذكرتم قال المصنف ولا يرد الا قولان أعني التخصيص بالشرط والوصف بالذي لانهم لا يخرجان المذكور به وعم العلماء في مثل النابل غير المذكور وهو من عدا العلماء على ما لا يخفى والحق انه لا يرد الثالث أيضاً لان تقييد الالفاظ بالدلالة انما يرد فيها في الدلالة بحسب الوضع ولم يجي زيد لم يوضع الا لتفي المحيى عن زيد لانه لم يرد زيد من الكلام الاول وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الدلائل لروما عقلياً ان كان القائل من لا يناقض نفسه لانه لا يرد في موضعها ألا ترى انك تقول لم يجي القوم ولم يجي زيد ولادلالة على مخالفة أصلاً وذلك بخلاف جاء القوم الا زيد فانها لم يوضع الا لذلك وأما عكسه فقيل يرد عليه جاء القوم الا زيد فانها استثناء ولم يصدق عليه انه ذوصيغ بل ذوصيغ واحدة والحق انه مندفع بظهور المراد وهو ان جنس الاستثناء ذوصيغ وكل استثناء ذوصيغ من الصيغ والمنافسة في مثله مع مثله لا تجسسن كل الحسن وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على أن مسدوله غير مراد بما اتصل به وليس بشرط ولا صفة ولا غاية فاحتراز بالمتصل

عليه شئ مما ذكره والا مدي اخذ بظاهر اللفظ فاعترض بسائر التخصيصات مثل رأيت المؤمنين ولم أر زيداً واقتوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة والقوم علماء وزيد جاهل الى غير ذلك فانها صيغ محصورة ضرورة تنهاى الالفاظ الذلولة كما نظاهراً أنه لا يريد بالمحصورة مجرد التناهي بل الداخلة تحت الضبط اقتصر المصنف على الاعتراض بمثل الشرط والتني والغاية والوصف بالموصلات دون البدل وسائر الصفات وغير ذلك وأهمل الشارح ذكر الغاية وكانها لم تقع في نسخته ولا يخفى ان ما ذكره في الجواب عن التني جواب عن الغاية وفي بعض الشروح أن التعريف لأدوات الاستثناء كانه قال أدوات الاستثناء كلمات ذوات صيغ وتقييد الوصف بمثل الذي لانه الذي يذ كر بعده شئ هو الصلة كأدوات الاستثناء يذ كر بها المستثنى وهذا خطب عظيم (قوله لفظ متصل بجملة) هذا بعينه التعريف الذي اختاره الا مدي الا أنه ذكر مكان قوله وليس بشرط ولا صفة ولا غاية بقوله بحرف الأواحدى اخواتها وقال احتراز بلفظ عن غير اللفظ من الدلائل المختصة بالحسية والعقلية وبمتصل عن الدلائل المنفصلة وبقوله لا يستقل عن مثل قام القوم ولم يقم زيد

وبقوله يدل عن الصيغ الممهولة بقوله على أن مدلوله عن الاسماء المؤكدة والنعتية مثل جاءني القوم العلماء كلهم وبصرف الأواحدى
 أخواتها عن مثل قام القوم دون زيد وما ذكره الشارح من أنها حترز بالتصل عن المنفصل من لفظ أو عقل أو غيرهما ليس على ما ينبغي
 لأن غير النظم ليس بداخل حتى يمتزج عنه (قوله وقد يقال) إشارة إلى دفع الاعتراضات ومبني الأول على أن الدلالة المذكورة في
 تفسير الالفاظ يراد بها لدلالة الوضعية ولا العاطفة إنما وضعت لنفي ما ثبت للأول للدلالة على أن المعطوف بها غير مراد بما سبق
 إذ لا يتصور ذلك في مثل جاءني (١٣٤) زيد لا عمرو والثاني على أن مثل ما جاء الأزيد في تقدير ما جاء أحد الأزيد حتى ذهب بعضهم
 إلى أن الفاعل مضمرة والأزيد

عن المنفصل من لفظ أو عقل أو غيرهما أو بقوله لا يستقل عن اللفظي المتصل المستقل وبقوله دال
 إلى آخره عن التوصلات الغير المختصة وبقوله ليس بشرط ولا صفة ولا غاية عن الثلاث وقد اعترض
 عليه بأنه فاسد من جهة الطرد والعكس ووجود التوفيق أما الطرد فلأن قولك قام القوم لا يزيد
 يصدق عليه الحد وليس باستثناء وأما العكس فأولاً لأن الاستثناء المفرغ نحو ما جاء الأزيد استثناء
 ولا يصدق عليه الحد لأنه لم يتصل بجملة لأن ما قبله ليس بجملة فإنه هو الفاعل والفعل وحده مفرد
 لا جملة وثانياً لأن الحق على ما ستبينه أن كل استثناء متصل مراد بما تقدمه ثم يخرج عنه ثم يستند
 إلى الباقي وأما الخوف فيه فإن قوله وليس بشرط ولا صفة لا حاجة إليه فإنه لاخراجها وظن دخولها
 وهم لأنهم لا يدلان على أن مدلولها غير مراد بل على أن المراد مدلولها لا غير وقد يقال على الأول
 إن لا يزيد وضع للنفي للاعلام عدم الإرادة بدليل جاءني زيد لا عمرو وعلى الثاني أن المراد الجملة أو ما يقدر
 بها أو ما اتصل به المفرغ بقدره عام يتناوله فيكون جملة تعني وعلى الثالث أن المستثنى غير مراد في
 الجملة حيث لم يراد الاستناد إليه وعلى الرابع أنه لا يريد إخراج كل شرط وصفة بل نحو لو كان فيهما آية
 إلا الله لفسدتا وأكرم الناس إن لم يكونوا فجاءها فإنه دل على عدم إرادة الله وعدم إرادة الجاهل وإذا
 عرفت أن شيئاً مما ذكر لا يتناول من ضعف فالأولى أن يقال أنه إخراج بالأواخوات ولا ينبغي أن هذا
 حتى يجب اللفظ لأنه إن أراد إخراجها ما يدل على الإخراج ورد الغاية ونحو جاء القوم لا يزيد على ما يراه
 فتعين أن يريد الالفاظ المشهورة والأولى أن يقال إخراج بحرف وضعه ولا يراد الغاية ونحو جاء القوم
 لا يزيد وإن فهم منها الإخراج في بعض التراكيب اذ ليس وضعها كذلك قال (وقد اختلف في تقرير
 الدلالة في الاستثناء فلا كثر المراد عشرة في قولك عشرة الأثلاثة سبعة والأقرينة لذلك كالتخصيص
 بغيره وقال القاضي عشرة الأثلاثة بأربعة كسبعين مراكب ومفرد وقبل المراد عشرة عشرة باعتبار
 الأفراد ثم أخرجت ثلاثة والأسناد بعد الإخراج فلم يستند إلى سبعة وهو الصحيح لنا أن الأول غير
 مستقيم للقطع بأن من قال اشترت الجارية بكاملها ولا يباع العربية على أنه إخراج بعض من كل ولا يبطال
 النصوص والعلم باننا نسقط الإخراج فيعلم أن الاستثناء مابقي والثاني كذلك لأنه لم يأنه خارج عن قانون
 اللغة إذ لا تركيب من ثلاثة ولا يعرف الأول وهو غير مضاف ولا متناع إعادة الضمير على جزء الاسم
 في الأنصاف ولا يباع العربية إلى آخره قال الأقرن لا يستقيم أن يراد عشرة بكاملها لأنه ما أقر إلا
 بسبعة فيتعين وأجيب بأن الحكم بالأقرار باعتبار الاستناد ولم يستند إليه الإخراج قالوا لو كان
 المراد عشرة امتنع من الصادق مثل قوله تعالى الأخسعين عاماً وأجيب بما تقدم القاضي إذ بطل
 أن يكون عشرة وبطل أن يكون سبعة تعين أن يكون الجميع لسبعة وأجيب بما تقدم فيتعين أن

يدل والثالث على أن المستثنى
 غير مراد بحسب الحكم
 وإن كان مراداً بحسب دلالة
 اللفظ في المذهب المختار
 والرابع على أن المراد
 بالدلول أعم من المطابقي
 والتضمني فإن اللفظ
 المتصل بالجملة هو قولنا
 إن لم تكونوا فجاءها وليس
 الجهال مدلوله المطابقي
 وكذا المراد عما اتصل به
 ليس نفس الجملة بل
 ما يصلح أن يتناول المستثنى
 وظاهر هذا التعريف
 لفظ المستثنى أعني زيداً
 من جاءني القوم لا يزيد
 (قوله لا يتناول عن ضعف)
 توجه الاعتراضات وإن
 أمكن دفعها بالعناية مع أن
 شيئاً مما ذكر لا يوافق المعنى
 الصدري فلذا كان
 التفسير بالإخراج أقرب
 إلى الصواب لكن لا ينبغي
 أن المراد بالإخراج المنع
 عن الدخول لأنه إن اعتبر
 في حق تناول اللفظ فهو
 باق لا يخرج عنه وإن
 اعتبر في حق الحكم فلا

دخول فلا إخراج وإن المراد الإخراج بالأواحدى أخواتها أو الإلم يصدق على
 شئ من أفراد الاستثناء والاستثناء عن هذه العناية كان الإخراج بحرف وضع له أولى من الإخراج بالأواخوات لكن مقتضى
 سوق كلامه أن الإخراج بالالفاظ المشهورة تعد بحسب اللفظ بخلاف الإخراج بحرف وضع له أو يدل عليه وهذا ظاهر ولو سلم
 فعلي تقدير أن لا يراد إخراجها ما يدل على الإخراج لا يتعين أن يراد الالفاظ المشهورة لجواز أن يراد ما وضع للإخراج (قوله في بعض
 التراكيب) يعني فيهما إذا كان المعطوف عليه متناولاً للمعطوف والمغيب الغاية بخلاف ما جاء زيد لا عمرو ونعت البارحة حتى الصباح

الاستثناء

(قوله فلائم) أي ليس في هذا التركيب الاثبات واحد هو السبعة دون الثلاثة ولان في أصلا السبعة ولا الثلاثة وهذا ينافي ما ذكر من أن الاستثناء من الأثبات نفي اتفاقا على أنه لا معنى لسلب نفي الثلاثة لان التناقض انما توهم باثبات الثلاثة ضمنا ونفها صريحا فاذا منع الأثبات اندفع التناقض لا يقال المراد أنه لان في السبعة أصلا أنه كلام لا حاصل له اذ التناقض انما توهم باثبات الثلاثة ونفها دون السبعة (قوله أما الاول) وهو أن يراد بالعمرة السبعة مثلا فلا يستقيم لوجوه ستة على ما هو ظاهر كلام المتن وأكثر الشروح إلا أن الحق جعل الأولين وجهها واحدا لأنه جعل قوله ولأنه كان يتسلسل تعليلا لعدم ارادة استثناء نصفها من نصفها وكان وقوع في نسخة بدون الواو في أكثر النسخ ولأنه كان يتسلسل عطف على قوله لا تطع فتقرير الاول (١٣٥) أنسأو ريد بالجارية نصفها لزم استثناء

الاستثناء على قول القاضي ايسم بتخصيص وعلى الاكثر تخصيص وعلى المختار احتمال أقول يتبادر الى الذهن في الاستثناء انه تناقض لان قولك على عشرة الاثلاثة اثبات للثلاث في ضمن العشرة ونفي للثلاثة صريحا ولا شك انهم لا يصدقان معا والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى واضطرر الى تقرير دلالة على وجه آخر غير ذلك دفعا للتناقض وقد اختلفوا فيه فقال الاكثر المراد بعشرة ونحوها في قوله على عشرة الاثلاثة انما هو سبعة والاثلاثة نقرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة الجزئية باسم الكل كما في التخصيص بغيره حيث يقول اقتسأوا المشركين والمراد الحربيون بدليل يخرج الذي وقال القاضي أبو بكر المجموع وهو عشرة الاثلاثة بازاء سبعة كأنه وضع له اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الاثلاثة وقيل المراد بعشرة في هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار افرادها لم تغير فهو يتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرجت عنه الثلاثة بقوله الاثلاثة فدل الاعلى الاخراج والثلاثة على العدد المسمى بها حتى نفي سبعة ثم استدل به فلم يستدل الى سبعة فلائم الا اثبات ولا نفي أصلا فلا تناقض لانه انما يتصور به عارض اثبات ونفي وهذا هو الصحيح لانه لا يدف في دفع التناقض من أحد التقديران الثلاث لانه ان اريد عشرة واستدل به فالتناقض ظاهر وانتفاءه أن لا يراد بالعشرة أو يراد ولا يستدل به فان لم ترد العشرة فان اريد بها السبعة فهو الاول وان لم يراد السبعة وهي مرادة قطعا فتكون مرادة بالمركب وهو الثاني وان اريد بالعشرة ولم يستدل به فهو الثالث واذا تعين أحد الثلاث فاذا اطلقنا قسمين تعين الباقي فتقول الاولان باطلان فيتعين الثالث أما الاول فلا يستقيم لوجوه أحدها فانه قطع أن من قال استمرت الجارية الا نصفها لم يرديا لجارية نصفها والاولى استثناء نصفها من نصفها وهو غير مراد قطع مع انه لو اراد ذلك لزم التسلسل لان المراد هو الباقي بعد فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف منه وهو الربع وهو لم يجز انما انقطع أن الضهير عائد الى الجارية بكما اذا المراد نصف كالجارية قطعاً فانها أن أهل العربية أجمعت على ان الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي من الجارية لم يكن ثمة كل وبعض واخراج رابعها انه يبطل النصوص كلها انما من لفظ الاو يمكن الاستثناء لبعض مدلوله فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى نصافي الكل ونحن نعلم ان نحو عشرة نص في مدلوله وناسمها انما علم اننا نسقط الخارج من العشرة عنها وان الاستثناء هو الباقي بعد ذلك فهذا المعنى معقول واللفظ دال عليه فوجب تقريره عليه اذ يجب ابقاء اللفاظ المفردة على وضعها ما أمكن وأما الثاني فلا يستقيم أيضا لوجوه أوها العلم

نصفها من نصفها وهو مستغرق وتقرير الثاني أنه لو اريد استثناء نصفها من نصفها المكان المراد بان نصف المستثنى منه هو الربع لانه الباقي بعد اخراج النصف من النصف ثم يلزم أن يكون المراد به النصف لانه الباقي بعد اخراج النصف من الربع وهكذا الى النهاية وهو المراد بالتسلسل وقدره بعضهم بأنه لو اريد بافظ العشرة بعض مدلوله لجاز أن يراد بافظ الاثلاثة بعض مدلوله وكان الاول يحتاج الى قرينة فكذا الثاني وينقل الكلام الى قرينته وهو المراد بالتسلسل وهذا في غاية السقوط والاقرب أن يقال اذا اريد بالجارية نصفها فضمير الا نصفها ان كان للجارية بكما لهما لزم الاستغراق وان كان الجارية والمراد بها النصف لزم التسلسل لقوله انما من لفظ الاو يمكن الاستثناء لبعض

مدلوله) لاجابة الى هذا التعميم المقروض بانظ الله اللهم - ان يدعى امكان الاستثناء منه باعتبار تناوله الذات والصفات (قوله وناسمها) حاصله اننا علم قطعاً صحة ما ذهبت اليه من غير استعماله وهو مدلول ظاهر اللفظ فلا حاجة لصرفه عنه وهذا جيد لكن بآياه قوله في المتن فيعلم بالفاء وتقرير شارحين أن العلم الضروري حاصل بأننا نسقط الخارج أي المستثنى من المستثنى منه فنعلم أن المستثنى اليه ما بقى بعد الاسقاط وعلى تقدير أن يكون المراد بالمستثنى منه هو الباقي لم يتصور ذلك اذ الخارج ولا اسقاط ولا باقى بعد الاسقاط وقد بدأوا عن الوجوه كلها بان المراد بالمستثنى منه هو المجموع من حيث الظاهر وبالنظر الى افراد اللفظ والباقي من حيث الحكم وبالنظر الى التركيب وحينئذ لا يلزم شيء مما ذكرنا من خبرنا أن هذا رجوع الى المذهب المختار وقد يجاب عن الرابع بان النص ما لا يحتمل الامعنى واحدا عند عدم القرينة ولا يبطل لذلك لان العشرة انما جاءت على السبعة بعد قرينة الاستثناء ولو سلم فسترك الالزام لجريانه في سائر التخصيصات وهذا اعطى لان النص ما لا يحتمل الغير أصلا والعمومات التي تجري فيها التخصيص تطاير لخصوص

(قوله اذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ) اعلم انه لا نزاع في التركيب من ثلاثة ألفاظ فصاعدا بطريق الاضافة واجراء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ابي عبد الله و ابي عبد الرحمن ولا يطرق في الحكاية وبقاء اللفظ على ما كان عليه من الاعراب والبناء مثل برق فخره وناطق شرا والتسمية من بد منطلق أو بيت من الشعر والم نحو ذلك منثورة ثرا أسماء الاعداد من غير اعراب وانما الكلام في التسمية بثلاثة ألفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت وبعلمك من غير أن يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو ويجري الاعراب المستحق على حرفه الاخير وهذا ليس من لغة العرب بل نزاع صريح بذلك صاحب الكشاف في بحث أسماء السور ولا يخفى في أن عشرة الثلاثة اذا جعل اسم السبعة كان الاعراب المستحق في صدره ولم يكن حكما عن أصل منقول عنه اذ يختلف اعراب العشرة بحسب العوامل فكان مما انفقوا على أنه ليس من لغة العرب هذا حقيقة الكلام في هذا المقام وبعضهم بالمطلع على ذلك زعم أن هذا انما هو في الاحتمال دون الاعلام اذ التركيب في مثل شاب قرناها ليس تركبا واحدا بل متعدد او منته نادى لا اعتدابه (قوله مع عدم دلالة أي دلالة جزء الاسم حال كونه في الاسم إشارة الى علة الامتناع يعني أن الكناية عن الشيء بالضمير من خواص (١٣٤٦)) الاسم لان الضمير هو اسم عبارة عن الرفع فيلزم أن يكون الرفع اسما فكل اسم فهو وال على معنى وجزء الكلمة ليس بدال

فليس باسم فلا يصلح مر جعا للضمير (قوله اجماع اهل العربية الخ) جعله الشارح العلامة إشارة الى الوجوه الثلاثة الاخيرة ومعناها الى آخر الكلام في الوجوه الثلاثة وارتضاء المحقق وحاصله أنه ينتفي على هذا التقدير بالكل والبعض والاخراج وأنه حينئذ يكون مثل العشرة جزأ من الكلمة غير دال على معنى فيبطل نصوميته وأنه حينئذ لا يتحقق الخارج والباقي والاسقاط ووجه الشارحين جعله إشارة الى الوجه الاول من هذه الثلاثة ومعناه الى آخر هذا الوجه (قوله وأجيب بان تقدم من)

بأنه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ ولا يعرب الجزء الاول من المركب وهو غير ضاف كل ذلك علم بالاستقراء ثانياً الله يلزم إعادة الضمير على جزء الاسم وهو الجارية في نحو اشترت الجارية الانصفها مع عدم دلالة فيه فهو كما يرجع الى شرا من ناطق شرا وفخره من برق فخره عليين وأنه متنع نالها اجماع اهل العربية الخ وهو انه اخراج بعض من كل وأنه يبطل النصوص لانها تصير موهلة في التركيب وانما علم اننا نطق ثم تخرج كما تقدم الاولون قالوا أو لا ابدأن يريد عشرة كالأسماء أو سبعة لانهم مل والاول باطل لاننا علم ما أقرنا بسبعة فتعين الثاني وهو المراد الجواب الاقرار انما يحكم به باعتبار الاستناد ولا استناد الا بعد الاخراج فيكون اقرا بالباقي بعد الاخراج وهو السبعة لذلك لان المراد بالعشرة سبعة قالوا ثانياً لو كان المراد بعشرة كالأسماء المتنع من الصادق مثل قوله تعالى قلبت فيهم ألف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات اثبات الخمسين ونفيه وهو تناقض الجواب ما تقدم في صورة الاقرار ان الحكم بالاثبات انما هو بعد اخراج الخمسين على السابق قال القاضي اذا بطل أن يكون المراد عشرة لاسل الاوين وأن يكون سبعة لما ذكر في ابطال المذهب الاول تعين أن يكون المجموع سبعة لما مر انه لا بد من أحد الثلاثة وأجيب بما تقدم ثم ذكر المصنف نكتة وهي أنه قد تبين مما ذكرنا ان الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص فان تخصيص قصر العام على بعض مسمياته وهاهنا لم يرد بالعام بعض مسمياته بل أريد بالمجموع نفس مسمائه وعلى قول الاكثرين هو تخصيص لانه قصر للعام على بعض مسمياته وعلى المذهب المختار يحتمل ان يقال انه تخصيص نظر الى الحكم فإنه العام في الظاهر والمراد بالخصوص وان يقال ليس بتخصيص اذ المفرد لم يرد به الا العام كما كان عند الافراد ولم يغير الى تخصيص فهذا كلام المصنف ولا يدهن من التنبه على حقيقة الحال اعلم هذا الله القصد أن عشرة أخرجت منها ثلاثة السبعة مجاز لان العشرة التي أخرجت منها ثلاثة

جواز ان تراد العشرة ويكون الحكم بعد اخراج الثلاثة من غير تناقض (قوله اعلم) حاصله أن لفظ العشرة عشرة حقيقة في العشرة من الافراد سواء كان مطلقاً أو مقيداً بالثلاثة ولا تنبى من السبعة حقيقة عشرة افراد لان الاعداد انواع متباينة لا يصدق بعضها على البعض فليس لفظ العشرة حقيقة في السبعة ومعلوم أن الحكم في مثل على عشرة الثلاثة انما هو على السبعة لا غير فالعنى الحقيقي لهذا التركيب أعنى عشرة الثلاثة اما أن يكون هو العشرة الموصوفة باخراج الثلاثة فيكون مجازاً في السبعة وهو مذهب الجمهور واما أن يكون هو الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فيكون حقيقة في السبعة لا بأن تكون كلمة موضوعية بازائها بل بمعنى ان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية ويحصل المجموع بمعنى يصدق على السبعة ولا يبادر الى الفهم غيرها كما يطلق الظاهر الورد على الخفاش من حيث انه من افراد هذا التركيب وعلى هذا ينبغي أن يحمل مذهب القاضي للقطع بأن المراد بالمفردات معانيها فخرج 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 انهم مدلول مجازي للتركيب أو أمر يصدق عليه معناه المتبادر منه الى الفهم وأنا أقول ما ذكره المحقق من حقيقة الحال اعتراف بحقيقة المذهب الثالث ورجوع المذهبين الاولين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الاستناد اليه أو مجازي لم يكن بدلفرداته من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشرة مستعملاً في كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة والالزم التناقض أو كون العشرة مجازاً عن السبعة فليست تامل

(قوله وأنت بعد ذلك) يعني أن المراد بلفظ الجارية مجموع معناها وانما يفهم النصف من التركيب ووصف الجارية بانخراج النصف عنها وحيث لا يلزم الاستفراق ولا يتسلط ولا يعود الضمير الى غير ما هو المراد باللفظ ويحتمل قخراج البعض عن الكل وجعل اللفظ على ما هو نص فيه والاستناد الى ما هو الباقي بعد الاسقاط وأيضا اذا لم يجعل (١٣٧) المستثنى والمستثنى منه وآله

الاستثناء كلمة واحدة
موضوعه بازاء الباقي
بل كلامها كلمة مستعملة في
معناها والمجموع المركب
من الثلاثة موضوعا بازاء
معنى واحد يصدق على
الباقي لم يلزم تركيب اسم
واحد من أكثر من لفظين
ولا اعراب صدر الكلمة
ولا يعود الضمير الى جزء منها
ولا بطلان اخراج البعض
من الكل ونصوصية
العشرة في معناها والاستناد
الى الباقي بعد الاسقاط
(قوله وقيل يصح في
القرآن) قال الامام في
البرهان وانما جعلهم على
ذلك خيال تخيلوه من كلام
المتكلمين الصائرين الى أن
الكلام الازلي واحد وانما
الترتيب في جهات الوصول
الى المخاطبين فلونأخر
الاستثناء فذلك في السماع
والفهم دون الكلام وهذا
غلط لان الكلام ليس
في الكلام الازلي بل في
العبارات التي تتألف وهي
في حكم كلام العرب ولا
يوجد فيه تأخر الاستثناء
واعلم أن الشارح المحقق
قد أخذني بعض تعليقاته
ذلك انكسار مذهبنا وزعم

عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبلها مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلاقها أو قبلتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها أربعة ضمت اليها الثلاثة وانها ليست بأربعة أصلا انما هي الحاصل من ضم الأربعة الى الثلاثة ثم ان السبعة مرادة في هذا التركيب فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة وصفت بأنها اخرجت منها ثلاثة كان يجاز في السبعة من باب التخصيص وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضع واحد كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب وقد يعبر عن الشيء باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهرا فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل ذلك كما قال الشاعر

بنت سبع وأربع وثلاث * هي حنف النسيم المشتاق

والمراد بنت أربع عشرة ويعبر عنه بغيرها كما يقال لعشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربيع الأربعين وغيرها وعلى هذا ينبغي أن يحمل مذهب القاضي ومختار المصنف يرجع الى أحدهما وأنت بعد ذلك خير مما يرد على الوجوه التي أبطل بها المذهبين فلا تطول بتفصيل ذلك قال في مسألة شرط الاستثناء الاتصال لفظا أو مافي حكمه كقطعه لنفس أو سهال ونحوه وعن ابن عباس رضي الله عنهما يصح وان طال شهرا وقيل يجوز بالنية كغيره وجعل عليه مذهب ابن عباس رضي الله عنهما القرية وقيل يصح في القرآن خاصة لتلوصح لم يقل صلى الله عليه وسلم فليكفر عن عيبي معنيان الاستثناء أسهل وكذلك جميع الاقرارات والطلاق والعتق وأيضا فانه يؤدي الى ان لا يعلم صدق ولا كذب قالوا قال عليه الصلاة والسلام والله لا غزوف قر يشا ثم سكت وقال بعده ان شاء الله قلنا يحمل على السكونت العارض لما تقدم فالواسه الهو وعن لبث أهل الكهف فقال عليه الصلاة والسلام غدا أجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقوان لشي فقال عليه الصلاة والسلام ان شاء الله قلنا يحمل على أفعل ان شاء الله وقول ابن عباس رضي الله عنهما ما تأول بعاتق تقدم أو بعني المأمور به) أقول يشترط في الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه لفظا أو مافوق في حكم الاتصال فلا يضر قطعه بنفس أو سهال ونحوهما على ما بعد من فصل عرفا وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه يصح الاستثناء وان طال الزمان شهرا وقيل لا يجب الاتصال لفظا بل يجوز ان اتصال بالنية وان لم يتلفظ به كما تخصيص بغير الاستثناء وجعل بعضهم مذهب ابن عباس رضي الله عنهما على هذا حتى لو قال بعد شهر أردت الا كذا يسمع منه وذلك لان هذا ليس ببعيد ولو جعل على ظاهره قوله وهو جواز مطاقتا فواء أم لا لكان بعيدا جدا وقيل يصح الانفصال في كتاب الله خاصة لتلوصح اتصال الاستثناء لما قال صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على شيء ثم رأى غيره خيرا منه فليعمل به وليكفر عن عيبي فلم يوجب التكفير مينا بل قال فليستثنى أو يكفر وأوجب أحدهما لا يمينه لانه لا حنث بالاستثناء مع كونه أسهل فكان ذكره أولى واذ لم يذكره معينا فلا أقل أن يخبر بينهم بالعدم وجوب شيء منهما

(١٨ - مختصر المنتهى ثاني)

أن الكلام القائم بذات الله تعالى هو اللفظ والمعنى جميعا وليس هو بمرتب الاجزاء حتى يلزم الحدوث وانما الترتيب في تلفظنا لعدم مساعدة الآلة الاعلى هذا الترتيب وجعل المعنى في قول مشايخنا ان الكلام الازلي هو المعنى القائم بذات الله تعالى على ما يقابل الذات دون ما يقابل اللفظ وأنت خير بأن قيام اللفظ بذات الله تعالى مما لا يقبله العقل مرتبا كان أو غير مرتب (قوله فلم يوجب) عطف على لما قال وقوله أو يكفر عطف على الجزم في فليستثنى

(قوله وكذلك جميع الاقرارات) حمله الشارحون على أنه لو جاز تأخر الاستثناء لم يحصل الجزم بشيئ منها لا مكان الاستثناء ولو بعد حين لكن لفظ كذلك لا يلائم ذلك فحمله المحقق على أنها أيضا طرف أسهل من ثبوت أحكامها وهو الاستثناء فيبغى أن يتعين أو يتخبر فيه لأقل وما يقال أنه وجبت الكفارة لكونها أنفع للناس وثبتت أحكام الاقرارات لوجود القرينة على عدم الاستثناء ليس بشيئ لأنه إذا جاز تأخر الاستثناء ولو بعد حين لم يصح الحكم بوجوب الكفارات وثبوت أحكام الاقرارات لجواز الاستثناء مادام المكلف حيا (قوله بما تقدم) (١٣٨) حمله الشارح المحقق متعلقا بالعارض أي الذي يعرض بسبب تنفس أو سعال

لان ما ذكره الشارحون من أنه متعلق بقوله يحمل أي يحتمل 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 نفقه وأعلى أنه لا فرق في وجوب الاتصال بين الشرط والاستثناء (قوله إذ ذكر ان شاء الله) جواب آخر ليس في المتن أي إذ ذكر هذه الكلمة امتثالا لقوله تعالى واذكر ربك إذا نسيت أي اذ كر مشيئة ربك وقيل ان شاء الله إذا فرط منك فسباني (قوله قالوا ثالثا) إشارة الى أن ما ذكر في المتن جواب عن دليل ثالث تقرر به ان ابن عباس كان فصحا قدوة في اللغة وقد قال بجواز تأخير الاستثناء وتقرر الجواب أنه متاثر بأنه يسمع ولو

معينا وكذلك جميع الاقرارات والطلاق والعتيق كان ينبغي أن يستثنى منها أيضا الأحكامها بأسهل الطرق والاجماع بخلافه كيف ولو صح إقرار به أحد ولم يقل كيف ونحن نعلم قطعا أنه لو قال على عشرة وقال بعد شهر الاثلاثة لم يعد منتظما وحكم عليه بأنه لغو ولنا أيضا أنه يؤدي الى أن لا يعلم صدق ولا كذب لجواز استثناءه عليه فيصرفه عن ظاهره الى ما يصير صادقا وان كان ظاهره كاذبا وبالعكس قالوا أولاد روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لا غزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله ولولا صحته لما ارتكبه الجواب يحمل على السكوت العارض بما تقدم من تنفس أو سعال جمعائنه وبين ادلتنا قالوا انما يسأله اليهم ودين مدة لبث أصحاب الكهف في كهذهم فقال غدا أجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيئ 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 لان سلم عوده الى أجيبكم لجواز أن يكون المراد فعل ان شاء الله أي أعلق كل ما أقوله اني فاعله غدا بعشيئة الله وذلك كما تقول افعل كذا وكذا فقال ان شاء الله أي افعل ذلك ان شاء الله أو المراد ان كان ان شاء الله قالوا انما قال ابن عباس رضي الله عنهما بصحته وهو عربي فقوله متبوع الجواب لان سلم انه قال به مطلة الا انه مؤول بما تقدم من أنه يسمع دعوى نيته أو بان الاستثناء المأمور به في قوله ولا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله لو أخره الى الشهر من قوله اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله بأن لم يقله معه ثم أتى به في الشهر بالعبارة الصحيحة فقال اني فاعل ذلك غدا ان شاء الله لكان ممثلا له هذا الامر قال **مسئلة الاستثناء المستغرق باطل باتفاق والاكثر على جواز المساوي والاكثر** وقالت الحنابلة والقاضي عنهما وقال بعضهم والقاضي أيضا بجمعه في الاكثر خاصة وقيل ان كان العدد صريحا لئان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والغاؤون أكثر بدليل وما أكثر الناس فالمساوي أولى وأيضا كما كجائع الا من أطعمته وأيضا فان نفهاء الامصار على أن لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزمه الا درهم ولولا نظهوره لما انفقه واعلمه عادة الاقل. فقتضى الدليل منه الخ وأجيب بالذبح لان الاسناد بعد الاخراج ولو سلم فالدليل متبوع قالوا على عشرة الا تسعة ونصف وثبت درهم ركيبك مستقبح وأجيب بان استقباحه لا يمنع صحته كعشرة الا اذا نقاود انقال الى عشرين) أقول الاستثناء المستغرق سواء كان مشملا المستثنى منه أو أكثر باطل بالاتفاق والاكثر على جواز المساوي للباقي بعد الاستثناء أعني نصف المتنبي منه حتى يبقى النصف وعلى جواز الاكثر حتى يبقى أقل من النصف وقالت الحنابلة والقاضي عنهما فيجب أن يبقى أكثر من النصف وقيل بجمعهما اذا كان العدد صريحا فيجوز عشرة الاربعة ولا يجوز عشرة الانجسة أو ستة بخلاف ما لم يكن صريحا فيجوز

بعد حين دعوى نيته الاستثناء عند التكلم أو بأنه لو ذكر بعد حين الاستثناء المأمور به

وهو التعلق بعشيئة الله تعالى أو لأقل ثم يقول بعد شهر أفعل ان شاء الله لكان ممثلا له هذا الامر المستفاد من قوله تعالى ولا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله لانه في معنى لا تقولن ذلك الا ملتصقا بعشيئة الله فان شاء الله تعالى أو من قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت على ما سبق ولم يتبناه الشارحون لهذا المعنى فقال بعضهم المراد أنه يجوز الانفصال في ان شاء الله خاصة دون غيره من الاستثناءات وبعضهم المراد أنه لو أمر الشارع باستثناءه متصل لصح والافلا (قوله المساوي للباقي) يعني أن المفهوم من الكلام هو اعتبار نسبة المساواة والاكثر به الى الباقي بعد الاستثناء لا الى النصف على ما ذكره العلامة وان كانا متلازمين بحسب الصدق

اكثر

(قوله دليله قوله تعالى ان عبادى الاتية) المشهور في الاستدلال أن الآية مع قوله تعالى حكاية لاغويهم أجمعين الاعبادك منهم
 الخاصين تنبيه والازم ان كلام الغاوين وغير الغاوين أقل من الآخر وتقر براهما ان تساويان استثناء المساوي وان تفاوتتا ثبت
 استثناء الاكثر والاقترب الى التحقيق ماذا كره المحقق وقد افتقر أولا الى اثبات كون من في من الغاوين للتناول دون التبعض ليكون
 المستثنى جميع الغاوين على ما أشار اليه المصنف بقوله والغاويون أكثر والا فلا حاجة الى التعرض له ويكفيه اثبات كون المتقين
 أكثر وهو ظاهر وثانيا الى اثبات كون الغاوين أكثر من غيرهم ليحقق استثناء الاكثر فيلزم صحة استثناء المساوي ووجهه أن قوله
 تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين معناها الحكم على أكثر الناس (١٣٩) بعدم الايمان على أنهم موجبة

معدولة المحمول أو سلبية
 المحمول اذ لو اريد سلب
 الحكم بايمان الاكثر
 بحيث يحتمل التساوي لم
 يكن اذ كرا لا كسرفائدة
 (قوله كلكم جائع الا
 من أطعمتمه) من كلام
 النبي صلى الله عليه وسلم
 حكاية عن رب العزة في قوم
 حجة ولم يتبته الشارح بل
 جمهور الشارحين اذ لك
 حتى زعم بعضهم أن هذا
 دعوى الضرورة في محل
 النزاع واعلم أن الاستدلال
 بالآية والحديث لا يتم
 على من يفرق بين العدد
 الصريح وغيره فاحتج
 عليهم بالاجماع ومناق
 كلام الشارح أنه اجماع
 الكل من غير تخالف
 لاجماع الاكثر على ما صرح
 به في المنتهى وقرره
 العلامة هنا (قوله فليس
 فيه) أى في الاستثناء حكمان
 مختلفان في حق المستثنى
 بأن يثبت ثم ينفى على
 ما زعم الخصم بل فيه حكم
 باد ثبات في حق السابق

أكرم بنى عجم الالجهال وهم ألف والعالم فيهم واحد لنا انه وقع في القرآن استثناء الاكثر دليله قوله تعالى
 ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومن ههنا يباينة 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 غاوي ينتج الاكثر غاوي واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء
 المساوي بالطريق الاولى لانه اقرب ولنا أيضا لو قال كلكم جائع الا من أطعمتمه وأطعم الاكثر صرح قطعاً
 ولنا أيضا أن فتها الامصار اتفقوا على انه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولو لان استثناء
 الاكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الاقل لا تمتنع الاتفاق عليه عادة ولصار قوم ولو قليلا الى أنه يلزمه العشرة
 لكون الاستثناء لغوا لانه غير صحيح كما في المستغرق المشتركون اكونه أقل قالوا أولا الدليل منع
 الاستثناء لانه انكار بعد اقرار خالفناه في الاقل لانه قد ينسب فيقول معولابه في غيره الجواب لان سلم
 ان الدليل منعه فانه انكار بعد اقرار لانه كجمله واحدة لما مر انه اسناد بعد اخراج فليس فيه حكمان
 مختلفان قالوا ثانيا لو قال عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلاث دراهم بعد مستقبحا كما هو الا لانه
 استثناء الاكثر فدل على عدم جوازه الجواب ان استقبحا لا يستلزم عدم صحته كالموافق على عشرة
 الادانقا وادانقا الى ان عد عشرين دانقا والمجموع ثلث العشرة فانه يستقبح ويقال كان الواجب ان
 يقول الا عشرين دانقا ومع ذلك فان العبارة صحيحة ويسقط عنه عشر دانقا اتفاقا وانما قبح
 التطويل بعشر ضبطة مع امكان الاختصار السهل ضبطة قال في مسألة الاستثناء بعد جمل بالواو قالت
 الشافعية للجمع والخفية الاخيرة والقاضى والغزالي بالوقف والشريف بالاشترك أبو الحسين ان
 تبين الاضراب عن الاولى فلا خيرة مثل أن يختلفا نوعا واسما وليس الثاني ضميره أو حكم غير مشتركين
 في غرض والا فلجميع والمختار ان ظهر الاقطاع فلا خيرة والاتصال فلجميع 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 في الظهور فقال الشافعي ظاهر في رجوعه الى الجميع أى كل
 واحد من الجمل وقالت الخفية الى الجملة الاخيرة وقال القاضى والغزالي وغيرهما بالوقف بمعنى انه
 لا ندري انه حقيقة في أيهما وقال المرتضى انه مشترك بينهما فوقف الى ظهورا تقرينه وهذا ان
 موافقان للخفية في الحكم وان خالفوا في المأخذ لانه يرجع الى الاخيرة فيثبت سكه فيها ولا يثبت في غيرها
 كالخفية لكن هؤلاء اعدم ظهور تناولها والخفية اظهر عدم تناولها وقال أبو الحسين البصرى ان
 تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى فلا خيرة والا فلجميع وظهور الاضراب

وبالنسبة في حق المستثنى فعلى هذا الوجه لنا ضميره للمستثنى لكان أظهر قال في المتن ولو سلم فالدليل متبع أى لو سلم أن الدليل منع الاستثناء
 وأنه انكار بعد اقرار لكن ماذا كرنا من الوجوه دليل على جواز استثناء الاكثر فيجب اتباعه وان كان خلاف الظاهر (قوله والمجموع
 ثلث العشرة) لان عشرة دنانير ستون دانقا وهذا مستقبح مع كون المستثنى أقل من الباقي (قوله عطف بعضهم اعني بعض بالواو) التقييد
 بالواو عبارة الامام والآمدى وغيرهما والاطلاق عبارة الامام الرازى والتعميم في الواو وأو غيرها ما عبارة القاضى أبي بكر (قوله وهذا ان)
 يعنى مذهبه ومذهب الاشترك موافقان لمذهب الخفية في الحكم وهو انه انما يفيد الاخراج من مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها
 لكن عندهما عدم الدليل في الغير وعندهما دليل لعدم وهذا معنى اختلاف المأخذ

(قوله بأن يختلفا نوعاً) أي من جهة الخبرية والانشائية وكونهما أمراً ونهياً ونحو ذلك أو اسماً بأن يكون الاسم الذي يصلح مستثنى منه في احدهما غير الذي في الأخرى أو حكماً بأن يكون مضمون هذه حكماً مخالفاً لمضمون الأخرى وهذا الاختلاف نوعاً يستلزم الاختلاف حكماً فيه تردد إذ لم يصح حوajian الحكم في مثل أكرم بنى تميم وبنو تميم مكرمون متحداً ومختلف وضعيم منهم القسمين أعني المختلفين نوعاً والمختلفين اسماً والاقسام الثلاثة إشارة إلى المختلفين نوعاً واسماً وحكماً وإنما ورد أربعة أمثلة مع أن ظاهر الكلام أن الاقسام ثلاثة لأن القسمة تقتضى قسمين باعتبارها والمختلفان اسماً وحكماً معاً لان الاختلاف اسماً وحكماً أعم من أن يكون وحده أو مع الآخر ولا يخفى أن مثله جارياً للاختلاف نوعاً مثل أكرم بنى تميم والنخاعة هم العراقيون وجعلوا مثلاً للاختلاف نوعاً لكن فيه اختلاف اسماً وحكماً أيضاً والمقال الصحيح للاختلاف نوعاً فقط أكرم بنى تميم وبنو تميم مكرمون ان لم يجعل مثله مختلفاً حكماً والافلاية تصور الاختلاف نوعاً بدون الاختلاف حكماً وأما مثل أكرم (١٤٥) بنى تميم وربيعه فظاهره من عطف المفرد لكن المرادوا كرم ربيعه فلا اختلاف

بأن يختلفا نوعاً واسماً مع انه ليس فع - ما الاسم الثاني ضمير الاسم الاول أو يختلفا حكماً مع ان الجملتين في الاقسام الثلاثة غير مشتركتين في غرض الاول أن يختلفا نوعاً مثل أكرم بنى تميم والنخاعة هم العراقيون الازيدان أحدهما أمر والاخر خبر الثاني أن يختلفا اسماً لا حكماً كرم بنى تميم وربيعه الازيد الثالث أن يختلفا حكماً لا اسماً كرم بنى تميم واستأجر بنى تميم الازيد الرابع أن يختلفا اسماً وحكماً كرم بنى تميم واستأجر ربيعه الازيد وعدم ظهور الاضراب بوجهين أحدهما أن يكون الاسم الثاني ضمير الاول اتحاداً نوعاً وحكماً أو مختلفاً فيهما أو في أحدهما نحو أكرم بنى تميم واستأجرهم أو أكرم بنى تميم وهم طوال نانيهما بأن يشتر كافي غرض نحو أكرم بنى تميم وانخلع عليهم أو هم مكرمون فان الغرض هو التعميم فيهما ومنه قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون اختلفت حكماً ونوعاً والثاني ضمير الاول والغرض واحد وهو الاهانة والانتقام والمختار أنه ان ظهر الانقطاع للاخيرة عما قبلها بأمارة فلا خيرة وان ظهر الاتصال فلجميع وان لم يظهر أحدهما وجب الوقف ومرجع هذا المذهب الى الوقف لان القائل به انما يقول به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ظاهره لم يذكر وهو ان الاتصال يجعلها كالواحدة والاتصال يجعلها كالأجانب والاشكال يوجب الشك قال (الشافعية العطف يصير المتعدد كالمفرد واجب بأن ذلك في المفردات قالوا لو قال والله لا أكتب ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع واجب بأنه شرطان ألحق به فقياس وان سلم فالفرق ان الشرط مقدر تقدمه وان سلم فلقرينة الاتصال وهي اليمين على الجميع قالوا لو كرر لكان مستهجناً قلنا عند قرينة الاتصال وان سلم فلا طول مع امكان الاكتمال في الجميع قالوا صلح فالبعض تحكم كالعام قلنا صلاحيته لا يوجب ظهوره فيه كالجمع المنكر قالوا لو قال على خمسة وخمسة الاستة كان الجميع قلنا مفردات وأيضا للاستقامة) أقول الشافعية وهم القائلون بعوده الى الجميع قالوا أولا العطف يصير المتعدد كالمفرد لافرق بين قولنا ضرب الذين قتلوا وسرقوا ووزنوا الامن تاب وبين قولنا ضرب الذين قتلوا وسرقوا والامن تاب ولا شك أنه لا يعود من المفرد الى جزء فكذلك في الجمل

الافى الاسم المستثنى منه وأماما لا يظهر فيه الاعراب فالوجه الأدل منه على ظاهر عبارة الكتاب أربعة أقسام المتحدتان في النوع والحكم المختلفتان فيهما المختلفتان في النوع على مثالين أحدهما للاختلاف في الحكم وهو أكرم بنى تميم واستأجرهم والثاني للاختلاف في النوع والحكم وهو أكرم بنى تميم وهم طوال فان الاول أمر والحكم هو الأكرام والثانية ضمير والحكم هو الطول ولا تصور الاتحاد نوعاً وحكماً الا في مثل أكرم بنى تميم وأكرمهم وقد يمثل بمثل أكرم بنى تميم وأكرم ربيعه وليس بمستقيم لان الاسم الثاني ضمير الاول ومثال الاختلاف في النوع فقط أكرم بنى تميم وهم مكرمون والوجه الثاني منه قد ذكره مثالين أحدهما للاختلاف حكماً فقط وهو أكرم بنى تميم وانخلع عليهم والثاني النوع والحكم نحو أكرم بنى تميم وهم مكرمون (قوله والاشكال يوجب الشك) أي اذا أشكل الحال والتبس الانقطاع والاتصال حصل الشك فوجب التوقف (قوله العطف يصير المتعدد كالمفرد) ناظر الى ما يقال ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فان قيل التوضيح بالمقال المذكور ليس بشئ إذ ليس فيه جعل الامور المتعددة المتعاطفة بمنزلة مفرد بل جعل كل من الجمل بمنزلة مفرد قلنا المراد ان تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر لئلا يجعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء الى الشكل اتنا فافكذلك تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة جملة فيعود الاستثناء الى الشكل والجواب أن ذلك في المفردات أو ما هو في حكمها من الجملة التي لها محل من الاعراب والتي وقعت صلة للوصول أو نحو ذلك مما يوجب الاتصال والارتباط وقد تقررت الجواب بالفرق بين المفرد وما هو كالمفرد فان أريد الالتحاق به احتج الى جامع مع أنه قياس في اللغة والاستثناء في المثال المذكور انما يعود الى الشكل ككون الجمل في حكم المفرد لعطفها على الصلة

المعطوفة

أكرم بنى تميم وانخلع عليهم والثاني النوع والحكم نحو أكرم بنى تميم وهم مكرمون (قوله والاشكال يوجب الشك) أي اذا أشكل الحال والتبس الانقطاع والاتصال حصل الشك فوجب التوقف (قوله العطف يصير المتعدد كالمفرد) ناظر الى ما يقال ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فان قيل التوضيح بالمقال المذكور ليس بشئ إذ ليس فيه جعل الامور المتعددة المتعاطفة بمنزلة مفرد بل جعل كل من الجمل بمنزلة مفرد قلنا المراد ان تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر لئلا يجعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء الى الشكل اتنا فافكذلك تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة جملة فيعود الاستثناء الى الشكل والجواب أن ذلك في المفردات أو ما هو في حكمها من الجملة التي لها محل من الاعراب والتي وقعت صلة للوصول أو نحو ذلك مما يوجب الاتصال والارتباط وقد تقررت الجواب بالفرق بين المفرد وما هو كالمفرد فان أريد الالتحاق به احتج الى جامع مع أنه قياس في اللغة والاستثناء في المثال المذكور انما يعود الى الشكل ككون الجمل في حكم المفرد لعطفها على الصلة

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

المعروفة الجواب ان ذلك في المفردات وأما في الجمل فممنوع فان قولك ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر شجعان ليست كالفرد قطعاً قالوا بانبا لوقال والله لأكات ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقاً الجواب أنه شرط لاستثناء وهو غير محتمل النزاع فان قال واذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لانه تخصيص متصل مثله قلنا هذا قياس في اللغة وقد أبطلناه ولو سلم فالفرق ان الشرط وان تأخر لفظاً فهو مقدم تقديراً 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 وفي الظهور حينئذ وقد يقال على الثاني ان الشرط مقدم تقديره على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم علمه فقط دون الجميع فلا يصلح فارقاً قالوا بانبا لو كرر الاستثناء في كل جملة قبل الاخرى فقال اضرب من سرق الازيدا ومن زنى الازيدا ومن قتل الازيدا عدت مستهجن اولاً لأن المذكور بعد ما يعود الى الجميع وكان مغنياً عن التكرار لما استهجن لتعيينه طريقاً قلنا انما يستهجن عند قرينة الاتصال خاصة أما عند عدمها فلا لتعيينه طريقاً سلمنا ذلك لكن انما يستهجن لما فيه من الطول مع امكان عدمه بأن يقول بعد الجمل الاكذابي الجميع في صرح بعوده الى الجميع قالوا رابعاً هو صالح للجميع فالقول بالعود الى البعض تحكم فيعود الى الكل الجواب ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجميع المنكر فانه صالح للجميع وليس بناسخ فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجميع قالوا خامساً لو قال على خمسة وخمسة الاستثناء لكان للجميع اتفاقاً فكذا في غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز الجواب اولاً انه غير محتمل النزاع لان كلامنا في الجمل وهذه مفردات وثانياً انه انما يرجع الى الجميع ليستقيم اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم وثالثاً ان مدعاكم الرجوع الى الكل واحداً الى الجميع والحق أن النزاع فيما يصلح للجميع ولاخيرة وهذا ليس منه قال (المخصص آية القذف لم ترجع الى الجملد اتفاقاً قلنا لا دليل وهو حق الأدي وان ذلك عاد الى غيره قالوا على عشرة الأربعة الاثني للاخير قلنا اثني العطف وأيضا مفردات وأيضا لتعذر فمكان الاقرب أولى ولو تعدد تعيين الاول مثل على عشرة الاثني الاثني قالوا الثانية حائثة كالكوت قلنا لو لم يكن الجميع بمثابة الجملد قالوا حاكم الاول يقين والرفع مشكوك قلنا لا يقين مع الجواز للجميع وأيضا لاخيرة كذلك للجواز بدليل قالوا انما يرجع لعدم استقلاله فتقيد بالاول وما يليه هو المتحقق قلنا يجوز أن يكون وضعه للجميع كالمقام دليل القائل بالاشتراك حسن الاستفهام قلنا للجهل بحقيقته أو لرفع الاحتمال قالوا اصح الاطلاق والاصل الحقيقة قلنا والاصل عدم الاشتراك أقول القائلون بأن الاستثناء يختص بالجملد الاخيرة مطلقاً قالوا أولاً لو رجع الى الجميع لرجع قوله في آية القذف الامن تاب الى الجميع فكان يجب أن يسقط الجملد بالتوبة ولا يسقط اتفاقاً الجواب لا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه دائماً بل قد يصرف عنه دليل وههنا كذلك لان الجملد حق الأدي فلا يسقط بالتوبة انما يسقط بسقاط المستحق ولاجل أنه ظاهر في العموم وقد خولف به في الجملد لا دليل عاد الى غيره من رد الشهادة والتفسيق اتفاقاً ولو اقتص بالاخيرة قلنا كذلك قالوا بانبا لوقال على عشرة الأربعة الاثني عاد الاثني الى الاخيرة وهو الأربعة فيفيد استثناء الاثني من الأربعة حتى يلزم ثمانية

المعروفة الجواب ان ذلك في المفردات وأما في الجمل فممنوع فان قولك ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر شجعان ليست كالفرد قطعاً قالوا بانبا لوقال والله لأكات ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقاً الجواب أنه شرط لاستثناء وهو غير محتمل النزاع فان قال واذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لانه تخصيص متصل مثله قلنا هذا قياس في اللغة وقد أبطلناه ولو سلم فالفرق ان الشرط وان تأخر لفظاً فهو مقدم تقديراً 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 وفي الظهور حينئذ وقد يقال على الثاني ان الشرط مقدم تقديره على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم علمه فقط دون الجميع فلا يصلح فارقاً قالوا بانبا لو كرر الاستثناء في كل جملة قبل الاخرى فقال اضرب من سرق الازيدا ومن زنى الازيدا ومن قتل الازيدا عدت مستهجن اولاً لأن المذكور بعد ما يعود الى الجميع وكان مغنياً عن التكرار لما استهجن لتعيينه طريقاً قلنا انما يستهجن عند قرينة الاتصال خاصة أما عند عدمها فلا لتعيينه طريقاً سلمنا ذلك لكن انما يستهجن لما فيه من الطول مع امكان عدمه بأن يقول بعد الجمل الاكذابي الجميع في صرح بعوده الى الجميع قالوا رابعاً هو صالح للجميع فالقول بالعود الى البعض تحكم فيعود الى الكل الجواب ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجميع المنكر فانه صالح للجميع وليس بناسخ فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجميع قالوا خامساً لو قال على خمسة وخمسة الاستثناء لكان للجميع اتفاقاً فكذا في غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز الجواب اولاً انه غير محتمل النزاع لان كلامنا في الجمل وهذه مفردات وثانياً انه انما يرجع الى الجميع ليستقيم اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم وثالثاً ان مدعاكم الرجوع الى الكل واحداً الى الجميع والحق أن النزاع فيما يصلح للجميع ولاخيرة وهذا ليس منه قال (المخصص آية القذف لم ترجع الى الجملد اتفاقاً قلنا لا دليل وهو حق الأدي وان ذلك عاد الى غيره قالوا على عشرة الأربعة الاثني للاخير قلنا اثني العطف وأيضا مفردات وأيضا لتعذر فمكان الاقرب أولى ولو تعدد تعيين الاول مثل على عشرة الاثني الاثني قالوا الثانية حائثة كالكوت قلنا لو لم يكن الجميع بمثابة الجملد قالوا حاكم الاول يقين والرفع مشكوك قلنا لا يقين مع الجواز للجميع وأيضا لاخيرة كذلك للجواز بدليل قالوا انما يرجع لعدم استقلاله فتقيد بالاول وما يليه هو المتحقق قلنا يجوز أن يكون وضعه للجميع كالمقام دليل القائل بالاشتراك حسن الاستفهام قلنا للجهل بحقيقته أو لرفع الاحتمال قالوا اصح الاطلاق والاصل الحقيقة قلنا والاصل عدم الاشتراك أقول القائلون بأن الاستثناء يختص بالجملد الاخيرة مطلقاً قالوا أولاً لو رجع الى الجميع لرجع قوله في آية القذف الامن تاب الى الجميع فكان يجب أن يسقط الجملد بالتوبة ولا يسقط اتفاقاً الجواب لا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه دائماً بل قد يصرف عنه دليل وههنا كذلك لان الجملد حق الأدي فلا يسقط بالتوبة انما يسقط بسقاط المستحق ولاجل أنه ظاهر في العموم وقد خولف به في الجملد لا دليل عاد الى غيره من رد الشهادة والتفسيق اتفاقاً ولو اقتص بالاخيرة قلنا كذلك قالوا بانبا لوقال على عشرة الأربعة الاثني عاد الاثني الى الاخيرة وهو الأربعة فيفيد استثناء الاثني من الأربعة حتى يلزم ثمانية

ولا بالحد الثاني 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 في ان المستثنى منه لفظ أولئك أو لفظ الفاسقون أو الضمير في الفاسقون وبالجملة في هذه الآيات مباحث كثيرة تطلب من شرح التنقيح

(قوله والالكان الاثنان مثبتا) لانه من الاربعة المنفية ومنفيا الاستثناء من العشرة المثبتة كما اذا قلت جاء القوم ولم يجي العلماء الا زيدا وزعت ان الاستثناء عائد الى الجملتين (قوله وهم يعتمدون القرب في غير موضع) كاعمال الثاني في باب التنازع واعمال الباء في التي يدهون الفعل وعود ضمير ضربته الى عمرو في ضرب زيد عمرا وضربته وتعين سلمي للفاعلية في مثل ضربت سلمي سعدى وابطال لام الابتداء عمل الفعل في مثل ظننت زيدا قائم الى غير ذلك (قوله بل عندنا ان وضعه للجميع) لا يقال هذا محتمل فلا يدفع الظاهر الذي هو ثبوت حكم الاول لاننا نقول انما ذكرنا ذلك على طريق الاستدلال كون الرجوع الى الجميع ضروريا ولم لا يجوز ان يكون ظاهرا وحينئذ يمتنع ثبوت حكم الاول بل الظاهر عدم ثبوته وبه نبدأ بدفع ما يقال على جواب الوجه الرابع ان الجملة الاولى المقترنة لحكمها انانية ييقين والاستثناء لا يدفعه ييقين فيثبت الحكم لوجود مقتضى وانتفاء المانع لاننا نسلم انتفاء المانع حينئذ بل وضع الاستثناء الرجوع الى الجميع مانع (١٤٢) متحقق واعمال تعرض في الاجوبة لتقتض بالشرط حيث يقع الكل لانه

الجواب اما اولان الكلام في التعدد المعطوف بعضها على بعض بالواو فان الواو ههنا وثانيان الكلام في الجمل وهذه منردات وثالثان ههنا تارة ذرعه الى الجميع والالكان الاثنان مثبتا منفيا وكان لغوا اذعه يلزم الستة كما يلزم دونه اذا فرق بين ان يستثنى منه اربعة وان يستثنى منه اربعة الاثنتين واثنان واذا تعدد الجميع ترد بين الاولى والاخيرة فبعله للاخيرة اولى لانها اقرب وهم يعتمدون القرب في غير موضع ولتعد ذرعه الى الاخيرة تعين عوده الى الاولى نحو على عشرة الاثنتين الاثلاثة فيكون الاثلام خمسة قالوا ثالثا الجملة الثانية حادثة بين الاستثناء وبين الاولى فكان مانعا من تعلق الاستثناء به فكان كالكسوت والجواب منع كونها حادثة وانما تكون حادثة لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة وانما ممنوع قالوا رابعا حكم الاولى بكالهما متقن ورفع به رفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه لجواز كونه للاخيرة فلا يعارضه الجواب اولانا نسلم ان حكم الاولى متيقن اذ لا يتقن 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 بقدر بقدره او يكفي في ذلك العود الى جملة واحدة ثم الاخيرة هي المتحققة سواء عاد اليها فقط او الى الجميع فيحمل عليها دون ما لم يتحقق الجواب لاننا نسلم انه يرجع للضرورة بل عندنا ان وضعه للجميع فلا يتقدم بالاخيرة كالدليل على عوده الى الجميع فانه يعتبر اجماعا ومع جواز وضعه للجميع لا يتم ما ذكرتم القائلون بانه مشترك بين كونه للجميع والاخيرة قالوا اولا حسن الاستثناء عند اطلاقه عنهم ما يتم المراد وانه دليل الاشتراك الجواب لاننا نسلم انه دليل الاشتراك لجواز ان يكون حسنة لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه ولو سلم العلم به فلرفع الاحتمال لانه ليس بنص في احد ههنا بل ظاهر مع قيام احتمال الاخر فيندفع بالتصريح قالوا ثانيا صح اطلاقه للجميع والاخيرة والاصل في الاطلاق الحقيقة فكان حقيقة له ما يلزم الاشتراك الجواب ان الاصل عدم الاشتراك وقد مر ان المجاز اولى منه قالوا مستثناة الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة لنا النقل وايضا لو لم يكن لم يكن لاله الا الله

ربما يعرف بأنه متقدم تقديرا فيضير متقدما على الكل (قوله الاستثناء من الاثبات نفي) المشهور من كلام الشافعية ان هذا وفاق وانما الخلاف في كونه من النفي اثباتا بل هو تكلمم بالباقي بعد الثبوت ومعناه انه اخرج المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى ففي مثل على عشرة الاثلاثة لا تثبت الثلاثة بحكم البرائة الاصلية وعدم الدلالة على الثبوت لاسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت وفي مثل ليس على الاسبعة لا يثبت شي بمسب دلالة اللفظ لغة وانما يثبت بحسب العرف وطريق الاشارة بكافي كلمة التوحيد حيث يحصل بها الايمان من المشترك ومن التائل نفي الصانع بحسب

عرف الشروع ويؤولون كلام العربية انه من الاثبات نفي بأنه مجاز تعبير اعن عدم الحكم بالحكم بعدم لكونه توحيدا لازمالكن انكار دلالة ما قائم الازيد على ثبوت القيام لا يديكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع العربية على أنه من النفي اثبات لا يحتمل التأويل وحاول الشارح المحقق توفيقا بين كلامهم وكلام أهل العربية مبنيا على ما سبق من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق بهر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالاته على النسبة الخارجية فلان نفي ولا اثبات في المستثنى أي لدلالة في اللفظ على ان لا تستثنى حكما بخلاف الحكم الصادر وان اعتبرت دلالاته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من النفي أو من الاثبات دلالة على ان لا تستثنى حكما بخلاف الحكم الصادر وعدم الحكم النفسى الثابت في الصدر فان قيل كما أن المخالفة في النسبة النفسية هي عدم الحكم النفسى فكذلك في الخارجية هي عدم الحكم الخارجى وقد ذكرنا في الاستثناء اعلا ما بعدم التعرض وهو يستلزم عدم الحكم ضرورة فيكون فيه دلالة على المخالفة فلنا الاعلام بعد التعرض للشي ليس اعلا ما بعدم ذلك الشيء وعدم

التعرض انما يستلزم عدم الحكم الذكري أو النفسى الخارجى واعلم ان ضمير من مافهمه التثني والاثبات وضمير في النسبة النفسية
 وضمير مدلوله للجملة بتأويل الكلام أو الخبر وضميره وعنه للدلول الذى هو النسبة الخارجية ومن الغلط الظاهر ما يفسر النسبة
 الخارجية بالنسبة السانية التى هى الذكر الحكيم ثم ههنا بحث وهو ان ما ذكر لا يتأتى فيما هو الهدى فى مأخذ الاحكام أعنى الانشاء
 لعدم تقدم دلالة على النسبة الخارجية فيلزم أن لا يكون زيدا فى مثل أكرم الناس الا زيدا فى حكم المسكوت عنه بل يحكم وما عليه
 بعدم ايجاب كرامه بالاخلاف (قوله نعم بين الاثبات والتثني فرق من جهة الحكم) ليس على ما ينبغي لان السكوت عن التثني قد
 يستلزم الاثبات بحكم الاباحة الاصليه مثل لا تجالس الارجال عالما فالحق ان السكوت عن المستثنى ابقاء له على ما كان عليه من الاثبات
 أو التثني من غير فرق (قوله على نفي الحكم النفسى) شامل لكونه من الاثبات نفيًا ومن التثني اثباتًا أما الاول فظاهر وأما الثانى فلأن
 الحكم النفسى فى الصدر اذا كان هو التثني ففيه اثبات فى مثل ليس على الاستبصار دلالة الحكم النفسى بعدم ثبوت السبعة (قوله
 الحنفية) اخفاء فى ان مثل لاصلاة الا بطه وروى لا تكاح الابوى ولا ملك الابارجال ولا رجال الامال ولا مال الابا لسياسة انما يدل على
 ان المستثنى منه مشروط بالذكور لا يتحقق بدونه وأمانه (١٤٣) يتحقق معه فلا ولو كان الاستثناء من التثني

توحيداً) أقول الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقاً وبالعكس أى الاستثناء من التثني اثبات خلافاً
 لابي حنيفة رضى الله عنه لنا النقل من أهل العربية أنه كذلك وهو المعتمد فى اثبات مدلولات
 اللفاظ واثباتها أيضاً لم يكن كذلك لم يكن لاله الا الله يستعمل به التوحيد واللازم باطل بالاجماع
 بيان الازمة انه انما يتم باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض أنه لا يفيد الاثبات وانما
 يفيد التثني فقط فلو تكلم به ادهى منكر لوجود الصانع وحى لا تنفيذ الا نفي الغير لما نافي معتقده
 ولم يعلم به السلامه وهو المراد واعلم ان الحنفية لا يفرقون بين التثني والاثبات من جهة الدلالة
 الرضية ولا يرون شيئاً مما يدل الاستثناء منه على المخالفة فيما يفيد من النسبة الخارجية بل فى
 النسبة النفسية فان كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسى وهم يقولون به فيما
 وان كان مدلوله النسبة الخارجية فالاستثناء اعلام بعدم التعرض له والسكوت عنه من غير حكم
 بالمخالفة فمع ما نعم بين الاثبات والتثني فرق من جهة الحكم وذلك ان السكوت عن اثبات الحكم يستلزم
 نفي الحكم بالبراءة الاصليه بخلاف السكوت عن التثني اذ لا مقتضى معه للاثبات فهم يحكمون كلام
 أهل العربية على نفي الحكم النفسى وكلمة التوحيد على عرف الشارع قال (قالوا لو كان للزمن
 لاعلم الاجمالية ولا صلاة الا بطه وثبوت العلم والصلاة بمجردهما قلنا ليس مخرجاً من العلم والصلاة فان
 اختار تقدير الصلاة الا بطه وراطراد وان اختار لاصلاة تثبت بوجه الا بذلك فلا يلزم من الشرط
 المشروط وانما الاشكال فى المنفى الا فى مثله وفى مثل ما زيد الا قائم اذ لا يستقيم نفي جميع الصفات
 المعنوية أوجب بأمرين الاول ان الغرض المبالغه بذلك الثانى انه اكد ما والقول بأنه منقطع بعيد
 لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمامه) أقول الحنفية قالوا لو كان الاستثناء من التثني للاثبات

اثباتاً للزم الثبوت معه البتة
 ولما كان الاشكال قوياً بالغ
 الشارح المحقق فى تحقيق
 الجواب وتوضيحه وحاصله
 أنه لا بد من تقدير أمر يتعلق
 به قوياً بطه وور على أن يكون
 ظرفاً مستقراً صفة له أى
 الاصلية بطه ووراً ونظراً
 لغواصله أى الا بقرانها
 بطه وور وذلك المتعلق هو
 المستثنى وأما المستثنى منه
 فعلى الاول مد كور هو
 النكرة المنفية وعلى الثانى
 محذوف هو بوجه من الوجوه
 والاستثناء مفرغ وقول
 الشارح انه استثنى من
 حاصله أو من تثبت معناه
 ان الحكم الذى أخرج منه
 المستثنى هو ذلك فالخصم

ان اختار التقدير الاول كان معنى الاثبات ان كل صلاة بطه وور حاصلة ولا فساد فيه وان اختار الثانى كان معناه ان الاقتران بالظهور
 يعتبر فى ثبوت الصلاة البتة لان معنى صدر الكلام انه لا وجه يعتبر فى ثبوت الصلاة فلامعنى للاثبات فى المستثنى سوى أنه
 يعتبر وهو حق والاعتراض على الاول بأنه ان أريد الحصول الشرعى فلا طراد اذ قد يوجد الطهور ولا يوجد غيره من الشرائط
 فلا يصح وان أريد الحصول الحسى فلامعنى للاستثناء لان كل صلاة فهى حاصلة قطعاً سواء كانت بطه وور أو غير بطه وور وان أريد ان
 الصلاة بغير طه وور ليست بصلاة حقيقة فكذلك بدون سائر الشرائط وعلى الثانى انه اذا كان التقدير لاصلاة تثبت بوجه الا بهذا الوجه
 البتة ليكون اثباتاً ولا يكون متردداً بين التثني والاثبات ولا يفيد تحقق الثبوت فى لوجه يعتبر فى الصلاة الا الاقتران بالظهور لانه كلام
 آخر ليس مدلول هذا الكلام ولا من لوازمه بل الجواب عن أصل الاستدلال اننا نسلم ان قولنا لاصلاة بطه وور يقتضى صحة
 كل صلاة ماصفة بالظهور بل لا يقتضى الا صحة صلاة بطه وور فى الجملة وكذا فى الثانى لا يقتضى الا ثبوت الصلاة عند الاقتران بالظهور
 فى الجملة وما يقال من اننا اذا قلنا بصحة الصلاة المصقة بالظهور لزم عموم الحكم فى كل صلاة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة مثل
 لا تجالس الارجال عالما ودلالة الكلام على ان علة الصحة هى الوصف المذكور فضعيف لان الاول ممنوع أو مبني على الثانى والثانى
 مختص بما اذا كان الوصف صالحاً للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع وتعمم تحقيق هذا الكلام فى شرح التنقيح

(قوله والامر كذلك) يعني ان الاقتران بالظهور مما يحصل بحصوله الصلاة في الجملة كما اذا وجدت سائر الشروط (قوله وانما الاشكال) يعني لما ذكرنا من التقديرين فظهر صحة كون الاستثناء انبائا تارة هو ان كل صلاة بطهورة وحاصلة وكل اقتران بطهورة يعتبر في ثبوت الصلاة وانما الاشكال في المنفى العام الذي يقتضيه الاستثناء المفرغ والغرض من هذا الكلام تحقيق المقام ولا تعلق له بجواب الاستدلال وفي بعض الشروح ان المراد ان الخصم ان اختار التقدير الاول فهو مطرد من غير انتقاص وان اختار الثاني فهو يرد في ضابطه فاد شرطية الطهورة والصلاة ولا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط فالاشكال على الاستثناء من المنفى الاعم انما يرد فيه وفي مثل ما يزيد الاعمال حيث استلزم في جميع الصفات سوى العلم والحق انه ان اراد ان التقدير الاول لا اشكال فيه اصولا والتقدير الثاني لا اشكال فيه ايضا في جانب الاثبات حيث (١٤٤) افاد ان اقتران الظهور يعتبر في ثبوت الصلاة وانما الاشكال على هذا

التقدير في جانب المنفى حيث كان استثناء مفرغا مفيدا في جميع الشروط سوى الظهور وكذا في مثل ما يزيد الاقتران واما ما توهمه الشارح المحقق من انه على التقدير الاول ايضا استثناء مفرغ فليس يستقيم لان المستثنى منه مذكور هو النكرة المنفية والا صلاة بطهورة ورفع على البدل ويجوز ان نصب على الاستثناء كافي لاله الا الله بعينه ثم هذا الاشكال انما هو بالنسبة الى من لا وقوف له على علم المعاني وعلى انقسام القصر الى قصر الموصوف على الصفة والصفة على الموصوف وانقسام كل الى الحقيقي والاضافي والتحقيقي

الزم من قولنا العلم الالهي ثبوت العلم بمجرد الحياة ومن قولنا الصلاة الابطه وثبوت الصلاة بمجرد الطهورة وانه باطل بالاتفاق الجواب ان قولنا الالهي والابطه وليس اخراج الحياة من العلم والظهور من الصلاة فثبتا بثبوت ما وذلك ان العلم بالصلوة الالهي والابطه ولا علم الالهي بل قانا بالحياة وابطه و فلابد من تقدير متعلق هو المستثنى بالحققة وهو اما صلاة بطهورة تستثنى من حاصله خبر لا صلاة فيكون التقدير لاصلاة حاصلة الصلاة بطهورة واما وجه من الوجوه التي تقع عليها الصلاة تستثنى من ثبت بوجه خبره فيكون التقدير لاصلاة تثبت بوجه من الوجوه الالهي فثبتت بوجه من الوجوه الالهي فان اختار في تقديره لاصلاة الالهي بطهورة فيطرد فان كل صلاة بطهورة صلاة حاصلة قطعها وان اختار في تقديره لاصلاة تثبت بوجه الابطه وانما تثبت بهذا الوجه ولا تخلو عنه كما نقول كثبت بالقلم فانه لا يقتضي عليه القلم باستقلاله للكتابة بل كونه آله لا يحصل الكتابة الا به فهذا يصح بكون الطهورة شرطا للصلاة فكأنه قال لا وجه يعتبر في ثبوتها الا هذا ويلزم منه ثبوت كونه شرطا وانه حق لكن لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لزوما كما يحصل بمجرد بل يحصل بحصوله في الجملة والامر كذلك ههنا فان دفع الاشكال من جهة الاثبات وانما الاشكال في مثل هذا التركيب في المنفى الاعم الذي يقتضيه الاستثناء المفرغ وهو ان لا تكون الصلاة بلا طهورة وصلاة وان لا تثبت بوجه غير هذا الوجه فيلزم في جميع الصفات المتغيرة اذا حصلت مع الظهور وكذلك في قولنا ما يزيد الاعمال فانه يلزم ان لا يكون انسانا ولا حيا ولا موجودا ولا شيئا الى غير ذلك والجواب عنه بامر من اقدمهما ان المراد بالبالغة في تحقق العلم لزيد كائن فائلا قال ما زيد عالما فقال ما زيد الاعمال فبالنفي ما يتوهمه المخاطب من نفي العلم وثبوت الجهل له والاخر ان ذلك كد صفاته فكان سائر الصفات بالنسبة اليه غير معتبرة والذي عليه ارباب المعاني ان المراد نفي ما يتوهمه المخاطب من الحكم واثبات غيره فاذا قال لاصلاة الابطه وانما يرد على من يظن ان الصلاة اذا استجمعت الشروط صحت بدون الطهورة فكان معناه انها لا تصح بدون ذلك وتصح مع الظهور وكذا في ما زيد الاعمال انما بقوله رد المن ظن انه جاهل أو كارأ وغيره هذا وقد قيل انه استثناء منقطع اذ لم يدخل العلم في الحياة والظهور في الصلاة فلا اخراج حقيقة وقولهم هذا بعيد فانه استثناء مفرغ وكل استثناء مفرغ متصل لانه من تمام الكلام واليه النسبة ولذلك

والادعائي فمثل ما زيد الاعمال لا يصح حقيقيا بمعنى انه لاصفة له سوى العلم وانما يصح اضافيا ردا على من زعم انه جاهل أو يرد بين العلم والجهل أو يعتقد عالما وشاعرا مثلا فان ثبت العلم وتنفى غيره عما يتوهمه المخاطب والى هذا ينظر الوجه الاول من الجواب أو حقيقيا دعائيا فانك تجعل سائر صفاته بمنزلة العدم وتدعي انه لاصفة له غير العلم والى هذا ينظر الوجه الثاني فخصر المحقق ما عليه علماء المعاني في الوجه الاول ليس على ما ينبغي وانه اعتبر الاعم الاغلب اعنى الحقيقي من الاضافي (قوله وقولهم هذا بعيد) بل باطل محض لان المستثنى ليس هو الحياة والظهور بل الجار والمجرور وقول الشارح اذ لم يدخل العلم في الحياة ليس كما ينبغي والصواب العكس لان المثال لاعلم الالهي وما ذكرنا يصح في الحياة الالهي وقوله فانه استثناء مفرغ قد عرفت انه انما يصح على التقدير الثاني فقوله ولذلك بقدر عام يناسبه ينبغي ان يحمل على هذا التقدير وقوله ولذلك لم يجر نفيه يعني بان ترك الباء والا فلا يتصور النصب

(قوله وقد يجاب عن الأول) حاصله أن المراد بالمشروط المأخوذ في تعريف الشرط ما يصدق عليه ذلك والموقوف على تعقل الشرط هو تعقل مفهوم الشرط بحقيقته وأما الجواب عن الثاني ففي غاية السقوط لأن المراد بجزء السبب المتحد على ما صرح به الأمدى (قوله ويفهم منه) هذا صرح به في عبارة الأمدى حيث قال الشرط ما يتوقف (١٤٥)

ذاته فيخرج جزء السبب وسبب السبب لكنه يشك كل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته ولا يخاف في أنه مناقضة في العبارة والافتقار ذات الشيء على نفسه بمعنى أنه لا يوجد بدون ضروري (قوله لأن الحياة شرط في العلم القديم) ولا يصدق عليها أن تأثير المؤثر في العلم يتوقف عليها لأنها فرضناه قديما ولا مؤثر في العلم القديم وهذا المعنى مع وضوحه قد خفي على كثير من الشارحين حتى توهبوا أن موجب التعريف أن يصدق على الحياة أن تأثير العلم في الشيء يتوقف عليها والعلم ليس من الصفات المؤثرة ثم نبوا على ذلك خيالات فاسدة لم يعرفوا أنا إذا قلنا الرضوء شرط في الصلاة لزم ذاته بتوقف عليه تأثير الصلاة في الشيء بل تأثير المؤثر في الصلاة (قوله المعنى المميز بينهما) هو التأثير والافضاء واستلزام الوجود للوجود حيث يوجد في السبب دون الشرط (قوله

لم يجر نصبه وبقدر بقدر الضرورة عام بناسبه ويتناول كما قدرنا قال (التخصيص بالشرط الغزالي الشرط ما لا يوجد بالمشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عندده وأورد أنه دور وعلى طرده جزء السبب وقيل ما يتوقف تأثير المؤثر عليه وأورد على عكسه الحياة في العلم القديم والأولى ما يستلزم نفسه نفي أمر على غير جهة السببية) أقول الثاني من المخصصات المتصلة هو الشرط وأما حده فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد بالمشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عندده وأورد عليه أولا أنه دور ولأنه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف تعقله على تعقله ونائبانه غير مطرد لأن جزء السبب كذلك وقد يجاب عن الأول بأن ذلك بمثابة كوننا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر أن تصور حقيقة المشروط غير محتاج إليه في تعقل ذلك وعن الثاني أن جزء السبب قد يوجد السبب دونه إذا وجد سبب آخر وقيل الشرط ما يتوقف تأثير المؤثر عليه ويفهم منه أنه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب واعتراض عليه بأنه غير منعكس لأن الحياة شرط في العلم القديم ولا يتصور هناك تأثير ومؤثر إذ الموجه إلى المؤثر هو الحدوث والمختار في تعريفه أن يقال هو ما يستلزم نفسه نفي أمر على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه والفرق بين السبب والشرط متوقف على فهم المعنى المميز بينهما ما نفه تعريف الشيء بمثله في الخفاء قال (وهو تعقل كالحياة للعلم وشري كالتجارة والغوى مثل أنت طالق أن دخلت الدار وهو في السببية أغلب وإنما استعمل في الشرط الذي لم يبق للسبب سواء فلذلك يخرج به ما لولا لا دخل لغة مثل أكرم بنى عميم أن دخلوا في قصره الشرط على الداخلي) أقول الشرط ينقسم إلى عقلي وشري وغوى أما العقلي فكالحياة للعلم فإن العقل هو الذي يحكم بأن العلم لا يوجد إلا بالحياة وأما الشري فكالتجارة كالمعنى الذي لم يبق التركيب يبدل على أن ما دخلت عليه أن هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزء وهذا أن الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالباً يقال أن دخلت الدار فأنت طالق والمراد أن الدخول سبب للإطلاق يستلزم وجوده وجوده لا بمجرد كونه مستلزماً لعدمه من غير سببية ويستعمل في شرطية بالسبب من حيث أنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للسبب أمر يتوقف عليه سواء فأن وجد ذلك الشرط فقد وجد الأسباب والشروط كلها في وجود المشروط فإذا قيل أن طلعت الشمس فالبيت مضيء فهم منه أنه لا يتوقف إضاءته الأعلى طلوعها وذلك أي ولأنه يستعمل فيما لم يبق للسبب سواء يخرج ما لولا لا دخل لغة فإذا قلت أكرم بنى عميم أن دخلت الدار فلو لا الشرط لعم وجوب الأكرام جميعهم مطلقاً للوجود المقضي بأسره فإذا ذكر الشرط علم أنه في شرط لولا لكان المقضي تماماً فاستتبع مقتضاه فيقتضى الوجود لوجود الشرط والعدم لولا فيقصر الأكرام على الداخليين والدار ويخرج غير الداخليين ما لولا ما لولا ما لولا كما لو أن دخلت في حكم وجوب الأكرام قال (وقد يتعد الشرط ويتعدد على الجميع وعلى البديل فهذه ثلاثة كل منها مع الجزء كذلك فتكون تسعة) أقول هذا تقسيم آخر للشرط والمشروط

(١٩ - مختصر المنتهى ثاني) (دخل لغة) أي بحسب اللغة ودلالة اللفظ وان لم يدخل في الواقع وبحكم العقل

والشرع كما يقال يجوز أن استطعمت وإنما بالغ المحقق في توضيح المقام لأن جهوه والشارحين زعموا أن قوله فلذلك إشارة إلى كون الشرط محصياً وعبارة عما يستلزم نفيه نفي أمر ولا تعلق بقوله وإنما استعمل (قوله هذا تقسيم آخر) نفي لما ذكره الشارح العلامة في قوله فلذلك أنه لما فرغ من تفصيل أقسامه شرع في تحصيل أحكامه فبأنه يخرج به ما لولا لا دخل لغة ومنها أنه قد يتعدا ويتعدد الخ

(قوله فرع) فيه اشارة الى أن المعتبر في التعدد وعدمه هو المعنى دون اللفظ وان المتعدد على سبيل البدل لا يجب أن يكون بكامة أو على ما في الشرع (قوله فان نظرت) لما ذكره الشارحون من أن وجه الفرق أن الشرط مقدم معنى فيقع الجميع في حيز الجزاء بخلاف الاستثناء يعني قد سبق في الاستثناء (١٤٦) أن هذا لا يصلح فأرسلناه انما بقدر تقديمه على ما يرجع اليه سواء كان هو

الجميع أو الاخيرة (قوله ما تقدم من الجزاء) أي كل جزاء تقدم على الشرط فهو اخبار عما فيه من النسبة لاجزاء ما بعده من الشرط لكنه دل على الجزاء المحذوف وهذا اشارة الى أن الخبر في مثل ان دخلت الدار أكرمك هو الجملة الشرطية بكاملها لا مجرد الجزاء (قوله وانما صير اليه) اشارة بان مرعاة مفعول له لا خبر للبتد الذي هو قواهم على ما في بعض الشروح وانما الخبر هو قوله فان عنوا (قوله والالجزم) أي شائعا مستغنيا على ما هو المختار عند كون الشرط ماضيا حتى ان صاحب الكشاف جعل اتفاق القراء على ترك الجزم بمنزلة الممتنع حيث استدبر رفع تودق قوله تعالى وما علمت من سوء تود على أن ما موصولة لشرطية (قوله والتعليق ثانيا) دفع لما عسى يتوهم من أن تعليق الاكرام بالدخول يقتضي أن لا يتحقق بدونه واطلاقه أو لا يدل على تحققه دخل أول يدخل فينتافيان يعني لا تنافي

باعتبار الاتحاد والتعدد وهو ان الشرط اما أن يتعد أو يتعدد واذا تعدد فاما أن يكون كل واحد شرطاً على الجميع حتى يتوقف المشروط على حصولها جميعاً وعلى البدل حتى يحصل يحصل حصول أيهما كان فهذه ثلاثة والجزء أيضاً كذلك لانه اما أن يتعد أو يتعدد واذا تعدد فاما على الجميع حتى يلزم حصوله فاذا ذلك معا واما على البدل حتى يلزم حصول أحدهما فهذه أيضاً ثلاثة واذا اعتبر التركيب كان ثلاثة من الشرط مع ثلاثة من الجزاء يحصل من الضرب تسعة وحكمة ظاهر فلا نطوق به (فرع) اذا قال ان دخلت الدار فانما طالق ان دخلت احداهما قيل تطلق هي اذا الشرط احداهما والجزء احدى واطلاق كل بدخوله يعرف بالعرف وقيل بل لا يطلق شي منهما لان الشرط دخوله ما جميعاً وقيل بل يطلق ان الشرط دخوله ما بدلا قال (والشرط كالاستثناء في الاتصال وفي تعقبه الجملة وعن أبي حنيفة رضي الله عنه للجمع ففرق) أقول حكم الشرط حكم الاستثناء فيما ذكر من وجوه الاتصال وكذا في تعقبه الجملة أهو للجمع أولاً والخيرة وعن أبي حنيفة رضي الله عنه انه للجمع فرق بين الشرط والاستثناء حيث جعل الشرط للجمع والاستثناء للاخيرة فان نظر الى انه مقدم بقدر ما فقد علمت انه مقدم على ما يرجع اليه فقط قال (وقوله في مثل أكرمك ان دخلت الدار ما تقدم خبر والجزء محذوف مرعاة لتقدمه كالاستفهام والقسم فان عنوا ليس بجزء في اللفظ فسلم وان عنوا لافي المعنى فعناد والحق انه لما كان جزءاً زعمت الشائتان) أقول قياس الشرط أن يكون صدر الجملة من مقدم ما علمت ان الشرط قسم من الكلام فحتمه أن يشبهه من أول الامر لعلم نوعه اجمالاً ثم شخصه تفصيلاً كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتثنية والقسم والتثنية ومن غم في قول في نحو أكرمك ان دخلت الدار ان ما تقدم من الجزاء خبر لاجزاء والجزء محذوف بقدره أكرمك ان دخلت الدار أكرمك دلالة الخبر وهو أكرمك الاول عليه وانما صير اليه مرعاة لتقدمه الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم وقوله هذا ان عنوا به انه ليس بجزء في اللفظ فسلم والالجزم وان عنوا به انه ليس بجزء لافي اللفظ ولا في المعنى فعناد اذ نزل قطعا انه لا يدل الاعلى اكرامه مقيد بقيد دخول الدار ولذلك لم يدخل ولم يكتم لم يعد كاذباً والتعليق ثانياً لا يتأني في الاطلاق أولاً ثم انه يدل على التقييد ثانياً وان المراد بالاطلاق كان هو المقيد وهو المراد به ولنا هو جزاءه معنى والحق انه لما كان المقدم جملة مستقلة وعمول معاملة المستقل لفظاً لم يجرم واريد به الجزاءه معنى فقد در الجزاء الاعلى انه مراد تعليقه بالشرط وان استقل لفظاً فروعت فيه الشائتان فلذلك قال بكل واحد منهما قائلاً وجاز الاطلاق بالاعتبارين والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل قال (والخصيص بالصفة مثل أكرم بني عميم الطوال وهي كالاستثناء في العود الى متعدد) أقول الثالث من أقسام التخصيص المتصل التخصيص بالصفة نحو أكرم بني عميم الطوال فتصير الصفة وهي الطوال العام وهو بنو عميم على بعض افراده وهو الطوال وهو عند العود على متعدد نحو أكرم بني عميم ومضروب ربيعة الطوال هو الجميع أو لاخير حكمه حكم الاستثناء بعد الجملة والمختار المختار قال (التخصيص بالغاية مثل أكرم بني عميم الى أن دخلوا في قصره على غير الداخلين كالصفة وقد تكون هي والمقيد به متعدي كالشرط وهي كالاستثناء في العود الى متعدد) أقول الرابع من أقسام التخصيص المتصل التخصيص بالغاية نحو أكرم بني عميم

لان التعليق يدل على تقييد الاكرام بالدخول في نافي الحال وعلى أن المراد بالاطلاق أو لا هو المقيد (قوله فروعت فيه الى الشائتان) يعني لاستقلاله لفظاً ترك جزومه وأطلق القول بأنه اختار الاجزاء لعدم استقلاله معنى قدر للشرط جزاء يدل على أن هذا المستقل مقصود التعليق بالشرط وأطلق القول بأن المذكور جزاء والحق التخصيص وهو أنه جزءه معنى ليس بجزء لفظاً

الى أن يدخلوا الغاية وهو الى أن يدخلوا قصر العام وهو نبي عم على غير الداخلين وكل واحد من الغاية وما قديمه فديكون متصدا ومتعددا على الجميع أو على البدل فتأتي الأقسام التسعة كما في الشرط والغاية بعد المتعدد كالاستثناء في العود الى الجميع أو الى الأخير والمذاهب المتخار والمختار قال (التخصيص بالمنفصل يجوز التخصيص بالعقل قالوا لو كان تخصيصا لصحت الارادة لغة قلنا الناس حج البيت في خروج الاطفال بالعقل قالوا لو كان تخصيصا لصحت الارادة لغة قلنا التخصيص للفرد وما نسب اليه مانع هنا وهو معنى التخصيص قالوا لو كان مخصصا لكان متأخر لانه بيان قلنا لكان متأخرا بيانه لاذاته قالوا لو جاز به لجاز النسخ قلنا النسخ على التفسيرين محبوب عن نظر العقل قالوا تعارضا قلنا فيجب تأويل المحتمل (أقول هذا حين فسرغ من التخصيص بالمنفصل وشرع في التخصيص بالمنفصل وفيه مسائل هذه اولها هل يجوز التخصيص بالعقل الجمهور على جوازه ومنعه طائفة لنا قوله الله خالق كل شيء وقوله وهو على كل شيء قدير والعقل قاض ضرورة بخروج القديم الواجب عنه الاستحالة كونه متخا لوقا مقودرا ولنا أيضا قوله والله على الناس حج البيت والعقل قاض بخروج من لا يفهم الخطاب كالاطفال والمجانين قالوا أو لاو كان مثل ذلك تخصيصا لصحت ارادة العموم لغة قطعها واللازم باطل أما الملازمة فلا لأن تلك مسميانه لغة واطلاق اللفظ على مسميانه لغة صحيح لغة قطعها وأما انتفاء اللازم فلا لأن ذلك لا يصح لعاقلة فاذا قلنا هذا خالق كل شيء فهم منه لغة انه اراد به غير نفسه ولو اراد به نفسه منطقي لغة الجواب ان التخصيص للفرد وهو كل شيء ويصح ارادة الجميع به لغة فاذا وقع في التركيب فانسب اليه وهو المخالفة والقدرية هو المانع من ارادة الجميع وقصره على البعض وهو غير نفسه والعقل هو القاضى بذلك ولا معنى للتخصيص عقلا الا ذلك والحق انه يصلح في التركيب للجميع أيضا لغة ولو اراد لم يخطأ لغة وانما يكذب في المعنى والخطأ لغة غير الكذب في الخبر قالوا انما لو كان العقل مخصصا لكان متأخرا واللازم منتفأ أما الملازمة فلا لأن تخصيص الشيء بيان لارادته والبيان متأخر عن المبين لامتناع البيان ولامين وأما انتفاء اللازم فلتقدم العقل على الخطاب ضرورة الجواب العقل له ذات وله صفة وهو انه بيان فان اردت بتأخره متأخر ذاته فلا يلزم وان اردت تأخر كونه بيانا فلا يمنع قالوا انما لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ بالعقل لانه بيان مثله واللازم منتفأ بالاجماع الجواب لان السلم الملازمة لان النسخ اما بيان مدة الحكم واما رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محبوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب قديدا كالعقل كافي الصور المذكورة قالوا اربعا تعارضا أعني دليل الشرع ودليل العقل فترجح احدهما بلا مرجح تحكم الجواب لان السلم التحكم فانهما لما تعارضا وجب تأويل المحتمل وهو دليل الشرع لاستحالة ابطال القاطع وهو دليل العقل قال في مسألة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب أبو حنيفة والقاضى والامام رحمهم الله ان كان الخاص متأخرا والافعال عام نامخ وان جهل تساقطا لنا أوالات الاجمال مخصص اقوله والذين يتوفون منكم وكذلك والمحصنات من الذين مخصص اقوله ولا تنسكوا المشركات وأيضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال لا تقتل زيدا فالثاني نامخ قلنا التخصيص أولى لانه أغلب ولأرفع فيه كمالا متأخر الخاص قالوا على خلاف قوله لتبين قلنا تبيانا ناسك شي والحق انه المبين بالكتاب والسنة قالوا البيان يستدعي التأخر قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس رضى الله عنهم ما كنا نأخذ بالاحداث فالاحداث قلنا يحتمل على غير المخصص جمع بين الادلة أقول تخصيص الكتاب بالكتاب جازان علم تقدم العام أو تقدم الخاص أو جهل التار يخ ومنعه بعض مطلقا وفصل

(قوله وكل واحد من الغاية) صرح بلفظ كل لثابت وهو من ظاهر عبارة المتن أن الوحدة والتعدد يعتبر بين الغاية وذى الغاية مسائل التخصيص بالمنفصل

(قوله القديم الواجب) وصف القديم بالواجب ليكون الخروج ظنا ثابتا من جهة القدم والوجوب بحيث لا يتصور فيه نزاع (قوله واطلاق اللفظ) تنبيه على أن اللفظ 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 لقوانين اللغة والكذب عدم المطابقة لما في نفس الامر (قوله لامتناع البيان ولامين) على لفظ اسم المفعول فان قيل بل الامر بالعكس لامتناع المبين ولا بيان قلنا المراد أن المبين أعنى الخطاب الذى يتبين المراد منه لافهم وم المبين (قوله) يجب تأويل المحتمل مبني على أن العام ليس بقطعي بمعنى عدم الاحتمال وأما تعارض القطعيين من الفعل والنقل فغير مسلم الثبوت

(قوله) فالخاص ان كان متأخرا خصص العام (ليس على الإطلاق بل اذا كان وصولا وأما اذا كان متراجعا فبنيسخته في قدر ما تناوله حتى يكون العام قطعيا فيما بقي لاظنا كالعام الذي خص منه البعض ثم انه لم يبين حكم ما اذا علم المقارنة وقد كفي الحصول أنه يجب أن يكون الخاص مخصصا للعام وفي أصول الحنفية أن حكم المقارنة والجهل والتاريخ واحد وهو وثبوت حكم التعارض في قدر ما تناوله ولكن لا يخفى أن المقارنة (١٤٨) بمعنى المعية انما تنصو في فعل خاص للتي عليه السلام مع قول عام (قوله)

أبو حنيفة والقاسبي وامام الحرمين رحمهم الله فتأولوا ان علم التاريخ فالخاص ان كان متأخرا خصص العام وان كان متقدما لا بل كان العام ناخصا للخاص وان جهل التاريخ تساقط الاحتمال بطلان حكم الخاص لتأخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فتوقف في موردنا الخاص ويطلب فيه دليل آخر لتناول الجزم يقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى وأولات الاحمال اجهن ان يضعن جهن من شخص لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ومنه قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين فان الزميمة مشركة التمثيل وغيره ولنا أيضا انه لو لم يخصص لبط القاطع بالمتحمل واللازم منتفأ أما الملازمة فلا تن دلالة الخاص على مسدده قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز أن يراد به الخاص فساو لم يخصص العام متأخرا بل ابطالنا الخاص قلنا ابطالنا القاطع بالمتحمل وأما بطلان اللازم فالعقل يقضي به قضاء اوليا قالوا أولا اذا قال اقل زيد ثم قال لا تتصل المشركين فهو بمثابة أن يقول لا تقبل زيدا ولا عمر الى ان يأتي على الافراد واحد بعد واحد وهذا الاختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقبل زيد الكنانة مخصصا لقوله اقل زيد انما هو بمثابة الجواب ان خصوصية زيد في الاثبات اذا كان متذكورا بخصوصيته لم يمكن التخصيص فيصار الى النسخ بخلاف ما لو كان متذكورا بجموع الشركين فان تخصيصه ممكن فلا يصار الى النسخ لان التخصيص أولى من النسخ اما لو افلانه أغلب وأكثروا والخاص بالاغلب أغلب على الظن كمن دخل على مدينة أغلبها المسلمون فان من يراه يظنه مسلما وان جاز خلافه وأما تانيها فلان النسخ زرع والتخصيص لا يرفع فيه وانما هو دفع والدفع أخون من الرفع وكلاهما لو تأخر الخاص فانه يحمل على التخصيص وان كان النسخ محتملا بان تقرر حكم العام ثم يرفع ولا يصار اليه بل يجوز بالتخصيص الوجهين المذكورين قالوا تانيها لو كان الكتاب مخصصا للكتاب لمكان مخالفا لقوله لتبين للناس ما نزل اليهم اذ التخصيص تبين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم وقوع نقض مانطق به القرآن وانه محال الجواب انه معارض بقوله في صفة القرآن تبيان لكل شيء والكتاب شيء فيجب أن يكون تبيان له والحق ان الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا تعارض قالوا قال ابن عباس رضي الله عنهما ما كنا نأخذ بالاحداث فلا حدث وهو ظاهر في أخذ الجماعة بذلك فكان اجماعا ثم ان العام المتأخر احداث فوجب الاخذ به وترك الخاص المتقدم وهو المطلوب الجواب انه محمول على ما لا يقبل التخصيص جميعا من دليلنا وهذا الدليل فان الجمع بين الادلة ولو باعمالها من وجه أولى من ابطال البعض قال **مسئلة** يجوز تخصيص السنة بالسنة لتأنيس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر وهي كالتى قبلها في الخلاف) أقول الجوهري على انه يجوز تخصيص السنة بالسنة خلافا لشرذمة لنا لو لم يجوزنا وقوعه وقد وقع فان قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر فان الثاني يتناول ما دون خمسة اوسق وقد أخرج بالاول وهذه المسئلة كالمسئلة التي قبلها وهي تخصيص

وقد وقع كثيرا) ههنا يبحث أي الاحتجاج بالآيتين أما على الماتنين مطلقا فظاهر وأما على القائلين بالتفصيل فاعلم ان لو كان آية الجمل بعد آية التوفى في النزول وكذا الكلام في الآيتين الاخرتين وأما أن التخصيص انما هو بالآية لا بدليل آخر فاعلم قطع مع أن الاصل عدم التخصيص انه ان اريد بالتخصيص ان وجوب العدة بالشهر مقصور على الحامل فهذا ما لا تراعى فيه وان اريد انه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه ولهذا احتج الحنفية بالآيتين على أن المتأخر ناسخ للتقدم في حق ما تناوله لكن أي ذلك انما يظهر عندهم لان العام بعد التخصيص يميز ظنيا فيما سبق وبعد النسخ يكون قطعيا كما كان وعندنا العام ظني سواء لحقه نسخ أو تخصيص أولي بالمعنى ان مقتضى تفصيل الحنفية وبعض أدلة الشافعية أن المخصص يكون خاصا بالية وليس يسلازم فان أولات الاحمال أيضا عام نم يكون

خاصا بمعنى كونه متناولا بهض ما تناوله العام لكن مثل هذا الخاص لا يلزم أن يكون قطعيا عند الشافعية فلا يتم الكتاب استدلناهم الثاني (قوله قالوا أولا) اعلم أن الوجه الثاني دليل على أن الكتاب لا يخصص مخصصا للكتاب والتأنيس على أن العام بعد الخاص ناسخ له لا مخصص به ولا تعرض في الشرح الثالث وهو أن المخصص للعام يبين له فكيف يكون متقدما عليه والجواب أنه استبعادا اذا اجتمع أن يرد كلام ليكون بيانا لاراد بكلام آخر يردده وتحققه ما سبق من أنه تقدم ذاته وتأنر وصف كونه بيانا له

(قوله فيجيب فيه) أي في هذه المسئلة على تأويل البحث (دليلها) أي دليل المسئلة التي قبها وهو أنه لو لم يكن الخاص من السنة مخصصا للعام
ههنا لزم ابطال القاطع بالمختم وأما قوله والاستدلال بقوله نيبانا لكل شيء فان أراد استدلال المذهب فلا دلالة وان أراد استدلال الخصم
بأن يقال السنة شيء وكل شيء فالقرآن نيبان له فلا يبين بالسنة ثم يجب بانه لا استحالة في اجتماع الميقات لانها معترفات لامؤثرات
أو بان الميقات بالسنة في الحقيقة بيان بالقرآن كذلك من قبيل الشبه والاجوبة (قوله يجوز تخصيص القرآن) العام عند بعض
الحنفية قطعي فالخاص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس الا اذا (١٤٩) خص منه البعض بقطعي فيصير

ظنيا في الثاني وعندهم أن
قصر العام على البعض انما
يكون تخصيصا اذا كان
مستقلا متصل بالقصر
بغير المستقل كالاستثناء
والشرط والصفة والغاية
لا يكون تخصيصا كما لا يكون
نسخا والقصر بالمستقل
المترسخ لا يكون تخصيصا
بل نسخا ولا يصير ظنيا في
الثاني في صورتين وانما
يصير ظنيا اذا خص بمستقل
غير مترسخ كلاما كان أو
عقلا أو حسا أو عادة أو نحو
ذلك واستثنى بعضهم
العقل وبالجملة المخصوص
بالكلام عند الكرخي
لا يفتي بحجة أصلا معاوما
كان المخصوص أو يجهه ولا
وعند الجمهور يفتي بحجة
فيه نوع شبهة فيجوز
تخصيصه بخبر الواحد
والقياس وهذا هو المطابق
لامسولهم والاحاديث
المخصصة للكتاب في باب
الارث والتسكاح وغير ذلك
ليست عندهم أخبارا بل
نوع آخر يسمونه المشهور
ويجوزون نسخ الكتاب

الكتاب بالكتاب فيجيب فيه دليلها من ابطال الاقوي بالاضعف والاستدلال بقوله نيبانا لكل شيء
والمذاهب والشبه والاجوبة قال **مسئلة** يجوز تخصيص السنة بالقرآن لثبوتها لكل شيء وايضا
لا يبطل القاطع بالمختم قالوا الثمين للناس وقد تقدم) أقول تخصيص السنة بالقرآن جائز عند
الجمهور وانما قوله تعالى نيبانا لكل شيء فدخلت السنة وانما أيضا أنه لا يبطل القاطع وهو القرآن بخصوصه
بالمختم وهو السنة لعمومها كما تقدم قالوا قال الله تعالى لتبين للناس فيكون كلامه ميثاقا للقرآن فلا
يكون القرآن ميثاقا لكلامه الجواب ما تقدم ان الكل بلسانه فهو الميقات بالقرآن قال **مسئلة** يجوز
تخصيص القرآن بخبر الواحد وقال به الأئمة الاربعة وبالتواتر اتفاقا ابن ابان ان كان خص بقطعي
الكرخي ان كان خص بمنفصل القاضي بالوقف لنا منهم خصوصا وأحل لكم بقوله عليه الصلاة والسلام
ولا تنسك المرأة على عمتها ولا على خالتها أو يوصيكم الله بقوله عليه الصلاة والسلام لا يرث القاتل ولا الكافر
من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الأنبياء لا نؤثر وأوردان كانوا أجمعوا فالمخصص الاجماع والآ
فلا دليل قلنا أجمعوا على التخصيص بها قالوا رد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس انه صلى الله
عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا بقوله أسكنوهن فدا التردده في صدقها ولذلك قال
كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت قالوا العام قطعي والخبر ظني وزاد ابن ابان
والكرخي لم يضعف بالجوز قلنا التخصيص في الدلالة وهي ظنية فالجمع أولى القاضي كالأه ما قطعي
من وجهه فوجب التوقف قلنا الجمع أولى) أقول يجوز تخصيص القرآن بالخبر المتواتر اتفاقا وأما
بخبر الواحد فالحق جواز به قال الأئمة الاربعة قال ابن ابان انما يجوز ان كان العام خص من قبل
بدليل قطعي متصلا كان أو منفصلا وقال الكرخي انما يجوز ان كان العام قد خص من قبل بدليل
منفصل سواء كان قاطعا أو ظنيا والقاضي أبو بكر يقول بالوقف بمعنى لا درى أي يجوز أن لا نمان
الصحابة خصوا القرآن بخبر الواحد من غير تكريم فكان اجماعا منه قوله تعالى وأحل لكم ما وراء
ذلكم ويدخل فيه نسكاح المرأة على عمتها وخالتها تخص بقوله عليه الصلاة والسلام ولا تنسكح المرأة على
عمتها ولا على خالتها ومنه قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم فانه يوجب الميراث للولد عموما وقد خص
بقوله عليه الصلاة والسلام ونحن معاشر الأنبياء لا نؤثر اعترض بانهم ان أجمعوا على خروج ما ذكرتم
من عموم النص فالمخصص هو الاجماع لا السنة والافلاس التخصيص اذا دلل عليه فانه لا يتصور
فيه دليل سوى الاجماع والفرض عدمه الجواب انهم أجمعوا على التخصيص بأخبار الاحاديث
لم ينسكروها وقع فلا يكون التخصيص بالاجماع بل بخبر الواحد ودليله الاجماع قالوا ولا رد عمر رضي الله
عنه خبر فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا بقوله أسكنوهن فقال كيف
نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة ولو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لم يردوا ولم

والخبر المتواتر به لكونه في قوة القطعي وعلى هذا ينبغي أن يحمل الظني فيما قبل عن الكرخي أنه يجوز تخصيص العام بخبر الواحد
اذا كان قد خص من قبل بمنفصل قطعي أو ظني والمراد بالمنفصل والمتصل في قوله لان المخصص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل هو
المستقل وغير المستقل للمترسخ وغير المترسخ ومعنى ضعفه بالتجوز أنه لما خص منه البعض بمستقل صار ظاهرا في الباقي بناء على أنه لم
يتحقق الاخراج الا للماغداه واحتمل خروج كل واحد من الباقي بناء على أن المستقل يحتمل التعليل فلا يعلم قطعا أي قد يخرج
بالتعليل وبالجملة فقد ارتفع القطع المنع عن التخصيص بخبر الواحد

قوله والجواب ما تقدم وهو أن التخصيص وقع في الدلالة وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فان قيل ما سبق ان عام الكتاب قطعي المتناهي يصح بل هو قطعي السند لكونه متواترا فلنا قد عرفت ان المتن ما يتضمنه النص والاجماع من الامر والنهي وغير ذلك وله اضافة الى السند والى الدلالة فان ذكر في مقابلته السند دل على انه اعتبر فيه الاضافة الى الدلالة وبالعكس حيث يقال قطعي السند ظني المتن يراد ان دلالاته ظنية وحيث يقال هذا قطعي الدلالة ظني المتن يراد ان ثبوته ظني أي ليس بمتواتر (قوله وأوجبوا عليه) أي على العبد نصف الثمانين بالاجماع لان قوله تعالى فعلمين نصف ما على الحصنات انما ورد في حق الاماء وقياس العبد على الامة لا يصلح ناسخا لما فيه أنه يكون سندا بالاجماع عند التحقيق

(١٥٠)

يجعل كونه اخيرا امرآه مع مخالفتها للكتاب ما عن من قبوله الجواب انه انما رده لترده في صدقها وكذا هو ان ذلك قال بقول امرآه لا ندرى اصدقت أم كذبت فعلم الردي بالتردد في صدقها وكذا لا يكونه خبر واحد فالوانا العام وهو الكتاب قطعي والخاص وهو خبر الواحد ظني فيسأل من ترك القطعي بالظني الجواب ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بظني ويقرر بعبارة اخرى فيقال الكتاب العام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجهه فوجب الجمع بينهما والكفرى قال مثل ذلك لانه زاد قيد افعال الخاص ظني والعام قطعي لم يضعف بصره عن حقيقة نفسه الى المجاز لان التخصيص بالمفصل مجاز عنده دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجزؤ اذ لا يبقى قطعيه اذ نسبتها الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب ما تقدم القاضي كالا هو ما قطعي من وجهه ظني من وجهه كما قررناه فوقع التعارض فوجب التوقف الجواب يرجح الخبر بان اعتباره جمع بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال الخبر بالمرة والجمع أولى من الابطال قال في مسألة الاجماع يخص القرآن والسنة كتصنيف آية القذف على العبد ولو عاوى بخلاف نص تضمن ناسخا أقول الاجماع يخص الكتاب والسنة لما ثبت من تخصيص آية القذف فانها توجب ثمانين جلدة للحر والعبد وأوجبوا عليه نصف الثمانين والتخصيص بالتحقيق لتضمنه ناسخا صحاح لو عاوى بخلاف ما هو نص في حكمه يتناول به خصوصية لا بعومومه فانه يتضمن ناسخا صحاح ومنه قيل الاجماع لا ينسخه والفرق بين التخصيص به والنسخ به لا يرجع الى امر معنوي قال في مسألة العام يخص بالانهوم ان قيل به ومثله في الانعام كآية في الغنم السائمة كآية في الجمع بين الدليلين فان قيل العام أقوى فلا معارضة قلنا الجمع أولى كغيره أقول من قال بالعموم وبالانهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم كما جوز به بالنطوق سواء فيه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وذلك كآية في الغنم السائمة كآية في الجمع بين الدليلين فان قيل العام أقوى اضعف ان يقول في الانعام كآية في الغنم السائمة والموافقة ثم يقول في الغنم السائمة كآية في الجمع بين الدليلين فان قيل العام أقوى قوله خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غسروا به أو طعمه أو ربحه مفهوم قوله اذا باغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لانه دليل شرعي عارض مثله فكان العمل به جمعيا بين الدليلين فوجب فان قيل لان سلم المعارضة فان المنطوق أقوى والاضعف ينمى مع الأقوى فلا يعارضه قلنا الجمع بين الدليلين أولى من ابطال أحدهما وان كان اضعف كغيره من المخصصات فانما عمل بها جمعيا بين الأدلة ولا يشترط

بالاجماع عند التحقيق يكون لتضمن الاجماع ناسخا صحاح على خلاف الاجماع العام يكون مبنيا على تضمنه النص المخصص حتى لو عاوى بخلاف ما هو نص في حكمه من غير عموم كان ذلك الاجماع متضمنا لنص ناسخ ذلك النص الدال على الحكم بخصوصه لامتناع عمل الاجماع على خلاف النص من غير الاطلاع على ناسخه ومن أجل هذا حكم بان الاجماع لا يكون ناسخا وانما الناسخ ما يتضمنه الاجماع من النص واطلاقهم القول بان الاجماع يصلح مخصصا ولا يصلح ناسخا مجرد اصطلاح ينبغي على أن النسخ لا يكون الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما وأما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ والتخصيص في الظاهر بالاجماع وفي التحقيق بما يتضمنه من النص (قوله وذكر في مثاله) إشارة الى أن قوله في المتن ومثل التساوي على اقلية الفعل لا يترجم العلامة من أن الواو في ومثل مشعر بأن مثال مفهوم الموافقة كان في الادل فسه طعن فلم ناسخا هكذا مثل كل من دخل الدار فاضربه ان دخل زيد فلا تفتل له أف ومثله في الانعام كآية في الغنم السائمة كآية في الغنم السائمة في المثال مفهوم المخالفة لانه اضعف فاذا صلح ناسخا مفهوم الموافقة بطريق الأولى لانه متفق عليه يسميه بعضهم دلالة النص وبعضهم القياس الجلي (قوله مثاله من الاحكام) يعني أن منطوق الحديث الاول هو أن عدم تنجس الماء بدون التغيير يتم القليل والكثير ومفهوم الثاني خصه بالكثير دلالة الشرط على أنه اذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث سواء تغير أم لا وانما لم يعكس ولم يجعل الاول مخصصا لهذا

التساوي
 على اقلية الفعل لا يترجم العلامة من أن الواو في ومثل مشعر بأن مثال مفهوم الموافقة كان في الادل فسه طعن فلم ناسخا هكذا مثل كل من دخل الدار فاضربه ان دخل زيد فلا تفتل له أف ومثله في الانعام كآية في الغنم السائمة كآية في الغنم السائمة في المثال مفهوم المخالفة لانه اضعف فاذا صلح ناسخا مفهوم الموافقة بطريق الأولى لانه متفق عليه يسميه بعضهم دلالة النص وبعضهم القياس الجلي (قوله مثاله من الاحكام) يعني أن منطوق الحديث الاول هو أن عدم تنجس الماء بدون التغيير يتم القليل والكثير ومفهوم الثاني خصه بالكثير دلالة الشرط على أنه اذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث سواء تغير أم لا وانما لم يعكس ولم يجعل الاول مخصصا لهذا

المفهوم بحال التغيير لانه لا يبقى للشرط حينئذ فائدة (قوله فهو ونسخ لتحريره) اذ لم يبق التحريم لاقى حقه ولا في حق الامة (قوله وان كان بدليل عام) مثلوا قال الوصال في الصوم حرام على كل مسلم ثم واصل (١٥١) ووجب اتباعه بمثل قوله تعالى

فاتبوه بصير بواسطة قوله
الوصال في الصوم حرام على
كل مسلم مخصوصا حتى يحرم
على الامة صوم الوصال ولا
يكون لهم اتباعه لان في
هذاعلا بالاول حيث
حرم الوصال علينا وبالثاني
حيث وجب اتباعه في
غير ذلك بخلاف ما لا يبق
الثاني على عمومه وحوذور
الوصال لنا ايضا فان العام
الاول يبطل بالكلية
(قوله وهما عامان) اما
الاول ففي كل المكلفين واما
الثاني ففي كل المكلفين في
جميع الافعال فلذا كان
الاول اخص حيث لم يعم
كل فعل فكان العمل به اولى
وذكر الامام في المحصول ان
المخصص هو ذلك الفعل مع
ذلك الدليل ومجموعهما
اخص من ذلك العام وضعفه
الشارح العمدة بمنع ان
للفعل دلالة على وجوب
التأسي بسبب المرجح هو
الدليل العام وحده وشبهه
بما اذا قيل ان الدال على
وجوب الزكاة هو اذ اذكاة
أموالكم مع المال وجوابه
نظامه وهو ان مجرد ايجاب
اتباع النبي عليه الصلاة
والسلام لا يدل على وجوب
ذلك الفعل ما لم يصد عنه
ذلك الفعل (قوله حكمي
على الواحد) يعني جعل

التساوي في القوة كما يخص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد قال **مسئلة** فاعلم صلى الله عليه وسلم
يخصص العموم كقولوا عليه الصلاة والسلام الوصال والاستقبال للحاجة أو كشف الفخذ حرام على
كل مسلم ثم فعل فان ثبت الاتباع بخاص فنسخ وان ثبت بعام فالمتأخر تخصيصه بالاول وقيل العمل
بموافق الفاعل وقيل بالوقف لنا للتخصيص اولى للجمع قالوا الفاعل اولى لخصوصه قلنا الكلام
في العمومين) أقول فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لم يخالف العموم مثل أن يقول الوصال في 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 في حكم العموم فان لم يثبت وجوب اتباع الامة فهو تخصيص له
فقط وان ثبت فان كان نبوته بدليل خاص في ذلك الفعل فهو نسخ لتحريره وان كان بدليل عام في
جميع افعاله فالمتأخر ان ذلك الدليل العام بصير مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم ذكره فيلزم على الامة
موجب ذلك القول ولا يجب عليهم الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير مخصصا بل يجب عليهم العمل
بموافق الفعل وهو دليل وجوب الاتباع فينبغي في فعله وقيل بالوقف لنا اعتبار الاول تخصيص
لدليل الاتباع وفيه جمع للدليلين واعتبار دليل الاتباع ابطال الاول والجمع اولى من الابطال قالوا
الفعل خاص والقول عام والعمل بالخاص اولى كغيره الجواب ان الفاعل لا دلالة له انما الدليل هو
القول الاول ودليل الاتباع وهما عامان والاول اخص فالعمل به اولى وقد يقال الدليل مجموع دليل
الاتباع مع الفعل وهو اخص قال **مسئلة** الجهور اذا علم صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف فلم ينكره
كان مخصصا للفاعل فان تبين معنى جعل عليه موافقة بالقياس أو بحكمي على الواحد لنا ان سكوت دليل
الجواز فان لم يتبين فالمتأخر لا يتعدى لتعذر دليله) أقول ذهب الجمهور الى ان الرسول صلى الله عليه
وسلم اذا علم بفعل لا يكف مخالفة العموم فلم ينكره كان مخصصا للفاعل فلو تبين معنى هو العلة لتقريره
جعل عليه من يوافق في ذلك المعنى اما بالقياس واما بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
لنا ان سكوت دليل جواز الفعل اذ علم من عادته انه لو لم يكن جائزا لماسكت عن انكاره واذ ثبت انه
دليل الجواز وجب التخصيص به جمع بين الدليلين كغيره هذا اذا تبين معنى هو العلة واما اذا لم
يتبين فالمتأخر انه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله اما القياس فظاهر واما حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة فلنخصيصه اجماعا بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعاه وهنالك يعلم
قال **مسئلة** الجمهور ان مذهب الصحابي ليس بمخصص ولو كان الراوي خلافا للحنفية والحنابلة
لنا ليس بحجة قالوا يستلزم دليله الا لا كان فاقا فيجب الجمع قلنا يستلزم دليله لا في ظنه فلا يجوز
لغيره اتباعه قالوا لو كان ظنيا بينه قلنا ولو كان قطعا بينه وأيضا لم يخف على غيره وأيضا لم يجز
لصحابي مخالفته وهو اتفاق) أقول ذهب الجمهور الى ان مذهب الصحابي على خلاف العام لا يكون
مخصصا وان كان هو الراوي للعام خلافا للحنفية والحنابلة اذ قال بعضهم مخصص مطلقا وبعضهم ان كان
هو الراوي لنا ان العموم حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز تخصيصه به والترك الدليل للدليل
وانه غير جائز قالوا مخالفة الصحابي تستدعي دليلا والاوجب نفسه وهو خلاف الاجماع فيعتبر ذلك
الدليل وان لم يعرف بعينه ويخصص به جمع بين الدليلين الجواب انه انما يستدعي دليلا في ظنه وما ظنه
المجتهد لدليلا لا يكون دليلا على غيره ما لم يعلم بعينه مع وجه دلالة فلا يجوز ان يريه اتباعه في اعتباره
والتخصيص به لانه تقييد من مجتهد وان لا يجوز قالوا دفعها لهذا الجواب دليله قطعي اذ لو كان ظنيا بينه

الواحد متعلق الخطاب سواء كان فيماله أو فيماليه (قوله للاختلاف في الاحكام) يعني قد يجب فعل أو يحرم الفعل على الرجل
دون المرأة وبالعكس وعلى الظاهر دون الخاضع وعلى المقيم دون المسافر الى غير ذلك (قوله دفعها لهذا الجواب) ريد ان ذكره الشارحون

من أن هذا دليل آخر للتخصيم على ما هو دأب المصنف حيث يقول قالوا (قوله معارض بمثل) يعني أن الاجوبة الثلاثة معارضات
لدليل المقدمة الا ان اولها بالمثل دون الاخيرتين (قوله ولادليل بالاصل) أي يحتمل أن الاصل في الشيء هو العدم حتى يثبت
وجوده وانما قلنا انه لا دليل لان الفرض (١٥٢) أنه لم يوجد ما يتوهم كونه دليلا للتخصيص سوى عاداتهم وهي ليس بدليل وتذكير

الضمير في ايس باعتبار
الخبر والظاهر أنه ليس
اقوله انما كثيرة فائدة ثم
الحق أن هذا الكلام انما
يصلح في مقام التعميم دون
الاستدلال لان النزاع لم يقع
الا في أن مثل هذا العرف
والعادة هل يدل على أن المراد
بهذا العموم هو المخصوص
(قوله وأين أحدهما من
الآخر) الحق أن هذا
الاستعداد بعيد جدا لان
المراد كما يفهم من المطلق في
مثل اشتراك المقيّد الذي هو
المعتاد كذلك يفهم من العام
في مثل لا تشترط لهما ولا لكل
للمتخصص الذي هو المعتاد
وكما أن في هذا اثر كظاهر
العموم كذا في الاول حيث
لا يعد متمملا باشتراط المخصوص
الضامن على ما هو مقتضى
ظاهر الاطلاق وأما ما تكلف
بعضهم من أن دلالة المطلق
على كل مقيّد دلالة الجزء
على الكل ودلالة العام على
كل فرد دلالة الكل على
الجزء وهذه أقوى فلا يلزم
من صرف الاولى عمل هذه
القرينة صرف الثانية فلا
يقدح فيما ذكرنا من
التقرير (قوله اذا وافق
الخاص العام في الحكم)
بأن حكم على الخاص بما

دفع التهمة الجواب من وجوه ثلاثة فأولها معارض بمثل فنقول دليله على أن ادلو كان قطعيا
لبنفسه دفع التهمة وأيضا لو كان قطعيا لم يخف على غيره عادة وأيضا لو كان قطعيا لم يجز مخالفة
صحاحي آخره وانما يمتاز اتفاقا قال (مسئلة الجمهور أن العادة في تناول بعض خاص ليس
بمخصص خلافا للتخصيم) مثل حرمة الرباطي الطعام وعاداتهم تناول البر لنا ان اللفظ عام لغة وعرفا
ولا يختص قالوا يختص به كتخصيص الدابة بالعرف والنقد بالغالب قلنا ان غالب الاسم عليه
كالدابة اختص به بخلاف غلبة تناوله والفرض فيه قالوا لو قال اشترى لحما والعادة تناول الضأن لم
يفهم سواه قلنا لك قرينة في المطلق والكلام في العموم (أقول اذا ورد عام يتناول أنواعا من
المتنوعات والمعتاد من مخاطبون به انما هو نوع تناول ما يتناول اللفظ به ومومه فهذه العادة لا تختص
العام بذلك النوع مثاله أن تقول حرمة الرباطي الطعام وانما يتناول البر وغيره ونفرض أن عاداتهم تناول
البر فهل تعم حرمة الرباطي كل مطعم أو يختص البرالحق انه تعم والمعتبر تناول اللفظ لا تناولهم عادة لنا ان
اللفظ عام لغة وهو ظاهر وعرفا فالذي يطرأ عليه عرف نوله اذا المفروض أن المعتاد أكلهم البر والطعام
باق على عمومهم واذا كان كذلك وجب العمل به حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل بالاصل لغة لانه لم
يوجد سوى عاداتهم فمواويل ليس بدليل قالوا أو لا يختص بالعادة عرفا كما يختص الدابة بنوات الاربع
بعد كونه في اللغة لكل ما يدب وكما يختص النقد بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد
الجواب ان ذلك اختصاص الاسم بذلك المسمى عرفا بخلاف ما نحن فيه فان العادة في تناوله لا في غلبة
الاسم عليه اذا المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة الاسم كما في الدابة لا يختص به وكان المخصص غلبة الاسم
لا غلبة العادة والفرض انما وقع في غلبة العادة فقط قالوا انما لو قال اشترى لحما والمعتاد في البلد تناول لحم
الضأن لم يفهم سواه فلو علم ان غلبة العادة تستلزم غلبة الاسم وهو يقتضي تخصيص الحكم بالغالب
واعتبار خصوص العادة دون عموم العبارة الجواب ان ذلك غير محتمل النزاع لان المطلق نزل على
المقيّد بقرينة ميباهم الى المعتاد وليس فيه ترك للاتفاق وانما الكلام في العموم هل ينزل على المخصوص
فتترك به الظاهر بمجرد العادة وأين أحدهما من الآخر قال (مسئلة الجمهور اذا وافق الخاص
حكم العام فلا يختص خلافا لابي نور مثل اعيان اهاب دبح فقد طهر وقوله عليه الصلاة والسلام
في شاة ميمونة دباغها طهورها لنا لا تعارض فلنعلم ما قالوا المفهوم يختص العموم قلنا مفهوم
اللقب مردود) أقول اذا وافق الخاص العام في الحكم فان كان به مومه ينفي الحكم عن غيره فقد
سبق انه يختص وأما ان يكون له مفهوم فالجمهور على انه لا يكون مخصصا خلافا لابي نور مثاله قوله
عليه الصلاة والسلام اعيان اهاب دبح فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها فتعم الطهارة كل
اهاب ولا يختص بالشاة لنا لانه معارض بينهم اعدم المتفاوتة بين العام والخاص وكان هو الموجب
للتخصيص لانه اذا تعارضت عذر العمل به مامن كل وجه فنصير الى العمل به مامن وجه واذا لم يتعارض
فيجب العمل به مامن كل وجه من غير تخصيص عملا بما يقتضيه السلم عن المعارض قالوا قد ذكرتم أن
المفهوم يختص العموم ومفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر صور العام فوجب أن يختصه الجواب
ان هذا من قبيل مفهوم اللقب وانما مردود والحاصل ان هذا فرع الخلاف في مفهوم اللقب فنثبت
خص به والا فلا قال (مسئلة رجوع الضمير الى البعض ايس بتخصيص الامام وأبو الحسين بتخصيص

حكم به على العام بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضيه نفي الحكم عن غيره من افراد العام
وكذا قيل في الغنم كذا في الغنم السائمة كذا والمصنف ترك هذا التقييد ادعى ما سبق من أن العام يختص بالمفهوم (قوله الامام
وأبو الحسين بتخصيص) قال الامام ذهب بعض أصحابنا وبعض المعتزلة كالفاضل عبد الجبار وغيره الى امتناع التخصيص بذلك
ونهم من جوزه ومنهم من توقف كما هو الحزمين وأبي الحسين البصري

(قوله ان الضمير كعادة الظاهر) قد يمنع ذلك والاولى المعارضة بانه لو خصص الاول يلزم مخالفة ظاهره وايضا تعارضان والترجيح معيا كاسيبيء (قوله يلزم تخصيص الظاهر او المضمرة دعما للمخالفة) يعني لا بد من تخصيص المظهر كالمطلقات دفعا لليلزم في المضمرة من مخالفة الظاهر حيث يرجع الى الكل وأريد منه البعض أو تخصيص المضمرة وذلك بان يجعل كناية عن الكل لم يقتصر على الرجعي دفعا لليلزم من مخالفة الظاهر في المطلقات أو أريد بها الرجعية ليكون الضمير على ظاهره والحاصل أن لا بد من تخصيص أحدهم التمدد مع مخالفة الظاهر في الآخر والتعيين تحكم فوجب التوقف هذا ولكن الظاهر السابق الى الفهم هو أن المراد دفع المخالفة بين المضمرة والظاهر الذي هو مرجعه فإيراد الاعتراض بان دفع تلك المخالفة انما يكون بتخصيص أو تميم (١٥٣) المضمرة لا تخصيصه والجواب بان المراد

وقيل بالوقف مثل والمطلقات مع وبعولتين لنا انظنان فلا يلزم من مجاز أحدهما مجاز الآخر قالوا يلزم مخالفة الضمير وأجيب بانه كعادة الظاهر الوقف لعدم الترجيح وأجيب بانه ورا العموم قه ما فلو خصصنا الاول خصصناهما ولو سلم فالظاهر أقوى) أقول اذا ذكر عام وبعده ضمير يرجع الى بعض ما يقنونه لم يكن تخصيصه وقال امام الحرمين وأبو الحسين البصري انه تخصيص وقيل بالوقف مثله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثم قال وبعولتين أحق بردهن والضمير في بردهن الرجعية فلا يوجب تخصيص التربص بالرجعية بل يعم الرجعية والباقيات لنا انهما لفظان فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر وصيرورته مجازا فبانه ان ظاهر الضمير أن يكون عاما وقد خص فلم يلزم مثله في الرجوع اليه قالوا يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم ماله الضمير مخالفة الضمير للرجوع اليه وانه باطل الجواب ان الضمير كعادة الظاهر ولاشك انه لو أعاد الظاهر وأراد به نائبا لخصوص لم يلزم منه خصوص الاول ولم يحكم بكونه غير الاول ومخالفة فكذا هنا القائل بالوقف قال يلزم تخصيص الظاهر او المضمرة دعما للمخالفة وكلاهما تحكم لعدم المرجح فوجب التوقف الجواب أو لانهم ما ظاهرا في العموم فاذا خصصنا الاول لزم تخصيص الثاني واذا خصصنا الثاني لم يلزم تخصيص الاول وما فيه مخالفة للظاهر أولى مما فيه مخالفة للفتان ولو سلم فالظاهر أقوى دلالة من المضمرة ورفع الاضعف أسهل قال (مسألة الأئمة الاربعة والاشعري وأبو هاشم وأبو الحسين رجعهم الله جواز تخصيص العموم بالقياس ابن سريج ان كان جليلا ابن أبيان ان كان العام محصيا وقيل ان كان الاصل شرجيا الجبائي يقدم العام مطلقا والامام والقاضي بالوقف المختاران ثبت العلة نص أو اجماع أو كان الاصل محصيا خص به والا فالعبرة بالقرائن في الوقائع فان ظهر ترجيح خاص فالقياس والا فعموم الخبر لنا انها كذلك كالنص الخاص فيخصص به الجمع بين الدليلين واستدل بأن المستنبطه امارا رجحة أو مرجوحة أو مساوية والمرجوح والمساوي لا يخصص ووقوع احتمال من اثنين أقرب من واحد معين وأجيب بجوابه في كل تخصيص وقد رجح بالجمع الجبائي لو خص يلزم تقديم الاضعف عما تقدم في خبر الواحد من ان الخبر يعمده فيه في أمرين الخ وأجيب بما تقدم وبأن ذلك عند ابطال أحدهما وهذا العمل لهم ما بالتميز تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لهما واستدل بتأخير في حديث معاذ وتوصيه وأجيب بانه آخر السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع واستدل بان دليل القياس والاجماع ولا اجماع عند مخالفة العموم

تخصيص مرجع الضمير بان يراد بالمطلقات البواطن والرجعية جمعها ويعود الضمير الى الرجعية خاصة ظاهر الفساد ويمكن الجواب بان المراد انه لا بد في دفع المخالفة بين الظاهر والمضمرة من تخصيص الظاهر بالرجعية أو تخصيص المضمرة بها بان يرجع الى جميع المطلقات ثم يجعل بحسب الحكم مقصورا على الرجعية وحاصل جواب الاستدلال ان تخصيص المظهر يستلزم تخصيص المضمرة من غير عكس فتخصيص المضمرة لاقلة المخالفة فيه يكون أرجح ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان الضمير انما يعود الى اللفظ باعتبار مدلوله فاذا أريد بالمطلقات الرجعية لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه قال ولو سلم فالظاهر أقوى فيكون الضمير الاضعف أولى

(٣٠ - مختصر المنتهى ثاني)

بالتخصيص والصرف عن الظاهر (قوله لنا انها كذلك) اشارة الى أن ضمير انما المايشرة به الكلام من القياسات لالة 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 ولستدرج تحت اسم الاشارة كون الاصل محر جانص فينطبق الدليل على المدعى ثم لا يخفى ان المراد انها كالنص اذا ثبت علمتها بالنص وكلاهما اذا ثبت بالاجماع لكنه سكت عنه لما سبق من ان التخصيص بالاجماع انما هو لتخصيمه فصاحصا وأما القياسات التي كذلك فلا تخصص العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص بها لما ذكر من الاستدلال لانه ضعيف وقد نبه الشارح بقوله قد استدلل بز ياد لفظ قد على أنه مخالف لما جرت به عادة المصنف من كون استدلاله لا من يفاعلى المذهب المختار وكذا في مذهب الجبائي

وأجيب بأن المؤثرة وحصل التخصيص يرجعان الى النص كقوله عليه الصلاة والسلام حكمت
على الواحد وما واهما 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 بها ظني) أقول هل يجوز تخصيص العموم بالقياس مثل أن يعم قوله خذ من أموالهم
صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا على الفقير المذوق عن الأئمة الاربعه 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 لا يجوز بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس أولا ومخصوصا كان
العام أولا وقال الامام والقاضي بالوقف واختار انه ان ثبتت عليه العلة بنص أو اجماع أو كان
الاصل مخصصا العام أي مخرجا عنه خص به العام والافلا يعتبر القرائن في أحد الوقائع مما يظهر به ترجيح
أحدهما فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به والاعمال به مضمون الظاهر لنا ان القياسات اذا كانت كذلك
أي ثبتت علم بنص أو اجماع أو كان الاصل مخرجا عن غيره لا يخصصه بان العلة ان كانت مستنبطة فاما ان
تكون راجحة على العام أو مرجوحة أو مساوية وانما يخصص اذا كانت راجحة اذ لا يعمل بالمرجوح
وفي المساوي يتوقف واذا ثبت ذلك فالخصيص يثبت باحتمال بعينه وينتفي بأحد احتمالين مهم
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 يجرى في كل تخصيص
وقدر حجم الاحتمال الواحد فمما على الاحتمالين بان فيه جعل الدليلين فاهو جوابكم ثم فهو جوابنا
ههنا اخرج الجبائي بانه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى وانه باطل وبين
اللازمة مما تقدم في خبر الواحد ان الخبر يثبت في أمر من السنن والدلالة والقياس يثبت في ستة
أمور حكم الاصل وعلته ووجودها في نفسه ووجودها في المعارض فيه ووجودها في الفرع ووجودها عن
المعارض فيه مع الامرين ان كان الاصل الخبر الجواب أولا بما تقدم من ان ما ذكرنا من الصور بمثابة نص
خاص وثانيا بان الالزام مما ذكرتم لا يرد علينا لان ذلك انما لا يجوز عند ابطال أحدهما فان الاقوى
يبطل الاضعف والاضعف لا يبطل الاقوى وههنا ليس كذلك فانه اعمالها ما زال ابطال اشئ منها
وثالثا بالارامه بما جوزتم من تخصيص الكتاب بالسنة وتخصيص المفهوم بمطوق الكتاب والسنة مع
انه اضعف وقد استدل على مذهب الجبائي وهو تقديم الخبر على القياس مطلقا بحديث معارضى الله
عنه حيث قال له عند بعثه الى اليمن ثم جعل فقال بكتاب الله فقال فان لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم
تجد قال اقيس الامر بالامر فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لمسايراه رسوله فتقدم معاذ الخبر
على القياس وتصويب الرسول له فيه بدلان على وجوب تقديم الخبر على القياس وانه لا عبرة بالقياس مع
وجود الخبر خالفه أو وافقه الجواب اولاه آخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيص السنة بالكتاب
اتفاقا وثانيا انه ليس في خبره ما يدل على امتناع تخصيص الخبر بالقياس غاية ما لا يبطل الخبر
بالقياس وأما العمل بما جاءه الدليلين فلم يمنعهم وقد استدل عليه أيضا بان الدليل على وجوب العمل
بالقياس به انما هو اجماع ولا اجماع على وجوب العمل به عند مخالفة العموم للخلاف فيه فامتنع العمل
به اذ لا يثبت حكمه بلا دليل الجواب ان العلة المؤثرة وهي المعتبرة بالنص أو اجماع وحصل التخصيص
وهو الذي خص الاصل فيه بنص وهي التي ذكرنا أنها تقدم فيها القياس على النص يرجعان الى النص
وهو قوله حكمت على الواحد حكمتي على الجماعة فاذا ثبت العلية أو الحكم في حق واحد ثبت في حق

(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
والتصود واحد (قوله
وههنا ليس كذلك) هذا
ما ذكر في خبر الواحد
والقياس انه اذا تعارض
من وجه دون وجه فالجمع
ما أمكن كما سيأتي ولهذا
كان الاستدلال يكون
القياس اضعف وبحديث
معاد ههنا مردودا وفيما
سبق مقبولا حيث كان
الكلام فيما اذا لم يمكن
الجمع وكان أحدهما مبطلا
لا آخر بالكيفية (قوله
وهي) يعني الصور المذكورة
وهي ما اذا كانت العلة
معتبرة بنص أو اجماع أو
كان الاصل قد خص فيه
بنص هي التي حكمتها
بتقديم القياس

(قوله والكبرى ضرورة من الدين) عدل عما هو المشهور في ذلك من التسلسل بالاجماع والمعقول وهو أنه لو لم يعمل بالراجح فإما أن يعمل بالطرفين فيجتمع التناقض أو لا يعمل بشئ منهما فيرتفع التناقض أو يعمل بالمرجوح وهو خلاف المعقول لما عليه من الاعتراضات لكن الاعتراض على ما ذكره أظهر للقطع بأنه لا يكفر باحد وجوب العمل بالظنيتين وانما الكلام في الجواز وبجانب آخر وهو أنه ان أريد بوجوب العمل قطعا أنه لا يجوز التمسك أصلا فهو معنى الوجوب سواء قيد بالقطع أو لم يقيد والتطبی بهذا المعنى لا يقابل الظن وان أريد أنه معلوم قطعا بحيث لا يحتمل النقيض فلا دليل عليه بل ربما يستدل على بطلانه بأن الدليل الخاص بذلك الحكم الجزئي كوجوب التمسك في الظهارة ظني والمأخوذ من الظن ظني وسياق في زيادة تحقيق ذلك في مسألة أن في الاجتهاديات المصيب واحد أو كل مجتهد حيث تبين كيفية تعلق الظن والقطع بحكم واحد

(قوله ومعنى ذلك) أي شـوع المدلول في جنسه كون المدلول خصـة محتملة أي ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المتدرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ والظاهر أنه لا حاجة إلى قوله من غير تعيين لان المعارف ليست بخصـة محتملة للخصص وانما فسر الشارح بالخصـة نظرا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم أن المطلق ما يراه الحقة من حيث هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات ثم لا يخفى أن المراد بالتعيين ما يكون بحسب دلالة اللفظ والافتسـل جاء في رجل متعين في الواقع لكنه أعم من أن يكون الوضع أيضا على التعيين كافي الاعلام أولا كافي المضمرات واسماء

الجماعة بهـذا النص ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة تخصيصا بالنص لا بالقياس وأما ما سواهـما مما اعتبرنا فيه الترجيح بالقرائن فلا شـك انه اذا ترجح الخاص صار منظونا فوجب اعتباره للقطع بان الظن هو المعتبر كإذ كرتا في الاجماع الظني ثم انه نبه على نكتة فقال هذه القضية وأمثالها قطعة عند القاضي لما تقر من وجوب العمل بالراجح من الامارات قطعا فيحصل قياس هكذا هذا منظوني مجتهدا وكل ما هو منظوني مجتهدا يجب على العمل به فهـذا يجب على العمل به والصغرى وجدانية والكبرى ضرورة من الدين وقال قوم انها ظنية لان الدليل الخاص به ظني والمأخوذ من الظن ظني وسياق في باب الاجتهاد لهـذا التهمة وتحقيق قال (المطلق والمقيد المطلق ما دل على شائع في جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها والمقيد بخلافه وبطلق المقيد على ما أخرج من شياخ بوجه كربة مؤمنة وما ذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومنه جاريه ويزيد) أقول من أقسام المتن المطلق والمقيد وهما قريبان من الخاص والعام فذكرهما معهما ما وجد المطلق بأنه ما دل على شائع في جنسه ومعنى ذلك كونه خصـة محتملة لخصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين فنخرج المعارف كلها ما فيها من التعيين شخصاً نحو زيد وهذا أو حقيقة نحو الرجل واسامة أو خصـة نحو بعض فرعون الرسول أو استغراقا نحو الرجال وكذلك كل عام ولو فكرت نحو كل رجل ولا رجل لانها بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وانه ينافي الشيوخ عما ذكرناه من التفسير وأما المقيد فلهـذا بخلاف حد المطلق فهو ما يدل على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما أخرج من شياخ بوجه من الوجوه مثل ربة مؤمنة فانها وان كانت شائعة بين الرقيات المؤمنات فقد أخرجت من الشياخ بوجه تمام حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فإزيل ذلك الشياخ عنه وقيد بالمؤمنة فكان مطلقا من وجه مقيد من وجه واعلم أن جميع ما ذكر في تخصيص العام من متفق ومختلف ومختار يجري مثله في تقييد المطلق ويزيد في تقييد المطلق مسألة هي هذه قال **مسألة** اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما مثل اكس وأظهم فلا يحمل أحدهما على الآخر بوجه اتفاقا ومثل ان ظاهرت فأعتق ربة مع لانتلك ربة كافرة واضح وان لم يختلف حكمهما فان اتحد موجهـما ممتثبتين جعل المطلق على المقيد بالعكس بيانا

الإشارة على ما سبق تحقيقه في بحث الحرف وأن المراد بالمعارف المخرجة ما سوى المعهود الذهني مثل اشتراط الحكم لما سبق من أنه مطلق (قوله ولو نكرة) نفي لما زعم الأمدى من أن المطلق هو النكرة في سياق الاثبات (قوله فهو ما يدل على شائع) يعني ليس المراد بخلافه ما لا يدل على شائع حتى ينتقض بالعملات وذلك لان الكلام في أقسام المتن فلا بد من الدلالة فعلی هذا الاواسطة في الاناظر الدالة بين المطلق والمقيد لكن اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات ليس باصطلاح شائع وانما الاصطلاح هو الثاني أعني ما أخرج من شياخ وفي تنكير شياخ إشارة إلى أنه لا يلزم فيه الإخراج عن الشياخ بحيث لا يبقى مطلقا أصلا بل قد يكون مطلقا من وجه ومقيدا من وجه كربة مؤمنة (قوله ويزيد مسألة) هذه المسألة مما مر مثلها في التخصيص وهو أن الخاص اذا وافق العام في الحكم لا يتخصصه لكن لما كان الحكم هـنا مخالفا لما هـناك مع زيادة تفاصيل أوردها

وعدم اجراء غير المقيد كالكافرة مثلا ليس من مقتضيات التقييد حتى تكون ازالته نسخا وهذا مع انه ليس مثل ما سبق فاسدنا ظهور
 ان حكم المقيد وجوب القيد والاطلاق لا يثبت به بل يرفعه (قوله وهو فرع الدلالة) بيان ابطال الملازم وهو كونه مجازا ولم يقتصر
 على ما ذكره الشارحون من ان المجاز خلاف الاصل اظهر وان النسخ اشبه بمحذوران منه (قوله فما هو جوابكم) اما في الصورة الاولى
 بجوابهم ان تقدم الصدر عما يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعنى بالدلالة عند علماء الاصول والبيان واما في
 الثانية فهم لا يسألون تناول الرقبة لما يكون ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة حتى تكون دلالة على السليمة مجازا ولو سلم
 فانتقال الذهن من المطلق الى الكامل في معناه ظاهر الامدفع له (قوله الا انه على البدل لا على الجمع) يوافق ما ذهب اليه الخنفية من ان
 العموم قد يكون يتناول كل احد على سبيل الشمول مثل من يأتي في قوله درهم او على سبيل البدل مثل من يأتي في قوله درهم لكن القول
 بهموم السكر في الاثبات يخالف ظاهر اصطلاح القوم فلها ذهب جميع من الشارحين الى ان العام المخصص هو المقدرا الجبرور من اعنى
 الرقيات وان اللفظ وان كان ظاهرا في رقبة من الرقيات العامة الا ان المراد رقبة مؤمنة من الرقيات المؤمنات وبالجملة فقد اختلفت كلهم
 في شرح هذا التحقيق وكيفية تطبيقه جوابا عن شبهة الخصم والشارح المحقق تخلص (١٥٧) عن ذلك يجعله تحقيا في المسئلة

لا في الجواب والانصاف ان
 عمرة هذا التحقيق وهو قوله
 فكما تقدم الخاص بيانا
 للعام فكذلك بقيد المقيد
 بيانا لاطلاق على ما في النسخ
 كلام لا حاصل له بل لا معنى
 لتقييد المقيد ومقابلته
 بتقدم الخاص وكونه من
 سهو والقلم والصواب تقدم
 المقيد ومع ذلك فالكلام
 في تأخر المقيد لا تقدمه
 والمفسران تأخر الخاص
 بيان وقصر للعام على البعض
 لا تقدمه فان عند الخصم
 العام المتأخر ناسخ فالصواب
 ان يقرأ بقدم على لفظ
 المضارع أى كما ان الخاص

المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتقبة اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص
 الجواب انه لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالاطلاق حينئذ المقيد فيجب دلالة عليه مجازا
 وايضا فانه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسليمة مجازا فما هو جوابكم في صورتين فهو جوابنا ثم افاد ان
 التحقيق في هذه المسئلة ان رقبة معناه رقبة من الرقيات أى رقبة كانت فيصير عاما الا انه على البدل
 لا على الجميع ويصير تخصيصه بالمؤمنة او السليمة تخصيصا واخراجا لبعض السميات من ان يصلح بدلا
 فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فكذلك حكم التخصيص فكما تقدم
 الخاص بيانا للعام فكذلك بقيد المقيد بيانا لاطلاق الثاني ان يتقدم وجهه من مقيد فيجعلها متافقا
 مثل ان يقول في الظاهر لا تعتق مكانا بالاعتق مكانا كافر افر لا يجزى اعتناز المكاتب اصلا وان
 تعلم ان هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق الثالث ان يختلف وجهه كما اطلق في
 كفارة الظاهر فقال فحرم ررقبة وقيد في كفارة القتل فقال فحرم ررقبة مؤمنة فنقل عن الشافعي
 رضى الله عنه انه يحمل المطلق على المقيد فقال كثر الشافعية مراده انه يحمل عليه بجماع اذا كان
 وهذا هو المختار فيكون كتحصيل عام ليس محلا للتخصيص بالقياس على عام هو محمل للتخصيص
 ويحیی عما ذكرناهناك من الدليل والسؤال والجواب وقد روى شذوذ من الشافعية عن الشافعي انه
 يحمل المطلق على المقيد من غير جامع لان كلام الله واحد وبهضه يفسر بهضا وليس بسديد كما ترى
 وقال ابو حنيفة رضی الله عنه لا يحمل عليه ولو بجماع اذ يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الامتثال
 عطائه فيكون نسخا والقياس لا يصلح ناسخا والجواب منسوخا كالتقييد بالسليمة

التأخر يقدم في الاعتبار ويعمل به على انه بيان للعام المتقدم لانسخ فكذلك في المقيد المتأخر (قوله وانت تعلم) مناقشة في المثال وهذا
 كما علمون للاطلاق والتقييد في السبب بقوله عليه السلام اتواعن كل حر وعبد ادواعن كل حر وعبد من المسلمين وانه مبنى على انه
 يعتبر اول الاطلاق والتقييد ثم يسلط عليه ما يفيد العموم والمثال المطابق لا تعتق المكاتب من غير قصد الى الاستغراق كما في اشتراط اللحم
 وانت تعلم ان قوله لا من تخصيص المطلق ليس على ما ينبغي والصواب لا من تقييد المطلق (قوله ويحیی عما ذكرناهناك) المذكور
 فيما سبق هو انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس كتحصيل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة بغير المديون قياسا على الفقير ولا ذكر
 لتخصيص عام ليس محلا للتخصيص قياسا على عام هو محمل للتخصيص ولا يراد دليل وسؤال وجواب يصلح ارادها في هذا المقام (قوله وليس
 بسديد) لانه ان اراد بالكلام الازلي فليس الكلام فيه مع انه يختلف تعلقاته باختلاف المتعلقات وان اراد العبارة الدالة عليه فلاخفاه
 في تكررها واختلافها (قوله والجواب منع كونه نسخا) هذا منع للقديمة المثبتة بالدليل من غير قدح في الدليل فلا يكون موجهها
 والاسناد بتقييد الرقبة بالسليمة ليس بمستقيم لانهم لا يسألون انه تقييد ورفع ما اقتضاه النص المطلق بل يدعون ان المطلق لا يتناول الا
 الكامل في مدلوله كالماء لا يتناول ماء الورد على ان عدتهم في ابطال حمل المطلق على المقيد ليست لزوم نسخ بالقياس بل عدم صحة القياس
 بناء على ان المقيس عليه ليس حكما شرعيا بل عدما اصلها هو عدم اجراء الكافرة في كفارة القتل لان اجراء المؤمنة ثابت بالنص المطلق

ومن شرط القيام أن يكون المقيس عليه حكما شرعيا وأيضاً من شرط القياس أن لا يوجد في المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه وقد دل النص المطلق على اجراء الكافرة وعدم الوجوب فقد اذيعان وتغية ما أدى اليه نظرنا أنه ليس وجوب قيدا لايمان في رتبة 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 إطلاق اللفظ الشيء عليه لغة وان لم يكن ناشئاً بالخارج وبفهم الشيء ففهمه على أنه مراد اللفظ بالخطو وباللحالي كالمسبق في بحث المشترك والتفصو وتعرف المجلد الذي هو من أقسام (١٥٨) المتن وهو لا محالة لفظ (قوله ما لا يمكن معرفة المراد منه) مبنى الاعتراضين على أن

قال (المجمل والمبين المجلد المجموع وفي الاصطلاح ما لم يتضح دلالاته وقيل اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء ولا يطرده في المهمل والمستحيل ولا يمكن بلواز فهم أحد الحاصل واللفظ المجلد كالقيام من الركعة لاحتمال الجواز والسهو أو الحسنيين لا يمكن معرفة المراد منه ويرد المشترك المبين والمجاز المرادين أوليين) أقول ومن أقسام المتن المجلد والمبين فأخذ فهمها فالجمل لغة هو المجموع وجملة الشيء مجموعته ومنها أجل الحساب إذا جمعه ومنها المجلد في مقابلة المفصل وأما في الاصطلاح فهو ما لم يتضح دلالاته والمراد منه دلالاته وهي غير واضحة والأورد عليه المهمل وهو يتناول القول واللفظ والمشارك والمتواطئ وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء وهو غير مطرد ولا منعكس أما الطرد فلأن المهمل كذلك وليس بمجمل وأيضاً لفظ المستحيل كذلك لأن المفهوم منه ليس بشيء اتفاقاً وأنه ليس بمجمل لوضوح مفهومه وأما العكس فلا لأنه يجوز أن يفهم من المجلد أحد محامله لا بعينه كإفي المشترك وهو شيء فلا يصدق المد عليه وأيضاً فالجمل قد يكون فعلاً كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فإنه محتمل الجواز والسهو فكان مجزأ بينهما وهو غير داخل في الحد إذ ليس لفظاً وقال أبو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه وهو أيضاً غير شديد إذ يرد على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فإنه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه فإنه إنما يعرف من البيان لأمته وأيضاً اللفظ الذي يراد به مجازة سواء بين أوليين أو مبينين ليس بمجمل ويصدق عليه أنه لا يمكن معرفة المراد منه لأنه لم يبين لم يعرف المراد وان يبين يعرف المراد لأمته بل من البيان فيقال إنه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الأحوال قال (وقد يكون في مفرد بالاصالة وبالاعلال كالمختار وفي مركب مثل أو يعرف وفي مرجع الضمير وفي مرجع الصفة كطبيب ما هو وفي تعدد الجازبه من منع الحقيقة) أقول المجلد قد يكون اجزأ في مفرد وفي التركيب أما في المفرد فكما مشترك لتردده بين معانيه أما بالاصالة كالمعين وأما بالاعلال كالمختار المترددين الفاعل والمفعول ولولا الاعلال لكان مختبر بكسر الباء للفاعل وبفتحها للمفعول فانتفى الاجمال وأما في التركيب فأنواع منها في المركب يجهلته نحو أو يعرف والذي يبدؤه عقد النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها في مرجع الضمير إذا تقدمه أمران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عراً فصرته لتردده بين زيد وعرو ومنها في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ما هو لتردده بين المهارة المطلقة والمهارة في الطب ومنها في تعدد المجازات مع مانع يمنع من جملة على الحقيقة فهذا ما ذكره ومنها ما لم يذكره ظهوره مثل تخصيص مجهول

منه متعلق بالمعرفة دون المراد إذ لو تعلق به لم يصدق الحد على شيء من أفراد المجلد لأنه يمكن معرفة ما أراده منه بالبيان وقد يسبب عن الاعتراضين بان المشترك المقترن بالبيان مجمل بالنظر إلى نفسه مع قطع النظر عن البيان وان كان مبيناً بالنظر إليه ولا منافاة وكذا الجازم مجمل من حيث ان المراد لا يعرف من نفسه وان كان مجازاً من حيث استعماله فيما لم يوضع له وليس شيء إذ 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 مراد بل إنما عرف من البيان فان قيل سيجي أن اللفظ إذا تعدد مجازاته فهو مجمل فامعنى تنفي الاجمال عن المجاز قلنا معناه على ما يشعر به كلام الامام الغزالي أن اللفظ الدائر بين معناه الحقيقي والمجازي ليس بمجمل فيه ما لا انه ان اشتمل على القرينة فالعجائزى

والاذلحقيقي وأما اذا اشتمل على القرينة الصارفة عن الحقيقة وتعددت معانيه المجازية من غير بيان فلا كلام في اجزأه فمع اولى هذا ينبغي أن يصرف كلام الشارح (قوله وفي التركيب) الاضافى اجمال مشترك وان لم يعتبر تركيبه بخلاف مرجع الضمير والصفة فلذا جعل الاجمال في نفس المركب و مرجع الضمير والصفة من الاجمال والتركيب وكذا اللفظ ما لم يعتبر في التركيب لم يحكم بتعدده الحقيقة وتعدد المجازات (قوله مثل تخصيص مجهول) أراد بالتخصيص ما يكون باللفظ على ما هو اصطلاح الحقيقة فصح عطف الاستثناء والصفة عليه بأدواتها وقع في ذلك لاختصاره لفظ الامدى حيث قال ويكون بسبب تخصيص العموم بصورة مجهولة مثل اقتلوا المشركين بعضهم أو بصفة مجهولة كتوله تعالى وأجل لكم ما ورأه ذلكم أن يتنغوا بأموالكم محضين فان تقيد الحل بالاحصان مع الجهل أو جب الاجمال فيما أحل أو باستثناء مجهول كتوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما تبلى عليكم

بقرينة قوله وان ثبت عرف في

صحة اطلاقه البعض
وظهر أنه على الاول للكل
لا يمتثل البعض وعلى
الثاني للطلق يمتثل الكل
والبعض أي بعض كان
ولهذا يحصل بآدي ما ينطلق
عليه الاسم وهذا هو المصريح
به في كلام الآمدي
وقد أشار الشارح في قوله
وقد قالوا بزيادة الواو ونقلته
قدالي أن هذا ليس دليلا
للمخالف في أصل المسئلة
على ما هو أدب الكتاب بل
للسائل بثبوت عرف في
البعض لكن لا يمتحن أن
موجب الاستدلال ليس
ما سبق من كونه لا يطلق
بموجب اطلاقه البعض
بل كونه البعض خاصة أي
بعض كان على ما نقل عن
بعض أصحاب الشافعي
رحمه الله ودل عليه قوله
الضح دلالة على البعض
فكان الاولى أن يقول أن
ثبت عرف في اطلاقه
على البعض خاصة بمخالف
قيد الصحة وأما دليل
الحنفية على أنه يحمل في
حق المقدر بين بفعل النبي
عليه السلام حيث سمع
على ناصيته فهو أن الباء
متى دخلت في آله المسح
تعدى الفعل الى محله
فستوعبه دون الآلة
نحو مسحت رأس النبي

أو استثناء مجهول أو صفة مجهولة قال (مسئلة لاجمال في نحو حرمت عليكم الميتة وأمهاتكم خلافا
للبصري والكرخي لنا اقطع بالاستقراء أن العرف النهل المقصود منه قالوا ما واجب للضرورة
بقدر بقدرها فلا يضر الجميع والبعض غير متضغ بما تقدم وأجيب متضغ بما 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 إذا
أطلقوه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الأكل والشرب في المشروب واللبس في
الملبوس والوطء في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير أو الخمر أو الحر أو الحر أو الامهات فهم ذلك سابقا
الى الفهم عرفا فهو متضغ الدلالة فيه فلا اجمال قالوا التحريم العيني غير متصور فلا بد من اتمام فعل
يصح متعلقه والافعال كثيرة ولا يمكن اتمام الجميع لان ما يتقدر بالضرورة بقدر بقدرها فتميز اتمام
البعض ولا دليل على خصوصية نبي منها فدلته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال
الجواب لان سلم أن ذلك البعض غير متضغ بل هو متضغ بما سبق من العرف في ارادة المقصود من مثله
قال (مسئلة لاجمال في نحو قوله وامسحوا برؤسكم) انما لم يثبت في مثله عرف في بعض كالك
والقاضي وابن جنبي فلا اجمال وان ثبت كالثاقبي وعبد الجبار وأبي الحسين فلا اجمال قالوا العرف
في نحو مسحت بالتمديد البعث قبل الآلة بخلاف مسحت بوجهي وأما الباء التي بعض فاضعف
أقول نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم لاجمال فيه خصالا لبعض الحنفية لانه لغة لسع الرأس وهو
الكل فان لم يثبت في مثله عرف في اطلاقه على البعض اتضغ دلالة في الكل لقتضى السالم عن المخاض
كما هو ذهب مالك والقاضي أبي بكر وابن جنبي فلا اجمال وان ثبت عرف في صحة اطلاقه البعض اتضغ
دلالة على البعض للعرف الطارئ كما هو ذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري
فلا اجمال أيضا وقد قالوا في بيان العرف لبعض أو لا العرف في مسحت يدي بالتمديد انما هو البعض
لتبادر ذلك الى الفهم عند اطلاقه الجواب أن الباء الاستعانة والتعديل آله والعرف في الآلة ما ذكره
بمخالف غيره مثل مسحت بوجهي ووجهي حيث الباء صلة وقالوا انما الباء اذا دخل على اللازم كان
للتعدية واذا دخل على التعدى كان للتبعيض للفهم في المثال المذكور والاصل الحقيقة الجواب ان هذا
أضعف من الاول لانه لم يثبت من اللغة مجي الباء التي بعض قال (مسئلة لاجمال في نحو رفع عن
أمتي الخطأ والنسيان خلا قالوا ابى الحسين والبصري لنا العرف في مثله قبل الشروع المؤاخذه والعقاب
ولم يسهط الضمان اما لانه ليس بعقاب أو تخصيصا لعموم الخبر فلا اجمال قالوا واجب بما تقدم في
الميتة) أقول نحو قوله صلى الله عليه وسلم لم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان عما ينفي صفة والمراد لازم
من لوازمه لاجمال فيه خلا قالوا ابى الحسين البصري والبصري أعني أباعبد الله لنا أن العرف في مثله
قبل ورود الشرع رفع المؤاخذه والعقاب قطعاً فان السيد اذا قال لعبد مرفعت عنك الخطأ كان المقهور
منه اني لا أو اخذك به ولا أعاقبك عليه فهو واضح فيه فلا اجمال لا يقال فصح أن يسقط عنه الضمان
اذا أتت مال الغير لانه داخل في عموم العقاب وقد رفع ولا يسقط بالتأق لا تأقول انما لم يسقط الضمان
اما لانه ليس بعقاب اذ يفهم من العقاب ما يقصد به الايذاء والزجر وهذا يقصد به جبر حال انتلف عليه
وذلك وجب الضمان على الصبي وانه لا يعاقب واما التخصيص الخبر يدل على التخصيص لا يوجب
اجمالا قالوا لا بد من اتمام لما يتعلق الرفع وهو متعدد والجواب أنه متضغ عرفا وتتر بالجواب والسؤال
تقدم في مسئلة حرمت عليكم الميتة قال (مسئلة لاجمال في نحو ولا صلوة الا بطهو) وخلافا للقاضي

سدى ومتى دخلت في محله تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كافي الآلة فيقتضى عمومية بعض الرأس وليس المراد أقل
ما ينطلق عليه اسم البعض بمصولة في ضمن غسل الوجه فيكون مجالا لاحتمال السدس والثلث والرابع وغيرها (قوله لاجمال في
نحو رفع) فان قيل قد ذكر في بحث عموم المقتضى أنه يحمل وانه أقرب من تعميم المقدر فلنا ذلك على طريق البحث والمجادلة وتقدير تسليم

ليس المقدر امره ميتا وهذا على طريق التحقيق (قوله فالعرف في مثله) فان قيل التقدير انتفاء العرف الشرعي والفقهي فاصح
 هذا العرف قلنا ذكر الشارح (١٦٠) العلامة أنه العرف الاصولي ورد ذلك في بعض الشروح بأنه لا معنى لجل

كلام الشارح على اصطلاح
 يحدث بعده بل المراد عرف
 الاستعمال المجازي وهو
 لا ينافي انتفاء الحقيقة
 الشرعية والعرفية ولا يخفاء
 في أن جل هذا العرف
 على ما هو المتعارف في
 الاستعمال المجازي لئلا
 هذا الكلام جيد الآن
 جل الفقهي على الحقيقة
 العرفية مع جل العرف
 الشرعي على الحقيقة
 الشرعية بعيد (قوله وانه)
 ظاهر الكلام أن المراد أن
 الاجمال خلاف الاصل
 فيكون نفي الاصل يلزم نفي
 المزوم أعني الاشتراك وهو
 ههنا مستلزم لنفي الاصل
 لتحقق المساواة اذ الاجمال
 في الآية الاعلى تقدير
 الاشتراك ولما كان في هذا
 نوع بعد بناء على أن نفي
 الاجمال هو نفس المسمى
 ذهب الناظرون في هذا
 الشرح الى أن المراد أن
 الاشتراك خلاف الاصل
 وظاهره غير وجه لكونه
 استثناء لنفي المقدم لكنه
 يفيد المطلوب بناء على
 المساواة وبعضهم لم يراع
 محاذاة المتن فقال المراد أن
 الآية انما تكون مجسلا لو
 كان اليد مشتركا والاشتراك

لنا ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال والافالعرف في مثله نفي الفائدة مشل لاعلم الامانفع فلا
 اجمال ولو قدر انتفاءهما فالاولى نفي الصحة لانه يصير كعدمه فكان أقرب الى الحقيقة المتعذرة فان قيل
 اثبات اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز بالعرف في مثله وهو جائز قالوا العرف شرعا يختلف في الكمال
 والصحة قلنا يختلف للاختلاف ولو سلم فلا استواء لترجيحه بما ذكرناه أقول نحو قوله صلى الله عليه وسلم
 لا صلاة الا بطه ورا صلاة الا فاتحة الكتاب لا يصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لانكاح الاولى مما
 ينفي فيه الفعل والمراد نفي صفة الاجمال فيه عند الجمهور وخلاف القاضى لئلا نثبت عرف شرعي
 في اطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي مسماهم يمكن فتعين فلا اجمال وان لم
 يثبت عرف شرعي فان ثبت فيه عرف فقوى وهو ان مثله بقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لاعلم الا
 مانفع ولا كلام الا ما أفاد ولا طاعة الا الله فتعين فلا اجمال ولو قدر انتفاءهما ما أى ان لا عرف شرعيا
 ولا فقوى يافيه فالاولى جملة 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 منعموه قلنا ليس من ذلك بل ترجيح أحد المجازات بالعرف في مثله ولذلك يقال هو
 كالعدم اذا كان بلا جدوى قالوا العرف شرعيا في مختلف في فهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال تارة
 أخرى فكان مترددا بينهما ما وزن 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 لأنه متردد بينهما
 فهو ظاهر عندهما لا يجمل لأنه ظاهر عند كل في شيء ولو سلم أنه متردد بينهما فلان سلم أنه على السواء
 بل نفي الصحة راجع بما ذكرنا من أنه أقرب الى نفي الذات قال في مسألة الاجمال في نحو والسارق
 والسارقة فاقطعوا أيديهم ما لنا ان اليد الى المنكب حقيقة صحة بعض اليد ماذونه والقطع ابانة المتصل
 فلا اجمال واستدلوا كان مشتركا في الكوع والمرفق والمنكب لزم الاجمال وأجيب بأنه لو لم يكن
 لزم المجاز واستدل بحتم الاشتراك والتواطؤ وحقيقة أحدهما ووقوع واحد من اثنين أقرب
 من واحد معين وأجيب اثبات اللغة بالترجيح وبأنه لا يكون مجمل أبدا قالوا نطلق اليد على الثلث
 والقطع على الابانة وعلى الجرح فثبت الاجمال قلنا الاجمال مع الظهور أقول نحو قوله تعالى
 والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهم الا اجمال فيه عند الجمهور وخلاف الشريعة لئلا لو كان اجمال فاما
 في اليد وفي القطع اما اليد فهو لجملة العضو الى المنكب حقيقة اقطعا صحة بعض اليد على ماذونه وكان
 ظاهرا فيه فلا اجمال وأما القطع فهو لابانة الشيء عما كان متصلا به حقيقة وهو ظاهر فلا اجمال وقد
 استدل بأنه 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 مشترك في الثلث لزم المجاز
 وأنه خلاف الاصل وقد مر غير مرة واستدل أيضا بان لفظ اليد يحتمل أن يكون مشتركا في الثلث
 لفظا وأن يكون متواطؤا بوضعه للقدر المشترك وأن يكون حقيقة لاحدهما مجازا لا آخرين وانما
 يكون مجملا على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين الآخرين لا اجمال اذ لو كان متواطؤا مجمل
 على القدر المشترك وان كان حقيقة لاحدهما اجل عليه ووقوع واحد لا يعينه من اثنين أقرب من وقوع
 واحد بعينه فيغلب على الظن فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب الجواب أولانه اثبات اللغة وهو تعيين
 ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزم واما الاجمال وأنه باطل على ما عرف مرارا وثانيا يلزم أن لا يكون

خلاف الاصل واعلم أن في الاستدلالين احتصارا حيث حذف بيان عدم اشتراك النطق بمثل ما ذكر في اليد وحيث
 يكون توجيه الاستدلالين أن لو كان اجالا فاما باشتراك اليد واشتراك القطع وكلاهما منتف بمابين فسقط اعتراض العلامة بان
 ما ذكر لا يصلح استدلالا على نفي الاجمال (قوله وقد مر غير مرة) يعني أن المجاز غير من الاشتراك

(قوله وقد يقال) جواب عما ذكر من التقييد الاجمالي للدليل المذكور يعني أن جريانه (١٦١) في الجمل انما يكون اذا لم يثبت

بالدليل كونه مجملا كما في اللفظ المعلم اشتراكه وكما في لفظ الصلاة قبل لحوق البيان (قوله في أحدهما) أي أحدهما المذكورين الذين هما المعنى الواحد والمعنيان الاثنان (قوله فكان جعله من الاكثر هو الاظهر) فان قيل فيكون ظاهرا في أحد الامرين أعني المعنى الواحد وهذا يستلزم خلاف المقدر ونفي الاجمال فلنا المسردان ما ذكرتم اقتضى الظهور في المعنيين وما ذكرنا في المعنى الواحد فيستاقطان ويبقى الاجمال وعدم الظهور (قوله أحدهما أمر لغوي) أي حكم يتعلق باللغة ويستفاد من اللغوي مثل تسمية الطواف بالصلاة وتسمية الاثنين بالجماعة لغة والاخر أمر شرعي أي حكم يتعلق بالشرع ويستفاد من الشارع مثل اشتراط الطهارة في الطواف وحصول فضيلة الجماعة بالاثنتين فلهذا قال بجملان ولم يقل معنيان بخلاف المسئلة الاثنتي فانها في اللفظ الذي يكون له معنى وضع اللفظ له لغة ومعنى آخر وضعه شرعا بين الفرق

بجمل اذا ما من مجمل الايجري فيه ذلك بعينه وقد يقال ان ذلك عند عدم دليل على الاجمال قالوا اليد تطبق على اليدين الكوع والمسرفق والمنكب والقطع على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فجاء الاجمال الجواب لا يلزم من مجرّد الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا في أحدهما أو أجمع الظهور فلا قد ينان اليد ظاهرة في العضو من المنكب والقطع في الابانة قال **مسئلة** المختار أن اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين أخرى من غير ظهور مجمل لنا أنه معناه قالوا يظهر في المعنيين لتكسر الفائدة فلنا اثبات اللغة بالترجيح ولو سلم عورض بان الحقائق المعنى واحدا أكثر فكان أظهر فالواحد يحمّل الثلاثة (كالمساروق) أقول اذا أطلق اللفظ المعنى واحدا تارة والمعنيين أخرى مثل الدابة يراد بها الفرس تارة والفرس والحمار أخرى فان ثبت ظهوره في أحدهما فذاك والا فاختار أن يكون مجملا لنا أن كونه اهما مع عدم ظهوره في أحدهما هو معنى الجمل 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 بأن أكثر اللفاظ حقيقة لمعنى واحد فكان جعله من الاكثر هو الاظهر قالوا ثانيا يحمّل الثلاثة التواطؤ والاشترك وحقيقة أحدهما ووقوع واحد من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه وتقريره وجوابه ما مر في مسئلة المساروق والساروق قال **مسئلة** ماله مجمل لغوي ومجمل في حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلاة ليس مجمل لنا عرف الشرع تعريف الاحكام ولم يبعث لتعريف اللغة قالوا يصلح له ما لم يتضح قلنا متضح بما ذكرناه) أقول اللفظ قد يراد من الشرع وله مجملان أحدهما أمر لغوي والاخر أمر شرعي مثاله الطواف بالبيت صلاة فانه يحمّل أنه يسمى صلاة في اللغة وانه كالصلاة في اشتراط الطهارة مثال آخر الاثنان قفا ووقوعهما جماعة فانه يحمّل أنه يسمى جماعة حقيقة وأنه يحصل به ما فضيلة الجماعة فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشارع لا يكون مجملا بل يحمّل على الحمل الشرعي 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 اللغوي والشرعي لانه هو المفروض ولم يتضح دلالاته على أحدهما لعدم الدليل فرضا وهو معنى الاجمال الجواب لاننا لم نتضح دلالاته بل متضح بما ذكرناه من أن عرف الشرع تعريف الاحكام دون اللغة فانه لم يتضح بدليل خاص فيه ولا يوجب عدم الاتضاح مطلقا قال **مسئلة** لاجمال فيما له معنى لغوي ومسمى شرعي ونائبها الغزالي رحمه الله في الاثبات شرعي وفي النهي مجمل ورابعها في النهي لغوي والاثبات شرعي مثل اني اذا الصائم لئان عرفه يقتضى الظهور وفيه الاجمال يصلح لهما الغزالي في النهي تعذر الشرعي لزوم صحته وأجيب ليس معنى الشرعي الصحيح والزم في دعوى الصلاة الاجمال الرابع في النهي تعذر الشرعي لزوم صحته كبيع الحر والنحر وأجيب بما تقدم وبأن دعوى الصلاة للغوي وهو باطل) أقول قد يكون اللفظ مسمى شرعي ومسمى لغوي بناء على القول بالحقائق الشرعية مثاله النكاح معناه لغة الوطاء وشرعا العقد وقد يقع في الاثبات نحو قوله عليه الصلاة والسلام وقد دخل على عائشة أعندك شي فقالت لا فقال اني اذا الصائم وفي النهي كنهيه عن صوم يوم النحر فمثل هذا اللفظ اذا صدر عن الشرع هل يكون ظاهرا في معناه الشرعي أو مجملا بينهما في مذهب أحدهما المختار أنه ليس بمجمل بل هو للشرعي في الاثبات والنهي نائبها أنه مجمل نالها الغزالي ان كان في الاثبات فهو وللشرعي وان كان في النهي فمجمل رابعها القوم لاجمال فيهما اذ يتعين في الاثبات الشرعي وفي النهي اللغوي لئان عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقتضى بظهوره فيه عند صدوره عنه فلا اجمال احتج القائل

(٢١ - مختصر المنتهى ناي)

بين المسئلتين (قوله لنا عرف الشرع) في المنتهى ان كلامنا كون عرف الشرع تعريف الاحكام وكون الشارع لم يبعث لتعريف اللغات دليل على حدة لكونه صالحا للقرينة

(قوله وهو المراد بالشري) يعني لانهني بالشرع الاماوافق امر الشارع وهو بهينه معني صحيح فلو جعل على الشرع لكان صحيحا
 وصورة القياس هكذا الشرع ماوافق امر الشارع وكل ماوافق امره فهو صحيح (قوله اولابدل على الصحة) يعني ان تم ما ذكرنا
 ان النهي يدل على الفساد (١٦٢) فذلك والاقدسبق انه لايدل على الصحة وهذا كاف في الاجمال لانه اذا لم يكن فيه

دلالة على الصحة لم يكن
 دلالة على كونه شرعيا
 وفيه نظر لان عدم دلالة
 النهي على ذلك لا توجد
 انتفاء الدلالة مطلقا ثبت
 الاجمال وههنا بحث آخر
 وهو ان مذهب الغزالي
 والمذهب الرابع المتسوب
 الى الامدي يشاركان
 المختار في جانب الاثبات
 وانما يفارقانه في النهي
 فلذا اقتصر المصنف في
 استدلالهما على جانب
 النهي ثم اتهم ما يفتقران
 في النهي بانه عند الغزالي
 مجمل وعند الامدي ظاهر
 في الغزوي ولا تعرض في
 الدليل الجرد تعذر الشرع
 من غير دلالة على ثبوت
 الاجمال او الجمل على الغزوي
 فلا بد في كل من ضم مقدمة
 (قوله عليه وبما ذكرتم)
 متعلق باحتج وفي النهي
 في الغزوي عطف على في
 الاثبات في الشرع وبانه
 يقدر متعلق باحتج ولا
 يخفى ما في هذه العبارة
 من التهمة قيد (قوله وانه
 باطل) اشارة الى انتفاء
 اللازم والتمسير للنهي
 والمعنى لوجعل على الشرع
 لكان صحيحا واللازم منتف

بالاجمال بانه يصلح اهما ولم يتضح وهو معنى الاجمال الجواب ما مر انه متضح بما ذكرنا من العرف
 احتج الغزالي بان الاثبات واضح بما ذكرتم واما النهي فلا يمكن حمله على الشرعي والالكان صحيحا
 واللازم منتف اما الملازمة فلان الصحيح ماوافق امر الشارع وهو المراد بالشري واما انتفاء اللازم
 فلان النهي يدل على الفساد اولابدل على الصحة لما مر الجواب ان الشرعي ليس هو الصحيح شرعا بل
 ما يسميه الشارع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة حيث يقول هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة
 واللازم في قوله دعي الصلاة ايام قرانك ان يكون مجلايين الصلاة والدعاء واللازم منتف لانه ظاهر
 في معناه الشرعي قطعاً احتج الرابع القائل بظهوره في الاثبات في الشرعي عليه بما ذكرتم انتم وفي
 النهي في الغزوي بانه تعذر الجمل على الشرعي للزوم صحته وانه باطل كبيع الحر والنحر والملاقيح
 والمضامين كل ذلك مما نهى عنه الشرع وشي منها الا يصح الجواب ما تقدم ان الشرعي ليس هو الصحيح
 وبانه يلزم في قوله دعي الصلاة ايام قرانك ان يكون النهي عنه الغزوي وهو الدعاء وبطلانه ظاهر قال
 البيان والمبين يطلق البيان على فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال الصيرفي في اخراج الشيء
 من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح واورد البيان ابتداء والتجوز بالحيز وتكرر بالوضوح وقال
 الغاضي والاكثر الدليل وقال البصري العلم عن الدليل والمبين نقيض الجمل وقد يكون في مفرد وفي
 مركب وفي فعل وان لم يسبق اجمال) اقول البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام
 والكلام للتسليم والتسليم واستنفاقه من بان اذا ظهر او انفصل وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل
 وعلى متعلق التبيين ومجمل وهو المدلول وبالنظر الى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي
 بالنظر الى الاول هو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح واورد عليه ثلاث اشكال
 احدها البيان ابتداء من غير تقرير اشكال بيان وايسر اخرج من حيز الاشكال نائها ان لفظ الحيز
 في الموضوعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز نائها ان الوضوح هو التجلي بعينه فيكون تكررا ولا يخفى
 انها مناقشات واهية وقال الغاضي والاكثر ونظرا الى الثاني انه هو الدليل وقال ابو عبد الله
 البصري نظرا الى الثالث هو العلم عن الدليل والمبين نقيض الجمل فهو المتضح الدلالة وكان انقسم الجمل
 الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يكون في مفرد وفي مركب وقد يكون في فعل وقد يكون
 فيما يسبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق اجمال كما يقول ابتداء الله بكل شيء علم قال
 مسئلة الجمهور الفعل يكون بيانا لنا انه عليه الصلاة والسلام بين الصلاة والحج بالفعل وقوله خذوا
 عني وصلوا كما يدل عليه وايضا فان المشاهدة ادل اذ ليس الخبر كالعائنة قالوا يطول فيتأخر البيان قلنا
 وقد يطول بالقول ولو سلم فمتأخر لا شرع وفيه ولو سلم فسلوك اقوى البيانيين ولو سلم فمتأخر عن وقت
 الحاجة) اقول الفعل هل يكون بيانا الجمهور وعلى انه يكون بيانا خلافا لشرذمة لما انه صلى الله عليه
 وسلم بين الصلاة والحج بالفعل فان قيل انما البيان بقوله صلوا كما رأيتوني اصيلي وخذوا عني مناسككم
 لا بالفعل قلنا البيان بالفعل وذلك دليل كون الفعل بيانا لانه هو البيان ولنا ايضا ان مشاهدة
 الفعل ادل في بيانه من الاخبار عنه ولذلك قيل في المثل السائر ليس الخبر كالعائنة فلا بعد في العدول

اليه

لانه باطل ليس بصحيح كافي الصور المذكورة وجعل الضمير للزوم عمال المعنى له

البيان والمبين

(قوله وقد يكون فيما يسبق له اجمال) اشارة الى ان قوله وان لم يسبق اجمال ليس مختصا بالفعل على ما وقع في بعض الشروح (قوله
 ليس الخبر كالعائنة) مروى في الحديث ولا ينافي كونه مثل اسائر

(قوله لا نسلم أن الفعل أطول) إشارة إلى أن قواهم الفاعل بطول معناه أنه أطول من القول ليصح أنه مستلزم للتأخر دون القول (قوله والمرجوح لا يكون تأكيدياً) مقضى ظاهر الكلام أنه ما إذا تساوى كان البيان أحدهما من غير تعيين (قوله أقل ما يكون) إشارة إلى 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 الذي أخرج من العام ومن المطلق كالكافر من قولنا الرقيات المؤمنة أو رقية مؤمنة وفي دلالة المطلق عليه نوع تحمل وقوله قيد النفي دلالة العام بمعنى العام والمطلق عليه أي على المخرج وهو أي العام وقوله بدلالة المخرج متعلق بالنفي وهو على لفظ اسم الفاعل بمعنى اللفظ الذي يفيد التخصيص أو التيسير وهو المخرج (قوله هذا كله) يعني ما ذكرناه من أن البيان يجب أن يكون أقوى وإنما هو في غير بيان الجملة ولذا خصص الدليل بتخصيص العام وتعيينه المطلق وأما بيان الجملة فيجوز أن يكون بالمرجوح لأنه لا تعارض بين الجملة والبيان يلزم الغاء الأقوى بالضعف وهذا معنى ما قال في المنتهى وأما الجملة فواضح فإن قيل بل معناه ما ذكر في

اليوم وما زاد الدلالة قالوا الفاعل بطول فلو بين به لزم تأخير البيان مع إمكان تعجيله وأنه غير جائز الجواب أو لا نسلم أن الفعل أطول من القول إذ قد يطول البيان بالقول أكثر مما يطول بالفعل فإن ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما استدعى زماناً أكثر مما يصلي فيه الركعتان بكثير وثانياً لا نسلم لزوم تأخير البيان إذ تأخير البيان أن لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به وهذا قد شرع فيه واشتغل به وإنما الفعل هو الذي يستدعى زماناً ومثله لا يعد بذلك مؤخر بل مبادراً بمثلاً بالفور وثالثاً بانك ما تعني بقولك لا يجوز التأخير مع إمكان التعجيل إذ لم يكن فيه غرض أو إذا كان ممنوعاً بيانه أنه وان كان تأخر البيان فقد فعله لسؤال أقوى البيانين وهو الفعل لكونه أدل كما مروراً بعان تأخير البيان لا يمنع مطلقاً عما يجتمع عن وقت الحاجة وهذا لم يتأخر عنه فيجوز قال في مسألة إذا ورد بعد الجملة قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تأكيدي وان جهل فأحدهما وقيل بتعين غير الأرجح للتقديم لأن المرجوح لا يكون تأكيدياً وأوجب بان المستقل لا يلزم فيه ذلك وان لم يتفقا كما لو طاف بعد آية الحج طوافين وأمر بطواف واحد فالتخيار القول وفعله ندى أو واجب متقدماً ومتأخراً لأن الجمع أولى أبو الحسين المتقدم بيان ويلزمه نسخ الفعل متقدماً مع إمكان الجمع) أقول إذا ورد بجملة وورد عقيبه قول وفعل كل واحد منهما صالح أن يكون بيانه فاما أن يتفقا أو يختلفا فان اتفقا كما لو طاف طاف بعد نزول آية الحج طوافاً واحداً وأمر بطواف واحد فاما أن يعرف المتقدم منهما أولاً فان عرف المتقدم فهو البيان لحصوله به والثاني تأكيدي وان جهل فالبيان أحدهما من غير تعيين وقيل ان كان أحدهما أرجح تعين هو لثناخراً والآخر للتقدم لأن المتأخر تأكيدي والمرجوح لا يكون تأكيدياً الجواب ان ذلك إنما يلزم في المفردات نحو جاني القوم كلهم وأما المؤكد المستقل فلا يلزم فيه ذلك كالجمل التي يذكر بعضها بعد بعض للتأكيدي فان الثانية وان كانت أضعف من الأولى لو استقلت فانها بانضمامها إليها تفيد هاتماً كيدا وتقرر مضمونها في النفس زيادة تقرر بهذا إذا اتفقا وأما ان اختلفا كما لو طاف طوافين وأمر بطواف واحد فالتخيار أن القول هو البيان والفعل ندى له أو واجب عليه مما اختص به ولا فرق فيه بين أن يكون القول متقدماً ومتأخراً وذلك لأن فيه جمعاً بين الدليلين وهو أولى من ابطال أحدهما كما سنذكره وقال أبو الحسين المتقدم منهما هو البيان أي كان وهو باطل إذ يلزمه نسخ الفعل إذا كان هو المتقدم مع إمكان الجمع وأنه باطل بيانه إذ تقدم الفعل وهو طوافان وجب علينا طوافان فإذا أمر بطواف واحد فقد نسخ أحد الطوافين عننا قال في مسألة المختار أن البيان أقوى والكركشي يلزم المساواة أبو الحسين يجوز الأدنى لثناخراً كان مرجوحاً الفاعل الأقوى في العام إذا خصص وفي المطلق إذا قيد وفي التساوي التحكم) أقول قد اختلف في وجوب زيادة قوة البيان على قوة المبين والأكثر على وجوب كونه أقوى وقال الكركشي يلزم المساواة أقل ما يكون وقال أبو الحسين يجوز الأدنى لثناخراً أنه لا يجوز بالمرجوح فلا يُلزم الغاء الأرجح بالمرجوح وأنه باطل بيانه العام إذا بين والمطلق إذا قيدا ليس دلالة على المخرج منهما كدلالة العام والمطلق في القوة فقد ألغى دلالة العام عليه وهو أقوى بدلالة المخرج عنه وهو أضعف وذلك ما ادعينا وأما أنه لا يجوز بالتساوي فلا يُلزم التحكم إذ ليس أحدهما مع تساويهما أولى بالابطال من الآخر هذا كما في الظاهر وأما الجملة فيمكن في بيانه أدنى

العلامة وهو أن كون بيان الجملة أقوى دلالة منه واضح لأن الجملة لما كان غير متضح الدلالة كان بيانه وهو ما بين أحدهما أنه أقوى منه بالضرورة ولا يتصور كونه مرجوحاً على ما ذهب إليه المحقق قلنا عدم اتضاح دلالة الجملة على المعنى المعين المراد منه لا ينافي قوة دلالة على معناه الإجمالي أعني أحد الاحتمالين كما في قوله تعالى ثلاثة قرء وفاته قوى الدلالة على ثلاثة أفراد من الظهور والحض

العلامة وهو أن كون بيان الجملة أقوى دلالة منه واضح لأن الجملة لما كان غير متضح الدلالة كان بيانه وهو ما بين أحدهما أنه أقوى منه بالضرورة ولا يتصور كونه مرجوحاً على ما ذهب إليه المحقق قلنا عدم اتضاح دلالة الجملة على المعنى المعين المراد منه لا ينافي قوة دلالة على معناه الإجمالي أعني أحد الاحتمالين كما في قوله تعالى ثلاثة قرء وفاته قوى الدلالة على ثلاثة أفراد من الظهور والحض

فيجوز تعيين أحدهما بالفظ تكون دلالاته أضعف من ذلك بأن لا يكون قطعياً مدلوله وهذا ما قاله الأمدى ان المبيان كان مجازاً
 كفي في تعيين أحدهما ليه أدنى ما يفيد الترجيح وان كان عاماً أو مطلقاً لا بد أن يكون المخصص أو المقيد أقوى (قوله عن وقت
 الحاجة) أي وقت تمييز التكليف (قوله وهو الظاهر) أي من غير الجمل فما يحتاج الى البيان هو الذي يكون ظاهراً في معنى وقد
 أراده غير الظاهر كالعام أراده الخاص (١٦٤) والمطلق أراده المقيد وكذلك نسخ فذهب الكرخي ان ما افتقر

الى البيان ان كان مجازاً
 تأخير بيانه عن وقت الحاجة
 وان كان غير الجمل امتنع
 ومذهب أبي الحسين ان
 كان مجازاً جاز تأخير بيانه
 مطلقاً وان كان غير الجمل
 جاز تأخير بيانه التفضيلي
 وامتنع تأخير بيانه الاجمالي
 مثل أن يقول هذا العموم
 مخصوص وقد أشار المحقق
 الى أن هذا مثال للبيان
 الاجمالي دون التفضيلي
 على ما فهمه الشارح العلامة
 من ظاهر عبارة المتن فاعترض
 والى أن ما وقع في نسخ المتن
 وفي الاجمالي بالواو ليس مستقيم
 والصواب في الاجمالي بدون
 الواو أي أبو الحسين يوافق
 الكرخي في امتناع تأخير
 بيان غير الجمل في البيان
 الاجمالي ولا يوافق في
 البيان التفضيلي وغاية
 توجيه المتن أن أبو الحسين
 يوافق الكرخي في بيان
 الجمل مطلقاً وفي البيان
 الاجمالي لغير الجمل
 ويخالفه في التفضيلي
 ومذهب الجبائي وابنه
 والقاضي عند الجبار أنه
 يجوز تأخير النسخ دون غيره
 صرح بذلك الأمدى وغيره

دلالة ولو مر جو حاد لا تعارض قال في مسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة تمتنع الا عند مجوز تكليف
 لا لا يطاق والى وقت الحاجة يجوز والصبر في الحنابلة تمتنع والكرخي تمتنع في غير الجمل وأبو الحسين
 مشدداً في الاجمالي لا التفصيلي مثل هذا العموم مخصوص والمطلق مقيد والحكم سينسخ والجبائي
 تمتنع في غير النسخ لساقان لله خمسة الى والذى القربى ثم بين عليه الصلاة والسلام ان السلب لا يقتل اما
 عوماً واما رأى الامام وان ذوى القربى بنو هاشم دون بنى أمية وبني نوفل ولم يتقبل اقتراح اجمالي مع
 أن الاصل عدمه وأيضاً قوله والصلاة ثم بين جبريل والرسول عليه السلام وكذلك الزكاة وكذلك
 السيرة ثم بين على تدريجاً وأيضاً فان جبريل عليه السلام قال اقرأ فاعلم عليه الصلاة والسلام وما اقرأ
 وكرر ثلاثاً ثم قال اقرأ باسم ربك واعترض بأنه متروك الظاهر لان الفور يمتنع تأخيرها والتراخي يفيد
 جوازها في الزمن الثاني فتمتنع تأخيرها وأجيب بأن الامر قبيل البيان فلا يجب به شيء وذلك كثير أقول
 قد اختلف في جواز تأخير البيان فأما عن وقت الحاجة فلا يجوز تأخيرها الا على قول من يقول بجواز
 تكليف ما لا يطاق وأما عن وقت الخطب الى وقت الحاجة فالجواز انه يجوز وقال الصبر في الحنابلة
 تمتنع وقال الكرخي تمتنع في غير الجمل وهو الظاهر اذا أراده غير ظاهره وقال أبو الحسين يمتنع
 ما قاله الكرخي لكنه في البيان الاجمالي وأما التفضيلي فيجوز تأخيرها فيجب ان يقول هذا العموم
 مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ ولا يجب تفصيل ما خص عنه وذكر الصفة التي قيد
 بها وتعيين وقت النسخ والجبائي يوافق أبو الحسين في غير النسخ فلا يجب بيان ذلك اجمالاً لقوله في
 المغن فان الله خمسة الى قوله والذى القربى ثم بين ان السلب لا يقتل اما عوماً وعلى رأى واما اذا رأى الامام
 على رأى وبين أن ذوى القربى بنو هاشم دون بنى أمية وبني نوفل فهذه اعلم تأخير عنه بيانه اذ ورد
 من غير بيان تفصيلي وهو ظاهر ولا اجمالي اذ لو اقترب به لنقله لان الاصل عدمه ولنا أيضاً أنه قال
 وأقيموا الصلاة ثم بين جبريل ثم بين الرسول بتدريج وكذلك قال وآتوا الزكاة فأوجب الزكاة ثم بين
 تفاصيل الجفنس والنصاب بتدريج وكذلك قال والسارق والسارقة فأنطعوا أيديهم ما فوجب حد
 السيرة ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدريج ولنا أيضاً أنه روى أن جبريل عليه السلام قال له
 صلى الله عليه وسلم اقرأ فقال ما اقرأ ثم قال اقرأ فقال ما اقرأ ثم قال اقرأ فقال ما اقرأ ثم
 قال بعد الثالثة اقرأ باسم ربك فيبين المراد واعترض عليه بأن هذا استدلال بظاهر الخبر وانما يصح
 فيما لم يعلم أنه متروك الظاهر وهذا معلوم أنه متروك الظاهر لان الامران كان على الفور فلا يجوز
 تأخيرها لانه تأخير عن وقت الحاجة وان كان على التراخي فان الوجوب يتراخي دون الجواز بل جواز
 الفعل يثبت بالفور فان احد الم يقل بوجوب التأخير والجواز أيضاً حكم يحتاج الى البيان كما يحتاج
 الوجوب اليه لافرق بينهما في ذلك فتمتنع تأخيرها أيضاً تأخير عن وقت الحاجة الجواب منع كونه
 قبل البيان على الفور أو على التراخي فإنه قبل البيان لا يجب به شيء أصلاً لا بالفور ولا بالتراخي اعلم
 ذلك التردد بعد الفهم ثم قال المصنف وذلك كثير أي الصور التي أخر فيها البيان كقوله الزانية والزاني

ومقتضى كلام الشارح المحقق أن عبد الجبار يجوز تأخير النسخ وبيان الجمل مطلقاً في غير ما يجوز تأخير البيان فاحدوا
 التفضيلي دون الاجمالي (قوله واعترض عليه) جهه والشارحين أن هذا الاعتراض على الوجوه الثلاثة وان قوله وذلك كثير من
 تنمة الجواب على معنى أن عدم وجوب شيء بالامر قبل البيان كثير كقول السيد بعد الفعل والشارح المحقق جرى على ما هو مقتضى
 الفكر الصائب من تخصيص الاعتراض بالتأمل وجعل ذلك إشارة الى تأخير البيان عن وقت الخطب وهو الموافق لكلام الأمدى

(قوله طابق الامر لذي المعين) يعني أنا فاطم عن بان حصول الامتثال انما كان بذبجهم تلك البقرة المعينة لا من حيث انها بقرة مما
وهذا التقرر يندفع ما يقال ان المطلق ليس هو المأخوذ بشرط عدم التعيين حتى لا يطابق المعين بل لا بشرط التعيين (قوله الجواب
منع كونها بقرة معينة) فان قيل لا توجيه لمنع الدعوى من غير قدح في (١٦٥) الدليل ولا الاستدلال على نفي ما منع

فاجلدوا ثم بين ان المحسن يرجم وكانى عن بيع المزابنة ثم شكك الانصار بعد ذلك فرخص في العرايا
ومن استقر اعلم ذلك قطعاً (قال واستدل بقوله تعالى ان تذبجوا بقرة وكانت معينة بدليل تعينها
بسؤالهم مؤخرًا وبدليل أنه لا يؤمر بتعدد بدليل المطابقة لمذبح وأجيب عن التعيين فلم يتأخر
بيان دليل بقرة وهو ظاهر وبدليل قول ابن عباس رضى الله عنهم والذبجوا بقرة فالأجزاء منهم وبدليل وما
كادوا يشعرون واستدل بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله فقال ابن الزبيرى فقد عبدت الملائكة
والمسيح فترى الذين سبقتم لهم من الحسنى وأجيب بأن المالا يعقل وتزول ان الذين سبقتم زيادة بيان
لجهل المعارض مع كونه خبراً واستدل بأنه لو كان ممنوعاً لكان لذاته أو لغيره بضرورة أو نظراً وهما
متفقان وعورض لو كان جائزاً (الخ) أقول هذه دلائل للذهب المختار ضعيفة وهى ثلاثة قد استدل
بقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبجوا بقرة وجه الاستدلال ان البقرة المأمور بذبجها كانت بقرة
معينة لا أى بقرة كانت كما هو الظاهر فقد أريد به خلاف الظاهر ثم تأخر البيان فانقض دليلًا وانما
قلنا انها كانت معينة بدليل أنهم لما قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هى أولاً وماؤها ثانياً عينها بسؤالهم
فقال انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفرًا فاقع لونها والضمير في السؤال ضمير المأمور بها فكذا
في الجواب وبدليل أنهم لم يؤمر واجتهدوا ولو كانت بقرة مساكن الامر بالمعين أمر بالمتجدد لا بالأول
وبتفسيره سياق الآية والاتفاق وبدليل أنه لما ذبح ذلك المعين طابق الامر لذبح المعين ويعلم قطعاً أنه
لذبح غيره لما كان مطابقاً لمر فعلم ان المأمور بها معينة الجواب منع كونها بقرة معينة بل هى
بقرة متافلاً محتاج الى بيان في تأخر دليل بل يامركم ان تذبجوا بقرة وهو ظاهر في بقرة غير معينة
فصهل عليه او بدليل قول ابن عباس رضى الله عنهم وهو ورئيس المفسرين لو ذبجوا أى بقرة
لاجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشد الله عليهم وبدليل قوله وما كادوا يعرفون دل على أنهم
كافوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتاً وتعللاً واستدل أيضاً بقوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لما نزلت قال ابن الزبيرى أليس قد عبدت الملائكة والمسيح
فترى ان الذين سبقتم لهم من الحسنى أو لشك عنهما يعبدون فتأخر البيان الجواب ان المالا يعقل
نقل ان الرسول عليه السلام قال له ما جهلك بلغه قومك ألم تعلم ان المالا يعقل وأما نزول قوله ان
الذين سبقتم لهم من الحسنى فلم يكن بياناً لظهور خروج الملائكة والمسيح بل لزيادة توضيح وبيان
احتيج اليه لجهل المعارض هذامع انه خبر وانما النزاع به في التكليف التى يحتاج الى معرفتها العمل
بها ولذلك عقدنا المسئلة في التأخير الى وقت الحاجة واستدل أيضاً بأنه لو كان تأخير البيان ممنوعاً لكان
ممنوعاً لذاته أو لغيره ولو كان أحدهما يعرف بالضرورة أو بالنظر وكلاهما متفقان أما الضرورة
فبالضرورة لانها لا تسمع دعواها في محل الخلاف وأما النظر فلانه لو امتنع لامتنع لجهل مراد
المتكلم من كلامه لعلمنا أنه لا يصحس بالبيان الارتفاع ذلك وانه لا يصلح مانعاً كافي النسخ الجواب
المعارضه المثل اذ يقال لو كان جائزاً لعرف ضرورة أو نظراً وكلاهما متنتف فالضرورة للخلاف والنظر
لانه لو جاز فاعدم المانع ولاجزم به فتابته عدم الوجدان (قال المانع بيان الظاهر لو جاز لكان الى مدة
معينة وهو محكم ولم يقل بدأ الى الأبد فيلزم المذمور وأجيب الى معينة عند الله وهو وقت التكليف

قلنا المراد المنع بالمعنى القاعوى
والاستدلالات معارضات
وهو ظاهر في بقرة غير معينة
هذاهو الموافق لما قال في
المنتهى وهو ظاهر في أى
بقرة كانت لا ما قيل من أن
كون بقرة نكرة غير معينة
ظاهر (قوله وهو ورئيس
المفسرين) اشارة الى أن
الاستدلال بقول ابن عباس
ليس من حيث انه خبر واحد
في مقابلة الكتاب حتى يدفع
بل من حيث انه تفسير
للكتاب فلا يدفع (قوله
دل على أنهم كافوا قادرين)
علم أن الاشتغال بالسؤال
كان تعنتاً وتعللاً ومنع
ذلك تعنت (قوله احتج
اليه لجهل المعارض) نفي
لما توهمه الشارحون من
أنه زيادة بيان لجهل المعارض
هذامع انه خبر وانما النزاع
في التكليف ليسقط به
ما ذهب اليه الشارحون
من أن المراد أنه خبر واحد
والمسئلة عليه لا يجوز
ابتنائها واتفاق المفسرين
على كونها سبب تزول الآية
لا يخرجها عن كونه من باب
الاحاد لما مر في الاجماع
من أن تلقى الامة لا تجتمع
أمتى على الضلالة لا يخرجها

عن الاحاد (قوله كافي النسخ) فان المخاطب جاهل بانتهاء الحكم وعدم تكرر به مع أنه تبين آخرًا (قوله ولاجزم به) أى بعدم المانع
عن تأخير البيان لان غاية عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وانما استدلال بان الاصل عدم المانع كان ظناً لاجزماً فموجباً أن
يمنع استناد الجواز الى عدم المانع بل الى وجود الدليل كما مر ومع ذلك فتقرر بهذا الاستدلال والمعارضه مما لم يحمله الشارحون

(قوله ويلزم المحذور) قال في المنتهى هو الخاتمة لراد وما ذكره الشارح ناظر الى ما ذكره الامدى وهو انه يلزم بقائه المكلف اذ اعاملنا
 به يوم اريد به الخصوص ونحوه وهو في غاية التجهيل (قوله فلانه) اى المتكلم بالعام مخاطب على لفظ اسم الفاعل وحقيقة ان الخطاب
 توجيهه الكلام الى المخاطب اى الى ذات من قصد خطابه لامن حيث هذا المفهوم يلزم الدور (قوله وان) اى التفهيم لناطق الخطاب
 متعذر لانه لم يبين بعد (قوله النقض بالنسخ) مشعر بان الشبهة انما هي من قبل من يجوز تأخير بيان النسخ عن وقت الخطاب
 اجمالا وتفصيلا (قوله كان عبد الجبار) لم يلاحظ الشارح المحقق في هذا المقام كلام الامدى فنفسر مذهب الجبائي على خلاف
 ما هو المشهور عنه ووطن أن القاضي عبد الجبار مذهبنا آخر والحق أن مذهبه مذهب الجبائي الا ان ما ذكر في هذا المقام كلامه خاصة
 يتفق جميع ذلك بايراد ملخص كلام (١٦٦) الامدى في هذا المقام قال ذهب الجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار الى

قال الواجبات لكان مفهومه مالا نه مخاطب فيستلزمه وظاهره جهالة والباطن متعذر واجب بجزءه في
 النسخ لظهوره في الدوام وبانه يفهم الظاهر مع تجوز تخصيصه عند الحاجة فلا جهالة ولا احالة
 أقول هذه شبهة المخالفين فالمانعون من جواز تأخير البيان في الظاهر قالوا اولاً لوجوب ذلك فاما الى مدة
 معينة او الى الابد وكلاهما باطل اما الى مدة معينة فلانه يتحكم ولانه لم يقبل به قائل وامالى الا بد
 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 يتحكم ونحن نقول به قالوا ثانياً لوجوب تأخير البيان لكان
 المتكلم بالعام غير مبين فاصدا به التفهيم واللازم باطل اما الملازمة فلانه مخاطب والخطاب يستلزم
 التفهيم لان حقيقة توجيهه الكلام الى المخاطب لاجل التفهيم ولذلك لا يصح خطاب الجاد وخطاب
 الزنجى بالعربى واما بطلان اللازم فلانه لو قصد التفهيم فاما الظاهر وهو غير مراد فيكون فهمه جهالة
 لا تصح مقصود الشارع واما الباطنه وانه متعذر ويلزم القصد الى ما يتحقق حصوله وانه سبقه
 الجواب اولاً والنقض بالنسخ لانه ظاهر في الدوام مع انه غير مراد فيجب عفيه ما ذكرتم بعينه وثانياً
 لاجل وهو انه بقصد تفهيم الظاهر مع تجوز تخصيصه عند الحاجة فلا يلزم جهالة اذ لم يتقدم عدم
 التخصص لتجوز به ولا احالة اذ لم يرد منه فهمه التخصص تفصيلا (قال عبد الجبار تأخير بيان
 المجهل يحل بفعل العبادة في وقت الجهل بصفته بخلاف النسخ واجب بان وقتها وقت بيانها قالوا لوجوب
 تأخير بيان المجهل لجاز الخطاب بالمهمل ثم بين مراده واجب بانه يفيد انه مخاطب باحد مدلولاته
 فيطبع ويعصى بالعزم بخلاف الآخر وقال الجبائي تأخير بيان التخصص بوجوب الشك في كل
 شخص بخلاف النسخ واجب بان ذلك على البدل وفي النسخ بوجوب الشك في الجميع فكان اجدر
 أقول كان عبد الجبار ومتابعوه ممن يقول بامتناع تأخير بيان المجهل والظاهر سوى النسخ وان لم
 يذكره في اول المسئلة ولهم مقامان الاول منع تأخير بيان المجهل ولهم فيه وجهان قالوا اولاً وتأخير بيان
 المجهل بوجوب الجهل بصفة العبادة والجهل بصفة الشئ يحل بفعله في وقتها فامتنع بخلاف النسخ فانه
 لا يحل بذلك فجاز الجواب ان وقت العبادة وقت بيان صفته لا يحل بفعله في وقتها قالوا ثانياً
 لوجوب تأخير بيان المجهل لجاز الخطاب بالمهمل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لو امتنع لامتنع

جواز تأخير بيان النسخ
 دون غيره ويرد عليهم انه لو
 امتنع تأخير البيان فاما
 لذاته وهو باطل واما لغیره
 وليس سوى جهل المكلف
 بالمراد اذ لا يحصل من
 البيان الا العلم به فيلزم ان
 يمتنع تأخير بيان النسخ
 لما فيه من الجهل بمراد
 الكلام الدال على التكرير
 ثم قال واعترض القاضي
 عبد الجبار قائلاً الفرق بين
 تأخير بيان النسخ وتأخير
 بيان المجهل هو ان الاول
 مما لا يحل بالتمكن من الفعل
 في وقتها بخلاف تأخير بيان
 صفة العبادة فانه لا يتأتى
 منه فعل العبادة في وقتها
 للجهل بصفته والفرق بين
 تأخير بيان تخصص العموم
 وتأخير بيان النسخ من
 وجهين الاول ان الخطاب
 المطلق الذى اريد بنسخه
 معلوم ان حكمه مرتفع
 لعلمنا بانقطاع التكليف ولا كذلك المخصوص

الثاني ان تأخير بيان تخصيص العموم مع تجوز اخراج بعض
 الاشخاص منه من غير تعيين بوجوب الشك في كل من المكلفين هل هو مراد ام لا بخلاف تأخير بيان النسخ ثم اجاب الامدى عن الاول
 والثالث بما في المتن وعن الثاني بان العلم بالارتفاع والانقطاع مما يعم التخصص والنسخ ثم قال ومن السنة الخاصة بالمجهل انه لا فرق
 بين الخطاب بالمجهل والخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان وهذا ما بينه المحقق بطريق السؤال والجواب ونه عليه
 المصنف بقوله ثم يبين مراده ثم اجاب عنه بما في الكتاب ومعنى يطبع ويعصى بالعزم اى على الفعل والتترك وقد سقط لفظه وتركه
 من بعض نسخ الشرح فيجتمه ان يكون المراد به له اعم من الاتيان بالمأمور به والكف عنه او المراد به بالعزم على فعله بطبع في الواجب
 ويعصى في المحرم وقد ظهر بما ذكرنا وجه ما وقع في المتن اولاً لفظ قالوا ثانياً لفظ قال وان ما ذكره المحقق من قالوا اولاً وقالوا ثانياً
 ليس على ما ينبغي وان ما ذكره العلامة من ان المصنف لو لم يوسط شبهة مانع تأخير بيان المجهل بين قولى عبد الجبار لكان احسن حسن

منع التأخير في التخصيص
وتجوز به في النسخ قولاً
باطلاً وما وقع في الشارح
من قوله فيكون تجوز به
في التخصيص دون النسخ
قولاً باطلاً قولاً باطلاً وجعل
ضمير تجوز به للنع في ما في
الباطل (قوله وهو لا فور)
أي هذا الأمر الذي هو
بلغ للفقهاء وانظر له فائدة
وان لم يكن مطلق الأمر
للفور وأشار في الجواب
بقوله بانتشاء التجوز إلى
أن لا يمنع كون الأمر للوجوب
على ما في شرح العلامة
بل يمنع كون هذا الأمر
على حقيقته التي هي
الوجوب وتنع كونه للفور
بما ذكرتم من الدليل
الجواز أن لا يكون للفور
ويفيد تأكيد الفعل بالنقل
وبه إذا نظر أن قوله لأنه
خلاف المختار ليس على
ما ينبغي لأن ذلك في مطلق
الأمر (قوله وعدمه) أي
عدم البيان وقوله للداخل
مفعول ثان للاسماع والمراد
به المكلف الذي شمله العام
وضميره للداخل وضميره
الجواز للاسماع ووجوده للتخصيص
وضمير تأخيرها للاسماع
(قوله وأنت تعلم) يعني
ذاتني الكلام على منع تأخير
البيان وجعل النزاع فيما
بين المانعين منه لم يستقم
هذا الاستدلال أصلاً لانهم

لأنه غير مفهم والمفروض ان عدم الافهام لا يصلح مانعاً واللام يجوز الخطاب بالمجمل لا يقال الجملة له معنى
فيعينه آخر أو المهمم ل لا معنى له فافتقر قالاً نأقول الكلام فيما وضعه من المهمات مع نفسه من غير
اصطلاح مع المخاطب فخطبه به مدياً به ما وضعه له ثم يبين مراده آخر الجواب منع الملازمة والفرق
بأن في الجملة يعلم المراد أحد مدلولاته فيطيع ويهوى بالعزم على فعله وتركه اذا بين بخلاف المهمم
فانه لا يفهم منه شيء الثاني منع تأخير بيان الظاهر سوى النسخ وفرض الكلام في التخصيص فقال
تأخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل واحد واحد من افراد العام هل هو مراد للتكلم أو لا
فلا يعلم منه تكليف أحد بعينه فينتفي التكليف الذي هو غرض الخطاب بخلاف النسخ فان الشك
داخلاً على ان ينسخ الجواب ان ذلك التخصيص يوجب الشك في كل واحد على البدل وفي النسخ
يوجب الشك في الجميع اذ يجوز في كل زمان النسخ عن الجميع وعدم بقاء التكليف فكان النسخ
أجدر بان يمنع من التخصيص فيكون تجوز به في التخصيص دون النسخ قولاً باطلاً قال في المسئلة
المختار على المنع جواز تأخيرها صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم الى وقت الحاجة لا قطع بان لا يلزم
منه محال ولعل فيه مصلحة فالأبلغ ما أنزل اليك وأجيب بعد كونه للوجوب والفورانه القرآن
أقول اذا قلنا بجواز تأخير البيان بعد تبليغ الحكم الى المكلف مجازاً تأخير تبليغ الرسول عليه الصلاة
والسلام الحكم الى وقت الحاجة أجدر بالجواز اذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم في تأخير البيان من
المفاسد وأما على تقدير منعنا لتأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا لقطع بان لا يلزم
منه محال لذاته ولو صرح به لم يمنع واهله أو جوب عليه المهلحة في التأخير قالوا قال الله تعالى بلغ ما أنزل
اليك والأمر للوجوب وهو للفور والالم بعد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري، تنص به
العقل الجواب بعد تسليم أن الأمر للوجوب بانتفاء التجوز وأنه على الفور لأنه خلاف المختار وما
ذكرتموه ضعيف لجواز تقوية ما علم بالعقل بالنقل ان هذا الأمر ظاهر في تبليغ لفظ القرآن لافي كل
الاحكام قال في المسئلة المختار على المنع جواز تأخير اسماع المخصص الموجود لنا أنه أقرب من
تأخيرها مع عدمه وأيضا فان فاطمة رضيت الله عنها سمعت بوضيكم الله في أولادكم ولم تسمع نحن معاشر
الانبياء وسمعت قوله تعالى اقتلوا المشركين ولم يسمع الاكثر سنواهم سنة أهل الكتاب الا بعد
حين) أقول اذا جازت تأخير البيان وعدمه الى وقت الحاجة فبجواز اسماع العام للداخل تحت
العموم مع عدم اسماع المخصص له الى وقت الحاجة أجدر بالجواز لان عدم اسماع أسهل من عدم
وأما بناء على المنع من تأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا أن تأخير اسماعه مع وجوده
أقرب من تأخيرها مع عدمه وقد بينا جواز ذلك وأنت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع فليجمل
كلامه على أن النزاع انما هو المانع وقد ابتداءً بتمناه الا بعد فالا قرب أجدر ولنا أيضاً ان ذلك لم يجز لم
يقع وقد وقع فتنه أن فاطمة رضيت الله عنها سمعت قوله تعالى بوضيكم الله في أولادكم وهو عام ولم تسمع
مخصصه وهو قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث الا بعد حين ومنه أن العصابة سمعوا
قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة وهو عام ولم يسمعوا مخصصه وهو قوله صلى الله عليه وسلم في الجحوس
سنواهم سنة أهل الكتاب الا بعد حين قال في المسئلة المختار على التجوز جواز بهض دون بعض
لأن المشركين بين فيه الذم ثم العبد ثم المرأة بتدريج وآية الميراث بين عليه الصلاة والسلام
الكافر والقاتل بتدريج فالأبوهم للوجوب في الباقي وهو تخيير قلنا اذا جاز اسماع الجميع فبعضه
أولى) أقول اذا منعنا تأخير المخصص مثلاً فلا يجوز ذكر بعض المخصصات دون بعض ضرورة وأما

لا يقولون بجواز تأخير البيان مع عدمه فيجب أن يحمل كلام المصنف على أنه نزاع مع من يمنع تأخير البيان بمعنى نحن نقول بجواز اسماع
العام دون المخصص وثبت ذلك باننا أبتنا على المانعين جواز تأخير اسماع المخصص مع عدمه منع وجوده أولى لأنه مما يمكن أن يسمع في الجملة

(قوله نقل المصنف) يشير الى أن الصيرفي مخالف فلا إجماع لكن ذكر الشارح العلامة أن مراده أنه قبل وقت العمل وقبل ظهور
 الخصاص يجب اعتقاد عموم جزمائهم ان لم يبين الخصاص فذلك والاعتقاد صرح بذلك امام الحرميين ثم قال وهذا غير معدود
 عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد وقال الامام الغزالي لا خلاف في أنه لا يجوز
 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 معارضة أنه
 يمنع العمل به قبل البحث عن المعارض (١٦٨) وأنه يكفي غلبة الظن عندنا ويشترط القطع عند القاضي (قوله لا طالع

عليه) أي لكان من
 المتكامل اطلاع المخاطب
 على أنه أريد بالعام الخاص
 لان حكم العام مع عدم
 اطلاع المخاطب على
 المخصص عموم قطعا بحيث
 لا يتمثل المخصص
 لا معنى للتخصيص سوى
 نصب دليل يفيد الاطلاع
 على قصر العام على البعض
 (قوله كثيرا ما يبحث) على
 افظ المبني للفعول أي تكون
 المسئلة كما كثرة في البحث
 أو يبحث على افظ المبني
 للفاعل أي المجهود

(الظاهر والمؤول)

(قوله دلالة ظنية) يخرج
 النص ليكون دلالة قطعية
 والمجمل والمؤول يكون
 دلالاتهما متساوية ومجموعة
 فظاهر كلام المصنف ان
 قوله اما بالوضع او بالعرف
 من تمام الحد احتراز عن
 المجاز وبه صرح الأمدى
 وكلام الشارح مشعر بأنه
 تقسيم للدلالة بعد تمام الحد

اذ يجوزنا فهل يجوز ذلك أو يجب اذا ذكر بعض أن يذ كر الجميع فيه خلاف والمختار الجواز لنا أن
 قوله تعالى اقتلوا المشركين بين يدي ما يخرج أهل الذمة ثم العبد ثم المرأة بالتدريج وكذا في آية السرقة
 والميراث وغيرها قالوا التخصيص البعض يوجب الاستعمال في الباقي وانه تخميص فممتنع من
 الشارح الجواب لان سلم امتناعه منه وان العموم مع تأخير البيان يوجب الاستعمال في
 جميع ما خرج وهذا يوجب استعماله في بعضه واذ اجزأها جميعا فإتمام البعض أولى بالجواز
 قال (مسئلة) فممتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا والا كتر يكفي بحيث يغلب انتفاؤه
 القاضي لا بد من القطع بانتفائه وكذلك كل دليل مع معارضة لنا واشترط القطع لبطال العمل بالاكثر
 قالوا ما كثر البحث فيه تفيد العادة القطع والافتح البحث المجهود يفيد لانه لو اريد لاطلاع عليه ومنعوا واستدبانه
 قد يجد ما يرجع اليه) أقول نقل المصنف أن العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممنوع اجماعا ثم
 اختلفوا في مبلغ البحث فقال الا كتر يكفي بحيث يغلب على النفس ظن انتفاء المخصص وقال القاضي
 لا يكفي ذلك بل لا بد من التطلع بانتفائه وهذا الخلاف لا يختص بهذه المسئلة بل كل دليل مع معارضة
 كذلك لنا واشترط القطع لبطال العمل باكثر العمومات المعمول بها انتفاء فاذا القطع لا يسيل اليه والغاية
 عدم الوجدان قالوا ان كانت المسئلة كما كثرة في البحث قطعها ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية
 بالقطع بانتفائه لانه لو اريد بالعام الخاص لاطاع عليه اذا الحكم مع عدم اطلاع عليه على المخصص هو
 العموم قطعاً الجواب منع المقدمتين وهو العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند البحث المجهود
 واستدبانه كثيرا ما يبحث أو يبحث فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر قال في الظاهر والمؤول
 الظاهر الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاستدأو بالعرف كالغائط والتأويل
 من آل يؤول أي يرجع وفي الاصطلاح جعل الظاهر على المحتمل المرجوح وان أردت الصحيح زدت
 بدليل بصيره راجحا الغزالي احتمال بعضه دليل بصيره اغلب على الظن من الظاهر وريان الاحتمال
 ليس بتأويل بل شرط وعلى عكسه التأويل المقطوع عنه) أقول من أقسام المتن الظاهر والمؤول فالظاهر
 في اللغة هو الواضح ومنه الظاهر وفي الاصطلاح ما دل على معنى دلالة ظنية وعلى هذا فالنص وهو ما دل
 دلالة قطعية قسم له وقد يفسر بأنه ما دل دلالة واضحة فيكون قسمه منه ثم دلالة الظنية اما بالوضع
 كالاستدأ والتأويل المعتبرين واما بالعرف الاستعمال كالغائط للشارح المستقدر اذا غلب فيه بعد ان كان في
 الاصل لا يمكن المطمئن من الارض والتأويل مشتق من آل يؤول اذا رجح تقول آل الامر الى كذا أي

فبدخل المجاز وهذا أقرب (قوله وقد يفسر) أي الظاهر مما يدل دلالة واضحة فيكون النص قسمه من الظاهر
 لان الدلالة الواضحة أهم من الظنية والقطعية وكذا المبين يكون أخص منه لان الدلالة الواضحة لا تقتضي سابقة احتياج الى البيان
 (قوله والتأويل) فان قيل من أقسام المتن الظاهر والمؤول فالمناسب تفسيرهما أو تفسير الظهور والتأويل فلنا المشهور بحسب
 الاستعمال هو الظاهر دون الظهور والتأويل دون المؤول ومراد الغزالي بالتأويل المؤول اليه أعني المعنى الذي صرف اليه الظاهر
 كما في قوله والتأويل قد يكون قريبا فمترجم بأرني مرجم وبالا احتمال المحتمل ومثل هذا شائع في عبارة القوم وقد يغلبه الظن لما تقرر
 عندهم من أن التأويل بل ظن بالمراد والتفسير قطع به وفي أصول الحنفية المؤول ما ترجح من بعض الوجوه المشتركة بغالب الرأي فيستدفع

رجع اليه وما آل الامر مرجعه وفي الاصطلاح جعل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا يتناول
التأويل الصحيح والتاسد فان أردت تعريف التأويل الصحيح زد في الحد بدليل بصيره راجحا لا بدليل
أو مع دليل مرجوح أو مساو فاسد وقال الغزالي التأويل احتمال بعضه دليل بصيره بأغلب على
الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر وهو ضعيف اذ برده على ان الاحتمال ليس بتأويل اغمال التأويل
هو الحمل عليه والاحتمال شرط له اذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله ويرد على عكسه التأويل المقطوع
به فانه تأويل ولا يصدق عليه الحد اذ بعضه دليل بصيره بأغلب على الظن بل دليل يفيد القطع وهو
ضد الظن قال (وقد يكون قريبا فيترجح بأدنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج الى الاقوى وقد
يكون متهدرا فيرد فن البعيد تأويل الخفية قوله عليه الصلاة والسلام لابن غيلان وقد أسلم على عشر
نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن أي ابتدئ النكاح أو أمسك الاوائل فانه بعد أن يخاطب بمثل
متجدد في الاسلام من غير بيان مع انه لم ينقل تجد فقط وأما تأويلهم قوله عليه الصلاة والسلام فيروز
الدبلي وقد أسلم على أختين أمسك أيتهما اشئت فأبعد قوله أيتهما ومنها قولهم في فاطمة بنت مسكين
أي اطعم اطعم ستين مسكينا المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين حاجة واحدة في ستين يوما فعمل
المعروف منذ كور والمذكور معد وما مع امكان قصده لنقل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء
للحسن ومنها قولهم في أربعين سنة شاة أي قيمة شاة بما تقدم وهو أبعد اذ يلزم ان لا يجب الشاة وكل معنى
اذا استقبط من حكم أبطله باطل ومنها حمل أيام امرأة نسكحت نفسها بغير إذن ولها فتنكاحها باطل
باطل باطل على الصغيرة والامة والمكاتبه وباطل أي يؤل اليه غالب الاعتراض الولى لانها مالكة لبعضها
فكان كبيع سلعة واعتراض الاولياء دفع نقيصة ان كانت فباطل ظهور قصد التعميم بتهديد أصل مع
ظهور أي مؤكدة بما تنكر بلفظ البطان وحمله على نادر بعيد كاللغز مع امكان قصده لمنع استقلالها
فيما يليق بحسن العادات ومنها جعلهم لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر لما ثبت
عندهم من صحة الصيام بنية من الترافع جاوله كاللغز فان صح المانع من الظهور فليطلب أقرب تأويل
ومنها جعلهم واذى القربى على الفقراء منهم لان المقصود سد الحاجة ولا خلة مع الغنى فعطوا لفظ العموم
مع ظهور ان القرابة سبب الاستحقاق مع الغنى) أقول التأويل ثلاثة اقسام لانه قد يكون قريبا
فيترجح اقر به بأدنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج لبعده الى المرجح الاقوى ولا يترجح بالمرجح الا دنى
وقد يكون متهدرا لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولا بل يجب رده والحكم بطلانه وقد عدت من
تأويلات الخفية عدة وحكم ببعدها فمما تأويل قوله صلى الله عليه وسلم غيلان وهو الصحيح وفي النسخ
لابن غيلان وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن قالوا مؤول اما بان أمسك أي
ابتدئ النكاح وفارق سائرهن أي لا تنكهن واما بان أمسك أربعا أي الاوائل فمنهن وفارق سائرهن
أي الاواخر ولذا لا يرون وجوب تجديد النكاح ان تزوجهن معا وامساك الاربع الاوائل ان
تزوجهن مرتبا ويرى انه يسك في صورتين أي أربع شاة بلا تجديد وجه بعده ان غيلان كان
متجددا في الاسلام لا يعرف شيئا من الاحكام حتى يخاطب بغير ظاهرا اعتمادا على سبق علمه ولا شك انه
بعد خطاب مثله بعله هذامع انه لم ينقل تجديد قط لامنه ولا من غيره أصلا مع كثرة اسلام الكفار
المتزوجين ولو كان نقل قطعا وما يشبه ذلك تأويلهم قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز الدبلي وقد أسلم
على أختين أمسك أيتهما اشئت وفارق الاخرى بمثل ما مر وهذا بعد ما تقدم اذ فيه ما مر من وجهي
البعده وهو تجديد اسلامه وعدم نقل التجديد ويختص بثالث وهو النصريح بقوله أيتهما اشئت فدل على
ان الترتيب غير معتبر ومنها تأويلهم قوله تعالى فاطمة بنت مسكين قالوا السر اد اطعم اطعم ستين
مسكينا لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين شخصا كحاجة واحدة في ستين يوما ولا فرق بينهما عقلا

الاعتراضان وأضعف
منهما الاعتراض الآمدي
بانه لا يتناول ما يفيد أصل
الظن دون غلبته (قوله
وهو الصحيح) اذ ليس في
أسمى الصحابة ابن غيلان
وانما هو غيلان بن سلمة بن
شريحيل الثقفي أسلم يوم
الطائف وعنده عشر
نسوة كذا في الاستيعاب
وغيره من الكتب المعتبرة
(قوله لامنه ولا من غيره)
نفي لمذهب اليه
الشارحون من أن المراد
انه لم ينقل أن غيلان جدد
النكاح

(قوله وتضافر قلوبهم) بالاضاد المعجزة هو التعاون والطامع غلط الناسخ (قوله على الحكم وبالابطال) متعلق بجمع والبار زمن ابطال يرجع الى حكم والمستقر باق الضمائر الى معنى وضيمر انه الى الاجتماع والغرض من هذا التطويل جعل قوله وكل معنى الخوجها آخر في البعد لا كما عزم الشارحون انه من تمة الاول بمعنى ان كل فرع اذا استنبط من أصل ابطال ذلك الفرع ذلك الاصل فهو باطل وذلك لان مجرد مخالفة الاجماع مستقل بابطال التأويل لكن لا يخفى ان عدم وجوب الشاة لا يستلزم عدم اجزائها يلزم 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 الذي هو حكمها بناء على اجزاء الشاة واندفاع الشاة ايضا الكان شيا الكان كلام الحنفية ان الواجب هو الشاة صورة او معنى وان التعليل يدفع الحاجة وانجاز (١٧٠) ودرزق الفقراء انما هو لا يبطال قيد الشاة وتغيير وصف المنصوص عن الشاة صورة

ومعنى وذلك ثابت بضرورة النص اعنى قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها على ما بين في موضعه (قوله قالوا المراد بقوله ايما امرأة) نظا لسوق كلام الشارح خصوص قوله قوله على نادر ثم جعل قوله الخ مشعر بانهم محتاجون الى التأويل في الموضوعين حتى ان نكاح الصغيرة تنسها ليس باطل بل يؤول الى البطلان وليس كذلك بل المراد انهم يؤولون ايما امرأة بالصغيرة والامة والمكاتبية والمجنونة ليكون باطل على حقيقته او يؤولون الباطل على ما يؤول الى البطلان ليكون ايما امرأة على عموم ثم ان اعتراض الولي في نكاح الحر والمكاتبية تنسها انما يكون في غير الكف والغيب الفاحش في المهر وهو المعنى بالنقصه ولا يخفى انه ليس بغالب فقوله يؤول الى البطلان

وجه بعده انه جعل المعلوم وهو طعام ستين مذ كورا يحسب الارادة والموجود وهو اطعام ستين مسكينا عدما يحسب الارادة مع امكان ان يكون المذكور وهو المراد لانه يمكن ان يقصد اطعام الستين دون واحد في ستين يوما افضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للعسن فيكون اقرب الى الاجابة واعل فهم مستجابا بخلاف الواحد ومنها تأويلهم قوله في اربعين شاة شاة قالوا المراد قيمة شاة ما تقدم ان المقصود دفع الحاجة والحاجة الى قيمة الشاة كالحاجة الى الشاة وهذا بعد ما قيل لانه اذا اوجب قيمة الشاة فلا يجب الشاة فيجب ان لا تكون مجزئة وانها تجزئ اتفاقا وايضا فيرجع المعنى المستنبط من الحكم وهو دفع الحاجة المستنبط من ايجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالابطال وكل معنى اذا استنبط من حكم ابطاله فهو باطل لانه لا يجب بطلان أصله المستلزم لبطلانه فيلزم من صحته اجتماع صحته وبطلانه وانما محال فينتفي صحته فيكون باطلا ومنها تأويلهم قوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نسكت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل قالوا المراد بقوله ايما امرأة انما هي الصغيرة والامة والمكاتبية ويقوله فنكاحها باطل انه يؤول الى البطلان غالب الاعتراض الولي عليه وانما قلنا المراد ذلك لان المرأة غير من ذكرنا مالكة لبعضها ورضاها هو المعتبر فيصح كبيع سلمة تملكها فان قيل فكان ينبغي ان لا يجوز للولي الاعتراض كفي بيع السلمة قلنا اعتراض الاولياء ههنا ادفع نقيصة ان كانت فان الشهوة مع قصور النظر مظنة لاقوع فيها فاذا علم عدمها بعدم اعتراض الولي فقد حصل المقصود ولا ياتي مثله في السلمة ووجه بعده انه ابطال ظهور قصد النبي عليه الصلاة والسلام التعميم في كل امرأة بتمهيد اصل من الاصول فان واضي القواعد اذا ذكر واحكاما لا تفصل يفهم منه قصدهم العموم وجعل ذلك قاعدة كلية وان لم يكن اللفظ صريحا في العموم فكيف واللفظ صريح في العموم وهو أي وأيما من صيغ العموم سيما وهي مؤكدة بما فهمه له على نادر وهي الصغيرة والامة والمكاتبية ثم جعل قوله باطل باطل باطل بتكرير لفظ البطلان ثلاث مرات تاكيدا يوثق به نفي الاحتمال السهو والتجوز على نادر ايضا وهو مصيره الى البطلان عند اعتراض الولي لنقصه ان كانت لاشك انه بعد ينزل منزلة الغر وذلك لو قال السيد لعبد كرم ايما امرأة لقيتها ثم قال اردت المكاتبية عدم لغزا هذا مع امكان قصد تعميمه ويكون الغرض منع استقلال المرأة عن نكاحها بنفسها بما لا يلبس بمحاسن

غالب ليس على ما ينبغي واعلم انه اذا جعل الباطل على ما يؤول اليه وجب تخصيص ايما امرأة

العادات

بغير الصغيرة والامة ونحوها ايما يبطل نكاحها حقيقة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله قصد النبي عليه السلام التعميم الخ) يعنى لما وقع في بعض الشروح ان قوله تهديد اصل متعلق بظهور على معنى انه ابطال ظهور قصد العموم بسبب تهديد اصل هو وضع الالفاظ العامة (قوله وأيما من صيغ العموم) الظاهر وانها فهمه مبتدأ خبره لاشك انه بعيد وفيه اشارة الى ان قول المصنف فهمه على نادر اشارة الى التأويلين جميعا وأنه مبتدأ خبره قوله بعيد وكالغرض حال او خبر بعد خبر وفي بعض الشروح انه على لفظ الفعل عطف على ابطال وبعيد وكالغرض فان لنادر أي جعل التأويل او النائل به الحديث على نادر بعيد بمنزلة الغر لظفائه وبعده عن الفهم (قوله عن نكاحها) متعلق باستقلال ولا يخفى ما فيه من النبوة لايقال منع استقلال الرجل عن فعل كذا بل منعه عن الاستقلال به او منعه استقلاله به وكنه وقع في نسخة الشارح فيما لا يلبس وفي جميع النسخ فيما يلبس أي في الامر الذي يلبس بمحاسن العادات منع الاستقلال فيه

(قوله لبيان المصرف) حتى يجوز الصرف الى صنف واحد لا للاستحقاق حتى يجب الصرف الى جميع الاصناف فعد به بعض العلماء
 كإمام الحرمين وغيره من التأويلات البعيدة لان الآية ظاهرة في استحقاق جميع الاصناف ووجوب الاستيعاب حيث أضاف
 الصدقات اليهم بلام المالك وعطف البعض بلام النشريك وقال الامام الغزالي وليس كذلك لان قوله انما الصدقات عطف على قوله
 ومنهم من يلزمك الى قوله راغبون أي منضم اليه متعلق به بمعنى أن طمعهم في الزكاة مع خلوهم عن شرط الاستحقاق باطل ثم عُد شرط
 الاستحقاق ايئين من يجوز صرف الزكاة اليه فهذا محتمل فان منعه الشافعي (١٧١) فلهذا في دليل التأويل

لا لتفاء الاحتمال وقال
 الأمدى ان سلنا أنه لبيان
 المصرف فلا نسلم أنه
 لا مقصود سواء فليكن
 الاستحقاق بصفة التشرية
 أيضا مقصودا لعلنا نظاهر
 اللفظ

المشقوق والمفهوم

(قوله وماهنا مصدرية)
 هذا وان كان مصححا
 لكون المشقوق والمفهوم
 من أقسام الدلالة لكنه
 يجوز الى تكلف عظيم في
 تصحيح عبارات القوم لكونها
 صريحة في كونها من
 أقسام المدلول كما قال
 الأمدى المشقوق ما فهم
 من اللفظ قطعاً في محل النطق
 والمفهوم ما فهم من اللفظ
 في غير محل النطق فعلى
 ما ذكره شارح المشقوق
 أن يدل اللفظ على معنى في
 محل النطق واسم كان في
 قوله أي يكون ضمير ذلك
 المعنى والمفهوم أن يدل
 اللفظ على معنى لافي محل
 النطق بان يكون ذلك
 المعنى حكماً غير المذكور

العادات ثم وضعت لها بنفسها ولا شك ان تكاح 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 جأوه عليه لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار ووجه بعده انهم جأوه
 على التادير صار أيضا كالغزاة من صبح المانع من الحمل على الظاهر وهو ما زعموه دليلاً على صحة الصيام
 بنية من النهار فينبغي أن يطلب له أقرب تأويل مثل نبي النصيلة ومنها تأويلهم قوله تعالى ولذي
 القربى فعملوه على الفقراء منهم لان المقصود منه سد الحاجة ولا خلاف مع الغنى ووجه بعده انهم عطاوا
 لفظ العموم مع ظهور ان القرابة ولو مع الغنى بسبب مناسبتهم للاستحقاق قال (وعند بعضهم حمل مالك
 انما الصدقات للفقراء الى آخرها على بيان المصرف من ذلك وليس منه لان سياق الآية قبلها من الرد
 على لزهم في المعطين ورضاهم في اعطائهم وسخطهم في منعهم يدل عليه) أقول حمل مالك قوله تعالى
 انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية على ان لبيان المصرف لا الاستحقاق فعد به بعض العلماء من
 ذلك أي من التأويلات البعيدة لكون الام ظاهر في الملكية فقال المصنف ليس منه لان سياق
 الآية قبلها وهو الرد على لزهم وطعنهم في المعطين ورضاهم عنهم اذا عطاوهم وسخطهم عليهم اذا منعوهم
 اقتضى بيان المصرف لتسلايتهم في المعطين اتهم مختارون في الاعطاء والمنع فيسندفع الرد على ذلك
 هو المراد وقد يقال ان ذلك يحصل ببيان الاستحقاق ايضا فلا يصلح ما رافعا الظاهر قال المشقوق
 والمفهوم * الدلالة منطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه أي لافي محل النطق
 أقول ومن أقسام المشقوق والمفهوم وذلك ان اللفظ اذا اعتبر بحسب دلالاته فقد تكون دلالاته
 بالمشقوق وبالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق أي يكون حكماً لمدكور وسلاماً من أحواله
 سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أو لا والمفهوم بخلافه وهو ما دل لافي محل النطق بان يكون حكماً غير المذكور
 وسلاماً من أحواله وماهنا مصدرية لتصلح قسمها بالدلالة قال (والاول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير
 الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فان قصد توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه فدلالة
 اقتضاء مثل رفع عن أمي الخطأ والنسيان واسئل القرية وأعتق عبدك عنى على أنف لاستدعائه تقدير
 المالك لتوقف العتق عليه وان لم يتوقف واقرن بحكم لو لم يكن له عليه كان بعيداً فتنبيه وإعلاء كإسباتي وان
 لم يقصد فدلالة إشارة مثل النساء ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال عليه الصلاة والسلام
 تمكث احداهن شطردهرها لا تصلى فليس المقصود بيان أكثر الحيض وأقل الطهر ولكنه لزمن من ان
 المبالغة في نقصان دينهن تقتضي ذلك وكذلك وجهه وفصاله ثلاثون شهراً مع وفصاله في عامين
 وكذلك أصل لكم ليلة الصيام الرفق الى نسائكم يلزم منه جواز الاصباح جنباً ومثله فالآن
 بأسرهن الى حتى يتبين لكم) أقول المشقوق يتقسم الى صريح وغير صريح فالصريح ما وضع اللفظ

والمشقوق الصريح ما وضع اللفظ له أي دلالة اللفظ على ما وضع له بالاستقلال أو مشاركة الغير فيشمل المطابقة والتضمن وغير الصريح
 دلالة اللفظ على ما لم يوضع له وقوله سواء ذلك الحكم أو لا يعلم الصريح وغير الصريح فان الحكم فيه وان لم يذكر ولم ينطق به ولكنه من
 أحوال المذكور أو أحكامه على ما سيجي عن الامثلة فدلالة لا تنقل له ما أف على تحريم التأنيق منطوق صريح وعلى تحريم الضرب
 مفهوم ودلالة تمكث احداهن شطردهرها لا تصلى على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوماً منطوق غير صريح والفرق بين
 المفهوم وغير الصريح من المشقوق محل نظر

قوله بحكم الاستقراء) دفع لما ذكره العلامة من أن المصنف لما زاد على عدم التوقف قد لا اقتران الذي لم يذكره الآمدي ولا انتهى بطل الانحصار بخروج (١٧٢) ما لا يتوقف عليه ولا يقترن بحكم كذلك من الاقسام (قوله وثانها

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 واعاء واشارة لانه امان يكون مقصودا للتمسك أو لا فان كان مقصودا للتمسك فذلك بحكم الاستقراء قسمان أحدهما أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن أمي الخطأ والنسيان ولو لم يقدر المؤاخذه ونحوها المكان كذا لانهم لم يرفعا وأما الصحة العقلية فنحو وسائل القرية اذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلا لان سؤال القرية لا يصح عقلا وأما الصحة الشرعية فنحو قول القائل أعتق عبدك عنى على ألف لانه يستدعى تقدير الملك أى مملوك على ألف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا وثانها أن يقترن بحكم لو لم يكن التعليل لكان بعيدا فيفهم منه التعليل وبذل عليه وان لم يصرح به ويسمى تبيينا واعاء وسماى في باب القياس بأقسام مفصلة وان لم يكن مقصودا للتمسك سمي دلالة اشارة وضرب لها أمثلة فمنها قوله عليه الصلاة والسلام في النساء من ناقصات عقل ودين ففيل وما نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطردهرها الا تصلى أى نصف دهرها فدل على أن أكثر الحيض نجسة عشر يوما وكذا أقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود ولكن يلزم من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضى ذكر أكثر مما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلاة وهو زمان الحيض أكثر من ذلك أو زمان الصلاة وهو زمان الطهر أقل من ذلك لذكره ومنها قوله تعالى وحله وفصاله ثلاثون 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 تقاسمه 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 نسائك الآية فان قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر يعلم منه جواز الاصبح جنبا وعدم افساده الصوم ولا شك انه لم يقصد في الآية ولكن لزمن من استغراق الليل بالرفث والمباشرة انه الى التطهر يكون جنبا في جزء من النهار قطعاً قال (ثم المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالاول أن يكون المسكوت موافقا للحكم ويسمى فوى الخطاب ولحن الخطاب كتحریم الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما أف وكالجزء اعلا فوق المثقال من قوله فمن يعمل مثقال ذرة وكتأدية ما دون القنطار من قوله يؤده اليك وعدم الاجر من لا يؤده اليك وهو تبيينه بالادنى فلذلك كان في غيره أولى ويعرف معرفة المعنى وهو أشد مناسبة في المسكوت) أقول ما ذكرناه أقسام المنطوق وأما المفهوم فينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور فيا وثاناً أو لا الاول مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه وهو الذى سماه غير محمل النطق موافقا للحكم المذكور وهو ما سماه محمل النطق وهذا يسمى فوى الخطاب ولحن الخطاب وضرب له أمثلة منها قوله تعالى فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما فعلم من حال التأنيف وهو محمل النطق حال الضرب وهو غير محمل النطق مع الاتفاق وهو انبات الحرمة فيما ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره المذكور مثقال ذرة والمسكوت عنه ما فوقه والحكم يتحد وهو الجزاء بهما اذ الرؤية كناية عنه ومنها قوله تعالى ومن أهمل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك فعلم منه تأدية ما دون القنطار وقوله ومنهم من ان تأمنه بيدنار لا يؤده اليك فعلم منه عدم

الذي هو مقصود المنكح بحكم أى وصف لو لم يكن ذلك الحكم أى الوصف لتعليل ذلك المقصود لكان اقترانه به بعيدا مثل قصة الاعرابي فانه اقترن الامر بالاعتناق باوقاع الذى لو لم يكن هو علة وجوب الاعتناق لكان بعيدا وسيصرح المصنف بهذا المعنى في باب القياس والشارح بتفسير الحكم بالوصف وقد تبوهم من ظاهر العبارة أن المراد بالحكم هو الاعتناق وبالمقترن الواقع والمقصود أن المقترن علة للحكم وفساده ظاهر على التأمل (قوله يعلم منه جواز الاصبح جنبا) كلام التثني أن في قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث اشارة الى جواز الاصبح جنبا لان اليلة اسم للجموع فيجوز الجمع في آخر جزء منها ويلزم الاصبح جنبا وكذا في قوله فالآن يشرهون الى قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض لان حل المباشرة الى الفجر يقتضى ذلك وكلام الشارح فاصر عن هذا التفسير لكن قوله من

استغراق الليل بالرفث والمباشرة لا يتناول عن اشارة الى الاشارتين فليست أملى (قوله لحن الخطاب) أى معناه قال الله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول ولحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب

تأدية

(قوله وهو تنبيه بالادنى) المذكور في الاصل انه تنبيه بالادنى على الاعلى أو بالاعلى على الادنى فالاول كالنبيه بالانفيس والذرة والدينار على ما فوقها والثاني كالنبيه بالقنطار على مادونه وذكر العلامة أنه

(١٧٣)

اعمال يذكر في المنى التنبيه بالاعلى على الادنى اعتمادا على فهم المعلم والشارح المحقق جعل التنبيه بالادنى شاملا لجميع الصور على ما هو دأبه في التدقيق وحاصله أنه جعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة له فالتأنيف أقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة أقل مناسبة بالجزاء مما فوقها والقنطار أقل مناسبة بالتأديب بمادونه والدينار أقل مناسبة بعدم التأديب مما فوقه ولكون الاعلى المسكوت عنه أشد مناسبة كان الحكم فيه أولى من المذكور ولهذا احتج الى معرفة الحكم وكونه في المسكوت عنه أشد مناسبة وبني هذا الكلام على أنه لا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساواة (قوله قبل شرع القياس) اشارة الى أن المراد أنه ليس من القياس الذي يجعله الشارح حجة والافلا تزاع في أنه الحاق لفرع باصل الجامع إلا أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظير واجتهاد بخلاف القياس الشرعي (قوله مناقشة)

تأدية ما فوق الدينار وقوله وهو تنبيه بالادنى أي مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى فلذلك كان الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور فالجزء أ أكثر من المتقال أشد مناسبة منه بالمتقال والتأدية بالدينار أنسب منه بالقنطار وعدم التأدية بالقنطار أنسب منه بالدينار ولا يمكن معرفة ذلك أعني كون الحكم أشد مناسبة للحكم في المسكوت عنه منه في المذكور إلا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالإكرام في منع التأنيق وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء والامانة في أداء القنطار وعدمها في عدم أداء الدينار وقوله تنبيه بالادنى أي بالادنى وهو الاقل مناسبة على الاعلى وهو الاكثر مناسبة وفي المنتهى بالادنى على الاعلى أو بالاعلى على الادنى ولا يخفى تقريره قال (ومن غنة قال قوم هو قياس جلي لنا القطع بذلك لغة قبل شرع القياس وأيضا فاصل هذا قد ينسب في الفرع مثل لا تعطه ذرة فانه مندرج في الذرتين قالوا ولا المعنى لما حكم وأجيب بأنه شرط لغة ومن غنة قال به الثاني للقياس) أقول ومن أجل ان البعدية باعتبار معني مناسب قال قوم انه قياس جلي وانه غير شديد لنا فاطاعون بما فاداه هذه الصيغ لهذه المعاني قبل شرع القياس وان من أراد المباحة قال لا تعطه ذرة وفهم المنع مما فوقها قطعها مع قطع النظر عن الشرع فلا يكون قياسا شرعيا ولنا أيضا أن الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع اجماعا وهنالك قد يكون مندرجا مثل لا تعطه ذرة وبدل على عدم اعطاء الاكثر والذرة داخله في الاكثر وفي المقدمة الاولى مناقشة قالوا لو قطع النظر عن المعنى المشترك المناسب للموجب للحكم وعن كونه أكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك الجواب انه شرط لتناوله لغة لانه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا وان ذلك ان كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به ولو كان قياسا لما قال الثاني للقياس به وقد يقال ان الجلي لم ينكر قال (وقد يكون قطعيا كالاتمثلة وتظنيا كقول الشافعي في كفارة العمد واليمين الغموس) أقول مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا هو واذا كان التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعيا كالاتمثلة المذكورة وقد يكون تظنيا كما اذا كان أحدهما تظنيا كقول الشافعي اذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى واذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى وانما فلسفة نظري لجواز ان لا يكون المعنى غنة الزجر الذي هو أشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتسلاف للضرورة وبما لا يقبلها العمد والغموس لعظمهما قال (مفهوم المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام مفهوم الصفة ومفهوم الشرط مثل ان كن أولات حمل والغاية مثل حتى تنكح والعدد والخاص مثل ثمانين جلد وشرطه ان لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة ولا يخرج مخرج الاغلب مثل الاثني في مجورك فان خفت أعباء امرأة فكيف نفسها بغير اذن ولها ولا اسؤال ولا حادثة ولا تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكور) أقول الثاني من قسمي المفهوم مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام الاول مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة زكاة يفهم منه ان ليس في الملوقة زكاة الثاني 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 تحلل له من بعد حتى تنكح زوجها غيره مفهومه انها اذا نكحت زوجها غيره تحل الرابع مفهوم العدد والخاص مثل فأجلدوهم ثمانين جلد فبفهم ان الزائد على الثمانين غير

اذلا بجماع على امتناع قياس الكل على الجزء (قوله ان الجلي لم ينكر) يعني لان في القياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولي حتى يصح أن يقال انه قائل هذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على أنه ليس بقياس والحق أن النزاع لفظي

(قوله ومنه) أي من مفهوم المخالفة مفهوم الاستثناء يعني أنه وان اقتصر في هذا المقام على الأربعة لكثرة ما شوهرت له لكن له أقسام
 أخر سندا كرها والمراد بالحصص ما يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف الخاص وجعله مبتدأ والموصوف خبرا فلا يشمل الاستثناء
 وانما نحو ذلك ولا ينبغي أن في مثل لاله الا الله المفهوم هو أن الله الوفي الهية الغير منطوق وفي انما الاعمال بالنيات والعالمز بد المفهوم
 نفي أي لا عمل بدون النية ولا عالم غير زيدو أما بعض ما ذكره الأمام سدى كالتخصيص بالأوصاف التي تظرو أو تزول بالذكرة وكيفية الاسم
 المشتق الدال على الجنس مثل (١٧٤) لا يتبعها الطعام بالطعام فراجع الى مفهوم الصفة اذا مراد بها ما هو أعم من

الصفة النحوي وما يجب
 التنبه له أن المراد بتخصيص
 الوصف ما يقصد بعض
 الشيوخ وقصر العام على
 البعض لا مجرد كصفة
 لموصوف فلا يرد ما يكون
 لمسح أو ذم أو تارة كيد أو
 نحو ذلك على ما توهمه
 صاحب التنقيح (قوله
 فكان مفهوم موافقة)
 ظاهر في أنه لا يشترط في
 مفهوم الموافقة الأولية
 بيل تكفي المساواة وقد
 سبق خلاف ذلك وما
 ذكره العلامة من أن
 المراد أنه يكون مفهوم
 موافقة على تقدير الأولية
 وأما على تقدير المساواة
 فلا مفهوم موافقة ولا
 مخالفة في عدم اللفظ
 (قوله بغير إذن ولها)
 هو المعنى صفة للتكاح أي
 نكاحا غير مقترن باذن
 الولي أو للمرأة أي امرأة غير
 مأذونة من جهة الولي
 وبالجملة ذكر الامام في
 البرهان أن جميع جهات
 التخصيص راجعة الى
 الصفة فان المحدود والمحدود

واجب فهذا ما ذكره ومنه مفهوم الاستثناء مثل لاله الا الله ومفهوم انما الاعمال بالنيات
 ومفهوم الحصر مثل العالمز بد ثم ذكر ان شرط مفهوم المخالفة باقسامه أمور الأول ان لا تظهر
 أولوية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه والاستثناء ثبوت الحكم في المسكوت عنه فكان
 مفهوم موافقة لا مخالفة الثاني أن لا يكون قد خرج مخرج الغلب المعتاد مثل وربائكم اللاتي في
 حجوركم فان الغالب كون الرائب في الحجور ومن شأن ذلك فقيده بذلك لأن حكم اللاتي لسن في
 الحجور بخلافه ومثل قوله تعالى فان خفتن أن لا يقبحا حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به
 وذلك ان الخلع غالب انما يكون عند خوف أن لا يقوم كل من الزوجين بما أمر الله فلا يقبحا منه ان عند
 عدم الخوف لا يجوز الخلع ومثل قوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة تكلمت نفسها بغير إذن ولها
 فنكاحها باطل فان الغالب أن المرأة انما تبشر نكاح نفسها عند منع الولي فلا يقبحا منه انها اذا
 نكحت نفسها باذن ولها لم يكن باطلا الثالث ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور ولا لحدثة خاصة
 بالذكور مثل ان يسأل هل في الغنم السائمة ذكاة فيقول في الغنم السائمة ذكاة أو يكون الغرض
 بيان ذلك لمن له السائمة دون الموافقة الرابع أن لا يكون هناك تقدير جهته بالحكم المسكوت عنه والآخر بما
 ترك التعرض له لعدم العلم به ولا يكون خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه أو غير ذلك مما
 يقتضي تخصيصه بالذكرة فان وجه الدلالة فيه أن للصفة فائدة وتغير التخصيص بالحكم منتف فبطل
 عليه فاذا ظهرت فائدة أخرى بطل وجه دلالة عليه قال (واما مفهوم الصفة فقال به الشافعي
 وأحمد والاشعري والامام وكثير ونفاة أبو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة البصري ان كان للبيان
 كالسائمة أو للتعليم كالتخفاف أو كان ماعدا الصفة داخل تحتها كالحكم بالشاهدين والافلا المتبتون
 قال أبو عبيد في الواجد يجل عقوبته وعرضه يدل على اني من ايسر واجد لا يجل عقوبته وفي مطل
 الغنى نظم مثله وقيل له في قوله عليه الصلاة والسلام خير له من ان يمتلي شعر المراد الهجاء أو هجاء الرسول
 صلى الله عليه وسلم فقال لو كان كذلك لم يكن لذكرة الامتلاء معنى لان قليلة كذلك فالزم من تقدير الصفة
 المفهوم وقال به الشافعي رحمه الله وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة قالوا بئنا على
 اجتهادهما وأجيب بان اللغة تنبت بقول الأئمة من أهل اللغة ولا يقدح فيها التجوز وعورض بذهب
 الاخفش وأجيب بأنه لم يثبت كذلك ولو سلم فاذكرناه أرجح ولو سلم فالتبث أولى وأيضا لو يدل على
 المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكرة فائدة وتخصيص أحد البلغاء بغير فائدة ممنوع فالشارع
 اجدر اعترض لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة وأجيب بأنه يعلم بالاستقراء اذا لم تكن للفظ فائدة
 سوى واحدة تعينت وأيضا ثبت دلالة التسمية بالاستبعاد اتفاقا فاهذا أولى واعترض بمفهوم اللقب
 وأجيب بأنه لو اسقط لاختل الكلام فلا مقتضى للمفهوم فيه واعترض بأن فائدته تقوية الدلالة حتى

موصوفان بعدد ما وحدهما والمخصص بالكون في زمان ومكان موصوف بالاستقرار فيهما
 (قوله تقدير جهالة) الظاهر ما ذهب اليه المحقق من اعتبار الجهالة أو الخوف في المتكلم اذا لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارح
 حتى يمنع ذلك فيه الا أن زيادة لفظه تقدير بما تشعر بما ذهب اليه جهو والشارحين من اعتباره في جانب المخاطب بأن يكون الحكم
 في المسكوت معلوما له وفي المذكور مجبولا فيحتاج الى البيان ولم يتعرض العلامة للخوف سوى أن قال فيه نظر وتكلف بعضهم
 بأن المراد نفع خوف كما اقبل الخائف عن ترك الصلاة المشروعة في أول الوقت يجوز ترك الصلاة المقررة في أول الوقت
 لا يتوهم

(قوله ان تخالف المتبايعان) كانه نقل بالمعنى والا فلا يوجد به هذه العبارة في الكتب المعتمدة ومع ذلك فهو من قبيل مفهوم الشرط وكان البصري لا يفرق بينهما أو يجعله في معنى المتبايعان المتخالفان بخالفان (١٧٥) وكذا الحكم بشاهدين من مفهوم العدد الخاص دون الصفة الا انك قد عرفت ان مرجع الكل الى الصفة (قوله ان ابا عبيد) هو معمر بن المثنى صرح بذلك الامام في البرهان والقول ما قال الامام الا ان المشهور في أئمة اللغة أبو عبيد القاسم بن سلام على ما ذكره الامدني في الاحكام وكنية معمر بن المثنى انما هو عبيدة بالنسبة (قوله هذا وقد قال) اشارة الى قوله في المتن وقال به الشافعي بجملة الحالية من تنمة الدليل يعني علم مما ذكرنا ان ابا عبيد بقول بالمفهوم والشافعي ايضا قال به وهم امن أئمة اللغة عالمن بها فالظاهر انهما فهما بحسب اللغة (قوله فظهر افادته لغة) وفي هذا اشارة الى ما عليه الاكثرون من أن دليل اثبات المفهوم هو اللغة لا السرعة أو العرف العام على ما قيل (قوله على اجتهادهما) لا يريد الاجتهاد في الاحكام الشرعية بل النظر والاستدلال في المسائل اللغوية وحاصل الجواب ان هذا المنع لا يضرننا لان الالهي القطع بمفهوم

لا يتوهم تخصيص واجب بان ذلك فرع العموم ولا قائل به وان سلم في بعضها خرج فان الفرض انه لا شيء يقتضى تخصيصه سوى المخالفة واعتراض بان فائدة جواب الاجتهاد بالقياس فيه واجب بانه بتقدير المساواة يخرج والا اندرج) أقول قد عرفت أقسام المفهوم بجملة وهذا تفصيلها امام مفهوم الصفة فقال به الشافعي وأجد والاشعري وكثير من العلماء ونفاه أبو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة وقال به أبو عبد الله البصري في ثلاث صور دون ما عداها احداها ان يكون ذكره للبيان كما قال خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله الغنم الساعة فيهاز كاة وانما ان يكون للتعليم وتعميد القاعدة كخبر الخائف وهو قوله ان تخالف المتبايعان في القدر أو في الصفة فليخالفوا وليترادا وثالثها ان يكون ما عدا الصفة اختلفا في الصفة مثل ان يقول احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به لئان ابا عبيد لما سمع قوله عليه السلام في الواحد يحصل عقوبته وعرضه أي مطلق الغنى حتى يحصل جسمه ومطالبته قال هذا يدل على ان في غير الواحد لا يحصل عقوبته وعرضه ولما سمع قوله مطلق الغنى ظلم قال يدل على ان مطلق غير الغنى ليس بظلم وقيل له في قوله عليه الصلاة والسلام لأن يتلئ بطن الرجل فيخاخير من ان يتلئ شعرا المراد بالشعر هنا الهوام مطلقا أو هباء الرسول خاصة فسمعه فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فيه فعمل الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير بوجوب ذلك ففهم منه ان غير الكثير ليس كذلك فاحتج به فقد ألزم من تقدير الصفة المفهوم فكيف من التصريح بها هذا وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمه ما ذلك لغة ولو لم يفده لغة لم يفهم منه فظهر افادته لغة وهو المطلوب واعتراض عليه بان الانسلم فهمه ما ذلك لغة لوزان ينسأ على اجتهادهما الجواب ان أكثر اللغة انما ثبت بقول الأئمة رضى الله عنهم أجمعين معناه كذا وهذا التجوز قائم فيه وانه لا يقدح في افادته الظن ولو كان قادا لما ثبت مفهومه من اللغات واعتراض عليه ايضا بالاعراضة عذب الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية فدل انه ليس من مفهوم اللغة الجواب انه لم يثبت نفي الاخفش له كما ثبت اثبات أبي عبيد والشافعي له فان ابا عبيد قد كرر ذلك في مواضع كما علمت فصار القدر المشترك مستتبضا والشافعي روى عنه أصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الاخفش ولو سلم فن ذكرناه وهو أبو عبيد والشافعي ارجع من الاخفش لانهم انما اعظم منه في العلم والشهرة ولو سلم فهم ما يشهدان بالاثبات وهو يشهد بالنفي والمثبت أولى بالقبول من النافي لانه انما ينفي عدم الوجود وانه لا يدل على عدم الوجود والاطنا والمثبت يثبت للوجود وانه يدل على الوجود قطعا ولنا ايضا لو لم يدل على أن المراد بمخالفة المسكوت عنه لاذ كور في الحكم لما كان لتخصيص المسكوت كور بالذ كر فائدة اذا الفرض عدم فائدة غيره واللازم باطل لانه لا يستقيم أن يثبت تخصيص احد البلاء بغير فائدة فكلام الله ورسوله اجدر واعتراض بانه اثبات لوضع التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل لانه لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة وانما يثبت بالنقل الجواب لان سلم انه اثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بطريق الاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لفائدة للفظ سواء تعينت لان تكون مرادة وهذه كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية فكان اثباته بالاستقراء ابا فائدة وانه يفيد الظهور فيه فيكتفي به

الصفة بل الظن وهو حاصل بقوله ما واما من أئمة اللغة سواء استند قوله الى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك كما كثر اللغات فان طريق معرفتها قول الأئمة ان معنى هذا اللفظ كذا والنوار قليل وهذا سقط اعتراض العلامة بان هذا مع كونه كلاما على السنه ضعيف لان اللغة انما ثبت بقولهم لونها عن العرب على أنهم والنقل لم يفد لكونه من أخبار الأجداد

لانسلم بطران اثبات
الوضع بالفائدة وأسندانه
اذا خاز ذلك تقاديا عن لزوم
المتباعد فالاولى أن يجوز
تقاديا عن لزوم المتباعد
والشارح المحقق جعله
دليلا نائما على المطلوب
لكونه على وزن قوله
وأيا لولم يدل لكن لا يخفى
أنه زيادة تقرير لا ابتداء
استدلال وأنه لا وجه
تخصيص بهض الاعتراضات
باحد الوجهين والبعض
الاخر وأن الانسب حينئذ
ترك الواو من قوله واعترض
بفهوم 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
اننا نسلم الخلو عن الفائدة
الاخرى في شئ 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
بسل عدم ظهورها بحكم
الوحدان وهو كافي في
المطلوب فيكون هذا دفعا
للتمسك لا مجرد كلام على السند
(قوله وذلك) أي كون الغنم
الوصوفة بالسائمة عاما
متناولا لسائمة والمعروفة عام

ولنا أيضا انه ثبت دليل التنبية والاعباء وهو ان يذ كر مال ولم يرد به التعليل لكان بهيدا والمفهوم لولم
ثبته لزم أن لا يكون الكلام مفيدا ولا شاك أن البعد أخف محذورا من عدم الافادة فادأبنا التنبية
حذرا من لزوم البعيد فلان ثبت المفهوم حذرا من لزوم غير المفيد اذ جر واعترض عليه بمفهوم
اللقب اذ يجي عليه مثل ذلك وهو انه لولم يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر
وليس باعتبار اتفاقا الجواب ان اللقب واسقط لاحتمل الكلام فذ كر لهدم الاختلال وهو أعظم
فائدة فلم يصدق انه لولم يثبت المفهوم لم يكن ذ كر مفيدا وهو المقضى لاثبات المفهوم فنتقى دلالاته
على المفهوم واعترض أيضا باننا لانسلم انه لولا التخصيص فلا فائدة بل فائدة تقوية دلالاته على
المدكور رائلا يتوهم خروجهم على سبيل التخصيص فانه لو قال في الغنم زكاة جاز أن يكون المراد
المعروفة تخصيصا لما 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 شئ يقتضي التخصيص سوى مخالفة
المسكوت عنه لاذ كر ودفع وهم التخصيص فائدة سواها واعترض أيضا ان فائدته ثواب الاجتهاد
بالتقاس وهو الحاق المسكوت عنه بالمدكور بمعنى جامع وهذه أيضا فائدة فلا يتعين التخصيص
الجواب انه بتقدير المساواة في المعنى المقضى للحكم يخرج عن محل النزاع اذ قد شرطنا عدم
المساواة والرجحان وأما اذا لم يساو فندرج في قولنا فائدة سوى التخصيص فينتفي ما ذكرتم ويتبين
التخصيص فائدة قال (واستدل لولم يكن المحصر لزم الاشتراك اذ لا واسطة وليس للاشتراك باتفاق
وأجيب ان معنى السائمة فليس محل النزاع وان عنى ايجاب الزكاة فيها فلا دلالة له على واحد منهما
الامام لولم يفد المحصر لم يند الاختصاص بدون غيره لانه معناه والثانية معلومة وهو مثل ما تقدم فانه
ان عنى انظمة السائمة فليس محل النزاع وان عنى الحكم المتعلق بها فلا دلالة له على المحصر ويجريان
معاق اللقب وهو باطل واستدل بان لولم قيل النقهاء الحنفية انما فضلوا لفقرت الشافعية ولولا ذلك
مانقرت وأجيب بان النقرة من تركهم على الاحتمال كما تنفر من التقديم أو التوهم المعتقدين ذلك
واستدل بقوله تعالى ان تستغفروهم سبعين مرة فقال عليه الصلاة والسلام لأزبدن على السبعين فنهيم
ان ما زاد بخلافه والحديث صحيح وأجيب بجمع فهم ذلك لانها امبالغة فتساوا بالوعد بالبق على أصله في
الجواز فلم يفهم منه واستدل بقول يولي بن أمية امر ما بالناقص وقد أمنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم
الاية فقال عمر تعيبت عما تعيبت منه فسأله عليه الصلاة والسلام فقال انما هي صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهما نفي القصر حال عدم الخوف وأقر عليه الصلاة والسلام عمر وأجيب
بجواز انهما الاستصحايا وجوب الاتمام فلا يتعين واستدل بأن فائدته أكثر فكان أولى تكثيرا لفائدة
وانما يلزم من جعل تكثير النائمة يدل على الوضع وما قيل من انه دور لان دلالاته تتوقف على
تكثير الفائدة وبالعكس يلزمهم في كل موضع وجوابه ان دلالاته تتوقف على تعقل تكثير الفائدة
عندها لا على حصول الفائدة واستدل لولم يكن محالما لزم السبع في قوله عليه الصلاة والسلام
طهورا ناه أحدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبع ماء طهرة لان تحصيل الحاصل محال وكذلك
خمس رضعات يجرم من) أقول قد استدل على المسذعب المختار بوجوه ضعيفة هاهي تذكرها
استدل بان لولم يكن ظاهر المحصر لزم الاشتراك أعنى اشتراك المسكوت عنه والمدكور في الحكم
واللازم منتف اما الملازمة فالعدم الواسطة بين الاختصاص والاشتراك فانه ثبت الحكم في
المدكور قطعا فان لم يثبت في المسكوت عنه فهو الاختصاص وان ثبت فهو الاشتراك وهذا ترددي بين

متناولا لسائمة والمعروفة عام يقل به أحد وان كان الغنم بدون التقييد بالسائمة عام متناولا لهما بالاتفاق

(قوله فلا واسطة بينهما) بالغ في توضيح ذلك رد الما قبل لان سلم عدم الواسطة بين الحصر والاشترك (قوله والحاصل) يعني كأن المدعى أن اللفظ ظاهر في عدم الاختصاص والالزام للاشتراك لعدم الواسطة والالزام باطل للاتفاق على أنه ليس للاشتراك فالمدعى كور في بيان الملازمة نفس الاشتراك وفي بيان انتفاء الالزام كون اللفظ له ومقيدا اياه فتعرض في الحاصل لتبيين ما يجتمع أي عدم افادة الاختصاص لا يستلزم الاشتراك ولا افادة اللفظ (قوله لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به) لانتفاوت بين المقدم والتالي الا في اللفظ ولذا قال لانه بمعنى كان لفظ الاختصاص أو وضع دلالة فجعله التالي (قوله والاولى أن يقال) ظاهره جواب عن تقرير الامام لكن يمكن تطبيقه على التقرير السابق أيضا وحاصله أنه ان أراد باختصاص الحكم بالمدعى كوردون المسكوت أن الحكم النفسي المعبر عنه بالذكري اللفظي يختص به يعني ان احكمصاع على السائمة مثلا ولم يحكم على المعافوة فلا تراخ فيه وان أراد أن متعلق الحكم النفسي وهو النسبة الواقعة في نفس الامر المعبر عنها بالحكم الخارجي يختص بالمدعى كوردون بمعنى أن الزكاة واجبة في السائمة (١٧٧) ليست بواجبة في المعافوة فممنوع ان 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 من ارا خصوصا في تحقيق أن الاستثناء من التقي اثبات وبالعكس لكن لا يخفى ان هذا انما يصح في الاخبار دون الانشاء اذ ليس لنفسه متعلق هو الخارجي 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 النفسي هو الطرفان ليصح فهم ما يجتمع ولفظه في قوله عدم الحكم فيه أي في المتعلق ربما يشعر بهذا المعنى ثم وجه الاول به ان كلام المستدل

التقي والاثبات فلا واسطة بينهما وأما انتفاء الالزام فلانه ليس للاشتراك اتفاقا غاية انه محتمل الجواب ان عنى بالحصر أن السائمة انتفى عن المعافوة فسلم لكنه غير محل النزاع وان عنى به أن اجاب الزكاة في السائمة انتفى عن المعافوة فلان سلم ان اللفظ لو لم يدل عليه لتعين ثبوت الاشتراك لانه لم يتعرض لاحدهما لا التقي ولا اثبات فلا دلالة له على أحدهما والحاصل انه يلزم من عدم الاختصاص مما تقدم وهو انه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به ودون غيره والالزام منتف اما الملازمة فاللامعنى للصرف فيه الاختصاص به ودون غيره فاذا لم يحصل لم يحصل وأما انتفاء الالزام فللعلم الضروري انه يفد اختصاص الحكم بالمدعى وهذا مثل ما تقدم والجواب الجواب فانه ان عنى مثل لفظ السائمة انه منتف في المعافوة فهو غير محل النزاع وان عنى ما يتعلق بالسائمة من الحكم وانه منتف في المعافوة فهو ممنوع بل لادلالة اللفظ عليه اثباتا ونفيلا ولا يلزم من لزوم أحد الامرين دلالة اللفظ على أحدهما والاولى أن يقال ان اراد به اختصاص الحكم النفسي فلا نزاع فيه وان اراد اختصاص متعلقه فممنوع اذ لا يلزم من عدم الحكم فيه الحكم بالعدم فيه ثم ان الدليلين كما هي منقوضان بفهوم القاب فانها ما يجربان فيه مع بطلانه اتفاقا يانه أن يقال القاب لو لم يكن للحصر لكن للاشتراك والالزام باطل ولو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص وانه يفد قطعاً واستدل أيضا باننا نعلم انه اذ قيل الفقهاء الخلفية فضلاء ولا مقتضى للتخصيص مما تقدم نفرت الشافعية ولو لا فهمهم نفي الفضل عن غيرهم لما نفروا والجواب لان سلم الملازمة بل النفرة اما التصريح بغيرهم وتر كهم على الاحتمال كما ينفر من التقديم في الذكر لاحتمال أن يكون التفضيل وان جاز أن يكون لغيره واما التوهم المعتدين لافادة التقي عن الغير فقد ذلك في الصورة المذكورة فنفر واعر ان تذكري عبارة توهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم أو ان النفرة انما هو للمعتدين ذلك بحسب اعتقادهم وانه توهم واستدل أيضا بقوله تعالى ان تستغفروا لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال صلى الله عليه وسلم لأزيدن على السبعين دل انه صلى الله

(٢٣٣ - مختصر المنتهى ثاني)

ظاهري ان المراد اختصاص الحكم ولا يذهب وهم الى أن لفظ السائمة يتناول المعافوة فالامعنى للاستئناس (قوله منقوضان بفهوم القاب) لا يخفى أن تقرير النقص على ما ذكره الحق لا يندفع بان فائدة القاب أنه لو لم يصح الكلام على ما أشار اليه العلامة وزعم أن المصنف غفل عنه أو تغافل وفي بعض الشروح ان كلام الدليلين صحيح والمراد اجاب الحكم في المسكوت بمعنى أنه لو لم يفد الحصر لكان ذكر الوصف بمنزلة تركه لان التقدير بأنه لا فائدة له سوى المخالفة ولا خفاء في عموم الحكم عند ترك الوصف فكذا عند ذكره مع أنه باطل بالاتفاق وبهذا يعرف اندفاع النقص وانت خبير بان هذا ليس تقرير الدليلين بل لما سبق من أنه لو لم يكن التخصيص للخلا عن الفائدة لان التقدير بأنه لا فائدة له سواء ومنهم من لم يفهم كلامه فاجاب به لاخلاف ولا خفاء في عدم الاشتراك وعدم اجاب الحكم في المسكوت كما هو المفوفه مثلا (قوله أو ان النفرة) عطف على قوله واما لتوهم المعتدين وليس المراد أن هذا وجه آخر مقابل له بل ان معنى قول المصنف ولتوهم المعتدين ذلك معناه ذلك أو هذا اذا عدل عن اما الى أو يعني لان سلم حصول النفرة للشافعية عامة بل لمن اعتقد التقي 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 ما يتبادر الى الفهم من عدم المغفرة فلا يتبادر من ذكر السبعين ان ما فوقها بخلافها وما ذكر النبي عليه السلام لأزيدن على السبعين فلهذا علم ان هذا المعنى المشترك بين السبعين وما فوقها غير مراد في هذا المقام بخصوصه لان 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 النبي عليه الصلاة والسلام وقد تحقق النبي في السبعين فبقى ما فوقه على الاصل (قوله وخواف في حال الخوف بالآية) ولهذا ذكر الآية عند التعجب (١٧٨) يعنى أن القصر حال الخوف انما ثبت بالآية فما بال حال الأمان لم يبق

عليه وسلم فهم منه ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال غيره وم الصفة فيثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح في رواته الجواب منمف فهم ذلك لان ذكر السبعين للباغية وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مبادرة عدم المغفرة فكيف يفهم منه المخالفة والله عليه الصلاة والسلام علم انه غير مراد هنا بخصوصه سلمناه لكن لان سلم فهمه منه والله باق على أصله في الجواز اذ لم يتعرض له بنفي ولا اثبات والا صل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الاجابة ففهم من حيث انه الاصل لان التخصيص بالذكر واستدلال أيضا بقول يعلى ابن أمية لعمر ما بالانقص من الصلاة وقد اذ لنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم فقال عمر رضى الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال انهم ما فهموا من تقييد قصر الصلاة بحال الخوف عدم قصرها عند عدم الخوف وأقر الرسول عليه الصلاة والسلام عمر عليه ولولا فادته له لغة لما فهمناه ولما أقره الرسول عليه الصلاة والسلام الجواب لانهم ما فهموا منه لجواز انهم ما حكما بذلك باستصحاب الحال في وجوب اتمام الصلاة وذلك لان الاصل الاتمام وخواف في الخوف بالآية فبقى في غيره فلا يعدل عنه الدليل واذا جاز ذلك لم يتعين أن يكون الفهم منه فلا تقوم به حجة فيه واعلم أن هذا مفهوم الشرط لا الصفة واعلم الغرض منه الزام من لا يفصل بينهما واستدلال أيضا بان افادته للتخصيص نغضى الى تكثير الفائدة فان اثبات المذكور ونفي غيره أكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وأكثر فائدته ترجح المصير اليه لانه ملائم لغرض العقلاء وهذا انما يلزم من جعل تكثير الفائدة دالا على الوضع وقد علمت اننا نقول به فلا يلزمنا وقد اعترض عليه بأن دلالة على النفي عن الغير حينئذ تتوقف على تكثير الفائدة اذ ثبت وانما يحصل تكثير الفائدة بدلالة على النفي عن الغير وذلك دور ظاهر الجواب أن هذا لازم في كل موضع يثبت الشيء لفائدة سواء كان وصفاً أو كائناً عما أو غيرهما فيجب أن لا يثبت الشيء لفائدة أصلاً فتنتفى المقاصد والحكم وانه ظاهر البطلان وجوابه الذى تحصل به الشبهة أن حصول الفائدة الموقوف والموقوف عليه ليس بواحد وان اتحاد اللفظ فلا دور وذلك أن المتوقف عليه الدلالة على تكثير الفائدة عقلاً وهو أن يعقل انه لو دل لكثيرت الفائدة لاعلى تكثير الفائدة عيناً وهو حصول الفائدة في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عيناً لا على أى حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عنده واستدلال أيضاً لو لم يكن المسكوت عنه محالاً المذكور في الحكم فبقى نحوه قوله طهوراً فأحد كم اذا ولغ الكعب فيه أن يغسله سبعاً احداهن

على ما هو الاصل من الاتمام (قوله وقد علمت) أى في الدليل الثانى القائلين بغيره وم الصفة اننا لنجعل تكثير الفائدة دالا على الوضع بل نقصره على النقل بآثار أو أحاداً على ما مر في مبادئ 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 مثبتاً بان دلالة اللفظ الموضوع لفائدة تتوقف على الفائدة لتوقفها على الوضع المتوقف على الفائدة والفائدة تتوقف على الدلالة أو عطلق الوضع مثبتاً بان دلالة اللفظ تتوقف على الوضع المتوقف على الفائدة لاستحصالة العيش في فعل الحكيم والفائدة تتوقف على الدلالة في دور (قوله

وجوابه) حاصله أن ما تتوقف عليه الدلالة تعقل كثرة الفائدة لاصولها والموقوف على الدلالة حصول كثرة الفائدة لانه قلها في قوله لاعلى تكثير الفائدة ميل الى جانب المعنى والا فالصواب حذف كلمة على (قوله واستدل) لم يصرح بتزيينه على ما هو ادباً وزيقته الأمدى بانه لا يلزم من عدم دلالة السبع على نفي الطهارة فيما دونها حصول الطهارة قبل السابعة لجواز أن تثبت النجاسة بدليل آخر فان قيل هذا انما يثبت في الرضاغ بناء على أن الاصل عدم التحريم واما في الاناء فالاصل هو الطهارة ما لم يظهر دليل النجاسة والاصل عدمه فلنا الدليل القاطع قائم وهو الاجماع على التجسس بوجود النجس فاذا لم يدل العدد على النفي فيما دونه بقى ما كان ثابتاً من النجاسة وعدم التحريم حتى يظهر الدليل

(قوله والثاني لما مر) أي في جواب الاعتراض على الدليل الثاني للثلاثين من أنه ثبت بالاستقراء أن كل ما ظن أن لفائدة اللفظ سواء
 تعين أن يكون مرادا (قوله والجواب الحق أن) هذا منع للازمة 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 لفائدة اللفظ سواء تعين أن يكون مراد به فلا قلنا حاصله ان في الخبر فائدة
 التخصص بالوصف من مخالفة المسكوت عنه للذكور في الحكم النفسي فابقاؤه عن المسكوت عنه يتعين مرادا قضاء بالاستقراء
 لكنه لا يستلزم انتفاء الحكم الخارجي بخلاف الحكم الذي هو الخطاب فله نسبة (١٧٩) نفسية ليس لها متعلق هي

النسبة الخارج جية فاذا
 اتفق في المسكوت عنه ولم
 يتعلق به ثبت فيه عدم
 الحكم الذي هو واليجاب
 والتحرير ونحوهما فالخبر
 كقولنا في الشام الغنم
 السائمة وان دل على أن
 المعلوفة لم يخبر عنها بالكون
 في الشام لكن لا يلزم منه
 أن لا يكون الخبر أي
 مضمونه الذي هو وجود
 المعلوفة في الشام حاصل
 في الخارج لجواز أن يحصل
 في الخارج ما لا يخبر به قط
 بخلاف حكم الشارع
 بان في السائمة الزكاة فان
 معناها أن خطاب الطلب
 يتعاقب بالزكاة في المعلوفة
 فلم يجب قال المصنف في
 المنتهى وهذا دقيق نفيس
 لكن اعتراض المحقق عليه
 قوى وهو أنه اعتراف بما
 ذهب اليه الخصم من أن
 الحكم على غير المذكور
 كالمعلوفة مشاعرا معدوم
 مسكوت عنه غير متعرض
 له لا بالتفي ولا بالاثبات لانه

بالتراب يلزم أن لا تكون السبع مطهرة لان الطهارة اذا حصلت بدون السبع فلا تحصل بالسبع لانه
 تحصيل الحاصل وانه محال وكذلك في قوله عليه السلام خمس رضعات يحرم من يلزم أن لا يكون الخمس
 محرمة لان الحرمة تحصل بدون الخمس فلا تحصل بالخمس لانه تحصيل الحاصل قال (الثاني لو ثبت
 ثبت بدليل وهو عقلي ونقل الخ وأوجب منع اشتراط التواتر والقطع بقبول الآحاد كالاصحى والتحليل
 وأبي عبيدوسيبويه قالوا لو ثبت ثبت في الخبر وهو باطل لان من قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على
 خلافه قطعا وأوجب بالترامه وبانه قياس ولا يستقيم ان الحق الفرق بان الخبر وان دل على أن المسكوت
 عنه غير مخبر به فلا يلزم أن لا يكون حاصل بخلاف الحكم اذا خارجي له فيجرب فيه ذلك قالوا الوصح
 لما صح أذركة السائمة والمعلوفة كما لا يصح لتقل له أف واضربه لعدم الفائدة والتناقض وأوجب
 بان الفائدة عدم تخصصه ولا تناقض في الظواهر قالوا لو كان لما ثبت خلافه للعارض والاصل
 عدمه وقد ثبت في نحو لانا كالأرباء اضعا فامضا عفة أوجب بأن القاطع عارض الظاهر فلم يقو
 ويجب مخالفة الاصل بالدليل) أقول هذه ادلة النافين للمفهوم قالوا لو ثبت المفهوم ثبت
 دليل ولا دليل لانه اما عقلي ولا مدخل له في مثله واما نقلي اما متواتر فكان يجب أن لا يختلف فيه واما
 آحاد وانه لا يفيد في مثله لان المسئلة اصولية الجواب منع اشتراط التواتر وعدم افادة الآحاد في مثله
 والامتنع العمل بأكثر ادلة الاحكام لعدم التواتر في مفرداتها وأيضا فانقطع ان العلماء في الاعصار
 والامصار كانوا يكتبون في فهم معاني الالفاظ بالآحاد كقولهم عن الاصحى والتحليل وأبي عبيد
 وسيبويه قالوا ناسيا لو ثبت المفهوم ثبت في الخبر واللازم باطل أما الملازمة فلان الذي به ثبت في
 الامر وهو الحد من عدم الفائدة قائم في الخبر وأما انتفاء اللازم فلانه لو قال في الشام الغنم السائمة
 لم يدل على عدم المعلوفة بها وهو معلوم من اللغة والعرف قطعا وقد أوجب عنه بموجبين
 أحدهما منع انتفاء اللازم فانما يلزم ان الخبر فيه مثل الامر وما ذكرتم من المثال ظاهري في نفي المعلوفة بها
 الدليل ثانيهما أنه قياس للخبر على الامر والقياس في اللغة لا يصح وهذان الجوابان لا يستقيمان
 فالاول لانه مكابرة والثاني لما مر ان مثله استقراني لا قياسي والجواب الحق ان الخبر وان دل ان
 المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم أن لا يكون حاصل في الخارج بخلاف الحكم فانه لا خارجي له حتى
 يجرب فيه ذلك فان وجوب الزكاة هو نفس قوله أوجب قوله اذا انتفى هذا القول فسه فقد انتفى وجوب
 الزكاة فيه قال وهذا دقيق لكنه رجوع الى نفي المفهوم وكونه مسكوتا وعدم حكم وتعرض وهو بعينه
 مذهب الخصم قالوا نالتسواصح القول بالمفهوم لما صح أن يقال أذركة الغنم السائمة والغنم المعلوفة
 لا يجتمعوا ولا متفرقا واللازم طاهر البطلان بيان الملازمة ان وزانه في منافاة مفهومي كل لمنطوق

يسلم أن غير المذكور كالمعلوفة في الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه وفي الانشاء نفي عنه القول الذي هو أو جبت فعدم وجوبه ببناء على
 عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه وهذا نفس ما ادعاه الخصم واعلم أن الحق عدم التفرقة بين الخبر والانشاء كما في قولنا
 الفقهاء الحنفية أئمة فضلا عن مطلق الغنى ظلم عند قصد الاخبار الى غير ذلك من المواضع ونفي المفهوم في بعض المواضع معونة القرائن
 كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا ينافي ذلك (قوله لا يجتمعها) مثل أذركة الغنم السائمة والمعلوفة ولا متفرقا مثل أذركة الغنم السائمة
 أذركة الغنم المعلوفة والتعرض من هذا التفصيل التنبية على أن في صورة الاجتماع أيضا قد تحقق التخصص بالصفة حيث علق الحكم
 بالسائمة تارة وبالمعلوفة أخرى فيندفع ما يقال ان هذا ليس من التخصص

(قوله وانما يجزئ ذلك) لاختلافه في أنه اذا كان وزانه وزان مفهوم الموافقة في منافاة المفهوم للمنطوق كان عدم صحة غيبان
 البيان وانما المقتصر الى البيان تحقق المناقاة في مفهوم الموافقة على ما يشعر به لفظ ذلك لظهور كونه إشارة الى قولك لا تنقل له أف واضربه
 لكن تقر بوجه الاول صريح في أنه بيان لامتناع أن يقال ادرك الغنم السائمة والمعروفة مجتمعا أو متفرقا بناء على أنه لا يبيح لذكر
 قيد السائمة والمعروفة فائدة لا بيان للمنافاة في مثل لا تنقل له أف واضربه نعم يمكن تفرير الوجه الثاني وهو لزوم التناقض على وجه
 يجري في مفهوم الموافقة بان يقال مفهوم لا تنقل له أف وهو حصة الضرب يناقض منطوق اضربه وهو جواز الضرب ومفهوم اضرب
 وهو جواز أن يقال له أف يناقض منطوق لا تنقل له أف وانما يجري الشارح على ذلك اتباعا للمتن لان قوله للتناقض وان أمكن أجزائه
 في مثل لا تنقل له أف واضربه لكن قوله وعدم الفائدة انما يجري في ادرك كافة السائمة والمعروفة فتأمل وفي بعض الشرح ما يشعر بان
 قوله للتناقض مقررون بالواو حتى (١٨٠) كانه بين الملازمة بثلاثة أوجه القياس والتناقض وعدم الفائدة وسكت في الجواب عن

القياس لظهوره (قوله
 والاصل عدم التعارض)
 إشارة الى بيان انتفاء اللازم
 من القياس الاستثنائي الموافق
 لبيان الملازمة في أصل الدليل
 وتقريره أنه لو ثبت المفهوم
 للمثبت خلافه وأما الملازمة
 فلان لو ثبت ثبوت التعارض
 بين دليل المفهوم ودليل خلافه
 وهو منتف بحكم الأصل وأما
 انتفاء اللازم فثبتت خلافه
 في مثل لانا كاوا الربا
 الآية فان قوله أضعا فافا
 مضاعفة في معنى الوصف
 على ما سبق وقد تحقق التحريم
 عند انتفائه وأجاب أو لا يمنع
 الملازمة في أصل الدليل
 لجواز أن يكون المفهوم
 حقا وثبتت خلافه أحيانا
 بناء على دليل قطعي
 لا يعارضه دليل المفهوم
 لكونه ظنيا وثانيا يمنع
 انتفاء اللازم لجواز أن يثبت
 التعارض لقيام دليل عليه

الآخر وزان قولك في مفهوم الموافقة لا تنقل له أف واضربه ولا شك ان ذلك غير جائز فكذا هذا وانما
 لم يجز ذلك لوجهين أحدهما ان المنطوقين مع المفهومين متعارضان والمنطوق أقوى من المفهوم
 فيندفع المفهوم وان فلا يبيح لذكر القيدين فائدة إذ فائدة التقييد المفهوم ويكون عبارة قولك ادرك
 الغنم فيضبح ذكرا السائمة والمعروفة بخصوصهما فانهما انه تناقض فان مفهوم كل مناقض لمنطوق
 الآخر الجواب لان سلم انه كفه مفهوم الموافقة لقطعية ذلك وظنية هذا وأما ما ذكر في بيانه فالجواب
 عن الاول ان الفائدة في ذكر القيدين عدم تخصيص أحدهما عن العام فان العام ظاهر في تناول
 الخاصين ويمكن استخراج أحدهما عنه تخصيصا له واذا ذكرهما بالنصوصية لم يمكن ذلك وعن الثاني أنه
 لا تناقض في الظواهر مع امكان الصرف عن معانيه الدليل ودفع التناقض أقوى دليل عليه قالوا ربعا
 لو كان المفهوم حقا للمثبت خلاف المفهوم واللازم باطل أما الملازمة فلا يثبت التعارض بين
 المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض وأما انتفاء اللازم فلا يثبت في نحو لانا كاوا
 الربا أضعا مضاعفة إذ مفهومه عدم النهي عن القليل منه والنهي ثابت في القليل والكثير
 الجواب لان سلم 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 الأصل وجب المصير
 اليه عند قيام الدليل كان الأصل البراءة وبخالفها بالدليل وهو أكثر من أن يحصى واعلم انه قد
 يوردها على وجه يندفع الجوابان وهوانه لو كان المفهوم ثابتا لزم التعارض عند المخالفة وهو خلاف
 الأصل وأما اذا لم يثبت لم يلزم وما يفيض الى خلاف الأصل مرجوح الالليل يدل عليه فان أقام عليه
 دليلا صرح دليلنا فمك 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 احدان قيل بالاتحاد والاصل عدمه ان قيل بالتعدد
 وأوردان أردن محصنا وأجيب بالأغلب وبمعارضة الاجماع أقول مفهوم الشرط أقوى من مفهوم
 الصفة فكل من قال بمفهوم الصفة قال به وقد قال به بعض من لا يقول بمفهوم الصفة والقاضي
 وعبد الجبار والبصري من المنع من المفهوم 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 اللازم ولا يستلزم انتفاء اللازم قلنا هذا لا يلزم تساؤل ان التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه انما يتصور على تقدير
 ثبوت المفهوم (قوله فان أقام) يعني أن دليلنا على نفي المفهوم بان ثبوته قد يفيض الى خلاف الاصل وهو التعارض بمعنى تقابل
 الدليلين في الجملة لا بمعنى تقابل الدليلين المتساويين في القوة حتى يرد منع لزومه وكل ما قد يفيض الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبة
 الى ما لا يفيض اليه كعدم ثبوت المفهوم وكل مرجوح فهو منتف ما لم يقم عليه دليل صحيح فالعجز الخصم عن اقامة الدليل على ثبوت
 المفهوم فقد سلم دليلنا عن المعارض وان أقام كان دليله معارضة والمعارضة لا تنجح 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 امر جوهية في الجملة وهي لا تقتضي الا
 الانتفاء في الجملة وهو لا ينافي ما يدعيه من الثبوت في الجملة

(قوله من مقبول) كل نقل عن أئمة اللغة وعدم فائدة التفسير للمفهوم وخريف كحديث يعلى بن أمية وتكثير الفائدة وغير ذلك (قوله ويرى يقال هو) أي المذكور بعد كلة ان ونحوها شرط لا يقع الحكم بالثبوت الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى انتفائه لا يقع وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع وتحقيق ذلك أنه ان أريد أن شرط النسبة النفسية فسلم ولا يلزم من انتفائه الا عدم حكم النفس وان أريد أنه شرط لمتعلقها الخارجي فمتنوع ومرجعه الى الاختلاف في أن أثر الشرط في منع السبب أو في منع الحكم فقط لكن الحق هو الثاني للقطع باننا اذا قلنا ان دخلت المرافقات حرفان الدخول شرط لوقوع العتق لا يقع الانتفاء الذي هو تصرف من باب التخيير والتعليق ويبحث آخر وهو أنه اذا كان شرطاً للنسبة النفسية في الانتفاء يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ضروره وأنه لا معنى لانتفاء الوجوب مثلاً سوى عدم تعلق الطلب على ما سبق تحقيقه وقد سبق الجواب أيضاً وهو أن هذا اعتراف بذهب الخصم حيث جعل غير المذكور بمنزلة المسكوت عنه لم يتعلق به الطلب فان كان الاصل انتفاءه بقي عليه مثل ادراكه الغنم ان كانت معلوفة (١٨١) وان كان الاصل ثبوتها لقيام دليل عليه

لم ينفع كما في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طويلاً الآية فإنه لا يدل على جواز نكاح الامة عند طول الحرة ولا على حرمة بل يكون في حكم المسكوت عنه ويبقى الجواز بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وأما من يجعل الشرط شرطاً لوقوعه فالاعلى انتفاء الحكم عنده انتفائه فهذا الحكم عنده مخصوص بمفهوم قوله تعالى ومن لم يستطع الآية (قوله وقد اعترض) حاصله أن ما علق به الحكم ككلمة ان ونحوها مما يسمى شرطاً بحسب اللغة لا يلزم أن يكون شرطاً بمعنى ما يلزم من انتفائه انتفاء الشيء الاعلى وجه السببية فإنه في الغالب يكون سبباً وانتفاء السبب لا يوجب انتفاء السبب والجواب أنه

مفهوم الصفة من مقبول وخريف فتنقل الى ههنا بعينها وله أيضاً دليل يختص به وهو انه اذا ثبت كونه شرطاً يلزم من انتفائه انتفاء الشرط وان ذلك هو معنى الشرط ويرى يقال هو شرط لا يقع الحكم بالثبوت وقد اعترض عليه بأنه لا يتعين أن يكون شرطاً لجواز استعماله ان في السببية بل غلبته فيها اتفاقاً الجواب لا يضرنا ذلك سواء قلنا بوجوب اتحاد السبب أو بجوازه بده امان قلنا بالاتحاد فلا يثبت اذا انتفى السبب لا يمتنع السبب بدون سببه بل مع عدم السبب أجدد بالانتفاء من الشرط والانتفاء شرط مع وجود السبب وأما ان قلنا بجواز التعدد فلا ان الاصل عدم غيره وان جاز فاذ انتفى فقد انتفى السبب مطلقاً فانتفى السبب وقد اعترض عليه بايراد نقض وهو قوله تعالى لا تكرر هو فتياتكم على البغاء ان أردن تحصناً فالو ثبت مفهوم الشرط لثبوت جواز الاكراه عند عدم ارادة التصن والاكراه عليه غير جائز بحال من الاحوال اجماعاً الجواب اولاً انه مما خرج من مخرج الاغلب اذا الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التصن ولا مفهوم في مثله كما عرفت وثانياً ان المفهوم اقتضى ذلك وقد انتفى لما عارض أقوى منه وهو الاجماع وقد يجاب عنه بأنه يدل على عدم الحرمة عند عدم الارادة وأنه ثابت اذا لم يكن الاكراه حينئذ لا يمتنع ان يردن التصن لم يكرهن البغاء والا كراهها انما هو الزام فهل مكرهه واذا لم يمكن له يتعلق به التحريم لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة قال (مفهوم الغاية قال به بعض من لا يقول بشرط كالقاضي وعبد الجبار لا تقابل به ما تقدم وبأن معنى صوموا الى أن تغيب الشمس آخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعده لم يكن آخره) أقول مفهوم الغاية أقوى من الشرط فقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي وعبد الجبار ومنعه البعض من الفقهاء واحتج القائل به بما تقدم في الصفة وبوجه يخصه وهو ان قول القائل صوموا الى أن تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدر ثابت وجوب بعد ان غابت الشمس لم تكن الغيبوبة آخره وهو خلاف المنطوق وقد يقال الكلام في الآخر نفسه لا فيما بعد الاخر ففي قوله الى المرافق المرافق آخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرفق

ان يلزم اتحاد السبب فهذا وان لم يلزم بل جاز تعدده فعند انتفاء السبب انتفاء الحكم لان السبب لان الاخر وان كان جائزاً لكن الاصل عدمه ما لم يثبت وجوده وحينئذ يثبت انتفاء الحكم نظراً وان لم يثبت قطعاً (قوله لثبت جواز الاكراه) لانه أدنى مراتب انتفاء التحريم (قوله اذا الغالب أن الاكراه يكون عند ارادة التصن) مبناه على تصور الاكراه على البغاء بدون ارادة التصن والامكان دائماً غالباً (قوله وقد يجاب) حاصله سلنا دلالة الشرط على عدم حرمة الاكراه لكن بناء على أنه غير متصور وهذا لا يستلزم الاذن فيه وقوله لم يكرهن البغاء أي لم يكن البغاء مكرهاً عندهن وهذا كافي في امتناع الاكراه عليه ولا حاجة الى ما يقال انهن اذا لم يردن التصن فقد أردن البغاء مع أنه ممنوع لجواز أن لا يردن شيئاً منهما (قوله وقد يقال) اعتراض ومؤاخذه على قوله فلو قدر وجوب بعده يعني سلماً ان ما بعد الغاية لو دخل لم تكن الغاية آخر لكن النزاع يقع فيه اذ لم يقل أحد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية فان غيبوبة الشمس ونفس المرافق هل يلزم انتفاء الحكم فيه ولا نعني بمفهوم الغاية سوى أنها لا تدخل في الحكم بل ينتفى الحكم عند تحققها هذا ولكن عبارة الامدني وغيره أن مفهوم الغاية تنفي الحكم فيما بعد الغاية

(قوله ظهور الكفر) لان دلالة المفهوم بحسب الظهور دون القطع (قوله بل كان زيدا موجودا ظاهرا كذبه) وجه الاضراب اليه ان بطلان الالزام فيه أظهر (قوله كما علمت) ان شرط مفهوم المخالفة ان لا تظهر اولوية ولا مساواة وانه اذا حصل ذلك ثبت مفهوم الموافقة لكن ههنا من أن القياس يستدعي المساواة واذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم في الفرع بنهـوم الموافقة لكان كل قياس مفهوم وما الثابت ثابتا بالنص ولزم رفض كثير من القواعد (قوله) وقد اتفق على حقيقة مفهومه (اي مفهوم ماهو قوى كالشرط والصفة ونحوهما والمراد اتفاقنا واتفاق القائلين بالاقب لا اتفاق الكل (قوله مفهوم انما) يعني أن مفهوم المخالفة الذي يدل عليه انما هو نفي غير ما ذكر آخر في الكلام المصدر انما لانه يدل على الحصر في الجزء الأخير من كلامه بمعنى الثبات فيه والنفي فيما يقابله وقد استدلل على ذلك باستعمال الفصحاء والنقل عن أئمة التصور والتفسير وأما ان ذلك مفهوم لا منطوق فتدل عليه أمارات مثل جواز انما زيد قائم لاقاعد بخلاف ما زيد الا قائم لاقاعد ومثله ان صريح النفي والاستثناء يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف انما وقد

قال (وأما مفهوم الاقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم وأيضاً فإنه كان يلزم من محمد رسول الله وزيد موجودا وأشباهه ظهور الكفر واستدل بأنه يلزم منه ابطال القياس لظهور الاصل في المخالفة وأجيب بان القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه فلا مفهوم فكيف ههنا قالوا لو قال ابن يخاصمه ليست أمي بزانية ولا أختي تبادر نسبة الزنا إلى أم خصمه وأخته ووجب الحد عند مالك وأحمد قلنا من القرائن لا ما نحن فيه) أقول مفهوم الاقب وهو نفي الحكم عما يتناول الاسم مثل في الغنم ز كانه يتنق من غير الغنم قد منعه الجمهور وقال به أبو بكر الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم أن المفهوم انما يعتبر بعينه فائدة لأجل ان لفائدة غيره والاقب قد انتفى فيه المقتضى لاعتبار المفهوم اذ لو طرح لاختل الكلام ولنا أيضاً أنه كان يلزم من قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهور الكفر لان مفهومه نفي رسالة غيره من الانبياء وكذا من قولنا العالم موجود وزيد موجود أو بكر عالم أو قادر اذ ينهونهم منه نفي هذه الصفات عن الغير فيلزم نفيها عن الله تعالى بل كان زيد موجودا ظاهرا كذبه والاوزام باطلة اجماعا واستدل بان القول بمفهوم الاقب يلزم منه ابطال القياس والقياس حق والغرض الى ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم الاقب باطلا بيان اللزوم ان النص الدال على حكم الاصل ان تسأل الفرع ثبت الحكم فيه بالنص والادل على انتفاء الحكم فيه فكان اثباته بالقياس قياسا في مقابلة النص فلا يعتبر الجواب أن القياس يستدعي مساواة فرع الاصل في المعنى الذي أثبت له الحكم واذا حصل ذلك دل على الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة كما علمت هذا في الصفة والشرط مما هو أقوى وقد اتفق على حقيقة مفهومه فكيف في الاقب وهو الاضعف المختلف فيه وقد أنكره كثير من أثبت ذلك والحاصل ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم الاقب اتفاقا فاذا لم يجتمع في محل فكيف يدفع القياس قالوا وقال ابن يخاصمه ليست أمي بزانية ولا أختي تبادر منه الى الفهم نسبة الزنا إلى أم الخصم وأخته ولذلك وجب عليه الحد عند مالك وأحمد ولولا مفهوم الاقب لما تبادر ذلك الجواب ان ذلك مفهوم من القرائن الحالية وهي الخصاص واردة الابداء والتبقيج فيما يورد فيه قالوا ليس مما نحن فيه من المفهوم الذي يكون النطق ظاهر ارفسه لغة قال (وأما الحصر بانما فليس لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول انما زيد قائم بمعنى ان زيد قائم والزائد كعدم الثاني انما الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله وهو المدعى وأما مثل انما الاعمال وانما الولا فضعيف لان العموم فيه لا يفيد فلا يستقيم لغير المعنى ولاء ظاهرا) أقول مفهوم انما هو نفي غير المذكور في الكلام آخر امثل انما زيد قائم وانما العالم زيد وانما ضرب زيد عمر ا يوم الجمعة امام الامير قائما وقد اختلف فيه فقيل لا يفيد الحصر فهوان وما موكدة فقولك انما أنت نذير في قوة انك نذير وقيل يفيد بالمنطوق فلا فرق بين انما أنت نذير وبين ما أنت النذير وقيل يفيد بالمفهوم قال الاول وهو القائل بأنه لا يفيد لافرق بين ان زيد قائم وانما زيد قائم وما ههنا زائدة فهي كعدم وقال الثاني وهو القائل بأنه يفيد بالمنطوق لافرق بين انما الهكم الله وبين لا اله الا الله وكلاهما متقرر بالمدعى واعادته بعبارة أوضح استدلال والمنع عليه ما ظاهر

قال (وأما مفهوم الاقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم وأيضاً فإنه كان يلزم من محمد رسول الله وزيد موجودا وأشباهه ظهور الكفر واستدل بأنه يلزم منه ابطال القياس لظهور الاصل في المخالفة وأجيب بان القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه فلا مفهوم فكيف ههنا قالوا لو قال ابن يخاصمه ليست أمي بزانية ولا أختي تبادر نسبة الزنا إلى أم خصمه وأخته ووجب الحد عند مالك وأحمد قلنا من القرائن لا ما نحن فيه) أقول مفهوم الاقب وهو نفي الحكم عما يتناول الاسم مثل في الغنم ز كانه يتنق من غير الغنم قد منعه الجمهور وقال به أبو بكر الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم أن المفهوم انما يعتبر بعينه فائدة لأجل ان لفائدة غيره والاقب قد انتفى فيه المقتضى لاعتبار المفهوم اذ لو طرح لاختل الكلام ولنا أيضاً أنه كان يلزم من قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهور الكفر لان مفهومه نفي رسالة غيره من الانبياء وكذا من قولنا العالم موجود وزيد موجود أو بكر عالم أو قادر اذ ينهونهم منه نفي هذه الصفات عن الغير فيلزم نفيها عن الله تعالى بل كان زيد موجودا ظاهرا كذبه والاوزام باطلة اجماعا واستدل بان القول بمفهوم الاقب يلزم منه ابطال القياس والقياس حق والغرض الى ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم الاقب باطلا بيان اللزوم ان النص الدال على حكم الاصل ان تسأل الفرع ثبت الحكم فيه بالنص والادل على انتفاء الحكم فيه فكان اثباته بالقياس قياسا في مقابلة النص فلا يعتبر الجواب أن القياس يستدعي مساواة فرع الاصل في المعنى الذي أثبت له الحكم واذا حصل ذلك دل على الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة كما علمت هذا في الصفة والشرط مما هو أقوى وقد اتفق على حقيقة مفهومه فكيف في الاقب وهو الاضعف المختلف فيه وقد أنكره كثير من أثبت ذلك والحاصل ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم الاقب اتفاقا فاذا لم يجتمع في محل فكيف يدفع القياس قالوا وقال ابن يخاصمه ليست أمي بزانية ولا أختي تبادر منه الى الفهم نسبة الزنا إلى أم الخصم وأخته ولذلك وجب عليه الحد عند مالك وأحمد ولولا مفهوم الاقب لما تبادر ذلك الجواب ان ذلك مفهوم من القرائن الحالية وهي الخصاص واردة الابداء والتبقيج فيما يورد فيه قالوا ليس مما نحن فيه من المفهوم الذي يكون النطق ظاهر ارفسه لغة قال (وأما الحصر بانما فليس لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول انما زيد قائم بمعنى ان زيد قائم والزائد كعدم الثاني انما الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله وهو المدعى وأما مثل انما الاعمال وانما الولا فضعيف لان العموم فيه لا يفيد فلا يستقيم لغير المعنى ولاء ظاهرا) أقول مفهوم انما هو نفي غير المذكور في الكلام آخر امثل انما زيد قائم وانما العالم زيد وانما ضرب زيد عمر ا يوم الجمعة امام الامير قائما وقد اختلف فيه فقيل لا يفيد الحصر فهوان وما موكدة فقولك انما أنت نذير في قوة انك نذير وقيل يفيد بالمنطوق فلا فرق بين انما أنت نذير وبين ما أنت النذير وقيل يفيد بالمفهوم قال الاول وهو القائل بأنه لا يفيد لافرق بين ان زيد قائم وانما زيد قائم وما ههنا زائدة فهي كعدم وقال الثاني وهو القائل بأنه يفيد بالمنطوق لافرق بين انما الهكم الله وبين لا اله الا الله وكلاهما متقرر بالمدعى واعادته بعبارة أوضح استدلال والمنع عليه ما ظاهر

فصلنا ذلك في علم المعاني (قوله وكلاهما متقرر بالمدعى) شرح قوله وهو المدعى وشارة الى أنه من كلام المعترض وقد لا المستدل على ما ذهب اليه بعض الشارحين لقله جدد واه حينئذ (قوله والمنع عليهم ما ظاهر) أي لان سلم عدم الفرق بين انما الهكم الله وبين ما الهكم الا الله بل نفي الغير في الاول مفهوم وفي الثاني منطوق وحاصله أن قولنا انما انما تعجبى بمعنى ما أنا الا تعجبى وانما قائم زيد بمعنى زيد قائم لا بمعنى ما قام الا زيد

(قوله وقد يمتنع) ذهب جمهور الشارحين الى أن قوله وأما مثل انما الاعمال وانما الولاء فضعيف اشارة الى استدلال عدم افادة الحصر مع جواب عنه تقرر الاستدلال أنه لو أفاد الحصر لما صح عمل بغيره ولو ثبت ولا غير المعنى واللازم باطل لعموم صحة العمل بالنزعة وغيره وعموم الولاء للعق وغيره كمن باع العبد من نفسه وتقرر بالجواب ان عموم صحة العمل وكذا عموم الولاء انما ثبت بغيره هذا الحديث كالأجسام والحديث يدل بحسب الظاهر على أنه لا يستقيم الولاء بغير المعنى إلا أن الظاهر قد يعدل عنه بدليل قطعي ولما كان هذا في غاية التكلف سيما تقرر بالجواب ذهب الحق الى أنه استدلال على افادته الحصر وهو المذكور في المنتهى حيث قال وانما الاعمال وانما الولاء لمن أعتق فالحصر بغيره انما لم يفي من العموم لانه لو كان بعض الولاء لمن لم يعتق لزم خلاف ظاهر الولاء لمن أعتق وقد تبه الشارح العلامة أيضا هذا الوجه إلا أنه قال الوجه الأول أقوى (قوله فان قلت) يعني ان قوله فلا يستقيم لغيره ولا ظاهر اشارة الى جواب سؤال تقرر به اننا نسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون كلمة انما يتعد الحصر فان غاية ثبوت كل الولاء للعق وهذا لا ينافي ثبوت كلمة أو بعضه لغير المعنى لجواز اشتراكهما في اضافة الكل اليهما والجواب (١٨٣) أنه يفيد في الولاء عن غيره

ظاهره انما ثبت لغيره ولاه لما كان ثابتا للعق ضرورة امتناع قيام الصفة الواحدة بمعين فيصدق ليس بعض الولاء للعق وقد كان كل ولده منتف فان قيل هذا انما ثبت لو كان ولقاء المعنى مغايرا لولاء غيره بحسب الوجود وهو ممنوع لجواز أن يكون تغايرهما مجرد الاضافة فلا يصدق أن الولاء الذي لغير المعنى ليس للعق 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 فإنه لو كان لغيره ملكية وليست لزيد لم يصدق

وقد يمتنع في افادته الحصر مثل انما الاعمال بانبات انما الولاء لمن أعتق اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلانية وعدم الولاء بغير المعنى الجواب ان الحصر نشأ من عموم الاعمال والولاء انما عن كل عمل بنية وكل ولقاء للعق وهو كل موجب فيمتنع مقابلة الجزئي السالب وهو بعض العمل بغيره وبعض الولاء ليس لمن أعتق بل لغيره فان قلت يحتتم الولاء للعق وغيره اذ لا منافاة قلت هو ظاهر في نفي الولاء عن غيره والا كان ما لغيره ولاه وليس للعق ولا يمكن أن يقال هذا تغاير بالاضافة لا تغاير وجودي وذلك كما يقال ملكية الدار لزيد فإنه ظاهر في الاستقلال وان لم تمنع الشركة بما ذكرنا ملكية غيره ملكية وليست له قال (وأما مفهوم الحصر فتدل صدق زيد والعالم زيد ولا قرينة عهد فتدليل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول لو أفاده العكس لانه فيهما لا يصلح للجنس ولا العهد ومعين لعدم القرينة وهو دليلهم وأيضا لو كان لكان التقديم بغير مدلول الكاملة القائل به لو لم يفده لا خبر عن الاعمال بالخص وأجيب بل جعله للعهد وذنه في معنى الكامل والمنتهى قلنا صحيح واللام للبالغة فأين الحصر وأجيب بل جعله للعهد وذنه في معنى الكامل والمنتهى قلنا صحيح واللام وأيضا يلزمه زيد العالم بعين ما ذكر وهو الذي نص عليه سيدي به في زيد الرجل فان زعم انه يجبر بالاعم فغلط لان شرطه التنكير فان زعم ان اللام لزيد فغلط لوجوب استقلاله بالتمتع بغير منقطع اعن زيد كالوصول) أقول مفهوم الحصر ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبراله والترتيب الطبيعي خلافة في فهم من العدول اليه قصد النفي عن غيره مثاله اذ الم يقل زيد صدقني أوزيد العالم بل قال صدقني زيد والعالم زيد والمراد بصدقني وبالعام هو الجنس باقيا على عموم عدم قرينة العهد اذ لو وجدت خروج عن محل النزاع ولم يدل على نفي الصداقة والعلم عن غير زيد اتفاقا وهذا مثل انما قيل لا يفيد أصلا وقيل يفيد بالمنطوق وقيل بالمفهوم الاول وهو المنع لافادة الحصر قال لو كان قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر وانهم لا يقولون به بيانه

ان كل ملكية تازيدوا الحاصل أن الحكم ضروري وهذا المقال منه عليه بحيث لا مجال للنزاع فيه (قوله وأما مفهوم الحصر) يريد بالحصر ههنا بعض أنواعه وهو أن يعرف البتة 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 عمر والكرم في العرب والأئمة من قرين وصدقني خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني كما يستعمل الفصحاء ولا في عكسه أيضا زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطوق زيد وزيد المنطوق كلاهما ما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة أنه لما كان ظاهرا في النسبة والعموم على ما هو قانون الخطايات أفاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا وأما المنطوقون فيأخذون بالآقل المتيقن فيجعله في قوة الجزئية أي بعض المنطوق زيد على ما هو قانون الاستدلال وأما كون هذا الحصر مفهوما لا منطوقا فالمتيقن ان يقع فيه خلاف للقطع بأنه لا ينطبق بالنفي أصلا (قوله خبراله) حال من الموصوف الخاص لامن الوصف لان مبنى كلامه على أن الوصف المتقدم مبداء على ما هو الحق وقد صرح بذلك في أثناء هذا البحث غير مرة لا خبر على ما ذهب اليه الامام الرازي

(قوله لو اتحد مفهوم العالم مقديما ومؤخرا) يندفع به هذا التقرير بما ذكره الشارح العلامة من أن الحصر ليس مدلول الكلمة بل الهيئة وقد تغيرت ولو سلم فتغير المدلول بالتقديم والتأخير جائز معهود ومثل ما ضرب زيد الاعرا وما ضرب عمرا الا زيد وما ضرب الا زيد عمرا (قوله وهو خلاف المفروض) لان التقديم ان صورة تقديم العالم تفيد الحصر دون تأخيرها فلا شمول وجود الحصر ولا شمول عدمه (قوله وقد يقال علم ما) أي على الدليلين أن في صورة التقديم الوصف مبتدأ محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني وفي صورة التأخير هو خبر محكوم به فيراد به مفهوم ذات تام موصوفة بذلك الوصف وهو ذاعارض للذات المخصوصة وبهذا 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 بمجتمعهما والحق أن ما ذكره انما هو في الوصف المنكره مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا (١٨٤) أو حسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا فيندفع المنع والسند

جميعا وأما وجه اندفاع الدليل الثاني بهذا الكلام فهو أنه أر بدتغير المفهوم مجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى التعارض الذي هو ذات موصوفة عند التأخير فلا نسلم بطلانه كيف وهو لازم عند انعكاس القضية ضرورة أن المراد بالموضوع الذات وبالحمول المفهوم وان أر بدتغير 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) أي الحقيقة الكلية لا تمنع الاخبار عنها بزيد الجزئي (قوله وأما بطلان التالي)

أن دليلهم في العالم زيد أن العالم لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية لان الاخبار عنها بانها زيد الجزئي كاذب ولا معين لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضا فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقا فيفقدان كل ما يصدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل أت بعينه في قولنا زيد العالم والاشتراك في الدليل بوجوب الاشتراك في الحكم وأيضا لو كان العالم زيد بالحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا لمفهوم الحكامة واللازم باطل أما الملازمة فلان لو اتحد مفهوم العالم مقديما ومؤخرا وكلا التركيبين فيسديين زيدو العالم الاتحادي وهو وكون ذات أحدهما هو ذات الآخر لا لزوم اما شمول الحصر ان أفاد العموم أو شمول عدمه ان لم يقده وهو خلاف المفروض وأما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يتغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية دون المفردات وقد يقال علم ما ان الوصف اذا وقع مسندا اليه قصده به الذات الموصوفة واذا وقع مسندا اقصده به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول فاندفع الاول وأما الثاني فان أردت بتغير المفهوم هذا القدر منه عينا بطلانه وان عنيته غير معناه الملازمة الثاني 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 يصدق عليه العالم فلوفرض غير زيد وهو عمر ومثلا يصدق عليه العالم لكان العالم أعم من زيد وعمر وقد أخبرت عنه زيد وأما بطلان التالي فلان الخبر السابق للعام ثابت الجزئية فيلزم ثبوت زيد لعمر واذ اثبت هذا بطل جعله للجنس ولما يصدق عليه مع بقاءه على العموم فوجب جعله لما يصدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح أن يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا لجعله له وهو ذهني وهو شخص كامل أو منتهى في العلم قد تصور المخاطب وتوهمه وأنت تعلم ذلك فتغير عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد الجواب أولان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا ثبت مطلوبكم بل ينافية لانه لم يحصل حصر العالم في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا أو منتهيا في العلم ويكون حاصله ان اللام للبالغته في علمه للحصر العلم فيه وهو منافي لما عرتم وثانيا أنه يلزم في زيد العالم مثل ذلك فيقال يلزم الاخبار بالعام عن الخاص وتبين الملازمة وانتفاء اللازم عما ينابته ههناك وربما توهم الفرق بين الصورتين باحد الوجهين الاول ان الاخبار بالاعم عن الاخص جائز قطعاً

مغالطة لان اللازم من صدق العالم على زيد وعمر وهو أن يكون أعم منهما بحسب الصدق والعام الذي يلزم من فلا ثبوت الخبر له ثبوت الجزئية هو العام بمعنى الاستغراق على ما هو موضوع الایجاب الكلي الأ ترى أن الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس ولهذا قال بطل جعله للجنس ولما يصدق عليه مع بقاءه على العموم أي الشمول والاستغراق ولم يرد العموم بحسب الصدق (قوله وتبين الملازمة) يعني ان اللام في زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس أي الحقيقة الكلية لا تمنع الاخبار عنها بزيد الجزئي عليه فالصدق على غير زيد أيضا لكان أعم منه ويمتنع جعل العالم مع بقاء العموم على شيء من الجزئيات فيكون للكمال والمنتهى في العلم ويتقدم زيد في الوجود وهو معنى الحصر ولا يخفى أن أكثر المقدمات من خرف وان بيان بطلان التالي بمثل ما مر موجب ان في الشكل الثاني لان العالم ههنا محمول (قوله وربما توهم) توجيه الاعتراض الاول ان بيان انتفاء اللازم بما ذكرتم تشكيك في الضروريات وحاصل الجواب منع الضرورة والتوضيح بمثل الانسان هو الحيوان ليس على ما ينبغي لان كذبه من جهة ضمير النصل المفيد ان غير

الانسان ليس بحيوان وانما الكلام في مثل قولنا الانسان الحيوان وتوجيه الثاني منع المقدمة القائلة ان العالم ليس له هدم القريضة
 وحاصل الجواب ان العالم المحمول على زيد ينبغي ان يكون مستقلا بمعنى انه لا يكون مستقلا بمعنى انه لا يكون مستقلا بمعنى انه لا يكون مستقلا
 الى اعتبار تعلقه به لا يقال ان اريد بالاستقلال ان يتعقل المراد به مع قطع النظر عن زيد فاشترطه ممنوع وان اريد به لا يفتقر في افلاحة
 معناه الافرادى الى ما ينضم اليه فانتزاعه ممنوع وما ذكره يقتضى ان لا يصح زيد العالم على قصد الهدم بل الجواب ان كلامنا فيما اذا لم
 يكن العالم له هدم والا فلا نزاع في عدم افادته حصر العالم على زيد وسواء قدم أو أخر لاننا نقول المراد الاول والمنع ضعيف لانه لا بد في القضية
 من تحصيل معنى الطرفين وتعلقه ثم يباقي النسبة بينهما فلا يجوز ان يكون تحصيل معنى المحكوم به وتعلقه معه ونسبته اسناده الى المحكوم
 عليه وذكره بعد ذلك على ما توهمه المعترض وهذا بخلاف ما اذا حصل الهدم (١٨٥) من قريضة أخرى كما نقول أكرمتم عالما

والعالم زيد وزيد العالم من
 غير فرق بين التقديم والتأخير
 واعلم ان ما ذكره في بحث
 مفهوم الحصر بشهد
 للمصنف بقوله التدرب في
 علم المعاني والشارح المحقق
 انما حاول تقرير كلامه بقدر
 الامكان (قوله على كون
 الخاص شائعا فيه) أى
 مشترك في العام مندرجاته

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 لا نقول الانسان هو
 الحيوان بعين ما ذكرتم الثاني ان اللام في العالم اذا تأخر عن زيد كان معلوما هو زيد بخلاف ما لم يتقدم
 ما يصح ان يكون له فيصدق ثمة ان لا عهد وهو احدى مقدمات الدليل ولا يصدق هنا وهذا ايضا غلط
 لان العالم ينبغي ان يكون وهو منقطع عن زيد مستقلا بافادته معنى الافرادى ثم ينسب كالموصولات
 فانك اذا قلت زيد هو الذى علم كان الذى علم مستقلا عن افادته ولم يكن اشارة الى زيد وانما
 يتعلق به ويصير هو اياه بعد الاسناد الحاصل بالتركيب فكذا اللام التى هي بمعناه قال (النسخ
 الازالة نسخ الشمس الظل والنقل نسخ الكتاب ونسخ النحل ومنه المناسبات فقول
 مشترك وقيل الاول وقيل للثاني وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر فيخرج
 المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفلة ونحوه الى آخره وهو معنى بالحكم ما يحصل على
 المكلف بعد ان لم يكن فان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعا فلا يرد والحكم قديم فلا يرتفع
 لانالم نهضه والقطع بانه اذا ثبت تحريم معنى بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع) اقول ما مر كان
 يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع وهذا هو النسخ بشرك فيه الكتاب والسنة دون الاجماع لما
 سنبين انه لا ينسخ ولا ينسخ به والنسخ في اللغة يقال لغيبين للذات من نسخ الشمس الظل ونسخ الريح
 آثار القدم أى ازالته ولان نقل نسخ الكتاب أى نقل ما فيه الى آخره ونسخ النحل أى نقلها من
 موضع الى موضع ومنه المناسبات في الموارد لا تتقال المال من وارث الى وارث وانتماخ في
 الارواح لانه نقل من بدن الى بدن واختلاف في حقيقته فقول حقيقة لها فهو مشترك بينهما وقيل
 للاول وهو الازالة ولان نقل مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض علمى واما في الاصطلاح فهو رفع الحكم الشرعى بدليل
 وللذات مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض علمى واما في الاصطلاح فهو رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى
 شرعى متأخر فقوله رفع الحكم الشرعى ليخرج المباح بحكم الاصل فان رفعه بدليل شرعى ليس بنسخ
 وقوله بدليل شرعى ليخرج رفته بالموت والنوم والغفلة والجنون وقوله متأخر ليخرج نحو حصول 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 المنع وما يجيء
 من ان القياس القطعى في
 حياة النبي عليه السلام قد
 نسخ لا عبرة به لقولته وكونه
 بمنزلة النص (قوله ونسخ
 النحل) المنقول بالحاء المهملة
 وقال السجستاني النسخ ان
 يحول ما في الخلية من النحل
 والعمل الى أخرى (قوله

(٢٤ - مختصر المنتهى ثانياً) اذ في النقل ازالة عن موضعه (مشعر بان الازالة لازم والنقل ملزوم فلا يستقيم ما وقع في
 بعض النسخ من كونه للنقل مجازا باسم الملزوم وللذات باسم الملزوم بل بالعكس نعم لو ذكر ان في الازالة نقل من حالة الى حالة يصح ذلك
 واما ما ذكره السكاكى من ان ذكر الازالة واردة الملزوم كناية لا مجازة فكيف لا يثبت له بل التحقيق ان الانتقال لا يكون الا من الملزوم
 لكنه قد يكون لازما فيجعل ملزوما بنوع تكلف كاطلاق النبيات على المطر (قوله ليخرج رفته 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 في امتناع التكليف الميت والناائم والغافل والنصوص الواردة في ذلك ليست رافعة بل مثبتة ان مثل النوم والنسيان
 هو الرفع (قوله وان كان يمكن) اشارة الى اعتراض أورده العلامة وذكر انه مصرح في كلام الامام حيث قال في البرهان قال القاضي
 النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ولا يحتاج الى التقييد بالتأخر فان اللفظ الذى يتعظم بقصد التأسيس ليس فيه رفع حكم بعد ثبوته في قصد

الشارع ثم قال والجيب من المصنف انه سلم وورد هذا على الغزالي وعقل أو تغافل عن وورده عليه وما ذكره المحقق من انه لا يصح
 أو لرفع الوهم جيد الا انه ينبغي ان لا يعترض عليه على غيره وكما مثله (قوله فلا يتصور وضعه ولا تأخره) فان قيل ليس في التعريف ما يدل
 على تأخر الدليل يقتضي تأخر الحكم لانه انما يثبت به فاذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه ففيه رفع الوجوب وتأخر التحريم (قوله ما ثبت
 على المكلف) يعني الخطاب المتعلق بغيره وهو بهذا المعنى انما يحدث بمجرد شرائط التكليف والتقديم انما يتعلق بعلقام معنويا
 ضروري للطلب على ما مر في مسألة (١٨٦) تكليف المعلوم (قوله لانه فسر) ظاهر العبارة ان الامام صرح بهذا التفسير

لكنه بعيد جدا وكان المراد
 ان ذلك لازم من كلامه
 حيث اضاف الشرط الى
 دوام الحكم ودوام الحكم
 انتفاء النسخ ولهذا دفعه
 المحقق بان ما ذكره الامام
 لا يتوقف فهمه على فهم
 النسخ وان كان في الخارج
 هو النسخ على ما هو حكم كل
 حدمع محدود من الاتحاد
 ذاتا والتعابير منه وما انتفاء
 شرط دوام الحكم نفس
 حصول النسخ بالذات
 ومغايرته بالهجوم ولا يخفى
 ان هذا انما يصح في غير
 الحدانتم اذ لا تغاير فيه الا
 بمجرد اجمال وتفصيل وكانه
 جعل ذلك تغاير في المفهوم
 (قوله فيكون الشرط) هكذا
 وقع في بعض النسخ والظاهر
 انه ان قد سقط عن القلم
 لفظ انتفاء أي فيكون
 انتفاء الشرط انتفاء انتفاء
 النسخ على ما صرح به في
 الشرح ويحتمل ان
 يراد فيكون الشرط أي
 الامر الذي شرط دلالة
 اللفظ على ظهوره حتى

بالتام فكيف يرفع لكن التصريح ودفع التوهم مما يقصد في الحدود وربما يقال عليه ان الحكم كلام
 الله وهو قديم وما ثبت قدامه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تأخره عن غيره فاجاب عنه بان ما يزيد
 بالحكم ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانما يقطع بان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل
 ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم فيمتنع انتفاؤه وتأخره ثم انما نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه فقد
 انتفى الوجوب وهذا هو الذي تعنيه بالرفع واذا تصورنا الحكم والرفع كذلك كان امكان رفعه ضروريا وكذا
 تأخره قال (الامام اللفظ الدال على ظهور وانتفاء شرط دوام الحكم الاول فيردان اللفظ دليل النسخ لانه
 ولا يطرده فان لفظ العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قديم يكون بفعله عليه السلام ثم حاصله
 اللفظ الدال على النسخ لانه فسر الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء انتفاء حصوله وقال الغزالي الخطاب
 الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واوردنا الثلاثة
 الاول وان قوله على وجه الى آخره زيادة وقال الفقهاء النص الدال على انتهاء امر الحكم الشرعي
 مع التأخير عن مورده وأوردنا الثلاثة الاول فان فروا من الرفع اكون الحكم قديما والتعلق قديما
 فانها امر الدال وجوب ينفي بقائه عليه وهو معنى الرفع وان فر والانه لا يرتفع تعلق مستقبل لهم منع
 النسخ قبل الفعل كالمعترلة وان كان لا يبين امدا التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلا بد من زواله
 المعترلة اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم ذائل على وجه لولاه لكان ثابتا فيرد ما على
 الغزالي والمقيد بالمرية يفعل) اقول هذه تعريفات للنسخ لم يرتضها وهي اربعة الاول قال الامام هو
 اللفظ الدال على ظهور وانتفاء شرط دوام الحكم الاول ومعناه ان الحكم كان دائما في علم الله دواما
 مشروطا بشرط لا يعلمه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فيقطع الحكم ويبتطل
 دوامه وما ذلك الا بتوقيفه تعالى اياه فاذا قال قول الادا عليه فذلك هو النسخ واعترض بوجوده منها انه فسر
 النسخ باللفظ وهو دليل النسخ لانه هو قال نسخ الحكم بالآية والتجبر ومنها انه غير مطرد لدخول ما ليس
 بنسخ فيه وهو قول العدل نسخ حكم كذا فانها لفظ دال على ظهور وانتفاء شرط دوام وليس بنسخ ضرورة
 ومنها انه غير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه اذ قد يكون النسخ بفعله عليه السلام ومنها انه تعريف
 الشيء 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 بان قد علم ان الحكم يدوم
 ما وجد شرط دوامه وليس شرطه الا عدم قول الله الدال على انتفاءه 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 دليل النسخ الدال بالذات والمراد انما هو الدال بالذات وما ذكرناه ظاهرا انه لا يتوقف
 فهمه على فهم النسخ وان كان في الخارج هو النسخ وكذلك كل حد ومحدوده يتحدان ذاتا بتغايران

مفهوما

يكون نسخا (قوله فقاطع الدوام هو ذلك القول) لا يخلو عن اعتراف بورد الاعراض فان القاطع هو النسخ
 لا النسخ بالمعنى المصدرى اللهم الا ان يحمل القول ايضا على معناه المصدرى فيقول الى ماني بعض الشرح من ان المراد باللفظ التلطف
 أي تلفظ الشارع على ان اطلاق التلطف ايضا محذور وليس هو بدال بل نفس اللفظ وايضا اذا كان شرط دوام الحكم هو عدم القول
 المخصوص كان انتفاء الشرط نفس ذلك القول الذي هو النسخ فلا يصح تفسيره باللفظ الدال على ظهوره وايضا لو كان النسخ هو قول
 الله تعالى قط لم يكن قول الرسول ناسخا اللهم الا ان يفرق بينه وبين الفعل بانه روح فكانه قول الله بخلاف الفعل فانه انما يدل عليه

(قوله فلاه لولاه) أي لولا تراخي الخطاب الدال على الارتفاع عن الخطاب المتقدم بل كان متصلا كافي الغاية والشرط ونحو ذلك يتقرر بالحكم لأن الحكم انما يثبت بعد تمام الكلام فكان الخطاب الثاني دافعا لنسب الحكم فيما رواه المدكر من لولا لولا لولاه هو ثابت (قوله وقد يجاب عن الرابع بأن قوله لولاه لكان ثابتا احتراز عن قول العدل ان حكم كذا قد نسخ) فانه وان كان خطا باد الاعلى ارتفاع الحكم لكنه ليس هو بحيث لولاه لكان الحكم ثابتا في نفس الامر وان اعتقد المكلف ثبوته مع ان دلالة الرفع على ما ذكر الترام ولا يقدح في التعريف التصريح بما علم التزاما وحيد في دفع الاعتراض الثاني أيضا مع ان المفهوم من الخطاب ههنا خطاب الشارع فلا يدخل فيه قول العدل على انه لو اريد الدال بالذات كما سبق اندفعت الثلاثة وكان قوله لولاه للتصريح بهذا المعنى ودفع ما يبادر الى الفهم من اطلاق الدلالة لفتان قيل ان الشارع جعل الاعتراض الرابع استنادا لقيدين نظر الى ظاهر قوله الخ أي آخر التعريف والاناسب ان يكون المراد آخر ذلك القيد فانه يتم قوله لكان ثابتا وقوله مع (١٨٧) تراخيه ابتداء قيد آخر متعلق بالخطاب

الدال وذلك لان المصنف قد صرح بقيد التأخر وهو يعنيه معنى التراخي فكيف يصح منه الاعتراض باستدراكنا مناه على ان الغزالي وصف الخطاب الاول بالمقدم وهو كالتصريح بتأخر الثاني بخلاف تعريف المصنف فانه خال عن ذلك بل غايته ان الرفع ينبغ عن اخراج الغاية كالارتفاع في تعريف الغزالي فليتام بل التحقيق ان قيد التراخي مما لا بد منه في حقيقة الترخي والتأخر لا يستلزمه اذا التأخر قد يكون متصلا كالاستثناء والغاية التي ترى انفاء العطف بقيد التأخر ولا تصيد التراخي نعم اراد المصنف بالتأخر التراخي

مفهوم الثاني قال الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واعتراض عليه بالثلاثة الاول وهي ان اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج فعل الرسول ويرده ههنا سؤال يخصه وهو ان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج اليه ام لولاه لكان ثابتا فلان الرفع لا يكون الا اذا كان كذلك وامام تراخيه عنه فلاه لولاه لم يتقرر بالحكم الاول فكان دافعا لارتفاعه كالتخصيص وقد يجاب عن الرابع بان قوله لولاه لكان ثابتا احتراز عن قول العدل لانه قد ارتفع بقول الشارع رواه العدل أم لا مع تراخيه عنه كقوله متأخرا احتراز عن الغاية الثالث قال الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده واعتراض عليه بالثلاثة الاول الموردة على الغزالي والامام والجواب ما عرفت مع ان قول الراوي ليس بنص وقد يلتزم كون الفعل اذا اذ حكمه انصافيه فانه يوصف بما يوصف به الاقفاض من الظاهر والمجمل وهذا ولا معنى لفرارهم من الرفع الى الانتهاء لان ذلك يحتمل امور ثلاثة اثنتان فاسدان وواحد نزاع لفظي أحدها انهم فروا من الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما وهذا فاسدان وانتهاء امد الوجوب لا يتصور مع دوام الوجوب وعدم دوامه هو رفعه فقد قال بالرفع معنى وانكره لفظا فاقض فانها انهم فروا منه لان التعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فاذا نسخ علم انه لم يكن متعلقا به وهذا ايضا فاسدان لانه يلزم منه القول بامتناع النسخ قبل الفعل لانه اذا صدق ان ما نسخ فالخطاب لم يتناول له صدق بحكم عكس التقيض ان ما يتناوله الخطاب لا ينسخ ولا شئ ان الخطاب في قوله يصل يوم الخميس قد يتناول الفعل في الجملة فيجب ان لا يمكن نسخه كما ذهب اليه المعتزلة وهو خلاف مذهب الفقهاء ثالثه انهم فروا والانهم يرون النسخ بيان امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل مسمع النسخ مع انه لم يكن مستمرا في نفس الامر فيسمع النسخ زال ذلك الظن وزال التعلق المظنون وهذا صحيح لكنه ليس خلافا في المعنى لانه يستلزم زوال التعلق المظنون وقطعه وهو انما يارفع ومراههم بالانتهاء فصار لفظيا الرابع قالت المعتزلة اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص

الذي هو اخص من مدلوله ولذا قال الشارع ان قول الغزالي مع تراخيه عنه مثل قول المصنف متأخرا احتراز عن الغاية ونحوها لدخولها حقيقة أو توهمها (قوله مع تراخيه) أي ذلك النص عن مورده أي زمانه وورد ذلك بالحكم ولا يخفى ان هذا الاخراج مثل الغاية (قوله واعتراض عليه بالثلاثة) وهي ان النص دليل النسخ لان نفسه وان غير مطرد لدخول قول العدل ان حكم كذا قد نسخ ولا منعكس بخروج فعله عليه السلام اذا نسخ حكمه ولا بدوا استدراكا لولا تراخي لانه لا اشعار في تعريفهم بذلك والجواب ما سبق ان النسخ بالحقيقة هو قول الله تعالى الدال بالذات على انتهاء الحكم وقول العدل وقول الرسول انما يدل ان ذلك القول لا على الانتهاء وقد يجاب عن الاخيرين بان قول الراعي ليس بنص لما فيه من الاحتمال وفعل الرسول قد يكون نصا كما يكون ظاهرا أو مجملا هذا ان اريد بالنص ما يقابل الظاهر وان اريد بما يقابل الاحتمال والقياس وهو الكتاب والسنة فتخرج قول العدل دخول قول الرسول ظاهر (قوله فقد قال) أي فر من الرفع الى الانتهاء (قوله فناقض) حيث أنكروه ولم يدكره (قوله بالتهاء ما زاد الشارحون) في هذا المقام على اعادة المتن والشارح الحق وان الترخي التفرير لم يكشف عن حقيقة الحلال وكان المقصود ان النسخ انما يكون لتعلق الخطاب بالفعل في المستقبل لان

ما وجد لا يتصور نسخه وبالنظر الى المستقبل يصح البيان أى الاعلام بان الخطاب لم يتعلق ولا يصح الرفع لاقتضائه سابقه الثبوت وحاصل الاعتراض ان النسخ اذا كان هو البيان والاعلام بان الخطاب لم يتعلق فاذا لم يوجد جسد هذا المعنى لم يتحقق النسخ كإني الخطاب المتعلق بفعل في المستقبل مثل صل يوم الخميس فانه يتناول فعلا في الجملة ويتعلق به ضرورة وتل ما هذا شأنه بمقتضى نسخه فان قيل بل بمقتضى نسخه مطلقا لعمدة تناول والتعلق فلنا اذا كان ظاهر الخطاب متناولا للمستقبل وغيره أمكن نسخه به منى بيان عدم التعلق بالاستقلال (قوله واعتراض عليه بالاربعه) اما الثلاثة الاول فيعنيها اذ اللفظ دليل النسخ لانفسه ويدخل قول العدل ويخرج فعل النبي عليه السلام واما الرابع فيجزيه لاشعار الزائل بأنه لولا له كان ثابتا لا يجتمع له عدم قيد الترخي وتقرير الاعتراض الخامس على ما في الشرح ان الامر المقيد بجملة اذ ورد بعده (١٨٨) نص يدل على زوال حكمه فانه نسخ مع ان الزائل نفس ذلك الحكم لانه ما له واعتراضه بان انه لا يجوز مثل ذلك لانهم

لا يجوز مثل ذلك لانهم
 يعنون النسخ قبل الفعل
 ورد بان يجوز ان ينسخ في
 وقته وهم يعنون النسخ
 قبل الوقت لا قبل الفعل وقد
 كان هذا التفسير رافضا
 ينقل حشا وقدرة الشارح
 المحقق بما لا يرد عليه وهو
 ان المقيد بالمره اذا فعل مرة
 يصدق هذا التعريف على
 اللفظ الذي يقيد تقييده
 بالمره مع انه ليس بنسخ كما
 اذا قال الشارع يجب علي
 الحج في جميع السنين مرة
 واحدة وهو قد حج مرة فان
 قوله مرة واحدة لفظ دال
 على ان مثل الحكم
 الثابت بالنص السابق
 زائل عن الخطاب على
 وجه لولا ذلك اللفظ امكن
 مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم
 عموم النص الذي لم يرفعه
 أى ذلك العموم التقييد
 بالمره أى على تقدير عدمه

المتقدم زائل عنه على وجه لولا له كان ثابتا واعتراض عليه بالاربعه التي وردت على الغزالي بعينها وبخامس مخصوصه وهو المقيد بالمره بفعل وصورتها يقول يجب علي الحج في 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 لولا له كان ثابتا بحكم عمومه الذي لم يرفعه التقييد بالمره قال (والاجماع على الجواز والوقوع وخالفتم اليهم وفي الجواز وأبو مسلم الاصفهاني في الوقوع لنا القطع بالجواز وان اعتبر المصالح فالقطع ان المصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات وفي التوراة انه امر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق واستدل باباحه السبت ثم تحريمه ويجوز الختان ثم ايجابه يوم الولادة عندهم ويجوز الاختين ثم التحريم واجيب بان رفع مباح الاصل ليس بنسخ) أقول اجمع أهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه وخالفتم اليهم وود غير العيسوي في جوازه فقالوا يمتنع عقلا وأبو مسلم الاصفهاني في وقوعه فقال انه وان جاز عقلا امكنه لم يقع لنا اننا قطع 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 فلا ناطع ان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كسرب دواء في وقت دون وقت فلا بعد ان تكون المصلحة في وقت تقتضي شمرع ذلك الحكم وفي وقت رفته واما الوقوع فانه جاء في 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 بما حاتم 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 لاهو ركنا مباحة بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ كما علمت قال (قالوا ونسخت شريعة موسى عليه السلام لبطل قول موسى المتواره هذه شريعة مؤيده فلما تخلف قيل من ابن الراوندي والقطع انه لو كان عندهم صحها لفضت العادة بقوله صلى الله عليه وسلم قالوا ان نسخ حكمه ظهرت له لم تكن ظاهرة له فهو والبسداء والافقيث واجيب بعد اعتبار المصالح انها تختلف باختلاف الازمان والاحوال كمنعه شرب دواء في وقت أو حال وضروره في آخر فلم يجدد ظهوره وما لم يكن قالوا ان كان مقيدا فليس بنسخ وان دل على التأبيد لم يقبل للنفاض بانه مؤيد ليس بمؤيد لانه يؤدي الى تعدد الاخبار بالتأبيد والى نبي الوفاق بتأبيد حكم ما والى جواز نسخ شريعتم وأجيب بان تقييد الفعل الواجب بالتأبيد لا يمنع النسخ كالمكان معينا مثل صوم رمضان ثم نسخ قبله فهذا مجرد وقوله صوم رمضان

قوله وقد حج مرة ليعقق الحكم والمثل وقوله وهو الحج يجوز ان يكون الضمير للمثل والحج اشارة
 الى المرات الاثروان يكون للحكم والحج اشارة الى مفعول من الحج ويمكن المناقشة في ثبوت الحكم وزواله فان الكلام بالتمام واعلم ان
 شيئا من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة اللهم الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز في الصلاة وسرمة
 القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك (قوله غير العيسوية) قوم من اليهود ذهبوا الى جواز نسخ عقلا ووقوعه سمعا واعترفوا بنبوة
 محمد عليه السلام لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة (قوله بتزويج بناته من بنيه) يعني ورد في التوراة باللفظ الاطلاق بل العموم
 لكن على سبيل التوزيع من غير تخصيص بالبنات والبنين في زمانه ولا تقييد بوقت دون وقت والاحتمالات التي لم تنشأ عن دليل بل
 بنفيها ظاهر الدليل تكون منبهة (قوله ثم حرم عندهم) لنظ عندهم زيادة ليس في المتن كانه تصديقا للتصريح بالالتزام

ابدا

(قوله فلا يمكن بطلانه مننا) الاول ان يقول سند الاثر انما يصح السند وهو طريق الاختيار عن المتن الذي هو نفس اللفظ وكانه
عبر عن السند بالمتن ليوافق سببه الاثر وهو بطلانه معنى على ما قال (١٨٩) قاضي قم حين كتب اليه بعض الحكام

أيها القاضي هم
قد عرضنا لك رقم
والله ما عززنا تي الأهدنة
السبحة (قوله التزام
بطلانه) أي متنا ومعنى
بمعنى انه ليس بتواتر ولا قول
رسول فصرح بجمع الأهرين
تحقيقا للمقصود والافتح
كونه قول موسى يستلزم
منع كونه متواترا ولا يجوز
ان يكون منسوخ التواتر
مبني على التنزل لان تسليم
كونه قول موسى يستلزم
المطلوب وان لم يتواتر (قوله
امام قويد بغاية أو مؤيد)
أي مقرون بما يقيد
التأيد على ما يشعر به قول
المصنف وان دل على
التأيد ويفصح عنه
الاستدلال المذكورة
ليمان عدم قوله النسخ
اظهر وأهول أراد التأيد
بحسب الظاهر بان يكون
موسى لا غير مقيد بغاية لم
يشهز ذلك وعلى هذا
يتوجه منع الحصر لجواز
أن لا يكون مقيد بغاية
ولا مقرر وبتأيد وهذا
حقيقة جواب الشبهة لان
ترديد المستدل وقص في
الحكم أنه مقيد أو مؤيد
فاجيب بان النزاع لم يقع في
الحكم المقيد أو المؤيد بل
فيما لا دلالة فيه على التقيد

أبدا بالنص بوجوب أن الجميع متعلق بالوجوب ولا يلزم الاستمرار فلا تناقض كالموت وإنما الممتنع ان يخبر
بان الوجوب باق ابدانم نسخ قالوا لو جاز ان كان قبل وجوده أو بعده أو معهما وارتقاعه قبل وجوده أو بعده
باطل ومعها أحد ولا استحالة التني والاثبات قلنا المراد ان التكليف الذي كان زال كالموت لأن الفعل
يرتفع قالوا اما أن يكون الباري سبحانه وتعالى علم استمراره ابدافلا نسخ أو الى وقت معين فليس
بنسخ قلنا الى الوقت المعين الذي علم انه ينقضه فيه وعلمه بارتقاعه بالنسخ لا يمنع النسخ أقول هذه
صح ما في النسخ قالوا أولو نسخ فربما موسى عليه السلام باطل قول موسى هذه شريعة
مؤبدة مادامت السموات والأرض والثاني 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 محتق قيل إنما اشتقته ابن الزاويدي والدليل على انه محتق انه لو كان صحيحا عندهم
انقضت العادة بأن يقولوه للنبي ويحتجوا به عليه ولم يقع والاشتهر عادة قالوا ثانيا ان نسخ الله
الحكم فاما الحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة قبل أولها وكلاهما باطل فالاول لانه هو البداء وانما على الله
بحال والثاني لان ما لا يكون الحكمة فهو عبث وهو أيضا على الله بحال الجواب انما لا يعتبر المصلحة فان
عينتم بالعبث فالأصل فيه فهو ملتزم أو غيره فلا يلزم سلمنا لكن المصلحة تختلف باختلاف الاحوال
والايمان كمنع شرب الدواء في وقت أو حاله ومضرت في حالة اخرى أو وقت آخر فقد تجد مصلحة لم
تكن موجودة لانه يتجدد ظهوره ومصلحته لم تكن ظاهرة فلم يلزم بداء والحاصل ان عينتم بظهور المصلحة
تجدد ما اخترنا الاثبات ولا بداء أو تجدد العلم ما اخترنا التني ولا عبث قالوا ثالثا الحكم الاول امام قويد
بغاية أو مؤيد وكيف كان لا ينسخ اما اذا كان مقيد بغاية فلان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون
نسخا كمن يقول صم الى العيدين يقول في العيدين لا نصم اذ ليس فيه رفع قطعاً وأما اذا كان مؤيداً فلا
لا يقبل النسخ أما لو افلقتنا قاض اذا حمله انه مؤيد ليس مؤيداً وأما ثانياً فلا يهتدى الى تعذر الاخبار
عن التأيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة تذكر له الا وتقبل النسخ ونحن نعلم بالضرورة ان ذلك
كسائر المعاني النفسية يمكن التمييز عنه والاخبار به وأما ثالثاً فلا يهتدى الى نفي الوثوق بتأيد حكم
ما وقد ذكرتم أحكاماً مؤيدة كالصلاة والصوم وأما رابعاً فلا يهتدى الى جواز نسخ شريعة بغيركم وأنتم
لا تقولون به الجواب ان التأيد يمكن ان يجعل قيدا في الفعل المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا في الوجوب
نفسه والمبحث جعله قيدا في الفعل نفسه أي الفعل أبدأ واجب في الجملة وحينئذ فلا نسلم انه لا يقبل النسخ
وذلك كالموت كان الوقت معيناً بان يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فيكون رمضان ظرفاً للصوم
والوجوب ثابت قبله ويرتفع فلا يوجد فيه واذا جاز ذلك مع النصوصية في الوقت في قيد التأيد وانه
ظاهر في تناوله ويمكن ان لا يتناولها جدر وتحقيقه ان قوله صم رمضان أبدأ يدل على ان كل صوم شهر
من شهر ورمضان الى الأبد واجب في الجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الأبد فلم يكن رفع الوجوب
ومعناه عدم استمراره مناقضاً له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرضانات داخلة في هذا
الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعاً ولم يكن نقياً متعلقاً بالوجوب بشئ من الرضانات وتناول الخطاب
له نعم الممتنع ان يجعل التأيد قيدا للوجوب بأن يخبر ان الوجوب ثابت ابدانم بنسخ حتى يأتي 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 فنقضه بتقيد الاول بالابدون الثاني قالوا رابعاً لو جاز النسخ وهو

ولا التأيد وقد تعلق بفعل مؤيد واذا ثبت جواز النسخ فيما اذا كان الفعل مقيداً بالتأيد ثبت فيما هو خال عن التأيد بطريق الاولى
وما ذكرتم من الادلة على أن المؤيد لا يقبل النسخ انما هو في الحكم المؤيد لا الحكم المتعلق بالفعل المؤيد

(قوله هذا يدل على أن الفعل لا يرتفع) يعني أن ترديد المسند وان وقع في الحكم لكن ما ذكرنا على امتناع ارتفاع الفعل ولا نزاع فيه وإنما النزاع في ارتفاع الحكم المتعلق بمعنى زوال تعلقه وانقطاع استمراره وان كان نفس الحكم أزالا يرتفع فان قيل فيجب في الحكم المتعلق الترديد المذكور قلنا هم ليس معنى ارتفاعه انه ما به 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 فان رفع وانقطع والاستمرار الذي كان يصدق لولا التناسخ واعلم ان مراد المسند بقوله بعد الوجود هو الارتفاع وانقضائه على ما فهمه الشارحون وصرح به (١٩٠) الآمدي حتى قال اما ان يكون رفعه قبل وجوده أو بعد عدمه أو حال وجوده وامتناع

الارتفاع حينئذ ضروري
واما على ما ذهب اليه المحقق
من ان المراد بعد التحقيق
الوجود وحصوله فان حاله
ممنوعه بل امكانه ضروري
بل لا يتصور انعدام الشيء
وارتفاعه الا بعد حصول
الوجود له وأيضا البعدية
بهذا المعنى تناول المعية
فلا تقابلها اللهم الا ان يراد
المعية في حدوث الوجود
وحصوله وما ذكر من ان
ما صار موجودا يستحيل
ان يرتفع وينعدم هو بعينه
ان أراد مع قيد الوجود حتى
يلزم ان لا يوجد حين
لا يوجد بل يمكن اجتماع النقيضين
والانبات أمران اذ على
ذلك على ما مر ادعاؤه بل
يكون هذا بعينه هو
الارتفاع مع الوجود لا بعده
وان أراد غير ذلك فلا نسلم
استحالة بل هو ظاهر
الاستقامة واعلم ان
هذا شبيه بالمقاطعة
المذكورة في إيجاد الممكن

ارتفاع الحكم فاما قبل وجوده أو بعده أو معهما والكل باطل اما قبل الوجود فلا نه اذا لم يوجد كمن يرتفع
والعدم الاصيل لا يكون ارتفاعا واما بعده وجوده فلا نه اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لان ما صار موجودا لا يصبر
منعدم ما هو بعينه بل عسى ان لا يوجد له مثله نائبا واما ان يرتفع هو بعينه فمحال واما مع الوجود فلا نه
ذلك مع أمر زائد وهو انه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النسفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد جدوانه
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 لا نعلم بالضرورة انه بعد الموت لم يبق مكلفا به ان كان
مكلفا وهو معنى الارتفاع في النسخ لان الفعل يرتفع قالوا خامسا اما ان يكون الباري عالما بما يستمراره
أبدا أولا وعلى التقديرين فلا نسخ اما اذا علم استمراره اذ افظاها والازم الجهل واما اذا لم يعلم
استمراره اذ اذ لا يعلمه الى وقت معين فيكون الحكم في علمه موقتا وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده
فالقول الذي ينفيه فيه لا يكون رافعا للحكم ثابت فلا يكون نسخا الجواب فختار 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 ينفيه قال (وعلى الاصح في الاجماع على ان شرعنا نسخا لما يخالفها ونسخ التوجه
والوصية لا اقر بين الموارث وذلك كثير) أقول ما ذكرناه كاه مع اليهود ولنا على الاصح فاني دليلة
على الوقوع ان الامه اجمعت على ان شرعنا نسخا لما يخالفها من الاحكام ثم نقول صحة شرعنا
ان توقفت على النسخ وقد ثبت بالبرهان فقد صح النسخ والاجاز اثبات النسخ بالدلالة الشرعية لان كل ما لا
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 والاقرين واجبة وقد نسخت بايات
الموارث وأيضا اثبات الواحد للعشرة كان واجبا ونسخ بشيئين الواحد للآخرين وذلك كثير لا يحصى فن
أرادها فعليه بالكتب المصنفة فيه قال (مسئلة المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل جواز هذه السنة
ثم يقول قبله لا تنحجوا ومنع المعتزلة والصيرفي لثابت 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 بالنسخ بدليل افعلى ما نؤمنه وبالاقدام وترويع الولد ونسخ قبل التمكن واعتراض مجازان
يكون موسعا واجيب بأن ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر بان عليه وهو المانع
عندهم وبانه لو كان موسعا لكانت العادة بتأخيرها جاء نسخها أو موته لعظمه وأما دفعه بمثل لم يؤمر
وانما توهم او امر بقدمات النسخ فليس بشئ أو ذبح وكان يلتمس هقيقه أو جعل صفيحة نحاس أو حديد فلا

وحله ان الارتفاع والانعدام انما هو في حال عدمه لكن عندما حصل الارتفاع والانعدام وانما
يستحيل لو كان بانعدام حاصل قبل (قوله ثم نقول صحة شرعنا) جواب سؤال تقريره لان نسخ ما يصح اثباته بالاجماع وانما
يصح لو لم تتوقف صحة الشرع 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 السابقة بالدلالة القاطعة على حقيقة شرعنا ونسخ بعض أحكام
شرعنا بالدلالة القاطعة من شرعنا قلنا هو لا ينكر عدمه بل انكاره في الانقطاع والارتفاع ويزعم ان حقيقة تلك
الاحكام كانت مفيدة بظهور شرعنا وكذا في أحكام شرعنا فبجمع النزاع افظبا

بسمع

(قوله قبل الفعل) تعبير عن المسئلة بما هو المشهور والا فالمدكور في المتن قبل وقت الفعل ولهذا قال في التقرير قبل دخول عرفه وصرح بأن المراد قبل وقت الفعل والحق ان المراد قبل الوقت الذي يتمكن فيه من اداء الفعل فيشمل ما قبل دخول الوقت وما بعد دخول الوقت وعدم انقضاء زمان يسع المأمور به فالاول مثل ان يقول سجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفه لا تسجوا والثاني مثل ان يقول يوم عرفه قبل انقضاء زمان يسع الاسباب لا تسجوا واما نسخ ابد الابد المتعلق بما مضى بل ربما تعدد وقوعه في الاستقبال من افراد الفعل (قوله فيما تقدم) من انه لا ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه وانه يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه (قوله لانهما) أي النسخ والسوت سواء في انقطاع التكليف بهما وارتفاع تعلق الخطاب وقد (١٩١) يجب منع الاستواء لتحقيق الرفع في

النسخ دون السوت للقطع بان الرفع يقتضى سابقه الثبوت والفعل قاض بأنه لا يثبت مع الموت وحاصله اننا لانعلم 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 الذي يرتفع قبل التمكن من الفعل يكون عبثا وهو قبيح قلنا بعد تسليم القاعدة لانسلم العبث اذ يشتمل على الفائدة التي هي الاتساع (قوله وكل نسخ قبل وقت الفعل) لا يخفى ان التراجع فيما قبل الوقت الذي قدره الشارع للفعل والذي ذكر في الدليل انما هو وقت اتمام الفعل فأين أحدهما من الآخر (قوله وهو) أي تعلق الوجوب بالمستقبل هو المانع عند المعتزلة من

يسمح ويكون نسخا قبل التمكن قالوا ان كان مأمورا به ذلك الوقت توارد النفي والاثبات وان لم يكن فلانسخ وأجيب بأنه لم يكن بل قبله وانقطع التكليف عنده كالمتى أقول هذه مسئلة النسخ قبل الفعل وصورتها ان يقول سجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفه لا تسجوا وقد اختلف في جوازها والمختار الجواز ومنعه المعتزلة والصيرفي لانه ثبت بالدليل فيما تقدم ان التكليف ثابت قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت لانهما سواء وقد يجب عنه بأن التكليف مقيد بعدم الموت عقلا فلا يرفع ولنا أيضا ان كل نسخ قبل وقت الفعل وقد اعترفتم بثبوت النسخ فيلزمكم تجوز رفعه قبل الفعل بيانه ان التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه ان فعل اطاع وان تركه صلى فلانسخ وكذلك في وقت فعله لانه فعل واطاع به فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها وقد يقال الكلام فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي يتناولها التكليف وليس كل نسخ كذلك فلا يحصل الازام واستدل بقصة ابراهيم عليه السلام وهي انه أمر بذيبح ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل أما الاول فيدليل قوله اذ فعل ما تومر لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا واعترض عليه باننا لانعلم انه لولم يفعل وقد حضر الوقت لكان عاصيا لجواز ان يكون الوقت موسعا فيحصل التمكن فلا يصح بالتأخير ثم ينسخ الجواب اما اولاً 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 لو ابا متناعه وهو المطلوب واما ثانياً فلانه لو كان موسعا لآخر الفعل ولم يقدم على الذبح وترويع الولد عادة امار جاء انه سينسخ عنه واما رجا ان يموت فيسقط عنه لعظم الامر ومثله مما يؤخر عادة وترويعه فوجه آخر منها انه لم يؤمر بشئ وانما تومرهم ذلك توهما بارادة الرؤيا ولو سلم فلم يؤمر بالذبح انما أمر بقدمه من اخراجه وأخذة المدينة ونه للجبين وهذا ليس بشئ المأمور من قوله اذ فعل ما تومر واقدامه على الذبح والترويع المحرم لولا الامر كيف ويدل على خلافه قوله ان هذا هو والبلاء المبين وقوله وقد بناه بذيبح عظيم ولولا الامر لما كان بلاه مبينا ولما احتاج الى الفداء وعلى أصلهم هو ترويع ابراهيم في الجهل بما يظهر انه أمر وليس بأمر وذلك غير جائز ومنها اننا لانعلم انه لم يذبح بل روى انه ذبح وكان كما قطع شيئا بلغم عقيب القطع وانه خلق صفيحة فخام أو حديد تمنع الذبح وهذا لا يسع اما اولاً فلانه خلاف العادة والظاهر لم ينقل نقل معتبرا واما ثانياً فلانه لو ذبح لما احتج الى الفداء ولو منعه الذبح بالصفحة مع الامر به لكان تكليفا بالمحال وهم لا يجوزونه ثم قد نسخ عنه والالاتم تركه فيكون نسخا قبل التمكن

النسخ على ما سيذكره في تقرير شبهتهم من انه لو لم يكن مأمورا به في ذلك الوقت لم يتحقق النسخ (قوله ولولا الامر) أي الامر بالذبح يعني لولم يؤمر بشئ أو امر بالمقدمات دون الذبح لما كان هذا بلاه 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 ليعتقر الى ذمائه (قوله وانه خلق) عطف على اننا لانعلم أي ومنها ان خلق صفيحة منعت الذبح مع انه مأمور به من غير نسخ وجمعه عطف على انه لم يذبح أو انه ذبح مما لا معنى له (قوله والالاتم تركه) في أصول الحنيفة انه لا تركه هنا للمأمور به حتى يلزم الاتم لان ذبح الشاة خلف عن ذبح الولد والخلف يقوم مقام الاصل بوضعه ان الفداء اسم لما يقوم مقام الشئ في قبول ما يتوجه اليه من المكره فلو كان ذبح الولد مفعلا لما احتاج الى ما يقوم مقامه

(قوله قالوا ان كان مأمورا به) فذا اضطرب كلام الشارحين في تقرير هذه الشبهة وجوابها فذهب العلامة الى أن المراد ان الفعل المنسوخ لو كان مأمورا به في ذلك الوقت أعنى قبل دخول وقته أو بعده قبل انقضاء زمان يسع المأمور به وقد نسخ أي نسخ عنه لم يرد الالف والاثبات على محل واحد في وقت واحد واذا لم يكن مأمورا به لا يكون رفعة نسخا وتوجب الجواب انه يكون مأمورا به قبل ذلك الوقت يعني الوقت الذي لحقه النسخ وينبغي انقطاع التكليف عند ذلك الوقت بالتمام وقد اعترض بأن هذه الشبهة تنفي النسخ مطلقا فلا تصلح كالتقابل بالنسخ فان قيل اذا فعل بعض الافراد التي تناوهرها التكليف لم يلزم التوارد لتعلق الامر بما فعل والنهي بما نسخ قلنا يرد في الفرد الذي لم يفعل وقد نسخ فان أوجب بأنه يرتفع التكليف الذي تعلق باصل الفعل ووجد منه بعض الافراد قلنا وكذلك اذا لم يوجد في دفع أصل الشبهة ففي الجملة لا تختص الشبهة بما قبل الوقت وتقرير بعض الشارحين ان المكلف ان كان مأمورا به بالفعل في وقته فانسخ في ذلك الوقت لزم التوارد وان لم يكن مأمورا به في ذلك الوقت فلا نسخ وأنت خير بان هذا التقرير يجمع المطلوب على طرفي تقبض لما انه ينفي النسخ في (١٩٣) وقت الفعل وفي بعض الشروح ان هذا متعلق بقصة ابراهيم وهو بعيد جدا والشارح الحق

بالغ في البيان والتوضيح وجعل ذلك الوقت اشارة الى وقت النسخ الوارد قبل التمكن من الفعل وحاصل الجواب ان الوقت الذي قيل التمكن ذوا أجزاء فالاثبات في بعضها والنفي في بعض آخر فلا تناقض ولم يرد على ما ذكره العلامة الا زيادة تحقيق في الجواب واعتراضه بجمله فقوله متعلقا حال من تركه والمجرور في قوله متعلقا به عائد الى الموصول أو الى الفعل والهائمه محذوف وقوله في وقت آخر هو وقت النسخ يعني في وقت مغاير للوقت الذي هو مأمور به وكلا الوقتين من الازمان التي قبل التمكن مع الفعل

قالوا لو كان الفعل واجبا في الوقت الذي عدم الوجوب فيه لكان مأمورا به في ذلك الوقت غير مأمور به في ذلك الوقت وتوارد النفي والاثبات على محل واحد وانه محال وان لم يكن واجبا في ذلك الوقت فلا يكون نفي الوجوب فيه نسخا له الجواب فختاروا أنه ليس مأمورا به في ذلك الوقت قوله لا نسخ قلنا ممنوع فانه مأمور به قبل ذلك الوقت ثم ورد تجويره كفي وقت آخر متعلقا بالفعل في الوقت الذي كان الوجوب متعلقا به كما لو مات قبل الوقت فانقطع عنه التكليف بالموت فالتكليف وعدمه قبل الوقت في زمانين فلا تناقض الا ان متعلقه ما هو بالفعل في وقت واحد وذلك جائز وانه محتمل النزاع قال (مسئلة الجهور وعلى جواز نسخ مثل صوموا ابداء بخلاف الصوم واجب مستمر ابداء لنا لا يزيد على صم غدا ثم ينسخ قبله قالوا متناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب صوم غدا ونطاق التكليف قبله كالموت) أقول الحكم المقيد بالتأيد ان كان التأيد قيد في الفعل مثل ان يقول صوموا ابداء فالجهور وعلى جواز نسخه وان كان التأيد قيدا للصوم وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره فان كان نصا مثل ان يقول الصوم واجب مستمر ابداء لم يقبل خلافه والاقبل وجعل ذلك على مجازة لسانه لا يزيد في دلالاته على جزئيات الزمان على دلالة قوله صم غدا على صوم غدا وقد قدمنا ان ذلك قابل للنسخ واذا جاز ذلك مع قوة التصوصية فيما تناوله فهو هذا مع ظهوره واحتمال ان لا يتناوله اولى بالجواز قالوا التأيد معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان متناقضا فلم يجوز على الله الجواب لانسلم التناقض اذا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابداء وعدم ابدية التكليف به وذلك كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم في غدا ثم يموت قبل غدا فلا يوجد في غدا تكليف قال (مسئلة الجهور وجواز نسخ من غير بدل لاننا مصلحه المكلف قد تكون في ذلك وايضا فانه وقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر وتحريم ادخال طوم الاضاحي قالوا انما يجزئ منها أو مثلها وواجب بان الخلاف في الحكم لاني اللفظ سلمنا لکن خصص سلمنا وكون نسخه بغير بدل خيرا

وقوله قبل الوقت يعني وقت الفعل والتمكن منه وضمير متعلقهما بالفعل والترك وقوله في وقت

واحد هو الوقت الذي قدره الشارع وتمكن فيه من الفعل وتوضيحه الايدان بفعل بعد الزوال يكون في وقت الطلوع متعلقا للوجوب وفي وقت الضحى متعلقا للحرمة أو الاباحة (قوله الحكم المقيد بالتأيد) أي المشتمل ذكره على ما يفيد تأيد الوجوب أو الواجب (قوله والاقبل) أي وان لم يكن نصا بل ظاهر امثل الصوم واجب في الايام والازمان ونحو ذلك قبل النسخ الذي هو خلاف التأيد وجعل ظاهرا التأيد على المجاز على التصحيح ونحوه (قوله لنا) احتجاج على جواز نسخ ما يكون التأيد قيدا للفعل وحاصله انه اذا جاز نسخ التكليف بالفعل المقيد بالازمنة الخصوصية بطريق التنصيص عليها بطريق الظهور واحتمال عدم تناول أولى وكان الشارح العلامة لم ينتبه لما أشار اليه المحقق من الفرق بين قيد الوجوب والوجوب ففرع ان مثل صوموا ابداء على ثبوت الحكم في جميع الازمان لهوموه وليس تنصيصا على كل وقت بعينه اذ قد يطلق للبالغه مثل لازم فلانا ابداء (قوله لانسلم التناقض) حاصله ان ايجاب الدوام انما يتناقضه عموم ايجاب الدوام لا عدمه واما ايجاب

لمصلحة

(قوله قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر) فبدل التكليف لانه لا خلاف في ان النسخ انما يكون بدليل وهو لا محالة
يثبت حكما آخر كالا باحة في الصور المذكورة التي نسخ فيها الوجوب والتعريم ولا في ان كل آية نسخ يوتى بآية أخرى يكون العمل بها
أكثر منها أو بأومثلها والظاهر ان مراد القائلين بوجوب البدل في النسخ هو اثبات (١٩٣) حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذي

ارفع عنه الحكم المنسوخ
كالا باحة عند نسخ الوجوب
أو الحرمة على ما ذهب اليه
صاحب الكشاف من ان
النسخ هو الاذهاب الى بدل
والانساء هو الاذهاب
الى البدل واعترض عليه
بأن الآية تدل على وجوب
البدل فيهما جميعا والجواب
ان المراد بالبدل حكم آخر
متعلق بذلك الفعل والآية
الأخرى لا يلزم ان تكون
كذلك بل قد تدل على ما لا
تعلق له بذلك الفعل هذا
والحق انه يجوز انسخ بلا
حكم بان يدل الدليل على
ارتضاع 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 مندوبا فيما تقدم
الا انه لا يوجب تفصيل جواز
الوقوع (قوله من صوم
عشرة أيام) من سهو القلم
والصواب من صوم يوم
واحد فان عاشورا اسم
للعاشر من الحرم أو التاسع
منه على اختلاف فيه وكان
الفرص صومه لاصوم

لمصلحة علمت ولو سلم انه لم يقع فن أين لم يجز) اقول قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف
آخر يكون بدلا عنه فحوزه الجمهور ومنعه قوم لنا انه ان لم يقل برعاية المصالح فلا اشكال وان قيل
بها فلا اشكال عقلا بان تكون المصلحة في النسخ عنه بلا بدل ولنا ايضا انه لو لم يجز لما وقع وقد وقع منه
قوله تعالى فقد موا بين يدي تجزواكم صدقة أو جرب الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخ بلا بدل ومنه
ان الامساك بعد الفطر عن المباشرة كان واجبا ثم نسخ بلا بدل ومنه انه منى عن ادخال 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 في بدل الجواب ان المراد نأت بلفظ خير منها لا بلفظ خيرا وليس الخلاف في اللفظ
انما الخلاف في الحكم ولا دلالة عليه في الآية سلمنا ان المراد نأت بلفظ خير منها الكنه عام يقبل التخصيص
فعله خصص بما نسخ لا الى بدل سلاسه ولا يلزم البدل اذا في نسخه من غير بدل وهو حكم فاعله خير
للمكلف لمصلحة يعلمها الله ولا نعلمها نحن سلمناه لكن هذا دل على عدم الوقوع واما على عدم الجواز فلا
والنزاع في الجواز قال (مسئلة الجمهور وجواز النسخ بانقل لنا ما تقدم وبانه نسخ التغيير في الصوم والقضية
وصوم عاشورا ورمضان والحبس في البيوت بالحد قالوا ايه في المصلحة قلنا يلزمكم في ابتداء التكليف
وأيا فقد يكون علم الاصلح في الانتقال 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 فسيباقها للمآل في تخفيف الحساب
وتكثير الثواب أو تسمية الشيء بما عاقبه مثل لدوا الموت وانوا للفرار وان سلم الفوق فمخصوص بما
ذكرناه كما خصت ثقل التكليف والابتلاء باتفاق قالوا نأت بخير منها أو مثلها والاشق ليس بخير لانه مكلف
وأوجب بانه خير باعتبار الثواب) اقول يجوز نسخ التكليف بتكليف اخف أو مساو اتفاقا وهل
يجوز بتكليف اقل منه الجمهور على جوازه ومنعه قوم لنا ما تقدم انه ان لم تعتبر المصلحة فواضح وان
اعتبر فعل المصلحة في الانتقال أيضا لو لم يجز لم يقع وقد وقع منه التغيير بين الصوم والقضية كان هو
الواجب أولا فنسخ تعيين الصوم ولاشك ان الزام أحد الامرين بعينه اشق من التغيير بينهما ومنه ان
صوم عاشورا كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان وصوم شهر اشق من صوم عشرة أيام ومنه ان الحبس
في البيوت كان هو الواجب على الزاني فنسخ بالحد من الجلد والرجم وانه انقل قالوا أولا نقلهم الى الاشق
الانتقل ابعدهم من المصلحة فلا يجوز الجواب أولا النقض فانه يلزمكم في أصل التكليف فانه نقل من
البراءة الاصلية الى ما هو اقل فينبغي ان لا يجوز وانه جائز اتفاقا ونانيا لا نسلم انه ابعدهم من المصلحة
ورعا علم الله ان المصلحة في الانتقال بعد الاخف أكثر كما نقلهم من العسرة الى السقم ومن القوة الى
الى الضعف ومن الشباب الى الهرم هذا بعد تسليم رعاية المصلحة وانها منوعة 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
الانتقل بخلاف ذلك فلا يريد الجواب أولا اننا لا نسلم عموم التخفيف والتخفيف الحساب واليسر هو تكثير
مطلقة ولو سلم فسيباقها ما يدل على ارادة ذلك في المآل فالتخفيف هو تخفيف الحساب واليسر هو تكثير
الثواب ولو سلم فانه مجاز من باب تسمية الشيء باسم عاقبه مثل لدوا الموت وانوا للفرار فان التكليف
معي تخفيفا ويسرا باعتبار ان عاقبه تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم انه للفوق للمآل
ولا يجوز ابا اعتبار المآل فهو مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالانتقل كما هو مخصوص بخروج أنواع

(٢٥ - مختصر المنتهى ثانيا) العسر من الحرم لا خلاف (قوله لا للمآل ولا مجازا باعتبار المآل) الاول تخصيص للتخفيف
واليسر بما في الآخرة والثاني تعبيرهما عن التكليف الذي يؤل اليهما والمعنى لو سلم ان كلامنا التخفيف واليسر حقيقة شامل للعاجل

وليس مختصا بالاجل ولا مجازا عما يؤل الى ذلك ويجوز ان يكون المعنى لو تبرعنا وقد رناه انه للعاجل خاصة لم يثبت مطلوبكم (قوله وخالف فيه) أي في جواز الثلاثة بعض (١٩٤) المعتزلة حيث لم يجوزوا نسخ التلاوة فقط والحكم فقط وأما نسخهما جميعا فلا

يتصور منه عن يقول يجوز 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 وبمثل استدلال على امتناع نسخ التلاوة فقط لأنه يوهم رفع الحكم في وقوع الجهل ولأنه يكون عربيا عن الفائدة حيث لم يفسد اثبات حكم ولا رفعه فلذا سكت عنه المصنف وليس من شبههم ما يدل على امتناع نسخهما جميعا لعدم الخلاف في ذلك نعل هذا يكون تمسكنا بنسخ عشر رضاء محرمات نصيبا للدليل في غير محل النزاع اللهم إلا أن يمنع مفهوم العدد فيكون نسخا للتلاوة فقط فيختص الاعتراض بالشرح دون المتن ثم لا يخفى أن من قال بثبوت العالمية والمفهوم قال بآزومهما لقيام العلم والمنطوق فلا فرق بين منع ثبوتها كما هو عبارة المتن فبإلزامها بالكيفية ودفع الوهم بثبوتها بدون الأزوم وبين منع التغير بين العالمية وقيام العلم بالذات ليقع التلازم وآزوم المفهوم والمنطوق

التكاليف الثقيلة وأفروع الابتلاء في الامدان والاموال مما هو واقع باتفاق ولا يبعد ولا يحصى قالوا ثالثا قال تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها فيجب الاخف لأنه الخير أو المساوي لأنه 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 نصيبك وكما يقول الطبيب للمريض الجوع خير لك قال (مسئلة الجهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا وخالف بعض المعتزلة لنا القاطع بالجواز وأيضا الوقوع عن عمر كان فيما أنزل الشيخ والشبهة اذ انما فارجهما البتة ونسخ الاعتداد بالحول وعن عائشة رضي الله عنها كان فيما أنزل عشر رضاء محرمات والاشبهه جواز مس المحدث المنسوخ لفظه قالوا التلاوة مع حكمها كالعالم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فلا ينفكان واجيب بمنع العالمية والمفهوم ولو سلم فالتلاوة اشارة للحكم ابتداء لا دواما فاذا نسخ لم ينتف المدلول وكذلك العكس قالوا بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم في وقوع الجهل وايضا فتزول فائدة القرآن قلنا مبني على التعيين ولو سلم فلا جهل مع الدليل لان المجتهدين يعلمون المقادير جمع اليه وفائدته كونه مجزوا قرآنا تبلي) أقول النسخ اما للتلاوة فقط او للحكم فقط او لهما معا والثلاثة جائزة وخالف فيه بعض المعتزلة لنا اننا قطع بالجواز فان جواز التلاوة الآية حكم من احكامها وما يدل عليه من الاحكام حكم آخر ولا يلزم بينهما واذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما او نسخ احدهما كسائر الاحكام المتباينة ولنا ايضا الوقوع وانما يدل الجواز اما التلاوة فقط فلما روى عمر رضي الله عنه انه كان فيما أنزل الشيخ والشبهة اذ انما فارجهما البتة كما الامن الله وحكمه ثابت وان خصص بالاحصان واما الحكم فكأن نسخ الاعتداد بالحول واللفظ مقروء واما هماما فخاروت عائشة رضي الله عنها انه كان فيما أنزل عشر رضاء محرمات وقد نسخ تلاوته وحكمه وهل يجوز في المنسوخ ان يمس المحدث او يتلوه الجنب فيه تردد والاشبهه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه واقر التلاوة لانه قرآن اجماعا ويجوز فيما نسخ تلاوته وأقر حكمه لانه ليس بقرآن اجماعا قالوا والتلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعالم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه كذلك لا ينفك التلاوة والحكم الجواب منع ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت الاحوال وانه عندنا باطل فليست العالمية امر او اقيام العلم بالذات لازماله وكذا منع المفهوم فانه غير لازم ونحن لسنا ممن يقول به ولئن سلمنا فلا يلزم من نسخ أحدهما دون الآخر الا ننفك لان التلاوة اشارة للحكم ابتداء لا دواما ما يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك فان الحكم قد ثبت بها مرة واحدة والتلاوة تتكرر اذ اذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير مدلول فلا يلزم انفك الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم ان ثبتا لتلازمهما ابتداء ودواما قالوا ثانيا بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وانه يقع 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 عندنا مبني على قاعدة التعيين والتقيح العقابيين وقد اطلناهما ولو سلم فقولك انه يقع في الجهل قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك لو لم ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلا اذ المجتهدين يعلمون بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فيمتنى الجهل قولك تزول فائدة القرآن قلنا لا نسلم وانما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع بل جواز

على ما هو عبارة المنتهى والاحكام نصري يجب ان يفتى ما دعى الحصر من الأزوم ولذا قال المحقق فليست العالمية أمر او اقيام العلم بالذات لازماله ولم يفتى امر غير العلم لما منهم يقولون للصفة وراء الذات ولا يقولون غير الذات تكون

(قوله أي بان يكفاه الاخبار بنقيضه) أي بنقيض ذلك الشيء كما إذا قال الخبر بان النار محرقة ثم يقول الخبر بان النار ليست بمحرقة فنقول المصنف بالاخبار متعلق بالنكيف وقوله بنقيضه متعلق بنسخ والضمير للمخبر به لا للتكليف ولا للاخبار وفي بعض النسخ لفظ بالاخبار مكرر الاول متعلق بالنكيف والثاني بنسخ والمعنى يجوز نسخ (١٩٥) تكلفنا بالاخبار بشئ على أي وجه كان

بالاخبار أي بتكليفنا بالاخبار بنقيض ذلك الشيء خلافا للمعتزلة فاهم لا يجوزونه في جميع الصور بل فيما يتغير خاصة وان كان ظاهر عبارة المتكلمين لا يجوزونه أصلا كذا في شرح العلامة وليس بسديد لانه لا يتحقق النقيض الا بعد اتحاد الزمان سواء كان مما يتغير أو لا يتغير في الضرورة يكون أحد النقيضين كذبا والاخبار بدقيحا (قوله بل هو) أي وجوب صوم رمضان بل ما يقيد ويدل عليه أمر أخبر عنه الشارع حيث قال أنتم ما مورون بصوم رمضان وتحققه انه ان سبق عنه أمر بالصوم فهذا اخبار عنه والنسخ انما هو لذلك الأمر وان لم يسبق أمر فهذا تعبير عن الأمر بصورة الخبر وليس باخبار وهذا مقال في المنتهى قالوا اذا قال أنتم ما مورون بصوم كل رمضان جاز نكح لانه بمعنى صوموا فليس بخبر وجزم المحقق بانه أمر أخبر عنه ناظر الى ما سبق له من التحقيق في صيغ العقود مثل هبت واشترت

تكون فائدة كونه مجزا فصاحبه لفظه وقرا يايتي للشواهد (مسئلة المختار جواز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه خلافا للمعتزلة) وأما نسخ مدلول خبر لا يتغير فباطل والمنعير كما بان زيد وكفره مثله خلافا لبعض المعتزلة واستدلالهم بمثل انتم ما مورون بصوم كذا ثم بنسخ رفع الخلاف) أقول الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكف الشارح أحد بان يخبر بشئ عقلي أو عادي أو شرعي كوجود الباري وإسراق النار وإيمان زيد ثم ينسخه فهنا جائز باتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه أي بان يكفاه الاخبار بنقيضه المختار جواز خلافا للمعتزلة ومبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب والتكليف به فوجب وقد علمت فساد ثابتهما نسخ مدلول الخبر فان كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الصانع وحدوث العالم فلا يجوز انفاقا وامام مدلول خبر يتغير كما بان زيد وكفره فقد اختلف فيه والمختار انه مثل ما لا يتغير مدلوله فلا يجوز وعليه الشافعي وابو هاشم خلافا لبعض المعتزلة فان منهم من اجاز في المتعلق بالمستقبل دون الماضي ثم استدلو عليه بأنه اذا قال بنص انتم ما مورون بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا رمضان جاز انفاقا وهذا ما يرفع الخلاف بيننا وبينهم لانه نسخ لوجوب صوم رمضان فليس بخبر بل هو أمر أخبر عنه وامام مدلول الخبر وهو وقوع الأمر فلم ينسخ واعلم ان اقدم انفسا على انه يجوز ان يقول اما أنا فامسك كذا انما ثم يقول اردت عشر من سنة لئلا ينسخ تخصيص لانسخ واذا لا خلاف محققا فلا مسمي للعجاج قال (مسئلة يجوز نسخ القرآن باقران كالعديين والمتواتر بالمتواتر والاتحاد بالاتحاد والمتواتر واما نسخ المتواتر بالاتحاد فنفاه الاكثرون بخلاف تخصيص العام كما تقدم لنا قاطع فلا يقابله المظنون قالوا وقع فان أهل قبا وما مناديه صلى الله عليه وسلم الا ان القبلة قد حوت فاستداروا ولم ينكر عليهم أوجب علموا بالقران لما ذكرناه قالوا كان يرسل الاتحاد بتبليغ الاحكام مبتدأه وناسخه وأوجب الا ان يكون مما ذكرناه فعلم بالقران لما ذكرناه قالوا لا يجوز نسخ منه عن كل كل ذي ناب من السباع والخبر اجدد أوجب امانته واما بان المعنى لا أجد الا ان نسخه ريم حلال الاصل ليس بنسخ) أقول القائلون بالنسخ انفسا على جواز نسخ القرآن بالقران كالعديين وهما الاعتداد بالحول وباربعه أشهر وعشر وكذا نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر والاتحاد بالاتحاد وذلك كما هو عليه السلام عن ادخال لحوم الاضاحي ثم قال كنت نهيتمكم عن ادخال لحوم الاضاحي الا فرحوها وكذا نسخ الاتحاد بالمتواتر بل هو واجد انما الخلاف في نسخ المتواتر بالاتحاد ونفاه الاكثرون وجوره الاقليون وذلك بخلاف تخصيص المتواتر بالاتحاد فاجوز الاكثرون ونفاه الاقليون وقد فرقنا بينهما بان تخصيص بيان وجع للدليلين والنسخ ابطال ورفع فلا يرد علينا ان النسخ تخصيص وقد جاز التخصيص فليجز النسخ وانه أقوى شبه الخصم انسان المتواتر قاطع والاتحاد مظنون والقاطع لا يقابله المظنون قالوا أولا نسخ المتواتر بالاتحاد وقوعه وان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا ونسخ بالاتحاد وهو ان أهل مسجد قبا معهما مناديه صلى الله عليه وسلم يقول الا ان القبلة قد حوت فاستداروا وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول عليه السلام الجواب انك علمت ان خبر الواحد قد يقيد القطع بانضمام القران اليه وهذا من ذلك القبيل لان نداء منادى الرسول بحضوره على رؤس الاشهاد في مثل هذه العظيمة قرينة

انها اخبار أو انشاء فليرجع اليه (قوله واعلم) اشارة الى دفع استدلالهم الاخير وهو انه يجوز ان يقول أنا أفضل كذا ابدأ ثم يقول اردت عشر من سنة وذلك لانه تخصيص لا نزاع في صحته (قوله الخبر المتواتر) لان نسخ القرآن بالخبر المتواتر وعكسه يذ كر كل منهما في مسئلة على حدة (قوله لان نداء) تحقيق للقرينة وفي الكلام اشارة الى دفع ما يقال ان قطع هذا الباب يؤدي الى سد باب العمل بخبر الواحد

الجواز ان يدعى انضمام القران وذلك لان وجود القران ههنا ظاهر والمصير اليه لوجود المعارض القطعي واجب وليس كل خبر الواحد كذلك ومعنى قوله بمحضته بقرب منه بمنزلة الحضور (قوله الا ان يكون المنسوخ) جمهو والشارحين على المراد الا ان يكون الخبر مما ذكرناه وكونه نامخا لما وافر فانه يعلم صدقه حينئذ بالقران لما ذكرنا من ان 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 منع ثبوت حكم الخبر) هذا

هو الظاهر من اللفظ الموافق للحكم ولا يخفى ضعف مافي الشروح من ان المراد منع كونه نامخا لجواز ان يكون تناول الوحي الى زمان النبي فقط أو يمنع كون النسخ بالخبر لجواز ان يكون بقران منسوخ ابتلاوة أو منع كون نسخ الخبر الواحد أو منع دلالة الآية على اباحة الجميع فان غابته عدم وجود ان المحرم بالوحي (قوله ومعناه بقاء الاباحة الاصلية) اشارة الى ان ليس معنى الاباحة الاصلية اذن الشارع في العمل والترك حتى يلزم ان يكون حكمه شرفيا بل هو عدم تحريم الشارع بمعنى انه لم يثبت تعلق خطاب النبي واما الاباحة الثانية بمثل قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الانعام وقوله تعالى خلق لكم مافي الارض جميعا ونحو ذلك فيكم شرعى قطعا (قوله لتعيين النامخ) جعل في الاحكام والمنتهى هذا الفصل خاتمة مباحث النسخ

صدقه عادة ويجب المصير اليه لما ذكرنا من امتناع ترك القاطع بالمظنون قالوا نانيا انقطع بتبع الا توارن الرسول عليه السلام كان يبعث الا حاد لتبليغ الاحكام مطاقا مبتدأة كانت أراضة لا يفرق بينهما والمبعوث اليهم متعبدون بتلك الاحكام وربما كان في الاحكام ما ينسخ من تواتر الامم لم ينقلوا الفرق وهو دليل جواز نسخ المتواتر بالا حاد الجواب هذا مسلم الا ان يكون المنسوخ مما ذكرناه من المتواتر وان سلم فلهصول العلم بتلك الا حاد بقرب منه الحال لما ذكرنا من عدم مقابله المظنون القاطع قاننا لثاقوله تعالى قل لا تجد فيما أوحى الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة أو دما مسفورا ولحم خنزير ينسخ بما روى انه صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وهو خبر آحاد واذا جاز نسخ القران به فالخبر ادر الجواب اما منع ثبوت حكم الخبر فانه مختلف فيه والمصنف ما لم يكن لا يقول به واما بان المعنى لا اجدا لان والقصر في المستقبل لا ينافيه حتى يلزم نسخه به غايته ان عدم التحريم ثبت بالاتباع ورفعه بالخبر لكن عدم التحريم بمعناه الاباحة الاصلية بالخبر قد حرم حلال الاصل ولم يرفع حكما شرعيا ومثله ليس نسخا اتفاقا قال (ويتعين النامخ به لم تأخره أو بقوله عليه السلام هذا ما منع أرمافي 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 بجداثة الصحابي ولا بتأخره لانه ولا بما روى الاصل واذ لم يعلم ذلك فالوجه لوقوف لا التحجير) أقول لتعيين النامخ ومعرفة من المنسوخ وبما ليس بناسخ ولا منسوخ طرق صحيحة وطرق فاسدة القسم الاول الطرق الصحيحة فهنا ان يعلم تأخره بضبط التاريخ مثل ان يعلم ان هذه تزلت في غزوة كذا وان تلك في غزوة كذا وهذه في خامسة الهجرة وتلا في سادستها ومنها ان يقول عليه السلام هذا ما منع وهذا منسوخ اما صريحها واما بان يذكر ما هو بمعناه فهو كنت نهيتكم عن زيادة القبور والازور وها كنت نهيتكم عن ادخال لحوم الاضاحى الافادخروها واما الهما ومنها الاجماع على انه نامخ القسم الثاني الطرق الفاسدة فهما قول الصحابي هذا ما منع فان تعينه قد يكون عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهده فيه نعم اذا تعرض متواتر ان تعين أحدهما قال هذا ما منع لذلك هل يسمع فيه نظر من حيث انه نسخ للمتواتر بالا حاد أو بالمتواتر والوا حاد دليل كونه نامخا وما لا يقبل ابتداء فقد يقبل اذا كان المال اليه كما يقبل الشاهدان في الاحصان وان ترتب عليه الرجوع دون الرجوع وشهادة النساء في الولادة وان ترتب عليه القسب دون النسب فجاء التجوز العقلي ولا دليل على أحد الطرفين فتوقف ومنها قبليته في المصحف فيشعر بقبليته في النزول وانما لم يبدل لانهم لم ترتب ترتيب النزول ومنها جداثة من الصحابي لانه متأخر العصبه فيبدل على تأخر ما نقله لان منقول متأخر العصبه قد يكون متقدما بالبعكس اللهم الا ان تنقطع عصبه الاول قبل عصبه الثاني فيرجع الى ما علم تقدم تاريخه ومنها تأخره لانه هو وكأقبله ومنها موافقة حكم البراءة الاصلية فيبدل على تأخره من حيث انه لو تقدم لم يقد الامع بالاصل فيعبر عن الفائدة الجديدة

وكانه انما أورده في ذيل المسئلة المذكورة لكونها أحوج المسائل اليه كذا ذكره العلامة (قوله وما لا يقبل ابتداء) واذا ازالة لما يتوهم من ان الا حاد لا يصلح نامخا فلا يصلح دليله عليه (قوله لان منقول) دليل على كونها من الطرق الفاسدة ولو قال وانما يدل لانه منقول لكان أظهر (قوله فيبدل على تأخره) بيان لكيفية الاستدلال بها اذا الطريق ولم يبين ضعفه لظهوره بناء على انه لا يزيد على قول الصحابي واجتهاده مع ان العلم يكون ماعلم بالاصل ثابتا عند الشارع حكما من أحكامه فائدة جديدة والشارح العلامة عكس فتوهم ان موافقة الاصل تجعل دليل التقدم والمنسوخية ثم بين ضعفه بان العكس أولى بناء على ما ذكره المحقق في كيفية الاستدلال

(قوله أفاد الاصح) أي المخالف حكمه البراءة الاصلية (قوله فالوجه الوقوف لا التفسير) بخلاف لما في الاصل حيث قال الواجب الوقوف على العمل باحدهما أو التفسير بينهما - ان أمكن وظاهر قوله اذ لم يعلم التامخ مينا شامل للماعلم اقترانهم ما 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 الاعلى القول بالمفهوم (قوله ان ذلك لو صح لمنع تعيين نامخ) ظاهره كلام على السنن لكنه موجه لان تقريره انه ثبت من الكتاب ما يدل على رفع هذا الحكم ولم يثبت من السنة ولا نامخ سواهما فتعين أن يكون (١٩٧) هو الكتاب اذ لو اعتبرنا احتمال كونه

سنه لم يفتنازم بخلاف
الاجماع وحيث قد ورد
منع الأروم يجوز أن يعلم
تعيين التامخ بالطرق
المذكورة كتصحيح
الشارع على المفهوم أو
الاجماع على ان هذا نامخ
وذلك منسوخ ويست
الاعتراض وعليه اعتراض
آخروه وانما لانسلم ان
الاحكام المذكورة من
التوجه وحرمة المباشرة
وصوم عاشوراء ثبتت
بالسنة قولكم لانه ليس في
الآيات ما يدل عليه فلنا
يجوز أن تكون الآيات
الدالة عليها منسوخة
التسلاوة ويمكن دفعه بان
الاصل هو عدمه وان لو
اعتقد بشئ هذه
الاحتمالات لاختل كثير
من الاحكام قوله فلونسخ
يعني لو نسخ الرسول بعض
الاحكام بما جاء به من
القرآن لكان رافعا لما ثبتنا
وهذا يندفع ما يورد على
الجواب من انه مغالطة
لان المستدل ينبغي كون

واذا نأخر افاد الاصح رفع حكم الاصل وهذا رفع حكم الاول ولما عرفت طرق التعيين فاذا لم يعلم التامخ
معينا بطريقه وجب التوقف حتى يظهر دليل لا التفسير فمما لان مرجعه رفع حكمه ماع العلم بان أحدهما
حق وانه لا يجوز قال (مسئلة الجهور 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 صومه بالسنة ووافق القرآن وأجيب بان ذلك يمنع تعيين نامخ أبدا قالوا
التبين والنسخ رفع لا بيان قلنا المعنى التبليغ ولو سلم فالنسخ أيضا بيان ولو سلم فابن في النسخ فالواضحة
قلنا اذا علم انه مبلغ فلا نفرة أقول قد اختلف في جواز نسخ السنة بالقرآن والجهور على جوازه وللشافعي
رضي الله عنه فيه قولان لانه لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منصف اما للامتنع فلانه بالنظر الى نفسه
يمكن 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 قول
وجه شرط المسجد الحرام ومنه حرمة المباشرة بالليل ثبتت بالسنة لما ذكرنا ونسخ بالقرآن وهو قوله
تعالى فالآن بأسروهن حتى يدين ومنه صوم عاشوراء ثبت بالسنة لما ذكرنا ونسخ بالقرآن وهو قوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واعترض عليه باننا لانسلم ان النسخ فيجاء كرتهم من الصور
بالقرآن لجواز ان يثبت بالسنة ويوافق القرآن فان الحكم الموافق لنص لا يجب ان يكون منه الجواب
ان ذلك لو صح لمنع تعيين نامخ أبدا بطرق مثل ذلك الاحتمال اليه وانه خلاف الاجماع ولا يخفى ان ذلك
غير لازم فيما علم بطريقه السابقة وقد يقال ربما ثبت بما نسخ من الكتاب تلاوته قالوا لا 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 لما بيننا لان نسخ الحكم رفع له ورفع الشئ لا يكون بيان له الجواب ان المعنى
بالبيان في الآية تبليغه اليهم لانه اظهار ولو سلم فالنسخ أيضا بيان لانتهاء أمدا الحكم ولو سلم فكونه مبينا
لا ينبغي كونه نامخا أيضا لانه قد يكون مبينا لما ثبت من الاحكام نامخا لما ارتفع منها او لانفاة بينهما قال
(مسئلة الجهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر ومنع الشاذي رضي الله عنه لنا ما تقدم واستدل بان
لاوصية لو ارتث نسخ الوصية للوالدين والاقربين وارجم للحصن نسخ الجلد وأجيب بانه يلزم نسخ المعلوم
بالمظنون وهو خلاف الفرض قالوا نأت بخبر منها أو مثلها والسنة ليست كذلك لانه قال نأت والضمير لله
تعالى وأجيب بان المراد الحكم لان القرآن لا تفاضل فيه فيكون الصلح للمكاف أو مساويا وصرح نأت لان
الجميع من عنده قالوا قل ما يكون لي ان أبده قلنا ظاهر في الوصي ولو سلم فالسنة بالوصي أقول هذا عكس
ما تقدم وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر وقد اختلف في جوازه والجهور على جوازه ومنعه الشافعي رحمه
الله لنا ما تقدم من انه لو امتنع لامتنع لغيره والاصل عدمه واستدل بانه وقع فان قوله لاوصية لو ارتث نسخ

النسخ بيان التامخ والمعتضد أجاب بان التامخ بيان للمنسوخ نعم بصح ذلك لو استدل بالآية على ان السنة لا تصلح ناعضا للقرآن (قوله
وهو) أي المفروض نسخ القرآن بالخبر المتواتر وهذا الوصح لكان ناعضه بخبر الواحد وهو غير جائز بالاتفاق بيننا وان جوزه بعضهم على
ما سبق في نسخ المتواتر بالاحاد وظاهر بالتأمل ان قوله وهو خلاف المفروض على هذا التقرير ليس حسن الانتظام لان النسخ بالاحاد
لا يخالف النسخ بالمتواتر بل يؤيده فلها ذهب بعضهم الى ان المراد خلاف المفروض الذي هو امتناع نسخ القرآن (قوله بخبر الواحد)
على ما هو مفهوم المصديحي حيث قيد الخبر بالمتواتر أو خلاف الجمع عليه المنروض لاجتماعه على امتناع نسخ القرآن بخبر الواحد

وقيل هو اعتراض على الجواب أي انما يلزم نسخ المعنى بالمتن لولم يكونا متواترين وهو خلاف فرض الاستدلال وهذا في غاية البعد (قوله قالوا لا قال الله تعالى ما نسخ من آية) مبنى الاستدلال على ان الخبر أو المشمل هو الذي وقع به النسخ وقد سلم ذلك في الجواب وهو باطل لان الاتيان بالخبر أو المشمل كارتب على النسخ فقد ترتب على الانشاء وهو اذ خاب لآل بل ولان ترتب الاتيان به على النسخ يقتضي سابقه النسخ فلو كان النسخ به ازم الدرر وقد سبق تحقيق ذلك على اناني مقام المنع وهو بالانسل دلالة ذلك على كون النسخ هو الخبر أو المشمل بل على انه اذا نسخ به أو انساها فقد ياتي بآية أخرى العجل بها أكثر أو أبا أو مسار وقد يستدل بان الآية تبدل على أن تبدل المنسوخ خيره منه أو مل له والناسخ يدل فيجب أن يكون كذلك وليس بشئ لأنه ان أراد بالبدل حكم يتعلق بالفعل المنسوخ حكمه على ما هو الحق فلا دلالة في (١٩٨) الآية على لزوم البدل فضلا عن كونه غيرا أو مثلا كيف ان انساها اذ خاب لآل بل

وان أراد الآية الأخرى التي تأتي بها فلا نسلم انه النسخ وقد سبق تحقيق ذلك (قوله لا تفاضل فيه) يعني بحسب النظم والا فالعمل ببعض الاحكام أكثر أو أبا 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 واما اذا كان اجماعا فلان سنده متقدم قطعا واعتراض يجوز أن يكون السند ظاهريا ولا يعد أن المحقق عدل عن لفظ الاول في المتن الى لفظ الاجماع تبيها على أن اللازم هو خطأ أحد الاجماعين المنسوخ أو

الوجبة أو الدين والاقربين الثابتة بالقرآن وأيضا فرجم المحسن ثبت بفعله وهو قد نسخ الجلد في حقه وهو ثابت بالقرآن الجواب انه غير صحيح ولا يلزم في المعنى بالمتن لان الخبرين المذكورين من قبيل الاتحاد وان خلاف المفروض وهو نسخ القرآن بالمتواتر بل من جهة الصور التي لا تجوز بالاتفاق قالوا أولا قال الله تعالى ما نسخ من آية أو نساها أو تبخير منها أو مثله 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 الصمير لله فيجب ان لا ينسخ الاجماعي به وانما هو القرآن الجواب قولك دلالة الآية على ان ما ينسخ به القرآن خيره منه أو مثله قلنا لا نسلم بل على ان الحكم النسخ خيره لا مكلف من المنسوخ لان القرآن لا تفاضل فيه فيكون بعضه خيرا من بعض ثم ثابت من الحكم بالسنة وقد يكون اصله بالنسبة الى المكلف أو مسار بالثابت بالقرآن قولك قال نأت الصمير لله قلنا يصح ذلك وان كان النسخ بالسنة لان القرآن والسنة جيعان عنده قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى قالوا انما قال تعالى على ما يكون ان ابده الآية في جواز التبدل عنه والنسخ تبدل فينتفي جوازه منه وهو المطلوب الجواب انه ظاهر في الوحي وعدم تبدل لفظه بان يضع مالم ينزل فلا يدل على منع تبدل الحكم ولو سلم قد سبق ان السنة بالوحي فلا يكون قد بدله من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل قال (مسئلة الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ لبا النسخ بنص قاطع أو باجماع قاطع كان الاول خطأ وهو باطل ولو نسخ بغيرهما فأبدل العلم بتقديم القاطع قالوا والواجب الامة على قولين فاجماع على انها اجتهادية فلوانفق على أحدهما كان نصا قلنا لا نسخ بعد تسليم جوازه وقد تقدمت) اقول قد اختلفت في جواز نسخ الاجماع وهو رقع الحكم الثابت به والجمهور على عدم جوازه لان النسخ 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 واما الثاني فلانه بعد من الاول للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطأ ذلك الاجماع كافي الاول مع تقديم الاضعف على الاقوى وهو خلاف المقول قالوا واختلفت الاممة على قولين فهو اجماع على ان المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على أحد القولين كما مر فاذا اجروا بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ الجواب لا نسلم جواز ذلك فانه مختلف فيه ولو سلم فلا يكون

النسخ (قوله ذلك الاجماع) الاول هذا الاجماع لكونه اشارة الى الاجماع على تقديم القاطع (قوما كافي الاول) أي كما زعم في الاول وهو نسخ الاجماع بالقاطع خطأ الاجماع (قوله مع تقديم) يعني لزوم في اناني محذور آخر هو تقديم الاضعف الذي هو النسخ الظني على الاقوى الذي هو الاجماع المنسوخ أو الاجماع على تقديم القاطع والاول وجهه ومبنى ذلك على ان الاجماع المتعارف الذي يتداوله التعريف هو القطع لا غير فان قيل يجوز أن ينقل بطريق الاحاد فيكون ظاهريا قلنا مرجع النسخ الى الدلالة والتمت (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 تسوية كل من القولين اذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي الآخر وقوله ولو سلم اشارة الى ما سبق ان الاجماع على تسوية كل من القولين على تقدير تسليمه انما يكون مالم يوجد قاطع يمنع من الاجماع على أحد القولين مانع قاطع فصار الجواب ههنا بعينه ما ذكر في جواب الماتين لو وقع الاجماع على أحد القولين بعد استقرار

نسخا

الخلاف وذهب العلامة الى أن المراد بالمنع الاول منع وقوع الاجماع على أحد القولين كما هو رأي الاكثريين وهو الذي ذكره المصنف انه بعيد الاقوال القليل (قوله القياس امامظنون أو مقطوع) قيل المقطوع ما يكون علمه منصوصه والمظنون مستنبطة وقيل المقطوع ما يكون حكم الاصل والعله ووجودها في الفرع قطعيًا والمظنون بخلافه (قوله تبين زوال شرط العمل به) أي بذلك الظني المتقدم على القياس الظني وذلك الشرط هو رجحان ذلك الظني بان لا يظهر له معارض راجح (١٩٩) أو مساو أو مجرد الممارض المساوي تبطل

ظنيته فكيف بالراجح والقياس الظني راجح لانا فرضناه ناصفًا بطل وجوب العمل بانظني المتقدم لا تتفاه شرطه لالكون القياس ناصفًا فان قيل لانظني بالنسخ سوى بطلان حكمه عند ظهـ وور القياس قلنا بل معنى النسخ ان الحكم كان حقا ثابتا بالي الا ان وقدر تقع وانتهى بالناسخ وهنالم ييسق عند ظهـ ورمعارض حتى يرفع وفيه نظر لانه لا معنى للرفع ههنا سوى حصول العلم بعدم بقاء ذلك الحكم وانهذا جوز وانسخ النص الظني مع جريان هذا الدليل فيه نعم يتم ما ذكرنا لو قلنا عند ظهـ ورمعارض يبطلان حكم القياس المتقدم عن أصله ومن أول الامر لكنهم لا يقولون بذلك (قوله سواء قلنا) نفى لما ذكره أبو الحسين البصري بعد تفصيل المسئلة هذا كما انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب اذ لو كان المصيب واحدا فقط لم يكن القياس

نسخا لما تقدم ان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني قال (مسئلة الجوهـ وعلى ان الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان عن نص فالنص السامخ وان كان عن غير نص والا اول قطعي فالاجماع خطأ أو ظني فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه قالوا قال ابن عباس لعثمان رضي عنهما كيف تمجيب الامم بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال حجيم قوموا من باغلام قلنا انما يكون نسخا بثبوت المفهوم قطعا وان الاخوين ليسا باخوة قطعا فيجب تصدير النص والا كان الاجماع خطأ) أقول الاجماع كأنه لا ينسخ فلا ينسخ به غيره عند الجوهـ وذلك لان الاجماع اما أن يكون عن نص أو لا وعلى التقديرين فلا ينسخ به أما اذا كان عن نص فلان النص حينئذ هو الناسخ وأما اذا لم يكن عن نص فلان الاول اما ظني أو ظني فان كان قطعيًا كان الاجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطأ فيلزم الاجماع على الخطا وانه باطل وان كان ظنيًا لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن وقد انتفى بمعارضه القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفع ونسخ قالوا قال ابن عباس لعثمان كيف تمجيب الامم بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة فقال حجيم قوموا من باغلام وهذا نص صحيح باطل حكم القرآن بالاجماع وهو النسخ الجواب لان نسخ فانه يتوقف على أن الآية أفادت عدم حجج ما ليس باخوة قطعا وعلى أن الاخوين ليسا اخوة قطعا فان ذلك لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على غير ظاهره دفعا للنسخ يمكن دليل شيء منهما ما ليس بقاطع فان الاول فرع ثبوت المفهوم وان ثبت بظاهر والثانية فرع أن الجمع لا يطلق لا تسبين وان ثبت انه ليس حقيقة فيه فالجواز مجازا مما لا ينكر ولو سلم فيجب تصدير نص قد حدث قطعا ليكون النسخ به والامكان الاجماع على خلاف القاطع فكان خطأ وأنه باطل قال (مسئلة المختار ان القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله ان كان قطعيًا لم ينسخ بالمظنون وان كان ظنيًا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لانه ثبت مقيدا كان المصيب واحدا أولا وأما الثاني فلان ما بعده قطعيًا أو ظنيًا تبين زوال شرط العمل به وأما المقطوع فينسخ بالمقطوع في حياته وأما بعده فتبين أنه كان منسوخا قالوا صح التصحيح فيصح قلنا منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد) أقول قد اختلف في القياس هل يكون ناسخا أو منسوخا وتصحيحه أن القياس امامظنون أو مقطوع القسم الاول وهو المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا أما لا لا يكون ناسخا فلان ما قبله اما ظني أو ظني فان كان قطعيًا لم يجز نسخه به لان نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز وان كان ظنيًا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه وذلك لانه ثبت مقيدا بعدم ظهـ ورمعارض راجح أو مساو ولا يجب العمل به عند ظهـ ورمعارض راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب أو قلنا المصيب واحد وحينئذ كان الواجب العمل به ما لم يظهر راجح وقد عمل به فلم يرفع ولا حكم له في الزمان الذي ظهر فيه الراجح فبرفع فلا رفع على التقديرين لحكمه فلا ينسخ وأما أنه لا يكون منسوخا فلان ما بعده لا بد أن يكون قطعيًا أو ظنيًا ارجحا وانما كان فقد بان زوال شرط العمل به لانه ثبت مقيدار التقرير مامر القسم الثاني وهو المقطوع ينسخ بالمقطوع في حياته صلى الله عليه وسلم

الاول معتد به فلا يكون منسوخا (قوله والتقرير مامر) وهو انه قبل ظهـ ورمعارض قد عمل به فلا رفع وعنده لم يبق حكمه حتى يرفع فعلى التقديرين لا رفع (قوله وهو المقطوع) أي القياس القطعي ينسخ بالمقطوع أي بالنص أو بالقياس القطعي وهذا يفيد كون القياس القطعي ناسخا ومنسوخا لا حاجة الى تقييد المقطوع بالناسخ بالقياس وصورة ذلك أن ينسخ حكم الاصل بنص مشتق على علة متعققة في الفرع أيضا بالقياس على الاصل فيحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله أن تثبت سمرسة الرباني الذرة بقياس على البر

منصوص العلة ثم نسخ حرمة الربي بالنصب على علة مشتركة بينهما وبين الذرة فتقاس عليه وترتفع حرمة الربيان فيكون نسخا للقياس بالقياس ولو ورد نص (٢٠٠) نسخ الربي الذرة كان نسخا بالنص (قوله قد يظهر انه) أي القياس كان منسوخا كما اذا

قاس الذرة على البر ثم اطلع على نص ناهي لحكم السبر فيبان 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 العلة ناهيا كمنع وجوب القيام على من قطع رجلاه وانما اقتصر على النقص لان الحل قد سبق مراروه والفرق بان النسخ رفع وابطال بالكيفية والتخصيص رفع وجمع بين الدليلين (قوله لا ولو به في الزرع) لما مر من أن في مفهوم الموافقة المسكوت أولى بالحكم من المنطوق كالفرض فانه أولى بالحرمة من التأقيف يكون الايدافيه أكثر وقد يعترض في هذا المقام بان المعبر في الدلالة الاتزامية للزوم في الجملة بمعنى الانتقال اليه وهو لا يوجب الزوم في الحكم ولو سلم فعند الاطلاق دون التخصيص كما اذا قبل اقبله ولا يستغفبه (قوله ولو لا) عطف على ان الضرب فينبغي بحكم النفي عليه ما جعلا (قوله لا استحالة بقائه) يعني ان

وهو اذا نسخ حكم الاصل بنص فيقاس عليه وأما بعده فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ للامة نعم قد يظهر انه كان منسوخا بان يظهر نسخ حكم اصله قالوا يجوز النسخ بالقياس قياسا على التخصيص به والجامع كونهما متخصيصين وكون أحدهما في الاعيان والاخر في الزمان لا يصلح فارقا اذ لا أثر له الجواب أنه منقوض بالاجماع وبالعقل وبخبر الواحد فان ثلاثها تخصص به ولا ينسخ قال (مسئلة المختار جواز نسخ أصل الفسوى دونه وامتناع نسخ الفسوى دون أصله ومنهم من جوزها ومنهم من منعها النسخ جواز التأقيف به لا يستلزم جواز الضرب وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب والالم يكن معلوما منه الجوز لالتان بخاز رفع كل منهما قلنا اذ لم يكن استلزام المانع الفسوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه قلنا تابع للدلالة للحكم والدلالة باقية) أقول الفسوى مفهوم الموافقة والاصل ماله المفهوم ونسخه ما عدا جازا اتفاقا واختلف في نسخ أحدهما دون الآخر فمنهم من جوزها ومنهم من منعها والمختار جواز نسخ الاصل دون الفسوى وامتناع نسخ الفسوى دون الاصل لنا أن تحريم التأقيف ملزوم لتحريم الضرب والالم يعلم منه من غير عكس لا ولو به في الفرع ونسخ الفسوى دون الاصل معناه بقاء تحريم التأقيف وابتغاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم وأنه محال وأما عكسه وهو انتفاء تحريم التأقيف مع بقاء تحريم الضرب فرفع الملزوم مع بقاء اللازم وأنه لا يمتنع القائلون بالجواز فيهما قالوا افادة اللفظ للاصل والفسوى دلالتان متغايرتان بخاز رفع كل واحدة منهما بدون الاخرى ضرورة الجواب لان سلم دلالة التغير على رفع كل واحد منهما مادون الاخر وانما يصح ذلك اذ لم يكن أحد الغيرين مستلزما للآخر القائلون بالامتناع فيهما قالوا أما الفسوى دون الاصل فلما قلتم وأما الاصل دون الفسوى فدون الفسوى تابع للاصل فاذا ارتفع الاصل لم يمكن بقاؤه ولو جوب ارتفاع التابع بارتفاع متبوعه والالم يكن تابعه الجواب أن دلالة اللفظ على الفسوى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمه تابعه فانها حكمه فان فهمنا تحريم الضرب حصل من فهمنا التحريم التأقيف لان الضرب انما كان حراما لان التأقيف حرام ولو لحرمة التأقيف لما كان الضرب حراما والذي يرتفع هو حكم تحريم التأقيف 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 لتاخر جرت العلة عن الاعتبار فلا فرع قالوا الفرع تابع للدلالة للحكم كالفسوى قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمه المعتمدة فيزول الحكم مطلقا لا انتفاء الحكمه قالوا الحكمه بالقياس على انتفاء الحكمه بغير علة قلنا حكمه بانتهاء الحكم لا انتفاء علمه) 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 لنظي لنا أنه يستلزم خروج علة الاصل عن كونها معتبرة شرعا حيث علم الفاعل بعد عدم ترتيب الحكم عليه في الاصل والفرع انما ثبتت بالعلة فاذا انتفت العلة انتفى الفرع والالزم ثبوت الحكم بلا دليل قالوا أوالفرع تابع للدلالة للحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شيء الانتفاء والحكم والدلالة التابته باقية فيبقى حكم الفرع وهو بعينه الذي صرتم اليه في جواز نسخ الاصل دون الفسوى الجواب لان سلم انه لم يحدث شيء الانتفاء للحكم بل ثبت انتفاء الحكمه المعتمدة شرعا وهو ملزوم لانتفاء الحكم لا استحالة بقائه بغير حكمه معتبرة فينتفى الحكم ولا كذلك في المفهوم اذ لا يلزم من انتفاء الحكمه المعتمدة للتأقيف انتفاء الحكمه المعتمدة للضرب اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى ارتفاع الاضعف قالوا انما هذا حكم رفع حكم الفرع قياسا من غير علة

العلة ليست مجرد أمارة أو حكمه باعثة على مجرد شرعية الحكم حتى يعتبر ابتداء لبقائه بل هي حكمه باعثة جامعة معتبرة في ثبوت الحكم وبقائه فينتفي الحكم بانتفائه ضرورة (قوله اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى) كالحكمه المعتمدة للتأقيف ارتفاع

الاضعف كالحكمة المحرمة للضرب وذلك ان ما يكون حكمه باعثة على تحريم التأنيف (٢٠١) كان غاية في ايجاب التعظيم والمنع

عمن الاذات حتى يستتبع
تحريم الشتم والضرب
وسائر أنواع الاذات بخلاف
حكمة تحريم الضرب فانه
لا يكون في تلك الغاية
وحاصله ان الرعاية والعتابة
في تحريم التأنيف فوقها
في تحريم الضرب واخص
منها واتقاء الاعلى والاخص
لا يوجب اتقاء الادنى
والاعم ويهذي يظهر فساد
ما يقال ان التأنيف اضعف
من الضرب فالمناسب ان
يقال لا يابزم من ارتفاع
الاضعف ارتفاع الاقوى
(قوله ولكن التمكن من
العلم معتبر) لتتمكن
الامتثال وتقرير الشارحين
ان التمكن من الامتثال
معتبر وهو موقوف على العلم
والمال واحدا وانظرا المتين
محمول ووجه انتفاء التمكن
من العلم ان ما لا يسبيل اليه
الاباعلام الشارع فعمله
بدونه محال (قوله وعن
بعضهم) كأنه لم يعتد بهم
فادعى الاتفاق او جعل
ذكرهم بمنزلة الاستثناء
(قوله جزء مشترك)
بطريق الوصف دون
الاضافة وحاصله ان تكون
الزيادة شرطاً في صحة المزيد
عليه ويحصل من مجموع
الشرط والمشروط عبارة
واحدة فتكون الزيادة

جامعة بينهما موجهة للرفع والقياس بالاجماع فاسد الجواب هذا ليس حكماً بالقياس بل بانتفاء الحكم
لانتفاء علمه وذلك فوغل آخر من الاستدلال لا يحتاج الى أصل وفرع وعلة نعم علمنا عدم اعتبار العلة
ببطلان حكم الاصل لاننا قلنا الفرع في عدم الحكم بالاصل بجماع 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 وايضا فانه لو عمل بالثاني عصي اتفاقا وايضا يلزم قبل تبليغ جبريل عليه السلام وهو
اتفاق قالوا حكمه فلا يعتبر علم المكلف فلنا لا بد 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 المختلف 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 اذا لو ترك العمل به
وهو غير معتقد نسخة لانه قطعاً ولنا ايضاً لو عمل بالثاني قبل اعلامه وهو معتقد عدم شرعيته لانهم
قطعوا ولو ثبت حكمه لما اثم بالعمل به ولنا ايضاً 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
مقتضى حكمه وعدم علم المكلف لا يصلح مانعاً فيثبت حكمه عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض قالوا
هذا حكم مجرد فلا يعتبر علم المكلف به كما اذا بلغ الى مكلف فان حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقاً الجواب
حق ان العلم ايسر معتبر لكن التمكن من العلم معتبر والا كان تكليفاً بالحال والتمكن في هذه الصورة
منتف فلا يثبت لانه علم بل لعدم تمكنه من العلم وهو شرط للتكليف قال (مسئلة العبادات المستقلة
ليست نسخاً وعن بعضهم صلاة سادسة نسخ وأما زيادة جزء مشروط أو زيادة شرط أو زيادة ترفع
مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والمخالفية بنسخ وقيل الثالث نسخ عبد الجبار ان
غيره حتى صار وجوده كالعدم شرعاً كزيادة ركعة في الفجر وكعشرين في القذف وكتيبي في ثالث بعد
اثنين فنسخ والعزالي ان اتحدت ركعة في الفجر فنسخ بخلاف عشرين في القذف والمختار ان رفعت
حكمها شرعياً بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لانه حقيقة وما خالفه ليس بنسخ فلو قال في الساعة الزكاة ثم
قال في المعلقة الزكاة فلا نسخ فان تحقق ان المفهوم مراد فنسخ والا فلا ولو زيدت ركعة في الصبح فنسخ
لتحريم الزيادة ثم وجوبها والتغير ببعب على الحد كذلك فان قيل منفي بحكم الاصل فلنا هذا لو لم يثبت
تحريمه فلو خبر في المسح بعد وجوب الغسل فنسخ للتخيير بعد الوجوب ولو قال واستثم لداشيه دين ثم
ثبت الحكم بالنص بشاهدين فليس بنسخ اذ لا يقع شيء ولو ثبت مفهومه ومفهومه فان لم يكونا جليين
اذ ايسر فيه منع الحكم بغيره ولو زيد في الوضوء واشترط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل وجوب
مباح الاصل قالوا لو كانت مجزئة ثم صارت غير مجزئة فلنا معنى مجزئة امتثال الامر بفعله ولم ترتفع
وارتفع عدم توقفها على شرط آخر وذلك مستند الى حكم الاصل وكذلك لو زيد في الصلاة ما لم يكن محرماً
أقول زيادة عبادة على ما قد شرع من العبادات هل يكون نسخاً أم لا ينظر في الثانية اهي مستقلة أو
غير مستقلة اما العبادات المستقلة فلا يثبت نسخها بالاتفاق وعن بعضهم ان شرع ايجاب صلاة سادسة
خاصة بنسخ لا ينفرد بها 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 ما صدق عليه انها
وسطى وانما يبطل كونها وسطى وليس حكماً شرعياً واما العبادات الغير المستقلة فهي على ثلاثة وجوه
أحدها ان تكون مع الاولى جزأين لعبادة وبشرط الزيادة في الاولى فلا تعتبر اذا أفردت ولم تضم اليها

(٢٦ - مختصر المنهني ثاني) بالنسبة اليها جزأً وبالنسبة الى المزيد عليه شرطاً كزيادة ركعة في الفجر بحيث لا تبقى الركعتان بدونها معتداهما فالركعة الزائدة شرطاً لركعتين وجزء من الركعات الثلاث التي هي عبادة واحدة هي صلاة الفجر

(قوله وقالت الخنفة نسخ مطلقا) انما يصح لو كان فيهم من يقول بمفهوم المخالفة والاولى ان يحمل قول المصنف الخنفة نسخ على
 الاوّلين أعني الجزأ المشترط والشروط دون ما يرفع مفهوم المخالفة ومثل هذا الاختصاص غير غريب في كلامه وعبارته الآمدى المنة عن
 هذا الاشكال (قوله عبد الجبار) تقر بمذهبه على ما في المحصول وجميع الشر وح ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه حتى صار وجوده
 كالعدم شبهها بمعنى انه لو فعل كما كان يفعل قبل الزيادة وجب استثنائه كان نسخا والافلا لا خفاء في ان هذا انما يصح في زيادة ركه على
 ركه حتى القبر لافي زيادة عشرين على الثمانين اذ لا يجب الاستثنا في بل ضم عشرين الى الثمانين ولا في التغيير بين الثلاث بعد التغيير بين
 الاثني لمحصل الامتثال بفعل واحد من الاثني والمصنف لم يتعرض لوجوب الاستثنا في لم يرد عليه الثاني لان الثمانين بمنزلة
 العدم في انه لا يحصل به الحد لكن رور ودالثا ظاهرا لان الاثني باحدا والاوّلين ليس بمنزلة العدم فتكلم الشارح المحقق على ما هو دأبه
 في المضائق ولم يلتفت الى ظاهره وان المراد تساوي الوجود والعدم في عدم حصول المقصود وقال ان عدم الاصل أعني ترك الامر من الاوّلين
 كالاتقان والصوم مثلا قد كان محرم قبل زيادة الاطعام وبعده لم يبق محرم ما بل انتفت عنه الحرمة فصار وجود الاصل أعني الاثنيان
 باحدا الامر من بمنزلة عدمه أعني تركهما جميعا في انتفاء الحرمة عنهما أي عن الوجود والعدم اذ له ان يأتي باحدهما وان يتركهما جميعا
 ويأتي بالثالث وانما العجب من (٢٠٢) المصنف أو لا ومن الشارح ثانيا كيف ذهلا عن كلام الآمدى ووقع في ذلك وكيف

لم يقع في ما ذهب القاضي
 عبد الجبار من الكتب
 المعتمدة وكيف زاد الشارح
 في الامثلة تغريب العام
 وقد قال الآمدى مذهب
 القاضي عبد الجبار ان كانت
 الزيادة قد غيرت المزيد
 عليه بحيث صار لو فعل
 بعدها كما كان يفعل قبلها
 كان وجوده كعدمه ويجب
 استثنائه كزيادة ركه
 في الفجر كان نسخا او كان
 قد خبير بين فعلين فزيد ثالث
 كان نسخا كتحريم ترك
 الاوّلين والافلا كزيادة

الزيادة كزيادة ركه في الفجر ثانيا ان تجرد الزيادة بشرط الاول ولا تكونا جزأين لعمارة
 في الطواف والثمانين يرفع مفهوم المخالفة للاولى مثل ايجاب الزكاة في المعافاة بعد قوله في الغنم السائمة
 زكاة فهذه الصورة هي محل الخلاف فقالت الشافعية والحنابلة انهم ليست بنسخ مطلقا وقالت الخنفة نسخ
 مطلقا وقال قوم الثالث وهو ما يرفع مفهوم المخالفة نسخ دون الاوّلين وهما الجزأ المشترط والشروط وقال
 القاضي عبد الجبار الزيادة ان غيرت الاصل تغييرا سرعيا حتى صار وجوده كالعدم فنسخ والافلا وذكر
 أمثلة منها زيادة ركه على ركه في الفجر نسخ لانها لا يجوز ان يكونا جزءين ومنها زيادة التغريب على الجلد فانه
 لا يحصل الحد بالجلد دونه ومنها زيادة عشرين من جلدة على حد القذف فانه لا يحصل الحد بدون العشرين
 ومنها ان يخبر المكلف في أمرين ثم يخبر فيهما ما وفي أمر ثالث يقول اعتق أو صم ثم يقول اعتق أو صم أو
 اطعم فان ترك الاوّلين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرم ما فهو كعدمه في انتفاء الحرمة عنه كما قال
 الغزالي ان اتصلت الزيادة بالاصل زيادة اتحادا فهو نسخ والافلا مثاله زيادة ركه على صلاة الفجر لانه
 لو عدم لم يكن للركعتين أثر اصل وكان الثلاث راجية بخلاف زيادة عشرين على حد القذف اذ لو عدم كان
 للباقي أثر اذ سقط الباقي به ولا يجب الا لعشرون والمختار انه ان رفع حكما شرعيا بدليل شرعي كان نسخا
 والافلا وذلك ان حقيقة النسخ ذلك فاذا ثبت واذ انتفى انتفى ولذا كراهة أمثلة منها لو قال في الغنم
 السائمة الزكاة ثم قال في المعافاة زكاة فان ثبت المفهوم وتحقق انه كان مراد فنسخ والافلا اذ لا يقع انما

التغريب على الحد في زيادة عشرين على الثمانين في القذف وهذا صريح في ان زيادة التغريب في
 العشرين ليس بنسخ وان التغيير بين الثلاث نسخ لانه حيث دخوله تحت الضابط المذكور وفي معتمد الاصول كذلك بعينه وقد اوردنا
 عبارته في شرح التنقيح (قوله اذ لو عدم) أي الزائد وهو العشرون كان الباقي وهو الثمانون اثر اذ سقط الباقي أي وجوده به أي بفعل
 الباقي وهو جلد الثمانين (قوله والمختار) ذكر صاحب التنقيح ان هذا كلام مخالف عن التصحيح لان كل احديهما يعلم ذلك ويعترف به انما الكلام
 في ان أي صورة تقتضي رفع حكم شرعي وأي صورة لا تقتضيه ثم عبارة الشرح ههنا أخص من عبارة المتن اشارة الى ان قوله بعد ثبوته
 ما لا حاجة الى ذكره لقطع بان رفع الشيء انما يتصور بعد ثبوته والحق ان قوله بدليل شرعي أيضا مما لا يليق ذكره بالاختصاص سواء تعلق
 بثبوته على ما اختاره الشارحون أو بالرفع على ما هو الظاهر من الشرح اظهروا ان ثبوت الحكم الشرعي أو كون زيادة العبادة رفاهه
 لا يتصور الا بدليل شرعي ثم لا يخفى ما في تقرير المثال الاول في المتن حيث ذكره اولاً انه لو قال في الغنم السائمة الزكاة ثم قال في المعافاة
 الزكاة فليس بنسخ ثم قال فان تحقق ان المفهوم مراد فنسخ والافلا وقد قيد الشارح بان انه ان ثبت المفهوم وتحقق انه كان مراد فنسخ ضرورة
 تحقق رفع حكم شرعي والافلا لم تحقق الرفع انما لم يثبت المفهوم أو لعدم ارادته على تقدير ثبوته في الجملة فهو على الاول ابتداء ايجاب
 برفع العدم الاصل وعلى الثاني بيان ان مفهوم المخالفة وان كان ظاهرا لكنه غير مراد بمنزلة تخصيص العام واقصر الشارح على بيان
 الثاني وكان مراد المصنف انه لا نسخ ان لم يثبت المفهوم وان ثبت فان تحقق انه كان مراد فنسخ والافلا

(قوله فان قيل وجوب الثغريب) تخصيصه لسؤال زيادة الثغريب والشارح العلامة عجمه وقال التقدير ان قيل الزائد في الصورين
منه في الحكم الاصل يشمل وجوب الركعة في الصبح والثغريب في الخليلين يعني (قوله وهو غيره) أي الوجوب عيناً غير الوجوب بخير الان
موجب الاول المنع عن ترك المعين وموجب الثاني جوازه (قوله فان قيل) يشير الى ان قوله ولو ثبت (٣٠٣) مفهومه الخ جواب سؤال تقريره

هو دفع المفهوم ان ثبت ومنها اذا زاد في صلاة الصبح ركعة فجعلها ثلاث ركعات كان نسخاً لانه قد ثبت
تحريم الزيادة عليها ثم ارتفع وجوبها وكلاهما حكم شرعي ومنها زيادة الثغريب على الجملة لانه قد
ثبت تحريم الزيادة ثم وجوبها وكلاهما بدليل شرعي فان قيل وجوب الثغريب كان منقياً بالاصل
فرفعه ورفع الحكم الاصل ومثله لا يكون نسخاً قلنا هذا انما يصح لو لم يثبت تحريمه فان التحريم ليس
بالاصل بل بدليل شرعي ومنها لو اوجب غسل الرجلين معناه ثم يبينه وبين مسح الخف فهو نسخ لانه
رفع الوجوب عيناً بوجوب أحد الأمرين بخير او غيره وقد ثبتا بدليل شرعي ومنها لو قال فاستشهدوا
شاهدين ثم ورد نص على جواز الحكم بشاهد وعين فانه ليس بنسخ لان المرفوع به عدم جواز الحكم
بشاهد وعين وقوله فاستشهدوا شاهدين لم يثبت فان قيل مفهوم قوله فاستشهدوا شاهدين ومفهوم قوله
فان لم يكن وارجلين فرجل واحد وان منع الحكم بالشاهد والعين لانه غيرهما والنص قد نفى الغيب بالمفهوم
فانادى على طلب الاستشهاد لرجلين ما يمكن لرجل واحد وانما عذر فان لم مفهومهما فهو وان غيره
غير مطلوب واما انه لا يحكم بغيرهما اذا حصل فلم يدل عليه بمنطوق ولا بقرينة ومنها لو زيد في الوضوء
غسل عضو فليس بنسخ على الاصح لانه رفع مباح الاصل قالوا نسخ لان الاعضاء دونها كانت مجزئة ولم
تبق الا ان مجزئتها والاجزاء حكم شرعي وقد ارتفع الجواب ان الاجزاء ولو تبدل على الامتثال بقوله
وعدم توفقه على شرط آخر اما الامتثال بقوله فلم يرتفع واما عدم توفقه على شرط آخر وان ارتفع
فليس حكماً شرعياً بل هو مستند الى حكم البراءة الاصلية ومنها لو زيد في الصلاة ركعتان فان كان محرم ما قبل
فهو ونسخ الحرمة لا للصلاة وان لم يكن محرم ما قبل بنسخ لانه رفع الحكم الاصل قال (مسألة اذا نقص جزء
العبادة او شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقيل نسخ للعبادة عبيد الجبار ان كان جزءاً للشرط
انما لو كان نسخاً لوجوبها افتقرت الى دليل ثان وهو خلاف الاجماع قالوا ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير
الركعتين ثم ثبت جوازه او وجوبها بغيرهما قلنا الفرض لم يتجدد وجوب) أقول ما تقدم حكم الزيادة
في العبادة واما نقصان غيرها وان ينقص جزءاً او شرطاً مثل ان يسقط من اظهر ركعتان او يبطل
اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء والشرط اتفاقاً وهل هو نسخ لتلك العبادة المختارة ان ليس بنسخ لها
وقيل نسخ وقال عبيد الجبار ان كان جزءاً فنسخ وان كان شرطاً فلا لنا لو كان نسخاً للركعتين الباقيتين في
الجزء ولا ريب في الشرط لا افتقرت في وجوبها الى دليل غير الاول وانه باطل بالاتفاق قالوا ثبت تحريمها بغير
الركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازه او وجوبها بدونهما الجواب المفروض انه لم يتجدد وجوب بل
ابطل الوجوب فقط وانما وجوب الاول والزيادة باقية على الجواز الاصل وانما الزائد وجوبها
فارتفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخاً قال (مسألة المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم
الكفر وغيره خلاف الامم منزلة وهي فرع التحسين والتقيح والمختار جواز نسخ جميع التكليف خلاف
الغزالي لنا احكام كغيرها قالوا لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ واجب بان يعلمها او يتقطع
التكليف بما هو بغيرهما والله اعلم) أقول انفقوا على جواز رفع جميع التكليف باعتماد العقل وعلى
امتناع النهي عن معرفته الاعلى تجوز بنكليف المحال لان العلم بنهيه يستدعي معرفته واختلاف في

هو دفع المفهوم ان ثبت ومنها اذا زاد في صلاة الصبح ركعة فجعلها ثلاث ركعات كان نسخاً لانه قد ثبت
تحريم الزيادة عليها ثم ارتفع وجوبها وكلاهما حكم شرعي ومنها زيادة الثغريب على الجملة لانه قد
ثبت تحريم الزيادة ثم وجوبها وكلاهما بدليل شرعي فان قيل وجوب الثغريب كان منقياً بالاصل
فرفعه ورفع الحكم الاصل ومثله لا يكون نسخاً قلنا هذا انما يصح لو لم يثبت تحريمه فان التحريم ليس
بالاصل بل بدليل شرعي ومنها لو اوجب غسل الرجلين معناه ثم يبينه وبين مسح الخف فهو نسخ لانه
رفع الوجوب عيناً بوجوب أحد الأمرين بخير او غيره وقد ثبتا بدليل شرعي ومنها لو قال فاستشهدوا
شاهدين ثم ورد نص على جواز الحكم بشاهد وعين فانه ليس بنسخ لان المرفوع به عدم جواز الحكم
بشاهد وعين وقوله فاستشهدوا شاهدين لم يثبت فان قيل مفهوم قوله فاستشهدوا شاهدين ومفهوم قوله
فان لم يكن وارجلين فرجل واحد وان منع الحكم بالشاهد والعين لانه غيرهما والنص قد نفى الغيب بالمفهوم
فانادى على طلب الاستشهاد لرجلين ما يمكن لرجل واحد وانما عذر فان لم مفهومهما فهو وان غيره
غير مطلوب واما انه لا يحكم بغيرهما اذا حصل فلم يدل عليه بمنطوق ولا بقرينة ومنها لو زيد في الوضوء
غسل عضو فليس بنسخ على الاصح لانه رفع مباح الاصل قالوا نسخ لان الاعضاء دونها كانت مجزئة ولم
تبق الا ان مجزئتها والاجزاء حكم شرعي وقد ارتفع الجواب ان الاجزاء ولو تبدل على الامتثال بقوله
وعدم توفقه على شرط آخر اما الامتثال بقوله فلم يرتفع واما عدم توفقه على شرط آخر وان ارتفع
فليس حكماً شرعياً بل هو مستند الى حكم البراءة الاصلية ومنها لو زيد في الصلاة ركعتان فان كان محرم ما قبل
فهو ونسخ الحرمة لا للصلاة وان لم يكن محرم ما قبل بنسخ لانه رفع الحكم الاصل قال (مسألة اذا نقص جزء
العبادة او شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقيل نسخ للعبادة عبيد الجبار ان كان جزءاً للشرط
انما لو كان نسخاً لوجوبها افتقرت الى دليل ثان وهو خلاف الاجماع قالوا ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير
الركعتين ثم ثبت جوازه او وجوبها بغيرهما قلنا الفرض لم يتجدد وجوب) أقول ما تقدم حكم الزيادة
في العبادة واما نقصان غيرها وان ينقص جزءاً او شرطاً مثل ان يسقط من اظهر ركعتان او يبطل
اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء والشرط اتفاقاً وهل هو نسخ لتلك العبادة المختارة ان ليس بنسخ لها
وقيل نسخ وقال عبيد الجبار ان كان جزءاً فنسخ وان كان شرطاً فلا لنا لو كان نسخاً للركعتين الباقيتين في
الجزء ولا ريب في الشرط لا افتقرت في وجوبها الى دليل غير الاول وانه باطل بالاتفاق قالوا ثبت تحريمها بغير
الركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازه او وجوبها بدونهما الجواب المفروض انه لم يتجدد وجوب بل
ابطل الوجوب فقط وانما وجوب الاول والزيادة باقية على الجواز الاصل وانما الزائد وجوبها
فارتفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخاً قال (مسألة المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم
الكفر وغيره خلاف الامم منزلة وهي فرع التحسين والتقيح والمختار جواز نسخ جميع التكليف خلاف
الغزالي لنا احكام كغيرها قالوا لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ واجب بان يعلمها او يتقطع
التكليف بما هو بغيرهما والله اعلم) أقول انفقوا على جواز رفع جميع التكليف باعتماد العقل وعلى
امتناع النهي عن معرفته الاعلى تجوز بنكليف المحال لان العلم بنهيه يستدعي معرفته واختلاف في

لرفع وجوب الترتيب وليس بشئ نعم لو وجب الموالاة كان ذلك رتبه له فكان نسخاً (قوله وان لم يكن محرم ما قبل بنسخ) يشكل بالمندوب
فان ايجابه نسخ ان يكون رفعاً لحكم شرعي وكذا المكروه (قوله قالوا ثبت تحريمها) تقريره ان تلك العبادة حكماً شرعياً وهو تحريمها بدون
الجزء والشرط اعني الركعتين والطهارة وقد ارتفع ذلك الحكم بحكم آخره جوازه او وجوبها بدون الركعتين والطهارة ولا معنى للنسخ
سوى هذا واما الجواب بان المفروض انه لم يتجدد وجوب فزع العلامة انه معارضة تقريرها انه لو كان نسخاً لاصل العبادة لزم ان

يكون للباقية وجوب متجدد ضروري وانما واجبة ولا يخفى ان مثل هذا مشترك الالزام الذلخصم ان يعارض دليلنا بما هذا الدليل وفي بعض الشرع وان المراد انه لا نزاع في نسخ التعريم بل في نسخ الوجوب والتقدير انه لم يتجدد له وجوب وهذا ما قال في المنتهى واجب بان هذا ليس نسخا للعبادة فانها لم تكن حراما والممكن لفرض عدم تجدد الوجوب كثير دخل في هذا الجواب عدل عنه المحقق وحاصل تقريره انه لا معنى لتعريم العبادة بدون الزيادة - وى وجوب الزيادة وارتفاعه ليس بنسخ لانه ليس بنسخ الى حكم شرعي لان وجوب الباقي اذ في غير متجدد وجواز الزيادة اصيلي غير شرعي فقول بل ابطال الوجوب أي وجوب الزيادة فقط أي من غير اثبات حكم آخر والحكم الثابت في الباقي هو الوجوب الاول الثابت بالنص السابق اذا فرض انه لم يتجدد وجوب الزيادة أي الجزء أو الشرط كالر كعتين والظاهر باقية على الجواز الاصيلي اذا التقدير انه نسخ وجوبه فقط وكان الزاوي والافتقار لسبق ان النسخ لا يجب ان يكون الى بدل ثم العجب انه ادعى الاتفاق على نسخ الزيادة السلي هي الجزء أو الشرط ثم زعم ان ارتفاع وجوبه ليس بنسخ وفي بعض نسخ الشرع والنايب هو الوجوب الاول والثانية باقية ومعناه ما ذكرنا واعلم ان النزاع اعلم ان نسخ العبادة بمعنى ارتفاع جميع اجزائها او الارتفاع ارتفاع الكل بارتفاع الجزء ضروري فصح وجوب الاربعة قدر ارتفاعه وينبغي ان يكون هذا من ادق الفاضل عبد الجبار حيث فرق بين الجزء والشرط (قوله والمختار جوازه) أي جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره كل منهما الذي بدل اول الى بدل لكن قد علم امتناع نسخ وجوب (٢٠٤) المعرفة الى بدل مخصوص هو التحريم (قوله اذ لو ثبتا) أي الحسن والقبح العقليان لم

يتغيرا اوله بل ولا فان قيل فيلزم ان لا ينسخ وجوب ولا تحريم اصلا لاستانزاهما الحسن والقبح العقليين فلنا يجوز ان لا يكونا ثابتين بل مختلفين باختلاف المصالح بخلاف حسن المعرفة وقبح الكفر فانها ذاتان لا يوزان اصلا (قوله لنا انما احكام) يوهم انه احتجاج على المخار من الخلافة الثانية اعني نسخ جميع التكليفات وان

جواز نسخ وجوب المعرفة وتحريم الكفر وغيره من الظلم والكذب والمخار جواز وخالف فيه المعتزلة والمسئلة فرع الحسن والقبح العقليين اذ لو ثبتا لم يتغيرا وقد ابطالناهما لانا انما احكام مخار نسخها كغيرها من الاحكام قالوا اذا نسخ التكليف المتقدمه فانما يمكن معرفته بمعرفة النسخ والنسخ قبيح معرفته وهذا تكليف فيلزم خلاف المفروض الجواب لا يمتنع معرفته بنسخ جميع التكليفات وبالناسخ فيلزم فرض وجوب تدبير نفع التكليف بمالا ينقطع بعد الفعل انما قد ارتفع التكليف بغيرهما فلا يبقى تكليف اصلا قال (القياس التقدير والمساواة في الاصطلاح مساواة فرع الاصل في علة حكمه ويلزم المصروفه بزيادة في نظر المنهج دلالة صحح وان تبين الغلط والجوع بخلاف الخطئه وان اريد الفاسد معه قبل تشبيهه) اقول القياس التقدير والمساواة يقال قست الفعل بالنعلم أي قدرته به مساواة وقت الثوب بالذراع أي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان أي لا يساوي به وفي الاصطلاح مساواة فرع الاصل في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثباته فيه لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرع ذلك أصل الحاجة اليه واثباته عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما أمر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك بوجوب الاشتراك

لم يعرض لها الشارح وكما حاول جعله دليلا على الامر من جميعه أي وجوب المعرفة وتحريم الكفر ونحوه احكام فيجوز في نسخها كما سائر الاحكام وأيضا جميع التكليفات احكام كغيرها الذي هو البعض المتفق على جواز نسخها فيجوز نسخها (قوله فيجب معرفته) محل نظر فان وقوع النسخ وامكان معرفته ومعرفة النسخ اعني الشارع لا يستلزم وجوب المعرفة لانه لم يتكليف اللهم الا ان يقال النسخ لا يكون الا بدليل شرعي وهو خطاب يجب فهمه ومعرفته (قوله فيلزم) أي وقوع الممكن الذي هو معرفة النسخ والنسخ وبعد تحقق التكليف به ينقطع التكليف به ضرورة وقد ارتفع جميع التكليفات التي مساواة قيت انه لم يسبق شيء من التكليف وهو المعنى بنسخها وبمذا القبر يرتفع ما يتوهم من وجوب معرفة نسخ وجوب المعرفة ولم يجز لانها لا يكون نسخا لجميع التكليف بل ارتفاعا لبعض بطريق النسخ وانقطاعا لبعض بطريق الايبان بالمأمور به فان قيل يصح جميع التكليفات الموجودة قد نسخت فلنا ممنوع فان تكليف المعرفة قد وجد ولم تنسخ فان قيل يجوز ان يخبره الشارع بانه ليس مكلفا بشيء أصلا فلنا يستلزم وجوب معرفة ذلك ويعود الكلام ((الكلام في القياس)) (قوله القياس التقدير والمساواة) تشبيهه بالامثلة الثلاثة مشهورة المراد انه قد يكون مجاميعا وقد يكون للتقدير فقط أو للمساواة فقط وقال الآتمدي هو في اللغة التقدير وهو يستدعي امرين يضاف أحدهما الى الآخر بالمساواة فهو نسبة واضافة بين شيئين يقال فلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه وانما قيل في الشرع قاس عليه ليدل على البناء فان انتقال الصلة للتضمنين (قوله وذلك) لتحقيق لاشتمال القياس على الاصل والفرع والعلة والحكم وتبنيه على ان المراد بالفرع محل الحكم المطلوب اثباته فيه وبالاصول محل الحكم المعلوم ثبوته فيه فلا دور وانما يلزم لو ارد بالفرع المقيس وبالاصول المقيس عليه وتحقيقه ان

المراد بمادات الاصل والفرع والموقوف على القياس وصفا القرينة والاصلية (قوله وبذلك يحصل ظن مثل الحكم) اشارة الى ان العلم بعلة الحكم وثبوتها في الفرع وان كان يقينا لا يفيد في الفرع الا الظن بجواز ان يكون الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا وانما قال مثل الحكم لان ثبوت عينها لا يتصور كما ذكر في العلة (قوله وربوبيتها) اى كون الذرة مما يحرم فيه التفاضل هو الحكم (قوله المساواة في نفس الامر) لانه المتبادر الى الفهم وهو مساوية ما ذكر في بعض (٣٠٥) الشروح من ان المساواة اعم من ان تكون في نظر المجتهد او في نفس الامر فالتعريف المذكور شامل للصحح والفاصل وعلى المنظومة ان يزيد واقيد في الواقع ليخرج الفاسد (قوله ففهم ان يقولوا) لم يصرح بقوله في علة الحكم فقوله في علة الحكم متعلق بالمساواة وقدولنا في نظر المجتهد بالمساواة في علة الحكم (قوله تشبيه فرع بالاصل) اى الدلالة على مشاركته في امر هو التشبه والجامع فان كان حاصلا فالتشبيه مطابق والا فغير مطابق وعلى كل تقدير فالتشبيه اما ان يعتقد حصوله فصحح في الواقع اذ في نظره واما ان لا يعتقد حصوله ففاسد واعلم ان القياس وان كان من أدلة الاحكام مثل الكتاب والسنة يمكن جميع تعريفاته واستعماله منبني عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة محل نظر وهذا يعبر عنه الشارح المحقق بما حصلت فيه المساواة (قوله قياس

في الحكم بان يستلزم الحكم ونعمية علة الحكم فلا بد ان يعلم علة الحكم في الاصل ويعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه عمليين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب مثاله ان يكون المطلوب ربوبية الذرة فيدل عليه مساواته للبر فيما هو علة لربوبية النهر من طعم أو قوت أو كيل فان ذلك دليل على ربوبية الذرة وربوبيتها هو الحكم مثبت بالقياس ونعمية واعلم ان المراد بالمساواة المذكورة في الحد المساواة في نفس الامر فيختص بالقياس الصحح وهذا عند من ثبتت المساواة فيه في نفس الامر قياسا فاسدا واما المصوبة وهم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبتت في نفس الامر اولا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع عنه فانه لا يقدر في صحته عندهم بل ذلك انقطاع حكمه لدليل صحح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الاول صححا وان زال صحته بخلاف المنظومة فانهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوم ما صحته الى زمان ظهور غلطه بل مما كان فاسدا وتبين فسادها فاذا لا يشترط المصوبة المساواة الا في نظر المجتهد ففهم ان يقولوا وهو مساواة فرع الاصل في نظر المجتهد هذا اذا حددنا القياس الصحح ولو اوردنا تحول القياس الفاسد معه في الحد لم نشترط المساواة الا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد ولنا بدلها انه تشبيهه فرع بالاصل لانه قد يكون مطابقا لحصول التشبه وقد لا يكون له دمه وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه قال (واورد قياس الدلالة فانه لا يذكريه علة واجب اما بانه غير مراد واما بانه يتضمن المساواة فيها واورد قياس العكس مثل لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر عكسه الصلاة بالم نجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر واجب بالاول اوبان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى لا فارق أو بالسبب وكرت الصلاة لبيان الانقضاء وقياس الصيام بالنذر على الصلاة بالنذر) أقول قد اورد على عكس الحد اشكالان الاول انه لا يتناول قياس الدلالة فان شرطه ان لا يذكريه العلة لانه قسيم قياس العلة مثاله في المكروه ياتم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكروه فان الاثم بالقتل ليس علة لوجوب القصاص مثال آخر في المسروق عين يجب رد هاقاعة وان قطع فيها فيجب ضمانها تامة كالمغصوب فان وجوب الرد ليس علة للقصاص في صورة المغصوب الجواب اولا انه غير مراد لانا لا نعلمه بل يلفظ القياس اذا اطلقناه الا قياس العلة ولا يطلقه على قياس الدلالة الا مقيدا ولو اراده غيرنا باصطلاح آخر فلا يضرنا وثانيا لا نسلم انه لا مساواة في العلة فانه يتضمنها وان لم يصرح بها فان المساواة في التائيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما وهو العلة والمساواة في وجوب الرد دلت على قصده حفظ المال بهما وهو العلة ونحن قد اوردنا بالمساواة اعم من الضمنية والمصرح بها فبيننا وله الحد الثاني انه لا يتناول قياس العكس فانه يثبت فيه تقيض حكم الاصل بتقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالأصل فانه المالم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير النذر فالحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر والعلة عدم وجوبه بالنذر والمطلوب في الفرع وجوبه

تكون في نظر المجتهد او في نفس الامر فالتعريف المذكور شامل للصحح والفاصل وعلى المنظومة ان يزيد واقيد في الواقع ليخرج الفاسد (قوله ففهم ان يقولوا) لم يصرح بقوله في علة الحكم فقوله في علة الحكم متعلق بالمساواة وقدولنا في نظر المجتهد بالمساواة في علة الحكم (قوله تشبيه فرع بالاصل) اى الدلالة على مشاركته في امر هو التشبه والجامع فان كان حاصلا فالتشبيه مطابق والا فغير مطابق وعلى كل تقدير فالتشبيه اما ان يعتقد حصوله فصحح في الواقع اذ في نظره واما ان لا يعتقد حصوله ففاسد واعلم ان القياس وان كان من أدلة الاحكام مثل الكتاب والسنة يمكن جميع تعريفاته واستعماله منبني عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة محل نظر وهذا يعبر عنه الشارح المحقق بما حصلت فيه المساواة (قوله قياس

الدلالة) هو ما لا يذكريه العلة بل وصف ملازم لها كولو علم في قياس النبيذ على الخمر انتمه المشتد وسبغى ذكره (قوله في المكروه) على لفظ اسم الفاعل ومعنى اغمه بالقتل اغمه بسبب القتل الذي وقع باكرهه (قوله فانه) اى قياس الدلالة يتضمنها اى المساواة في العلة وان لم يصرح بها اى بالعلة أو بالمساواة فيها بغير مراد الاول للتائيمين وبهما الثاني لوجوب بين اعنى وجوب الرد في المسروق ووجوبه في المغصوب ووقع في نسخ الاصل في وجوب القصاص وهو من سهو القلم (قوله لم تجب بالنذر لم تجب بغير النذر) هذا هو الصواب لا ما وقع في بعض نسخ الاصل لم تجب بغير النذر لم تجب بالنذر لان انطباقه على قوله لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر

يقضي ان يكون مضمون الشرط علة ومضمون الجزاء حكما وان جاز العكس ايضا كما ذكر ان صلاة الصبح لما كان فرضا لم يؤد على الرحلة لقطع بان الفرضية حكم وعدم التأدي على الرحلة علة لكن لا يعني كونه علة لتبوت الحكم بل العلم به وكذا في مثال السكاح بلاوى ولا يخفى انه لو قال لما كان يؤدى الوتر على الرحلة كان نفلا كما صرح لما كان لا يؤدى على الرحلة كان فرضا والمرأة لما ثبت عليها الاعتراض لم يصح منها السكاح كالرجل لما ثبت عليه الاعتراض صرح منه السكاح. اما ان نسب وبالجملة الاصل الصلاة والفرع الصوم والحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذرو في الفرع نفيه وهو الوجوب بالنذر وكذا في المثال الثاني حكم الاصل اعنى الصبح من الفرضية والعلة عدم التأدي على الرحلة وحكم الفرع اعنى الوتر هي التقلية وعلمته التأدي على الرحلة وفي المثال الثالث حكم الاصل اعنى الرجل صحة السكاح منه وعلمته عدم ثبوت الاعتراض عليه وحكم الفرع اعنى المرأة عدم صحة السكاح منها وعلمته ثبوت الاعتراض عليها (قوله مساواة من وجهين) ففى الوجه الاول يكون الاعتكاف بنذر الصوم أصلا والاعتكاف بغير نذر الصوم فرعاً واشترط الصوم فهما متكافران والاعتكاف علة وذكر (٢٠٦) الصلاة ليس لكونها الاصل المقيس عليه بل فى التقدير الاول لبيان انما الوصف الفارق

بغير نذرو والعلة وجوبه بالنذر الجواب اولاً بالاول من جوابي قياس الدلالة وهو انه غير مراد بانها مساواة من وجهين احدهما ان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذرو فى أن الصوم شرط فيه للاعتكاف بنذر الصوم وتفسيره ما بالقاء الفارق وهو النذر لانه غير مؤثر كفى الصلاة اذ وجوده وعدمه سواء بقيت العلة الاعتكاف المشترك وما بالسر وهو ان العلة اما الاعتكاف أو الاعتكاف بالنذر أو غيرهما والاصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لانه غير مؤثر به ليل ثبوتها فى الصلاة بدون الحكم فالصلاة لم تذكر للقياس عليها بل لبيان انما الفارق أو لانها أحد أوصاف السيرة فلا يجب المساواة لها فلا يضر عدمها ثانيهما انه قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر في انما لا تجب بالنذر ولا تأخير للنذرو في وجوبهما فكذا الصيام ويلزمه ان يجب بدون النذر كما يجب مع النذرو والا كان للنذرو فيه تأثير فالذى فيه القياس حصل فيه المساواة والذى فيه عدم المساواة لازم له فلا يضر وقد يجب بانه ملازمة والقياس لبيان الملازمة والمساواة حاصلة على التقدير وحاصله لو لم يشترط لم يجب بالنذرو والملازمة من نبي الملازمة بالقياس على الصلاة فانها لما لم تكن شرطاً لتجب بالنذرو ولا شئ ان على تقدير عدم وجوبه بالنذرو فالمساواة حاصلة بينهما وبين الصوم وان لم تكن حاصلة فى نفس الامر وقد يجب بما عاوض منها وهو مساواة الصيام للصلاة فى تساوى حكمه على النذرو وعدمه مثال آخر فى الوتر يؤدى على الرحلة فهو ونقل كصلاة الصبح لما كان فرضاً لم يؤد على الرحلة مثال آخر فى السكاح بلاوى ثبت للولى الاعتراض عليها فلا يصح منها السكاح كالرجل لما صرح منه لثبوت الاعتراض عليه وهذا ان المثالان اذا تأملت ما ارشده الى أن الجواب هو الثالث فان السؤال اذا كان عاماً فالجواب المقصود على مثال واحد كما صرح قال (وقولهم بطل الجهد فى استخراج الحق وقوله من الدليل الموصول الى الحق وقوله العلم عن نظرهم ودون النص والاجماع وبان البذل حال القياس والعلم ثمرة القياس أبوها ثم حل الشئ على غيره باجراً حكمه عليه ويحتاج للجامع وقول القاضى حل منقوم على معلوم فى اثبات حكمهما أو نفيه عنهما باجراً جامع بينهما من

للعلة وهو كونها مقترنة بالنذرو فى التقدير الثاني لبيان ان العلة ليست هى الاعتكاف بالنذرو وعلى الوجه الثاني الاصل الصلاة بالنذرو والفرع الصيام بالنذرو والعلة كونهما عبادتين والحكم فى التحقيق عدم تأثير النذرو فى الوجوب والمقصود اضافة وجوب الصوم الى نفس الاعتكاف ولهذا قال ويلزمه ان يجب بدون النذر كما يجب مع النذر وهذا هو المراد بالذى فيه عدم المساواة وأما الذى فيه القياس فهو عدم الوجوب بالنذرو (قوله وكونه) أى الاعتكاف بالنذرو أى مقروبان بنذرو من الصوم

أوالصلاة لا يصلح علة مستقلة لاشترط الصوم ولا جزء علة بان تكون العلة هى الاعتكاف مع وصف اقتترانه بنذرو لانه غير مؤثر بالاستقلال ولا بالانضمام بدليل أنه مع الاعتكاف يثبت فى الصلاة ولا يثبت الحكم الذى هو الاشتراط فاندفع بهذا التقرير ما يتوهم من الاعتراض بان عدم التأخير لا يتأدى كونه جزء علة (قوله ولا شئ) يعنى أن ما فرضنا عدم اشتراط الصوم ونفيها استلزامه بعدم الوجوب بالنذرو قياساً على الصلاة كانت المساواة حاصلة بين الصوم والصلاة فى عدم الوجوب بالنذرو وان لم تكن حاصلة فى نفس الامر وما وقع فى بعض نسخ الاصل بينهما وبين الصوم بثنية الضمير لا يخفى أنه من سهو والتعلم (قوله بما عاوض منها) أى من الاجوبة السابقة لعله مقدمة وحاصله ان الصلاة تتساوى حكماً حالة نذروها فى الاعتكاف وحالة عدم نذروها للاجماع على عدم وجوبها فى الحالتين فكذا الصوم يتساوى حكماً فى الحالتين وليس التساوى بان يكون عدم الوجوب للاجماع على الوجوب حالة النذرو فتعين ان يكون ثابتاً للوجوب واعلم أن أصل الاعتراض هو أنه لا يوجد فى قياس العكس ما هو تعريف القياس اعنى المساواة فى علة حكم الاصل والاجوبة المذكورة انما ثبتت المساواة فى أمر آخر لئلا يكتفى استلزام المساواة فى العلة فيصدق الحد (قوله وهذا ان المثالان)

اثبات

يريد أنه لا اعتماد بالجواب الأول لان قياس العكس من أقسام القياس فلا بد من دخوله في الحد والجواب الثاني الذي هو سواء اعط
 أول وجهي المساواة المبني على الغناء الفارق أو على اليسر أو ثاني وجهه المبني على ان هذا قياس للصيام بالذرع على الصلاة بالنذر
 والجواب الرابع الاوضح المبني على مساواتهما في تساوي حكمهما حاله النذر وعدمه لاخفا في اختصاصها بما لمثال المذكور
 والجواب الثالث المبني على أن غذاء لازمة لقياس لبيان الملازمة جار في جميع الامثلة مثلا لو لم يكن الوتر فلا لما كان يؤدي على
 الراحة قياسا على فرض الصبح واللازم منتف ولوضح النكاح من المرأة ثابت الاعتراض علمه اقباسا على الرجل واللازم منتف فتعين
 أن يكون هو الجواب عن الاعتراض لقياس العكس على الاطلاق (قوله لان مقتضاها ما قد لا يكون ظاهرا) فهذا يندفع ما يقال انه
 غير منعكس احد لم تناوله القياس المنصوص اهله المحسوس ثبوتها في الاصل (٢٠٧) والفرع اذ لا بد من ذلك فانه

لا بد من بدل جهل في معرفة
 صحة النص متناوسا
 وعدم المعارض وسلامة
 العلة في الفرع عن ثبوت
 مانع أو انتفاء شرط (قوله
 وقد جمع المصنف) نفى لما
 ذهب اليه بعض المشارحين
 من ان كلاما من الاعتراضات
 يختص بواحد من
 التعريفات على طريق
 الالف والنشر (قوله
 جعل الشيء على غيره) لم
 يتعرض للاعتراض بان
 الحمل ثمة القياس لانفسه
 لما سئل كره في تعريف
 القاضى وأما الاعتراض
 بان الشيء لا يتناول
 المستحيل فمدفوع بانه
 شئ افسه وان لم يكن تابنا
 (قوله الاجامع) أى لاني
 نفس الامر ولا في نظر
 المجتهد (قوله أو نقيضه
 عنهما) قد يعترض عليه

اثبات حكم أو صفة أو نفع ما حسن الأجل ثمرته وثابت الحكم فيهما معا ليس به بل هو في الاصل بدليل
 غيره يجامع كلف وقواهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس فتعريفه به دور واجيب بان الحدود القياس
 الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي ليس فرعاً له (اقول قد ذكر للقياس حدود من رتبة منها قوله لم
 يدل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببطل الجهد في استخراج الحق من النص والاجماع لان
 مقتضاها ما قد لا يكون ظاهراً فيحتاج الى اجتهاد في صيغ العموم والمفهوم والاعمال والاشارة ورد المطلق
 الى المقيد وتصحيح السنو وغير ذلك وأيضا فان البذل حال القائس وهو غير القياس فانه الدليل المنصوب
 من جهة الشارع سواء نظريته القائس أم لا ومنها قوله لم يدل الجهد في استخراج الحق وهو مردود بوجوب النص والاجماع
 والاجماع ومنها قوله لم يدل الجهد في استخراج الحق وهو مردود بوجوب النص والاجماع وأيضا فالعلم
 ثمة القياس لا هو فلا يصح 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 ثمة القياس كما قررنا
 ومنها ما ذكره أبو هاشم وهو انه حل الشيء على غيره باجرا حكمه عليه وهو منقوض بجملة الاجماع فانه
 يصدق عليه الحد وليس بقياس لان تحقق حقيقته لا يصح با لافاد فيحتاج الى قد لا يخرج ذلك وهو
 ان يقال يجامع محافظة على طرده ومنها ما ذكره القاضي أبو بكر قال هو حل معلوم على معلوم في اثبات
 حكم لهما أو نقيضه عنهما بامرجاع بينهما من اثبات حكم أو صفة أو نقيضهما (قوله معلوم على معلوم يتناول
 جميع ما يجري فيه القياس من موجود و معدوم ممكن ومستحيل ولو قال شئ على شئ لا يختص بالموجود
 قوله في اثبات حكم لهما أو نقيضه عنهما يتناول القياس في الحكم الوجودي نحو قتل عمه عدوان فيجب
 القصاص كما في الحد وفي الحكم العدمي نحو قتل عمك في الشبهة فلا يوجب القصاص كالعصا الصغيرة
 قوله بامرجاع بينهما الى آخره ليتناول الحكم الشرعي نحو العداينة والوصف العقلي نحو العداوية
 ونقيضهما كما يقال في الخطا ليس بعمد ولا عدوان فلا يوجب القصاص كإي الصبي واستحسنه المصنف ثم
 استدرك عليه من ثلاثة أوجه احدها ان الحمل قد جعله جنس له وانه غير صادق عليه لانه ثمة القياس
 ولا شئ من ثمة القياس بقياس ثابته انه يشهد بان اثبات الحكم فيهما مجع بالقياس وليس كذلك
 فان الحكم في الاصل ثابت بغيره ثالثها ان قوله يجامع بينهما كاف في التمييز ولا حاجة الى تفصيل

بانه مستدرك اذ الحكم أعم من الايجاب والسلب وليس بشئ لان المراد الحكم الشرعي اذ لا يجري القياس في غيره ولو سلم فالنسبة
 الحكمية التي يراد بها هو الاثبات او انتزاعها وهو النفي لا الاستناد التام المتناول للايجاب والسلب بقرينة اضافة الاثبات اليه وفي
 جعل الصفة قسما للحكم اشارة الى أن المراد به الحكم الشرعي كما صرح به المحقق ليتناول الحكم الشرعي يريد ان الجامع قد يكون حكما
 شرعيا اثباتيا أو نفييا ككون القتل عدوانا أو ليس بعدوان وقد يكون وصفا عقليا اثباتيا أو نفييا ككونه عمدا أو ليس بعمد ومن الامثلة
 الواضحة قوله لا الكلب نجس فلا يصح بيعه كالتخزين والتجسس المنفرد بالمثل ليس بظاهر فلا تصح الصلاة فيه كالمغسول بالين واليد لمسك
 فيكون حراما كالحجر والصبي ليس بماتل فلا يكف كالجنون وفي تعريفه الحكم الشرعي اشارة الى دفع ما يقال ان الحكم اما أن يتناول بالصفة
 فيكون ذكرها مستدركا ولا فيجب أن يقال في اثبات حكمهما أو صفة ووجه الدفع أن اثبات بالقياس لا يكون الاحكاما شرعيا كما
 سيحى بخلاف الجامع فان قد يكون وصفا عقليا (قوله واستحسنه المصنف) اتباعا لجمهور ولما فيه من المحاطة على التعمد مع ضعف

الاعتراضات الموردة عليه لان الالمدى اورد عليه ستة اعتراضات افواها الثلاثة المذكورة في المتن بتغيير ما في الاول واجاب عن الكل الا ان المصنف كانه استضعف الاجوبة فلم يعول عليها ولهذا قال في المنتهى ان اريد بالمثل التشبيه فبما اشار الى ردماد كره الالمدى من ان المراد من حل المعلوم على المعلوم هو التثريب والتسوية بينهما في حكم احدهما مطلقا وقوله في اثبات حكم اوقفيه تفصيل لذلك فلا تكرر والى هذا ينظر جواب المحقق يعني ليس المراد بالمثل ثبوت الحكم في الفرع ليكون عمرة القياس بل وجوب التسوية في الحكم عند قصد اثبات الحكم فيها بذلك الحل فقوله اذا اريد تفسير قوله في اثبات حكم اهما يعني انه ليس صلة للاصل بل ظرفا متعلقا بضمونه وفي قوله بذلك تأكيده للاعتراض الثاني وهو الاشعار بثبوت حكم الاصل بالقياس وحينئذ يحتاج في جوابه الى ما ذكره المحقق واصله ان الحكم فيها جميعا يثبت بالقياس باعتبار احد ضربييه الذي هو الحكم في الفرع وظاهر ان افتقار المجموع الى شيء لا يقتضي افتقار كل من ضربييه اليه بل يكفي افتقار احد جزايه وانا اظن ان ما ذكره من الاشعار انما يظهر اذا كان قوله بالمرجع مع متعلقا باثبات حكم اهما اذا تعلق بالمثل على ما هو الحق فلا (٢٠٨) وقد ظهر بما ذكرنا ان قوله لا يثبت الحكم في الفرع عطف على وجوب التسوية وقد سبق

الجامع في الحد وقد يقال عليه يندفع الاول لان المراد بالمثل وجوب التسوية في الحكم اذا اريد بذلك اثبات الحكم لهما لا يثبت الحكم في الفرع والثاني بان الاثبات فيهما معهما انما يحصل بالاثبات في الفرع الثابت بالقياس لان الاثبات في كل واحد به والثالث بانه تعيين الطريق فان زعم ان الاجز اولي قلنا ذلك اذا لم يحصل منه غير التمييز مقصود وهما يتبعان تفصيل الاقسام ايضا فكان اولي وقد صرح بانهم انما عدلوا عن ذكر حكم الفرع الى حكم شيء او معلوم لانه دور وفيه دعوى بطلان حد المصنف فاشار الى تقريره وجوابه اما تقريره فان حكم الفرع فرع القياس ومتأخر عنه فمتوقف عليه فيكون تعريفه به دورا والجواب ان ثبوت حكم الفرع الجزئي الخارجي فرع القياس الجزئي الخارجي والذي زيد تعريفه هو القياس الذهني أي الماهية العقلية للقياس وحكم الفرع الذهني أي تعقل حقيقة الفرع وكذا الخارجي وهو حصول الحكم الجزئي ليس شيء منهما فرع القياس الذهني أي لا يتوقف على تعقل ماهية القياس فلا دور وقال (واركانه 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 بد في الجميع ولذلك كان الجامع فرع الاصل للفرع) اقول اركان الشيء اجزائه في الوجود التي لا يحصل الا بصحولة اداخلة في حقيقة محققة اهو بته واركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فعمرة القياس فيتأخر عنه فلا يكون وركنا له اما الاصل فهو المحل المشبه به الذي يثبت فيه الحكم وقيل حكمه وقيل دليله فاذا قلنا التبيذ مسكر فيجزم قياسا على الخمر دليل قوله حرمت الخمر فالاصل هو الخمر لانه المشبه به او الخمر لانه الحكمه اوقوله حرمت الخمر لانه دليله واما الفرع فقيل على الاول انه محل الحكم المشبه وعلى الثاني انه حكمه ولم يقل احدانه دليله وكيف يقال ودليله القياس وتحقيقه ان الاصل ما يبتنى عليه الشيء فلا بد في الشكل لان الحكم في الفرع يبتنى على الحكم في الاصل وهو على مأخذه ومحلّه فالكل مما يبتنى عليه الحكم في الفرع

الى وهم بعض الناظرين في هذا الكتاب انه عطف على اثبات الحكم وان قوله بذلك اشارة الى اثبات حكم والمعنى ان المراد بالمثل وجوب التسوية اذا اريد بقوله في اثبات حكم الاثبات بما كما هو ظاهر اللفظ اذ لو اريد ثبوت الحكم في الفرع لم يصح ارادة التسوية اذ يصير المعنى انه التسوية في ثبوت الحكم في الفرع وليس بمستقيم ولولا اني على ثقة من حال الشارح المحقق اعلى الله درجته في دار السلام لتناوت بي الظنون وذهبت بي الاوهام عند الاطلاع على امثال هذه التعيرات فن قرأ الكتاب عليه مع الفحص عن دقائقه

وصرف شرط اصل الجامع العمري الى الكشف عن حقائقه (قوله وقد صرح) ذكر الالمدى بعد الجواب عن ابتداء الاعتراضات المذكورة على تعريف القاضى انه يرد اشكال لا محيص عنه وهو ان الحكم في الفرع نفي او اثباتا متفرع على القياس متأخر عنه بالاجماع وقد جعله ركنا له متقدما عليه حيث اخذه في تعريفه حين قال في اثبات حكم اهما اوقفيه عنهما اشارة الى الفرع والاصل وهذا دور ممنوع حيث جعل القياس متوقفا على حكم الفرع المتوقف عليه فاجاب عنه المصنف بانه انما يقتضى توقف معرفة القياس وتوقف ماهيته على معرفة حكم الفرع وتوقف ماهيته وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لانه قله ولا حصوله بل غاية الاضمان حصوله يتوقف على حصول القياس ومثله ليس من الدور في شيء وهذا الكلام لا اعتبار عليه الا ان الشارح المحقق قد تصرف فيه بما اخرج عن حد الاستقامة حيث جعله اعتراضا على من زعم ان القاضى واباها تم وانما عدلوا عن حكم الفرع الى حكم شيء او معلوم حيث قالوا حل الشيء على غيره وحل معلوم على معلوم ولم يقولوا حل فرع على اصل لان حكم الفرع متوقف على القياس لثبوته فاخذه في تعريف القياس يكون دورا والمصنف قد اخذ الفرع في تعريف القياس حيث قال هو مساواة فرع الاصل في علة

حكمه فيلزمه البرور فاحتاج الى جواب بان المأخوذ في حد القياس ثبوت حكم الفرع الموقوف على وجود القياس لانه قلها والمحدود الماهية المعقولة التي لا يتوقف عليها حصول حكم الفرع ولا نهقله فلا دور وانت خبر بانها ليس في تعريف ابي هاشم وتعريف المصنف ذكر حكم الفرع اما لابل في تعريف المصنف ذكر الفرع نفسه وتوهم الدور فيه انما يكون من جهة تفسيره بالمقيس المتوقف على معرفة القياس على ما سبق وكلام المصنف عنها تعبر برأوا جوابا لا يلائم ذلك والدليل على انه ليس في دعوى كون ذكر حكم الفرع دورا دعوى بطلانه حد المصنف ان الامدى بعد ما جزم بورد هذا الدور على تعريف القاضي قال والمختار في حد القياس انه عبارة عن الاستواء بين الاصل والفرع في علة حكم الاصل وهذا بعينه تعريف المصنف ثم قال وهذا جامع مانع لا يرد عليه شيء من الاعتراضات المذكورة ومن البعيد ما ذكر في بعض الشروح ان هذا اشارة الى تعريف آخر وهو ما ثبت ثبوت الحكم (٢٠٩) في الفرع ثم جواب عما ورد عليه من

ابتداء أو بواسطة فلا بد في التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع أصل الحكم في الفرع والحكم فرع له اذ يعلم ثبوته بثبوته وفي الاصل بالعكس فان الحكم أصل للجامع والجامع فرع له اذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته واما في الفرع فالحكم هو المبتنى والمحل يسمى به مجازا واعلم ان الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء ان الاصل والفرع هما المحلل ونحن على هذا الاصطلاح نستمر قال ((ومن شروط حكم الاصل ان يكون شرعيا)) اقول ان القياس شروطا لكل عدة منها يتعلق بركن من او كانه فن شروط حكم الاصل ان يكون حكمه شرعيا فلو كان حسيبا او عقليا لم يجوز ان المطلوب اثبات حكم شرعي للمسارة في علة ولا يتصور الا بذلك فلو قال شراب مستديم جيب الحد كما جيب الاسكارا وكما يسمى خيرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة وقد مر ولا في العقليات من الصفات والافعال وهو الصحيح عنده وفائدته تظهر فيما اذا قاس النقي فاذ لم يكن المقتضى ثابتا في الاصل كان نقيما اصليا النقي الاصيل لا يقاس عليه النقي الطارئ وهو حكم شرعي ولا الاصيل لثبوته بدون القياس وبالجماع وقد يذكري كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضى في الاصل وما ذلك الا ليكون النقي حكما شرعيا قال ((وان لا يكون منسوخا زال اعتبار الجامع)) اقول ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون منسوخا لانه انما تعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع في الاصل حيث اثبت الحكم به ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم انه لم يبق معتبرا في نظره فلا يتعدى الحكم به اذ لم يبق الاستلزام الذي كان دليلا للثبوت وقد تقدم قال ((وان لا يكون فرعاً خالفاً للعنابة والبصري لنا ان اتحدت فذكر الوسط ضائع كالشافعية في السفر جل مطعوم فيكون ربو يا كالتفاح ثم يقبس التفاح على البروان لم يتدفد لانا الاولي لم يثبت اعتبارها وانما تانية ابست في الفرع كقوله في الحدام عيب يفسخ به البيع فيه يفسخ به النكاح كالفرن والرتق ثم يقبس القرن على الحب لقوات الاستماع)) اقول ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون فرعاً أي مثبتا بالقياس بل بالجماع او نص وجوزة الحنابلة والبصري لنا ان العلة اما ان تعد في القياسين او لا تعد فان اتحدت العلة في القياسين فذكر الوسط اعني ما هو أصل في قياس وفرع في آخر ضائع لا مكان طرحة من الوسط وقياس أحد الطرفين على الآخر مثاله ان تقول الشافعية في السفر جل انه مطعوم فيكون ربو يا كالتفاح فيجمع الحكم كون التفاح ربو يا

استلزامه الدور (قوله التي لا يحصل الا بخصوصها) نفسير للاجزاء وتغييرها عن العوارض وقوله داخله في حقيقته أي بالنظر الى الوجود العقلي محققه لهويته أي بالنظر الى الوجود الخارجي وهذا كما كيد لما ذكره بوضوح (قوله وأركان القياس أربعة) لانها المأخوذة في حقيقته حيث يفسر بما واقتصر على الاصل في علة حكمه وهذا كما يقال أركان التشبيه أربعة المشبه والمشبه به ووجه الشبه والاداة (قوله وهو الصحيح) لان في ذلك حقيقة البناء وفيما عداه لا بد من تجاوز وملاحظة واسطة تظهر بالأميل (قوله اذ يستنبط) أي الجامع منه أي من الحكم في الاصل يعني بالنظر الى الاعم

(٢٧ مختصر المنهني ثاني) الاغلب والاقدم تكون العلة منصوفة (قوله فلو كان حسيبا او عقليا) الانسب بما ذكر من البيان والمثال ان يقول فلو كان لغويا أو عقليا وهو الموافق لكلام الامدى والشارحين (قوله وهذا مبني) أي انحصار المطلوب من القياس في اثبات حكم شرعي حتى يلزم كون الاصل حكما شرعيا مبني على ان القياس لا يجري في القضايا اللغوية والعقلية والا فالطلب لا يلزم ان يكون اثبات حكم شرعي بل لغوي أو عقلي فلا يشترط كون حكم الاصل حكما شرعيا وفي هذا دفع لما يتوهم من ان قياس ايجاب الحد على ايجاب السكر أو التسمية بانجر انما كان باطلا خارجا عن الانتظام من جهة ان الفرع قد أخذ حكمه شرعيا حتى لو أخذ عقليا أو لغويا كالاصل اصح وانتظم (قوله من الصفات) كما يقاس الغائب على الشاهد في كونه عالما بعلم من صفة قائمة والافعال كما يقاس الشاهد على الغائب في كونه فاعله باختياره (قوله وهو الصحيح عنده) أي عند المصنف فلا قاله بعض أئمة اللغة حيث يجرونه في اللغات وأكثر المتكلمين حيث يجرونه في العقليات (قوله وقد تقدم) في بحث النسخ انه اذا نسخ حكم الاصل لا ينسخ معه حكم الفرع

(قوله فانه قد صرح) لا يخفى ان ههنا قياسين أحدهما الاثبات المطلوب والآخر لاثبات أصله فهذا فرع مطلق كالجذام وأصل مطلق كالجلب وأصل من وجه وفرع من وجه كالفرق وعلة لاثبات الحكم في الفرع المطلق كعيب يفسخ به البيع وعلة لاثبات حكم ما هو أصل من وجهه فرع من وجهه كفوات الاستمتاع واليه الاشارة بالعلة المذكورة ثانيا في اثبات حكم الاصل يعني الاصل الذي هو فرع من وجهه وقوله وانما ليست ثابتة في الفرع يعني الفرع المطلق فان الجذام لا يمنع الاستمتاع وقوله المذكورة أولا يعني علة اثبات حكم الفرع المطلق ككونه عيبا يفسخ به البيع فانه وان ثبت في الجذام لكن لم يثبت اعتباره في حكم أصله الذي هو الفرق والرتق فان جواز فسخ النكاح به ما لم يعال بكونه ما من العيوب التي يفسخ بها البيع بل بقوت الاستمتاع فلا مساواة بين الفرع الذي هو الجذام والاصل الذي هو الفرق والرتق في العلة المعتمدة التي هي فوات الاستمتاع ولا يخفى على المتأمل ان قوله فيمنع الخصم ان البيع يفسخ بالفرق من سهو والقلم والصواب أن النكاح (٢١٠) لانه الحكم في الاصل وأما منع فسخ البيع فانها هو منع لو جود الوصف في الاصل (قوله جامع

للاصورتين) يعني صورة ايجاد العلة في القياسين كقياس الوضوء على التيمم والتيمم على الصلاة بجامع العبادة فيه ما و عدم ايجادها كقياس الوضوء على التيمم بجامع الطهارة وكقياس التيمم على الصلاة بجامع العبادة (قوله قالوا لا يجب) ظاهر سوق الكلام انه دليل على الجاهلية والبصرى لكنه في التحقيق اعتراض منهم على دليلنا المذكور في صورة عدم ايجاد العلة حاصله منع لزوم المساواة في العلة بل يجوز أن يثبت الحكم في الفرع بعلة وفي الاصل بعلة أخرى كما يجب وزان بعلم ثبوته في الفرع بدليل هو القياس وفي الاصل

فيقول لانه مطعوم كالبرقانه كان عكسه ان يقول في السفر جعل لانه مطعوم كالبرق من غير التعرض للتفاح فكان ذكر التفاح عديم الفائدة وان لم تعد العلة في القياسين فانه قد صرح باعتبار العلة المذكورة ثانيا في اثبات حكم الاصل وانما ليست ثابتة في الفرع والمذكورة أولا وان ثبتت في الفرع فانها غير معتبرة فلا مساواة بينهما في العلة المعتمدة فلا تعديتها مثاله قول المستدل في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالفرق والرتق فيمنع الخصم ان البيع يفسخ بالرتق وافرقت فيقول لانه مقفوت للاستمتاع كالجلب فقوات الاستمتاع هو الذي ثبت لاجله الحكم في الرتق والفرق وأنه غير موجود في الجذام والثابت في الجذام وهو كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتباره مثال آخر جامع للاصورتين ان يقول في الوضوء عبادة فيشترط فيه النية كالنيم ثم يقول لانه عبادة كالصلاة فتبعد العلة أو يقول أول طهارة كالنيم ثم يقول انه عبادة كالصلاة فلا تتعدى الا لا يجب أن يثبت في الفرع بما يثبت به في الاصل كالاجماع والنص بخار ان يثبت في الاصل بعلة وفي الفرع باخرى الجواب الفرق بما ذكرنا قال (فان كان فرعا يخالفه المستدل كقول الحنفى في الصوم بنية النفل أتى بما أمر به فيصح كفر بوضه الطلح فساد لانه يتضمن اعترافه بالخطا في الاصل) اقول ماذا كرهناه كان فرعا يوافق المستدل ويخالفه المعترض وأما اذا كان فرعا يخالفه المستدل ويوافق المعترض فثاله قول الحنفى في الصوم بنية النفل أتى بما أمر به فيصح كفر بوضه الطلح وهو لا يقول بوجهه كفر بوضه الطلح بنية النفل بل خصه هو القائل به وهذا قياس فاسد لانه اعترف ضمنا بخطئه في الاصل وهو اثبات الصحة في كفر بوضه الطلح والاعتراف ببطلان احدي مقدمات دال على اعتراف ببطلان دليله ولا يصح من المدعى ما هو معترف ببطلانه ولا يمكن من دعواه مثال آخر ان يقول الشافعى في قتل المسلم بالذمى عكست فيه الشبهة فلا يجوز حب القصاص كالمثقل فانه فرع يخالفه المستدل وهو على مذهب المعترض وفرع من فروع عه فلا يمكن المستدل من تقرير مذهبه به مع اعترافه ببطلانه فان قيل فذلك يصلح الزمانا لتخصم اذ لو اترمه ازم المقصود والا كان مناقضا في مذهبه لعله بالعلة في موضع دون موضع والجواب ان الازام منسند فع بوجهين أحدهما أن يقول العلة في الاصل عندى غير ذلك

بدليل آخر هو نص أو اجماع والجواب الفرق بين العلة والدليل باليه يلزم من عدم المساواة في العلة امتناع التعدي به وانفاء القياس لان ذلك حقيقة بخلاف اختلاف الدليلين فانه لا محذور (قوله ماذا كرهناه كان فرعا) ظاهر هذا الكلام ان أصل القياس ان كان فرعا يوافق المستدل ويخالفه المعترض كروية التفاح وكون الفرق مما يفسخ به النكاح فهذا هو محل الخلاف بيننا وبين الجاهلية وأما اذا كان بالعكس أى يخالفه المستدل ويوافق المعترض كوجهه فرض الطلح بنية النفل وعدم القصاص في القتل بالمثل فياقل بلا خلاف وهو تنقيص صحة فرضية الطلح بنية النفل مما ثبت بالقياس وكذا عدم وجوب القصاص بالمثل وفي الشرح اشارة الى ان معنى الفرعية في ذلك انه فرع من فروع المذهب وقيل لان كل منهما حكم مختلف فيه فلا بد أن يستدل الى أصل وقيل لانه ليس بمنصوص عليه ولا يجمع عليه وأنت خير بأن جئنا لا يكون مما نحن فيه وكلام الأمدى لا يقتضى ذلك لانه قال هذا اذا كان حكم الاصل مقولاً له من جهة المستدل فكيف في المثال المذكور فلا يصح (قوله والا كان مناقضا) حيث جعل الوصف علة وليس بعلة (قوله أن يقول) المناسب بقوله أحدهما ثانياً لانه وقع في التخصم هكذا

(قوله في غير محله) أي محل الحكم وهذا أيضا من شروط الأصل لأن أصله أن يكون حكم الأصل بحيث يوجد مثل علمته في أصل آخر غير محل الحكم وليس المراد أنه يجب أن يوجد في محل آخر والفرع لأن هذا معلوم من كون العلة وصفا مشتركا ويحتمل أن يكون ضمير محل للقياس والحاصل واحد (قوله وكفاد بالحدود ونصوصه سائر الكفارات) فتدبر بذلك لما سيبي من جريان القياس في نفس الحدود والكفارات (قوله لكن هذا الوصف) وهو المعنى المفتوح للخصصة لما فيه من المشقة لم يوجد في موضع آخر مما يشتمل على مشقة وإن كانت فوق مشقة السفر من عزولة الأعمال المشقة (قوله فروع في المصالحات) أي دفع مفصلة النقل للاعلاء من غير حضور شاهدا شرعية التعريف ودفع مفصلة الدعوى الباطلة للأشهر الشرعية العدد الكثير وإن لم تعلم حكمه الخمين بالتعيين (قوله ولا نظير له) أي لا يوجد مثل ذلك في أصل آخر (قوله وهو) أي القياس المركب بل اشتمال حكم (٢١١) الأصل عليه أن يستغنى المستدل عن

ولا يجب ذكرى لها وإنما هو ان يقول بالزم منه اما خطئى في الأصل أو في الفرع ولا يلزم منه الخطأ في الفرع معينا وهو مطاوعا بكونه عارفا بخرق الخطئى في الأصل ولا يضر في ذلك في الفرع قال (ومنها ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة واعداد الركامات ومقادير الحدود والكفارات ومنه ما لا نظير له كان له معنى ظاهر كترخص المسافر أو غير ظاهر كالقسامة) أقول شرط القياس وجود مثل علة الحكم في غير محله فإذا علم انتفاء ذلك قبل انه معدول به عن سنن القياس أى طريقه وابداء للتعديبه أى جعل عادلا ومتجاورا عنه فلم يبق على منهاج القياس ولا يقاس عليه فنه ما لا يعقل معناه وينقسم الى قسمين قسم اخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة قال عليه الصلاة والسلام من شهد له خزيمة فهو حسيبه فلا يثبت ذلك الحكم غيره وإن كان أعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق كاصديق فانه علم ضروري ان القاعدة مقررة شرط لم يخرج منها الا هذا الفرد كما استثنى منها ثبوت حكم خلافه في جميع ما عداه من عامق طوع به وقسم لم يخرج عن قاعدة كاعداد الركامات وكفادير الحدود ونصوصه سائر الكفارات ومنه ما لا نظير له وهو أيضا قسمان قسم له معنى ظاهر كترخص المسافر اذ علمته السفر وهو معنى مناسب للخصصة لما فيه من المشقة لكن هذا الوصف لم يوجد في موضع آخر وقسم ليس له معنى ظاهر كالقسامة وهي تخليف مدعى القتل مع اللوث خمسين قسما ومعناه التغلب في حقن الدماء والاليمية مذكرا للاعلاء القتل بغيره شهدا شاهدين ولا لأشهر الذين لا يرعهم وازع التقوى الخلف عليه حلفة واحدة فروع في المصالحات ولا نظير له قال (ومنها ان لا يكون ذات قياس مركب وهو ان يستغنى بموافقة الخصم في الأصل مع منعه علة الأصل او منعه وجوده في الأصل فالاول مركب الأصل مثل عبد فلا يقبل به الحرك كالمكاتب فيقول المنفى العلة جهالة المسئق من السيد والورثة فان صح بطل الاطلاق وان بطلت منع حكم الأصل فما ينقل عن عدم العلة في الفرع او منع الأصل الثاني مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصح قبل السكاح كقول قال زينب التي أتزوجها طالق فيقول المنفى العلة عندي فقود في الأصل فان صح بطل الاطلاق والانع حكم الأصل فما ينقل عن منع الأصل او عدم العلة في الأصل فلو سلم انها العلة وانها موجودة وانبت انها موجودة انتهض الدليل عليه لا اعترافه كالمعترف بها (قوله ومن شروط حكم الأصل ان لا يكون فيه قياس مركب وهو ان يستغنى عن اثبات حكم الأصل بالدليل بموافقة الخصم له فيه مع ان الخصم يكون مانعا

اثبات حكم الأصل بالدليل استغناء بموافقة الخصم له أى لا يستدل فيه أى فى حكم الأصل مع منع الخصم بعلمته علة المستدل أو لوجوده في الأصل قال الامدى القياس المركب هو أن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليه ولا يجمع عليه بين الامة وهو امام مركب الأصل وهو ان يتبرأ المستدل علة في الأصل فيه من المعارض علة أخرى ويرعى انما العلة في حكم الأصل وانما هي مركبا لاختلاف الخصم بين في تركيب الحكم على العلة في الأصل فان المستدل يزعم ان العلة مستتبطة من حكم الأصل وهي فرع له والمعارض يزعم أن الحكم في الأصل فرع على العلة ولا طريق الى اثباته سواها ولذلك يمنع ثبوت الحكم

عند اتفاقهما وانما هي مركب الأصل لانه يظن في علة حكم الأصل وامام مركب الوصف وهو ما وقع الاختلاف في وصف المستدل فهل له وجود في الأصل أم لا وسعى بذلك لانه متخالف في نفس الوصف الجامع وزعم بعضهم انه انما هي قياسا مركبا لاختلاف الخصم في علة الحكم وليس بحق والا لكان كل قياسا مختلف في علة أصله وان كان منصوصا أو مجعنا عليه قياسا مركبا هذا كلام الامدى وبه يظهر كلام المنتهى وذهب الشارح المحقق الى انه معنى مركبا لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم بقياس آخر فقد اجتمع قياسهما وهو معنى تركيب القياس وذلك انهما انتفعا على ان الحرك لا يقبل بالمكاتب وانما اختلاف في ان العلة هي كونه عبدا أو جهالة المسئق وكذا انتفعا على عدم العلة في زينب التي أتزوجها طالق وانما اختلاف في ان العلة كونه متعلقا أو تخييرا في بعض الشروح انما هي بذلك لان الأصل فيه وصفان يصلح كل منهما أن يكون علة ولا يخفى ما فيه

(قوله بأدنى مناسبة) يعني انه ما انفقا على عليه الوصف حتى لو تحقق القياس وثبت اشتراك الاصل والفرع في العلة كان مركب الوصف وان كان في الظاهر اتفاقا في مجرد حكم الاصل دون الوصف وهذا القدر كاف في التمييز (قوله وحاصله) يشيران ضمير ينقل في الصورتين للخصم والشارحون على انه في الاولى للقياس الاول وفي الثانية للثاني ولا يخفى في أن منع الاصل أو فرع عما ذكره وعدم العلة بما ذكره فان قيل قد سبق ان الخصم في مركب الاصل يمنع العلية وفي مركب الوصف يمنع وجود العلة في الاصل فكيف يصح انه في الاولى لا ينقل عن عدم العلة في الفرع أو يمنع الحكم في الاصل وفي الثاني عن منع علة الاصل أو حكمه فانه عدم العلة في الفرع نتيجة منع علة المستدل ودعوى عليه وصف (٤١٢) آخر لا يوجد في الفرع ومنع حكم الاصل نتيجة بطلان عليه ذلك الوصف على سبيل الفرض

والتقدير بناء على انه المانع وكذا منع علة الاصل هو بهينه منع وجود العلة في الاصل ومنع حكم الاصل هو نتيجة تسليم العلة في 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 التي أتروجهاطائق تعاقبا ثم قال لو ثبت كونه تعليقا فلا نسلم صحته الذي هو الحكم فجعل منع الحكم متفردا على ثبوت العلة وفي شرح العلامة وبه يشعر كلام الآمدي ان منع حكم الاصل في صورتين انما يصح اذا كان الخصم مجتهدا الذي ليس للمقلد مخالفة امامه وقد استجد في بعض الشروح ما سلمه المصنف في مركب الوصف من منع وجود علة الفرع في الاصل

لا يكون الحكم فيه مع لادبلة المستدل وذلك اما بغيره اعلمتها أو لوجودها فيه والا لولا يسمى مركب الاصل والثاني مركب الوصف قال في المنتهى وهي من كبا الاختلافهما في تركيب الحكم فالمستدل يركب العلة على الحكم والخصم بخلافه والظاهر انما يسمى مركب الاثباتهما الحكم كل بقياس فقد اجتمع قياسهما ثم ان الاول اتفاقا فيه على الحكم وهو الاصل باصطلاح دون الوصف الذي يعمل به المستدل فسمى مركب الاصل والثاني اتفاقا فيه على الوصف الذي يعمل به المستدل فسمى مركب الوصف غير انما يراه عن صاحبه بأدنى مناسبة مثال الاول وهو مركب الاصل ان يقول الشافعية في مسألة العبد هل يقتل به الحر عبيد فلا يقتل به الحر كما ان كان في الاتفاق فيقول الحنفي العلة عندى في عدم قتله بالكتاب ليس هو كونه عبيدا بل جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة لا احتمال ان يبقى عبيدا بمجرد اداء النجوم فيستحقه السيد وان يصير حر ابا داء فيستحقه الورثة وجهالة المستحق لم تثبت في العبد فان صححت هذه العلة بطل الحان العبدية في الحكم لعدم مشاركتها في العلة وان بطلت فيمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالكتاب لعدم المانع وحاصله ان الخصم في هذه الصورة لا ينقل عن عدم العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهة أو منع الحكم في الاصل كما لو كانت كونه عبيدا وعلى التقديرين فلا يتم القياس مثال الثاني وهو مركب الوصف ان يقال في مسألة تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق للطلاق فلا يصح كما لو قال زينب التي أتروجهاطائق فيقول الحنفي العلة وهي كونه تعليقا مفقودة في الاصل وان قوله زينب التي أتروجهاطائق تميز لا تعليق فان صح هذا بطل الحان التعليق به لعدم الجامع والامنع حكم الاصل وهو عدم الوقوع في قوله زينب التي أتروجهاطائق لاني انما منعت الوقوع لانه تميز فلو كان تعليقا قلت به وحاصله ان الخصم في هذه الصورة لا ينقل 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 بانفاق الطرفين يتأتى فيه دعوى انه ذو قياس مركب فان الخصم لا يجوز عن اظهار قيد يختص بالاصل يدعي ان ذلك هو العلة عنده ولا يدل ان دفعه بالدليل على ان علمك هي العلة عنده بل لوقال على غير ذلك ولم يعينه به مع انه اذا طرقت ثبوت ذلك هو تسليمه واعترافه فاذا اعترف فان سلم انها موجودة فذلك والا فلا يستدل ان يثبت وجودها في الاصل بدليل من عقل أو حس أو شمع وعلى التقديرين يتمهض الدليل عليه لانه معترف بصحة الموجب واثبوتها أو وقد ثبت بالدليل فلزمه القول بوجبه كما لو كان مجتهدا وطن ذلك فانه لا يسعه المخالفة والمناظر تلو المناظر اذ غرضه اظهار ما يحصل به الظن ليوافقه صاحبه عليه فيعذر ترك ما ظن بتضافرهما

والمعهود في دأب الفروق والاقضية عكس ذلك (قوله يدعي ان ذلك) أي القيد هو العلة اما بالاستقلال أو بالانضمام عند قال الخصم (قوله فان سلم) أي الخصم انما أي العلة عنده موجودة في الاصل فقد تم المطلوب وان لم يسلم فله مستدل اثبات وجودها في الاصل بدليله كما ثبت في المثال المذكور وان قولنا زينب التي أتروجهاطائق بمنزلة ان تزوجت زينب فهي طالق بشهادة الاستعمال أو طابق ائمة العربية وجمهاياتها لوقال من عقل أو حس أو شمع أو غيرهما لكان أحسن (قوله أو وقد ثبت) عطف على قوله واثبوتها على معين أو معرف بصحة الموجب وقد ثبت بالدليل وان لم يعترف بشبوتها (قوله والمناظر تلو المناظر) يعني وقد اعترف في المناظرة ان يكون الغرض اظهار الصواب كان غرض الناظر ظهور الصواب بحسب ظنه (قوله بتضافرهما) أي تعارفا ما قد وقع في بعض النسخ بالظاء وهو غلط كما سبق

(قوله أو سبر) وهو حصر الأوصاف وإبطال بعضها التعمين الباقي أو أخالة هو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره
وسبأني (قوله فثبت الحكم) وهو التعالف والترادف بنص الحديث وثبت عليه التعالف بالإجماع من النص إذ لو لم يكن اقترانه بالحكم للتعليل
لكان بعيدا وسبأني (قوله تسلسل) أي ترتب اثبات المقدمات إلى ان ينتهي إلى البدهييات (٢١٣) فيقول المقصود أكثر الوسائط

(قوله رر بما يفرق) معنى
قد يمنع الملازمة بناء على ان
ما ذكره في بيانها ليس
بنام لان حكم الأصل حكم
شرعي مثل حكم الفرع
يستدعي مثل ما استدعيه
من الأدلة والشرايط فيقبل
طول المقال ونشر الجدال
بخلاف مقدمات المناظرة
فانها قد تنتهي سريعا إلى
الضروريات ولما كان في
هذا النوع ضعف أمثال الأمر
إلى الاصطلاح فيجوز ان
يصلح قوم على اشتراط
الإجماع مطلقا أو بين
المتخاصمين كما اشتراط
الكرخي عند اثبات الأصل
بالنص عدم مخالفة الأصول
أو أحد أمور ثلاثة
استصيص على العلة أو
الإجماع على التعليل مطلقا
أو موافقة أصول آخر
وعثمان البتي قيام ما يدل
على جواز القياس عليه
بخصوصه وبشرط وبسي
الإجماع عليه أو
التصيص على العلة والكل
ضعيف على ما بين في
موضع (قوله واللم يكن
جعل أحدهما أصلا) قد
يجاب بأنه يجوز ان يكون
دلالتيه أقوى فيكون

قال (و كذلك لو ثبت الأصل بنص ثم أثبت العلة بطريقها على الأصح لا بل لو لم يقبل لم يقبل مقدمة تقبل
المنع) أقول ما ذكرناه كانه اذ لم يكن حكم الأصل مجعاعليه مطلقا وقنع بإجماع الخصمين فإذا كان مجعاعليه
فلا كلام فيه واذ لم يكن مجعاعليه مطلقا ولا بين الخصمين بل حاول اثبات حكم الأصل بنص ثم أثبت
العلة بطريق من طرقها من إجماع أو نص أو سبر أو أخالة فكذلك يقبل منه في الأصح وقيل لا يقبل بل
لا بد من الإجماع امام مطلقا أو بين الخصمين كاذ كرنا ذلك انضم ونشر الجدال مثاله ان يقول في المتبايعين
إذا كانت السابعة هالكة متبايعان تحت الفايحة الفان وبترادات كالأول كانت قائمه أقوله عليه السلام إذا
اختلف المتبايعان فليتعافا ويترادا فثبت الحكم بالنص وعلته التعالف بالإجماع لئلا لو لم يقبل لم
يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع واللازم باطل ببيان الملازمة ان من يمنع ذلك ويشترط في حكم الأصل
الإجماع انما قال لئلا يحصل الانتقال من مطاوب إلى آخر وانما شرطه بوجوب تسلسل البحث
ويمنع من حصول مقصود المناظرة وهذا لا يختص بحكم الأصل بل هو ثابت في كل مقدمة تقبل المنع
ورر بما يفرق بأن هذا حكم شرعي مثل الأول يستدعي ما استدعيه بخلاف المقدمات الأخر وبالجملة
فهذه اصطلاحات ولا محل نظر فيها يصطلح عليه لا يمكن المشاحة فيه قال (ومنها ان لا يكون دليل حكم
الأصل شاملا لحكم الفرع) أقول من شرط حكم الأصل ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع والأصل
يكن جعل أحدهما أصلا والآخر فرعاً أولى من العكس ولكن القياس ضاهوا ونطوا بالإبلاطائل مثاله
في الذرة مطهوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا على البرقيع في البرقيع قول قال صلى الله عليه وسلم
لا تبيعوا الطعام بالاطعام الا يديسا سواء بسواء فان الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر وأنت تعلم بما ذكر
ان دليل العلة اذا كان نصا ووجب ان لا يتناول الفرع بل ظنه مثل ان يقول النباش يقطع لانه سارق
كالسارق من الحى فيقال ولم قلت ان السارق من الحى انما يقطع لانه سارق فيقول لقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهم حارتب القطع على السرعة بفناء التعقيب فدل على انه المقضى للقطع كما سيأتي
فيقال فهذا لا يوجب ثبوت الحكم في الفرع بالنص فان ثبوت العلة بعد ثبوت الحكم ولا يخالف للمستدل
الامنع كونه عاموسبأني ان ذلك زيادة بيان قال (ومن شرط علة الأصل ان تكون بمعنى البيعت أي
مشتتلة على حكمه مقصودة للشارع من شرع الحكم لانها اذا كانت مجرد اماره وهى مستنبطه من
حكم الأصل كان دورا) أقول ما تقدم شروط حكم الأصل وهذه شروط علة الأصل ونفى به ما يعمل
به الحكم في الأصل فمها ان تكون بمعنى البيعت لا اماره مجردة ومعناه ان تكون مشتتلة على حكمه
مقصودة للشارع من شرع الحكم به من تحصيل مصلحه أو تنكبه لها أو دفع مفسده أو تقيدها لانها لو
كانت مجرد اماره لم تكن لها فائدة إلا تعريف الحكم وانما يعرف بها الحكم اذ لم تكن منصوصه أو
مجموعا عليها أو الاعرف الحكم أيضا بالنص أو الإجماع لا بها فان قوله الحرمه في الحجره هاله بالاسكار
نصرح بحرمه الحجر فلا يكون قد عرف بالعلة ان يعرف بها وهى مستنبطه وحينئذ يلزم الدوران
المستنبطه لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم به الزم الدور قال (ومنها ان تكون وصفا
ضابطا للحكمه لا حكمه مجردة تلفاها أو لعدم انضباطها ولو أمكن اعتبارها جاز على الأصح) أقول ومن
شروط العلة ان تكون وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه حتى تكون ضابطا للحكمه لا حكمه مجردة وذلك

بالاصالة أولى فان تعاضد الأدلة بما يقوى الظن وقد كثرت في كتب الفقه اثبات حكم واحد من الأدلة (قوله ونفى به) يريد ان العلة
وان اضيفت إلى الأصل فمعناها الحكم في الأصل (قوله لا اماره مجردة) أي وصفا طرديا بالمناسبات لا شبيهاه واللازم الدور بانه على
بما ذكره الأمدى وجهه والشارح ان العلة تنفرع على حكم الأصل لكونها مستنبطه منه واذا كانت مجردة لا فائدة لها سوى تعريف

الحكم كان الحكم منقرا عليهم فيلزم الدور واعتراض عليه في بعض الشروح بان العلة انما تنقزع على حكم الاصل والمنقزع على العلة انما هو الحكم في المنقزع فلا دور وفساده واضح لان الوصف اذا كان امارا لحكم الاصل معرفه كان المنقزع عليه هو حكم الاصل وايضا لو كان معرفا لحكم الفرع دون الاصل والتقدير انه ليس يباعث لم يكن للاصل مدخل في الفرع بقى انه لم لا يجوز ان يتقزع حكم الاصل عليها بناء على انها معرفة لكنها لا تنقزع على حكم الاصل بل تكون منصوصة او مجمعا عليها فاذا شاد المحقق في اثناء التقرير الى دفع ذلك بان كونها ما يعرف بالحكم لا يتصور الا اذا كانت مستنبطة لان التنصيص عليها او الاجماع نصريح 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 او اجماع بل معناه ان الحكم ثبت (٢١٤) بدليله ويكون الوصف امارا بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلا اذا

ثبت بالنص حرمة الخمر وعمل بل يكون امارا على ذلك يقصد بالزبد كان ذلك امارا على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد ذلك الوصف من افراد الخمر ووجه هذا يندفع الدور والحاصل ان العلة تنوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية (قوله رقيب لا يجوز) لوجهين أحدهما انه لو جاز لوقع من الشارع للقطع بانها اذا وجدت الحكمة التي هي المقصود الاصلى المطلوب بالذات من غير ان يربط الشارع الحكم بها لا يظن انها التي رجمت وهم انها المقصود واللازم منتف بكم الا سقرا وثانيهما انه لو جاز لم يعتبر الشارع المظان

لخفاها كل رضى في التجارة فينطبق بصيغ العقود ولو كانت ظاهرة منضبطة أو لعدم انضباطها كالمشقة فان لها امر انب لا تخصي وتختلف بالاحوال والاشخاص اختلافا عظيما ثم ليس كل مرتبة مناط ولا يمكن تعيين مرتبة منها الا لا طريق الي تمييزها بذاتها واضطرابها في نفسها فينطبق بالسفر فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفة اجاز اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح لاننا علم قطعنا انها هي المقصودة للشارع واعتبر المظنة لاجلها المانع خفاها واضطرابها فاذا زل المانع من اعتبارها اجاز اعتبارها قطعنا وقيل لا يجوز والواقع من الشارع ولم يقع ولم يعتبر المظان بدونه اورد اعتبار كافي المالك المرفوع في السفر وصاحب الصنعة الشاقفة في الخضر الجواب المانع لا انتفاء حكمة كذلك مما يفصله الشارع في أحكامه والمظنة لا يجب اطرادها وانعكاسها كما سيجيء قال (ومنها أن لا يكون عدمها في الحكم الثبوتى لئلا لو كان عدمها مكانا مناسبا أو مظنة وتقرير الثانية ان العدم المطلق باطل والمخصص بأمر ان كان وجوده منشأ لمصلحة فباطل وان كان منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة وان كان وجوده ينافي بوجود المناسبات لم يصلح عدمه مظنة لتقيضه لانه ان كان ظاهرا تعين بنفسه وان كان خفيا فتقيضه خفى ولا يصلح الخفى مظنة للخفى وان لم يكن فوجوده كعدمه وايضا لم يسمع أحد يقول العلة كذا أو عدم كذا واستدل بأن لاعلة عدم تقيضه وجوده مصادرة وقد تقدم مثله) أقول يجوز تعليل الحكم الثبوتى بالثبوتى كالقهرى بالاسكار والعدى بالعدى كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمى بالوجودى كعدم نفاذ التصرف بالامراف واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودى بالوصف العدمى فقبه الخلاف والاكثر على جوازه والمختار منه انما لو كان العدم علة للحكم الثبوتى اسكان مناسبا أو مظنة واللازم باطل بتسميته اما الاولى وهي الملازمة فلانه لا بد وان تكون علة بمعنى الباعث فهي اما نفس الباعث وهو المناسبات او امر مشتمل عليه وهو المظنة واما الثانية وهو بطلان اللازم فتقريرها ان العدم المعلل به اعدم مطلق أو عدم مخصص بأمر يضاف هو اليه اما العدم المطلق فواضح انه لا يعقل به لعدم تخصصه بعمل وحكم واستواء نسبتته 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 مفسدة وان كان منشأ لمفسدة فهو

عند تحقق خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بالمظنة في مقابلة المنة واللازم منتف لانه قد اعتبرها حيث ناطا لترخص بالسفر وان خلعا من المشقة كسفر المولود ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقة كاني الجمالين والملاحين فدل ذلك على ان المعتبر وجود او عدمها هو المظنة دون الحكمة والجواب عنها مانع الملازمة مستندا الى انتفاء حكمة ظاهرة منضبطة من جملة ما يقصده الشارع في أحكامه ولا خفاها في ان وقوع اعتبار ان الشارع اياها عدم اعتبار انظار الخالصة عنها فرع وجودها فرض الوجود لا يستلزم الوجود فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة وحين اعتبر المظنة لم يرد سفر المولود ولا حضر الجمالين لان مظنة لثني لا يجب اضطرابها بمعنى اذا وجدت وجدت الحكمة ولا انعكاسها بمعنى اذا انتفت انتفت الحكمة على ما سيجيء من قريب (قوله واما العدم المخصص بأمر) تقرير اشار حين اد ذلك الامر اما ان يكون وجوده منشأ لمصلحة أو لا وجوده منشأ لمفسدة أو لا وجوده منشأ لمفسدة أو لا وجوده منشأ لمفسدة اما ان يكون مناسبا للمناسبات أو لا فهذه اقسام أربعة يجب ان يبين امتناع ان يكون عدم ذلك الامر

مانع

مناسبا أو مظنة على تقدير كل واحد منها ولا يكتفي ببيان امتناع كونه مناسبا على الأولين ومظنة على الآخرين كما هو ظاهر وكلام المصنف
ثم استجواب جعل المنافي للمناسب قسيما لها ومثلا لمفسدة لظهور ان لا تقابل بينهما ما وردوا الاعتراضات مثل أنه يجوز ان يكون الوجود
منشأ لمصلحة والعدم منشأ لمصلحة أو حج فيكون مناسبا أو مظنة وان يشقل عدم المنافع على مصلحة فيكون علة وان يكون احد المتقابلين
خفيادون الآخر وانما يستحيل ذلك في التضاد وان ظهور المناسبات لا ينافي ان يكون عدم المنافي مظنة غايته اجتماع العلتين والمصنف
يقول به ولو سلم انه لا يكون مظنة فلم لا يجوز ان يكون مناسبا فيجتمع مناسبات والشارح الحق بالغ في توضيح المقام على ما ورد آية في مظان
الاشباه مشير الى دفع ما يحتاج الى الدفع من الاشكالات وحوى على ما هو ظاهر كلام المتن من تخصيص بيان امتناع كون العدم مناسبا بما
اذا كان الوجود منشأ لمصلحة أو مفسدة أو مظنة عما اذا كان الوجود مناسبا للمناسبات أو ليس عنافي لانه لو اريد بيان امتناع كونه مناسبا
أو مظنة على كل من التقديرات الأربع لما كان للشرطية القابلة بان لو كان عدمه كالنكاح مناسبا أو مظنة كبر معنى اذ يكتفي ان يقال لو كان عدما
فاما ان يكون عدما مطلقا أو مضافا لكن لا ينبغي ما في الكلام من الابهام ولا يصلح مقصود الان تفويت المصلحة مفسدة وما قيل اعلمه يكون
مصلحة أو حج مدفوع بانه حينئذ يكون الوجود منشأ لمفسدة لان ترك المصلحة الراجعة مفسدة (قوله ولو علة شئ منها) أي من الاحكام
اشارة الى ان كون عدم المنافع غير صالح للعلية ضروري (قوله حتى يكون عدمه) (٢١٥) أي عدم الامر الذي وجوده منشأ

لمصلحة أو لمفسدة مناسبا
عليه اشكال ظاهر وهو
ان ما يكون وجوده منشأ
لمصلحة كيف يتصور ان
يكون عدمه مناسبا
وقد سبق ان لا يصلح هذا
فيما يكون وجوده منشأ
لمفسدة ايضا لما سبق من
ان عدمه عدم مانع وهو
لا يصلح ان يكون علة فضلا
عن ان يكون مناسبا
والجواب ان المراد ان
عدمه يكون مناسبا
بحسب التوهم والاحتمال
فيحتاج نفيه الى البيان

مانع وعدمه عدم مانع وعدم المنافع ليس علة بل لا بد معه من مقتض يقال اعطاء العلم له وافقوه وسافر للعلم
وللتجارة ولو علة شئ منها بهدم المنافع لاجتنابها وهذا اذا كان وجوده منشأ لمصلحة أو لمفسدة حتى
يكون عدمه مناسبا وان لم يكن كذلك حتى يكون عدمه مظنة فاما ان يكون وجوده مناسبا للمناسبات أولا
فان كان فهو بحيث يستلزم وجود عدم المناسبات ولا بد ان يستلزم عدمه وجود المناسبات لتصل الحكمة
به وحينئذ يكون هو تقيض المناسبات ويكون حاصله انه كلما عدم تقيض المناسبات فالحكم كذا ويجعل عدم
تقيض المناسبات مظنة لوجود المناسبات وهذا لا يصح لان تقيضه أعنى المناسبات ان كان ظاهرا أغنى عن
المظنة بنفسه وكان هو العلة بالحقبة وان كان خفيا فنقيضه وهو ما عدمه مظنة أيضا خفي لان
التقيضين بيان في الجلاء والحقا ولذلك انا كما علم وجود المحسوسات ضرورة تعلم عدمها كذلك فيكون
عدم تقيضه أيضا خفيا والخفي لا يصلح مظنة للخفي وان لم يكن مناسبا للمناسبات فالناسب يحصل عند
وجوده كما يحصل عند عدمه فيكون وجوده وعدمه سواء في تحصيل المصلحة لا خصوصية لا أحدهما
به فلا يكون عدمه خاصة مظنة للمصلحة فلا يصلح علة وقد فرضناه علة هذا خلف وتوضيح ذلك بمثال
وهو انه اذا قيل في المرتبة يقتل لعدم اسلامه ذلك امالان في قتله مع الاسلام مصلحة فيلزم من اعتبار
عدمه نفويتها أو فيه مفسدة غايته ان الاسلام مانع مما يقتضى لقتله والافا ما ان ينافي مناسبا للقتل
هو الكفر مثلا فان كان الكفر ظاهرا فيلزم بقتله لانه كافر وان كان خفيا فالاسلام كذلك لعدمه كذلك

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 يرى لهذا الكلام معنى (قوله فان كان) أي
وجود ذلك الامر مناسبا للمناسبات مشروعية ذلك الحكم فذلك الامر بحيث يستلزم وجود عدم المناسبات تحقيقا للمنافاة ويجب أيضا ان
يستلزم عدمه وجود المناسبات لتحصل بذلك العدم الحكمة فيكون مظنة اذا كان ذلك الامر بحيث يستلزم وجود عدم المناسبات وعدمه
وجود المناسبات كان ذلك الامر يقتضي المناسبات نظرا الى أن المساوي للتقيض في حكم التقيض (قوله لان تقيضه) أي تقيض ذلك
الامر الذي هو تقيض المناسبات ولا خفاء في ان تقيض تقيض المناسبات عين المناسبات فلذا قال أعنى المناسبات ان كان ظاهرا أي وصفا
منضبطا ظاهرا بحيث يصلح لترتيب الحكم عليه (قوله فيكون وجوده وعدمه سواء) لان المفروض ان وجوده ليس منشأ لمصلحة ولا لمفسدة
وبهذا تظهر فائدة تقييد هذا التقسيم أعنى كون وجوده مناسبا للمناسبات أو ليس مناسبا بما اذا لم يكن وجوده منشأ لمصلحة أو مفسدة وجعله
بحيث يقابل (قوله فلا يصلح) أي عدمه علة (قوله في قتله) مع الاسلام مصلحة ظاهرة غير مطابق للمثل له لا نارضنا التعليل بعد الاسلام
فينبغي ان يقال في الاسلام مصلحة لكن قد سبق ان معنى الباعث ان يكون مشتة لا على حكمة مقصودة للشاوع في شرع الحكم من
تحصيل مصلحة أو نكحها أو دفع مفسدة أو تغليها واطاها لانه ان في شرعية الحكم لاجله وزنه عليه تحصيل مصلحة مثلا كالاسكار

فان تحريم النجس مع الاسكار مصلحة وليس المقصود ان في الاسكار مصلحة فلتنتبه لذلك فان كثيرا من الامثلة من هذا القبيل فكذا ههنا
 معنى كون الاسلام منشأ لمصلحة ان في ايجاب القتل معه صحة واما في جانب المنافي للمناسيب فقد جرى على ما هو الظاهر حيث قال والاعى
 وان لم يكن في قتله مع الاسلام مصلحة ولا مفسدة فاما ان يكون الاسلام منافيا للمناسيب لقتل الكافر لا يكون فان كان فوجود
 الاسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقا للمنافاة وعدمه يستلزم وجوده تحصيلا للعكس فالاسلام نقيض الكفر والمناسيب وعدمه الذي
 هو المظنة لوجود المناسيب عدم نقيض المناسيب فالكفر ان كان ظاهرا منضبطا كان هو العلة لعدم نقيض الكفر والا فالاسلام الذي
 هو نقيضه ايضا غير ظاهر منضبط فعدمه الذي هو نقيضه ايضا كذلك فلا يصلح للعلة فان قيل فقد جعلتم للاسلام نقيضين الكفر
 وعدم الاسلام قلنا احدى حقيقته النقيض والاخر مساويه بحسب الفرض وان لم يكن الاسلام منافيا للمناسيب القتل بناء على ان المناسيب
 ليس هو الكفر بل امر آخر لا ينافيه (٢١٦) الا اذا فلا يكون في عدم الاسلام تحصيل مصلحة له فلا يصلح مظنة (قوله الحل) اشارة

الى ان ما ذكره مغلطة حلها
 انما يختار ان ذلك امر
 الذي يضاف اليه العدم
 كالاسلام في المثال ينافي
 مناسيبا ولا يلزم ما ذكر
 من جعل عدم نقيض
 المناسيب مظنة المناسيب
 لجواز ان يكون عدم
 نقيض المناسيب وهو عدم
 الاسلام نفس المناسيب
 بان يتعلق به ايجاب القتل
 ويحصل بذلك المقصود
 الذي هو الزام الاسلام وان
 اردتم ان هناك امرا آخر
 وجوديا هو المناسيب
 تختار ان ذلك الامر الذي
 يضاف اليه العدم وليس
 منافيا له بل يجامعه ولا يلزم
 ما ذكرتم من ان وجود
 ذلك الامر اعنى الاسلام
 وعدمه سواء في تحصيل

ولا فرق ضرورة بين معرفة الكفر ومعرفة عدم الاسلام في الحقايق وان كان لا ينافي مناسيبا اذ ليس
 الكفر هو المناسيب ولذلك قال مالك يقتل وان وجع الى الاسلام فالناسيب امر آخر يجتمع مع الاسلام
 فالاسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه مظنة الحل المختار انه ينافي مناسيبا وذلك
 فيكون عدمه مظنة لنقيضه ممنوع وانما يلزم لو لم يكن ذلك المناسيب هو عدمه بعينه لجواز ان يكون تعليق
 الحكم بالعدم كالقتل في مسئلتنا بعدم الاسلام فيه المصلحة المقصودة وهو التزام الاسلام خوفا من القتل
 وان اردت امر او وجوديا مناسيبا فاختار انه لا ينافيه قولك فوجوده كعدمه قلنا نعم وع اذ عدمه يستلزم
 المقصود ووجوده وان لم يناف فلا يستلزم وان شئت فاعتبر بذلك في المثال المذكور وانا ايضا انه لم
 يسمع احد يقول العلة كذا او عدم كذا مع كثرة السبب والتقسيم ولو كان صالحا لسمع ولو قيل لا وقد يقال قد
 مع فاه لا فرق بين ان يقال علة الاجبار عدم الاصابة او البكارة وعله تصرف الوكيل في مال مولىه الجنون
 او عدم العقل والتعبير عن العلة العدمية بعبارة وجودية ووقع وعدمه بالعبارة العدمية مجرد دعوى
 وقد استدلل بان العلة وجودية فلا يتصف بها العدم بيان انه ما وجودية ان نقيضها هو لا علة عدم
 لصدقه على المعدوم فهو وجود والعدم النقيضان وقد تقدم تقرير مشه في مسألة الحسن والقيح
 مع جوابه من النقص بالامكان وكون اثبات الوجود بصورة السلب مصادرة لجواز كونه ثبوتا او
 منقسما ويزاد هنا انه يقتضى ان لا يعمل بالعدم اصلا وتعليل العدمي بالعدمى حازر اتفاقا قال ((قالوا
 صح تعلييل الضرب بانتفاء الامتثال قلنا بالكف وان لا يكون العدم جزأ منها قالوا انتفاء معارضة
 المجزى جزء من المعرف لها وكذلك الدوران وجزؤه عدم قلنا من شرط الاجزاء)) اقول للحصم حجتان
 قالوا اولها صح تعلييل الضرب بانتفاء الامتثال مع ان الضرب ثبوتى وانتفاء الامتثال عدمى قلنا لا نسلم
 صحته بل التعلييل ثم بالكف عن الامتثال وهو امر ثبوتى محقق قالوا تانيا معرفة كون المجزى مجزى
 امر وجودى وهو معلل بالحدى بالمجزة مع انتفاء المعارض فهذه علة جزؤها عدم وما جزؤه عدم
 فهو عدم وقد عدل به وجودى فبطل سلبكم الكلى وكذلك الدوران علة لمعرفة كون المدار علة رهن

المصلحة بل عدم الاسلام اعنى ترتب القتل على عدم الاسلام يستلزم المصلحة التي هي التزام الاسلام وجودية
 ووجود الاسلام اعنى القتل مع الاسلام لا يستلزمها كما انه لا ينافيها (قوله ولو كان صالحا لسمع) لم يلفظت الى منع الملازمة لكونه لزوما
 عاديلا اشارة الى منع انتفاء اللازم بقوله وعدمه اى عدم وقوع التعبير عن العلة بالعبارة العدمية مجرد دعوى (قوله وقد تقدم)
 حيث استدلل على وجودية الحسن بان نقيضه لا حسن وهو عدمى لصدقه على المعدوم واما النقيض بالامكان فعلى تقرير شارحين ان
 هذا الدليل يقتضى وجودية الامكان مع انه عدمى بالاتفاق وعلى تقرير المحقق انه يقتضى ان لا يتصف العدم بالامكان وهو باطل واما
 كون اثبات الوجود بصورة السلب مصادرة فعلى تقريرهم ان صورة السلب قد تكون وجودا كالعدم وقد تكون منقسما كاللا يمكن
 وانما يكون سلبا لو كان مادته النقي وجودا فاثبات وجوديته يكون صورة النفي سلبا دور ومصادرة على المطلوب حيث صار المدعى
 جزأ من الدليل وعلى تقريره ان مادته النقي قد يكون ثبوتى امر لا يمكن كالاتفاق وقد يكون منقسما كاللا معلوم ولا يلزم كونه وجودا
 الا اذا ثبت ان السلب ليس من احد النقيضين بل هو سلب لوجوده وهو مصادرة (قوله قالوا تانيا) اذ كرا لا هذى انه اذا عرف امتناع تعلييل

الوجود بالعدم المحض فبمثله يعلم امتناع كون عدم جزأ من علة الوجودى والوجه في الاعتراض والجواب كان قد قدم ويخصه اعتراض وهو أن عدم المعارضه جزء من المعرف لكون المعجزه مجزئة والعدم عند عدم جزء من الدوران المعرف لعملية المدار والجواب انا لانسلم أن عدم في صورتين جزء من المعرف بل شرطا ولما كان العدمى أعم من أن يكون عدم محضاً أو أحد جزأيه وجوداً عد المصنف ذلك الاعتراض من أدلة القائلين بان الوجود يعمل بالعدمى وذكر بعض الشارحين أن المراد من شروط العلة أن لا يكون عدم جزأ من علة الوجود وهو مصرح في بعض النسخ ولا يخفى في أن التعريف لا يحصل (٢١٧) الابعجوع الاخرين ولا يعنى يكون

العدم جزأه سوى هذا
وهذا هو المراد بقوله ولا
يخصى أن نفس التعدي
لا يستقل بتعريف
المعجزه يعنى أن لا يكون لشي
آخر مدخل في التعريف
ولم يصرح بأمر الدوران
لان الجزئية فيه أظهر
(قوله جزأه لعل حقيقة)
أى تركيب محل الحكم
منه ومن غيره بحيث يكون
كل منهما متقدما عليه في
الوجود لا يحمل عليه
أملا فلا حاجة الى تقييد
الجزء بالخص لان ما يكون
جزأ لشي حقيقة لا يكون
الا كذلك مثلا الخلل الذي
هو من السنجين حقيقة
لا توجد في غيره وأما مطلق
الخلل الذي يوجد فيه وفي
غيره فليس جزأه
حقيقة وبهذا يخرج الجزء
المحمول الا على
أنه لا يسمى باصطلاح
المتكاملين جزأ بل صفة
نفسية وكذا المساوى
لمسبق من تفسير الصفة

وجودية والدوران عدمى لانه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع عدم فاحجزأه عدم فهو
عدم الجواب عدم في صورتين شرط لاجزءه ولا يخفى ان نفس التعدي لا يستقل بتعريف المعجز
قال (وان لا تكون المتعدية المحل ولا جزأه لانه لا امتناع الاطلاق بخلاف القاصرة والقاصرة بنص أو
اجماع صحيحة باتفاق والاكثر على صحتها بغيرها كما دليل الرباني التقسدين يجوزهما ما خلا لاجب
خليفة رضى الله عنه لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها وهو المعنى بالصفة 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 في الاصل بغيرها ولا فرع ورد بغيره في
القاصرة بنص وبأن النص دليل الدليل وبأن الفائدة معرفة الباعث المناسب فيكون ادعى الى القبول
واذا قدر وصف آخر متعلم يتعدى الدليل على استقلاله) أقول للعلة تنقسم الى متعدية تنعدي الاصل
قوتوجد في غيره والى قاصرة لا تعدى اما المتعدية في شرطها ان لا تكون هي المحل أو جزأه المحل
حقيقة اذ لا يتصور تعديتها وأما الجزء المحمول الا على فلا يسمى المتكامل جزأ بل وصفان نفسيا واما
القاصرة ان يجوزت فقد تكون المحل أو جزأه اذ لا مانع بقى النظر في القاصرة في جواز التعليل بها
وعدمه اما اذا كان ثبوتها بالنص أو الاجماع فيصح اتفاقا وان كان بغيرها من مسالك العلية
كالتناسب والسبب فلا أكثر على صحتها مثاله تعليل حرمة الرباني التقسدين بجورهما أى يكونهما
ذهبا ونفضة وهو نفس المحل أو يجورهما أى كونهما جوهرى الثمن وهو وصف قاصر وخالف في
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 ان كان معنى التعليل القطع
بان الحكم لاجلها لما جاز ذلك أيضا واستدل بانه لو كانت صفة العلية موقوفة على تعديتها لم تكن
تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت
العلية الموقوفة على صحتها والجواب من الملائمة قولك يلزم الدور قلنا نعم لكنه دور معية لا دور
تقدم وانه جائز بانه ان العلة لا تكون الامتدادية لان كونها متعدية ثبتت أولا ثم تكون علة
والتعدية لا تكون الا لانهما تكون علة ثم علة متعدية وهو واضح وقد يجاب أيضا بان التعدية
شرط العلية بمعنى وجود الوصف في غيره ومشرطه ما يجسنى وجود الحكم به في غيره فذلك
غلط نشأ من الاشتراك قالوا لو كانت العلة القاصرة صحيحة لكانت مفيدة لان اثباتها لا فائدة فيه
لا يصح شرعا ولا عقلا لكنها غير مفيدة لان فائدتها منحصرة في اثبات الحكم بها وهو منتف والافاقى
الاصل أو في الفرع اما الاصل فالحكم فيه ثبت بغيرها من نص أو اجماع وأما الفرع فالمفروض انه

(٢٨ - مختصر المنهى ثانيا) النفسية وانما خص الاعم بالذكر لتصريح الآمدى بأن الحق التفصيل وهو أنه لا يكون
نفس المحل ويجوز أن يكون غيره لاحتمال كونه أعم (قوله بجورهما) أى ذاتيهما وحقيقتيهما وفي بعض نسخ المتن بجورهما
أى كونهما جوهرين متقابين لثمنية الاشياء (قوله وان لم يفد النص الا الظن) لان المراد ما يقابل الاجماع ويشمل الكتاب والسنة
باقسامهما لا ما يقابل الظاهر حتى يكون قطعا البنية وخص البيات 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 في المنصوص فلا
تسلم في المجمع عليها اذ الاجماع لا يفيد اليقين (قوله فذلك) أى توهم لزوم الدور وغلط من اشتراك لفظ التعدية بين ثبوت الوصف في محل

آخر وبين ثبوت الحكم به في محل آخر والموقوف على العلية هو الثاني والموقوف عليه هو الاول (قوله بل حرف باهـلة) لاختفاء
 في ضعف هذا المنع والسند فان الحكم الشرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والعلية لا تستنبط الا بعد معرفة الحكم بدليله (قوله وقد يدفع
 هذا) وان كان كلاما على السند لكنه قوي فان الاصل في العلة التعددية لكثرة فائدها والاتفاق على صحتها وقد يعارض بان اجتماع
 العليتين مختلف فيهما ولو سلم فالاصل (٢١٨) عدمه (قوله بمانع أو عدم شرط) لا بد من التقييد بذلك ليشتمل عن الخامس ولا

خفاء في أن عكس الثالث
 بالتحقيق هو الخامس فكان
 الاولى بالمصنف أن يقول
 رابعها عكسه خامسها يجوز
 في المستنبطة بمانع أو عدم
 شرط دون المنصوصة (قوله
 اذ لم يكن مانع) الموافق
 لهذا التفسير ان يكون
 لفظ المتن اذ لم يكن بذلك
 لكنه في النسخ اذ لم يكن
 ذلك أي اذ لم يتحقق وجود
 مانع أو عدم شرط على ان
 كان تاما (قوله والاثبت
 الحكم) ضرورة ثبوت الحكم
 عند ثبوت علة قطعا (قوله
 ولا في غيره) أي غير محل
 النقض والافلا تعارض
 لان النص القاطع انما
 دل على علية في غير
 محل النقض ويختلف
 الحكم انما دل على علية
 في محل النقض ولا تعارض
 عند تغير المجلين وحيث
 لا تعارض لا نقض لان
 معناه أن الدليل دل على
 علية الوصف فيه ويختلف
 الحكم دل على عدم علية
 فيه ولا خفاء في أنه لو ثبت
 العلية في غير محل النقض

لا فرع الجواب أو الا للنقض بالقاصرة اذا ثبتت بنص أو اجماع فان هذا الدليل بعينه يجري فيها
 مع جوازها اتفاقا تانياً بالانتماء الى الحكم في الاصل عرف بغير العلة بل عرف بالعلة والنص دل على
 كونه دليلا فاذا قال جوهر الثمن ربوي فقد عرف كون التقدير ربوي بين يكون الربوية معاملة بجهوية
 الثمن والنص دليل الدليل وثالثا بالانتماء الى حكمها الفائدة في معرفة الحكم بل ههنا فائدتان آخرتان
 احدهما معرفة الباعث المناسب فان الحكم اذا عرف كذلك كان أقرب الى القبول والاذعان من
 التعبد المحض وثانيتهما انه اذا قدر وصف آخر متعلق وقدمت قاصرة جازان يكون ناجز أي العلة فلا
 تعدية وان يكون كل مستقلة فتحصل التعددية واذا جاز الامر ان لا تعدى الا بدليل يدل على كونه
 مستقلا لاجزا وقد يدفع هـ ذابان الاستقلال ترجيح بالتعددية فلا توقف قال ((وفي النقض وهو وجود
 المدعى علة مع تخلف الحكم ثانياً يجوز في المنصوصة لا المستنبطة ورابعها عكسه وخامسها يجوز
 في المستنبطة وان لم يكن لمانع ولا عدم شرط والمختار ان كانت مستنبطة لم يجوز الا بمانع أو عدم شرط
 لانها لا تثبت علية الا ببيان أحدهما لان انتفاء الحكم اذ لم يكن ذلك لعدم المقضى وان كانت
 منصوصة فبظاهرها فيجب تخصيصه كعام وخاص ووجب تقدير المانع لنا لو بطل لبطل المخصص
 وأيضا جمع بين الدليلين وبطلت القاطعة كعمل القصاص والجلد وغيرهما)) أقول قد يعسر من شروط
 العلة ان تكون مطردة أي كلما وجدت وجد الحكم وعدمه يعني نقضا وهو ان يوجد الوصف الذي
 يدعى أنه علة في محل مامع عدم الحكم فيه ويختلف عنها وقد اختلف في جواز النقض أي كونه غير قاطع
 في العلية فيبقى معه ظن العلية على مذهب أولها يجوز مطلقا ثانيها لا يجوز مطلقا ثالثها يجوز في
 المنصوصة دون المستنبطة رابعها يجوز في المستنبطة بمانع أو عدم شرط دون المنصوصة خامسها يجوز
 في المستنبطة ولو بالامانع أو عدم شرط دون المنصوصة والمختار هذا التفصيل وهو انما كان مستنبطة
 لم يجوز الا بمانع أو عدم شرط لان العلية لا تثبت عند التخلف الا ببيان أحدهما لان انتفاء الحكم اذ لم يكن
 لمانع ولا عدم شرط فهو لعدم المقضى قطعا ولو كان الوصف مقتضايا لثبوت الحكم في صورة النقض ولم
 يثبت فليس مقتضيا وان كانت منصوصة فلا تكون قاطعة في خصوصية محل النقض والاثبت الحكم ولا
 في غيره والافلا تعارض وانما يكون بظاهرها وحيث يجب تخصيصه بغير صورة النقض لان ذلك النص
 عام يدل على العلية في محل النقض وغيره وعدم الحكم خاص يدل على عدم العلية في محل النقض واذا
 تعارض عام وخاص فقد علمت ان الواجب تخصيص العام مثاله ان مجي الخراج التجس ناقض للوضوء ثم
 يثبت ان الفصد لا ينقض فيجمل على غير الفصد وأنه لم يرد بالعموم ووجب تقدير مانع يمنع من العلية فقه
 وان كذا الا نعلم بعينه ان لا يلزم الحكم بدون العلة فان فيه ابطال العلية لما ذكرنا ان الحكم بدونها
 لعدم المقضى فيبطل الاقتضاء وحاصل هذا المذهب أنه لا بد من مانع أو عدم شرط لكن في المستنبطة يجب
 العلم بعينه والالم بظن العلية وفي المنصوصة لا يجب وبكفي في ظن العلية تقديره وفي صورتين لا يبطل

خاصة بظني فلا تعارض أيضا وانما يكون النقض والتعارض اذا ثبتت العلية فهما جميعا بظاهرها
 يدل بعمومه على العلية في محل النقض وغيره ويعارضه عدم الحكم في محل النقض لدلالته على عدم العلية فيه فيجب تخصيص العام
 به وبهذا يظهر أن معنى عدم التعارض عند اختصاص النص بغير محل النقض ما ذكرنا لا يقال ان التخلف في صورة النقض اما
 بظني فلا تعارض لان الظني لا يعارض القطعي واما قطعي فلا يعارضه أيضا لان القطعيين لا يعارضان فليتامل (قوله ووجب تقدير
 مانع) اكتفى به اقتداء بالمتن والمراد مانع انتفاء الشرط فانه أيضا مانع

العلية بالتلخف لتلويط العلية بالتلخف لبطل المخصص مطاقا واللازم منتف بيان الملازمة أنه ليس الا
مخصصا اعم ودليل كونه علة وخصوصية هذا المدلول ملغى قطعاً فاتفق الفرق بينه وبين سائر المخصصات
فلولم يجزلم يبرز شئ منها ولنا أيضاً أنه جمع بين الدليلين دليل الاعتبار اذ يعمل به في غير صورة النقص ودليل
الاهدار اذ يعمل به في محله وهو صورة النقص فوجب المصير اليه كغيره ولنا أيضاً بطول العمل
القاطع كعلة القصاص وهو القائل العمدة العلوان للتخلف في الوالد وكعلة الجملد وهو الزنا بالتلخف في
المخصص وعلة القلع وهو السرعة للتخلف في مال الابن وانعريم الى غير ذلك واللازم باطل بيان الملازمة ان
المفروض منافاة التلخف العلية اذ لولاها فلا مانع من صحة المظنونه قال (أبو الحسين) بين النقص يلزم فيه مانع
أو انتفاء شرط فيبين ان نقيضه من الاولى قلنا ليس ذلك من الباعث ويرجع النزاع لفظياً قالوا لو صححت
للزم الحكم وأجيب بان صححتها كونها باعثة لازوم الحكم فانه مشروط قالوا نمارض دليل الاعتبار
ودليل الاهدار قلنا الانتفاء للمعارض لا ينافي الشهادة قالوا تفسد كالعقبة وأجيب بان العقبة
بالذات وهذه البويع) أقول هذه جميع القائلين بعدم جواز النقص فقال أبو الحسين النقص 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 فتتقدح عليتها مثله اذ اعلم ان الربا لا يثبت في المديد ليكون
موز وناقض بالنقص بالرصاص قبل المانع البياض أو الشرط السواد فقد علم ان العلة كونه موز ونامع أنه
ليس أبيض أو مع أنه أسود فلا يكون كونه موز وناها هو العلة بل جزء العلة الجواب لا يلزم من كونه لا يد
منه أن يكون جزأ من العلة والمراد بالهالة الباعث وليس ذلك من الباعث في شئ وعلى هذا فيرجع
لنزاع لفظياً مبنياً على تفسير العلة فان فسرت بالباعث على الحكم جاز النقص وان فسرت بما يستلزم
وجوده ووجود الحكم لم يجز قالوا نيل وصحت العلية مع التلخف للزم الحكم في صورة التلخف لان من
ضرورة صحة العلية لزوم المعلول لعلة الجواب منع كونه من لوازم العلية لان مرادنا بما كونها باعثة
لازوم الحكم اها مطلقاً فان لزوم الحكم مشروط بعدم المانع ووجود الشرط فكونه علة يلزمه الزوم
اذ لم يوجد مانع ولم بعدم شرط وذلك غير متحقق فينتفى الزوم قالوا نيل تناقض دليل العلية وهو وجود
الحكم معه ودليل الاهدار وهو التلخف عنه فتنساقط ولا يعمل بدليل العلية وهو المطلوب الجواب
لان العلم بالتلخف دليل الاهدار فان الحكم في تلك الصورة المخصوصة قد انتفى معارض وهو لا يبطل
العلية وذلك كالشهادة اذ اعورضت بشهادة فتعارضت البيئات فانه لا يبطل حكم الشهادة مطلقاً فالعلة
شاهدة بالحكم والتلخف في صورة معينة للمانع ينحصها لا يبطل شهادة العلة بالحكم ولا يوجب عدم قبولها
مطلقاً قالوا نيل التلخف بفسد العلية كما يفسد العلة العقلية فانه اذا وجدت الحركة ولم توجد العلية علم
قطعاً ان الحركة ليست علة للعالية الجواب ان العمل العقلية علل بالذات وتستهلزم معلولها استلزاماً ذاتياً
وما بالذات لا ينفك لا جرم دل الانفكالك على عدم العلية وهذه علل بالوضع فقد استلزم معلولها ولا يضر
الانفكالك قال (المجوز في المنصره لو صححت مع النقص لكان التحقق المانع ولا يتحقق الا بعد صححتها فكان دوراً
وأجيب بانه دور معينة والجواب ان استمرار الظن بصحتها عند التلخف يتوقف على المانع ونحقق المانع
يتوقف على ظهورها الصحيحة فلا دور كاعطاء الفقير يظن أنه افقره فان لم يحط آخر توقف الظن فان تبين مانع
عادوا الازال قالوا دليلها اقتران وقد تنساقط وقد تقدم) أقول هاتان حجتان لاصحاب المذهب الثالث
وهم المجوزون في المنصوصة دون المستنبطة قالوا أولاً لو صححت العلة المستنبطة مع كونها منقوضة لكان
التحقق المانع واللازم منتف أما الملازمة فلان التلخف بلا مانع قاطع في عدم الاقتضاء كما مر وأما انتفاء
اللازم فلان المانع انما يتحقق بعد صحة العلية اذ لو لم نصح العلية لعدم الحكم لعدم العلة ولا أثر لما يتصور

الفاعل وخصوصية هذا
المدلول هو كون الوصف
علة وحاصله أن الدليل
العام للحكم يجوز تخصيصه
سواء كان المخصص هو
العلية أو حكماً آخر سواها
(قوله العمل القاطعة) يعني
انتي حصل القطع بعليتها
في غير صورة النقص بطريق
الاجماع والاتفاق بعد
دلالة النص على عليتها
بطريق الظن عموماً (قوله
فقال أبو الحسين) يعني ان
هذه الجملة له خاصة بخلاف
الثلاث الباقية (قوله انما
يصح) أي النقص وبخلاف
الحكم عند وجود مانع أو
عدم شرط والالكان انتفاء
الحكم لعدم المقضى
تفسر (قوله فلا تكون
الاولى) أي العلة بدون
عدم المانع ووجود
الشرط تمام العلة حتى تبطل
عليتها بتلخف الحكم اذ
التلخف عند عدم تمام
العلة جائز انتفاء (قوله وهو
وجود الحكم معه) وفي
بعض الشروح أن دليل
الاعتبار هو ما ثبت به
العلية من مسائل العلة
وان حتى قوله الانتفاء
بمعارض لا ينافي الشهادة
هو أن انتفاء الحكم
بمعارض لا ينافي دلالة
الدليل على العلية في الجملة
والاقر بما ذكره المحقق

أما الاولى فلأنه الموافق لكلام الجمهور والماسيحي ومن تأتى دليلي المذهب الثالث ولان المقابل لتلخف الحكم عن الوصف هو ترتيبه

عليه وأما الثاني فلأن معنى تعارض الدليلين منافاة كل منهما للدلول الآخر لا دلالة عليه والحكم يلزم دع أن التخالف أي انتفاء الحكم
ينافي دلالة الدليل على عليه الوصف بل أنه ينافي كونه علة شاهدية بثبوت الحكم وهو معنى الاقتدار فليتماثل (قوله إذ لا تعلم المناجبة)
إشارة إلى أن المعتبر في تحقق المقضى والمنع هو العلم بذلك إنما في ترتيب الحكم في المثال المذكور لا يعلم أن الفسق مانع الابداع العلم بان
الفسق مقضى والابراز أن يكون عدم الاعطاء بناء على عدم المقضى ولا يعلم أن الفسق مقضى الابداع العلم بان الفسق كان مانعا في
صورة التخالف والابراز أن يكون عدم المقضى (قوله فالاصوب) لما كان مذكورا أن الصواب لا يتم فيما إذا

مانعا فلا يكون مانعا فتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة ويزم الدور وقد أوجب عنه بان الدور إنما
يستعمل إذا كان دور تقدم بان يعتبر التقدم في الطرفين وأما إذا كان دورية فلا وهذا دورية فلو كان دورية فلو كان دورية فلو كان دورية
امتناع انفكاك كل عن الآخر وأما عدم الانفكاك بصفة التقدم فلا وهذا ليس بصواب لظهور تقدم كل على
الآخر إذ لا تعلم المناجبة الابداع العلم بالاقضاء ولا يعلم الاقضاء الابداع العلم بالمناجبة بل الصواب أن يبادى
الرأى والنظر إلى المناجبة أو غيرها يظهر لنا صحة العلة ونظنها ظنا حتى يتحقق التخالف وعند التخالف ان
وجدنا أمر ينسب إليه لصاحبه ذلك حكمنا على ذلك الأمر أنه مانع واستمر ظن الصحة والأزال فإذا
استمرار الظن بصحتها يتوقف على وجود المانع وكونه مانعا يتوقف على ظهور الصحة وظنها الإعلى استمراره
فزال الدور مثاله المحقق في البرقيات أن من أعطى فقيرا فان أنما أعطاه لفقره فان لم يعط فقيرا آخر
توقف الظن بلو وجود المانع وعدمه فان تبين مانع كفسقه عاد ظن أنه كان للفقير وهو مانع ذلك الباعث
لم يعطه لفسقه والأزال ظن كونه للفقير واعلم أن هذا مشكل إذا كان العلم بالتخالف مقارنا لا متأخرا
فالاصوب ان المناجبة كونه بحيث إذا جامع علة باعثة منعها مقضاها والفسق للاعطاء كذلك وجد
الباعث أو لا وجود المانع المتوقف عليه العلة هو هذا القدر لا كونه مانعا بالفعل الذي يتوقف على العلية
فلا دور فالو انما يبادل المستنبطة اقتران الحكم أو قد شهدا بالاعتبار في الأصل وعلمها بالاهداف في محل
النقض أو تعارضوا وساطا وبطلت العلية الجواب أنه قد تقدم ان الانتفاء لعرض لا يبطل الشهادة قال
(المجوز في المستنبطة المنصوصة دليلها نص عام فلا يقبل وأوجب ان كان قطعا 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 النقص صريحا فثبت فيه العلية صريحا فلا يقبل النقص إذ يلزم
ابطال النص بخلاف المستنبطة فان دليلها الاقتران مع عدم المانع ولا تخالف عنه الجواب ان كان النص
العام قطعا فسلم أنه لا يقبل التخصيص كغيره من التخصيصات ولا يختص بتخصيص العلة فليس محل
النزاع وان كان ظاهرا وجب قبوله وتوقف المانع كذا كرنا قال (العلم المستنبطة علة بدليل
ظاهر وتختلف الحكم مشكك فلا يعارض الظاهر وأوجب تخالف الحكم ظاهر أن ليس بعلة
والمناجبة والاستنباط مشكك والتحقق ان الشك في أحد المتقابلين يوجب الشك في الآخر قالوا
لو توقف كونها امارا على ثبوت الحكم في محل آخر لا نعكس فكان دورا أو محكما وأوجب بانه
دورية والحق ان استمرار الظن بكونها امارا يتوقف على المانع أو ثبوت الحكم وهو مانع
ظهور كونها امارا) أقول هاتان حجتان لأصحاب المذهب الخامس وهم القائلون بالجواز
في المستنبطة وان لم يكن مانع ولا فوات شرط قالوا أولا المستنبطة علة بدليل ظاهر يوجب ظن العلية
والتخالف مشكك فلا يوجب ظن عدم العلية إنما يوجب الشك فيه إذ بتقدير المانع لا يبطل ويتقدير عدمه

علم التخالف معارنا للعلم
بالعلة كما إذا سأل فقيران
فأعطى واحدا ووسع
الآخر الفاسق فان العلم
بعلة الفقير يتوقف على
العلم بمناجبة الفسق
وبالعكس أشار إلى
الاصوب الذي يتدفع عنه
هذا الاشكال وحاصله ان
ما يتوقف على العلية هو
المناجبة بالفعل وما
توقف عليه العلية هو
المناجبة بالقوة بمعنى كون
الشيء بحيث إذا جامع
الباعث منع مقتضاه (قوله
في الأصل) أي في غير محل
النقض ولا يخفى في ان
الأصل في العلة عدم
الانتقاض (قوله لا تبطل
الشهادة) أي شهادة العلة
بالحكم على ما سبق وان كان
اظهار المراد شهادة
الدليل أعني اقتران الحكم
بها بالاعتبار على
ما ذكره غيره من الشارحين
(قوله نص عام) إذ لو
اختص بغير صورة النقص لم
يتصور النقص (قوله)

يلزم ابطال النص) لدلالتها على العلية حيث لا علية بناء على انتفاء لازمها الذي هو ترتيب الحكم (قوله فان دليلها) أي يبطل
دليل المستنبطة اقتران الحكم مع عدم المانع أي ترتيب الحكم عليها عند خلوها عن المانع ولا تخالف للحكم عن هذا الدليل لان انتفاء
العلية في صورة النقص مبني على انتفاء الدليل وحاصله ان دليل المنصوصة يبطل بانتفاضها 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 علمتها فيها فانه محال (قوله كذا كرنا) في تحقيق
القول المختار انه لا بد من تقدم مانع يمنع من العلية لئلا يلزم العلة بدون الحكم قبطل العلية (قوله وهم القائلون بالجواز في المستنبطة)

أى دون المنصوصة كاذ كرفى المذهب الرابع فلذا لم يتعرض له (قوله كلام متناقض) لدلالة مطابقة على ان العلية منظورة والتزاما على انها ليست منظورة لانه اذا كان عدم العلية مشكوكا فيه كانت العلية مشكوكا فيه اذ لا تكون منظورة ضرورة تنافي الشك والظن (قوله وانما ذلك) أى كوني الظنى لا يرفع بالشك حكم الظن والشك عند تعارضهما وكذا كون اليقين لا يرفع بالظن ولا تعارض الاعتد تعلقها بشئ واحد وهو محال لما سبق فى تقسيم ما عند الذكرا الحكيمى ان العلم (٢٢١) والظن والشك وغيرها أنواع متضادة

يبطل وكلاهما جائز على السواء والظن لا يرفع بالشك والتخلف لا يبطل العلية وقد أوجب عنه بالمعارضة وهو ان التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليل المستنبطة مشكوك اذ مع المنع يدل ومع عدمه لا يدل وكلاهما جائز على السواء وهذا الجواب جدلى والتصديق ان الشك فى أحد المتقابلين يوجب الشك فى الآخر فاذا كان التخلف مشكوكا فى عدم العلية كان مشكوكا فى العلية اذ حقيقة الشك احتمال المتقابلين سواء فاذا قولك العلية منظورة بدليلها وعدم العلية مشكوكا فيه بدليله كلام متناقض لا يلتفت اليه فان قلت فقد كثرت فى السن الفقهاء ان اليقين لا يرفع بالظن والظن لا يرفع بالشك وانما ذلك حكمهما عند تعارضهما وذلك غير منصوص واذ لا يجتمعان فى متعلق واحد لتضاد أنواع الاعتقاد على ما قررت قلت معناه ان حكم الاول اقوى لا يزول بحكم الثانى الاضعف الطارئ عليه الرفع لانه لا يزول فان قيل فيقول الخصم مثله 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 الوتوقف كونها اشارة وهو ثبوت الحكم بها فى صورة التخلف على ثبوت الحكم بها فى غيرهما لان العكس فيتوقف ثبوته فى غيرها على ثبوته فيها ويانم الدور اولم ينعكس وزم الحكم والترجيح بالمرجع فقوله أو تخمكه ليس عطفاء على قوله فكان دورا اذ الحكم ليس لازمالا انعكاس بل تقديره أو كان تخمكا عطفاء على لانه عكس وقد أوجب عنه بأنه دور معية لادور تقدم كمر وهذا ليس بحق اذ لا تعلم عليةها الا بثبوت الحكم بها فى جميع صور وجوده فلو علم ثبوت الحكم بها الزم دور التقدم قطعا اذ ما به يعلم الشئ قبل العلم بالشئ والجواب الحق ان الدليل اذ ادل على علية الوصف فيباعدى الرأى وأول النظر من غير تتبع الصور والوقوف على التخلف وعدمه بظن العلية فاذا آمن فيها هو شرط العلية من أحد الامرين اما ثبوت الحكم معه فى جميع الصور أو وجود مانع من ثبوته اذ لو انتفى فلا علية فان علم بتحقيقه استمر الظن والازال فاستمر اظن كونها اشارة يتوقف على أحدهما وهما على ظهور كونها اشارة وهو ابتداء ظنه فلا دور (قال وفى الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم المختار لا يبطل كقول الخنقى فى العاصى بسفره مشافرا فترخص كثير العاصى ثم بين المناسبة بالمشقة فترخص بصنعة شاقفة فى الحضرة لان العلة السفر له من انضباط المشقة ولم يرد النقض عليه قالوا الحكمة هى المقبرة قطعا فالنقض وارد قلنا اقدر الحكمة المسارية فى محل انتقض مظهره واوله لمعارض والعلة موجودة فى الاصل قطعا فلا يعارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر قطعا وان بعد ابطال الاثبات ثبت حكم آخر ابقىها كالأعمال القطع بحكمة الزجر فيه مترض بالقتل العمد والعدوان فان الحكمة أزيد لوضع فنقول ثبت حكم آخر ابقىها تحصل به وزيادة وهو القتل) أقول قد شرط قوم فى علة الحكم اذ لم تكن حكمه بل مظنة حكمه ان تكون حكمته امطرة أى كلما وجدت الحكمة وجد الحكم

يختص اجتماعها لا اشتغال كل على قيمة دينافى الآخر (قوله لانه) 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 بان تجوز الصلاة مع زوال ظن الطهارة بالشك فى الحدوث وأما فيما نحن فيه فالاعتراض بالظن العلية فاذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتراض نعم لو ثبت عن الشارع جواز القياس مع زوال ظن العلية بالشك لتأنيها (قوله واعلم ان ههنا زيادة تحقيق) ودفع لمباد كره 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 يحصل الشك فى العلية وعدمها فلا تثبت العلية (قوله أو تخمكا) فى كثير من النسخ والا تخمكا أى وان لم ينعكس كان تخمكا وهو ظاهر (قوله لانا لا نعلم عليةها) لا يخفى ان الانسب ان يقال لانا لا نعلم ثبوت الحكم الا بما هو بعليةها فلو علم عليةها بثبوت الحكم لكان فى جميع الصور لزم الدور (قوله والجواب الحق) لا يخفى فى اشكاله فيما اذا كان العلم بالتخلف مقارنا لامتناع خراولم بعده اظهوره (قوله على أحدهما) لان شرط العلية أحد الامرين وهما يتوقفان على ظهور وكونه أى الوصف اشارة ثبوت الحكم وظاهره وأما وجود المانع فلانه انما يمنع العلية وكون الوصف اشارة الحكم وليس المراد بالامارة مجرد الامارة أعنى ما يعرف الحكم ولا يكون باعتبار ما يفيد ظن الحكم

يختص اجتماعها لا اشتغال كل على قيمة دينافى الآخر (قوله لانه) 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 بان تجوز الصلاة مع زوال ظن الطهارة بالشك فى الحدوث وأما فيما نحن فيه فالاعتراض بالظن العلية فاذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتراض نعم لو ثبت عن الشارع جواز القياس مع زوال ظن العلية بالشك لتأنيها (قوله واعلم ان ههنا زيادة تحقيق) ودفع لمباد كره 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 يحصل الشك فى العلية وعدمها فلا تثبت العلية (قوله أو تخمكا) فى كثير من النسخ والا تخمكا أى وان لم ينعكس كان تخمكا وهو ظاهر (قوله لانا لا نعلم عليةها) لا يخفى ان الانسب ان يقال لانا لا نعلم ثبوت الحكم الا بما هو بعليةها فلو علم عليةها بثبوت الحكم لكان فى جميع الصور لزم الدور (قوله والجواب الحق) لا يخفى فى اشكاله فيما اذا كان العلم بالتخلف مقارنا لامتناع خراولم بعده اظهوره (قوله على أحدهما) لان شرط العلية أحد الامرين وهما يتوقفان على ظهور وكونه أى الوصف اشارة ثبوت الحكم وظاهره وأما وجود المانع فلانه انما يمنع العلية وكون الوصف اشارة الحكم وليس المراد بالامارة مجرد الامارة أعنى ما يعرف الحكم ولا يكون باعتبار ما يفيد ظن الحكم

(قوله ولا يلزم ذلك) أي المساواة في الحكم من حكمه أقل من حكمه الاصل (٢٢٣) بطوازان لا يعتبر الاقل ولا من حكمه

أكثر منها بطوازان لا يحصل
تلك الحكمة الاكثر بل
ذلك الحكم الثابت في
الاصل بل يقتصر الحكم
آخر فوجه كالجزع
القتل العدوان لا يحصل
بمجرد قطع اليد بل يقتصر
الى شرعية القتل (قوله
وصف المتروك) المتروك
هو المبيع والوصف كونه
مبيعا ومع ذلك فلا حسن
الوصف المتروك (قوله
والحق انه مبني) أي
عدم الاشتراط مبني على
جواز التعليل بل بعلمين
والخلاف في الاشتراط
وعدمه مبني على الخلاف
في الجواز فن جوزه لم
يشترط ومن منه اشترط
(قوله وعلى رأينا) وهو
ان المصيب واحد يمكن
ان يقال بانتفاء الحكم
نفسه عند انتفاء الدليل
للا يلزم التكليف بالتحال
لان الامتنال والايان
بالفعل بدون العلم أو الظن
بالتكليف وتعلق الخطاب
بالحال وأيضا يمكن ان يقال
ان هذا الدليل بخصوصه
أعني الباعث على الحكم
يجوز أن ينتفي الحكم عند
انتفائه لكونه لازما للحكم
اما طريق الوجوب كما هو
رأي المعتزلة أو طريق
التفضيل كما هو رأينا

بما ذكرنا انه يلزم من مساواة الفرع الاصل في الحكمة المساواة في الحكم ولا يلزم ذلك من الاقل اذ قد لا يعتبر
ومن الاكثر اذ قد لا يحصل بذلك الحكم قال (وفي النقض المكسور وهو نقض بعض الارصاف المختار لا
يبطل كقول الشافعي في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح مثل بعثت عبدا
فيعترض بما لو تزوج امرأه لم يرها لنا العلة المجموع فلا نقض فان بين عدم تأثير كونه مبيعا كان
كعدم فيصح النقض ولا يفيد مجرد ذكره دفع النقض) أقول اذ انتقض العلة بترك بعض الصفات سمى
نقضا مكسورا وهو بالحقيقة نقض بعض الصفات وانه بين النقض والكسر كأنه قال الحكمة المعترضة
تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد في المحل ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاء علة باعتبار
الحكمة وقد اختلف في انه هل يبطل العلية والمختار انه لا يبطل مشاه ان يقول الشافعي في منع بيع
الغائب انه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بعهه كالوقال بعثت عبدا من غير اعيان
فيقول المعترض هذا منقوض بما لو تزوج امرأه لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد وهو صحيح
فقد خلق قيد كونه مبيعا ونقض الباقي وهو كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لنا العلة المجموع
فلا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية الجميع هذا اذا اقتصر على نقض البعض واما
ذا اضاف اليه الغاء وصف المتروك وكونه وصفا طرديا لا يدخل له في العلية بان يبين عدم تأثير كونه
مبيعا بان العلة كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لانه مستقل بالنسبة فينبذ بكون وصف كونه
مبيعا كعدم فيصح النقض لو رده على ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكره دافعا للنقض خلافا لشرذمة
لانه مجرد ذكره لا يصير جزأ من العلة اذ اقام الدليل على انه ليس جزأ ويتعين الباقي اصلا وحلية فيظهر
بالنقض ويصير حاصله سؤال ترديد وهو ان العلة اما المجموع أو الباقي وكلاهما باطل أما المجموع
فلا تعلق الملقى واما الباقي فلا نقض قال (واما العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة لاشترطه مبني على
تعديل الحكم بعلمين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعني انتفاء العلم أو الظن لانه لا يلزم من انتفاء
الدليل على الصانع انتفائه) أقول شرط قوم في علة حكم الاصل الانعكاس وهو انه كلما عدم الوصف عدم
الحكم ولم يشترطه آخرون والحق انه مبني على جواز تعديل الحكم الواحد بعلمين مختلفتين لانه اذا جاز
ذلك صح ان ينتفي الوصف ولا ينتفي الحكم لوجود الوصف الاخر وقوامه مقامه واما ان يجوز فتبوت
الحكم دون الوصف يدل على انه ليس علة له وامارة عليه والانتفي الحكم انتفائه لوجوب انتفاء الحكم
عند انتفاء دليله ونعني بذلك انتفاء العلم أو الظن لانتفاء نفس الحكم اذ لا يلزم من انتفاء دليل الشيء انتفائه
والا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع تعالى وانه باطل نعم يلزم انتفاء العلم أو الظن بالصانع
فان العلم قطمان الصانع لو لم يخلق العلم أو لو لم يخلق فيه الدلالة لما يلزم انتفائه قطعا هذا بناء على رأينا واما
عند المصوية فلا حاجة الى هذا العذر لان مناط الحكم عند عدم العلم أو الظن فاذا انتفيا انتفي الحكم
وعلى رأينا يمكن ان 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 باعثة اما
وجوبه وانتفاءه لا قال (وفي تعديل الحكم بعلمين أو علل كل مستقل ثالثها القاضى يجوز في المنصوصة
لالمستنبطة ورابعها عكسه ومختار الامام يجوز ولكن لم يقع لنا لولم يجوز لم يقع وقد وقع فان اللهس والبول
والغائط والمذى ثبت بكل واحد منها الحدث والافصاح والردة ثبت بكل واحد منها ما القتل قواهم
الاحكام متعددة ولذلك ينتفي قول الفصاح ويبقى الاخر وبالعكس فلنا اضافة الشيء الى أحد دليليه
لا توجب تعددا او انا يلزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط وأيضا لا يمنع لامتنع تعدد الأدلة لانها ادلة)

والحاصل انه يجوز ان ينتفي الحكم الشرعي بانتفائه دليله الذي هو الباعث عليه لخصوصية في المدلول أو في المدلول بانتفاء الدليل على الاطلاق

(قوله فرع تعدد الة) لا يريد ان الاشتراط فرع جواز التعدد لان الاصل بالعكس بل يريد ان هذا المبحث والخلاف فرع ذلك على الوجه الذي ذكرنا (قوله ثم بعد الجواز) يشير الى ان هذا اختلاف آخر في المذهب الاول لامتورهمه الشارحون ان مختار الامام مذهب خامس مقابل للاربع السابقة (قوله لثبوت الحدوث بها) أي بكل من المذكورات فان قيل المبحث تورد العلة ولا تورد ههنا لانها وقعت بالترتيب فالحدوث بالاول أو معا فالحدوث بواحد لا على التعمين قلنا ليس المبحث سوى كون الحكم بمبحث يكون له عمل مستقلة يقع بأياها كانت ولو سلم فعند الاجتماع يقع لكل منها للقطع بأنه لو حلف لم يقع له حدث البول مثلا حث ولهذا لم ينازع المعترض في تعدد العلة بل في إيجاد (٢٣٤) الحكم وسيجي تفصيل المذاهب في ذلك (قوله لجواز القتل) يعني للاذن فيه على ما يشمل الوجوب (قوله

ليس عمه) أي فيما ذكرناه من تعدد علة القتل ما به الاختلاف الا الاضافة الى العمل ممنوع بل أحدهما حتى لله تعالى يجب على الامام ويسقط بالاسلام والا تخرق للعبد يجوز له باذن الامام ويسقط بالعنف بقوله والا ائزم مغايرة فيه أيضا بمبحث لانه ان أريد بالمغايرة جواز الانفكاك فلان سلم ان عدم الاتحاد يستلزمها وان أريد عدم الاتحاد فلان سلم انها تستلزم جواز انتفاء أحدهما وبقاء الآخر لجواز التسليم في الوجود وأيضا النزاع في الواحد الشخصي على ما صرح به الآمدي والمصمم يمنع كون الحكم فيما ذكر من الصور واحدا بالشخص لا بالنوع (قوله وأيضا فلنفرض) بين لزوم التناقض بوجهين أحدهما لزوم

اقول لماعلمت ان اشتراط الانعكاس فرع تعدد العلة فلنقتض ذلك مجتها ولنتكلم فيه فنقول المبحث تعليل الحكم الواحد بهذين أو بعلة كل واحد منهما أو منهما مستقلا باقتضاء الحكم لانه جزء المجموع المركب منهما أو منها فان ذلك بحث آخر سنذكره برأسه وفيه مذاهب أحدها يجوز ثابتهما لا يجوز ثالثها وهو مذهب القاضي يجوز في المنصوصة دون المستنبطة وبها عكسه وهو انه يجوز في المستنبطة دون المنصوصة ثم بعد الجواز قد اختلف في الوقوع فالجهد وور على الوقوع ومختار الامم انه يجوز ولكن لم يقع لنا لولم يجوز لم يقع ضرورة وقد وقع فان الامس والمس والبول والمذي والغائط أمور مختلفة الحقيقة وهي عمل مستقلة للحدث لثبوت الحدوث ما هو معنى الاستقلال وكذلك القصاص والردة مختلفةتان وهما علمتان مستقلتان لجواز القتل لثبوت جواز القتل بكل واحد منهما فان قيل لان سلم ان الحكم فيما ذكرتم واحد بل الاحكام متعددة فان القتل بالقصاص غير القتل بالردة ولذلك ينتفى أحدهما ويبقى الآخر كما ينتفى قتل القصاص بالعمو ويبقى قتل الردة وينتفى قتل الردة بالاسلام ويبقى قتل القصاص الجواب انه لو تعددت الاحكام ثم تعددت 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 ان ينتفى أحدهما ويبقى الآخر وانما ايضا أنه لو امتنع تعدد العمل لامتنع تعدد الادلة لان العمل الشرعية ادلة لا مؤثرات وقد يمنع ويستند بان الادلة الباعثة اخص ولا يلزم من امتناعه امتناع الاعم قال (المانع لجواز كانت كل واحدة مستقلة غير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فاذا انفردت ثبت الحكم بها فاذا تعددت تناقضت واجيب بان معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت لا تناقض في التعدد قالوا لجواز لا جمع المثلان فيستلزم التقيضين لان المحل يكون مستغنيا غير مستغن وفي الترتيب تحصيل الحاصل قلنا في العمل العقلية فاما مدلول الدليلين فلا قالوا لجواز لما تعلق الاثمة في علة الربا بالترجيح لان من ضرورته صحة الاستقلال واجيب بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح ولو سلم فلا رجوع على اتحاد الة ههنا ولا يلزم جعلها أجزاء) اقول للمانهين تعدد العمل صحيح قالوا لوجاز تعدد العمل المستقلة لكان كل واحدة منها مستقلة بالنقض غير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا ثبت لا بها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان واحد بان يمس ويمس معا فيلزم التناقض اذ ثبت الحكم بكل بدون الآخر فيثبت بهما ولا يثبت بهما الجواب لان سلم لزوم الامر من فان معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم بها في الواقع بل انها لو وجدت منفردة ثبت الحكم بها وذلك لا ينافي ثبوت الحكم لايها اذا لم توجد أو بها وبغيرها اذا

وحدت

الاستقلال على ما هو المفروض وعدم الاستقلال على ما هو لازم الثبوت بالغير لان معنى استقلالها ثبوت

الحكم بها دون غيرها صرح به في المنتهى ولما كان ظاهر معنى الاستقلال ثبوت الحكم بها لنفسها من غير احتياج الى انضمام شيء آخر ولم يكن لعدم الثبوت بالغير مدخل في ذلك اقتصر الشارح الحق عليه ولم يذ كر دون غيرها لكنه اضطر اليه آخر الامر حيث قال وقد قلنا يثبت لا بها بل بغيرها لان هذا معنى استقلال الاخرى فقد أخذ فيه الثبوت بها لا بغيرها وتاثيرها لزوم ثبوت الحكم بكل منهما وعدم الثبوت وذلك عند اجتماع العمل والجواب منع لزوم الامر من اللذين أحدهما الاستقلال وعدمه وثانيهما الثبوت بهما وعدمه وانما يلزم لو كان معنى الاستقلال ما ذكرتم وايضا كذلك بل معناه كونها بمبحث اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وهذه الحقيقة لا تزول

عنها فبما أثبت الحكم بغيرها وحده أو بعضها جميعا فلا يلزم عدم الاستقلال أصلا ولا يلزم في صورة الاجتماع الثبوت به أو عدم الثبوت
 لأن الثبوت حينئذ يثبت بجميعها وهي في هذه الحالة مستقلة بمعنى أنها بحيث إذا وجدت منفردة ثبتت الحكم بها وأنت خير بأنه إذا كان
 معنى الاستقلال هذا لم يتحقق إلى جعله مجازا وبالجملة يندفع اعتراض الشرع بأن ما ذكر يقتضي عدم الاستقلال عند الاجتماع وهو
 خلاف ما اختاره هذا في عبارة الشارح أي استحالة عدم الاستقلال على تقدير وجوده ليس من جهة أنه تناقض بل خلاف المستحيلة
 من جهة انتفاء اجتماعها والثاني (قوله لزوم اجتماع المثليين) في بعض النسخ وحده لا حاجة إلى توسط اجتماع المثليين بل يكفي أن يقال لو
 تعدد العال لم يلزم أن يكون المحل مستغنيا عنهم ما غير مستغن عنهم وهو محال ولو قال واستلزم التقيضين لكون دليلين لكان حسنا (قوله
 فهذا لا يلزم) أي لا يلزم تعدد العال سواء كانت مترتبة أو معا وإذا كانت مترتبة فستلزم (٢٣٥) محال آخر وهو تحصيل الحاصل

وحدث غير منفردة وبذلك يندفع لزوم عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع
 فإن انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال على تقدير الانفراد وثبوت الاستقلال على تقدير
 الانفراد امر ثابت عند الاجتماع ونسبته بالاستقلال مجازا قالوا إننا لو جازت تعدد العال لزوم اجتماع
 المثليين وأنه محال أما الملازمة فلجواز اجتماعها في محل وكل واحد منهما يوجب مثل ما يوجب الآخر
 فوجبها أمثلا وقد اجتمع في المحل وأما استحالة اللازم فلأن اجتماع المثليين في محل يوجب اجتماع
 التقيضين لأن المحل يستغني في ثبوت حكمه ماله بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهم ما غير
 مستغن عنهم كما مثلا لو فرضنا علمين معلوم واحد في محل ثبت له حكم العلم وهو العلمية وأنه حكم واحد لا تعدد
 فيه فيكون في العلمية محتاجا إلى كل واحد من العلمين مستغنيا عنه بالآخر فهذا لا يلزمه مطلقا وإذا فرضنا
 الترتيب وهو حصول أحدهما بعد الآخر لزم تحصيل الحاصل وهو حصول العلمية بالثاني من العلمين
 بعد حصوله بالأول منهما قوله وفي الترتيب تحصيل الحاصل أي ويستلزم في الترتيب تحصيل الحاصل
 أيضا كما يستلزم اجتماع التقيضين مطلقا سواء فيه الترتيب والمعية الجواب هذا إنما يلزم إذا كانت العلة
 المستقلة عقليه وهي ما تفيد وجود امر وأما إذا كانت شرعية وهي ما تفيد العلم بوجود امر فلا ينافي معنى
 الدليل ويجوز اجتماع الأدلة على مدلول واحد قالوا إننا نعلق الأعمى في علل الربا أي الطعم أو الكيل
 أو القوت بالترجيح ولو جاز تعدد المدلومات لعلقوا بالترجيح لأن من ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحد
 بالعلمية فكان يجب لوجاز تعدد المدلومات بقولوا بالانحدار ولا يعلقوا بالترجيح لتعيين واحدة ونفى ما سواها
 الجواب منع كونهم تعلقوا بالترجيح بل تعرضوا لتعيين ما يصلح علة مستقلة ونفى ذلك عما سواه بإظهاره
 ولو سلم فلا يجمع ههنا على أن العلة واحدة من هذه الثلاثة ولولا الاجتماع لوجب جعل كل واحد منها جزءا
 وعدم المصير إلى الترجيح لأن المفروض أنهم يرون صلاحية كل للعلمية ولادليل على الغا واحد منها
 فوجب اعتبارها وذلك بالنقول بالجزئية سيما عند عدم ظهور وجه الترجيح قال (القاضي لا يصدق في
 المنصوصة وأما المستنبطة فتستلزم الجزئية لدفع الحكم فإن عينه بالنص رجحت منصوصة واجيب بأنه
 يثبت به الحكم في محال أفرادها تنبسط) أقول القاضي وهو المحوز في المنصوصة دون المستنبطة له مقامان
 أحدهما الجواز في المنصوصة فقال لا يصدق في تعددها إذا ما منع أن يعين الله تعالى الحكم أمارتين فإنهما
 عدم الجواز في المستنبطة فقال إذا اجتمعت أوصاف كل صالح للعلمية حكمه ما يكون كل واحد جزءا من العلة
 إذا الحكم بالعلمية دون الجزئية تحكم لقيام الاتماليين في نظر العقل ولا نص يعين أحدهما والأرجحت

حيث حصل بالعلمية الثانية
 ما كان حاصله بالأولى
 بخلاف ما إذا كانت معا وفي
 هذا إشارة إلى دفع ما ذكر
 في بعض النسخ من أنه لا جهة
 لتخصيص اجتماع المثليين
 بصورة المعية وتحصيل
 الحاصل بصورة الترتيب
 (قوله الجواب ههنا أي
 ما ذكر من اجتماع المثليين
 وتحصيل الحاصل إنما يلزم
 في تعدد العال العقلية
 المفيدة للوجود دون
 الشرعية المفيدة للعلم بالشيء
 وقد سقط هذا الجواب
 عن كثير من نسخ النسخ
 ويمكن الجواب أيضا على
 ما سبق من أن كلامه من
 العمل عند الاجتماع
 يكون جزءا والعلة هي
 المجموع وبأنه على تقدير
 الاستقلال قد يختلف عنه
 المعلوم لما منع وهو الحصول
 به إلى آخرى (قوله أي
 العلم) الضمير عائذ إلى العلة

(٢٩ - مختصر المنتهى ثاني) المفهومة من العلم إلى العلم لما لا يخفى (قوله لأن من ضرورة الترجيح صحة الاستقلال) ظاهره
 بيان الملازمة وإيس كذلك بل تركه لظهوره وهو أنه إذا جاز تعدد المدلومات كان الترجيح عسائلا كان باطلا لكن لما كان برده عليه ان هذا إنما يتم لو كان
 كل صالحا للعلمية بالاستقلال ذكر ان صحة الاستقلال من لوازم الترجيح إذا لمعنى للترجيح بين ما يصلح وما لا يصلح ولهذا فرغ المحقق بيان
 الملازمة على ثبوت هذه المقدمة فقال فكان يجب الخ (قوله لوجب جعل كل واحد منها جزءا) إشارة إلى قوله والالوجب جعلها أجزاء
 كلام مسوق على طريق الزدج حيث جعل العمل أجزاء بمعنى أن كلامها جزء في دفع مقال العلامة أن قوله من جمع ضمير جعلها تعسفا
 تم عبارة المنتهى وهو الواجب جعل كل واحد منها جزءا أوضح (قوله إذا الحكم بالعلمية 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 بل واز الحكم بعلية كل واحد من غير تحكم وترجيح فان دفع بامتناع اجتماع العمل على ماني بعض الشروح فصا درة او لزوم التناقض اعنى الاستغناء وعدمه على ما ذكره بعض الشارحين في باقي المقدمات مستدرك المسبق من انه دابل على حدة (قوله فيحكم بذلك) اى يكون كل منها علة مستقلة عند الاجتماع وهذا يخالف مسبق ان كلامها عند الاجتماع جزئية تسميته بالاستقلال مجاز يعنى انها بحيث لو انفردت كانت مستقلة الا ان مثله لا يعد في مقام الجواب والافق ماني الشروح انه يستنبط انها عند الانفراد عمل مستقلة وعند الاجتماع اجزاء الا انه لا يلائم تقرير الدليل اذ ربما يشترط تسليم مقتضاه فلذا لم يحتمل عليه قوله فيحكم بذلك عند الاجتماع (قوله باعثة) مفعول التعيين يعنى ان معنى قطعية المنصوصه ان الشارع عين ما كانت هي الباعثة له على الحكم فلا يقع فيه الا فيما عينه التعارض لا امتناع تعارض القطعيات ولا الاحتمال والامساك كانت قطعية وهذا بخلاف المستنبطة فانها علة اى ليست بقطعية فيمكن ان يكون الباعث هذا كما يمكن ان يكون ذلك على سواء وقد ترجح كل بما يشتهر من مسالك العلة فيحصل الظن بعلية كل منهما في هذا دفع لما قيل ان تساوى امكانهما (٢٣٦) لا يفيد صحة التعليل مما بال ربما ينافى التعليل بوحدة منهما لعدم المرجح والجواب

منصوصه وهو بخلاف المفروض الجواب لا نسلم لزوم الحكم فانه يمكن استنباط الاستقلال بالمثل وهو ان يكون كما اجتمعت في محل ينفر كل في محل فيثبت فيه الحكم فيستنبط ان العلة كل واحد لا الكل كما وجدنا المس وحده والمس وحده في محلين وثبت الحدت معهما فدلنا ان كل واحد منهما علة مستقلة والا لما ثبت الحكم في محل افرادهما فيحكم بذلك عند الاجتماع قال ((اذا اكد المنصوصه قطعية والمستنبطة وهمية فقد تساوى الامكان وجوابه واضح)) اقول العاكس المذهب القاضى وهو المانع في المنصوصه المجوز في المستنبطة فله ايضا مقامان احدهما المانع في المنصوصه واثبته بان المنصوصه قطعية بتعيين الشارع باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال وثانيهما الجواز في المستنبطة واثبته بان المستنبطة وهمية فقد تساوى الامكان فيهما او يؤيد كلا مرجح فيقبل ان على الظن فيجب اتباعهما ما والجواب واضح وهو منع كون المنصوصه قطعية وان سلم فلا يمنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث قال ((الامام وقال انه النهاية القصوى وفاق الصبح لولم يكن ممنوعا عن وقوع عادة ولو نادى ان امكانه واضح ولو وقع العلم ثم ادعى تعدد الاحكام فيما تقدم)) اقول الامام وهو القائل بعدم الوقوع قد ذكر في بيانه وجهه او زعم انه الغاية القصوى في القسوة وفاق الصبح في الوضوح وهو انه لولم يكن ممنوعا عن وقوع وولو على سبيل الندرة واللازم منتفيا اما الملازمة فلان امكانه واضح وما خفى امكانه وجوازه يمكن ان يتوهم امتناعه فلا يقع لكن ما كان امكانه وجوازه واضح ما عدا ما بالكل احد مع التكرار والتكرار لو ارده مما يقتضى العادة بامتناع ان لا يقع اصلا واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة والمالم يعلم علم انه لم يقع ثم ادعى لتصح دعواه عدم الوقوع فيما تقدم من اسباب الحدت والقتل ان الاحكام متعددة للانفكاك وربما التزمه في الحدت فانه قد قيل انه اذا نوى رفع احد احداثه لم يرتفع الاخر والجواب منع ان لم يقع ولم

ان المنصوصية ههنا في مقابلة الاستنباط لا الظهور حتى يستلزم قطعية ولو سلم فتعدد البواعث جائز فلا يكون في اجتماعهما تعارض حتى يلزم تعارض القطعيات (قوله لولم يكن ممنوعا شرعا) ظاهره مخالفة المسبق من انه فائل بالجواز دون الوقوع وايضا ايس هذا لا على عدم الوقوع بل جعل عدم الوقوع مقدمة هذا الدليل واثبته بان لم يعلم الوقوع وبظهور مقصود والمقام يبراد كلام الامام قال في البرهان نحن نقول زليل الحكم الواحد بعلة تين ليس

ممتنعا عقلا نظرا الى المصالح الكلية ولكنه ممنوع شرعا وامكانه من طريق العقل في غاية الظهور ولو كان ثابتا شرعا ينقل لما كان يمتنع وقوعه على حكم الندور والنادر لا بد ان يقع على مر الدهور فاذا لم يتفق وقوعه ههنا في مسألة ولم ينشوق الى طلبه طالب لاح كفلق الصبح ان ذلك ممنوع شرعا ليس ممتنعا عقلا (قوله عدم الوقوع) مفعول دعواه وفيما تقدم متعلق بادى وان الاحكام متعددة مفعول ادعى ولان نفاك علة تعددها يعنى انه قد يوجب القتل للقصاص بدون القتل للارنداد وبالعكس وكذا يوجب الحد للمس بدون الحد للمس وبالعكس ثم ان الزم بان لو جاز الانفكاك في الوجود لجاز في العلم فيجب جواز ان يرتفع اجدلها ويبنى الاخر فر بما يلتزمه على ما هو رأى البعض وانما قال في الحدت لانه محتمل الالتزام اذ لا تراعى اذ ارتفع احد هما دون الاخر في القتل (قوله والجواب منع انه لم يقع) قولا لم لو وقع لعلم لكن لم يعلم قلنا ممنوع قولا لم لو علم لقتل اذ لا طريق لهذا العلم سواه لكن لم ينقل قلنا ممنوع فان في الصورة المذكورة من القتل والحدت العلة متعددة فتح عدم النقل ناظر الى كلام الامام حيث قال ولو وقع لعلم ولكن لم ينقل من زمن النبي عليه السلام الى زماننا من الصحابة والتابعين والسلف الصالحين انهم اسندوا احكاما واحدا الى علة تين فان زعم الامام ان الحكم ايضا متعدد احتاج الى اثباته ولا يتيسر فان احسب في ما يجوز ان يكون الحكم منه دوا كإذهب اليه البعض لم يكتفه لانه في معرض

الاستدلال على امتناع التعدد وعلى ان الحكم في صورة تعدد العلة متعدد (قوله والختم ان كل واحدة علة مستقلة) يعني حقيقة
 لا يجازا كما سبق والا كان هذا مذهب القائلين بأن كل واحدة جزء والعلة هي المجموع (قوله والاحتمالات لا تخرج عن هذه) لا يخفى في
 احتمال آخر وهو ان يكون العلة واحدة بعينها على سبيل التصكم أو الترتيب فان قيل فينبغي ان لا تعدد والتقدير بخلافه قلنا التقدير
 التعدد بحسب الظاهر ومعنى وجوده أو وجوده يصلح كل منها للعلة ولا يثبت الحكم في الجملة والا فلا تعدد أيضا عند كون العلة هي المجموع
 أو واحدة لا بعينه (قوله أو كانت العلة واحدة) أي مهمة أو معينة إذ التصكم برفعهما فثبت الدليل ولهذا صرح بهذا التعميم في دليل
 القائل بأن العلة واحدة لا بعينه ويحتمل ان يريد المهمة لانه لا قائل بالمعينة وأما لو خص لزوم التعميم بالمعينة على ما هو السابق الى
 الفهم الموافق لما سبقه فلا يفسد المطلوب (قوله ثبوت استقلال كل) ان اراد الاستقلال في الجملة أو بمعنى كونه بحيث يثبت
 الحكم موحدها عند الانفراد غير مفيد وان اراد الاستقلال عند الاجتماع (٢٢٧) بمعنى ثبوت الحكم مبالا بفعل فففس

ينقل كافي الصور المذكورة وانما له اثبات التعدد في الحدوث والتجوز لا يكتفي لانه استدلال قال (القائلون
 بالوقوع اذا اجتمعت فالختم ان كل واحدة علة وقيل جزء وقيل العلة واحدة لا بعينها لتأويله يمكن كل
 واحدة علة لكانت جزءا وكانت العلة واحدة والاول باطل لثبوت الاستقلال والثاني للتصكم وايضا
 لا متنع اجتماع الادلة القائل بالجزء لو كانت كل مستقلة لا اجتماع المثلان وقد تقدم وايضا لم يصح التصكم
 لانه ان ثبت بالجميع فهو المدعى بالانضمام والتصكم واجب ثبت بالجميع كالدلالة العقلية والسجعية القائل
 لا بعينه الوالم يكن كذلك لزم التصكم أو الجزئية فيعين) اقول انما ثبوت وقوع تعدد العلة المستقلة يتفقوا
 على انها اذا ثبتت حصل الحكم بالاولى وأما اذا اجتمعت دفعة كمن مس ولمس وبال معاقفة اختلفوا
 والختم ان كل واحدة علة مستقلة وقيل كل واحد جزء والعلة المجموع وقيل العلة واحدة لا بعينها
 والاحتمالات لا تخرج عن هذه لتأويله يمكن كل واحدة علة مستقلة لكانت كل واحدة جزءا وكانت
 العلة واحدة وكلاهما باطل اما الملازمة فلانه اذا سلب العلية عن كل واحد مع ثبوته فاما ان ثبت
 للمجموع فيكون كل جزءا منها أو بعضها فيكون هي العلة واما بطلان الاخرين فالاول وهو الجزئية
 لثبوت استقلال كل والثاني وهو كون العلة واحدة فلانه مع تساوي التصكم محض ولنا ايضا انه لو امتنع
 كون كل علة لا متنع اجتماع الادلة على مدلول لما علمت ان العلة الشرعية أدلة واللازم منتهى
 بالاتفاق القائل بان كل واحدة جزء العلة قال لو كانت علة مستقلة لزم اجتماع المثليين وقد مر تقريره
 وجوابه وقال ايضا يلزم التصكم لانه اما ان يثبت بالجميع فيكون الكل واحد مدخل في ثبوته أو لا بل ببعضها
 دون بعض والاول هو المدعى وقد فرض عدمه فتعين الثاني وهو تصكم محض الجواب أنه يثبت بالجميع
 بمعنى ثبوته بكل واحد واحد بالاستقلال كما يثبت المدلول بالدلالة السجعية والعقلية وكل مستقل باثباته
 حتى لو انتفى الآخر لم يضر عدمه والفرق بينه وبين ما دعيتم ظاهر القائل بان العلة واحدة لا بعينها
 قال لولا ذلك لزم التصكم أو الجزئية وكلاهما باطل اما الملازمة فلما تقدم من امتناع اجتماع المثليين
 فالعلة اما الكل أو واحد بعينه أو لا بعينه واما بطلان اللازم فالصكم ظاهر والجزئية لما ثبت من
 الاستقلال وقد سبق اليهما الاشارة فلم يتكرو والجواب منع الملازمة بل مستقل كل واحدة كما ذكرنا

المتنازع (قوله لما علمت) قد علمت الاعتراض أيضا لجزء ان يمتنع بخصوصه كونه دليلا باعنا ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم فلذا لم يعمده (قوله وقال أيضا) لا يخفى في احتياج كل من الوجهين الى الآخر والاول ان يجعل لوجه واحد وهو انه لو لم يكن كل واحد جزء العلة لكانت العلة كل واحدة منها فيلزم اجتماع المثليين أو واحدة فقط فيلزم التصكم لكن اللفظ لا يساعده (قوله والفرق بينه) أي بين الثبوت بالجميع بالمعنى الذي ذكرنا وبين الثبوت بالمجموع بالمعنى الذي ادعيتم ظاهرا لان ما ذكرنا طائفة الى الكل الافرادى وما

ذكرتم الى الكل المجهوعى واما الفرق بأنه لو انتفى الآخر فعدمه يضر كم ولا يضر نافي ليس يستقيم اذا نزاع في الاستقلال عند
 الانفراد فان قيل قد ثبت ان الاستقلال مجاز عند الاجتماع وان المثبت هو المجموع وكل واحد جزء العلة قلنا لا مذهب لهما نفع فليس
 كل ما يدفع به كلام الخصم يكون مذهباً للمعتز فان قيل العلة الشرعية أدلة سجيعة فلا معنى لتمثيلها بها ولو سلم ففهم بال في الادلة
 العقلية أيضا الخلاف فلنا ما اتفقنا في روى كيف وان العلة أو صافي ثابتة في الاصل كالاسكار في الحجر والادلة نص أو اجماع
 واما موارد الادلة واستقلال كل بافاداة المطلوب فكلامهم مشحون به بل الخصم في نفس مطلوبه هذا قد علمت بدلائل من ثم رد عليه انه اذا
 حصل العلم بالاول فماذا يحصل بالثاني وتحقيقة في الكلام (قوله وقد سبق اليهما) أي الى الملازمة وبطلان اللازم الاشارة وكذا
 الجواب فلذا اقتصر في المتن على قوله لو لم يكن كذلك لزم التصكم أو الجزئية والحاصل انه لما امتنع استقلال كل بناء على امتناع اجتماع
 المثليين فالعلة اما المجموع فيبطل الاستقلال أو واحد بعينه فيلزم التصكم أو واحد لا بعينه وهو المطلوب وانما خبير بما فيه من مخالفة

ما سبق حيث ثبت احتمال الآخر وخص الحكم به اية واحدة من (قوله فلا خلاف في جوازها) بل وقوله كغروب الشمس لجواز الافطار
 ووجوب المغرب (قوله كالسرة) فانها وصف مناسب للقطع تحصيل المصلحة التي جرت للتفريع تحصيل المصلحة جبرية للمال فالوصف
 السرة والحكم القطع والتفريع والمصلحة التي جرت والتفريع ولا بد في اشتغال وصف واحد على مصالح جمة وهذا يدفع الاشكال
 المتوهم على تجرير مصلحة اخرى بانه جئت لاذ تكون العلة واحدة وامنع عدم البعد فلا يخفى سقوطه بعد البيان بالامثلة (قوله
 فيما اصابه عرف الكلب) هو الفرع والاصل ما اصابه لعاب الكلب والحكم بنجاسة المصاب والجماع اصابه نجس بتولد من حيوان
 نجس فالمعترض يمنع وجود الوصف (٢٤٨) في الفرع ويقول لانه لم ان العرق نجس فيجب المسئلة بل بانه مستقدر

كالعاب فيكون نجسا
 وفيه دليل النجاسة
 بالاستقذار الذي يترتب
 متأخر عنها والارض في
 العرق يقال في العرق
 مستقدر كالعاب
 فيكون نجسا مثله فاما
 وان تكلفنا فلاشكال
 قائم لان فيما ذكرنا قبلا
 قياس ما اصابه العرق على
 ما اصابه اللعاب وقياس
 العرق على اللعاب فاذا
 جعل العلة المتأخرة من
 الاستقذار المتأخر عن
 نجاسة اللعاب فقياس
 الاول اقوى ومنع ثبوت العلة
 في فرع هدره ادخال
 المثال الاول واما المثال
 الثاني فكلام الامدى
 وجميع الشارحين هو ان
 يسلل ولاية الاب على
 الصغير الذي عرض له
 الجنون بالجنون فان
 الولاية ثابتة قبل عروض
 الجنون وهذا في غاية
 الظهور واما عبارة الشارح

من الادلة قال (والفخار جواز تعديل حكمين بامثلة الباعث واما الامارة فانها في مناسبة
 وصف واحد الحكمين مختلفين فالوايلان لم يحصل الحاصل لان احدهما حاصله او اجيب باه امان يحصل
 اخرى اولاً يحصل الاجمالي) اقول ما تقدم تعديل الحكمين بامثلة وهذا عكسه وهو تعديل الحكمين بامثلة
 واحدة امانة الامارة فلا خلاف في جوازها واما معنى الباعث فانه اختلف فيه والمختار جوازها لانه
 لا بد في مناسبة وصف واحد الحكمين كالسرة للقطع زجر الغير وله من العود لمثله ولا تفريع جبر الصاحب
 المال وكاننا المذنب للبلد والتفريع يحصل بهما لزجر النائم فالوايلان اذ يلزم منه المحال وهو تحصيل
 الحاصل لان معنى مناسبة الحكم ان مصلحته حاصلة عند الحكم والحكم الواحد يحصل المصلحة المقصودة
 منه فاذا حصل الحكم الثاني - صلها مرة اخرى - وتتحصل الحاصل والجواب منع لزوم تحصيل الحاصل
 لجواز ان يحصل الحكم الاخر مصلحة اخرى كافي مثال السارق وان المصلحة المقصودة لا تحصل الا بهما
 كافي مثال الزاني قال (ومنها ان لا تأخر عن حكم الاصل لئلا تأخرت ثبوت الحكم بغير باعث وان
 قدرت امانة فتعرف بالمعروف) اقول ومن شرط علة حكم الاصل ان لا يكون ثبوتها متأخر عن ثبوت
 حكم الاصل كما يقال فيما اصابه عرق الكلب اصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسا كما يابى في منع كون
 عرق الكلب نجسا فيقال لانه مستقدر فان استقدر انما يحصل جبر الحكم بنجاسته وكان يعطل سلب
 اولاية عن الصغير بالجنون المعارض للولى لئلا تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم ثبت الحكم
 بغير باعث واه محال اللهم الا ان لا يبنى بالهالة الباعث بل الامارة وهو غير المبحث ومع ذلك يلزم تعريف
 المعروف فان المفروض معرفة الحكم قبل ثبوت علة قال (ومنها ان لا يعود على الاصل بالابطال)
 اقول ومن شرط علة حكم الاصل ان لا يعود على الاصل بالابطال أى لا يلزم منه بطلان حكم المعال بها
 فان كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل لان الحكم اصله فان التعليل فرع
 الثبوت وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع فصحة مستلزمة لبطلانه فلو صح وبطل - فيجتمع
 التناقض مثاله قال عليه السلام لا يبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ومن حكمه سرمة ذلك في القليل
 من الطعام لعدمه وعلل الخفية بالكيل فخرج القليل الذي لا يكال فتم ابطال حكمه واهم عن ذلك
 اعتذار واسب الغرض المثال بل الفهم مثل آخر قال في اربعين شاة شاة فلو اذبح واحدة الفقراء
 فحوزوا قيمتها فافضى هذا التعليل الى عدم وجوب الشاة بل ثبوت التخيير بينهما وبين قيمتها قال (وان
 لا تكون المستنبطة معارض في الاصل وقيل ولا في الفرع وقيل مع ترجيح المعارض) قول ومن شرط علة
 حكم الاصل اذا كانت مستنبطة ان لا تكون معارض في الاصل بان يمدى علة اخرى من غير ترجيح والاجاز

وهو ان يسلل الولاية عن الصغير بالجنون المعارض للولى فغاية ما أدى اليه نظر الناظرين في هذا الكتاب انه التعليل
 من وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن الصغير بالجنون المعارض له والفرع في الاول اثبات الولاية على الباغ بالجنون
 وفي الثاني سلها عنه والاقر بان يجعل سلب الولاية عن الولي الذي عرض له الجنون كالاب مثلاً فرعا عن الصغير بالجنون أصلاً
 والجنون علة مع ان الحكم في الاصل ثابت قبله لعله الصغير والمعنى كان يسلل الولاية عن الصغير بالجنون بالجنون الذي هو معارض في
 الولي الباغ المقبس على الصغير بالجنون (قوله يلزم تعريف المعروف) يمكن ان يقال انها بمنزلة الدليل الثاني هذا الاول واما ما يقال
 انها تكون لتعريف حكم الفرع فليس بشئ لان التمدد برأها علة لحكم الاصل بمعنى الامارة عليه (قوله واهم عن ذلك اعتذار)

وهو انما لا يسلم ان الطعام يعم القليل والكثير بل يخص الكثير بغيره فوله الاسواء... وان الله سبحانه وتعالى في المطعم ومات
 هي النسوية في الكيل وهي لا تنص... والافى الكثير فكانه قال لا يبيدوا الطعام الذي من شأنه التفاوت والنسارى الابصه انه النسوى
 كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين لا يتناول النهى قتل الحيوان الذي ليس من شأنه القتل بالسكين وتحقيقه ان المستثنى منه في الاستثناء
 المفرغ يجب ان يقدر من جفس المستثنى فيقدر في ماضر بت الازيد احدثا وفي ما كسوت الاجبة لباسا وفي ما مررت الاماشياتى حال من
 احوال السير فالمعنى لا يتبعوا لطعام على طحال من احوال المقابلة والموازنة الاحل انساوى ونحن نعتده اعم العموم أى على حال ما وكذا
 اهم اعتذار عما يلزم في التعليل بدفع حاجة الفقراء وقد خصناه في شرح التنقيح (قوله فانه لا يطل شهادتها) بل يتوقف مقتضاها
 كالشهادة اذا عورضت بشهادة فان احداهما لا يطل الاخرى حتى اذا ترجحت احداهما لم يتحقق الى اعادة الدعوى والشهادة ومن ادعى
 ان المساوى ايضا يطل فعليه الدليل فان قيل لما كان المختار عنده جواز تعدد العمل المستنبطه كان ينبغي ان لا يشترط عدم معارض في
 الاصل قلنا اوردناه بشرط ذلك لتكرن العلة بعلته بلا خلاف واحتمال وانما قيد الحكم بالمستنبطه لان في المنصوصه لا تنقل العلية الى
 المجموع أو الى الاخرى وفاقا فان قيل اطلاق المعارض على ما في الفرع مناسب (٢٣٩) من جهة انه ثبت حكما بخلاف الحكم

لا جهة لا لاطلاقه على ما في
 الاصل كاسباب الحدث
 مثلا قلنا كلام الادمى
 والمنتهى صريح في ان
 المراد بالمعارض في الاصل
 وجود علة اخرى لا يتحقق
 لهافى الفرع فهذا اخص
 من تعدد العمل ولا يخفى
 في انه اذا كانت العلة هي
 المجموع أو الاخرى لم يثبت
 في الفرع الحكم الذي كان
 يثبتة الاولى فيسماه مراضا
 بخلاف صورة تعدد العمل
 فان هذا ليس بلازم (قوله
 ان لا يخالف) به سنى
 يشترط في العلة ان لا يكون
 مانته في الفرع حكما

التعليل بمجموعه... ما أو بالاخرى وقد مر الخلاف فيه في تامل الحكم الواحد...
 الفرع بان يثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر فان المعارض يطل اعتبارها
 وهو غير مستقيم فانه لا يطل شهادتها وقيل ان لا تكرون بمعارض في الفرع مع ترجيح المعارض ولا بأس
 بالمساوى لانه لا يطل وانما يجوز الى الترجيح وهو دليل الصحة بخلاف الراجح فانه يطل قال (وان لا
 يخالف نصا واجامعا) وألا تتضمن المستنبطه زيادة على النص وقيل ان نافى مقتضاه وان يكون
 دلالة (مرعبا) اقول ومن شرط علة حكم الاصل ان لا يخالف نصا واجامعا كما يقال المالك لا يهتق في
 الكفارة - هو وانه عليه بل يصوم هو يصلح مثلا لهما ويشترط في المستنبطه خاصة ان لا تتضمن زيادة
 على النص أى حكمافى الاصل غير ما أثبتته النص لانها غنا تعلم مما ثبت فيه مثاله لا يتبعوا الطعام بالطعام
 الاسواء بسواء فتعال الحرمة بانه بافيمابوزن كما يقدرين فيلزم التقابض مع ان النص لم يتعرض له وقيل
 ان كانت الزيادة منافية للحكم الاصل لانه نسخ له وهو مما يكرره على أصله بالابطال والاجاز قال (وان
 لا يـ... ون دلالة اول الحكم الفرع به مومه أو بخصوصه مثل لا يتبعوا الطعام بالطعام أو من فاه أـ
 وعف لناطوبيل بالافادة ووجوع فالوا مناشة جذابة) اقول ومن شرط العلة ان لا يكون الدليل
 الدال عليها متسا ولا الحكم الفرع لا به مومه ولا بخصوصه أما العموم فقل ان يقبس الذرة على البرقى
 الربوي يقر يعمل بالطعم فيمنع فيقول لقوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام وترتيب الحكم على الوصف
 يفيد علية له وهذا النص يتناول الذرة بعمومه وأما المخصوص فقل ان يقبس الخارج باقى أو الوعاء في
 نفسه الوضوء على الخارج من البيبين ويعمل بانه خارج فنجس فيمنع فيقول لقوله صلى الله عليه وسلم من

يخالف النص أو الاجماع كان يعمل حكمه بالسهم وله في قياس عليه ان المالك لا تجوز له الكفارة بالاعتقان بل يتعين عليه الصوم فان
 هذا حكم يخالف الكتاب والسنة والاجماع (قوله وان يكون دلالتها) أى دليل العلة شرعبا والالما كان القياس شرعبا حيث لم يثبت
 علة الشرع وهذا الشرط مما أهمله الشارح (قوله لانها) أى المستنبطه انما تعلم من الحكم الذى أثبت في الاصل فلما أثبت بها حكم في
 الاصل كان دورا بخلاف المنصوصه قائما تعلم بالنص (قوله فيلزم التناقض) يعنى ان تعليل حرمة بيع الطعام بالطعام متفاضلا
 بكونه روبا فيمابوزن كافي الذهب والفضة توجب اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام احتراز عن شبهة الفضل كافي
 التقدير لما في التقدم المزبوع على النسيئة واشتراط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز بالقياس والاجتهاد بخلاف ما اذا
 كانت العلة منصوصه قائما بالنص وبعضهم لم يجعل مجرد الزيادة مخالفا اذا كانت منافية للحكم الاصل فنهها وجوز غير المنافية له
 (قوله لا به مومه ولا بخصوصه) الغرض من هذا التفصيل انه رعبا يتوهم جوازه فيما اذا كان التناسل به مومه بناء على احتمال
 تخصصه منه (قوله فيمنع) أى المعارض عليه الطعام فيقول القائل انه عليه ترتيب الحكم عليه وهو دليل العلية فقل هذا التعليل
 لا يجوز لاجل تعددية الحكم الى الفرع اذا النص يتناوله بعمومه بخلاف الحديث الثاني فان فيه تصرح بما باقى والرافع وجهه
 دلالة على علة الخارج النجس انه رتب الحكم على الامور المذكورة ولا مشترك بينهما سوى الخارج النجس

(قوله وقالوا) مناقشة اعتراض على الدليل المذكور بالاستدلال على تقييد المدعى والمصنف كأنه مهتر فبوروده وما ذكره الشارع ليس جوابا عنه لان حاصل ما ذكر الدليل الاخير اعنى الرجوع عن القياس سالم عن الاعتراض وهو كافى في اثبات المطلوب (قوله واعلم) اعتراض على الدليل المذكور بأنه لا يتم فيما اذا كان دليل العلية بعمومه متناولا لحكم الفرع اظهره والفائدة بوجهين حاصلهما ارجاع الى اثبات الحكم (٢٣٠) على من يترافع في تناول النص (قوله قطاهر) لقطع بالامتناع في جعل التنازع

أحد الحكمين أمانة
للاخترا بآن بقول اذا
سرت 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 ما ذكرنا من امتناع
كون الحكم الشرعى علة
لحكم شرعى بمعنى الباعث
عليه لدفع مفسدة يشتمل
هو عليها بمعنى يجوز ان
يشتمل الحكم الشرعى على
مصلحة راجحة ومفسدة
هي جوحسة مطلوبة للدفع
في دفع بحكم آخر شرعى
وذلك كحد الزنا فان حكم
شرعى مشتمل على
مصلحة راجحة من حفظ
النسب وهو حد تقبل لكونه
دارا بين الرجم كفى المحصن
وبين جلد ونفر يب كفى
غيره وفي كثرة وقوعه
مفسدة مامس اتلاف
النفوس والايام فان شرع
المبالغة والاحتياط في
طريق ثبوته اعنى الشهادة
دفع المفسدة القليلة

فاه أو عرف أو امدى فالتوضؤ وضوءه للصلاة وهذا الاصل بخصوصه يتناول الذى وازعاف له أنه يمكن
اثبات الفرع بالنص كما يمكن اثبات الاصل به والعديل عنه الى اثبات الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها في
الفرع ثم بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة وايضا فان رجوع من القياس الى النص وقالوا انها
مناقشة جدلية اذ الغرض الظن بأى طريق حصل فلامعنى لتعيين الطريق والجواب انه رجوع عن
القياس واعلم انه بما يكون النص مخصوصا والمستدل ابراه حجة الا فى أقل الجمع فلواراد
ادراج الفرع فيه يعتبر فيثبت به العلية في الجملة ثم يعمم به الحكم في جميع موارد وجود العلة وايضا فقد
يكون دلالاته على العلية اظهر من دلالاته على العموم كما يقول حرمت الربا في الطعام للطعم فان العلية
في غاية الوضوح والعموم في المقرد المعروف محل خلاف ظاهر قال ((والختار جواز كونها حكمه امر عيان
كان باعنا على حكم الاصل لتصل مصلحة للدفع مفسدة كالنجاسة في علة بطلان البيع)) أقول
هل يجوز تعديل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى اما بمعنى الامارة المجردة قطاهر واما بمعنى الباعث
فقبل يجوز للدوران وسعلم انه لا يفيد ظن العلية وقيل لا يجوز لانان تقدم العلة تازم النقض وان
تأخر لم يجز لما مر وان قارن فلا ولوية لاحدهما بالعلية فيلزم التصكم الجواب منع التعديل للمناسبة
وغيرها من المسالك والختار انه ان كان باعنا على حكم الاصل لتصل مصلحة بقضها حكم الاصل
جاز كما يقال في بطلان بيع الخمر علة النجاسة لمناسبتها المنع من الملاسة تكفي لالمقصود البطلان وهو عدم
الانتفاع والنجاسة حكم شرعى وأما ان كان لدفع مفسدة بقضها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم
الشرعى لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة للدفع والالم شرع 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 تقرب وكان حد انقبلا ولو لم يباغ في الشهادة عليه لادى الى كثرة وقوع الحد وفيه من
المفسدة ما لا يخفى فشرع المبالغة فيه دفعا لثبات المفسدة قال ((والختار جواز تعدد الوصف ووقوعه
كالقتل العمدا والدوان نانا الوجه الذى ثبت به الواحد ثبت به المتعدد من نص أو مناسبة أو شبهة
أو سببا أو احتياط فالو الوصف تركب الكات العلية صفة زائدة لا تانقل المجموع ونجمل كونها علة
والجهول غير المدعوم وتقرر بالاشابة انما ان قامت بكل جزء وكل جزء علة وان قامت بجزء فهو العلة
وأجيب بجزبان في المتعدد بانها سببا واستخبار والتحقيق ان معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عنده
للحكمة لانها صفة زائدة ولو سلم فليست وجودية لاحتالة قيام المعنى بالمعنى فالوا يلزم أن يكون
عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية لانتفاءها بعدمه ويلزم نقضها بعدم ثان بعد أول لاحتالة تجرد عدم
العدم وأجيب بان عدم الجزء عدم شرط العلية ولو سلم فهو كالبول بعد الممس وعكسه ووجه انها
علامات فلا بد في اجتماعها ضرورة ومنه فيجب ذلك)) أقول قد شرط قوم في العلة أن تكون ذات
وصف واحد كالاسكار في سرفة الخمر والختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمدا والدوان في
القصاص لسانه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة مما يظن علمية بالدليل

وهذا معنى كون ذلك علة له باعنا عليه ووجوب الحد المنقضى الى كثرة الاتلاف والايام حكم شرعى معال اما
بوجوب الاربع في الشهور ودفع المفسدة كثيرة لتبقى مصلحة حفظ النسب خالصة (قوله أن تكون ذات وصف) قد اشتهر في ترجمة
المسئلة أن العلة تكون ذات وصف أو ذات أوصاف والمقصود أنها وصف أو أوصاف فلفظ ذات كالمقحمة وكان ينبغي أن يدرج هذا في
قوله ولا بشرط القطع بالاصل الخ الا أنه لكثرة مباحثه أفرد بالذكرة على حدة

(قوله اما بدلالة واما باستنباط) وهذا هو الصحيح المطابق للكلام الآدمي وكانه تنبيه على فساد عبارة المتن حيث جعل الاستنباط أحد المسالك ولا جهة له إلا أن يحمل على تنقيح المناط ولفظ المنتهى بأياه حيث صرح بتفقيح المناط أيضا ثم إن جعل المناسبة ههنا مقابلا للنص وفيما سيأتي داخل تحتها (قوله بل تقوم بالجميع) لما كانت الشبهة المذكورة مغلفة طرفها بالإمام الرازي في نفس التركيب في كثير من الأمور ومنشؤها عدم استيفاء الأقسام حيث ترك المجموع من حيث هو مجموع كان المنع ظاهرا وهو أن لا ينسجم قيام العلية بكل جزء أو بجزء واحد بل بمجموع الأجزاء من حيث هو المجموع وقد أشار الآدمي إلى دفعه بأنه حينئذ يقوم بكل جزء شيء من العلية فيتعد ولا خفاء في ضعفه رد كرفي بعض الشروح أنه لا بد للمجموع من وحدة بما يكون المجموع مجموعا وينقل الكلام إلى تلك الوحدة ويلزم التسلسل وهو الذي عول عليه المحقق وقد كرر أنه إن لم يكن للمجموع جهة وحدة فقيام ما ذكرنا ظاهرا عدم أمر آخر سوى الأوصاف المتعددة فالعلة القائمة بها الماتعة بكل وصف أو ببعض الأوصاف وإن كانت جهة وحدة فقيامها بما بكل واحد أو بواحد أو بالمجموع فتتحقق جهة وحدة أخرى ويتسلسل فان دفع بان جهات (٢٣١) الوحدة اعتبارات عقلية ليس فيها

تسلسل ولا اقتضاء محال موجودة أوجب بان العلية أيضا كذلك فصار حاصل انتقارها أنها ما إن لا تقوم بشيء من الأجزاء أو تقوم بكل جزء أو بجزء دون جزء أو بالمجموع من حيث هو المجموع أو تقوم بكل جزء منها والكل باطل والجواب النقض بكل صفة مركب والمحمل على الإطلاق بانها تقوم بالمجموع الذي صار واحدا باعتبار صورة أو هيئة غير ما تكون اعتبارية لانية أو حقيقية تقوم بجزء فقط أو بكل جزء منها تمام تحقيق ذلك في علم آخر وفيها نحن فيه بان كون الوصف علة ليس صفة له بل

اما بدلالة صريحة بنص أو مناسبة واما باستنباط من شبه أو سر كما يظن في الواحد وما ثبت به علية الواحد ثبت به علية المتعدد من غير فرق والفرق تحكيم قالوا أولا لو صح تركيب العلة لكانت العلية صفة زائدة واللازم باطل اما الملازمة فلأننا نقل المجموع ونجهد بل كونها علة للذهول وللحاجة إلى النظر والمجهول غير المعام قطعها واما انتفاء اللازم فلأن صفة الكل إن لم تقوم بشيء من أجزائه فليست صفة وإن قامت فبما بكل جزء فكل جزء علة والمفروض خلافه واما بجزء واحد فهو العلة ولا مدخل لاسرار الأجزاء فان قيل بل تقوم بالجميع من حيث هو جميع قلنا إن لم يكن له جهة وحدة فظاهر وإن كانت فالكلام فيها وتسلسل الجواب أنه منقوض بكون الكلام المخصوص خبرا أو استخبارا لجره فيه مع تعدد حروفه قطعها والجواب على التحقيق أنه لا معنى لكون الوصف علة إلا أن الشارع قد قضى بثبوت الحكم عند رعاية الحكمة ما وليس ذلك صفة له بل للشارع منعقة به فلا يلزم ما ذكرناه ولو سلم فأنما يلزم ذلك لو لم تكن العلية اعتبارية إضافية بل وجودية وليست وجودية والاكات 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 للمحال آخره لازم له قالوا ثانيا لو كانت العلة أوصافا متعددة لكان عدم كل جزء علة لا انتفاء صفة العلية واللازم باطل اما الملازمة فلأن تحققها موقوف على تحقق جميع الأوصاف فيلزم انتقارها الانتفاء كل وصف وهو معنى العلية واما بطلان اللازم فلأنه إذا حصل عدمها بعدم وصف ثم عدم وصف ثان لزم تخلف مهلوله وهو انتفاء العلية عنه وذلك لأن تجدد عدم على ما قد عدم مرة لا ينصوفان اعدام المعدم كما يجاد الموجود تحصيل الحاصل والجواب لا يلزم من انتقائها بعدم الوصف أن يكون عدم الوصف علة لا انتفاء مقتضية له بالاستقلال بل يجوز أن يكون وجوده شرط الوجود فالشيء كما يعلمه علة العدم فقد بعدم شرط الوجود ولو سلم فهو كالبول بعد اللبس واللبس بعد البول وكلاهما يلزم ثم تخلف فكذا هنا والوجه في تقريره أن الانتقائات ليست علة عقلية ليلزم ما ذكرناه تمامها

للتنازع بمعنى أنه حكم بثبوت الحكم عنده فله تعلق ما بذلك الوصف فلا يلزم ما ذكرتم من المحالات الناشئة عن كون العلية صفة للأوصاف المتعددة ولا خفاء في ضعف هذا فلا يقال ولو سلم أي كونها صفة للأوصاف فأنما يلزم المحال المذكور ولو كانت من الصفات الحقيقية التي تقتضي محلا وجودا تقوم به وليست كذلك والافيهما انتفقت على علية أعني الوصف الواحد قيام العرض بالعرض وهو محال فحصل من هذا المنع أو السد معارضة تقريرها ولو لم يصلح التعليل بالمتعدد للزوم المحال الذي هو كون العلية صفة زائدة وجودية لم يصح التعليل بالوصف الواحد للمحال الأول وهو قيام العرض بالعرض والتالي باطل اتفاقا فبطل عدم صحة التعليل بالمتعدد (قوله فلان تحققها) الضمير صفة العلية وكذا ضمير انتقارها وعدمها (قوله بل يجوز أن يكون وجوده شرط الوجود) فان قيل الكلام في تركيب العلة من الأوصاف فكيف يكون وجود الجزء شرط الوجود قلنا هو شرط اصفة العلية وجزء العلة فلا محذور (قوله إن الانتقائات) جعل الشارحون ضمير أنها العمل الشرعية على ما يعبر انتفاء أجزاء العلة مثل اللبس والبول يعني أنها أمارات لا بد من اجتماعها دفعه أو مترتبة فضلا عن الاستحالة فيجب أي حتى يجب ما ذكرتم من التخلف المحال ولما لم يكن مرضيا في نظر المحقق جعل الضمير

لأن انتفاآت هي ان انتفاآت الاوصاف امارات وضعية لا يبعد اجتماعها دفعة أو مرتبة وإذا كان أحدها امارة في انتفاء الحكم لزم في تحقق الحكم ارتفاع جميع الانتفاآت وهو مقبوس محقق لجميع الاوصاف فيجب تركب الامارة في طرف ثبوت الحكم من اوصاف متعددة فيظهر الجواب مما ذكرتم وثبوت ماد عيننا يظهر لك بالتأمل أن تحقق الانتفاآت وكونها امارات انما هو على تقدير تركب العلة من الاوصاف فعمل قوله فيجب ذلك على ما ذكره المحقق يكون دووا ان الاصل بقوله فيجب ان يجعل الانتفاآت امارات انتفاء العلية والمقابل عبارة (٢٢٢) عن ثبوت العلية وكذا الطرف الاخر لكن الظهور أن المركب من الاوصاف امارة

للحكم لا العلية اذ لا معنى لجعل العلة امارة العلية فسرنا كلام الشارح على ما فسرننا قوله فيها كون الاصل قطعيا لا خفيا في أن هذا بشرط الاصل ابقى وأما مثل القطع بوجود العلة في الفرع فيلحق بشروط الفرع (قوله والاحتمال) يعني احتمال كون مذهب الصحابي لامة مستنبطة من أصل آخر لا يدفع ظهور أخذ من النص فلذا كان هذا البحث وهو اشتراط انتفاء مخالفة الصحابي محل نظر واجتهاد واعلم أن في نسخ المتن زيادة لم يتعرض له الشارح وهو قوله ولان في المعارض في الاصل والفرع واجب بان ما تقدم هو أن من شروط العلة المستنبطة نفي المعارض في الاصل فقط لانه قال وقيل ولا في الفرع وهذا نفي اشتراط نفي المعارض فهما جميعا في العلة مطلقا

امارات وضعية ولا بعد في اجتماع عدة من الامارات مرتبة نارة وضربة أخرى ولا بد في تحقق المقابل من رفع جميع الانتفاآت وهو محقق لجميع الاوصاف فيجب تركب الامارة في الطرف الاخر من اوصاف متعددة قال (ولا يشترط القطع بالاصل ولا انتفاء مخالفة مذهب صحابي ولا القطع بها في الفروع على المختار في الثلاثة ولا نفي المعارض في الاصل والفرع) اقول هذه عدة امور قد شرطت في العلة والحق أنها لا تشترط فيها كون حكم الاصل قطعيا والمختار الاكتفاء بالنظر لانه غاية الاجتهاد فيما يقصده العمل ومنها انتفاء مخالفة المذهب صحابي والحق جوازها لجواز أن يكون مذهب الصحابي امانة مستنبطة من أصل آخر ومنها القطع بوجود العلة في الفرع والمختار أنه يكفي الظن لما مر ولعل من شرط القطع في حكم الاصل وجود العلة في الفرع نظر الى أن الظن يضعف بكثرته المقدمات فربما يضمحل ومن شرط عدم مخالفة المذهب صحابي فلان الظاهر أخذ من النص والاحتمال لا يدفع الظهور وهو محل الاجتهاد قال (وإذا كانت وجود مانع أو انتفاء شرط لم يلزم وجود مقتضى لانه إذا انتفى الحكم مع مقتضى كان مع عدمه اجدر قالوا ان لم يكن فانتفاء الحكم لا انتفاءه قلنا ادلة متعددة) اقول اذا عطل حكم عدمي بوجود مانع أو انتفاء شرط كما يقال عدم شرط صحة البيع وهو الرأب أو وجد المانع وهو الجهل بالمبيع فلا يصح قول يجب وجود مقتضى مثل بيع من أهله في محله أو لا يجب المختار أنه لا يجب لانه إذا تحقق مع مقتضى انتفى الحكم فادان تحقق بدون مقتضى كان اجدر بان يقتضى معه الحكم فالوازم يمكن مقتضى فانتفاء الحكم انما هو عدم مقتضى لا وجود المانع او عدم الشرط الذي يدعيه المستدل فكان مبطلا للجواب لا يلزم من اسناده الى عدم مقتضى أن لا يستدلى بوجود المانع او عدم الشرط اذ غاية انها ادلة متعددة وذلك ما تر قال (مسئلة الشافعية حكم الاصل ثابت بالادلة والمعنى انه الباعثة على حكم الاصل والحنفية بالنص والمعنى أن النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى) اقول اختلاف الشافعية والحنفية في حكم أصل القياس المنصوص عليه أنه ثابت بالنص أو بالادلة فقالت الشافعية بالادلة والحنفية بالنص وهو نظري وبالحنفية لا خلاف بينهما لان الشافعية تعنى بما قالته أن الباعثة هي الباعثة والحنفية لا ينكرونه والحنفية تعنى بما قالته أن النص هو المعروف للحكم والشافعية لا ينكرونه قال (شروط الفرع منها أن يساوى في العلة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس كالشده في النيب ذكر كالجناية في قصاص الاطراف على النفس وأن يساوى حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس كاقصاص في النفس في المثقل على المحدث كالألابة في النكاح في الصغيرة على المولى عليه في المال وأن لا يكون منصوعا عليه ولا متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في الزية لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل نعم يكون الزاما وقيل

هذا ولكن صريح كلام الآمدى والمنتهى يقتضى أن يكون قوله ولا نفي المعارض مجر وراعفا على الضمير وان فيهما المعنى ولا يشترط القطع بنفي المعارض في الاصل والفرع قال في المنتهى واشترط أن يكون في الفرع مقطوعا به والصحيح يكفي الظن كافي الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض في الاصل والفرع (قوله اذا عطل حكم عدمي) يعني اذا كانت علة انتفاء الحكم وجود مانع عن الثبوت أو انتفاء شرط له لم يلزم وجود ما يقتضى ثبوت الحكم (قوله كان اجدر) تلوه عن المعارض (قوله فكان أي المستدل مبطلا في دعواه اسناد انتفاء الحكم الى وجود مانع أو انتفاء شرط) (قوله والشافعية لا ينكرونه) اظهروا أن حكم الاصل قد يكون مقطوعا به بالادلة مستنبطة مظنونة ولا نهما معرفة منه ومعرفة عليه تامة له في الوجود في دور ولاه قد يكون بعد الاعلة

(قوله فيها ان يكون الفرع مساويا في العلة لعللة الاصل) عدل الى هذه العبارة ليكون ظاهرا في كونها من شروط الفرع بمعنى
 انه يشترط في الفرع ان تكون علة مساوية لعللة الاصل والا فالمعنى انه يشترط ان تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعللة الاصل
 كما هو صريح عبارة الامدنى ثم المساواة في العلة لا تنافي كون الحكم في الفرع أقوى وأدنى وكونه أقوى أو أدنى لا ينافي المماثلة لحكم
 الاصل لان المراد به عدم الاختلاف في عين الحكم أو جنسه والمراد بالعينية المساواة في تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف
 الا بالعدد وقوله فيما بعد من عين أو جنس إشارة الى أنه لا يجب المساواة في (٢٣٣) تشخيص أو قوة وضعف أو قطع وظن

وغير ذلك (قوله والاضاع
 القياس) قد يمنع ذلك بان
 تعاضد الأدلة فائدة على
 ان النص الدال عليه ربما
 يكون مختلفا فيه كالعام
 المخصوص وينبغي أن
 يعلم أن النص ههنا أعم
 من أن يكون هو النص في
 حكم الاصل أو غيره فلا
 يكون هذا الاشتراط
 تكراراً بل اشتراط عدم
 تناول نص حكم الاصل
 لحكم الفرع (قوله والالم
 يجوز) أي لا عبرة به ولا حكم
 لكونه في معارضة النص
 (قوله وشرعية التيمم
 متأخرة) لانها كانت بعد
 الهجرة والوضوء وقبلها
 (قوله لانه يلزم) يعني أن
 ثبوت حكم الاصل
 كوجوب النية في التيمم
 مقارنة لعلته التي هي كونها
 شرطاً في الصلاة فلو تقدم
 حكم الفرع كوجوب النية
 في الوضوء على حكم الاصل
 لزم تقدمه على علة
 المقارنة لحكم الاصل

وأن يكون الفرع ثابتاً بالنص في الجملة لا التفصيل ورد بانهم قاسوا وانت على حرام على الطلاق
 واليمين والظهار) أقول وقد وقع الفراغ من شروط العلة وهذه شروط الفرع فيها أن يكون الفرع
 مساوياً في العلة لعللة الاصل فيما يقصد المساواة فيه من عين العلة أو جنس العلة أما العين فكما قيس
 النبيذ على الخمر يجامع الشدة المطر بوهي بعينها موجودة في النبيذ وأما الجنس فكما قيس الاطراف
 على القتل في القصاص يجامع الجنابة المشتركة بينهما فان جنس الجنابة وهو جنس لئلاف النفس
 والاطراف هو الذي يقصد الاتحاد فيه فيكفي تحقق ذلك ولا يجب أن تكون الجنابة في القتل
 بعينه هو الجنابة في لاطراف ومساوياً بالهاتفي الحقيقة وذلك لان المقصود تعديدية حكم الاصل الى
 الفرع للاشتراك في العلة واحد الامر من محققه وأما اذا لم تكن علة الاصل في الفرع لا بخصوصها
 ولا عمومها فلا اشتراك ومنه أن يسارى حكم الاصل حكم الفرع فيما يقصد المساواة
 فيه من عين الحكم أو جنس الحكم أما العين فكما قيس انقصاص في النفس في القتل بالمتقل عليه
 في القتل بالمدد فالحكم في الفرع هو الحكم في الاصل بعينه وهو القتل وأما الجنس فكما قيس اثبات الولاية
 على الصغيرة في نكاحها على اثبات الولاية عليها في مالها فان ولاية النكاح من جنس ولاية المال فانما
 سبب لتفاد التصرف وبست عينها لاختلاف التصرفين وأما اذا اختلف الحكم لم يصح مثاله قال
 الشافعي بوجوب الظهار الحرمة في حق الذي كاسلم وقالت الحنفية الحرمة في المسلم متناهية بالكفارة
 والحرمة في الذي مؤبد لانه ليس من أهل الكفارة فيختلف الحكم فهما ومنها ان لا يكون الفرع
 منصوباً عليه لاثبات الاضاع القياس ولا تغير الالم يجوز القياس ومنها ان لا يكون متقدماً على حكم
 الاصل مثاله الوضوء شرط للصلاة فيجب فيه النية كالتيهم وشرعية التيمم متأخرة عن شرعية الوضوء
 وذلك لانه يلزم ان يثبت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لا العلة الاخر الاصل وثبوتها مقارناً لعلته والمتقدم على
 المقارن للشيء متقدم على ذلك الشيء نعم لو ذكر مثل ذلك لزاماً للعصم لصح واما ان يكون معرفة ثبوت
 الحكم مأخوذة منه فلا ومنها شرط اثبته أبو هاتم وهو انه يلزم ان يكون الفرع ثابتاً بالنص في الجملة
 دون التفصيل فيجوز القياس في تفصيل المجهول مثاله ان قد ثبت الحد في الخمر بالاعتين عدداً للحداد
 فتبين بالقياس على الحدف وهو مردلان القوم قاسوا وانت على حرام نارة على الطلاق فيحرم نارة
 على الظهار فيوجب كفارتها نارة على اليمين فيكون ايلاء فيوجب حكمه ولم يوجد النص في الفرع جملة
 بل كانت واقعة متجددة قول (مسالك العلة) (الاول الاجماع) أقول كون الوصف الجامع علة حكم خبري
 غير ضروري فلا بد في اثباته من الدليل وله مسالك صحيحة ومسالك تتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما
 يتعلق بكل منها فالسالك الاول الاجماع في عصر من الاعصار على كونه علة والظن كاف كما تقدم

(٣٠ - مختصر المنتهى ثاني) فلا يصح أن تكون معرفة ثبوت حكم الفرع مأخوذة من حكم الاصل نعم يصح ذلك الزاماً
 للعصم بانه يقول بحكم الاصل لهذه العلة فيجب أن يقول بحكم الفرع لوجود العلة (قوله لان القوم قاسوا) فقال أبو بكر وعمر رضي
 الله عنهما ما باليمين وعلى رضي الله عنه بالطلاق ثلاثا وابن مسعود رضي الله عنه واحداً ابن عباس بالظهار ولو كان نص لقل ولم
 يختلفوا هذا الاختلاف (مباحث مسالك العلة) (قوله حكم خبري غير ضروري) قيد بذلك لان الانشائي لا ينصو واثباته
 والضروري يستغنى عن اثباته بدليل فان قيل ألبست الاحكام الشرعية تثبت بالدليل مع أن عامها طلب قلنا المثبت بالدليل هو أن
 فعل كذا فقد تعلق به خطاب كذا وهذا خبري

قوله وانما يتصور الاختلاف قد يتوهم ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف رايات بالقياس
 فنفاها بما ذكر من الاحتمالات ونخص احتمال المعارض بالفرع لان الاصل مجمع عليه فلا معارض له (قوله وهو مراد صريح)
 بمعنى ان النص صريح واما ولكل منهما مراتب اشارة المصنف الى تفصيلها باعادة لفظ مثل وبين الشارح جهة كون كل مرتبة دون
 ما قبلها ولا يبعد ان يكون بين آحاد كل مرتبة ايضا تفاوت ثم كلام الامدى ان المقررون باللام والباء في المرتبة الثانية هو ان المشددة
 المكسورة وفي المنتهى والشمر وح ان الخفيفة المفتوحة وجعله الشارح المحقق الخفيفة المكسورة اعنى ان الشرطية الموضوعية
 الشرطية لذلك لان كون ان المشددة المكسورة موضوعه للعلية بعيد جدا والدال على العلية في الخفيفة المفتوحة هي اللام المدكورة أو
 المشددة (قوله وان للشرطية) (٢٣٤) أى اللزوم من غير سببية ويجرد الاستصحاب أى ثبوت أمر على تقدير أمر بطريق

وانما يتصور الاختلاف في مثله بان يكون الاجماع ظنيا كالثابت بالاحاد والسكون أو يكون ثبوت الوصف
 في الاصل أو في الفرع ظنيا أو يدعى الخصم معارض في الفرع مثاله الصغرى ولاية المال فانه علة لها
 بالاجماع ثم يقاس عليه النكاح قال (الثاني النص وهو مراد صريح مثل اهلة كذا أو لسبب كذا أو لاجل
 أو من أجل أو كى أو اذا أو مثل لكذا وان كان كذا أو يكذا أو مثل فانهم يحشرون فاقطعوا أيديهم كما
 ومثل قول الراوى سها فجدوزنى ما عزر فرجم سواء الفقيه وغيره لان الظاهر انه لو لم يفهم لم يقوله)
 أقول المسالك الثاني هو النص وهو مراد صريح وهو ما دل بوضعه ومراد تنبيهه واما وهو ما لازم مدلول
 اللفظ اما مراد صريح فيها وهو اقواها ما صرح فيه بالعلية مثل اهلة كذا أو لسبب كذا أو لاجل كذا
 أو كى يكون كذا أو اذا يكون كذا ومنها ما قد ورد فيه حرف ظاهري في التعليل مثل لكذا وان كان كذا
 أو يكذا وهذا دون ما قبله لان هذه الحروف قد تنجى بغير العلة فاللام العاقبة لدر الاموت وايضا الضراب
 والباء لاه صاحبته والتعدية والزيادة وان للشرطية ويجرد الاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ
 الرسول اما في الوصف مثل زملوهم وكاهم فانهم يحشرون وادراجهم تشبب دما واما في الحكم نحو
 والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهم او الحكمة فيه ان الفاء لترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في
 الخارج فجزم ملاحظة الامر من دخول الفاء على كل منهما وهذا دون ما قبله لان لالة الفاء على الترتيب
 ودلائها على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء ولكن لا في لفظ الرسول بل في لفظ الراوى مثل سها
 فجدوزنى ما عزر فرجم وهذا يقبل سواء فيه الفقيه وغيره لانه لو لم يفهم ترتب الحكم على الوصف لم يقوله
 وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا يبنى الظهور قال (وتنبيهه واما وهو الاقتران بحكم لو لم يكن
 هو أو نظيره للتعليل كان بعيدا مثل واقعت أهلى في نهار رمضان فقال اعتق رقبة كانه قيل اذا واقعت
 فكفر فان حذف بعض الاوصاف فننتجج ومثل اينقص الرطب اذا جفت قالوا نيم فقلنا فلا ذن) أقول واما
 مراتب التنبيه والايحاء فضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا فيعمل على
 التعليل دفعا للاستبعاد مثال كون العين للتعليل ما قال الاعرابي هلكت وأهلكت فقال صلى الله عليه
 وسلم ماذا صنعت قال واقعت أهلى في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على ان الوقاع علة للاعتاق
 وذلك لان عرض الاعرابي واقعت عليه صلى الله عليه وسلم لبيان حكمه او ذكر الحكم جواب له

الانفاق (قوله والحكم
 فيه) أى فى دخول الباء
 تارة فى الوصف وتارة فى
 الحكم (قوله يجوز ملاحظة
 الامر من) أى تقدم
 الباعث فى العقل وتأخره
 فى الخارج دخول الفاء
 على كل منهما أى الحكم
 والدة ولا يخفى ان هذا
 الحكم ليس لكل اذ كثيرا
 ما يكون الباعث متقدما
 فى الخارج أيضا منه
 قوله تعالى والسارق
 والسارقة فاقطعوا أيديهم
 وقول الراوى سها فجدوزنى
 وزنى ما عزر فرجم (قوله
 ودلائها) يعنى ان الفاء
 بحسب الوضع وانما تدل
 على الترتيب ودلائها على
 العلية انما تستفاد
 بطريق النظر والاستدلال
 من الكلام على ان هذا
 ترتب حكم على الباعث

المقدم عليه علة أو ترتب الباعث على حكمه الذى يتقدمه فى الوجود فن جهة كونها لترتيب بالوضع جعل من
 أقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلة الى النظر جعل استدلالية لا وضعية صرفة (قوله فى لفظ الراوى) فان قيل الفاء فى
 هذا القسم داخل فى الحكم دون الوصف مع ان الراوى يحكى ما كان فى الوجود قلنا الباعث قد يكون متقدما فى الوجود كما فى قدت عن
 الحرب جينا (قوله كل اقتران) لما كان هذا ضابطا لتعريفه أى بالفظ كل ليكون كبا وقره الحكم بالوصف لان المراد به العلة
 بقرينة قوله لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل قال الشارح العلة لانه معناه اقتران نص الشارع كقوله اعتق رقبة بحكم كقول الاعرابي
 واقعت أهلى فى نهار رمضان لو لم يكن ذلك الحكم أو نظيره كفى قصته الطعمية للتعليل أى علة لقول الشارع وحكمه كان بعيدا من
 الشارع الا تيان بعمله ويحتمل ان يكون معناه اقتران الوصف المدعى كونه علة بحكم من الشارع لو لم يكن ذلك الوصف أو نظيره علة
 لحكم الشارح كان بعيدا من الشارع الا تيان بذلك الحكم وبعضهم جعل الايحاء كامر متوقفا على النص نظر الى ان دلالاته

التصديق غرضه لا يلزم اخلاء اسؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدر في الجواب كأنه قال وقت فكفر وقد عرفت ان ذلك للتعديل فيكنا هذا لكه دونه في الظهور لان الفاء هي مقدره وغه متحققة ولا احتمال عدم تصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء كل ذلك وان بعد ليس بمنع واعلم ان مثل ذلك اذا حذف عنه بعض الاوصاف وعزل بالباقي يسمى تنقيح المناط مثاله في قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابيا الامدخلة له في العلة اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون الملأ أهلا فان زنا أجدر به أو يقال كونه وقاعا لا مدخل له في نفي كونه افسادا للصوم مثال آخر لكون العين للتعديل انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال انقص الرطب اذا جف فالوانعم فقال فلا ذن فيه ان النقصان علة لمنع البيع وكونه مقهورا وما من الفاء واذا لا ينافي ذلك اذ لو قدرنا انتفاءهما البقي فهم التعديل ولعل ذلك هذا المثال لهذا العرض والا فافضح منه قوله لان مسهود وقد توضحا بما يثبت فيه تغيران لتجذب ما لو حتمه مرة طيبة وما طهور فنبهه على تعديل الظهورية ببقاء اهم الماء عليه قال (ومثال النظر لمسأله الخشبية ان أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أي بنفعه ان حجبت عنه فقال أرايت لو كان علي أي يدين قضيتيه أكان ينفعه فقالت نعم فظهيره في المسؤل كذلك وفيه تبييه على الاصل والقرع والعلة وقيل ان قوله عليه الصلاة والسلام انما هو نقض لما توقعه عمر من افساد مقدمة الافساد لا تعديل مانع الافساد اذ ليس فيه ما يتقبل ما تعال غايته ان لا يفسد) أقول مثال كون النظر للتعديل قوله عليه الصلاة والسلام قد سألت الخشبية ان أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حجبت عنه أي بنفعه ذلك فقال صلى الله عليه وسلم أرايت لو كان علي أي يدين قضيتيه أكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله الحق أن يقضى سألته الخشبية عن دين الله فذ كر ظهيره وهو دين الآدمي فنبهه على التعديل به أي كونه علة للنفع والالزم اثبت فقهم ان نظيره في المسؤل عنه وهو دين الله كذلك علة لثبوت ذلك الحكم وهو النفع واعلم ان مثل هذا يسمى الاصوليون تبييهها على أصل القياس وفيه كائزى تبييه 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 الصائغ هل نفس الصوم فقال أرايت لو غضمضت بما ثم حجبت عنه أكان ذلك يفسد الصوم فقال لا وقد اختلف فيه فقيهل انه من ذلك القبيل فنبهه على ان عدم ترتيب المقصود على المقدمة علة لعدم اعطائها حكم المقصود فذ كر حكم المضمضة ونبهه على علته لثبوت مثله في المسؤل عنه وهو القبلة وقيل ليس من ذلك بل قد توقع عمر ان كل مقدمة للمضضة فانه مفسد فنقض صلى الله عليه وسلم عليه ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعديل لانع الافساد بكون المضمضة مقدمة للافساد لم تنقض اليه اذ ليس في ذلك ما يصلح علة لعدم الافساد وانما يصلح له ما يكون مانعا من الافساد وكونه مقدمة للفساد لم تنقض 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 للرجال وهم وللانارس هم ان أومع ذكر أحدهما مثل القائل لا يرث أو بقاية أو استثناء مثل حتى يطهرن والا ان يعقون) أقول ومن مراتب الاجماء ان يفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صفة أو غاية أو استثناء أو غيرهما اما بصفة فاما مع ذكر الوصفين مثل للرجال هم وللانارس هم واما مع ذكر أحدهما فقط مثل القائل لا يرث فانه لم يتعرض لغير القائل وارثه واما بقاية فمثل لا تقربوهن حتى يطهرن فقد فرقت في الحكم بين الحبيض والظهور واما بالاستثناء فنصف افرضتم الان يعقون واما بغيرها فكان شرط مثل

ليست بحسب الوضع
(قوله كل ذلك) اشارة الى
الاختلاف والتأخر والاحتمال
لاي تنقيد الفاء بكون
جوابا وعدم قصد الجواب
لثالث تقدير الفاء فلا تكون
علة على ما فهم (قوله
أو يقال) ما سبق كان
تنقيح المناط على الاتفان
وهذا على قول الخشبية
(قوله وكونه مقهورا
من الفاء) يشير الى أنه
لانفان في مسائل انص
بين مراتب الصريح
ومراتب الاجماء فقد
تجتمعتان كافي هذا
المثال (قوله فذ كر حكم
المضمضة) وهو عدم
الافساد ونبهه على علته
وهي عدم ترتيب المقصود
أعنى الشرب عليه بالعلم
ان القبلة أيضا لا يفسد
لعدم ترتيب الوقاع عليها

(قوله بخلاف ذلك) أي لا يقتضى اثبات الملزوم فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يقتضى الاقتران (قوله تناقض) لوجود المناسبة بناء على ان وجود المشروط يستلزم (٢٣٦) وجود الشرط وعدمه بناء على العرض (قوله وأما مساواه) أي مساوى القسم الذي هو المناسبة

من أقسام الأعيان فلا تستلزم فيه المناسبة لان التعليل يفهم من غير المناسبة وقد وجد بلا حاجة إليها ولا يخفى ضعف هذا فان وجود ما يفهم منه العلية لا يقتضى عدم اشتراط آخر لعلته العلية واعتبارها في باب القياس (قوله وهذا انما يصح) يعني ان كلامنا في العلة الباعثة لا في مجرد الامارة وافقارها الى المناسبة ظاهر وان لم تكن ظاهرة (قوله وهو) أي هذا المسائل الذي يسمى السبب والتقسيم حصر الاوصاف ثم ابطال البعض وعند التحقيق الحصر راجع الى التقسيم والسبب الى الابطال فان قيل المفروض ان الاوصاف كلها الصالحة لعلية ذلك الحكم والابطال نفى 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 فعد الشاقي العلة الطعم (قوله وتصلح فيه

فإذا اختلف الجنان فيعوا كيف شئتم وكلاستدراك مثل لا يؤخذ كم الله بالغوفي ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدهم الايمان قال (ومثل ذلك وصف مناسب مع الحكم مثل لا يقتضى القاضى وهو غضبان فان ذكر الوصف صريحاً والحكم مستنبط مثل وأحل الله البيع أو باعكس فالثاني الاول ايماء لا الثاني فالاول على ان الأعيان اقتران الوصف بالحكم وان قدر أحدهما والثاني على انه لا بد من ذكرهما والثالث على ان ذكر المستلزم له كذا كرهه والحال يستلزم الصحة) أقول ومن مراتب الأعيان ان يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً له مثل قوله لا يقتضى القاضى وهو غضبان فان فيه تبييناً على ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه مشوش للنظر وموجب للاضطراب ومثل أكرم العلماء وأهن الجهال وذلك لما ألف من الشارع اعتباراً له بالناسبات فيغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وجهه علة هذا اذا ذكر الوصف والحكم كلاهما فانه ايماء بالاتفاق فان ذكر أحدهما فقط مثل ان يذكر الوصف صريحاً والحكم مستنبط نحو وأحل الله البيع فان حل البيع وصف له قد ذكر فعله منه حكمه وهو الصحة أو نحو ان يذكر الحكم والوصف مستنبط وذلك كثير منه أكثر العلال المستنبطة لمحو حرمات الخمر فقد اختلف في انه هل يكون ايماء بقدم عند المعارض على المستنبطة بلا ايماء وفيه ثلاثة مذاهب أحدها كلاهما ايماء ثانيها ليس شئ منهما ما ياماء ثالثها الاول وهو ذكر الوصف ايماء دون الثاني وهو ذكر الحكم والنزاع لفظي مبني على نفسه من الأيماء فالاول مبني على ان الأيماء اقتران الحكم والوصف سواء كانا مذكورين أو أحدهما مذكوراً والاخر مقدران والثاني مبني على انه لا بد من ذكرهما اذ به يتحقق الاقتران والثالث مبني على ان اثبات مستلزم الشئ يقتضى اثباته والعلة كالكل مستلزم الماعول كالحصاة فتكون بمثابة المذكور فيتحقق الاقتران واللازم حيث ليس اثباته اثباتاً للملزوم بخلاف ذلك قال (وفي اشتراط المناسبة في صحة علل الأعيان ثابتهما ان كان التعليل ففهم من المناسبة اشترطت) أقول قد اختلفت في مناسبة الوصف الموصى اليه في كون علل الأيماء صحيحة على مذاهب أولها يشترط ثانيها لا يشترط ثالثها وهو المختار ان كان التعليل ففهم من المناسبة كافي مثال لا يقتضى القاضى وهو غضبان اشترطت لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض وأما مساواه من الاقسام فلا فان التعليل يفهم من غيرهما وقد وجد وهذا انما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها وانما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ولا تجب في الامارة المجردة قال (الثالث السبب والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها بديلها في الباقي ويكفي ببحث فلم أجسد والاصل عدم مساواها فان بين المعترض وصفاً آخر لزم ابطاله لا لقطاعه والمجتهد يرجع الى ظنه ومتى كان الحصر والابطال قطعياً قطعياً والاذن) أقول الثالث من مسائل العلية هو السبب والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال بعضها وهو مساوى الذي يدعى انه العلة واخذ كان أو أكثر مثاله ان يقول في قياس الذرة على السبري الربوي ببحث عن اوصاف البرق فوجدت ثم ما يصلح علة للربوي في بادئ الرأي الا الطعم أو القوت أو الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل وهما بحثان الاول انه يكفي في بيان الحصر اذا منع ان يقول ببحث فلم أجسد مساوى هذه الاضاف 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 غيره فان بذلك يحصل الظن المقصود الثاني ان المعترض له ان يبين وصفاً آخر مثل ان يقول ههنا وصف آخر وهو كونه خبير قوت فان ابيّن لزم المستدل ابطاله اذ

لا يثبت

العدالتى في هذا اشارة الى دفع ما يقال له لم يبحث أو يبحث وجد ولم يذكره ويجوز الكلامه وان لم يجد فلم يبدل على عدمه

(قوله ومقتضاه) أي مقتضى منع المقدمة لزوم ان يورد المستدل دليلا على تلك المقدمة (قوله هذا ما علمت) أي في بادئ الرأي انه لا يصلح للعلية فلم أدخله في الحصر بخلاف ما ثبت بطلان صلوحه فانه كان في بادئ الرأي صالحا وانما بين بطلانه بعد التأمل (قوله فيكون كالمجهول) يشبه ان يكون هذا من حاقوله والمجهول يدبر جمع الى ظنه بمعنى ان المعترض اذ بين وصفا آخر فالمستدل ان أبطله فقد سلم حصره والا لزم انتطاعه كان المجهول اذا ظهر له وصف آخر ظهر بطلانه فذلك والا فبرجع عما حكمه وبالجملة يجب عليه اتباع ظنه وفي الشرح ان معناه ان ما ذكر حكمه المستدل وأما المجهول فبرجع الى ظنه ولا يكار نفسه ويكون مؤاخذا بما أوجبته ظنه (قوله أحدثني السبر) هذا المسالك كما يسمى السبر والتقسيم قد يسمى السبر (قوله فليعلم ان المحذوف لا أثر له) يعني حصل الظن بان لا مدخل للوصف المحذوف في العلية وان الوصف المستقبلي مستقل عن الثبوت والحكم عند ثبوته سواء وجد المحذوف أو لم يوجد حرمه لما يدفع ما يقال يجوز ان تكون العلة أخص فلا يلزم من انتفاء الماهول أو يجوز ان يكون المحذوف جزءا من العلة وأعم من الماهول وحينئذ لا يلزم من وجود الحكم دونه وعدم الحكم عنده ان يكون المستقبلي علة مستقلة وانما

(٢٣٧)

بتوجه ما ذكره لو وجد الحكم بدون
المستقبلي في الجملة ثم ان
بيان نفي العلية بالانقضاء
نسبة نفي العلية بنفس
العكس المبني على اشراط
العكس مع انه قد سبق
بطلانه وبيان انه ليس نفي
العكس في غاية الظهور فان
قيل نعم اذ قصد نفي كون
كل من المحذوف والمستقبلي
جزءا للعلة واما اذا قصد
نفي كون كل منهما
مستقلا بالعلية فلا اذ نفي
استقلال المحذوف بناء على
وجود الحكم بدونه يكون
بعينه نفي العكس قلنا
لا حاجة للقائس الى نفي
استقلال كل لان المعترض
اذ سلم استقلال المستقبلي
فقد تم المطلوب والشارح
العلامة انما استصعب

لا يثبت الحصر الذي قد ادعاه بدون ولا يلزم انتطاعه اذ غايته منع مقدمه من مقدمات دليله ومقتضاه
لزوم الدلالة عليه اذ دون الانتطاع والا كان كل منع قلة والاتفاق على خلافه وقيل انه ينقطع لانه ادعى
حصر اظهر بطلانه والحق انه اذا أبطله فقد سلم حصره وكان له ان يقول هذا ما علمت انه لا يصلح فلم
أدخله في حصرى وايضا فانه لم يدع الحصر قطعا بل اني ما وجدت أو أظن العدم وهو قيمه صادق فيكون
كالمجهول اذا ظهر له ما كان خافيا عليه وانه غير مستفكر قال (وطرق الخذف منها الالغاء وهو بيان ثبات
الحكم بالمستقبلي فقط ويشبه نفي العكس الذي لا يقيد وليس به لانه لم يقصد لو كان المحذوف علة لا تنفي
عند انتفاءه وانما قصد لو كان المستقبلي جزءا للعلة لما استقل ولكن يقال لا بد من أصل لذلك فيستغنى عن
الاول ومنها طرده مطلقا كالطول وانحصر أو بالنسبة الى ذلك الحكم كانه كورة في أحكام العنق ومنها
ان لا تظهر مناسبتها ويكفي المناظر بحيث فان ادعى ان المستقبلي كذلك يرجح سبر المستدل بموافقته
للتعدية) أقول قد عرفنا أحدثني السبر وهو حصر الاوصاف فظنق به الملتاشق الاخر وهو حذف بعض
الاصناف وابطال كونه علة ولا بد له من طريق وهو كل ما يفيد نفي عدم العلية وللحذف طريق
الطريق الاول الالغاء وهو بيان ان الحكم في الصورة الفلانية ثابت بالمستقبلي فقط فليعلم ان المحذوف لا أثر له
وهذا من حيث ثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه في صورة يشبه نفي العكس الذي قد مر
انه لا يقيد عدم العلية في مسألة ان العكس ليس شرطا والحق انه ليس نفي العكس وانما يكون اياه
لو أريد به انه لو كان المحذوف علة لا تنفي الحكم عند انتفاءه وانه غير مراد بل المراد انه لو كان المحذوف
جزءا للعلة فالمستقبلي جزء العلة ولو كان كذلك لما كان المستقبلي مستقلا بالحكم في تلك الصورة وقد استقل
والفرق بين المعنيين في غاية الظهور ولكن هدايت كل من وجه آخر وهو ان يقال لا بد من صورة يوجد
فيها المستقبلي دون المحذوف حتى يثبت كون الحكم مهلا به وحده وحينئذ يستغنى به عن الاصل الاول
وعن ابطال وصف فيه مثاله اذا قال القوت باطل لان الملح روي وليس بقوت يقال له نفس ابتداء على

هذا المقام وطول فيه لانه جعل قوله لا ينفي عند انتفاءه جملة رافضة صفة علة على افظ المضارع المنفي من البقاء وانما هو خاص من الانتقاء
واللام جواب لو وتوهم ان سوق هذا الكلام لبيان ان الالغاء ليس من الطرق الصحيحة للحذف لكنه لا يكون نفي العكس وان أشبهه بل
لان ثبوت الشيء دون غيره في بعض الصور لا يدل على ان الغير ليس علة له كالحادث بدون المس وقال انما قلنا انه ليس نفي العكس لانه
انما يكون اياه لو كان المحذوف علة لا ينفي الحكم عند انتفاءه ذلك المحذوف حتى يتحقق العكس فيه ومع كون المحذوف كذلك قصد
المستدل ببيان ثبات الحكم بالمستقبلي فقط ليتحقق نفي العكس وليس كذلك (قوله مثاله) يعني فيما ذاقاس الذرة على البريجام الكيل
مبينان لعله اما الظاهر أو القوت الكيل والقوت باطل لا مدخل له في العلية لجران الرباني الملح مع انه ليس بقوت والمعترض ان يقول
فعلى هذا ينبغي ان يقاس الذرة على الملح بجامع الكيل لانه لا يحتاج الى ذكر البروا بطلان علية وصف القوت فيه وهذا معنى سقوط مؤنة
التعليل ويمكن ان يجاب بانها ربما توقع في مؤنة أكثر بان تشمل الصورة التي يوجد فيها المستقبلي وحده كالملاح مثلا على اوصاف كثيرة
يحتاج في ابطالها الى أكثر مما يحتاج اليه في البر

(قوله فان قال المعارض المستبقي أيضا كذلك) أي بحث فلم أجده مناسبة وسبب ذلك ان اشتغل المستدل ببيان مناسبة المستبقي وقد خرج عن طريقه الى طريق آخر وهو الاشارة الى تعيين الالهة بآراء المناسبة وهذا انقطاع عما كان فيه من الطريق وان حكمنا به عليه المستبقي وعدم عليه المحذوف كان تحكما باطلاق التعيين القول بالتعارض ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سببه على الحاصل من سبب المعارض وسببه (٢٣٨) وجوه الترجيح في بابه وما لم يذكره ترجيح وصف المستدل لكونه موافقا لتعديله بالحكم

أو كون وصف المعارض موافقا لعدم التعديله لان التعديله أولى له ومحكمها وكثرة فوائدها وسببها في باب الترجيح ترجيح الاكثر عدلا على الأقل (قوله فالعليه والحكمة قد تظاهرتا) يعني أن يكون التعديل هو الغالب على أحكام الشرع والاشتهال على الحكمة والمصلحة هو والاقترب الى الانقياد قد تعاونتا على حمل الحكم الذي يريد اثبات علة مناسبة له على كونه مهلا لا يصلح باعتنا على شرعيته ثم اذا ثبت ظهوره عليه ووصف شيء من المسالك وجب اعتبارها والحكم بها الا ان ذلك في المناسبة لا يتوقف على كون الحكم الذي نحن فيه مهلا بل مجرد المناسبة كافي في ظن العلوية بخلاف مثل السبر وتخرج المناط وقد أشار المصنف الى ذلك بمارة في غاية التعديد حتى ذكر في بعض الشروح أن قوله ولو سلم فقد ثبت

المخ بسقط عن مؤنة التعديل بالقوت وقد يقال ان هذا لا يستمر اذا كان في المخ أوصاف ليست في البري يحتاج في ابطالها الى مثل ما يحتاج اليه من المؤنة في البرأ أكثر من الطريق الثاني في الحذف ان يكون الوصف طرديا أي من جنس ما علم من الشارع الغاؤه اماما مطلقا أي في جميع أحكام الشرع كالاختلاف في الطول والقصر فالعلم يعتبر في القصاص ولا الكفارة ولا الارث ولا العتق ولا غيرها فلا يعمل به حكم أصلا وما بالنسبة الى ذلك الحكم وان اعتبر في غيره وذلك كالكوفة والافوثة في أحكام العتق فان الشارع وان اعتبره في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث فقد علم انه الغاؤه في أحكام العتق فلا يعمل به شيء من أحكامه الطريق الثالث في الحذف ان لا يظهر له وجه مناسبة ولا يجب ظهوره وعدم المناسبة بدليل ولا يكفي للمناظر ان يقول بحث فلم أجده مناسبة وبصدق فيه لانه عدل بخبر عما لا طريق الى معرفته الاخره فان قال المعارض المستبقي أيضا كذلك فلو أو جبننا على المستدل ببيان المناسبة خرج عن السبر وصار اشارة لا طريق الى التحكم فلزم القول بالتعارض والمصير الى الترجيح ثم للمستدل ان يرجح سببه موافقة لتعديله بالحكم وموافقة سبب المعارض اعدامها والتعديله أولى ليعلم الحكم وتكثر الفائدة قال (ودليل العمل بالسبر وتخرج المناط وغيرهما انه لا بد من علة لاجماع الفقهاء على ذلك وقوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين والظاهر التعميم ولو سلم انه والغالب لان النقل اقرب الى الانقياد فليعمل عليه وقد ثبت ظهورها في المناسبة ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب اعتبارها في الجميع للاجماع على وجوب العمل بانظن في عمل الاحكام) أقول قد جره الكلام في السبر الى اقامة الدليل على اعتبار السبر في الشرع وكونه دليلا على الالهية قد ذكره غيره من المسالك كتخرج المناط وهو المناسبة وغيرها كانبئة المشتركة في 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 أي يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الاحكام كلها اذ لو ارسل يحكم لا مصلحة لهم فيه لكان ارساله لغير الرحمة لانه تكليف بلا فائدة تخالف ظاهر النهي ولو سلم ان تنفاه قولنا لا بد للحكم من علة فإنتهليل هو الغالب على أحكام الشرع وذلك لان تعقل المعنى ومعرفة انه مقصود الى مصلحة اقرب الى الانقياد من التعبد المحض فيكون أفضى الى غرض الحكيم فالغلبة والحكمة قد تظاهرتا على حمل ما نحن فيه على كونه مهلا بمعنى معقول لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب واختيار الحكيم الافضى الى مقصوده والغالب على الظن ثم يقال واذ قد بان ان هذا الحكم معلل فقد ثبت ظهوره اذ علة أي وقد حصل ظن العلوية بما ذكرته من المسالك ويقال في المناسبة خاصة ولو سلم عدم العلوية والحكمة المذكورتين فقد ثبت ظهور هذه العلة بالمناسبة لانها مجرد ما يغلب ظن الالهية كما سيأتي ثم يقال في الجميع أي في المناسبة وغيرها واذ قد ثبت ظهورها وحصل ظن علويةها فيجب اعتبارها والعمل بها للاجماع على وجوب العمل بانظن في عمل الاحكام قال (الرابع المناسبة والاخالة وتسمى تخرج المناط وهو

ظهورها بالمناسبة مبتدأ خبره قوله في المناسبة ثم قال وان لم يكن كذلك

خوله الى غيرى بمارة الآتية واشارته القاصية وبالجملة لما كان الناظر في الشروح لا يحصل في هذا المقام على طائل حاول الشارح المحقق شكر الله عليه على ما هو دأبه في تحقيق المقام وتفسير الكلام على وجهه ليس لناظر فيه سوى ان يستفيد وحاشاه ان ينقص ويريد فقوله ثم يقال واذ قد شرع في شرح قوله وقد ثبت ظهورها أي واذ قد ظهر بالدليل المذكورين أو بالالحاق بالاغلب كون هذا الحكم معللا فقد احتج الى اثبات ظهوره والعلة والحال انه قد ثبت ظهورها أي قد حصل ظن العلوية بما ذكرته من المسالك

وهو

كالتبر وتخرج المناط وغيره فقوله أي وقد حصل ليس نفس القول في الشرع فقد ثبت ادلاؤه ولو حينئذ بل لقوله في الشرع فقد ثبت في المتن وقد ثبت ظهورها ثم قوله وقد يقال في المناسبة شرح قوله وفي المناسبة ولو لم أي في مطلق المسالك يقال ماذا كرتا في المناسبة خاصة يقال ولو لم عدم العلية وعدم الحكمة اللتين ذكرنا زومهما أو عليتهما في أحكام الشرع فقد ثبت هذه العلة في الحكم الذي نحن بصدده بالمناسبة قائم بمجرد تقيدهن العلية من غير أن يتوقف على ثبوت أن هذا الحكم معال ومشمول على حكمه ومصالحة بخلاف المسالك الأخرى من السير والتخرج ونحوه وقوله ثم قال في الجميع شروع في شرح قوله فيجب اعتبارها في الجميع يعني إذا حصل ظن علية الوصف أمعونه العلية والحكمة كافي غير المناسبة وأما بدونها كافي المناسبة وجب اعتبارها عما لا يوجب الإجماع والتقييد بعلم الأحكام لأنه المقصود بالظن والافتان واجب الاتباع في غير العمل أيضا (قوله من ذات الأصل) جهوه والشارحين على أن المراد من ذات الوصف حتى قيل إن ما وقع في الشرع إنما هو وهو القلم أو مراده بالأصل هو (٢٣٩) الوصف على ما قيل إن العلة فرع

وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره كالاستكراه في التبريم والقتل العمد والعدوان في القصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة فإن كان خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لأن الغيب لا يعرف الغيب كالمسفر المشقة والفعل المقضى عليه عرفا بالعمد في العمدية وقال أبو زيد بالمناسبة ما لو عرض على العقول نقلته بالقول) قول المسالك الرابع العلية المناسبة وتسمى أخلة لأنه بالنظر إليه يحال أنه علة أي يظن وتسمى تخرج المناط لأنه إبداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينه وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا غيره كالاستكراه في التبريم فإن النظر في المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الاستكراه مناسبا للشرع والتبريم وكالقتل العمد والعدوان فإنه بالنظر إلى ذاته مناسب للشرع القصاص وأعلم أن المناسب في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للقتل والمقصود ما حصول مصلحة أو دفع مفسدة والمصلحة اللذة وسيلاتها والمفسدة الألم وسيلاتها وكلاهما انفسى وبدنى ودنيوى وأخروى لأن العاقل إذا خبر اختيار المصلحة ودفع المفسدة وما هو كذلك فإنه يصلح مقصودا قطعاً فإن كان الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود خفيا أو غير منضبط لم يعتبر لأنه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم وهذا معنى قوله لأن الغيب لا يعرف الغيب فالظن أن يبر وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف فيوجد وجوده ويعلم بعدمه سواء كانت الملازمة عقابية أم لا فيجعل معرفة الحكم مثله المشقة قائم بالمناسبة لترتيب الترخيص عليها التحصيل المقصود التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها لأنها غير منضبطة لأنها ذات مراتب تختلف بالأشخاص والأزمان ولا يباط الترخيص بالكل ولا يمتاز البعض بنفسه فليط الترخيص بما يلزمه وهو المسفر مثال آخر انقتل العمد والعدوان مناسب للشرع القصاص لكن وصف العمدية خفي لأن القصد وعدمه أمر نفسى لا يدرك شي منه فليط القصاص بما يلزم العمدية من أفعال مخصوصة تقضى في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجراح في القتل هذا وقد قال أبو زيد بالمناسبة ما لو عرض على

وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره كالاستكراه في التبريم والقتل العمد والعدوان في القصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة فإن كان خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لأن الغيب لا يعرف الغيب كالمسفر المشقة والفعل المقضى عليه عرفا بالعمد في العمدية وقال أبو زيد بالمناسبة ما لو عرض على العقول نقلته بالقول) قول المسالك الرابع العلية المناسبة وتسمى أخلة لأنه بالنظر إليه يحال أنه علة أي يظن وتسمى تخرج المناط لأنه إبداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينه وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا غيره كالاستكراه في التبريم فإن النظر في المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الاستكراه مناسبا للشرع والتبريم وكالقتل العمد والعدوان فإنه بالنظر إلى ذاته مناسب للشرع القصاص وأعلم أن المناسب في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للقتل والمقصود ما حصول مصلحة أو دفع مفسدة والمصلحة اللذة وسيلاتها والمفسدة الألم وسيلاتها وكلاهما انفسى وبدنى ودنيوى وأخروى لأن العاقل إذا خبر اختيار المصلحة ودفع المفسدة وما هو كذلك فإنه يصلح مقصودا قطعاً فإن كان الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود خفيا أو غير منضبط لم يعتبر لأنه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم وهذا معنى قوله لأن الغيب لا يعرف الغيب فالظن أن يبر وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف فيوجد وجوده ويعلم بعدمه سواء كانت الملازمة عقابية أم لا فيجعل معرفة الحكم مثله المشقة قائم بالمناسبة لترتيب الترخيص عليها التحصيل المقصود التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها لأنها غير منضبطة لأنها ذات مراتب تختلف بالأشخاص والأزمان ولا يباط الترخيص بالكل ولا يمتاز البعض بنفسه فليط الترخيص بما يلزمه وهو المسفر مثال آخر انقتل العمد والعدوان مناسب للشرع القصاص لكن وصف العمدية خفي لأن القصد وعدمه أمر نفسى لا يدرك شي منه فليط القصاص بما يلزم العمدية من أفعال مخصوصة تقضى في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجراح في القتل هذا وقد قال أبو زيد بالمناسبة ما لو عرض على

مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدوران ذلك فما يعرف بكونه مناسباً ليعرف بكونه مناسباً بذلك كان دوراً (قوله لأن العاقل) تعليل كون هذه الأمور مقصودة للعقلاء (قوله وإن كان الوصف) يعني أن العلة لا بد أن تكون معرفة الحكم وما يصلح أن يكون معرفة لا بد أن يكون ظاهر منضبط فالوصف الذي يلزم من ترتيب الحكم عليه المقصود أن كان ظاهراً منضبطاً اعتبر علة والاليم يعتبر بل اعتبر وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف الذي يحصل المقصود من ترتيب الحكم عليه ملازمة عقابية أو عرفية وعادة بمعنى أن ذلك الوصف يوجد وجود الوصف الظاهر المنضبط وعدمه كما اعتبر في الترخيص ما يلزم المشقة وهو المسفر وفي شرع القصاص ما يلزم العمدية كاستعمال الجراح بالقتل والاختفاء في أنه لا يدخل لعدمه بالعدم في الملازمة فالأولى الاقتصاص على الوجود بالوجود وكأنه حاول الأروم من الجانبين وليس يلزم وقد تبين بما ذكرناه أن الحكمة أن كانت ظاهرة منضبطة فإلزامها والافتقار لها ويعبر عنه بالظن وذلك لأنه يصدق على الحكمة الظاهرة المنضبطة أنها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء وهو الحكمة نفسها

الا انه لم يصرح بالظهور
والانضباط (قوله ربه يقول
أبو زيد) به - نى انه قال
بامتناع التمسك بالمناسبة
في مقام المناظرة وان لم
يعتد في مقام النظر لان
العاقل لا يكابر نفسه فيما
يقضى به عقله (قوله وهذا ان
قد أنكرنا) اشارة الى
ما يكون الحصول مشكوكا
أو وهو ما عبر عنه ما 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 ارجح ومع ذلك
فقد ادعت المنظمة فعلم
انه لا عبرة بالحصول في كل
جزئي وإنما الاعتبار بالحصول

العقول تلقته بالقبول وهو قريب من الاول الا انه لا يمكن اثباته في المناظرة اذ يقول الخصاص لا يتلناه عقل
بالقبول وتأتي عقلا لها قبول لا بصير حجة على 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
كذلك الخمر وقد يكون نفيه ارجح كسكاح الآيسة لمصلحة التوادد وقد ينكر الثاني والثالث لئان البيع
منظرة الحاجة الى التمازض وقد اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور والسفر منظمة المشقة وقد اعتبر
وان انتفى الظن في الملاك المترفة اموالو كان قائمة أقطعا كعقود نسب المشرق في تزوج مغربية وكاستبراء
جارية بشرط اباها في المجلس فلا يعتبر خلافا للحنفية) أقول للمناسبات تقسيمات باعتبار افضائها الى
المقصود وباعتبار نفس المقصود وباعتبار اعتبار الشارع وهذا هو الاول منها حصول المقصود من
شرع الحكم خمسة أقسام الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع للحل الثاني ان يحصل ظنا
كالقصاص لا التزاج فان المتنعين أكثر من المقدمين وهذا ان مما لا ينكرهما أحد الثالث ان يكون
حصوله وعدم حصوله متساويين كذا الخمر الزجر فان عدد الممتنع والمقدم متقاربان الرابع ان يكون
نفي الحصول ارجح من الحصول كسكاح الآيسة لتحصيل فرض التناسل لان عددهم لا تنسل منهم
أكثر من عددهم تنسل وهذا ان ذكرنا الخمر والخمر الجواز لنا البيع منظمة الحاجة الى التمازض وقد
اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور بل شذ فيهما أوطن عدم الحاجة فان بيع الشيء مع عدم ظن
الحاجة الى عوضه لا يوجب بطلانه اجماعا وكذلك السفر منظمة للمشقة وقد اعتبر وان ظن عدم المشقة
كافي الملاك المترفة الذي يسار به على المحنة في اليوم نصفه فرمض لا يبديه نصب ولا ظم أو لا يخصه
الخامس ان يكون المقصود قائما بالكلية ماله جعل السكاح منظمة لحصول النطفة في الرحم فرتب عليه
الحاق الولد بالاب فاذا تزوج مشرقى بغربية وقد علم قطعا عدم تلاقيهما فهل يلحق به وهو بالمشرق ولد
تأدهمى بالمغرب مع العلم بعدم حصول النطفة في رحمها قطعا مثال آخر جعل الاستبراء منظمة لبراءة
الرحم من النطفة فرتب عليه منع الوطء منه فلما اشترى أحد جارية ثم باعها من البائع الاول في
المجلس واشتراها هو وما عجل المجلس المقدم لم يغيره فقد علم عدم وطء المشتري الاول للجارية فهل يجب
على المشتري الثاني وهو البائع الاول أن يستبرئها فمثل هذين انتفى الجهور على أنه لا يعتبر ووجهه
ظاهر وخائف في ذلك الحنفية نظرا الى ظاهر العلة قال ((والمقاصد ضربان ضروري في أصله وهي أعلى
المراتب كالنجسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال كقتل الكفار
والقصاص وحد المسكر وحد الزنا وحد المحارب والسارق وكامل للضروري كحد قليل المسكر
وغير ضروري حاجي كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وبعضها آكد من بعض وقد يكون
ضروريا كالاجارة في تربية الطفل وشراء الطعام والملبوس له ولغيره ومكمل له كراية الكفاية ومهر
المثل في النصف غير فانه أفضى الى دوام السكاح وغير حاجي ولكنه تحسبني كسلب العبد اهلية الشهادة
لنقصه عن المناصب الشرعية بغير ما على ما ألف من محاسن العادات) أقول هذان تقسيم
المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التي يشرعها الاحكام ضربان ضروري وغير ضروري
الضرب الاول الضروري وهو قسمة ضروري في أصله ومكمل للضروري القسم الاول
الضروري في أصله وهو أعلى المراتب في افادة ظن الاعتبار كالنجسة 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 يربط العقل

في جنس الوصف (قوله قبل هذين المثالين) يعني أمثلة القسم الخامس لا يعتبر عند الجهور لانه لا عبرة بالمنظمة في

وحفظ

معارضة المتن ومن اعتبره نظرا لظاهر العلة من غير التفات الى ما يتضمنه من الحكمة (قوله وان ظنت انها ضرورية) دفع لما قبل ان جنس الاجارة والبيع من الضرورية اذ تشتد حاجة الناس اليهما (٢٤١) في الغاية وهذا لم يتخل عنه الملل

وبالجمله التعاون في المطالب
ضروري أو مكمل له
لا أقل (قوله قد اختلف)
فان قيل كيف وقع الاتفاق
على الاعتبارين عند
رجحان المصلحة ولم يقع
على الالقاء عند رجحان
المفسدة قلنا الشدة اهم تمام
الشارع رعاية المصالح
وابتناء الاحكام على ذلك
وذهب البعض الى انه
لا يكمل المصلحة ولو
مربوحة (قوله والاما
حرمت) للقطع والاجماع
على ان ما يشتغل على
مصلحة راجحة لا يحرم بل
الصورة ولا تعارض بان
المفسدة لا تزيد على المصلحة
والا لما حتمت لان المصمم
رعايا منع منافاة المفسدة
الراجعة للصحة (قوله
والدليل) لاختفاء في تمام
الجواب بمجرد منع كون
المصلحة والمفسدة ناشئتين
من نفس الصلاة الا ان
المصنف تبرع باقامة الدليل
على ذلك وتبريره انما
لنشأنا من الصلاة لما
صحت واللازم منتف
بالاتفاق بيننا بيان اللزوم
ان الصحة موافقة أمر
الشرع أو دفع وجوب

وحفظ العقل حاصل بتعريم السكر فانما حرم القليل للتميم والتكميل لان قليله يدعوى الى كثيره بما يورث
النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى أن يسكر ومن حرم الخمر أو شربها أن يقع فيه
الضرب الثاني غير الضروري وهو ينقسم الى حاجي وغير حاجي القسم الاول الحاجي وهو أيضا ينقسم
الى قسمين حاجي في نفسه ومكمل للحاجي مثال الحاجي في نفسه البيع والاجارة والقراض والمساقاة
فان المعارضة وان ظنت انها ضرورية فكل واحد من هذه العقود ليس بحيث لو لم يشرع لادى الى فوات
شي من الضروريات الخمس واعلم ان هذه ليست في مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد وتضعف وبعضها
أكل من بعض وقد يكون بعضها ضروريا في بعض الصور كالاجارة في تربية الطفل الذي لا أم له ترضعه
وكشراء المظوم والملبوس فانه ضروري من قبيل حفظ النفس ولذلك لم يتخل عنه شربة واحدة وانما
أطلقنا الحاجي عليه باعتبار الاغلب مثال المكمل للحاجي كوجوب رعاية الكفاة ومهر المثل في
الولي اذا زوج الصغيرة فان أصل المقصود من شرع النكاح وان كان حاصل بدونها لكنه أشد افضاء الى
دوام النكاح وهو من مكملات مقصود النكاح القسم الثاني غير الحاجي وهو ما لا حاجة اليه لكن فيه
تحسين وتزوين وسواك منه حج أحسن من منه حج كسلب العبد أهلية الشهادة وان كان ذا دين وعدالة
يقابلان ظن صدقه ولو جعل له أهلية الشهادة لحصل مصلحة مثل ما يحصل في الحر ولو لم تكن له مفسدة أصلا
لكنه سلب ذلك لتقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجري على ما أنف من محاسن السادات أن يعتبر
في المناصب المناسبة فان السيد اذا كان له عبد وفضائل وآخرونها فيها استحسن عرفا أن يفوض العمل
اليه ما يحسب فضيلته ما فيجوز الا لفضل والفضل وان كان كل منهما يكفيه القيام بما يقوم به الاخر قال
(مسئلة المختار) انحرام المناسبة بنفسه لزم راجحة أو مساوية لنا أن العقل قاض بان لا مصلحة مع
مفسدة مثلها قالوا الصلاة في الدار المغصوبة يلزم مصلحة ومفسدة تساويها أو تزيد وقد صحت قلنا
مفسدة الغصب ليست عن الصلاة وبالعكس ولو نشأ معان الصلاة لم تصح والترجيح يختلف باختلاف
المسائل ويرجح بطريق اجمالي وهو انه لو لم يقدر رجحان المصلحة لزم التعبد بالحكم (أقول قد اختلف في
الحكم اذا ثبت لو صف مصلحي على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية لمصلحة أو راجحة عليها عمل
تتجرم المناسبة أم لا والمختار انحرامها لئلا أن العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد
عليها ومن قال لعائل مع هذا يرجح مثل ما نختصر أو أقل منه لم يقبل وعمل بان لا يرجح حيث ولو فعل احد
خارجا عن تصرفات العقلاء قالوا الصلاة في الدار المغصوبة تقتضي صحتها مصلحة فيها وتحريمها مفسدة فيها
والمصلحة لا تزيد على المفسدة والامسحوت فيجب كون المفسدة تساويها أو تزيد عليها فلو انخرمت
المناسبة بذلك لما صحت الصلاة وقد صحت الجواب الكلام في مصلحة ومفسدة تأتي واحدا ومفسدة
الغصب لم تنشأ من الصلاة فانه لو شغل المكان من غير أن يصلح لائم وكذلك مصلحة الصلاة لم تنشأ من
الغصب فانه لو أدى في غير المغصوب لصحت والدليل على أنه لم ينشأ معان شيء واحدنا لو فرضناهما
ناشئتين من نفس الصلاة لوجب أن لا تصح قطعا كافي صوم يوم العيد وذلك لتعارض الداعي الى الامرها
والصارف عنه مع المساواة أو رجحان الصارف والامر عند ذلك محال انخرمت المناسبة أم لا اذا تنازع
في بطلان حكمه او اذ قد عرفت أن لا بد من رجحان المصلحة على المفسدة عند تعارضهما فالتراجع طرق
فتها نصيبية تختل باختلاف المسائل وتنشأ من خصوصياتها ومنها طرق اجمالية شامل لجميع

(٣١ - مختصر المنتهى ثاني) القضاء فيها على ورود الامر أو صفة 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 في انحرام المناسبة
وبطلانها عند المعارض المساوي أو الراجح بان لا تبقى المصلحة مصلحة لكن اتفقوا على بطلان مقتضاها وصدم ترتيب الحكم عليها

قوله والمناسب لهذا الاعتبار أربعة أقسام اعلم أن تفاصيل الأقسام في كل من كلام الامام الغزالي والامام الرازي والامام هادي 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 الثاني أو الثالث أو الرابع والنظر في ان الجنس قريب أو بعيد أو متوسط وان ثبوت ذلك بالنص أو بالاجماع أو مجرد ترتيب الحكم على وقته يقضى الى أقسام متكثرة ويقضى ايراد أمثلة متعددة وتفاصيل ذلك تحتاج الى بسط لا يليق بهذا الكتاب وقد أشرنا الى ذلك في شرح التنقيح فلتصغرهن على ما هو مقتضى المقام فقوله امام معتبر شرعا يعني اعتبار عين الوصف في عين الحكم كتعليل الحدوث (٣٤٢) بالمس الثابت بالنص وتعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالاجماع وقوله وهو أى ترتيب

الحكم على وفق المناسب هو ثبوت الحكم معه في محل الوصف وقوله فقط أى من غير ثبوت ذلك بنص أو اجماع وقوله فذلك لا يخالو على سبيل منع الخلودون الجمع فكون أقسام الملائم ثلاثة اغماه وعند قطع النظر عن التركيب وجمع البعض مع البعض وقوله وينقسم أى المرسل وقوله والثاني أى ما لا يعلم الغاؤه الى ملائم وغير ملائم منه ما له معنيان هو باحدهما من الأقسام الأولية للمناسب وبالأخر من أقسام المرسل فصار أقسام المناسب أربعة مؤثرا وملائما وغير ملائم ومرسلا وأقسام المرسل ثلاثة ما هو ما لا يقع وملائما وغير ملائم مؤثرا ما ثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في عين الحكم والملائم ما ثبت ذلك بمجرد ترتيب الحكم على وقته لكن ثبت

المسائل وهو أنه لو لم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة في محل النزاع لزم أن يكون الحكم قد ثبت فيه المصلحة وهو التبع وقد أبطلناه قال ((والمناسب مؤثر وملائم وغير ملائم ومرسل لأنه امام معتبر أولا والمعتبر بنص أو اجماع هو المؤثر والمعتبر بترتيب الحكم على وقته فقط ان ثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه في جنس الحكم فهو الملائم والافه والاقرب وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبا أو ثبت الغاؤه فردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقوله وذكر عن مالك والشافعي والمختار وده وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كية)) أقول هذا هو التقسيم الثالث وهو بحسب اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار أربعة أقسام مؤثر وملائم وغير ملائم ومرسل وذلك لأنه امام معتبر شرعا أولا أما المعتبر فما ان ثبت اعتباره بنص أو اجماع أو لا بل بترتيب الحكم على وقته وهو ثبوت الحكم معه في محل فان ثبت بنص أو اجماع فهو المؤثر وان ثبت لا بما بل بترتيب الحكم على وقته فقط فذلك لا يخالو ما ان ثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم أو لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو والاقرب وأما غير المعتبر لا بنص و اجماع ولا بترتيب الحكم على وقته فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم وغير ملائم أو جنسه في جنس الحكم والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا أو علم الغاؤه فردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقوله وذكر أنه مروى عن الشافعي ومالك والمختار أنه مردود وقد شرط الغزالي في قبوله شريطة ثلاثة أن تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لاجزئية أى مختصة بشخص مثاله أن يتنرس الكفار الصائون بأسارى المسلمين اذا علم أنهم لم يرموهم استأصلوا المسلمين المنترس بهم وغيرهم وان رموه اندفعوا قطعا بخلاف أهل قلعة تنرسوا المسلمين فان فتحها ليس في محل الضرر وقد كذا رمى بعض المسلمين من السفينة في البحر لثجا بهض وكذا اذا خيف الاستئصال فهو الا يقينا قال ((فالاول كالتعليل بالصغر في محل التسكح على المال في الولاية فان عين الصغر معتبر في جنس حكم الولاية بالاجماع والثاني كالتعليل بعذر الخروج في محل الضرر بالمطر على السفر في الجمع فان جنس الخروج معتبر في عين وخصه الجمع والثالث كالتعليل بجناية القتل العمد المدون في محل المتقل على الحد في القصاص فان جنس الجناية معتبر في جنس القصاص كالأطراف وغيرها والاقرب كالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في محل البات في المرض على القاتل في الحكم بالمارضة بنقيض المقصود حتى صار قوت الميتوته كحرمان القاتل والتعليل بالاسكار في محل التبيد على الخمر على تقدير عدم النص

بالتعليل

بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه

في جنس الحكم والغريب ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وقته لكن لم يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين 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 الأقسام الثلاثة للمرسل أى القريب ومعها لوم الالقاء مردودان بالاتفاق وفي الملائم خلاف

(قوله هذه أمثلة أقسام المناسبات) ثم مثال المؤثر لوضوحه وأثره وذكر ثلاثة أمثلة للمناسبات الملازم بقسمه الثلاثة ومثالي
 للمناسبات القريب أحدهما تحقيقه والآخر تقديره ومثالا للمسلم الغاؤه ولم يصرح عند ذكره بالموصوف أعني المناسبات والمرسل
 أي عين أن المرسل وان كان مناسبا بخلاف الملازم والقريب فان كلاهما مجيب الذات قد يكون صفة للمناسبات وقد يكون
 صفة للمرسل وعدم التعرض لمثال المرسل الملازم والمرسل القريب بما يوجبهم نفس ما أثرنا إليه من أفعال الملازمين وتغاير الغير بين
 نظر إلى ظاهر التقسيم فان قيل قدرنا مثاله ما يكون ما مرودين مع سبق مثال الملازم وهو تنس الكفار بالمسلمين كما في كيف
 مثل لما وقع الالتقاء مع أنه أدخل في الرد والشارحون جعلوا مثال الهاب في المرض للقريب المرسل ومثال اسكار النيذ على تقدير عدم
 النص للقريب الغير المرسل فمع مثال التنصيص يرمي لمثلة غير المؤثر كما هو مستوفاه (قوله وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع)
 لان الاجماع على اعتبارها في ولاية المال اجماع على اعتبارها في جنس الولاية بخلاف اعتبارها في

(٢٤٣)

ع- من ولاية السكاح
 فانه انما ثبت بمجرد ترتيب
 الحكم على وقته حيث
 ثبت الولاية معه في
 الجملة وان وقع الاختلاف
 في أنه للصغر أو للبراءة
 أو ما جاز في قوله وهو
 أي الصغر أمر واحد أي
 ليس جنسا تحتها فوعان
 إشارة إلى أنه ليس من
 اعتبار الجنس (قوله وقد
 اعتبر جنس المخرج في عين
 رخصة الجمع) للنص
 والاجماع على اعتبار
 حرج السفر ولو في المخرج
 فمما اعتبره المخرج
 فليس الابعج- ر ترتيب
 الحكم على وقته اذ لانص
 ولا اجماع عليه يعني حرج
 السفر (قوله وقد اعتبر
 جنس الجنابة في جنس

بالتعديل به والمرسل الذي ثبت القاؤه كما يجب شهرين ابتداء في الظاهر) أقول هذه أمثلة أقسام المناسبات
 اما أقسام الملازم الثلاثة فقال الاول وهو تأخير عين الوصف الملازم في جنس الحكم ما يقال ثبت للاب
 ولاية السكاح على الصغيرة كما ثبت له عليه اولاية المال بجماع الصغر فالوصف الصغر وهو أمر واحد
 والحكم الولاية فهو جنس بجمع ولاية السكاح وولاية المال وهو 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 المطوق قياسا على السفر بجماع المخرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف المخرج وهو
 جنس بجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانتطاع وبالطمر وهو التأديب وهو نوعان مختلفان
 وقد اعتبر جنس المخرج في عين رخصة الجمع مثال الثالث وهو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم
 أن يقال يجب القصاص في القتل بالمتقل قياسا على القتل بالمدد بجماع كونهما جنابا به تعدد مدوان
 فالحكم مطلق القصاص وهو جنس بجمع القصاص في النفس وفي الاطراف وغيرهما من القوى والوصف
 جنابة العمد المدوان وانه جنس بجمع الجنابة في النفس وفي الاطراف وفي المال وقد اعتبر جنس الجنابة
 في جنس القصاص فهذه أمثلة المناسبات الملازم واما المناسبات القريب فمثاله أن يقال في البات في المرض
 وهو من يطلق امرأته تطلقا بانثاني مرض موته اثلاثه يعارض بنقيض مقصوده فيحكم بارتها قياسا على
 القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو أن يرث فختم بعدم ارثه والجامع بينهما كونهما مافة لا محرما
 اقرض فاسد فهذا الوجه مناسبة في ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة وهو تخيمهما عن الفعل الحرام
 لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو اجماع مثال آخر تقديره وذلك لان المثال لا يرد بنفسه ولكن
 للتفهم أن يقال يحرم النيذ قياسا على الحرج بجماع الاسكار على تقدير عدم النص بالتعديل فيه لان
 الاسكار مناسب للتصريح بحفظ العقل وعلم أن الشارع لم يعتبر بعينه في جنس التصريم ولا جنسه في عين
 التصريم ولا جنسه في جنس التصريم فلو لم يدل النص وهو قوله كل مسكر حرام بالايمان على اعتبار عينه في
 عينه لكان عويبا واما الذي ثبت القاؤه فكما يجب صيام شهرين متتابعين ابتداء قبل العجز عن الاعناق

القصاص) بالنص والاجماع وهو ظاهر وانما الخفاء في ان اعتبار عين القتل العمد المدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص
 والاجماع على اعتبار حرج السفر ولو في المخرج فيها واما اعتبار عين المخرج فليس الابعج- ر ترتيب الحكم على وقته اذ لانص ولا
 اجماع على عليه نفس حرج السفر (قوله وقد اعتبر جنس الجنابة في جنس القصاص) بالنص والاجماع وهو ظاهر وانما
 الخفاء في ان اعتبار عين القتل العمد المدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع بل بترتيب الحكم على وقته ليكون من
 الملازم دون المؤثر ووجهه ان لانص ولا اجماع على ان العلة ذلك ر- ح- د- ه- أو مع قيد كونه بالمدد وفي ترتيب الحكم عليه أي على هذا
 الجامع تحصيل مصلحة إشارة إلى أن هذا ليس مثلا للقريب المرسل على ما توجهه الشارحون يعني ثبت اعتباره بترتيب الحكم
 على وقته في الجملة لكن لم يعلم بنص أو 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 واما على تقدير عدمه فقد ثبت اعتبار الاسكار في التصريم بمجرد ترتيب الحكم على وقته
 فلا يكون من سلالته كونه غريب من جهة عدم نص أو اجماع على اعتبار عينه أو جنسه في عين التصريم أو جنسه

(قوله في كفارة الظهار) خصه بالذكر وكان كفارة الصوم أيضا كذلك على ما أشار إليه في الشرح لأن ثبوت الإفتاء في الظهار أظهر لأن الصوم قبل الجزع من الاعتاق ليس بمشروع في حقه أصلا لكونه امتزاجية بالنص القاطع والاجماع بخلاف كفارة الصوم فانه على التعبير عند مالك وبالجملة فيجب الصوم ابتداء على التعيين مناسب لكن لم يثبت اعتباره بالنص والاجماع ولا ترتيب الحكم على رفقته فهو مرسى ومع ذلك فقد علم ان الشارع لم يعتبره أصلا ولم يوجب الصوم على التعيين ابتداء في حق أحدهما ونحن على ان فورد ملخص كلام الآسد في هذا المقام قال المناسب كان معتبرا بنص أراجماع فهو المؤثر والأقان كان معتبرا بترتيب الحكم على رفقته وقسمه أقسام لأنه امان يعتبر بخصوص الوصف أو عمومته أو خصوصه وعمومه معاني عين الحكم أو في جنسه أو في عينه وبنسبه جميعا وان لم يكن معتبرا فان ما يظهر الغاؤه أولا فهذه جملة الأقسام إلا ان الواقع منها في الشرع لا يزيد على خمسة الأول ما اعتبر بخصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في محل آخر ويسمى هذا بالمثل ثم مثاله قياس القتل بالنقل على القتل بالحد يجمع القتل العمدة والحدان وقد ظهر تأثير عينه في عين الحكم وهو وجوب القتل في الحد وتأثير جنسه وهو الجنابة على الحد المصوم بالحد في جنس القتل (٢٤٤) من حيث انحصار في الأيدي الثاني ما اعتبر بالخصوص في الخصوص فقط

لكن لا بنص ولا باجماع ويسمى بالمناسب الغريب كاعتبار الاسكار في تحريم الخمر على تقدير عدم النص ولم يظهر اعتبار عينه في جنس الحكم ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه اثبات ما اعتبر بنص ولا اجماع وهذا أيضا من جنس المناسب الغريب الأبه دون ما سبق وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف المتناول لاسقاط الصلاة واسقاط الركعتين فقط

في كفارة الظهار بالنسبة الى من يسهل عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب بحسب المقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز زوجه وقد روي أن بعض العلماء قال لبعض المملوك وقد جامع في نهار رمضان صم شهرين متتابعين فانكر عليه فقال لو امرته باعتاق رقبة سهل عليه بدل حاله في شهوة فرجه فلم يرتد وعلم أن المؤثر الذي يعتبر بنسبه في جنس الحكم كالاسكار في الحرمة فقد شد أبو زيد منقردا بعدم اعتباره ويفنده ما اذا علمنا من أحد أنه اذا شتم شتم ثم شتمه زيد غلب على ظننا أنه يشتمه ولو لم يعلم أنه يقابل الاساءة بالاساءة في موضع آخر حتى لو ضرب لضرب ولا شأن أن اذا علمنا ذلك في صور اخر من جنسه كان الظن أقوى لكنه ليس شرط في حصول أصل الظن قال (وتبنت عليه الشبه بجميع المسالك وفي اثباته بتخرج المناظر ومن ثم قيل هو الذي لا تثبت مناسبة الأبدان منفصل ومنهم من قال ما يوجب المناسبة ويميز عن الطردى بان وجوده كعدمه وعن المناسب الذائق لان مناسبة عقلية وان لم يرتد شرع كالاسكار في التحريم مثاله طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدوث فللمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في مس المصنف والصلاة فيهم قول الرادله امان يكون مناسباً أولاً والأول يجمع عليه فليس به والثاني طرد فيلقى أوجب مناسب والمجمع عليه المناسب لذاته أولاً واحدهم ما) أقول قد عدت من مسالك العلية الشبه وحقيقة الشبه ان الوصف امان أن يعلم مناسبة بالنظر اليه أولاً والأول المناسب والثاني امان أن يكون مما اعتبره الشارع في بعض الاحكام والتفت اليه أولاً والأول الشبه والثاني الطرد وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص والسبب وهل تثبت بمجرد المناسبة وهو بتخرج المناظر فيه نظر اذ يخرجها الى المناسبة ومن أجل أنه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذي لا تثبت

الرابع ما لم يثبت اعتباره ولا الغاؤه ويسمى المناسب المرسل كافي ترمى الكفار بالمسلمين الخامس المناسب الذي مناسبة لم يثبت اعتباره وثبت الغاؤه كافي ايجاب صوم شهرين متتابعين على الملاك في كفارة الصوم (قوله قد عدت من مسالك العلية الشبه) صرح به الآسد وغيره وتعرض المصنف أيضا له في هذا المقام مبني على ذلك الا أنه لم يقل الخامس الشبه اشارة الى أن المسالك المتبصرة التي لا كلام فيها هي الاربعة السابقة وحقيقة الشبه ما يحصل من التقسيم الذي أورده الشارح وتحقق كونه من المسالك ان الوصف كما أنه قد يكون مناسباً فظن بذلك كونه علة كذلك قد يكون شبهياً فيفيد ظناً بالعلية وقد تنازع في افادته الظن فيحتاج الى اثباته بشئ من مسالك العلية الا أنه لا يثبت بمجرد المناسبة وبالخرج عن كونه شبهياً الى كونه مناسباً مع ما بينهما من التقابل وانما لم يجزم بامتناع ذلك لاحتمال ان يكون الوصف شبهياً في بادئ الرأي ثم تثبت علية بتخرج المناظران يتأمل فبين له مناسبة (قوله ومن أجل) يريد ان تعريف الشبه بما لا يثبت مناسبة الا بدليل رعايهم المناسبة مبني على أنه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لابد في مناسبة الحكم من دليل زائد عليه اذ لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شبهياً بل مناسباً في هذا المعنى لما ذكره العلامة ان أقرب ما قيل في تعريف الشبه هو أنه الذي لا تثبت مناسبة الا بدليل منفصل واذا كان كذلك فلا يمكن اثباته بتخرج المناظر فلم أن النظر مبني على التفسير لا التفسير على النظر على ما هو ظاهر العبارة ثم قال ومنهم من فسره بما يوجب المناسبة بمعنى من غير تحقيق

وحدق لأن لفظيهم مشعر به بفعل التفسير الثاني ابتداء كلام لا يفرد به على النظر على ما ذكره المحقق وفي بعض النسخ روح ان اثنائه
 بتخرج المناط بمعنى على تفسيره فمن فسره بما هوهم المناسبة منه لان تخريج المناط يوجب المناسبة ومن فسره بالمناسب الذي
 ليست مناسبة لذاته جوزة لجواز ان يكون الوصف الشبهى مناسباً يتبع المناسب بالذات وهذا أيضاً فاسد لان تخريج المناط
 يقتضى كون الوصف مناسباً بالنظر الى ذاته (قوله مثال) يعنى اذا حاولنا الحاق ازالة الخبث بازالة الحدث يجامع كونها طهارة تراد
 للصلاة كان الجامع وصفاً شامها اذا لظهر مناسبة الحكم المذكور ولكنه يومه المناسبة من جهة انه قد اجتمع فيها اثنان في ازالة الخبث
 كونها طهارة للصلاة وكونها عن الخبث والشارع قد اعتبر الاول حيث رتب عليه حكم تعيين الماء في الصلاة والطواف ومس المصحف
 ولم يعتبر الثاني في شئ من الصور فظهر لنا ان الغناء ما لم يعتبره أصلاً والحكم بخلوه (٢٤٥) عن المصلحة دون الغناء ما اعتبره

والحكم بخلوه أقرب يعنى
 أن الحكم بالغناء غير المعتبر
 أقرب وأنسب من الحكم
 بالغناء المعتبر وقوله
 من ذلك أن الوصف الذي
 اعتبره كاطهارة للصلاة
 مناسب للحكم الذي هو
 تعيين الماء وان فيه مصلحة
 وان الشارع حيث اعتبر
 تلك الصفة إنما اعتبرها
 للاشتغال على تلك المصلحة
 وهذا معنى شبهة الوصف
 وضمير اعتبرها للوصف
 الذي اعتبره الشارع
 بتأويل الصفة لا لاطهارة
 ولا للاوصاف المجتمعة
 ولا للمصلحة على ما يتوهم
 وضمير هو ومناسبة وعليته
 لاطهارة بالماء كونهما
 عبارة عن الوضوء وقد
 يقال المراد انه في الطهارة
 بالماء في الصلاة والطواف
 ومس المصحف قد اجتمع
 وصف كونها طهارة وكونها

مناسبة الابدليل منفصل وقيل تارة هو ما يوهم المناسبة وليس بما يوهو شبه الطردى من حيث أنه
 غير مناسب وشبه المناسب من حيث اشتقاق الشرع اليه ويتميز عن الطردى بان الطردى وجوده كالمقدم
 كما يقال الخلل لا يبنى عليه الفطرة أو لا يصاد منه السهك فلا يزال الخبث كالمرق فان ذلك مما الغناء
 الشارع قطعاً بخلاف الذكورة والافوثة فانه اعتبر في بعض الاحكام ويتميز عن المناسب الذاتي بان
 المناسب مناسبة عقلية وان لم يرد الشرع كالا سكار والخمر مما لا يكون من بلا العقل الضرورى للانسان
 وكونه مناسباً للمنع منه مما لا يحتاج في العلم به الى ورود الشرع مثال اشبه ان يقال في ازالة الخبث
 هي طهارة تراد للصلاة فتعين الماء كطهارة الحدث فان المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعيين
 الماء غير ظاهرة لكن اذا اجتمعت اوصاف منها ما اعتبره الشارع ومنها ما لم يعتبره كان الغناء ما لم يعتبره
 وخلاصه عن المصلحة بخلاف ما اعتبره أقرب فيتوهم أنه مناسب وان تم مصلحة وقد اعتبرها حيث
 اعتبرها لذلك فاعتبار الشارع لاطهارة بالماء وهو الوضوء في مس المصحف وفي الصلاة وفي الطواف يومه
 مناسبة في صدق عليه حد الشبه هذا وقد احتج الراد لاشبهه بانه ما ان يكون مناسباً أولاً ويكون الاول
 مجمع على قوله والثاني هو الوصف الطردى وهو مجمع على رده فتشبه ما لا يكون شهماً لان الشبه يختلف
 فيه اجاباً الجواب فختار أنه مناسب قولك فيكون مجعاً على قبوله قلنا متى اذا كان مناسباً لذاته أو اعلم
 والاول مسلم والثاني ممنوع فان الاجماع ما نهقد الا في المناسب بالذات فانه الذي يعنى المناسب عند
 الاطلاق سلباً انه ليس بما يوهو مناسب قولك فيكون طرداً قلنا لا نسلم بل لا يكون مناسباً ولا طرداً بل واسطة
 بينهما يميز عن كل بما ذكرنا واعلم أن الشبه يقال له معنى آخر وهو الوصف الجامع لا آخر اذا تردد به
 الفرع بين اصلين فالاشبهه منها هو الشبه كالنفسية والمالية في العبد المقتول فانه ترددهما بين الحر
 والفرس وهى بالحر اشبهه اذ شاركته له في الاوصاف والاحكام أكثر وحاصله تراض مناسبين ربح
 أحدهما وليس من الشبه المقصود في شئ او ردناه لتأمن من الغلط الناتج من الاشتراك قال (الطرد
 والعكس ثالثها لا يفيد مجردة قطعاً ولا ظناً لنا أن الوصف المنتصف بذلك اذا خلع عن السبر أو عن أن
 الاصل عدم غيره أو غير ذلك جاز أن يكوى ملازم للعادة كرائحة المسكر فلا قطع ولا ظن واستدل اعز الى
 بان اطراد سلامته من القصد وسلامته من مفرد واحد لا توجب انتفاء كل مفرد ولو سلم فلا صحة الا

من الخارج من السبيلين والثاني مجاله اعتبره الشارع فالغزوة أقرب فيتوهم ان في نفس الطهارة مناسبة ومصلحة والشارع إنما اعتبرها
 في صورة الاجتماع لتلك المناسبة والمصلحة (قوله واعلم) قد اختلف عباراتهم في تفسير الشبه حتى قال امام الحرمين لا يخرج في الشبه
 عبارة مستمرة في صناعة الحدود فمنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين اصلين يشار كهما في الجامع الا انه يشارك أحدهما في اوصاف
 أكثر فهي المماثلة به شهماً كالحاق العبد المقتول بالحر ومنهم من فسره بما يعرف به المناط قطعاً الا انه يفتقر في آحاد الصور الى تحقيقه
 كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان للحكمين لا على سبيل الكمال لكن أحدهما
 أغلب فالحكم به حكم بالاشبهه كالحكم في العمان بأنه معين لا شهادة وان وجدافيه وقال القاضي هو الجمع بين الاصل والفرع بما
 لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة فنبه الشارح المحقق على بعض هذه المعاني وعلى اشتراك اللفظ وعلى ان ما يعلم
 من مسأله العلة غير ذلك

(قوله وهو المسمى بالدوران) فمدع شيرازي الدوران صلاح العلية ومعناه ظهور مناسبة ما وقد جعل مجرد الطرد ههنا خالبا عن
 المناسبة فصار ههنا منشأ الاختلاف في افادته العلية اذ لا خفاء في أن الوصف اذا كان صالحا للعلية وقد يترتب الحكم عليه وجودا وعلما
 حصل ظن العلية بخلاف ما اذا لم يظهر له مناسبة كالراشحة للتحريم (قوله اذ اخلا) يعني أن كون الوصف متصفا بمجرد الطرد والعكس
 انما يكون عند دخوله عن السبر وعن كون الاصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسائل العلة مثل المناسب والشبه والاص والاجماع
 فقوله وهو أخذ غيره معه اعادة لتفسير السبر لترتيب عليه تحقيق المغايرة بينه وبين كون الاصل عدم الغير يعني ان في السبر يوجد مع
 الوصف غيره ثم ينفي ويبتل ذلك الغير وفي كون الاصل عدم الغير لا ياتفت مع الوصف الى غير أي الى وصف آخر ينفي ويبتل عليه بل
 يكتبي بأنه قد وجد هذا الوصف وعدم غيره بحكم الاصل (قوله أو غير ذلك) عطف على السبر أو على ان الاصل عدم غيره والاظهار
 عطفها ما جعلا اما بالاولان (٢٤٦) الشرط هو الخلو عن الجميع واما بأو كافي المتن لان الخلو في معنى النفي فيفيد العموم

ومن الغريب ما يقال ان
 قوله من غير الالتفات بيان
 لما تقدم قصد الى التعميم
 يعني ان كونه مجردا غير
 مختص بالمدكورين بل
 معناه انه اذا اخلا عن
 الالتفات الى غير ذلك
 الوصف سواء كان ذلك
 الغير منفيبا كافي الاستعانة
 بالسبر أو غير منفي كافي
 الاستعانة بالمناسبة
 (قوله اللهم الا بالالتفات)
 فان قيل قد سبق ان
 الالتفات الى الغير انما هو
 في السبر دون الاصل أعني
 كون الاصل عدم الغير قلنا
 المنفي في الاصل هو الاصل
 هو الالتفات مع الوصف
 الى غير هو منفي أعني الى
 وصف آخر ينفي ويبتل
 لا الالتفات الى نفي الغير

بصحح والعكس ايس شرط فيها فلا يؤثر وأجيب فديكون للاجتماع نائبر كاجزاء العلة واستدل بان الدوران
 في المتضايقين والاعلة وأجيب انتفت بدليل خاص مانع قالوا اذا حصل الدوران ولا مانع من العلة حصل
 العلم أو الظن عادة كالمودعي انسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم أنه بسبب الغضب حتى
 ان الاطفال يعلمون ذلك فانالوا لظهور راتقاء غير ذلك يبحث أو بانه الاصل لم يظن وهو طريق مستقل
 ويقوى بذلك) اقول الطرد والعكس هو أن يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده وعدمه
 وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في افادته العلية أي دلالة عليها على مذاهب اولها وعليه الاكثر
 يفيد مجردة ظاهرا ثانياه فيقطعها ناشها وهو المختار لا يفيد قطعها ولا ظاهرا لنا الوصف المتصف بالطرد
 والعكس انما يكون مجردا اذا اخلا عن السبر وهو أخذ غيره معه وابطائه وعن أن الاصل عدم غيره من
 غير الالتفات الى غير منفي معه أو غير ذلك من مناسبة أو شبهه ولا شك أنه اذا اخلا عن هذه الاشياء فكما
 يجوز كونه علة يجوز كونه ملازم للعلية كالاشحة المخصوصة الملازمة للسكرفان ان عدمه في العصور قبل
 الاسكار وتوجد معه وتروا بزواله ومع ذلك فابست بهلة قطعها مع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع
 بالعلية ولا ظنها او يكون الحكم بعلية تحكما محض اللهم الا بالالتفات الى نفي وصف غيره بالاصل أو
 بالسبر فيخرج عن المبحث وقد يقال أن اردت بالجواز تساوي الطرفين منع وأن ردت به عدم الامتناع لم
 يناف الظن وقد استدل الغزالي رحمه الله على أنه لا يفيد العلية بان مقتضى العلية الوصف حينئذ اما
 الاطراد وحده أو هو بقيد الانعكاس وكلاهما باطل أما الاول فلان الاطراد حاصله أنه لا يوجد في
 صورة بدون الحكم ووجوده بدون الحكم هو النقص فيكون الاطراد هو السلامة عن النقص والنقص
 أحد مفسدات العلة والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولا ينفى الفساد الا به سلنا
 لكن انتفاء كل مفسد لا يكفي في الصحة فلا بد من مقتض الصحة من علة وذلك لان عدم المانع وحده لا يصلح
 علة مقتضية فلا يكون كافي في تهييج العلية وجعله صالحا للتعديل به وهو المطلوب وأما الثاني فلان
 الانعكاس لو كان شرطا في صحة العلية لكان شرطا في العلية وقد علمت فيما مر أنه ليس بشرط الجواب

على الاطلاق وتحقيقه أن الاصل والسبر يشتر كان في نفي الغير الا انه
 في السبر يلتفت الى الغير بخصوصه فينفي ولا كذلك الاصل (قوله فيخرج عن المبحث) مشكل بالاشبه حيث أثبت بمسالك العلة ولم
 يخرج عن المبحث وعن افادته العلية (قوله سلنا) يعني قررنا والافانع والقاسم وظيفة المعترض دون المستدل والذي تقتضيه
 عبارة الغزالي ان تكون عبارة المتن ولو سلم بالتخفيف من السلامة لانه قال وان سلم عن كل مفسد أيضا لم يدل على الصحة اذ لا يكفي
 للصحة انتفاء المفسد بل لا بد من قيام دليل على الصحة فان قيل دليل صحته انتفاء المفسد قلنا لا بل دليل الفساد انتفاء المصحح (قوله وأما
 الثاني) عبارة الغزالي ان الوجود عند الوجود طرد محض وقد بين انه لا يدل على العلية فزيادة العكس مع الوصف لا تؤثر لان العكس
 ليس بشرط في العمل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه وهكذا قررره الآمدى وسائر الشارحين وأجابوا بأنه لا يلزم من عدم افادة كل
 من الطرد والعكس العلية عدم افادتهما اذ قد يكون لهيئة الاجتماعية من الاثر ما لا يكون لكل جزء كافي أجزاء العلة وهذا كلام
 لا عبار 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

لا

العلية لكان شرطاً في العلية ضرورة انه لا علية بدون الصفة حاول المحقق بيانها بهذا الوجه لكن على هذا لا يستقيم الجواب لان الانعكاس سواء جعل قيد الدليل صحة العلية أو جزأه لم يتحقق العلية بدونها فكان شرطاً وما يتوهم من ان الانعكاس حينئذ جزء للعلية لا شرط ليس بشئ اذ العلة هي الوصف المنتصف بالاطراد والانعكاس على ان كون الانعكاس جزء العلة اياه من كونه شرطاً بل الجواب حينئذ انه لا يلزم من كون بعض العمل مطردة منعكسة اشتراط الانعكاس في العلة على الاطلاق (٢٤٧) وهو ظاهر غاية ان العلة مسلكتها

لا نسلم ان مقتضى اما الاطراد وحده وهو بقيد الانعكاس لم لا يجوز ان يكون للهيئة الاجتماعية منها ما اثر كافي اجزاء العلة المركبة فان كل واحد لا يصلح علته ويحصل من اجتماعها مجموع هو العلة وقد استدلل عليه بان الدوران ثابت في المتضايقين ولا علية ولو اقتضى العلية اثبتت مع ثبوته الجواب منع الملازمة لان دلالة ظنية فيجوز التخلف بدليل خاص لما منع عنقه وذلك لا يقدح في الدلالة الظنية غاية ان قاطعاً عارض ظنياً فبطل اثره فيعمل به في غير ذلك الموضوع قالوا اذا وجد الدوران ولا مانع من العلية من معية كافي المتضايقين أو تأخر كافي المعلول أو غيرهما كافي الشرط المساوي حصول العلم بالعلية أو الظن بها وذلك مما يقتضى به العادة ويجوز انه اذا ادعى الانسان باسهم مفسد فغضب ثم ترك فلم يغضب ونكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأني منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الدروب بقصدون اغضابه فيدعون به ولو لانه ضروري للمعلومه الجواب محل النزاع ليس هو حصول العلم به بل حصول العلم بمجرد ذلك فيماد كرتهم من المثال ممنوع اذ لو لا انتفاء ظهوره غير ذلك اما انه بحث عنه فلم يوجد واما بان الاصل عدمه لما ظن وتحتقيقه ان كل واحد مما ذكرنا طريق مستقل لكنه يفيد ظناً ضعيفاً فاذا انضم اليه الدوران قوى الظن واما العلم فكلا والظن بمجرد ممنوع لا قوي ولا ضعيفاً ولا يلزم من افادة الشيء تقوية الظن الحاصل بغيره افادته للظن بمجرد وقد يقال بان هذا انكار للضرورة وقدح في جميع التجردات فان الاطفال يقطعون به من غير استدلال عما ذكرتم قال ((والقياس جلي وخفي فالجلي ما قطع بنفى الفارق فيه كالأمة والعبد في العتق وينقسم الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالعلة والثاني ما يجمع فيه بما يلزمها كالجو جمع بأحد موجبي العلة في الاصل للملازمة الا تخوله كقياس قطع الجماعة بالواحد على قنائه بالواحد بواسطة الاشتراك في وجوب التديبه عليهم والثالث الجمع بنفى الفارق))
أقول القياس له قمه القسمة باعتبارين باعتبار القوة وباعتبار العلة الاول باعتبار القوة وهو اما جلي أو خفي فالجلي ما علم فيه نفى الفارق بين الاصل والفرع قطعاً مثله قياس الامسة على العبد في احكام العتق كالتحريم على معتق الشخص فاناعلم قطعاً ان الذكورة والانوثة فيهما مالم يعتبره الشارع وان لا فارق الا ذلك والخفي بخلافه وهو ما يكون نفى الفارق فيه مظنوناً كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة اذ لا يمنع ان تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه الثاني باعتبار العلة وهو قياس علة رقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول وهو قياس العلة ما صرح فيه بالعلة كما يقال في النبيذ مكر فيجزم كالجمر الثاني وهو قياس الدلالة ان لا يذكر فيه العلة بل وصف لازمها كما لو عمل في قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتدة وحاصله اثبات حكمهم في الفرع وهو حكم آخر وهو الرائحة توجبها علة واحدة في الاصل فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع اثبت في الاخر فيه وهو ملازم له فيكون قد جمع بأحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الاخر

الظرد والعكس يكون مشروطه بذلك ولا فساد فيه (قوله وقد استدلل) تقريره انه لو افاد العلية لما تخلف الحكم عنه واللازم منتف كافي المتضايقين والجواب ان التخلف لما لا يقدح فان قيل فلا يفيد بمجرد بل مع عدم المانع قلنا هذا جار في كل دليل فان اريد التجرد عن كل شئ حتى عن وجود الشرط وعدم المانع فلا نزاع (قوله فيعمل به) أي بالظن في غير صورة معارضة القاطع اياه (قوله ولا مانع) فلا ظن عليه أحد المتضايقين لا تخلف المعية ولا علة المعلول اعلمه المانع التأخر ولا علية الشرط المساوي لشرطه المانع القطع بعدم تأثيره وقيد بالمساوي ليحقق الطرد أعنى الدوران وجوده اذ مع الاعمال يلزم وجود المشروط (قوله حاصله اثبات حكم) هو التحريم في النبيذ هو أي ذلك الحكم وحكم آخر

هو الرائحة بهضه ماعلة واحدة هي الاسكار في الخمر فيقال ثبت التحريم في النبيذ لثبوت الرائحة فيه وهو أي الحكم الاخر الذي هو الرائحة ملازم للاول الذي هو التحريم فيكون القانس قد جمع أو فيكون الشأن قد جمع على انفظ المبسني للمفعول بالرائحة التي يوجبها الاسكار في الخمر لوجود النبيذ بين الخمر والنبيذ في التحريم الذي هو حكم آخر يوجب الاسكار للملازمة التحريم للرائحة أو بالعكس و مرجع هذا القياس الى الاستدلال بالرائحة التي يوجب الاسكار على الاسكار وبالا اسكار على التحريم الذي هو ايضا مما يوجب الاسكار لكن قد اكتفى بذكر الرائحة عن التصريح بالاسكار

(قوله لانهم) أي الدية والقصاص من الاضرار نظر الى اتحاد علمهما بحسب الجنس بمعنى ان الجزاية توجب الدية في الخطأ والقصاص في العمد وليس تصحق الدية في الخطأ ولا يتحقق القصاص في العمد والعكس (قوله ان يجمع) أي بين الاصل والفرع عبرد عدم الفارق من غير تعرض لوصف (٢٤٨) هو العلة واذا تعرض للعلة وكان عدم الفارق قطعياً كان قبلاً ساجداً كما اذا كان

للازمة الاخر له ويرجع الى الاستدلال بأحد الموجهين على العلة وبالعلة على الموجه الآخر كما يمكن
 يكتفى بذلك بموجب العلة عن التصريح بها مثاله أن يقال بقطع الجماعة بالواحد اذا اشترى كواني
 قطع به كما يفتل الجماعة بالواحد اذا اشترى كواني قوله وبالجماع وجوب الدية عليهم ما في صورتين وذلك
 ان الدية والقصاص موجهان للجزاية لحكمة الزجر في الاصل وقد وجد في القطع أحدهما وهو الدية
 فيوجب الاخر وهو القصاص عليهم لانهم ما متلازمان نظرا الى اتحاد علمهما وحكمتهما الثالث
 وهو القياس في معنى الاصل أن يجمع بنفسى الفارق ويسمى تنقيح المناط مثاله قصة الاعرابي بنفسى
 كونه اعرابيا فيلحق به الزنجي والهندي بنفسى كون الحمل أهلا فيوجب الكفارة في الزنا بنفسى كونه
 رمضان تلك السنة فيلحق به الرضانات الاخر وكذلك اذا نفي الحنفى كون الافساد بالوقاع فيلحق به
 المفسد بالاكل عمدا قال (مسئلة يجوز التعبد بالقياس خلافا للشبهة والنظام وبعض المعتزلة وقال
 القفال وأبو الحسين يجب عقلا لنا القطع بالجواز وان لم يلزم لم يلزم ما روى وسبأنى قالوا العقل يمنع مما
 لا يؤمن فيه الخطأ وزد بان منعه هنا ليس احالة بل لو سلم فاذن الصواب لا يمنع قالوا قد علم الامر
 بخلافه الظن كالشاهد الواحد والعيد ووضيعة في عشر اجندات قلنا بل قد علم خلافه تكبير الواحد
 وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها وانما منع لما منع خاص) أقول التعبد بالقياس هو أن يوجب
 الشارع العمل بوجبه وهو ما يمكن ممتنع عقلا أو جائزا أو واجبا وقد قال بكل واحد منها قائل
 فمندان يجوز وعند الشيعة والنظام وبعض المعتزلة يمنع وعند القفال وأبي الحسين يجب لنا انقطع
 بالجواز لانه لو فرض أن قول الشارع اذا وجدت مشاركة ففرع الاصل في علة حكمه ثابت فيه حكمه
 واعمل به أيما المجهول بل من محال لانتفسه ولا غيره وأيضا لو لم يلزم بقطع وقوع كاسبأنى قالوا أولا
 القياس طريق لا يؤمن فيه الخطأ وهو بين ولا شذ أن العقل مانع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطأ
 ولا يعنى بعدم جوازه عقلا الا ذلك الجواب لان سلم أن منع العقل مما لا يؤمن فيه الغلط احالة له وايجاب
 لنفسه بل معناه أنه مرجح للترك عاياه والمدعى هو الاحالة فهو نصب دليل لاني محل النزاع ثم ان مثله
 لا يمنع التعبد به شرعا ولو سلم أن منعه عنه احالة لذلك في الجملة فلا نسلم أن منعه ثابت في جميع صور فانه
 مختص بما لا يقبل فيه جانب الصواب وأما اذن الصواب وكان الخطأ من جوارف لا يمنع فان المظان
 الا كثرية لا تترك بالاحتمالات الاقلية والانه عطلت الاسباب الدنيوية والاخرى اذ ما من سبب من
 الاسباب الا ويجرى فيه ذلك ويجوز تخالف الاثر عنه والتضرر به فان الثاني لا يزرع يقين أن يأخذ
 الربح والتاجر لا يسافر وهو جازم بان يرجع والمعلم لا يتعلم في تعلمه وهو يقطع بأنه يعلم ويشعر علمه ما يتعلم
 له الى غير ذلك بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب وأن أمكن الخطأ تحصيل المصالح لا تحصل الا به
 على ما لا يخفى في تبسع موارد الشرع ومن طلب الجزم في التكليف عطل أكثرها قالوا نانا بالايحوز
 العقل ورود الشرع بالعمل بالظن لما قد علم منه أنه ورد بمخالفه الظن وكيف الجمع بين ايجاب الموافقة
 والمخالفه ويبين ذلك ثلاثة امثلة الاول الحكيم بالشاهد الواحد وان أفاد الظن القوى لكونه صدقاً
 اول القرائن الثاني شهادة العبيد وان كثر وعلم انهم دينون عدول في الغاية من التقوى حتى يقوى الظن

ظانياً كان خفياً (قوله)
 التعبد بالقياس هو ان
 يوجب الشارع العمل
 بوجبه (هذا يخالف الصريح
 كلام الامدلى والشارحين
 ومضمون أدلة الفرق فانهم
 يقطعون على ان معناه
 ايجاب الشارع القياس
 والحاق الفرع بالاصل
 وذلك على المذهب خاصة
 وبالمعنى الذي ذكره
 الشارح عليه وعلى سائر
 المكلفين وكان هذا أقرب
 الى مقاصد الفقه مثل
 ما سبق من كون الاجماع
 صحة يجب العمل بمقتضاه
 وكذا خبر الواحد نحو ذلك
 (قوله ولا يؤمن فيه الخطأ)
 لان النزاع في القياس
 الظنى (قوله احالة له) أي
 لما لا يؤمن فيه من الغلط
 وكذا ضمير نفسه وعليه
 وضهير معناه لمنع العقل
 وضهير انه للعقل والحاصل
 أن المدعى ايجاب التقوى
 وما ذكرنا ما يدل على
 ترجحه فان قيل انه يستلزم
 المدعى لان ما يترجح تركه
 عن لا يمنع التعبد به شرعاً قلنا
 ممنوع وهو مسألة الحسن
 والقبح (قوله ولو سلم)

لا خفاء في ان الانسب تقديم المنع الثاني (قوله فان الثاني) أي المزارع من ثناء بالبلاد أقام به ومنه ثناء البلد
 (قوله رضية في عشر اجنبيات) سوق كلامه ان واحدة من العشرة رضية لزيد مثلا والعشر اجنبيات له بمعنى ان يست منهن محرماً
 له بنسب فكون كل واحدة منهن غير الرضية مظنون وقد منع الشارع اتباع هذا الظن والعمل به وتقرر بالآمدلى والشارحين انه
 اشبهت رضية بعشر اجنبيات ولم يجوز تكاح واحدة منهن وان غلب على الظن بعلامات انها اجنبية

بشهادتهم الثالث رضية في عشر اجنبيات فان كل واحد على التعيين يظن كونهما غير الرضية لحققه
على تسع تقادير ولا يتحقق خلافه الا على تقدير واحد ومع ذلك فامرنا بما خلفه الظن فحرم التزوج بها
الجواب لان سلم انه علم وروده بمخالفه الظن بل المعلوم خلافه وهو وروده بعبارة الظن كافي خبر الواحد وفي
ظواهر الكتاب وفي الشهادات المختلفة المراتب من شهادة اربعة ورجلين ورجل وامر آتين ورجل
وغيرها كظواهر السنة واعتبار القيم واخبار النساء في الحيض والطمه وفي غشيانهن وما ذكرتموه انما منع
فيه عن اتباع الظن لما منع خاص وتحقيقه ان مراتب الظنون وحصولها باسبابها بحسب الوقوع وما يمكن
تحصيله من مراتبه في القضايا وما لا يمكن واعتباره بحسب امكان الاقوى وعدمه او غير ذلك مما يختلف
اختلافا عظيما وكان حقيقه غير منضبطه بنفسها فانضبطت بظان ظاهرة منضبطه فكان ما ذكره نقضا
لمجرد الحكمة الذي سمينا به كما مر وقد علمت انه لا يضر قال (النظام اذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين
التمائلات كإيجاب الغسل وغيره بالمنى دون البول وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع سارق القليل
دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنادون بنسبة الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا وكه سدتى الموت
والطلاق والجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمدا أو خطأ والرذة والزنا والقاتل والوطئ في الصوم والمظاهر
في الكفارة استحالة تعبد به بالقياس ورد بان ذلك لا يمنع الجواز لافراز انتفاء صلاحية مانعهم جامع
أو وجود المعارض في الاصل أو في الفرع ولاشتراك المختلفات في معنى جامع أو الاختصاص كل بعلة لحكم
خلافه قالوا يفتى الى الاختلاف فيرد قوله لو كان من عند غير الله ورد بالعمل بالظواهر وبان المراد
التناقض او مما يخجل بالابلاغ فاما الاحكام فمقطوع بالاختلاف فيها قالوا ان كان كل محتمل مصدرا فيكون
الشيء وتقيضه حقا وهو محال وان كان المصيب واحدا قصوب احد الظنين مع الاستواء محال ورد
بالظواهر وبان التقيضين شرطهما الاتحاد وبان تصويب احد الظنين لا يعينه جائر قالوا ان كان
القياس كالنفي الاصلى فستغنى عنه وان كان مخالفه فان لا يعارض البقين ورد بالظواهر ويجوز
مخالفة النفي الاصلى بالظن قالوا حكم الله يستلزم خبره عنه ويستحيل تغير التوقيف قلنا القياس نوع
من التوقيف قالوا يفتى عند تعارض علمين ورد بالظواهر وبانه ان كان واحدا راجح فان تعدد وقت
على قول وتخبر عند الشافعي واحدا وان تعدد فواضع الموجب النص لا يفي بالاحكام ففتى العقل
بالوجوب ورد بان العمومات يجوز ان تنفى مثل كل مسكر حرام) اقول قالوا انما هو مما اخص
النظام من الادلة باختراعه قال قد ثبت من الشارع الفرق بين التمائلات والجمع بين المختلفات واذ ثبت
ذلك استحالة تعبد بالقياس اما الفرق بين التمائلات فانه ايجاب الغسل وغيره من منع قراءة القرآن
ومسه ومكث المسجد بخروج المنى دون البول مع ثمانها في الاستعداد والفضلة ومنه ايجاب الغسل
من بول الصبية دون الصبي اذا كتم في نفسه 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 عدتى الطلاق والوفاة فالاولى ثلاثة اشهر والثانية اربعة اشهر وعشر واما
الجمع بين المختلفات فانه التسوية بين قتل الصيد عمدا أو خطأ في الفداء في الاحرام ومنه التسوية بين
الزنا والرذة في القتل ومنه تسوية القاتل خطأ والوطئ في الصوم والمظاهر عن امراته في ايجاب
الكفارة عليهم واما انه اذا ثبت ذلك استحالة تعبد بالقياس فلا معنى للقياس وحقيقه ضد ذلك وهو
الجمع بين التمائلات والفرق بين المختلفات الجواب يمنع الثانية فان ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس اما
الفرق بين التمائلات فان التمائلات انما يجب اشتراكها في الحكم اذا كان ما به الاشتراك يصلح علة

(قوله من شهادة اربعة)
في الزنا ورجلين خاصة
في العقوبات ورجل
وامر آتين ايضا في المالبات
ورجل في هلال رمضان
(قوله النظام) ظاهر
الكلام انه بقياس استثنائي
تقريره انه اذا ثبت الفرق
والجمع استحالة التعبد
والمقدم حق فكذا التالي
والجواب منع الاول اعني
الملازمة لكن تصرح
الشارح بأن الجواب منع
الثانية يقتضى ان يكون
القياس اقترابا منع فيه
الكبرى وتقريره ان التنازع
قد ثبت منه الفرق والجمع
وكل من ثبت منه ذلك
استحالة منه التعبد بالقياس

(قوله هو المقضي بالحكم) وصف المعارض في الاصل هذا المقتضى امتناع القياس اذ لو اريد به مجرد وجود وصف آخر للعبارة لا يوجد في الفرع اقول ان يكون كل منهما علة ولا يمنع القياس اذ لا يتبعه من كون العلة هو المجموع على ما ذكر في بعض الشروح واما المعارض في الفرع فلامعنى له سوى المقضي بخلاف حكم الاصل فصرح به وقبده بالاقرى ليصح اثبات حكم مخالف لحكم المماثل الاخر فيصدق الفرق اذ لو كان مساويا او موجودا لم يكن ذلك (قوله بعدم الاختلاف الموجب للرد) يعني ان قوله اشارة بان الاختلاف موجب للرد لان قوله لو كان من عند غير الله (٢٥٠) وكلمة لو بحسب الآفة لا تنفاه الثاني لا تنفاه الاول فيفيد ان عدم الاختلاف فيه

بسبب انه من عند الله
فصل ان ما يكون من
عند الله لا يوجد فيه
الاختلاف وبالعكس بعكس
التقيض الى ان ما يوجد فيه
الاختلاف لا يكون من
عند الله يجعله كبرى
لقوانا حكم القياس يوجد
فيه الاختلاف فينتج ان
حكم القياس لا يكون من
عند الله لضعفه الى قوانا
كل حكم لا يكون من الله
فهو مردود وينتج ان حكم
القياس مردود وهو
المطلوب (قوله وفي الآية)
يعني ان الآية مستقلة
بإفادة المطلوب لدلالة 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 وانت خبير
بانه لو كان هذا معلوما
احتج في اثبات المطلوب
الى التمسك بالآية أصلا
لانا ضمه الى قوانا وكل

للحكم ليصلح جامعا ولا يكون له معارض في الاصل هو المقضي للحكم دون هذا ولا معارض في الفرع اقوى
يقضى خلاف ذلك الحكم وشئ من ذلك غير معلوم فيما ذكرتم من الصور ولو از عدم صلاحية ما توهه قوله
جامعا لكونه جامعا او وجود المعارض له امان في الاصل او في الفرع واما الجمع بين المختلفات فلم يجوز
اشتراك المختلفات في معنى جامع هو العلة للحكم في الكل فان المختلفات لا يمتنع اشتراكها في صفات ثبوتية
واحكام وأيضا فيجوز اختصاص كل بعلة تقضى حكم المتماثل الاخر وان العلة المختلفة لا يمتنع ان
توجب في الحال المختلفة حكما واحدا قالوا رابع القياس يقضى الى الاختلاف وكل ما يقضى الى
الاختلاف مردود اما الاولى فلاختلاف الاصول والقراخ والانتظار وكما هو الواقع في الواقع واما
الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض المدح بعدم الاختلاف
الموجب للرد ودل على ان ما من عند الله لا يوجد فيه اختلاف في اي جديده اختلافا لا يكون من عند الله
فحكم القياس للاختلاف الكثير فيه لا يكون من عند الله وكل حكم لا يكون من عند الله فهو مردود
اجمعا وفي الآية أيضا إشارة الى المقدمة الاولى الجواب ان الاختلاف المنفي في الآية عمدا من عند
الله انما هو التناقض والاضطراب في النظم المخل بالبلغة التي لا يجلها رقع التعدي والالزام بكونه من
عند الله لا الاختلاف في الاحكام الشرعية فانه واقع قطعا ولا يمكن انكاره قالوا خامسا لو جاز الاجتهاد
بالقياس فاما ان يكون كل مجتهده مصيبا او يكون المصيب واحدا جائزا ان يكون كل مجتهده مصيبا لان
حكم أحدهما يقضى حكم الاخر فيلزم ان يكون الشئ وتقبضه حقا معار وأنه محال ولا جائز ان يكون
المصيب واحدا لان تصويب احدهما الظنين مع استوائهما متحكم محض وأنه غير جائز شرعا الجواب اول النقص
بساير الظواهر اذ الاجتهاد لا يختص بالقياس وثانيا باننا نختار ان كل مجتهده مصيب قولك فيكون الشئ
وتقبضه حقا معار قلنا ممنوع فان التقبضين شرطهما الاتحاد في الامور التي عدت في موضعها ولم يوجد
ههنا لان كل مجتهده حكمه ثابت بالنسبة اليه والى مقلديه دون غيرهم وثالثا باننا نختار ان المصيب واحد
قولك انه يتحكم قلنا ممنوع وانما يلزم لوصوبنا ظنا معيننا وخطا ناظنا معيننا واما اذا قلنا احد الظنين
لا عينه ولا ندري أيهما هو وكان جائزا ولا يتحكم فيه قالوا سادسا حكم الله في الواقعة المعينة بالوجوب
او 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 فلامعنى القياس الجواب
انما يكون ذلك اذ لم يكن القياس نوعا من التوقيف بان شرعه الله ونصبه للحكم وتعبد المكلفين باتباعه
وهو اول المسئلة قالوا سابع القياس يقضى الى التناقض الباطل فيكون باطلا بيانه أنه لا بعد في أن
تعارض علمان تقضى كل يقضى حكم الاخر وحينئذ يجب اعتبارهما واثبات حكمهما لانه المفروض

ما ليس من عند الله فهو مردود فيتم وحاصل الجواب منع الكبرى أي لا نسلم ان ما فيه اختلاف بمعنى
الاختلاف في الاحكام فهو مردود ولا دلالة في الآية على ذلك لان الاختلاف المنفي في الآية عمدا من عند الله هو التناقض واختلاف
النظم بان يكون بعضه بالغا احد الاعجاز وبعضه قاصر اعنه (قوله لان حكم أحدهما يقضى حكم الاخر) لان الاختلاف ان كان في طرفي
الاثبات والنفي فظاهرا وان كان في مثل الوجوب والندب مثلا فكل يستلزم تقبض الاخر (قوله قلنا ممنوع) يعني ان اللزوم ممنوع اذ
الحكمان ليسا يقضين اذ المعنى ان هذا واجب على زيد مثلا ليس بواجب على عمرو وقد يتوهم ان المراد منع انتفاء اللازم أي لا نسلم ان
حقبة التقبضين عند اختلاف الأشخاص والجهات محال وليس كذلك بل ماله الى منع اللزوم ومن الشبه المذمومة في المتن حكم

فيلزم

القياس اماما موافقا للنسب الاصلى او مخالف ولا تعرض لها في الشرح (قوله واما الموجب) أى القائل بأنه يجب على الشارع ايجاب العمل بالقياس فينبى على وجوبه على الله تعالى وعلى امتناع خلو الواقعة عن الحكم (٢٥١) ونحن لا نقول بذلك ولو سلم فيكفى

التنصيص بالعمومات
المتدرجة تحت كل منها مما
لا يتناهى من الجزئيات فان
قبل نحن ندعى ان النصوص
الواردة للمالم تفيد جميع
احكام الوقائع وجوب
التعبد بالقياس الا لا يلزم
المطوب وجواز التنصيص
بالعمومات لا يدفع ذلك
لانا نقول جواز العمومات
يستلزم جواز ترك القياس
وهو معنى عدم الوجوب
(قوله فانه) أى الدليل
السمعى الدال على وقوع
القياس عند أبي الحسين
ظنى وهذا لا ينافى وجوب
التعبد به عنده عقلا إذ
الشيء يجب أولا ثم يقع
(قوله لانه ثبت) فمثل
أولا بدليل قاطع يدل على
ثبوت الاجماع اقطاع
وثانيا بنفس الاجماع ولما
كان اجماعا سكتوا وهو
ظنى لا قطعى فانه بان مثل
هذا السكونى قطعى
لا ظنى لقضاء العادة
قطعا بان السكوت على
مثل هذا الاصل السكوى
الدائم لا يكون الا عن
وفاق فان قيل الوجدان
انما يقيدان القطع
بوقوع العمل بالقياس
والمطوب القطع بوجوب
العمل به الماسبق من ان

فيترجم التناقض الجواب هذا الفرض اما في قانس واحد وفى المتعدد فان كان القانس واحدا رجح بطريق
من طرق الترجيح وسببها أنى فان لم يقدر فاما ان يتوقف فلا يعمل بهما كان لادليل لان شرط ثبوت حكمه
عدم المعارض المقاوم وبه قال كثير من الفقهاء واما أن يخبر فيعمل بهما شاء وهو قول الشافعى واحدا
وان تعدد فعدم التناقض واضح مما مر اذ يعمل كل بقياسه فلا يتعد متعلقا هما هذه دلالات المانع للقياس
واما الموجب عقلا فنقال الاحكام لانها وان النص لا ينفى ما يقضى العقل بوجوب التعبد بالقياس لئلا
تخلو الوقائع عن الاحكام الجواب بعد تسليم وجوب ان يكون لكل واقعة حكم هو ان الذى لا يتناهى
الجزئيات لا الاجناس ويجوز التنصيص على الاجناس كالعامة ومومات تناول جزئياتها حتى تفي
بالاحكام كلها مثل كل مسكر حرام وكل مطعم ريبوى وكل ذى ناب حرام الى غير ذلك قال (مسئلة
القائلون بالجواز فان ائوت بالوقوع الادا ودايشه والقاشانى والنهروانى والا كتر بدليل السمع والا كتر
قطعى خلا فالابى الحسين لنا ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النص وان كانت
التفاصيل احادا والعادة تقضى نارة بان مثل ذلك لا يكون الا بقطع وأيضا تكرر وشاع ولم ينكر والعادة
تقضى بان السكوت فى مثله وفان فى ذلك رجوعهم الى أبى بكر فى قتال بنى حنيفة على الزكاة ومن ذلك
قول بعض الانصار فى أم الاب تركت التى لو كانت هى الميتة ورث الجميع فترك بينهم ما وتورث عمر
الميتة وبالرأى وقول على لعمري لما شئت فى قتل الجماعة بالواحد وأبى لؤش تركه ففرق مرفة ومن ذلك
الحاق بعضهم الجذب بالاخ وبعضهم بالاب وذلك كثير فان قيل أخبار احاد فى قطعى سلمنا ان يمكن يجوز ان
يكون عملهم بغيرها سلمنا انهم بعض الصحابة سلمنا ان ذلك من غير تكبير دليل ولا سلمنى الانكار سلمنا
لكنه لا يدل على الموافقة سلمنا انكم اقبسة مخصوصة والجواب عن الاول انها متواترة فى المعنى كجماعة
على رضى الله عنه وعن الثانى القطع من سياقها بان العمل بها وعن الثالث شباعه وتكريره قاطع عادة
بالموافقة وعن الرابع ان العادة تقضى بنقل مثله وعن الخامس ما سبق فى الثالث وعن السادس القطع
بان العمل لظهورها لا لخصوصها كاظواهر) أقول القائلون بجواز التعبد بالقياس كلهم قائلون بوقوع
التعبد به الاداد الظاهرى والقاشانى والنهروانى والقائلون بالوقوع اختلفوا فى ثبوت بدليل السمع
أو بدليل العقل فالأكثر على أنه بدليل السمع ثم اختلف هؤلاء فى أن دليله من السمع قطعى أو ظنى
فالأكثر على أنه قطعى خلا فالابى الحسين فانه عنده ظنى لانه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة
أنهم عملوا بالقياس عند عدم النص والعادة تقضى أن اجماع مثلهم فى مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد
قاطع على حجيتهم وطعاما كان كذلك فهو حجة قطعا فالقياس حجة قطعا فان قيل لانه لم اتواتر فى عملهم
لان جميع ما ذكره خبر احاد قلنا انهم والمشارك وهو ان الصحابة كانوا يعاملون بالقياس قد تواتروا
كانت التفاصيل احادا بذلك يتم مقصودنا ولما أيضا أن عملهم بالقياس تكرر وشاع ولم ينكر عليهم
أحد والعادة تقضى بان السكوت فى مثله من الاصول العامة الدائمة الاثر وفان ووفاقهم حجة قاطعة
ولنعد تفصيلا ما أجملاه فى الدليلين عدة صور مما عمل الصحابة فيه بالقياس فن ذلك رجوع الصحابة
الى أبى بكر رضى الله عنه فى قتال بنى حنيفة على أخذ الزكاة ما ذابرى فيه بالاجتهاد وكانوا مختلفين فيه
فهم من يرى المسألة اقرب موت رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكار فى المسلمين حصل بسببه ومنهم
من يرى القتال كفى ترك الصلاة للابحس منهم بالضعف والانكار فيقطع فيهم وكان ممن يرى
القتال أبو بكر فبعوا الجناده قال الأمدى وقاسوا خليفة رسول الله على رسول الله صلى الله عليه وسلم

معنى التعبد بالقياس ايجاب الشارع العمل بوجبه قلنا لما ثبت القطع بان القياس حجة ثبت المطلوب لان العمل بما حصل القطع
بوجبه واجب قطعا (قوله قال الأمدى) كان الشارع يستضئ بهذا الكلام ويرى انهم قاسوا الزكاة على الصلاة لما ثبت

تقيض المطلوب اعني الظن دون القطع لان ما ذكر اخبار آحاد وهي ظنية ولو سلم صحة وضعها بان تكون الاخبار متواترة فلا نسلم الدلالة وتأنيت الضمير في وضعها بالنظر الى ان الدليل هو الاخبار (قوله لعلمهم انكروا باطنا) فان قيل فتكون العبارة بالقاب دون اللسان فلا يبيى الاجتماع القطعي أيضا فاطعا قد لا يخفى في ان المعبر عن القلب لكن عمل اللسان دليل عليه بالاتراع فيكون مناط الحكم بخلاف السكوت عن الانكار فان كونه دليل الموافقة محل النزاع (قوله قد نقل ذم الراي عن عثمان وعلى رضي الله عنهما) قالوا لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخلف أولى بالمص من ظاهره وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال السلام لا تجعوا الراي سنة للمسلمين وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس أحلتهم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما أحل الله وأيضا عن أبي بكر رضي الله عنه لما سئل عن الكلاله قال أي سماء تظني وأي أرض

في وجوب أخذنا لكافة لارباب المصارف ومن ذلك ان أبا بكر وروث أم الام دون أم الاب فقال له بعض الانصار تركت التي لو كانت هي الميتة وروث جميع ماترك لان ابن الابن عصبية وابن البنت لا يرث وحاصله ان هذه أقرب فهي أحق بالارث فرجع الى التشرية بينهما في السدس ومن ذلك أن عمرو وروث الميتة بالرأي وهي المطلقة ثلاثا في مرض الموت ومن ذلك أن عمر سئل في قتل الجماعة بالواحد فقال له على رضي الله عنه أرايت لو اشتترك نفر في سرقة أكنت تقطعهم فقال نعم فقال فكذا هو ما فرجع الى قول على وحكم بالقتل ومن ذلك ميراث الجذبة بعضهم بالحقة بالآخر فيشركه ما في الارث وبعضهم بالحقة بالاب فيجب الاخ به وذلك كثير لا يحصى كثرة واسنادها هنا لا حصانها بل للتفهيم والتعليم ويكفي هنا هذا القدر والامر الى المطولات وكتب السير فان قيل الدليل فاسد الوضع فان هذه المسئلة قطعية فلا بد فيها من دليل قطعي وما ذكرتموه اخبار آحاد ولو صححت فتايتها الظن سلمنا صحة وضعها لكان لا نسلم دلالتها فانها لا تدل على العمل القياسات المذكورة واعل العمل فيما ذكرتم من الصور بغيرها وكان الاجتهاد في دلالات التصور خلفا من الحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وانبات المفهوم ودلالة الابعاء وتفتيح المناط ونحوها مما يتعلق بالدلالة النصيبية سلمنا دلالتها على عملهم لكن لا نسلم دلالة عملهم على وجوب العمل لان العاملين به بعض العصابة فلا يكون فعلهم دليل المسلمين ان فعلهم دليل وليكن ذلك اذ لم يكن تكبير ولا نسلم نفي الانكار غاية عدم الوجودان ولا يدل على عدم الوجود سلمنا عدم الانكار ظاهرا لكنه لا يدل على الموافقة اذ علمهم انكروا باطنا ولم يظهروا بالماضي في الاجماع السكوني من الاسباب الداعية الى السكوت سلمنا دلالة عملهم على كونها حجة لكنهم اقيسه مخصوصة فمن أين يلزم مدعاكم وهو وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل الى التعميم الا القياس وفيه المصادرة على المطلوب الجواب عن الاول وهو قوله هم آحاد في قطعي انها وان كانت آحادا فينبغي انقدر مشترك وهو العمل بالقياس وذلك متواتر وأنه يكفي بنا ولا يضر عدم تواتر كل واحد كافي في جماعه على وكفنا خصه بالذكر الزا اما الشيعة ولو ذكر من خاوة ما تم وشباعه عن عنترة فربما منعوه عنادوا بل جاعروا الثاني وهو قوله هم لعل عملهم بغيرها اننا نعلم من سببها فاطعا ان العمل بها كافي في سائر التجربات وعن الثالث وهو قوله هم بعض العصابة ان ذلك لا يقدح في الاتفاق فانه اذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم أحد فالعادة تقضي بالموافقة قياس استدلالا بعملهم وليكن بعملهم وسكوت الآخرين مع التكرار والشروع في قضيبه معينة يدل بطريق عادي على الاتفاق وعن الرابع وهو منع عدم الانكار أنه لو انكر لنقل عادة لانه مما تتوفر الدواعي على نقله لكونه أصلا مما تنبع به البلوى فان قيل فقد نقل ذم الراي عن عثمان وعلى رضي الله عنهما وابن عمر وابن مسعود قلنا ذلك للراي في مقابلة النص أو الذي يهدم فيه شرط فان عدم الذم في الصور الغير المحصورة مقطوع به وعن الخامس وهو قوله هم عدم الانكار لا يدل على الوفاق ما سبق في الجواب عن الثالث وهو ان استدلالنا بعدم الانكار مع الشروع والتكرار وأنه يدل وعن السادس وهو قوله هم انها اقيسه مخصوصه ان العلم القطعي حاصل بان العمل بها كان نظه ورها لا لخصوصها كسائر الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة فانه وان كان الاحتمال منقدا في عملهم بخصوصياتها فانا نسلم قطعا ان العمل بها الظهور والاهم كفايا وجوب العمل بكل ظاهر وما كفايا يجتهد دون الاستصصال الظن قال ((واستدل بما تواتر معناه من ذكر العمل لبيته على ما مثل ارايت لو كان على أبيه لادين أينقص الرطب اذا جف وليس بالبين واستدل بالحان قل زان بما عزر ورد بان ذلك قوله حكى على الواحد اول لاجماع واستدل بمثل فاعتبر واوهو ظاهر في الانعاط وفي الامور العقبية مع ان صبغة اقل محتملة واستدل بحديث معاذ وغايته الظن)) أقول ماذا كراهه والدليل الصحيح على

ان يحفظوها وقالوا بالرى
 فضلوا واصلوا (قوله وكانه
 بالنسبة) يعني ان المانين
 وقوع التعبد بالقياس
 منهم من عمم الحكم
 فنع القياس المنصوص
 اعلة ايضاً ومنهم من اقتصر
 على منع القياس التفسير
 المنصوص العلة وجوز
 المنصوص العلة فالاستدلال
 بما تواتر من نصيصه على
 عمل الاحكام لاجل
 القياس بالنسبة الى
 الاولين مصادرة على
 المطلوب لان كون هذا
 العلة لاجل القياس
 موقوف على جواز القياس
 والجاز ان يكون مجرد
 العلم بالحكمة وبالنسبة
 الى الاتم من نصب الدليل
 في غير محل النزاع لانهم انما
 ينازعون في غير منصوص
 العلة وهـ هذه الاقصة
 منصوصة العلة ولا نزاع
 لهم في صحتها (قوله الا
 ان المتن ظني) قد ذكرنا
 ان المتن اذا ذكر في مقابلة
 الدلالة يراد بكونه ظنياً ان
 ثبوته ظني (قوله قسني)
 أي صحة الاستدلال
 بهذا الحديث على جواز
 الاكتفاء بالظني في المسئلة
 الاصولية والحق انه لا يجوز
 (قوله فهل يكفى ذلك)
 حاصله انه هل يكون
 ذلك اذا من الشارع في
 هذا القياس المنصوص

التعبد بالقياس وللقوم فيه دلائل أخر استدلال عليه بما تواتر معناه وان كان التفاصيل آحاداً من ذكر
 النبي صلى الله عليه وسلم العلة في الاحكام ليعتني عليها في غير ذلك المحال وذلك معنى القياس ولولا التعبد به
 لما قبل ذلك فنه ارايت لو كان على ابيدنين ايقص الرطب فانهم يحشرون انهم من الطوافين فانه لا يدري
 أين بانته يده وفي الصيد وقع في الماء لانا كل منه فاعل الماء اعان على قتله وهذا الاستدلال ليس بين
 في الدلالة على المقصود فانه يمنع ان المقصود من ذكرها ان يقاس عليها لانه امر خفي ولا يعلم حكمته
 ولذلك جاز النص بالعدل القاصرة وكانه بالنسبة الى من يمنع القياس المنصوص العلة مصادرة على المطلوب
 وبالقياس الى غيرهم نصب للدليل في غير محل النزاع واستدل بعقل قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
 والاعتبار هو قياس الامر بالامر واثبات مثل حكم محل في محل آخر ومنه الاعتبار بمعنى الانعاط فانه
 فرض لما ينزل الغير في حق نفسه والحق انه ظاهر في الانعاط لوضعه له اولغلبته فيه فاذا قال اعتبر بهذا
 الرجل فهم منه انه ظهروا منه العبرة لما يعظه المتعظ قال

ما يوم على حى ولا ابتكرا • الارأى عبرة فيه ان اعتبر

سماه لكانه ظاهراً في القياس في الامور والعقوبة كانه في اثبات الصانع تعالى اعتبر بالدار هل
 يمكن حسدونها من غير صانع فاطن بالهالم واما القياس الشرعي فلا يسمى اعتباراً فانه اذا قيل اعتبر
 لم يفهم قياس الذرة على البر بالخصوص ولا بهـ موم هذا مع ان اعتبروا امر والامر اعنى صيغته
 اقول لانظفه امر محتملة للوجوب ولغيره من المعاني والمرة والتكرار واهـ موم المفعولات وللإطلاق
 وللخطاب مع الحاضر من فقط أو معهم ومع غيرهم وكثير الخلاف في كل واحد منها مع جواز التجوز اتفاقاً
 وان خالف الاصل فظن وجوب العمل للكل بكل قياس في كل زمان لو حصل به ففى غاية الضعف فديصح
 اثبات مثل هذا الاصل به واستدل بحديث معاذوه وأنه عليه السلام قال له فان لم تجد أى سنة رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال اقيس الامر بالامر فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما راضه رسوله
 ودلالته واضحة الا أن المتن ظني لانه خبر واحد والمسئلة اصولية فتبنى على الاكتفاء بالظن فيها فان
 قيل وفيه شئ آخر وهو انه لا يلزم من صحة القياس لمعاز صحة القياس لغيره الا ان يقاس عليه فيدور قلنا
 يستدل عليه بقوله حكمت على الواحد حكمتى على الجماعة قال (مسئلة النص على العلة لا يكفى في
 التعدى دون التعبد بالقياس وقال احمد والقاساني وأبو بكر الرازي والكرخي يكفى وقال البصرى
 يكفى في علة التحريم لا غيرها لانا انقطع بان من قال اعتقت فانما الحسن خلقه لا يقتضى عتق غيره من
 حسنى الخلق قالوا سرت الخمر لا سكاره مثل سرت كل مسكر وردبانه لو كان مثله عتق من تقدم قالوا لم
 يعنى لانه غير صريح والحق لا آدمى قلنا يعنى بالصرح وبالظاهر قالوا لو قال الاب لانا كل هذا لانه مسموم
 فهم عرفاً المنع من كل مسموم قلنا نرى به شفقة الاب بخلاف الاحكام فانه قد يخص الامر لا يدرك قالوا
 لو لم يكن للتعيم اعرى عن الفائدة وأبىب بتعمل المعنى فيه ولا يكون التعيم الا بدليل قالوا لو كان
 الاسكار علة التحريم ام فكذلك هذا قلنا حكم بالعلة على كل اسكار فالخمر والنبيذ سواء البصرى من ترك
 اكل شئ لاداءه دل على تركه كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير قلنا ان سلم فقر ربه التادى بخلاف
 الاحكام) اقول اذا نص الشارع على علة الحكم فهل يكفى ذلك في تعدية الحكم جهادون ورود الشرع
 بالتعبد بالقياس أم لا اهـ لى حتى رد به وقد اختلف فيه والتمتار انه لا يكفى وعلمه الجمهور وقال احمد
 والنظام والقاساني وأبو بكر الرازي والكرخي انه يكفى وقال أبو عبد الله البصرى يكفى في التحريم دون
 غيره كالوجوب والنسب لنا لوقال اعتقت فانما الحسن خلقه فلو كان تناوله لكل من هو حسن الخلق
 باللفظ لا بالقياس لكان بمثابة قوله اعتقت كل حسن الخلق فكان يقتضى عتق غيره من حسنى الخلق

واعلانا بجيبته ويجابا للهول بموجبه وان فرضنا عدم شرعية القياس في نفسه

(قوله وقد يجاب) يعني ان الحكم لا يقول بثبوت الحكم بنفس اللفظ حتى يلزم ما ذكرتم بل يقول بان اللفظ يدل على جواز القياس في هذه الصورة وعلى كونه حجة (٢٥٤) شرعية يجب العمل بموجبها حقيقة الجواب ان ما ذكرتم نصب الدليل بل غير عمل

التزاع لا يمنع الملازمة يظهر بالتأمل (قوله وفيه ما مر) أي يدل على هذا الجواب اذ ذكرنا على أصل احتجاجنا وهو ان هذا القول يقتضي ويدل ضمنا على ان القائل قد أثبت على نفسه اعتناق غير فأنتم ومما مر انه لو صرح بهذا الاقتضاء وقال كل هذا يقتضي ان عنق الاثل عدي حسن الخلق لم يمتق عبيده من عدا غانما فكيف على تقدير عدم التصريح والحاصل ان مجرد ايجاب الاعتناق لا يفيد العتق وان شير اليه في المتن بقوله قائلوا لم يمتق لانه غير صريح كلاهما كلام على السند ومناقشة في المثال (قوله وقد يقال) يعني يفرض الكلام فيما يجادلون عن مثل هذه القرينة ومع ذلك يفهم العموم وما ذكر من احتمال اختصاص الاحكام ببعض الحال لا يدفع ظهور العموم كاحتمال اختصاصه في كل عام (قوله فان حرمة الخمر لا تعمل لكل اسكار) فان قيل فلا يصح حمل الاسكار على العموم في قولنا الاسكار علة

وانتفاء ذلك مقطوع به وقد يجاب عنه بمنع الملازمة فان الخمر لا يقول بان ذلك ثبت بالصفة بل بان ذلك من اشرار تعبد بالقياس في تلك الصورة وان لم يعلم تعبد بالقياس كلياً فبان أحدهما من الاخر قالوا اولاً لا فرق في قضية العقل بين ان يقول الشارع حرمت الخمر لا سكاره وقوله حرمت كل مسكر والثاني يفيد عموم الحرمة لكل مسكر فكذا الاول وهو المطلوب الجواب منع عدم الفرق والالزام عتق من تقدم وهو كل حسني الخلق اذا قال اعنقت فانما الحسن خلقه كما هو وفيه ما مر أنه يقتضي ايجاب اعتناق غيره على نفسه ولو صرح به فقال وذلك يقتضي ان اعتق كل حسن الخلق لما اعتقه واولئك قالوا عليه لانتم لم لزوم العتق لان الخلق حق آدمي ولا يثبت الا بصريح وهذا غير صريح بخلاف حق الله فانه يثبت بالتصريح والايحاء لا اطلاعه على السرائر فلما ثبت في غير العتق والعتق يحصل بالتصريح والظاهر اما لتسويق الشارع اليه وامالان فيه حقا لله لانه عبادة قالوا انما ينادي كراهة ليقيد التعميم عرفاً وذلك انه لو قال الاب لابنه لانا كل هذا الطعام لانه مسموم يفهم منه المنع من أكل كل مسموم الجواب ان فهم التعميم القرينة منقذة الاب وما علم منها انها تقتضي عادة النهي عن كل مضر بخلاف احكام الله تعالى فانها تدر تحتص ببعض الحال دون بعض الامر لا يدرك وقد يقال نفرض الكلام في طيب بقول لانا كل هذا لبر ودينه أو لحرمة أو لانه كثير الغذاء ثم الاحتمال لا يدفع العموم كالعدم النص والتخصيص محتمل قائلوا ثالثاً لو لم يكن ذلك لانه لتعميم الحكم في محال ثبوتها العري عن الفائدة لا فائدة في ذكر العلة وتعريرها الاتباعها باثبات الحكم ايما ثبت والالزام منتف لان فعل الاتحاد لا يخضع عن فائدة فكيف الشارع الجواب منع الملازمة وانما يلزم لو انحصرت الفائدة في التعميم ولم لا يجوز ان يكون فائدته ان يتعقل المعنى المقصود من شرع الحكم في ذلك المحل ولا يكون التعميم الا بدليل يدل عليه قالوا ربنا انفقنا على انه لو قال علة الحرمة الاسكار كان عامي في كل مسكر وقوله حرمت الخمر لا سكاره معناه لان اللام للتعليل ولا فرق بين ان يذكر التعليل باسمه أو بحرف يدل عليه فيجب ان يكون عاماً الجواب لا نسلم ان العبارتين معناه واحد فان قولك الاسكار علة الحرمة قد ذكر في الاسكار معناه باللام وهو العموم كما مر فمعناه كل اسكار علة فيكون الخمر والتبذير فيه سواء وقوله حرمت الخمر لا سكاره قد علمت فيه حرمة الخمر بالاسكار المنسوب اليه فان حرمة الخمر لا تعمل بكل اسكار قال البصري الدليل على تعميم علة النهي دون غيره ان من ترك أكل شئ لا ذاهد على تركه كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير لفقير أو لثمن به فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير او تحصيل كل مشوبة الجواب مثل ما سبق في نهي الاب عن المسوم وهو ان ذلك القرينة التأذي به وكون ترك المؤذي مظهراً كوزان الطباع وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة عنه بخلاف الاحكام فانها قد تحتص بمحال الامور لا ذلك قال (القياس يجري في الحدود والكفارات خلافاً للحنفية لانا ان الدليل غير مختص وقد حذف في الخمر بالقياس وايضا الحكم للظن وهو حاصل كغيره قالوا فيه تقديره لا يعمل كاعداد الركامات قلنا اذا فهمت العلة وجب كالعقل بالمتقل وقطع التباس قالوا قال ادروا الحدود بالشبهات ورد بخبر الواحد والشهادة) أقول القياس هل يجري في الحدود والكفارات وقد اختلف فيه فنهى الحنفية والمعتزلة خلافاً لنا ان الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصاً بغير الحدود والكفارات بل هو متناول لهما جميعاً العموم فوجب العمل به فيه ما من صور اتفاق الصحابة رضوان الله عليهم على العمل بالقياس انهم حذروا في الخمر بالقياس حين تشاوروا فيه فقال على رضى

الله الحرمه لان المراد حرمة الخمر قلنا معنى الكلام على ان المراد علة الحرمة مطلقاً واما اذا أراد علة حرمة الخمر فلا نسلم الاتفاق على عموم بل هو بمنزلة حرمة الخمر لا سكاره من غير فرق

(قوله فاقام مظنة الشيء مقامه) ظاهر هذا الكلام انه قاس السكر على الخمر في ترتيب وجوب عثمانين جلد اعليه بجماع كونه مظنة للاقتراء وقاس نسبة السكر الى الخمر على نسبة اللمس والتقييل الى الزنا في ترتيب حكم المنسوب اليه على المنسوب بجماع كون المنسوب مظنة المنسوب اليه وكلام الشارحين انه قاس شارب الخمر على القاذف بجماع الاقتراء ولاخفاء في ان الاقتراء ليس بمحقق في الشارب وانما هو مظنة له (قوله فاقام دليلا) يعني ان اتفاقهم على هذا الخمر بالقياس قام دليلا في المنتزاع وهو جريان القياس في الحدود بخصوصه كان قولنا الدليل غير مختص قام دليلا عليه بهوموه أي من حيث انه من أحكام (٢٥٥) الشرع فقوله كادل ينبغي ان

يكون على لفظ المبني للمفعول وان على لفظ المبني للفاعل فمعناه كادل اتفاقهم على المنتزاع فيهم بهوموه حيث دل على صحة القياس من غير تفرقة ويحتمل أن يريد ان ماذا كرنا من مجموع الدليل قام في المنتزاع بخصوصه حيث تعرضنا للصورة الجزئية كاقام فيه بهوموه حيث ذكرنا ان الدليل غير مختص والغرض من هذا الكلام بيان الفائدة في ذكر قوله وقد حدث في الخمر والقياس والاشارة الى أنه لو كفي بالعموم لربما توهم تخصيصه بغير المنتزاع (قوله في لزوم الدور) لتوقفه على صحة القياس في الحدود والكفارات وحاصل الجواب ان المنتزاع صحة قياس بهض منها على البعض وهذا قياس للقياس فيما عدا على القياس في غيرها (قوله والجواب

الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى اقترى فارى عليه حد الاقتراء فاقام مظنة الشيء مقامه كشرم مقدمات الزنا حيث كانت مظنة له فقام دليلا في المنتزاع فيه بخصوصه كادل عليه بهوموه ولنا ايضا ان الحكم انما يثبت في غيره أي في سائر الاقضية أو في سائر الاجتهادات لا فضاؤه الى الظن وهو حاصل ههنا فوجب العمل به لا يقال هذا قياس في الحدود والكفارات فيلزم الدور لانا نقول المنتزاع فيه اثبات الحدود والكفارات قياسا لبعضها على بعض وهذا اثبات وجوب العمل بالقياس فيها كالقياس في غيرها وان سلمنا فحسن لا يثبت به بالقياس بل باستقراء او بجماع مفيد لا قطع بان الظن يجب العمل به وقد حصل ههنا قالوا أولا في شرح الحدود والكفارات تقديره لا يعقل معناه كاعداد الر كعات واعداد الجلد وتعيين ستين مسكينا ما لا يسيل الى ادراك معناه الجواب هذا انما ينفعكم لو عم جميع أحكام الحدود والكفارات وليس كذلك فان منها ما يعقل معناه ثم نحن لانوجب القياس في كل حكم حد أو كفارة بل لانوجب القياس فيها وفي غيرها الا فيما علم معناه ونقول انه اذا علم المعنى فيه وجب القياس كما قيس القتل بالثقل على القتل بالحدود وقطع النباش على قطع السارق فان العلة والحكمة فيهما معلومتان وامانا لا يعلم فيه المعنى فلا خلاف فيه كافي غير الحدود والكفارات ولا مدخل لخصوصية ههنا في امتناع القياس قالوا ثانيا قال صلى الله عليه وسلم ادروا الحدود بالشبهات واحتمال الخطا في القياس شبهة فيجب ان يدرك به الحدود وان لا يثبت به الجواب النقص بخبر الواحد والشهادة فان احتمال الخلاف فيهما قائم لانهما لا يقيدان القطع فكان يجب ان يدرك ما لم يدرك (مسئلة لا يصح القياس في الاسباب لئانه مرسل لان الفرض تغير الوصفين فلا اصل لوصف الفرع وابطاعه الاصل منتفية عن الفرع فلا جمع وايضا ان كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها او ضابطها اتحاد السبب والحكم وان لم يكن جامع ففاسد قالوا ثبت المثقل على المحدود والواو على الزنا قلنا ليس محل النزاع لانه سبب واحد ثبت لهما بعبارة واحدة وهو القتل العمد العمدان والايح فرج في فرج) أقول هل يجري القياس في الاسباب بان يجعل الشارع وصفا سييا للحكم في قياس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سييا قد اختلف فيه فأكثر اصحاب الشافعي على جوازها ومنعه القاضي أبو زيد البوسمي واصحاب أبي حنيفة وهو المختار لانه مناسب مرسل فلا يعتبر أما الاول فلان حاصله انه يجعل سيد الحكم لتحصيل الحكمة المقصودة في الفرع كما ثبت في الاصل ولا يشهد له اصل بالاعتبار أي لم يثبت محل فيه يتحقق سيييه هذا الوصف مع الاشارة الى الحكمة لانا انما نثبت به باعتبار الشارع وصفا آخر مغاير لتحصيل الحكمة اذ المفروض تغير الوصفين ولا معنى للمناسب المرسل الا ذلك وأما الثاني فلما علمت من أنه لا يعتبر اتفاقا ومع خلاف فيه لما مر من الدليل ولنا ايضا ان علة سيييه القياس عليه وهي قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الاول منتفية في القياس

النقص) أي لوضح ماذا كرنا ان كل ما يحتمل الخلاف شبهة وان الشبهات في الحديث على عمومها توحد الحدود أي عدم اثباتها باخبار الا حد وشهادة الشهود ولا فرق بين الحدود وبين الكفارات بل المراد بالحدود ما يتناولها جميعا (قوله حاصله) أي حاصل القياس في الاسباب انه فعل وصف ما كافي الواوطة مثلا سييا للحكم الذي هو وجوب الجلد لتحصيل الحكمة التي هي الزجر عن تضيق الماء في الواوطة كما يحصل في الزنا (قوله وأما الثاني) وهو ان المناسب المرسل لا يعتبر فلانه اما غريب أو معلوم اللفاء ولا نزاع في عدم اعتبارهما وأما ملائم وقد سبق ان المختار وده حيث قال المرسل ان كان غريبا أو علم الغاوزه فردد اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام الغزالي بقوله والمختار انه مرود ولم يذ كر وكان الذي سبذ كرفي المصالح المرسنة فقوله لما مر من الدليل محل نظر

(قوله أي لم يعلم) يعني ان المراد بعدم ثبوت العلة في المقياس هيبه في المقياس عدم العلم بثبوتها فيه لا العلم بعدم ثبوتها الا لظن بقي الى اثبات ذلك ولا حاجة بنا اليه في امتناع القياس لانه لا بد من العلم بثبوت العلة في الفرع ونعني بالعلم هنا ما يعم الظن أيضا واذا كانت العلة منتزعة امتنع الجمع بين الوصفين في السببية (قوله فان كان) أي فان ثبت ما ذكر من كون الحكمة المشتركة ظاهرة منضبطة والقول بإمكان جعلها مناطا فقد استغنى عن النظر في الوصفين واثبات سببية أحدهما قياسا على الآخر للقطع بان المقصود من اثبات الاسباب اثبات ما يترب عليها من الاحكام مثلا اذا ثبت ان ايلاج فرج في فرج مشتبهى طبعها محرمانا يصلح للملك أو يوجد له مظنة صالحة لذلك صار القياس في وجوب الجلد في ايلاج اللواط كافي ايلاج الزنا يجمع ذلك الوصف أو المظنة وكان هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف أو المظنة لا تعد في الحكم ولا في السبب وقد كان المفروض ان هناك حكمين بين الجلد والسببية وبين الزنا واللواط وهذا خلاف فظهر ان مافي الشرح من أنه اتحد الحكم والسبب في كونهما معا ولي الحكمة أو المظنة ليس له كثير معنى (قوله وانما ردد على المصنف) (٢٥٦) يعني ان أباحيفه لا يقول بالقول بالفصاح في القتل المثقل ولا بالحد في اللواط فلا

يرد اعتراضا على الخفية وانما ردد على المصنف حيث يقول بذلك على ما هو مذهب الشافعي ومالك رحمهما الله فيحتاج الى الجواب بانه ليس محل النزاع والحق ان دفع النزاع بمثل ذلك يمكن في كل صورة فان القائلين بحجة القياس في الاسباب لا يعدون الا بثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع ويعدون الى ما ذكرتم من اتحاد الحكم والسبب (قوله قد اختلف) ظاهر العبارة ان الخلاف في جريان القياس في كل واحد واحد من الاحكام فاشبهه الشذوذ ونفاه الوجه ورواها كان

وهو الوصف الاخر أي لم يعلم بثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك في العلة وبه يمكن التشرية في 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 في الحكم المرتب على الحكمة وهي الجامع بينهما جافا فحدد الحكم والسبب وهو خلاف المفروض وان لم يكن بان لا تكون ظاهرة منضبطة أو يقال لا يمكن جعلها مناطا للحكم فاما ان تكون هاهنا مظنة أي وصف ظاهر منضبط تضبط هي هاهنا فان كان صار القياس في الحكم المرتب على ذلك الوصف واتحد الحكم والسبب أيضا وان لم يكن فلا جامع بينهما من حكمه أو مظنة فيكون قياسا على الجامع وان لا يجوز قائلوا ثبت القياس في الاسباب فكيف تذكرونه وذلك انهم قالوا المتفعل على المحدد في كونه سببا للقصاص والمواط على الزنا في كونه سببا للجلد وللخفية في المثالب مناقشة وانما ردد على المصنف الجواب انه ليس محل النزاع لان النزاع فيما تغير السبب في الاصل والفرع أي الوصف المنضم للحكمة وكذا العلة وهي الحكمة وههنا السبب سبب واحد ثبت ههنا أي لحلي الحكم وههنا الاصل والفرع بهلة واحدة ففي مثال المحدد والمثقل السبب القتل العمد العمدان والعللة الزجر لم يفظ النفس والحكم القصاص وفي مثال الزنا واللواط السبب ايلاج فرج في فرج محرمانا مشتبهى طبعها والعلة الزجر لم يفظ النسب والحكم وجوب الجلد (قال مسئله لايجرى القياس في جميع الاحكام لثابت ما لا يعقل معناه كالدية والقياس فرع المعنى وأيضا قد تبين امتناعه في الاسباب والشروط قالوا مماثلة فيجب تساويها في الجائر قلنا قد امتنع أو يجوز في بعض النوع لاهم بخلاف المشترك بينهما) اقول قد اختلف في جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية

هذا مستبعد جدا اذ من الاحكام ما لا يعقل معناه أصلا فكيف يصح الخلاف في عدم جريان القياس فيه فنقل فائده الخلاف على الوجه الذي في الحصول وحاصله انه ذهب الجهور الى أن في الشرع جلا من الاحكام يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كافي الاسباب والشروط مثلا من غير احتياج الى تفصيل أحدها وبيان امتناع القياس فيها وما هو احتياج الى النظر في تفاصيله وذهب الشذوذ الى ان ليس في الشرع جمل كذلك بل كل مسألة مسألة فهي بحيث تحتاج الى النظر في انها هل يجرى فيها القياس أم لا ثم قال والظاهر ان ما ذكر في الحصول هو مراد القوم في هذا المقام لكن لو جمل كلام المصنف عليه لم يكن الدليل الاول من الدليلين المذكورين نفي المذهب اليه المخالف من ان كل مسألة تحتاج الى النظر في انها هل يجرى فيها القياس أم لا ولا يجوز القطع بنفي القياس من غير نظرها بخصوصها وذلك لانه انما يدل على ان بعض المسائل مما اقتضى النظر فيها بخصوصها امتناع القياس فيها ولم يدل على ثبوت جمل كذلك لا نفقته الى النظر في تفاصيلها بخلاف الدليل الثاني فانه يدل على ان في الشرع جلا من الاحكام لايجرى القياس فيها وامتناع القياس في الشروط وان لم يصرح به فيما سبق لكنه يعلم دليل الاسباب وما هو في غاية السقوط ما ذكره الامدي انه لو كان كل حكم ثبت بقياس على أصل فان انتهى الى أصل لا يثوق على قياس فهو خلاف المفروض وان لم يقره لم يثبت التسلسل فان هذا مشعر

بأن مذهب المخالف توقف كل حكم على انقياس والنجب انه قد صرح بأن الاختلاف في جواز اجراء القياس في جميع الاحكام فان قيل
 الدليل تام على تقدير الجواز أيضا على ما قال في المنتهى لو جرى في كل حكم يجرى في الاصل ويسلسل وتحققه ان جوازها بتأزم
 جواز التسلسل وجواز المحال شمال فلنا لزوم ممنوع لجواز ان يقاس كل أصل على أصل آخر ولا يكون الاصول متناهية ولا يلزم الدور
 لعدم التوقف فان من الاصول التي يجرى فيها القياس ما قد ثبت بأدلة أخرى (قوله فالمندرج) كالانسان جنس والاخرى المندرج
 فيه كالحيوان نوع على عكس ما في المنطق ومن ههنا يقال للاتفاق في الحقيقة تجانس (٢٥٧) وللإختلاف فيها تنوع فقوله في

بعض النوع معناه في بعض
 ما يندرج تحت النوع من
 الاجناس وقوله لامرأى
 يتمتع أو يجوز بسبب أمر
 يختص به ذلك الجنس
 بخلاف ما يكون بسبب
 الأمر المشترك بين
 الاجناس فانه يتم الكلي
 وهذا التقرير موافق في
 المعنى لما قال في المنتهى
 قد يجوز لبعض الأنواع
 ما يتمتع على بعضها
 بخصوصها بخلاف ما كان
 للمشارك بينها الا انه أراد
 في المنتهى بالتنوع
 المخصوص المتميز كافي
 المنطق وههنا العام المشترك
 يحتمل ان يريد بالانواع
 ههنا الأنواع أو يكون
 على حذف المضاف أي
 بعض أفراد النوع
 وأصنافه وهو ظاهر

﴿ الاعتراضات ﴾

(قوله وبأني) يعني المصنف
 في أثناء اعتراضات
 القياس على الاعتراضات
 التي ترد على غير القياس

فأثبتته شذوذ والمختار نفسه لنا أنه ثبت في الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدين على العاقلة واجراء
 القياس في مثله متعذر لما علم أن القياس فرع تعقل المعنى الممثل به الحكم في الاصل قال في الحصول
 النزاع في أنه هل في الشرع جعل من الاحكام لا يجرى فيها انقياس أو ينظر في كل مسألة مسألة هل يجرى
 فيها القياس أم لا ولو كان المراد ذلك لم ينفع هذا الدليل والظاهر أنه المراد فان مانفا مما ينبغي أن
 لا يختلف فيه اثنا ولنا أيضا أنه قد تبين امتناع القياس في الاسباب والشرط وقد علمت أن كون
 الشيء سببا وشرطا من الاحكام الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع لا يجرى فيها القياس قالوا
 الاحكام الشرعية مماثلة اذ يشمله احدى وحدها الحكم الشرعي والمتممات لا يجب اشتراكها فيها
 يجوز عليها لان حكم الشيء حكم مثله وقد جاز جريان القياس على بعضها فليجوز على الكلي الجواب أن هذا
 القدر لا يوجب التماثل وهو الاشتراك في الجنس فان الاجناس المتخلفة قد تدرج تحت نوع واحد
 في بعضها واحد وهو حد ذلك النوع ولا يلزم من ذلك تماثلها بل تشترك في النوع ويمتاز كل جنس بأمر
 يميزه وحينئذ فان كان يلحقها باعتبار القدر المشترك بين الجواز والامتناع يكون عاملا عاما يلحقه باعتبار ذلك
 الأمر المخصص فلا واعلم أن اصطلاح الاصوليين في الجنس والنوع بخلاف اصطلاح المنطقيين
 فالمندرج جنس والاخر نوع وعند المنطقي بالهكس وهذا التقرير على الاصطلاح الاصولي وهو طبق في
 المعنى لما قاله في المنتهى يجوز لبعض الأنواع ما يتمتع به بعضها وان جرى على الاصطلاح المنطقي فيه
 ولو جريت ههنا على الاصطلاح المنطقي كان معناه أنه قد تختلف الامثال بخصوصيات صنفية
 أو شخصية يجوز على بعضها ما يتمتع على الاخرى وذلك أيضا صحيح والله أعلم قال (الاعتراضات راجعة
 الى منع أو معارضة والالتماع وهي خمسة وعشرون) اقول شرع الآن في الاعتراضات الواردة على
 القياس وبأني في طيها على ما ردد على غيره لانه قليل بالنسبة اليها والاعتراضات كلها راجعة الى منع
 أو معارضة والالتماع وذلك لان غرض المستدل الاثبات مدعاة بدلية وغرض المعارض عدم
 الالتماع عن ثبانه وبالأثبات به يكون بحجة مقدمة لم يصلح للشهادة وبالإتماع عن المعارض
 لتفقد شهادته فيرتب عليه الحكم فالدفع يكون بعدم أحدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع
 مقدمة من مقدمته وطلب الدليل عليها هو هدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما ينافيها ويمنع ثبوت حكمها
 فما لا يكون من التبيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه
 لان جواب الفاسد بالفاسد ولا معنى به أن الفاسد ينبغي أن يجاب بالفاسد بل ان ما يجاب به الفاسد فهو
 فاسد لانه وان كان صحيحا في نفسه فانه من حيث هو جواب لمن ينبغي ان لا يجاب ومن حيث انه ليس
 متوجها نحو اثبات مطلوبه واشتغال به لا حاجة به اليه يكون فاسدا واعلم أن المقدمة قد تمنع تفصيلا
 وذلك واضح وقد تمنع اجبالا وطريقه أن يقال لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية في الصورة الفلانية

(٢٣ - مختصر المنتهى ثاني) وانما أدرج هذه في تلك لكونها قليلة بالنسبة اليها واعلم ان الشارح المحقق قد بلغ
 في تحقيق مباحث القياس سيما الاعتراضات كل مبلغ لئلا يخفى عليه اشربة الشارحين في تطويل الواضحات والاضغاث عن العضلات
 والاقتصار على إعادة المتن حيث لا سبيل الى نقل ما في المطولات فلم يبق لنا سوى اقتفاء آثاره والكشف عن خبيات أسراره بل الاجتهاد
 من غماره والاستضاء بأفواره (قوله مدعاة) الضعيفه وفي دليله ومنعه ومطلوبه ولا حاجة به لالمستدل وفي اثباته لمدعاه وفي به
 ومقدمته وسلاسته وشهادته وعلته لدليله وفي أحدهما الشهادة الدليل ونفاذها

(قوله وهذا) أي المنع اجمالا هو النقص وقد يقيد بالاجمالي ومنه النقص المذكور في عمدة القياس (قوله ما يعم ذلك كله) أي المنع تفصيلا وأرجحه الأعلى مقدمات دليل المدعى أو دليل المقدمة والمعارضة لدليل المدعى أو لدليل المقدمة (قوله وقد علمت) في صدر الكتاب ان من رام في مثل هذه (٢٥٨) المواضع حصر اعقابا رب شططا (قوله وبين في مفتتح كل عدة) أي

ما يندرج تحت نوع (قوله أجناسه) أي أجناس ذلك النوع وقد جرى على الاصطلاح الأصولي من تسمية المندرج جنسا والمندرج هو فيه نوعا وبعده تعيين الأنواع وتعيين أجناس كل نوع يظهر لك ان الأجناس أو الاعتراضات كلها خمسة وعشرون بتوجيه منها على مقام التفهيم النوع الاول وهو جنس واحد وعلى مقام التمكن النوع الثاني وهو جنسان وعلى مقام اثبات حكم الاصل النوع الثالث وهو جنسان وعلى مقام اثبات علته النوع الرابع وأجناسه اثنا عشر وعلى مقام ثبوتها في الفرع النوع الخامس وأجناسه خمسة وعلى مقام استلزامه ثبوت حكم الفرع النوع السادس وهو جنسان وعلى مقام كون ماثبت هو المدعى أولا النوع السابع وهو جنس واحد بمعنى ان النوع منحصر بحسب الوجود في جنس واحد (قوله والجواب عن الاستفسار) يشير

لوجب أن يثبت الحكم فيها أو أنه غير ثابت وهذا هو النقص وأيضا فان المقدمة اذا منعت وانقض المستدل لاقامة الدليل فلهذا تعرضت مقدمات دليله ومعارضة دليله عليها فإفراد المصنف بالمنع والمعارضة ما يعم ذلك كله وقد علمت أن الحصر العقلي في مثل عدد الاعتراضات مشكل سيما وهو أمر للاصطلاح والمواضع فيه مدخل لكن لا بأس بالضبط لانه قريب فحين أول أنواعها وبين في مفتتح كل عدة أجناسه فتبين لك انها خمسة وعشرون وانواعها سبعة وذلك ان المستدل يلزمه في القياس وفي غيره تفهيم ما يقوله بما في تعيين مدعاه واذا اندفع الى القياس فلا بد أن يكون متجه كما من القياس لعدم ما يعمده ذلك ثم يثبت مقدماته وهي حكم الاصل وعلته وثبوت العلة في الفرع ولا بد أن يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وأن يكون ذلك الحكم هو المطلوب الذي ادعاه أولا وساق الدليل اليه فهذه سبعة مقامات يتوجه على كل مقام نوع من الاعتراض النوع الاول وهو ما يتعلق بالفهم لمدعاه أو غيره وقد علمه لان فهم الكلام أول كل شيء وهو واحد ليس الاذ لا يتصور ثم الاطلب الافهام ويسمى الاستفسار وان تعلم أنه يرد على تقرير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الأدلة فلا زال أعم منه قال ((الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ لاجمال أو غرابة وبيانه على المعترض بجمته على متمدولا يكف بيان الفاوي لغيره ولو قال انتقلت يستدعي تر جيبا بامر والاصل عدمه لكن جيدا وجوابه بظهوره في مقصوده بالنقل أو بالعرف أو بقرائن معه أو بتفسيه واذ قال يلزم ظهوره في أحدهما فذا لاجمال أو قال يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الآخر اتفاقا فقد صدق به بعضهم وأما تفسيه بما لا يحتمل لفسه فن جنس اللعب اقول الاستفسار طلب الفهم وهو طلب بيان معنى اللفظ وانما يسبغ اذا كان في ذلك اللفظ اجمال أو غرابة والافهوت عن مفوت لفائدة المناظرة اذ بان في كل لفظ يقسر به لفظ ويتسلسل ولذلك قال القاضي ما يمكن فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام وبيان كونه محجلا على المعترض اذا الاصل عدمه فان وضع الالفاظ للبيان والاجمال فيه دليل جدا وانما اليه على مدعى خلاف الاصل ويكفي المستدل أنه خلاف الاصل بيانه بان يبين صحة اطلاق اللفظ على معنيين أو أكثر ولا يكف بيان التساوي وان كان الاجمال لا يحصل الا به وهو قد ادعى الاجمال فكان يجب أن يلزمه الوفاء به لكنه اعترض ذلك لغيره ولو كلف ذلك اسقط الاستفسار وبقي الكلام غير مفهوم ولم يحصل مقصود المناظرة وأيضا فانه يخبر عن نفسه فيكفيه ما يدفع به ظن التعجب في حقه وبصدق بعد التسه السالبة عن المعارض مثاله اذا قال بان به البطلان فيكون باطلا لفظا لانه معني بان فانه يقال معني ظهر وانفصل واذ قال في المكره مختار للقتل فيقتص منه كالمكره فيقال مانعني بالمختار فانه يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب فهذا في دعوى الاجمال وأما الغرابة فلا تختص ولذلك لم يتعرض له ومثاله في الكتاب المعلم يأكل من صيده ايل لم يرض فلا تحل فر يسته كالسيد فيقال ما لا ييل وما معني لم يرض وما الفرسة وما السيد واعلم أن المعترض مع أنه لا يكف بيان الفاوي فلو التزمه تبرعا وقال وهما متساويان لان التفاوت يستدعي تر جيبا بامر والاصل عدم المرجح لكن جيدا وادعاه بما التزمه أولا والجواب عن الاستفسار ببيان ظهوره في مقصوده فلا اجمال ولا غرابة وذلك اما بالنقل عن

أهل الى ان ضمير جوابه للاستفسار لا لاجمال أو المستدل على ما في الشرع والحق ان بيان ظهور اللفظ في مقصود المستدل بنفي الاجمال والغرابة جميعا لا كما قال الشارح العلامة انه لم يذكر جواب الغرابة اظهوره وهو بيان شهرته والى ان العرف يعم العرف العام والخاص شرعا كان أو غيره ولا يختص به عرف الشرع على ما توهمه

(قوله فانه) أي لفظة النكاح لذلك أي بمعنى الوطء لا يستدل المرأة فقوله بنه الاستدلال بعين كونه للجمد (قوله في دفع الاجمال) أي بشراني
ان لزوم ظهوره في احدهما على التبيين وان لم يكن كافيا في مقصود المستدل لكنه كاف في دفع الاجمال وقيل تنضم اليه مقدمة أخرى
وهو انه لما ازم ظهوره في احدهما على التبيين وان لم يكن كافيا في مقصود المستدل (٢٥٩) لكنه كاف في دفع الاجمال وقيل

تنضم اليه مقدمة أخرى
وهو انه لما ازم ظهوره
في احدهما وليس بظاهر
فيما عدم مقصود المستدل
انما كان تعين ظهوره فيه
(قوله واذا لا يبيح) عطف
على قوله لانه رجوع
يعني لوصح دفع الاجمال
بهذا الطريق الاجمالي
الجاري عند كل استفسار
الباقي له فائدة وقوله تحصيله
علة وهذا الطريق بناء
على الوجوه الثلاثة يعني
رده بعضهم لتحصيل ما هو
المقصود في المناظرة من
اظهار الصواب اذا لا يبين
الى ذلك بدون فهم المعنى
(قوله بما يصلح له لغة) أي
يجوز استعماله فيه حقيقة
أو مجازا أو نقلا وبالجملة
يكون بحيث يرخص أهل
اللغة في استعماله فيه
وليس المراد انه يجب ان
يكون معناه اللغوي ولو
قال لغة أو عرفا لكان أظهر
(قوله فان منع) ضمير يحكمه
ومنهه وانه للمستدل
وضمير منع وكأنه للمعترض

(فساد الاعتبار)

معنى بذلك لان اعتبار
القياس في مقابلة النص
فاسد وان كان وضعه

أهل اللغة واما بالعرف العام أو الخاص أو بالقرائن المضمومة معه وان عجز عن ذلك كما قاله الفرس
مثال ذلك في الاجمال ان يستدل بقوله حتى نكح زوجا غيره فقبل له ما النكاح فانه يقال للوطء لغة
والعقد شرعا فيقول هو ظاهر في الوطء لا انتفاء الحقيقة الشرعية أو في العقداء بحرا الحقيقة اللغوية أو
قريته الاستناد الى المرأة تعين احدهما فانه لذلك لا يستدل اليها وعلى هذه التقادير فتدفع الاجمال
فلو لم يقدر عليه كافي مثال بان والمختار يقول المراد ظهر أو الفاعل القادر مثلا مثال ذلك في الغرابة
اذا قال في قبلة الصائم مبدأ مجرد عن اغتياة فلا يفسد كالمضمضة فيقال ما المبدأ وما الغتياة فانه ليس من
موضوعات اللغة ولا اصطلاح الفقهاء وانما هو من اصطلاح الفلاسفة فانه يسمى السبب مبدأ والمقصود
غاية والفقهاء اذا ادعى انه لا يعرفه صدق فيه والجواب دعوى ظهوره بما ذكر من الطريق بان
يدعى انه يستعمل كذلك في اللغة أو في العرف أو غيره فان لم يقدر كافي مسألة الكلب المعلم قال
أو يدل بالليل الكلب ويقول لم يرض لم يعلم وبالفريسة الصبيد وبالسيد الذئب بقى ههنا بحيث وهو
ان في دفع الاجمال طريقا اجماليا بما يستعمله بعض الجدلبيين وهو ان يقول يلزم ظهوره في
احدهما والا لا يمكن ان يجاملا والاجمال خلاف الاصل أو يقول يلزم ظهوره فيما صدقت لانه غير ظاهر
في الاخر انما قالوا لم يكن ظاهرا فيما صدقت لزوم الاجمال وهو خلاف الاصل فاذا قال كذلك فقد صوبه
بعضهم اظاهروا رده ووردته بعضهم لانه رجوع الى ان الاصل عدم الاجمال بهد ما دل المعترض على
انه مجمل بما أمكنه واذا لا يبيح في لسؤال الاستفسار فائدة ولانه يدعى التساوي عنده وعدم فهمه ولم يذفه
تحصيل الغرض المناظرة واعلم انه اذا فسره فيجب ان يفسره بما يصلح له لغة والا لكان من جنس اللعب
فخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحقي النوع الثاني من الاعتراضات وهو باعتبار تمكنه من
الاستدلال بالقياس في تلك المسئلة فان منع تمكنه من القياس مطلقا فهو فساد الاعتبار كانه يدعى ان
القياس لا يعتبر في تلك المسئلة وان منعه من القياس المخصوص فهو فساد الوضع كانه يدعى انه وضع في
المسئلة قياسا لا يصح وضعه فيما قال (فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه الطعن أو منع
الظهور أو التأويل أو القول بالموجب أو المعارضة بمثله فيعلم القياس أو يبين ترجيحه على النص بما
تقدم مثل ذلك من اهله في محله كذبح ناسي الشبهة فيورد لانا وكذا فيقول مؤول بذي جعبه الاوانان
بدليل ذكر الله على قلب المؤمن معي أولم يسم أو بتر جعبه لكونه مقبسا على التامى المخصص بانفاق فان
أبدى فارق فهو من المعارضة) أقول فساد الاعتبار وان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لان النص
دل على خلافه واعتبار القياس في مقابلة النص باطل وجواب هذا الاعتراض باحد وجوه الاول
الطعن في سند النص ان لم يكن كتابيا أو سنة متواترة بانه من عمل أو موقوف أو مقطوع أو رواه ليس بهدل
أو كذب فيه الاصل الفرع ناهيا منع ظهوره فيما يدعيه لمنع عموم أو مفهوم أولد عوي اجمال ثالثها
ان يسلّم ظهوره ويدعى انه مؤول والمراد غير ظاهره لتحصيله أو مجازا أو اضممار بدليل برجه على الظاهر
رابعا القول بالموجب بقاءه على ظاهره ويدعى ان مدلوله لا ينافي حكم القياس خامسها المعارضة
بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيعلم قياسه فان قلت فان عارضه المعترض بنص آخر حتى يسلّم أحد
نصيه فيعارض القياس هل يسع قلت لا لان النصين يعارضهما النص الواحد وذلك كانه عارض شهادة

وتركيه صحها لكونه على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه (قوله أو موقوف) وهو ما وقف على بعض الروايات ولم يرفع
الى النبي عليه السلام والمقطوع مارتك في عنقه ورواه أحد الوسائط (قوله يعارضهما النص الواحد) قد سبق ان الادلة المتعارضة اذا
كانت من جنس واحد فقياس دليل آخر من جنسها على وفق البعض لا يرجح كما اذا كان من جانب شاهدان ومن جانب أربعة شهود

وهذا ما يقال لانه جيج بالكثرة وأما عند اختلاف الجنس فيترجح لانفاق من الصحابة على ذلك حيث كانوا يرجعون عند تعارض النصين الى القياس وحين اعتبر ذلك في النظر والاجتهاد اذ لم يعتبره في البحث والمناظرة لانهما في القصد الى اظهار الصواب وهذا معنى قوله - المناظر تلو المناظر (قوله وأنى له) أي للمستدل ذلك أي نفي جميع وجوه الترجيح اللهم الا أن يكفي بأن الاصل عدم المرجح فيمكن كما يمكن اثبات ان هذا النص أقوى من ذلك لما فيه من رجحان مخصوص لا يوجد فيه في ذلك معارض بحكم الاصل (قوله هذه الاشارة) اشارة الى الوجود السنة (٢٦٠) التي يجب ان يعارض ناسد الاعتبار وأطلق عليها الاشارة لتكون

أكثرها وهي ما عدا السادس مما يعترض به على نفس الاستدلال بالنص وان لم يكن قصد فساد اعتبار القياس أو يقول هذا القياس راجع اشارة الى ان قوله أو ترجحه عطف على مؤول والمعنى فيقول المستدل هذا النص مؤول أو يقول بترجيح هذا القياس على النص لكون التارك مقبلا على ما هو مخصص من غير هذا النص بالاجماع مع القطع بوجود العلة في الفرع وقد سبق ان مثل هذا القياس راجع على النص وليس هذا من ترجيح القياس على النص بمجرد كون المقبس عليه جمعا عليه على ما توجهه الشارح العلامة ولا حاجة الى ما ذهبوا اليه من أن قوله أو ترجحه عطف على قوله بدليل والضمير للمستدل أو للمقبس والمعنى انه مؤول بذبح عبدة الاوثان والدليل على

الاثنين شهادة الاربعة فان قلت فليعارض النص والقياس قلت لا يصح ذلك لان المناظر تلو المناظر ونحن نعلم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا اذا تعارضت عندهم النصوص يتركونها ويرجعون الى القياس فيما وجهه القياس أخذوا به فان قلت فهل للمستدل أن يقول قد عارض نصي قياسي وقد سلم نصي قلت لا لانه انتقال وأي شيء أقبح في المناظرة من الانتقال فان قلت فهل يجب على المستدل أن يبين أن نصه مساو في القوة لنص المعارض قلت لا لان ذلك متعذر لانه لا يمكن الا بنفي جميع وجوه الترجيح واني له ذلك سادستها أن يبين أن قياسه مما يجب ترجحه على النص اما لانه أخص من النص فيقدم لما في تخصيص النص بالقياس واما لانه مما ثبت حكم أصله بنص أقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع ومثله يقدم على النص لما في وعلم ان لا يريد أن كل نص يمكن فيه هذه الاشارة بل قد يمكن بعضها فيجب بما يتأتى منها وقد لا يمكن شيء منها فيكون الدبرة على المستدل مثال ذلك أن يقول في ذبح تارك التسمية ذبح من أهله في حمله فيوجب الجمل كذبح ناسي التسمية فيقول المعارض هذا فساد الاعتبار لانه بخلاف قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا مؤول بذبح عبدة الاوثان بدليل قوله صلى الله عليه وسلم اهم الله على قاب المؤمن مني أو لم يسم أو يقول هذا القياس راجع على ما ذكر من النص لانه قياس على التامى المخصص عن هذا النص بالاجماع لما ذكرنا من العلة وهي موجودة في الفرع قطعا فان قلت اذا قال المستدل ذلك فهل للمعارض أن يبيد بين التارك والنامي فوادفعه لكون القياس مما يقدم فيقول التارك بصدده كراهة فساد التارك مقصرا بخلاف التامى فانه معدور قلت ليس له ذلك لانه من المعارضة لان فساد الاعتبار وهو سؤال آخر فيلزمه فسادان الانتقال والاعتراف بهصه اعتباره لان المعارضة بعد ذلك قال ((الثالث فساد الوضع وهو كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم مثل مسح فسن فيه التكرار كالاستطابة فيرد أن المسح معتبر في كراهة التكرار على الخلف وجوابه بيان المانع لتعرضه للتلف وهو نقض الآية يثبت النقيض فان ذكره باصالة فهو انقلاب فان بين مناسبه للنقيض من غير أصل من الوجه المدعى فهو القدرح في المناسبة ومن غيره لا يقدح اذ قد يكون الوصف جهتان ككون المحل مشتمل يناسب الاباحة لراحة الشاظر والتعريم لقطع اطماع النفس)) أقول فساد الوضع حاصله ابطال وضع القياس بخصوص في اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم والوصف الواحد لا يثبت به النقيض والالام يكن مؤثرا في أحدهما الثبوت كل معه بدلا مثاله أن يقول في النيم مسح فسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعارض المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتباره في كراهة التكرار في المسح على الخلف وجواب هذا الاعتراض بيان وجود المانع في أصل المعارض فيقال في المثال انما كراهة التكرار في الخلف لانه يعرض الخلف للتلف واقتضاء المسح للتكرار

كونه مؤولا هو هذان الوجهان احدهما كون المؤمن ذا كراهة لثبوتها ما ان المقبس أي ذبح تارك قصد اجماع على باق ذبح التامى لانه على صدق التسمية بخلاف التامى ذبح مخصوص عن النص فهذا بطريق الاولى لانه من المعارضة للتامى من الفرق ابداء خصوصية في الاصل هو شرط فيكون معارضة في الاصل أو ابداء خصوصية في الفرع هو مانع فيكون معارضة في الفرع ((فساد الوضع)) الظاهر انه أخص من فساد الاعتبار من وجه لا مطلقا على ما هو ظاهر كلام الآدمي (قوله لثبوت كل) من النقيضين مع أي مع الوصف بدلا من الآخر فلو فرض ثبوتها لزم انتفاؤها لان ثبوت كل يستلزم انتفاء الآخر

باق واعلم أن فساد الوضع بشبهه بأمور ويخالفها بوجوده ففيه على ذلك لثلاثا ليس نفسه أنه يشبهه النقض
من حيث أنه بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف إلا أن فيه زيادة وهو أن الوصف هو الذي يثبت
النقيض وفي النقض لا يتعرض لذلك بل يقع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان
هو النقض ومنه أنه يشبه القلب من حيث أنه اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل إلا أنه يفارقه بشئ وهو
أن في القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل وهذا يثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب
ومنه أنه يشبه القدرح في المناسبة من حيث ينفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبة نقيضه إلا أنه لا يقصد
هنا بيان عدم مناسبة الوصف للحكم بل بناء نقيض الحكم عليه في أصل آخر فلو بين مناسبتها لنقيض
الحكم بالأصل كان قدرح في المناسبة واعلم أنه انما يعتبر القدرح في المناسبة إذا كان مناسبتها للنقيض وللحكم
من وجه واحد وأما أن اختلف الوجهان فلا ان الوصف قد يكون له وجهان يناسب باحدهما للحكم
وبالآخرى نقيضه مثاله كون المحل مشتهى يناسب اباحه النكاح لراحة خاطر ويناسب التحريم لآزاحة
الطمع مثال آخر أخا لابن مع أخ لاب يناسب تأريث الاخ من الابوين فقط لتقدمه في النسب وتبوتيهما
لاستوائيهما في جهة الاب ولا عبرة بجهة الام في التصوبه وتشرية ما مع تفضيله لامتياز به زيادة وايافه
عدم ملائمة الغرض العقلاء مثال آخر من العرفيات الملائك اذا ظفر بعدوه فانه مناسب لقلبه نغيا لعاديته
وللبقاء عليه والرد الى ولايته اظهار القدره وعدم المبالاة بعلمه وكلاهما مما يقصد به العقلاء مثال آخر
قتل العمد يناسب الكفارة من حيث انه تنقيح عليه في الدنيا وعدمه من حيث هو تخفيف عنه في
الآخرة وذلك كثير وقد تلخص مما ذكرنا ان ثبوت النقيض مع الوصف نقض فان زيد ثبوت به ففساد
الوضع وان زيد كونهه وباصل المستدل فقلب وبدون ثبوتيه مع المنااسبة من جهة واحدة قدرح فيها
ومن جهة تين لا يعتبر النوع الثالث من الاعتراضات ما يورد على المقدمة الاولى من القياس وهو دعوى
حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه لانه غصب لمنصب الاستدلال فينقلب المستدل معترضا والمعتراض
مستدلا في نفس صورة المناظرة وذلك مما لم يجوزوه ضمنا في الجدل ولثلاث بقوت المقصود من المناظرة
فتعين المنع وذلك اما ابتداء أو بعد تقسيم ويسمى حينئذ تقسيما قال (الرابع منع حكم الاصل والصحيح ليس
قطعا للمستدل بمجرد لانه كنع مقدمه كنع العلية في العلة وجودها في ثبوتها بافتقار وقيل ينقطع لانتقاله
واختار انغزالي اتباع عرف المكان وقال اشيرازي لا يسمع فلا يلزمه دلالة عليه وهو بعيد اذ لا تقوم
اللمجة على خصمه مع منع أصله والمختار لا ينقطع المعتراض بمجرد الدلالة بل له ان يعترض اذ لا يلزم من
صورة دليل صحته فالواخراج عن المقصود الاصل الى قلنا ليس بخارج) أقول ومن الاسئلة منع ثبوت
الحكم في الاصل مطلقا مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب
فيقول لا نسلم ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ أولم قلت انه لا يقبل الدباغ اذ حاصل المنع والمطالبة بالدليل
واحد فاذا منع المعتراض حكم الاصل فقد اختلف في انه هل يكون بمجرد قطعا للمستدل فنهى من قال انه
قطع ولا يمكن من اثباته بالدليل لانه انتقال الى حكم آخر شرعى الكلام فيه بقدر الكلام في الاول سواء
فقد جبل بينه وبين امره وشغل عنه بغيره فقد ظفر المعتراض بما رام فان ذلك غاية امره والصحيح انه
لا ينقطع بمجرد وانما ينقطع اذا ظهر وعجزه عن اثباته بالدليل وانما يمكن قطعا لانه لا يتقدم منه الا انتقال
وانما يقع الى غير ما يتم مطلوبه ورهنا ليس كذلك بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبة قد منعت
وذلك ليس بانتقال مذهب كالموضوع عليه العلة أو وجودها في الاصل أو في الفرع فانه يصح منه أن يثبتها
ولا بعد المنع قطعها وليت شعري أي فرق بين مقدمة ومقدمة وركن وركن وأما كونه حكما شرعيا
كالاول ومن تكلم في مسألة الخنزير ثم أخذ بتكلم في مسألة الكلب عمدتة فلا يخلاف من تكلم في مسألة

(قوله واعلم) نفي لما توجه
الشارحون من أن المراد
ان فساد الوضع نقض خاص
(قوله وقد جبل بينه) أي
بين المستدل وبين مطلوبه
واشتغل من امره لغيره
وذلك أعنى الاشتغال
والجسولة غاية مطلوب
المعتراض (قوله وما ينقم
منه) أي لا يعاب من
المستدل أو لا ينكر عليه
الا ان اثباته للحكم الاصل
انتقال من اثبات حكم
شرعى الى آخره هذا الانتقال
انما يصح اذا كان الى غير
ما يتوقف عليه اثبات
المطلوب (قوله وأما كونه)
مبتداً أخبره قوله فلا يظهر
له أثر (قوله ومن تكلم)
عطف على ضمير كونه
والغرض من هذا الكلام
بيان ضعف الفرق الذي
أشار اليه في أوخر شروط
حكم الاصل بقوله وربما
فرق بأن هذا حكم شرعى
كالاول

(قوله أمام السكوت) فان قيل قد ذكر في المنتهى انه عبارة عن كون اللفظ مترددا بين احتماليين أحدهما ممنوع والآخر مسلم قلنا كونه مسما لا ينافي السكوت عنه بل قد يكون مع التصريح بتساميه أو بعدم ضرره وقد يكون مع السكوت قال الأمدى لاختلاف في انه ما لو اشترى كافي المنع لم يكن للتقسيم معنى لكن لقائل أن يقول لم لا يجوز اشتراكهما في التسليم بشرط أن يختلفا باعتبار ما يرد على كل واحد منهما من (٢٦٢) الاعتراضات الفارحة فيه (قوله وقد يمنع قوم) نفى لما ذكره العلامة أنه لم يختلف

أحد في ورود سؤال التقسيم وانما الخلاف فيما اذا اشترك الاحتمالان في التسليم على ما قال في المنتهى والصحيح ان التقسيم وارد وان اشترى كافي التسليم اذا اختلفا فيما يرد عليهما من الفوائد (قوله ابطالاه) أى لكلام المستدل اذ لعل ذلك المحتمل غير مراد المستدل (قوله اذبه) أى باطل أصل أحد محتملي كلامه بتعيين مراد المستدل وانما لا يتيسر للمستدل تسليم دليله بسبب ابطال أحد محتملي كلامه (قوله مثله) مثل آخر يشترى انه أو رد مثاليين أحدهما يشتمل على شرط القبول والاخر لا يشتمل وكلاهما سؤال تقسيم لا كإزعم الشارحون ان الثاني ليس سؤال التقسيم لان اللفظ لم يتردد بين احتماليين يتكون أحدهما سببا والاخر ليس بسبب لان القتل العمد العدوان سبب لاستيفاء القصاص

الخير ثم تكلم في احواله وصفاته فلا يظهر له أثر عند التأمل ولا يخفى ما فيه من الضعف نعم لو اصاب عليه نظر الى ذلك لم يعد لذلك قال الغزالي يتبع في ذلك عرف المكان واصطلاح أهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعاً قطع والأفلا لانه أمر وضعي لا مدخل فيه للشرع والعقل وقال الشيخ أبو إسحق الشيرازي لا يسمع هذا المنع من المعترض فلا يلزم المستدل الدلالة على ثبوت حكم الاصل وقد استبعد المصنف لان غرض المستدل اقامة الحججة على خصمه ولا تقوم الحججة على خصمه مع كون أصله ممنوعاً ولم يتم عليه دليله الا لانه جزء الدليل ولا يثبت الدليل الا بثبوت جميع اجزائه واعلم ان ما ذكره الشيخ لا يعد على أحد وجوهين اما بانه يكون ممنوعاً وجوب الاجماع على حكم الاصل فلا يسمع المنع في محل الاجماع واما بان يجعل المدعى انه لو ثبت حكم الاصل لثبت حكم الفرع اذ به يحصل المساواة المطلوبة في القياس وغرضه بالا مبرين ضم نشر الجدال واذا قد تقر وان المنع يسمع وعلى المستدل اقامة الدليل عليه فاذا أقام الدلالة فهل ينقطع المعترض بمجرد اقامته للدليل حتى لا يمكن من الاعتراض على مقدمات هذا الدليل أو لا ينقطع بل له ان يعترض فيه بخلافه والمختار انه لا ينقطع وله ان يعترض وذلك لانه لا يلزم من صورة دليل صحته ولا بد في ثبوت المقدمة الممنوعة من صحته فيطالب ببيان صحته وذلك بحجة مقدمة مقدمة وهو معنى المنع قالوا اشتغال بما هو خارج عن المقصود فان من كان غرضه صحة بيع فاشتمل ببيان صحة نكاح وعبر وقتها فيه وربما تم المجلس وهو لم يتم ذلك فانه مقصوده قطعاً الجواب منع كونه خارجاً عن المقصود اذ المقصود لا يحصل الا به ولا ينقطع أحدهما الا بالجزء عما تصدى له ولا عبرة بطول الزمان وقصره ووحدة المجلس وتعددده قال (الخامس التقسيم وهو كون اللفظ متردداً بين أمرين أحدهما ممنوع والمختار ورود مثاله في الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء أو تعذر الماء في السفر أو المرض الاول ممنوع وحاصله منع باتى ولكنه بعد تقسيمه وأما محوقوله في المتجنى 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 تقسيماً حقيقياً ان يكون اللفظ متردداً بين أمرين أحدهما ممنوع فبمنعه أمام السكوت عن الآخر لانه لا يضره أو مع التعرض لتسليمه أو لانه لا يضره وهذا السؤال لا يختص بحكم الاصل بل كما يجري فيه يجري في جميع المقدمات التي تقبل المنع وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لان ابطال أحد محتملي كلام المستدل لا يكون ابطاله اذ لعله غير مراده والمختار قبوله اذ به بتعيين مراده وربما لا يمكنه تميم الدليل به وله مدخل في هدم الدليل والتضييق على المستدل وللقبول شرط وهو ان يكون منعاً لما يلزم المستدل بانه مثاله في الصحيح الحاضر اذ قصد الماء وجد سبب وجود التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم فيقول المعترض ما المراد بتعذر الماء شئت ان تعذر الماء لمطلب القاصب أو ان تعذر الماء في السفر أو المرض سبب الارل ممنوع وحاصله انه منع بعد تقسيمه فيأتي فيه ما تقدم في صريح المنع من الاجبات من كونه مقبولاً وقطعاً وكيفيه الجواب عنه مثال آخر ان

سواء كان الالتجاء مانعاً من الاستيفاء أو لم يكن (قوله فيأتي فيه ما تقدم) تكلف من الشارح لبيان الفائدة في قوله يقول يأتي والا فان ظاهرات المراد ان حاصره منع بتوجهه لكن بعد تقسيم النوع الرابع اعتراضه بحسب تقريره عشرة أحدها منع وجود العلة ثانياً منع عليتها ثالثاً عدم تأثيرها رابعاً عدم افضاء المناسب ظاهراً وجود المعارض سادساً عدم ظهوره سابغاً عدم انضباطه ثامناً انقضاء تأثيرها العكس طامراً عدم العكس فالثلاثة الاول تم العكس وكذا الثلاثة الاخيرة والاربع المتوسطة تخص المناسب وانما جعلها متوسطة بين الثلاثين ولم يقبل في العكس الستة في المناسب خاصة الاربع تبيينها على الثلاثة الاخيرة وان عمت

الكل لكن اعادة الى نفي لازم العلية كالاربعه المتوسطه بخلاف الثلاثة الاول فقوله وهي اى الاعتراضات الاربعه المخصوصه
 بالمناصب نفي كل واحد من الشروط الاربعه فنفي عدم المعارض للمصلحه وجود المعارض لها وهذا هو المعنى بالقدح فى المناسبة لان
 معناه معارضة المصلحه فمفسده راجحه او مساوية وهى غير المعارضة التى نقلت من أقسام نفي العلية صريحاً لان معناها مقابلة اثبات
 التأثير باثبات عدمه فلذا عطف عليه ايمان عدم التأثير تفسيرها وهو هذا فارق (٢٦٣) ما يجيب عن المعارضه فى الاصل

اذ لا تعرض فيه بالنفى
 تأثير وصف المستدل ثم
 ههنا بحث وهو انه لم يتعرض
 عند الضبط للمعارضه فى
 الاصل مع انها مذكورة
 فى التفصيص بل وتعرض
 لنفي الانعكاس مع انه
 لا ذكر له أصلاً وقد يتوهم
 ان وجود المعارض لها
 عبارة عن المعارضة
 فى الاصل وانها من
 الاعتراضات المخصوصه
 بالمناسب وان الشارح
 دخل فى الضبط الاجمالى
 عن القدح فى المناسبة وفى
 التفصيص يلى عن جعل
 المعارضه من المخصوصه
 وذلك غلط ظاهر وقد
 يتوهم ان المعارضه فى
 الاصل هو معنى نفي
 الانعكاس لانه اذا أبدى
 وصف آخر صالح لان يكون
 هى العلة الحكم فقد وجد
 الحكم ولم يوجد الوصف
 المدعى عليه وهذا أيضاً
 غلط اذ دلالة نفي المعارضه
 على انتفاء وصف المستدل
 أصلاً بل قولنا البدار وصف
 آخر ربما يشعر بوجوده
 الا ترى ان المختار فى

يقول فى مسأله المتجنى الى الحرم القتل العمدا عدوان سبب القصاص فيقول المعارض 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 مطالبه ببيان عدم كونه مانعاً والمستدل لا يزمه بيان عدم المانع فان الدليل
 ما لو جرد النظر اليه أفاد الظن انما يمان كونه مانعاً على المعارض ويكفى المستدل ان الاصل عدم المانع
 النوع الرابع من الاعتراضات ما يرد على الثانية من مقدمات القياس وهو قوله والحكم فى الاصل معال
 بوصف كذا والقدح امانى وجوده واما نفي عليه والثاني امانى العلية صريحاً أو نفي لزمها والاول
 امانى مجرد أو معارضه وبيان عدم التأثير والثاني امانى يختص بالمناسب أو لا يختص بسبب شروط
 المناسب وهى الاضواء الى المصلحه وعدم المعارض لها والظاهر والاضباط اربعة وهى نفي كل واحد
 منها وغير المختص حيث شرط العلة الاطراد والانعكاس امانى الطرد وهو بعد العلة قيد كسر وبدونه نقض
 واما نفي الانعكاس صارت عشرة نفي الكل منع وجود العلة منع عليه عدم تأثيرها ثم فى المناسب خاصة
 عدم الاضواء 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 يظهر بالدباغ
 كأنه يرفيع وجوابه باثباته بدليل من عقل أو حس أو شرع) أقول ومن الاعتراضات منع كون المدعى
 علة لحكم الاصل موجود فى الاصل فضلاً عن ان تكون هى العلة مثاله ان يقول فى الكلب حيوان
 يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ كأنه يرفيع يقول المعارض لا نسلم ان الخنزير يغسل من ولوغه
 سبعا والجواب عن هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف فى الاصل بما هو طر يق بوث مثله لان الوصف
 قد يكون حسياً يافى الحس أو عقلياً ذابا العقل أو شرعياً ذابا الشرع مثال يجمع الثلاثة اذا قال فى القتل بالقتل
 قتل عمدا عدوان فلو قيل لا نسلم انه قتل قال بالحس ولو قيل لا نسلم انه عمدا قال معاوم عقلاً بامارته ولو قيل لا
 نسلم انه عدوان قال لان الشرع حرمه قال (السابع منع كونه علة وهو من أعظم الاسئلة اعمومه وتشعب
 مسائله والمختار قبوله والا لا أدى الى اللبس فى التمسك بكل طرد قالوا القياس ردف ع الى أصل يجمع وقد
 حصل فلنا يجمع يظن صحته قالوا يجوز المعارض دليل صحته فلا يسمع المنع قلنا يلزم ان يصح كل صورة دليل
 بجزم المعارض وجوابه باثباته باحد مسائله فيرد على كل منها ما هو شرطه فى ظاهر الكتاب الاجمال
 والتأويل والمعارضه والقول بالموجب وعلى السنه ذلك والظن بانه مرسل أو موقوف وفى رواية يصفه
 أو قول شيخه لم يروه عنى وعلى نخرج المناط ما أتى وما تقدم) أقول ومن الاعتراضات منع كون الوصف
 المدعى عليه علة وذكر المصنف أنه من أعظم الاسئلة الواردة على القياس اعمومه فى الاقيسه اذ العلة
 قلما تكون قطعية ولتشعب مسائله العلية فتتعدد طرق الانفصال عنها وعلى كل واحد منها البحث ستقف
 عليها فيطول انقال والقيل فيه ما لا يطول فى غيره ومن استقر ذلك علمه مثاله ان يقول فى المثال المتقدم لا
 نسلم ان كون جلد الخنزير لا يقبل الدباغ معال بكونه يغسل من ولوغه سبعا وقد اختلف فى كون منع العلية
 مقبولاً والمختار أنه مقبول والا لا أدى الى التمسك بكل طر وديودى انى اللعب فيضيع القياس اذ لا يفيد

المعارضه هو القبول ونفي الانعكاس عدمه بناء على جواز تعدد العمل وبالجملة لا الفرق بينهما من الظهور ويبحث لا يقتصر الى البيان
 قوله مثاله يجمع الثلاثة أى الحسى والعقلى والشرعى لكن لا بالنظر الى أجزاء العلة واما نفي نفس العلة فما لا يتصور لان المراد بالعقل
 ما لا يدرك بالحس وبالشرعى ما لا يدرك بالحس أو العقل ثم قولنا لا نسلم انه قبل المراد المنع فى القياس عليه وهو القتل بالسيف قوله اذ
 العلة قلما تكون قطعية بخلاف حكم الاصل وجود العلة فيه فانه كثير ما يكون قطعياً وهو ما لا يتقدم ان مجرد العموم لا يصلح دليلاً على كونه

أعظم لأن وجوده لا يحكم الأصل كذلك (قوله الخالق فرع باصل) في قوة مساواة فرع الاصل بل هذا أقرب لان القياس فعل القانس
 قطعاً كالخالق بخلاف المساواة (قوله حتى دليل الحدوث) يعني حدوث العالم واثبات الصانع فان المطالب وان كان حقا لكن لا يصح
 دليلها بما يجرد المنع الذي لا يقدر الاستدلال على دفعه والفرق بين ما نحن فيه وبين سائر الصور ظاهر مما ذكرنا طرق عدم العلية
 محصورة مضبوطة لا تخفى على المجتهدين والمناسط في المناسط يظهر المناسط بظهورها وضربها الى مجرد المنع علم انه ليس بموجود بخلاف سائر
 الادلة فانه لا يتعين طرق فهمها ولا تكون (٢٦٤) بحيث تظهر البتة للناظر والمناسط (قوله وهو) أي هذا الاجماع ظني في دلالاته

لكونه مكتوباً ودلالة
 السكوت على الموافقة
 ليست قطعية وفي نقله
 لانه بالاحاد لا اتزول ولا
 ظنية الدلالة أو النقل
 في هذا الاجماع لما تصور
 تحققه في محل الخلاف
 اذا الحكم المجمع عليه اجماعاً
 قطعي الدلالة والنقل لا
 يخالف (قوله اصريح
 المخالفة) حيث ذهب
 البعض الى جواز الرجحان
 والمراد منع وجود الاجماع
 مطلقاً نظماً كان أو
 سكوتياً وهذا يتأتى المنع
 الاستماعنى منع دلالة
 السكوت على الموافقة
 (قوله ولا يجوز المعارضة
 بالقياس) لما سبق ان
 القياس لا يعارض الاجماع
 مثل ان يقول العيب يثبت
 الردي قياساً على سائر
 الردي يثبت كون العيب
 علة للردي بالمناسبة أو غيرها
 من مسائل العلة (قوله
 اذا كانت دلالاته قطعية)
 فانه وان كان ظني السند

ظناً وتكون المناظرة صبيحاً قالوا أولاً القياس حسده وحقيقته أنه الخالق فرع باصل بجماع وقد حصل واذا
 ثبت مدعاها فلا يكف اثبات ما يدعيه الجواب لان سلم ان حد القياس وحقيقته ذلك بل الخالق فرع باصل
 بجماع يظن صحته وهذا القيد معتبر في حد القياس اتفاقاً لم يوجد قالوا انما يعجز المعارض عن ابطاله
 دليل صحته اذ طرق عدم العلية من كون الوصف طردياً وابداء وصف آخر وغير ذلك مما لا يخفى على
 المجتهدين والمناسط فلو وجدوا جده ولو وجدوا لا ظهره فلما لم يظهر علم انه لم يوجد جدها فقرار الى مجرد المنع
 يكفي بنا دليله على انه صحيح فلا يسمع المنع ولا يستعمل بجوابه لانه شاهد على نفسه بالاطلاق والجواب انه
 يقتضى ان كل صورة يعجز المعترض عن ابطاله فهو صحيح حتى دليل الحدوث والاثبات بل حتى دليل
 التقيضين اذا تعارضوا يعجز كل عن ابطال دليل الآخر وقد يقال الفرق ظاهر مما مر كيف والبريد دليل
 ظاهر عام لا يعجز عنه قانس ولا بد معه من الدول الى الابطال بمعارضته وابداء وصف آخر فليعمل أول
 مره ويطرح مؤنة ذلك من البين قصراً للمساواة وتخرجا من اللبس ومخارطة للمجادلة التي هي أحسن
 ولما ظهر ان هذا المنع مسهوع فالجواب اثبات العلية بمسالك من مسالكها المذكورة من قبل فكل مسلك
 تمسك بها فبريد عليه ما هو شرطه أي ما يليق به من الاسئلة المنصوصة به وقد نبهه هنا على اعتراضات
 الادلة الاخرى بقضية اعتراضات القياس على سبيل الاجاز ولا بأس ان تبسط فيه الكلام بعض
 البسط لان البحث كما يقع في القياس يقع في سائر الادلة ومعرفة هذه الاسئلة نافعة في الموضوعين فنقول
 الاسئلة بحسب ما يرد عليه من الاجماع والكتاب والسنة وتخريج المناط أربعة اصناف الصنف
 الاول على الاجماع ولم يذكره لقلته مثاله ما قال الخليفة في وطء الثيب الاجماع على أنه لا يجوز الرد مجاناً
 فان عمر وزيدا أو جباناً نصف عشرة القيمة وفي البكر عشرة هار على منع الرد من غير تنكير وهو ظني في
 دلالاته وفي نقله ولو لا أحدهما لما تصور في محل الخلاف والاعتراض عليه من وجوه الاول منع وجود
 الاجماع لصريح المخالفة أو منع دلالة السكوت على الموافقة الثاني الظن في السند بان نقله فلان وهو
 ضعيف ان أمكنه الثالث المعارضة ولا يجوز بالقياس مثل العيب يثبته وبنيته بالمناسبة أو غيرها
 ولا يجوز واحد الا اذا كانت دلالاته قطعية ولكن باجماع آخر أو بتواتر الصنف الثاني على ظاهر
 الكتاب كما اذا استدلل في مسألة بيع الغائب بقوله أحل الله البيع وهو يدل على صحة كل بيع والاعتراض
 عليه بوجوه الاول الاستفسار وقد عرقته الثاني منع ظهوره في الدلالة فانه خرج صوراً لا تخصي أولاً
 نسلم ان اللام للعموم فانه يحى للعموم وللخصوص الثالث التأويل وهو انه وان كان ظاهراً فماذا كرت
 لكن يجب صرفه عنه الى محمول من جرح بدليل يصيره واجماً نحو قوله نهي عن بيع الغور وهذا أقوى لانه
 عام لم ينظر اليه تخصيص أو التخصيص فيه أقل الرابع الاجمال فان ما ذكرناه من وجوه الترجيح

لكن لقطعية دلالاته يعارض الاجماع اعنى الاجماع الظني الدلالة أو النقل اذ لو كان قطعيها لم يعارضه خبر الواحد وان
 أصلاً وان كان ظنيها لم يخج الى قطعية الدلالة (قوله ولكن باجماع) أو تواتر على سبيل الفرض والتقدير والافتقار فرفرت ان لتعارض بين
 القطعيين (قوله الاستفسار) مثل ان يقول ما معنى أحل فانه يقال بمعنى أو رده في محله وبمعنى جهله لا لا غير حرام (قوله أولاً نسلم) عطف
 على منع ظهوره أي لا نسلم انه ظاهر الدلالة على ما ذكرتم فانه قد خرج منه يبيع الملاقح والمضامين ويبيع الحر والخنزير ويبيع امهات
 الاولاد باتفاق منكم أولاً نسلم ان اللام للاستفراق ولم لا يجوز ان تكون للعهد الخارجي أو الذهنى (قوله فان ما ذكرناه) وهو انه عليه
 السلام نهي عن بيع الغروانه أقوى لعدم تخصصه أو اهليته وان لم يجعل المرجوح راجحاً فلا أقل من ان تعارض الظهور ويطبق بجلا

(قوله السنة) أي بعض الوجوه هي السنة التي ذكرت على ظاهر الكتاب وبعضها ما اشار اليه بقوله وههنا أسئلة تختص باخبار الآحاد (قوله الاول الاستفسار) عن معنى الامسالك والمفارقة أما القول ان أردت الامسالك بلا تجديد فمجنوع أو معه فغير مفيد فليس باستفسار بل سؤال تقسيم (قوله خطاب بخاص) أي بامسالك غيلاق أو بما من فسوتها فلا يكون ظاهرا في عدم انفساح النكاح على العموم (قوله على سبب خاص) وهو انه كان قد تزوجهن من تبا فامر بامسالك الاربع الاوائل ومفارقة الاواخر والكلام فيما اذا تزوجهن معا (قوله فان الطارئ) يعني ان الزيادة على الاربع في الاسلام أمر منافي للنكاح ولا خلاف في أنه اذا كان مبتدأ مقارنا لا لعقد يدفع النكاح وصحته فكذا اذا كان طارئا يذوقه ويزيل صحته كالرضاع فان الطارئ منه دافع وللنكاح مزيل لبعثته كما ان المبتدأ منه دافع له مانع لبعثته (قوله الاجمال) كذا كرنا وهو أن التأويل المذكور يعارض الظهور فيبقى مجعلا (قوله القول بالموجب) أي سلمنا الامسالك لكن بشرط تجديد العقد ومن أين الدلالة على نفي هذا الاشتراط (قوله أو في روايته قدح) (٢٦٥) عطف على قوله مرسل وعلى جملة قوله هذا

وان لم يصبره واجما فانه يعارض الظهور فيبقى مجعلا الخاضع للمعارضه بآية أخرى نحو قوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وهذا ما لم يتحقق فيه الرضا فيكون باطلا أو يحدث متواتر كذا كرنا السادس القول بوجبه وهو تسليم مقتضى النص مع بقاء الخلاف مثل أن يقول سلمنا حل البيع والخلاف في صحته باق فانه ما أثبتته الصنف الثالث ما ردد على ظاهر السنة كما اذا استدلل بقوله امسك اربعا وقارن سائرهن على ان النكاح لا ينسخ والاعتراض عليه بوجوه السنة المذكورة الاول الاستفسار الثاني منع الظهور اذ ليس فيما ذكر من الخبر بصيغة عموم اولانه خطاب بخاص اولانه ورد على سبب خاص الثالث التأويل فان المراد تزوج منهن اربعا بعد تجديد فان الطارئ كما مبتدأ في افساد النكاح كالرضاع الرابع الاجمال كذا كرنا الخاضع للمعارضه بنص آخر السادس القول بالموجب وههنا أسئلة تختص باخبار الآحاد وهو الطعن في الاستدبان يقول هذا الخبر مرسل أو موقوف أو في روايته قدح فان راويه ضعيف ظلال في عدالته أو ضبطه أو بانه كذبه الشيخ فقال لم يرو عن مثاله اذا قال الاصحاب المتبايعان كل واحد منهما بالخير ما لم يتفرقا قالت الحنفية لا يصح لان راويه مالك وقد خالفه واذا قلنا انما امرأة تكلمت نفسها بغير اذن وليها ففسكحها باطل قالوا لا يصح لانه يرويه سليمان بن موسى الدمشقي عن الزهري فسئل الزهري فقال لا أعرفه الصنف الرابع ما ردد على تخريج المناط وهو ما يبأتى من عدم القضاء أو المعارضه أو عدم الظهور أو عدم الانضباط أو بما تقدم من انه مرسل أو غريب أو شبهه قال (الثامن عدم التأثير وقسم اربعة اقسام الاول عدم التأثير في الوصف مثاله صلاة لا تقصر فلا تقدم كالغرب لان عدم القصر في نفي التقديم طردى فيرجع الى سؤال المطالبة الثاني عدم التأثير في الاصل مثاله في بيع الغائب مبيع غير مثنى فلا يصح كالظهير في الهواة فان العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضة في الاصل الثالث عدم التأثير في الحكم مثاله في المردين مشر كون أنفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالخروج ودار الحرب عندهم طردى فيرجع الى الاول الرابع عدم التأثير في الفرع امثاله زوجت نفسها فلا يصح كالأول زوجت من غير كف وحاصله كالثاني وكل فرض جعل وصفا في العلة مع عترافه بطرده مردود بخلاف غيره على المختار فيهما) أقول عدم التأثير عبارة عن ابداء وصف لا أثر له

الخبر مرسل وقوله أو بانه كذبه الشيخ عطف على قوله وان روايته ضعيف لانه في معنى بان راويه التأديبة الفاء والباء معنى السبيبية وجعله عطف على بان يقول ليس بسديد لقصوره عن الدلالة على كونه مقول المعترض وقد جاء في الرواية وفي عبارة المتن وهي قوله وفي رواية لضعفه أو قول شيخه لم يروه عنى وهو عطف على ضعفه وفي شرح العلامة أن المعنى أو الطعن فيه بانه ورد في رواية يضعفه فلا يصح التمسك به أو الطعن فيه بانه قول شيخه بانه لم يروه عنى على أن الظهير في قوله بانه ضمير الشأن وكأنه جعل لضعفه على لفظ المضارع من الضعيف

(٣٤ - مختصر المنتهى ثاني) ولا يخفى ما فيه والا قرب أن يكون في رواية على لفظ اجمع المضاعف أي الطعن في رواية الخبر لضعف بعض الرواة أو بقول شيخه لم يروه عنى (قوله أو بما تقدم) عطف على ما سببه أي أي نظر الى المعنى أي الاعتراض بما سبب أي من القدر في افضاء الحكم الى المقصود ومن المعارضه بابداء معنى آخر يصلح للعلة ومن كون الوصف خفيا ومن كونه غير منضبط أو بما تقدم من كون الوصف مناسبا مرسل أي لم يثبت اعتباره لانص أو اجماع ولا يترتب الحكم على رفته أو غير يبا أي يثبت ترتيب الحكم عليه لانص ولا باجماع أو كونه شبيها لا يثبت مناسبة الا بدليل من فصل وفي أكثر الشروح أن المراد ما يعبد منه من استلزام المفسدة وغيره وما يبأتى من القدر في المناسبة وهو ابداء نفسه راجحة أو مساوية (قوله ابداء وصف لا أثر له) أي ابداء المعترض في قياس المستدل وصفه لا أثر له في اثبات الحكم بان يظهر عدم تأثيره مطلقا أو في ذلك الاصل أو يظهر عدم تأثيره منه أو يعلم عدم تأثيره بعلم اطراده في جعل المتراع بناء على أن التأثير مستلزم للاطراد فكل أنص مما يعده فلذا كان أعلى أي أقوى في ابطال العلية

(قوله فهو كالثاني) أي عدم التأثير في الاصل اذ لا تأثير للوصف في ذلك الوصف استغناء عنه بوصف آخر فهو وصف آخر فهو وصف آخر وهو مجرد تزويج المرأة لنفسه من غير اعتبار الكفاءة وعدمها وفي المنتهى انه كالثالث يعني عدم التأثير في الحكم لان المستدل جعل الوصف تزويج المبراع الولي فيه كفاءة الزوج فيقول المعارض فيه عدم الكفاءة مما لا تأثير له لان تزويجها بنفسها باطل عندكم سواء كان من كفء أو من غير كفء وبالجملة ينبغي أن يكون المراد بقوله زوجت نفسها أي من غير كفء على ما صرح به في المنتهى ليتحقق الاشتراك في الوصف وان لم يكن في المتن والشرح اشعار بذلك وان يكون قوله كما زوجت من غير كفء على لفظ المبني للمفعول ليتحقق المغابرة بين الاصل والفرع وفي بعض الشروح أن المراد زوجت نفسها مطلقا فلا يصح كما اذا زوجت نفسها من غير كفء والاعتراض (٢٦٦) ان ليس المؤثر في الاصل تزويجها بنفسها مطلقا بل مع قيد كونه من غير كفء

وقسمه الجدلون أربعة أقسام فاعلاها ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تأثيره في ذلك لا يظهر في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره وخصوصا كل قسم باسم تمييز البعض عن بعض وتسهيلا للعبارة عنها باختصاصها فالاول وهو ما كان فيه الوصف غير مؤثر يسمى عدم التأثير في الوصف مثاله أن يقال في الصحيح لا يقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقال عدم الفصر لا تأثير له في عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ولا شبهة فهو وصف طردى ولا يعتبر انفاقا لذلك استوى المغرب وغيره مما يقصر في ذلك وموجبه المطالبة بكون العلة علة القسم الثاني وهو أن يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير في الاصل مثاله أن يقول في بيع الغائب مبيع غير مئى فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيقول المعارض كونه غير مئى وان ناسب نفى العلة فلا تأثير له في مسألة الطير لان العجز عن التسليم كافي في منع العهدة ضرورة استواء المرئى وغير المرئى فيها وموجبه المعارضة في العلة بابداء علة أخرى وهو العجز عن التسليم الثالث ان يذكر في الوصف المعلل به وصفا لا تأثير له في الحكم المعلل ويسمى عدم التأثير في الحكم مثاله أن يقول الخنفيه في مسألة المرتدين اذا أنفوا أو التامشركون أنفوا وما لا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول المعارض دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الانلاف في دار الحرب ودار الاسلام في ايجاب الضمان عندهم وموجبه المطالبة بتأثير كونه في دار الحرب فهو كالاول الرابع أن يكون الوصف المذكور لا يطردي في جميع صور النزاع وان كان مناسباً ويسمى عدم التأثير في الفرع مثاله أن يقال في تزويج المرأة لنفسها زوجت نفسها بغير اذن ولا بها فلا يصح كما زوجت من غير كفء فيقول المعارض كونه غير كفء لا أثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفء ومن غير كفء وحكمهما سواء فلا أثر له وموجبه المعارضة بوصف آخر وهو تزويج فقط فهو كالثاني واعلم أن حاصل ما ذكر ان الاقسام الاربعة الاول والثالث منها يرجعان الى منع العلة والثاني والرابع الى المعارضة في الاصل بابداء علة أخرى والاخرى والاخرى في الاصل بابداء علة أخرى سبأني فليس هو سؤالاً برأسه وقد يقال ان ذلك لعدم التمييز بين ما يقصد به منع العلية لتبدل عليها وبين الدليل على عدمها وكذلك بين ابداء ما يوجب احتمال علية الغير وبين ما يوجب الجزم بقوله وكل فرض لما كان حاصل القسم الرابع وجود قيد طردى

(قوله والاول) أي منع العلة قد مر اذ هو ثاني اعتراضات النوع الذي نحن بصدده والثاني أن المعارضة في الاصل ستأتي اذ هو عامرها (قوله وقد يقال) يعني ان حاصل الاول والثالث من هذه الاقسام الاربعة ليس بمجرد منع العلية وطلب اقامة الدليل عليها بل اثبات عدم علية الوصف مطلقا أو في ذلك الاصل وفرق بين منع العلية اقيام الدليل عليها وبين اقامة الدليل على عدمها وكذا حاصل الثاني والرابع ليس بمجرد المعارضة في الاصل بابداء ما يحتمل أن يكون من العلة بل اثبات ان العلة هي ذلك الغير وفرق بين ابداء ما يحتمل العلية وابداء ما هو العلة قطعا

(قوله وكل فرض) من الشارحين من فسره هذا المقام بما يشهد بان لم يفهمه وآخرون اعترفوا بعدم الفهم فلذا بالغ المحقق في توضيحه بما لا مزيد عليه فقوله وهو أصعب يريد ان يراد النقض المكسور أصعب على المعارض من اراد النقض الصحيح لان فيه بيان عدم تأثير بعض أجزاء الوصف وبيان نقض البعض الآخر وفي النقض الصحيح ليس الاثبات نقض الوصف أعني بونه في صورة مع عدم الحكم فيها وقوله بخلاف الاول متعلق بقوله بل واز أن يكون يعني أن المستدل اذا لم يكن معترفاً بكون الوصف طردياً بل واز أن يكون له في ضم الوصف الطردى الى العلة غرض صحيح بان لا يوجد المجموع مع عدم الحكم بخلاف ما اذا قال معترفاً بان الوصف المضموم طردى فان ذلك اعتراف بان لا مدخل له في العلية وان العلة هي ذلك الامر الذي فرض الطردى وصفا فيه فحينئذ يسهل النقض بايراد صورة يوجبها مجرد ذلك الامر ولا يوجد الحكم وتلفظه بان العلة هي المجموع مع اعترافه بذلك لا يغيده وقوله لانه أي الوصف الطردى المفهوم الى ما هو العلة لغو سواء اعترف المستدل بذلك أو لم يعترف والجواب

في

انه اذا لم يعترف بذلك يجوز ان يتعلق به غرض صحيح بخلاف ما اذا اعترف فاقتربا (قوله هذا اول الاعتراضات) قد عرفت ان وجود
المعاوض للمصلحة هو القدر في المناسبة وقد جعله عند الضبط الاجمالي فاني اعتراضات المناسبة لكنه في المتن اولها (قوله لما مر) في مسالك
المناسبة ان المختار وانحرام المناسبة افسده تلزم راجحة او مساوية (قوله الى غير ذلك) (٢٦٧) مثل ان هذا اعتبر نوعه في جنسه

وذلك جنسه في جنسه وان
هذا الضرورى دينى وذلك
ما الى (قوله وقد ابطالناه)
اى التمسيد حيث ذكرنا
ان الاحكام مشبهة على
المصالح اما تفضلا واما
وجوبا (قوله القدر في
افضائه الى المصلحة)
الظاهر ان التمسيد للحكم
على ما هو صريح عبارة المتن
لكن المذكور فيما سبق
ان الافضاء الى المصلحة
انما هو من شروط الوصف
المناسب وقد عرفت ان في
هذا المقام تسامحات
المفضى الى المصلحة هي
شريعة ذلك الحكم
كالتحريم مثلا (قوله ووجه
المناسبة) اى بين تحريم
مصاهرة المحارم كأم
الزوجة على التأييد
وبين الحاجة الى ارتفاع
الجباب ان التحريم يقضى
الى رفع الفجور من جهة
ان التحريم على التأييد
يرفع الطمع المفضى الى
الهم والنظر المفضى الى
الفجور فيعرض بان التحريم
على التأييد لا يقضى الى
رفع الفجور بل رجا يقضى
الى الفجور لكونه عبارة

في الوصف المعال به وهو كونه غير كنف، ذلك لانه قاعدة تتعلق به وهى ان كل ما فرض جعله وصفا في العلة
من طردى هل هو مردود عند المناظرين فلا يجوزونه اما اذا كان المستبدل معترفا بانه طردى فاختار
انه مردود لانه في كونه جزء العلة كاذب باعترافه وانه ملحق ببيع وقيل ليس مجرد ودلان الغرض استلزام
الحكم فالجزء اذا استلزم الحكم فالحكم مستلزم قطعا واما اذا لم يكن معترفا بانه طردى فاختار انه غير مردود
بل واز ان يكون فيه غرض صحيح كدفع النقض المصرح الى النقض المكسور وهو اصعب بخلاف الاول
فانه معترف بانه غير مؤثر وان العلة هو الباقي فيرد النقض كالمولود كرهه وانفقوه به لا يجديه نفسه ان دفع
النقض وقيل مردود لانه لغو وان لم يعترف به وقد عرف الفرق قال (الناسخ القدر في المناسبة بما يلزم من
مفسدة راجحة او مساوية وجوبا بالترجيح تفصيلا واجمالا كما سبق) اقول هذا اول الاعتراضات الاربعة
المختصصة بالمناسبة ويخص باسم القدر في المناسبة وهو ابتداء مفسدة راجحة او مساوية لما مر ان
المناسبة تنحرم بالمعاوضة والجواب بالترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا واجمالا اما تفصيلا فيخصوص
المسئلة بان هذا ضرورى وذلك حاجى ارباب افضاء هذا قطعى اربا كثرى وذلك ظنى اوقلى اربان
هذا اعتبر نوعه في نوع الحكم وذلك اعتبر نوعه في جنس الحكم الى غير ذلك مما تنبهت له واما اجمالا فلا يلزم
التمسيد لولا اعتبار المصلحة وقد ابطالناه مثاله ان يقول في الفسخ في المجلس ووجد سبب الفسخ في وجود
الفسخ وذلك دفع ضرر والمحتاج اليه من المتعاقدين فيقال معاوض بضرر الاخر فيقول الاخر يجب
نفسا وهذا يدفع ضررا ودفع الضرر اهم للعقلا ولذلك يدفع كل ضرر ولا يجب كل نفع مثال آخر اذا قلنا التقلى
للعادة افضل لما فيه من تزكية النفس فيقال لكنه يفوت اضعاف تلك المصلحة منها ايجاد الولد وكف
النظر وكسر الشهوة وهذه ارجح من مصالح العبادة فيقول بل مصلحة العبادة ارجح لان الحفظ الدين وما
ذكرتم لحفظ النسل قال (العاشر القدر في افضاء الحكم الى المقصود كالمصاهرة على التأييد
بالحاجة الى ارتفاع الجباب المؤدى الى الفجور فاذا تابا بدنا سد باب الطمع المفضى الى مقدمات الهم
والنظر المفضى الى ذلك فيقول المعارض بل سد باب النكاح افضى الى الفجور والنفس هائلة الى الممنوع
وجوابه ان التأييد يمنع عادة بما ذكرناه فيصير كالطبيعى كالامهات) اقول وما يختص بالمناسب من
الاعتراضات القدر في افضائه الى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له مثاله ان يقال في عدل تحريم
مصاهرة المحارم على التأييد انها الحاجة الى ارتفاع الجباب ووجه المناسبة انه يقضى الى رفع الفجور
وتقريره ان رفع الجباب وتلاقي الرجال والنساء يقضى الى الفجور وانه يتدفع تحريم التأييد ان يرتفع الطمع
المفضى الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى الفجور فيقول المعارض لا يقضى الى ذلك بل سد باب النكاح
افضى الى الفجور لان النفس حريصة على ما منعت عنه وقوة داعية الشهوة مع البأس عن المل مظنة
الفجور والجواب ببيان الافضاء اليه بان يقول في المسئلة التأييد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهم
والنظر وبالادام بصير كالأمر الطبيعى فلا يبقى المل مشتهى كالامهات قال (الحادى عشر كون الوصف
خفيا كالرضا الفصد والخفى لا يعرف الخفى وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصبغ والافعال) اقول
ثالث اعتراضات المناسبة كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود والقصد في الافعال والجواب ضبطه

عن سد باب النكاح والمنع عنه والانسان حريص على ما منعت عنه (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 ان الخفى لا يعرف الخفى ومع ذلك فمعناه انه لا يعرف الحكم
الخفى لا الحكمة الخفية على ما في بعض الشروح لان العمل لتمامها امارات ومعرفة الاحكام التى هي عيب عنها لا للحكم والمصالح وانما
توهم ذلك من جهة ان الوصف الذى هو الحكمة اذا كان خفيا بضبط ظاهر يعرفه ويبدل عليه عادة كصبغ العقود على الرضا واستعمال

الجوارح على العمدة وما وقع في بعض الشروح انه يصنبط بالامور الظاهرة من الصبيغ والانفعال الموضوعية للدلالة على الامور الباطنية
 موهم انه فهم من الافعال الفعل العنوي (قوله مثل الحرج والمشقة) معلوم انها الباس من الحكم والمصالح بل المراد ان قصر الصلاة وجواز
 الاذطار مثلا في مظان الحرج والمشقة حكمية ومصليحة ثم الظاهر ان اس بين الحرج والمشقة كثير ففرق فلذا قال كالمشقة بالسفر من غير
 تعرض للحرج (قوله على وجوده) أي وجود الوصف في صورة النقص حينئذ أي حين منع المستدل وجوده أو ابتداء أي قبل منعه (قوله
 اذبه) أي بوجود الوصف في صورة النقص يحصل النقص فيتم ابطال دليل الخصم فكما انه متمكن من ابطال فكذا

من متمكنه (قوله والا) أي
 وان لم يكن وجود الوصف
 في صورة النقص حكما
 شرعيا فيجزم أي للمعارض
 أن يقيم الدليل على وجوده
 لان كون هذا تنجها لمطوبه
 لا انتقالا الى مطلوب آخر
 أمر ظاهر بخلاف ما اذا
 كان حكما شرعيا فان جانب
 الانتقال فيه أظهر فغير
 تنجيه ودليله للمعارض
 واللام متعلق بتنجيه
 والمراد دليله على نفي
 العلية وعلى بطلان قياس
 المستدل وجهه والشارحين
 على ان المراد ان المذهب
 الثالث هو التفصيل بان
 الحكم المختلف فيه ان
 كان حكما عقليا للمعارض
 ان يدل على وجود الوصف
 في صورة النقص لانه
 يقدح فيه فيحصل فائدة
 وان كان حكما شرعيا فلا
 لعدم انفاذة اذ للمستدل
 أن يقول يجوز ان يكون
 تخلف الحكم لوجود مانع
 أو انتفاء شرط فيجب الحمل
 عليه بجعل الدليلين دليل

بصفة ظاهرة كضبط الرضا بصيغ العمدة بفعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح في
 القتل قال ((الثاني عشر كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد كالحرج والمشقة والزجر فانها
 تختلف باختلاف الأشخاص والازمان والاحوال وجوابه اما انه منضبط بنفسه أو بضابط كضبط الحرج
 بالسفر ونحوه)) أقول ورابع اعتراضات المتناصب كون الوصف غير منضبط كالحكم والمصالح مثل
 الحرج والمشقة والزجر فانها أمور ودواتها غير محصورة ولا مميزة وتختلف بالاختصاص والاحوال
 والازمان فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها وجوابه انه اما منضبط بنفسه كما نقول في المشقة والمضرة
 انه منضبط عرفا واما بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر والزجر بالحدود قال ((الثالث عشر النقص كما تقدم
 وفي تمكين المعارض من الدلالة على وجود العلة اذا منع ثاتها يمكن ما لم يكن حكما شرعيا وابعها لم يكن
 طريق أولى بالقدح قالوا الودل المستدل على وجود العلة بدليل موجود في محل النقص فنقص المعارض
 ثم منع وجوها فقال المعارض بنقص دليلك لم يسمع لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها وفيه نظر اما
 لو قال يلزمك اما انتقاض علمك أو انتقاض دليلها كان متجها ولو منع المستدل تخلف الحكم فنفي تمكين
 المعارض من الدلالة ثاتها يمكن ما لم يكن طريق أولى)) أقول النقص كما علمت عبارة عن ثبوت الوصف في
 صورة مع عدم الحكم فيها ويمكن في جوابه منع كل واحد منهما فليجعل البحث فيه قسمين القسم الاول فيما
 يمنع المستدل وجود الوصف في صورة النقص وهو وارد بالافتقار وفيه بحثان الاول هل للمعارض 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 شرعي هو الانتقال بالحقيقة وهو غير
 جائز الا فتم اظهروا في تيممه لدليله وقيل لا مادام له طريق في القدح أولى من النقص واما ان لم يكن له
 طريق أولى به فيجوز ذلك لان غضب المنصب والانتقال انما ينفيان استصحابا فاذا وجد الاحسن لم
 يرتكبهما والا فالضرورة تجوزهما البحث الثاني اذا كان المستدل قد ذكر على وجود العلة في الاصل
 دليل الامور جودا في محل النقص ونقص المعارض العلة فقال المستدل لانه لم يوجدها فقال المعارض
 فينتقض دليلك لوجوده في محل النقص بدون مدلوله وهو وجود العلة فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من
 المعارض لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها قال المصنف وفيه نظر وامل ذلك ان القدح في دليل
 العلة قدح في العلة وهو مطلوب به فلا انتقال هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلة معين ولو ادعى أحد الامرين
 فقال يلزم اما انتقاض العلة واما انتقاض دليلها وكيف كان لا يثبت العلية كان مسوعا بالانتقال فان عدم
 الانتقال فيه ظاهر القسم الثاني فيما يمنع المستدل عدم الحكم في صورة النقص وهو وارد انتفاقا وهل
 للمعارض اقامة الدليل على عدم الحكم قبل اذ به يحصل مطلوبه وقيل لا لانه انتقال وقيل نعم اذ لم يكن
 له طريق أولى بالقدح كما تقدم قال ((والخيار لا يجب الاحتراز من النقص وثاتها الا في المستثنيات لتا أنه

الاستنباط ودليل المختلف فلا تبطل العلة بخلاف الحكم العقلي فان هذا لا يمتنى فيه ولا يخفى ضعف هذا الكلام
 (قوله وهو مطلوبه) أي القدح في العلة مطلوب المعارض وفي بعض الشروح وجه النظر ان هذا انتقال من اعتراض وغير المسوع وهو
 الانتقال من الاعتراض والاستدلال (قوله وكيف كان) أي سواء كان للازم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها لم تثبت العلية أما
 على الاول فلما مر ان النقص يبطل العلية وأما الثاني فلانه لا بد لثبوت العلية من مسالك صحيح وأما ما قال ان انتقاض دليل العلة يستلزم
 انتقاض العلة فظاهر البطلان (قوله كما تقدم) من انه اذا كان له طريق في القدح أولى من انتقاض لم يسمع من المعارض اقامة الدليل على

وجود الوصف في صورة النقص واذا لم يكن يسمع لمكان الضرورة فكذلك اقامة الدليل على انتفاء الحكم الا في المستثنات وهي الصور التي
 ينقضي فيها الحكم وتوجد العلة آية كانت من العلة المعتبرة في حكم المسئلة على اختلاف المذاهب فانه لا تراعى ان ورود النقص على
 سبيل الاستثناء لا يفيد العلة كالعرايا وضرب الدية على العاقلة لانه لما ورد على كل مذهب كان مجامع الماهر عليه ولهذا انتفاءه على ان
 المستثنى لا يقاس عليه ولا تناقض به (قوله سئل عن دليل العلية) تقرير اول الوجه بين على مافي الشروح انه انما سئل عن الدليل
 المقضى للحكم وانتفاء المعارض ليس منه لان الدليل هو الوصف المؤثر لا غير والمعنى بالمعارض ما لا يجسه تخالف الحكم في صورة
 النقص ولو كان انتفاؤه من العلة لما كان الوصف المفروض نفس العلة بل جزاها وتقرير ثابته ما ان النقص وارد اتفاقا وان احترز
 عنه فالاحترار ملقى وفي بعض الشروح ان النقص ان لم يكن حاصل في نفس (٢٦٩) الامر فقد تم الدليل وان كان حاصل فلا

سئل عن الدليل وانتفاء المعارض ليس منه وايضا فانه وارد وان احترز اتفاقا) أقول هل يلزم الاستدلال
 ان يحترز في من الاستدلال من النقص بان يذكر قيد يخرج محل النقص قيل يلزمه لئلا ينتقض العلة
 وقيل يلزمه الا في المستثنيات وهي ما ورد على كل علة فاذا قال في الارز مطعوم فيجب فيه التساوي كالبر فلا
 حاجة الى ان يقول ولا حاجة تدعو الى التفاضل فيه فيخرج العرايا فانه وارد على كل تغدير سواء علنا باطعم
 او بالقوت او الكيل فلا تعاق له بابطال مذهب ونهيج آخر والمختار انه لا يجب امله لاننا سئل عن دليل
 العلية فانتموه وفيه والنقص دليل عدم العلية فهو بالحقيقة معارضة ونفى المعارض ليس من الدليل
 فهو غير ملتزمه فلا يلزمه ولنا ايضا ان ذكره انما كان لئلا يرد النقص وذلك انما يصح اذ لم يرد النقص معه
 وليس كذلك فانه وارد معه اتفاقا بان تقول هذا وصف طردى والباقي منتقض قال (وجوابه ببيان
 معارض اقضى نقيض الحكم أو خلافه لمصلحة كالعرايا وضرب الدية أو دفع مفسدة آكل كل الميتة
 المضطرفان كان التعديل بظاهرعام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم) أقول لما فرغ من بحث
 النقص بجزايه بين وجه الجواب عنه وهو ببدء المانع اعني بيان وجود معارض في محل النقص اقضى
 نقيض الحكم كنفى الوجوب للوجوب أو خلافه كالحرمه للوجوب وذلك اما التحصيل لمصلحة أو دفع
 مفسدة اما تحصيل المصلحة فكفي العرايا اذا اوردت على الوجوبات لعموم الحاجة الى الرطب والتمرو قد
 لا يكون عندهم عن آخر وكضرب الدية على العاقلة اذا اوردت على الزجر بشرع الدية لمصلحة أولياء المقتول
 مع عدم تحميل القاتل مالم يقصد به القتل وكون أولياءه يغضون بكونه مقتولا فليغرموا بكونه قاتلا
 ولذلك قال صلى الله عليه وسلم مالم تغممه فليلغرمه وأمدف المفسدة فكما عمل حرمة الميتة بقذارته
 فاذا اورد المضطرف في ذلك لدفع مفسدة هلاك النفس وهو اعظم من كل المستقدر هذا كله اذ لم تكن
 العلة منصوصة بظاهرعام واما ان كانت كذلك فلا يجب ببدء المانع بعينه بل بحكم بتخصيصه بغير محل
 النقص ويقدر المانع بغير مصلحة أو دفع مفسدة فيكون تخصيص العموم لالعلة فانه أهون وقد تقدم
 ما فيه كتابه قال (الرابع عشر الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالتقص) أقول الكسر وهو نقض
 المعنى وحاصله وجود المعنى في صورة مع عدم الحكم فيه وقد علمت هل يسمع ومتى يسمع فثبت بسمع فهو
 كالتقص والكلام فيه كالكلام فيه من الاجوبة الثلاثة والكلام عليها سؤالا وجوابا واختلافا واختيارا

يتم احتر زعمه لفظا أو لا
 والغرض من ايراد امثال
 هذه المباحث ان يظهر
 لك قوة تصرف الشارح
 المحقق في الدقائق وحسن
 تفصيله عن المضائق (قوله
 لما فرغ) يشير الى ان المراد
 بجواب النقص الجواب
 عنه بعدم تحققه حتى
 ان منع أحد جزايه لا يكون
 جوابا عنه بل دفعا لتحقيقه
 (قوله وذلك) أي اقتضاء
 المعارض نقيض الحكم أو
 خلافه قد يكون تحصيل
 مصلحة أولى ودفع مفسدة
 أو كدوم هذا يظهر ان في
 عبارة المتن اقتصارا بحدف
 المعطوف عليه ونقص
 العرايا من قبيل نقض
 الحكم باعتبار وجوب
 التساوي وعدمه أو حرمة
 التفاضل وعدمها وأما
 وجوب الدية على العاقلة

فيتمهل ان يجعل من قبيل اقتضاء خلاف الحكم نظوران وجوب دية مخففة على العاقلة حكم مخالف لوجوب دية مغالطة على العاقلة
 فقوله لعموم الخاصة متعلق بقوله كافي العرايا وقوله لمصلحة أولياء المقتول متعلق بقوله كضرب الدية اشارة الى تحصيل المصلحة وان نفس
 ضرب الدية لمصلحة أولياء المقتول وكونه ليست على القاتل لعدم قصده وكونه على أولياءه لكون القرم بانتم وصوره المضطرم من
 قبيل خلاف الحكم لان الاباحة خلاف الحرمة ثم الصور المذكورة كلها من قبيل المستثنيات ومثله كاف في التمثيل (قوله فانه) أي
 تخصيص عموم اللفظ أهون من تخصيص العلة لان دلالة العام ظاهرة كترقيها التخصيص بخلاف العلة وقد تقدم في بحث شرائط العلة
 حيث قال فيجب تقدير المانع (قوله وهو نقض المعنى) أي وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم وقد علمت في بحث
 شروط العلة ان المختار انه لا يبطل العلية فلا يسمع الا اذا علم وجود قدر الحكمة أو أكثر ولم يثبت حكم آخر ايق بتخصيص الحكم منه
 وحينئذ سدهو كالتقص فيجاب أو لا يمنع وجود المعنى ولنا بان مع عدم الحكم كليا يتحقق واذا تحقق فيجاب ببدء المانع وحينئذ فهل الامتنع

أن يدل على وجود المعنى فيه أربعة مذاهب وعلى وجود الحكم فيه ثلاثة مذاهب وهل يجب الاحتراز عن الكسب في مثل الاستدلال المختار أنه لا يجب (قوله فقد لا يحصل) أي في الفرع ما هو المناط للحكم في الأصل من قدر الحكمة بتفاوت نفس الوصف فإنه لا يتفاوت (قوله ومنع انتفاء الحكم) فقد عرفت أن ليس للمستدل في رفع انتفاء الحكم في صورة النقص سوى المنع وبين المنع وأما في الكسب فله أن يدفعه لأن انتفاء الحكم مع وجود الحكم لا يصلح اعتراضا على عليتها الجواز أن يكون قد مر عن صورة الكسب لتفصيل تلك الحكمة حكم آخر هو أولى بها كما إذا قال المعلن انما قطع البدل بالبدل لجزء قول المعترض حكمة الزجر قائمة في العقل العمدة والعدوان مع أنه لا قطع فيجيب المعلن بأنه قد مر في حكم آخر هو اليق وأشد زجرا من القطع وهو انتقال وقد سبق تحقيق ذلك (قوله مستقلا أو غير مستقل) تفصيل للصوابية يعني أن الوصف المعارض به أمان يصلح للاستقلال بالعلية أو لا والثاني لا يحتمل أن يكون علة مستقلة بل غاية احتمال أن يكون جزءة والاول يحتمل أن يكون علة بالاستقلال وإن يكون جزءة بأن تكون العلة هي الوصف المعارض والمعارض به جبا وهذا التفصيل وإن لم يكن إليه إشارة في المتن يمكن فيه فائدة تظهر في تقرير دليل المختار فإذا عمل المستدل حرمة الربا بالطعم فمعارضته المعارض بالقوت يحتمل أن يكون باعتبار أن القوت هي العلة وحده أو العلة هي مجموع الطعم والقوت وإذا عمل القصاص في الحد بقتل العمد (٢٧٠) العدوان فمعارضته بالجراح لا يحتمل سوى أن يكون هو جزء العلة لأنه لا يصلح

للاستقلال وحاصل الكلام
 ان في التقسيم الاول
 الاستقلال في الصلوح
 وفي الثاني الوجود (قوله في
 قبول هذه المعارضة) يعني
 المعارضة في الأصل على ما
 يشهد به استدلال الطرفين
 لا القسم الثاني منها خاصة
 على مذاهب بعض
 الشارحين (قوله بيان
 الملازمة) تقريره على
 ما ذكره العلامة أن وصف
 المستدل ليس أولى
 بالاستقلال من الجزئية
 لأنه كما احتمل أن يكون
 كل من وضع المستدل

فلا يتكرر ومثاله ما مر من الترخيص للسفر للحكمة المشقة فيكسر بالجمال واعلم أن منع وجود العلة
 ههنا أظهر منه في النقص لما مر أن قدر الحكمة يتفاوت فقد لا يحصل ما هو مناط الحكم منه في الأصل
 في الفرع ومنع بهاء الحكم ههنا قد يدفع بوجه آخر وهو أنه لا يجوز أن يثبت حكم هو أولى بالحكمة
 وقد سبقت الإشارة إلى ذلك كما في موضعه قال (الطامس عشر المعارض في الأصل بمعنى آخر أما
 مستقل كما عارضه الطعم بالكيل أو القوت أو غير مستقل كما عارضه القتل العمد العدوان بالجراح
 والمختار قوله النال ولم تكن مقبولة لم يمنع التحكم لأن المدعى علة ليس بأولى بالحرمة أو بالاستقلال من
 وصف المعارضة فإن رجع بالتوسعة منع الدلالة ولو سلم عورض بان الأصل انتفاء الأحكام وباعتبارهما
 معا وأيضا فلما ثبت أن مباحث العجائب كانت جمعا وفرقا قالوا استقلالها بالمناسبة يستلزم التعدد فلما
 تحكم باطل كالأولى قريبا عالما) أقول معنى المعارضة في الأصل هو أن يبدي المعارض معنى آخر
 يصلح للعلية مستقلا أو غير مستقل بل جزأ أما المستقل فيجوز أن يكون علة مستقلة دون الأول وإن
 يكون جزءة فهو مع الأول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالأول وحده مثاله أن يعمل
 حرمة الربا بالطعم فيعارضه بالقوت أو الكيل وأما غير المستقلة فيجوز أن يكون جزءة فينتفي استقلال
 الأول مثاله أن يعمل القصاص في الحد بكونه قتل عمدا عدوانا فيعارضه بكونه بالجراح فإنه لما جازان
 تكون العلة الأوصاف المذكورة مع قبده كونه بالجراح لم يتعد إلى المنقل ثم اختلف في قبول هذه المعارضة
 وإن رجع قوله النال لم تقبل لم يمنع التحكم والألزم باطل ضرورة وانفاقا بيان الملازمة أن الوصف المبدي في

والمعارض علة بدليل المناسبة احتمل أن يكون المجموع علة بالمناسبة فالحكم بكون وصف المستدل علة مستقلة لا جزئية الصورة
 علة تحكم وعلى هذا لفظ من وصف المعارضة لقولان الأولوية أعماهي بين الاستقلال والجزئية لا بين وصفى المستدل والمعارض وعلى
 ما في بعض الشروح أن الدليل والى على علية كل من وصفى المستدل والمعارض سواء كان كل مستقل كالطعم والقوت أو غير مستقل كما إذا
 عمل بالقتل العمد العدوان فزاد المعارض قبده كونه بالجراح حتى يكون المجموع علة فإنه إذا لم يقبل وجعل أحد الوصفين علة لزم ترجيح
 أحد الجانبين ثم قال وعبارة المصنف أعني الدليل وبيان الملازمة وافق عقدا المسئلة في العموم لا التمثيل فان قوله ليس بأولى بالجزئية أو
 بالاستقلال يشتمل ما إذا كان الوصف المدعى عليه من كبار المعارض أخذ جزأ منه وادعى الاستقلال وما إذا كان المدعى عليه وصفوا من
 المعارض إليه وصفا آخر وعلى هذا لا يكون قوله وصف المعارضة زائدا وقال بعض الشارحين لو كان قوله ليس بأولى بالجزئية أو
 بالاستقلال شاملا لما إذا كان الوصف المدعى عليه من كبار المعارض أخذ جزأ منه وادعى الاستقلال لزم أن لا تقبل المعارضة لأنه لا يكون
 اثبات علية جزء المدعى عليه يلزم الحكم في الفرع ضرورة وجود الجزأ الذي هو العلة المستقلة على زعم المعارض فيه وأما على تقرير
 الشارح المحقق فحاصله أن الصلوح للاستعمال والجزئية جبا أو للجزئية فقط مشترك بين وصفى المستدل والمعارض فتحصصه بوصف
 المستدل تحكم بقوله الوصف المبدي يعني الوصف المعارض في الصورة الأولى يعني فيما إذا كان يصلح للعلية مستقلا سواء كان علة

مستقلة أو جزءه يصلح الاستقلال أي يحتمل أن يكون عامة مستقلة دون الأولى والجزئية أي يحتمل أن يكون جزءه بأن يكون مع
 الأولى عامة مستقلة كأن الوصف المدعى عنه أعنى وصف المستدل يصلح لذلك والوصف المبدي في الصورة الثانية فيما إذا كان لا
 يصلح للعلية الا غير مستقل يصلح أي يحتمل ان يكون جزءه كأن الوصف المدعى عنه وكلام من قيوده كالعقد والعدوان مثلا يصلح لذلك
 أي لكونه جزءه فمكان الحكم باستقلال المدعى يعني وصف المستدل أو جزئية دون استقلال المبدي يعني وصف المعارض أو جزئية
 تحكما لتساوي ما في الصلوح من غير مرجح في الوجود (قوله فان قيل) لما كان مبنى لزوم التحكم على تساوي وصف المستدل المعبر عنه
 بوصف التعديل ووصف المعارض المعبر عنه بوصف المعارضة من غير ترجيح كان وجه السؤال ان وصف المستدل لما فيه من التوسعة
 أولى بالعلية ووجه الجواب ان الأصل دلالة حصول التوسعة بالوصف على كونه علة كيف وفيه شائبة دور ضرورة توقف العلم بكل منهما
 على الآخر ولو سلم انه يدل عليه أو ان ذلك مجرد الترجيح دون الدلالة ضرورة ثبوت العلية بالمناسبة ونحوها وعرض ترجيح وصف
 المعارضة بأن في الغائه لزوم مخالفة الأصل أعنى عدم الحكم وفي اعتباره لزوم موافقة الأصل أي الجمع بين دليل المثل والمعارض
 حيث اعتبر كل من وصفهما ولو بالجزئية وأما من جعل مبنى لزوم التحكم على تساوي استقلال وصف التعديل وجزئية 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 الأصل أعنى عدم الحكم ومن اعتبار وصف المستدل والمعارض (٢٧١) حيث جعل كلا منهما جزءه علة (قوله

وما ذلك) أي ليس الجمع
 الانعيم الحكم بين أصل
 وفرع لموجب وصف
 مشترك بينهما ولا الفرق الا
 تخصيص ذلك الحكم
 بالأصل دون الفرع بموجب
 وصف يخص بالأصل
 ويبحث وتطرق ان علة
 الحكم في الأصل هي ذلك
 الوصف المشترك أو التخصيص
 وذلك اجماع على ان
 للمعارض ابداء وصف فارق
 لا يوجد في الفرع وانه

الصورة الأولى يصلح للاستقلال والجزئية كالوصف المدعى عنه والمبدي في الصورة الثانية يصلح جزءاً
 للعلية كما يصلح الوصف المدعى عنه وقيوده كذلك فكان الحكم باستقلال المدعى أو جزئية دون المبدي تحكما
 فان قيل لا يتحكم مع الرجحان ووصف التعديل راجح اذ في اعتباره دون وصف المعارضة توسعة في
 الاحكام لانه اذا اعتبر تعدى الحكم الى الفرع ولو اعتبر الآخر وهو انه لا يوجد في الفرع لم تعددنا
 لا نسلم دلالة حصول التوسعة بكونه علة على كونه علة نعم يصلح ذلك من جهة الدليل لو كان قد ثبت عليها
 والكلام فيه ولو سلم فهو معارض بما يرجح اعتبار وصف المعارضة وهو ان الغاء فيه اثبات حكم الفرع
 على خلاف الأصل لان الأصل انتفاء الاحكام وان اعتباره فيه جمع للدليلين وهو أولى من الغاء واحد
 ولنا أيضا بالنقل ان مباحث الصحابة رضوان الله عليهم كانت جمعا وفرقا ومن تأمل كتب السير وتبع
 تفاصيل الآثار لم يخف عليه ذلك وما ذلك الا تعميم بعضه وصف وتخصيص بعضه آخر وانظر في ان
 العلة اجماع وذلك اجماع على ابداء وصف فارق وقوله وهو المراد قالوا المفروض استقلال كل واحد
 منهما بالعلية وهو يستلزم تعدد العلة فصار اليه وجهين لذي يكون ماذكرناه علة مستقلة وعلية غيره غير ضارة
 والجواب لما احتمل استقلالهما والتعدد وجزئية ما والوحدة كان الحكم بالاستقلال والتعدد تحكما

يقبل ويترك به قياس المستدل ولا معنى لقبول المعارضة سوى هذا وفي بعض الشروح ان تحقق الفرق انما يكون بابداء خصوصية
 الأصل اعتبارا أو خصوصية الفرع منعا وهذا دليل قبول المعارضة وأما ما ذهب اليه بعض الشارحين من ان الفرق انما يتحقق بكون
 ما جعل المستدل علة جزءه فلا يخفى ما فيه ومبناه على انه خصص الاختلاف بالقسم الثاني من هذه المعارضة (قوله المفروض استقلال
 كل واحد) فان قيل هذا انما يصلح في الصورة الأولى أعنى ما يكون وصف المعارض صالحا للاستقلال فلنا ليس المراد ان المفروض
 استقلال كل من الوصفين بل كل مما يدعيه المستدل والمعارض ففي الصورة الثانية ما يدعيه المعارض علة هو المجموع المركب من
 وصف المستدل والوصف الذي ابداه المعارض وعلية لانه في الجزئية الأولى التي يدعيه المستدل علة بالاستقلال بناء على
 جواز تعدد العلة فلان كون المعارضة قاذمة فلا يقبل وتقر بالجواب في الصورة الأولى ظاهر لانه اذا احتمل ان تكون العلة هي الطعم
 وان تكون القوت وان تكون المجموع كان الحكم بهلية الطعم كابدعيه المستدل تحكما باطلا وأما في الصورة الثانية فتقرر به انه كما
 يحتمل أن تكون العلة هي الجزاء الأولى كالقتل المهدد والعدوان يحتمل ان تكون المجموع المركب منه ومن كونه بالخارج حتى لا تكون
 العلة الا واحدة فالقول باستقلال الأولى وتعدد العلة يتحكم وكان في عطف التعدد على الاستقلال وعطف الوحدة على الجزئية على
 سبيل البيان والتفسير اشارة الى هذا المعنى وتقرر به بعض الشارحين انه لو قبلت منه هذه المعارضة لزم استقلال كل من وصفي المستدل
 والمعارض فتعدد العلة المستقلة وهو باطل والجواب منع لزوم بلوازان بسند الحكم الى المجموع والمعارضة بانه لو لم يقبل لزم التحكم
 وهو اسناد الحكم الى أحد الوصفين مع الدلالة على علية كل منهما

المستدل مطالبه المعارض
يكون وصفه مؤثرا لان
الوصف يدخل في السبب
بمجرد احتمال كونه مناسبا
وان لم تثبت مناسبته أعني
المناسبة بالنظر اليه أو الى
الخارج على ما يع الشبه
فتم المعارضة بمجرد ابداء
وصف آخر محتمل للعلية
من غير ان تثبت مناسبته
وكون الضمير في قوله ان كان
مشتبا بالمناسبة للمستدل
صريح في الاصل حتى قال
في المنتهى أو المطالبة
بتأثيره وان المستدل أثبتته
بالمناسبة أو الشبه لا بالسبب
وقال الآمدي ان كان
طريق اثبات العلة من
جانب المستدل المناسبة
أو التشبيه دون السبب
والتقسيم والشارحون لما لم
يتبين والبيان جعلوا الضمير
للمعارض وقال العلامة
الظاهر ان وقوع المستدل
مكان المعارض في كلامهما
زبيح بصرا وطغيان ولم
من الناقلين وذلك لانه انما
يصح لو كان المعارض
يطالب المستدل بتأثير
وصفه ثم تقريره ان
المطالبة بالتأثير انما تكون
اذا أثبت المعارض علة
الوصف بالمناسبة أو الشبه
أما اذا أثبتته بالسبب
فيكون مؤثرا ضرورة تعيين

مخضا وانه باطل وذلك كمال الواعظي قريبا لما فانه يمكن ان اعطاه لقربته أو لعلمه أو له ما للحكم بأحد
الثلاثة تحكم قال (وفي بيان لزوم نفي الوصف عن الفرع ثابته ان صرح لزوم لنا انه اذا لم يصرح بقصد
أني بما ليس ينتهض معه الدليل فان صرح (لزمه الوفا بما صرح) أقول هذا يبحث بتفرع على قبول
المعارضة وهو انه هل يلزم المعارض بيان ان الوصف الذي ابدته منتف في الفرع أو لا فقيل يلزمه انتفذه
دعوى التعليل به اذ لو لم تنتف العلة في الفرع فثبت الحكم فيه وحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزمه
لان غرضه عدم استقلال ما دعى المستدل انه مستقل وهذا القدر يحصل بمجرد ابدائه وقيل ان تعرض
لعدمه في الفرع صريح بالزومه بيانه والا فلا وهذا المختار أما انه اذا لم يصرح به فليس عليه بيانه فلانه قد
أني بما لا يتم الدليل معه وهذا غرضه لا يبان لان عدم الحكم في الفرع حتى لو ثبت بدليل آخر لم يكن الزامه
وربما سلمه وأما انه اذا صرح به ازمه فلانه التزم أمر وان لم يجب عليه ابتداء فلزمه بالترامه ويجب
عليه الوفا بما التزمه قال (والمختار انه لا يحتاج الى أصل لان حاصله نفي الحكم لعدم العلة أو عدم
المستدل عن التعليل بذلك وأيضا فاصل المستدل أصله) أقول هذا يبحث آخر بتفرع على قبول
المعارضة وهو انه هل يحتاج المعارض الى أصل يبين تأثير وصفه الذي ابداه في ذلك الاصل حتى يقبل منه
كأن يقول العلة الطعم دون القوت كافي للمخ قد اختلف فيه والمختار انه لا يحتاج لان حاصل هذا الاعتراض
أحد الأمرين اما نفي ثبوت الحكم في الفرع بعلة المستدل وبكفيه ان لا يثبت علمتها بالاستقلال
ولا يحتاج في ذلك الى أن يثبت عليه ما ابداه بالاستقلال فان كونه جزء العلة يحصل مقصوده فقد لا يكون
علة فلا يؤثر في أصل أصلا وأما مصدر المستدل عن التعليل بذلك لجواز تأثير هذا والاحتمال كاف فهو
لا يدعى عليه حتى يحتاج الى شهادة أصل وأيضا فان أصل المستدل أصله بان يقول العلة الطعم والكيل
أو كلاهما كافي البرهينة فاذا مطالبته باصل مطالبته بما قد تحقق حصوله فلا فائدة فيه قال (وجواب
المعارضة اما يمنع وجود الوصف أو المطالبة بتأثيره ان كان مشتبا بالمناسبة أو الشبه لا بالسبب أو بخفائه
أو عدم انضباطه أو منع ظهوره أو انضباطه أو بيان انه عدم معارض في الفرع مثل المكروه على
المختار يجامع القتل فيعرض بالطواعية فيجيب بانه عدم الاكراه المناسب لنقيض الحكم وذلك طردا
ويبين كونه مغنى أو يبين استقلال ما عداه في صورة تظاهرا أو اجماع مثل لا يتبعوا الطعام بالطعام في
معارضة الطعم بالكيل ومثل من بدل دينه فاقتلوه في معارضة التبدل بالكفر به الايمان وغير
متعرض للتعميم) أقول ان 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 مشتبا للعلة بالمناسبة أو الشبه حتى يحتاج المعارض في
معارضته الى بيان مناسبة أو شبه بخلاف ما اذا أثبتته بالسبب فان الوصف يدخل في السبب بدون ثبوت
المناسبة بمجرد الاحتمال ومنها بيان خفائه ومنها عدم انضباطه ومنها منع ظهوره ومنها منع انضباطه
هذه الاربعة لم اعلم ان الظهور والوانضباط شرط في الوصف المعامل به فلا بد في دعوى صلوح
الوصف علة من بيان ما للصادق عنهما ان يبين عدمهما وان يطالب ببيان وجودهما ومنها بيان ان
الوصف عدم معارض في الفرع مثاله ان يقبس المكروه على المختار في القصاص يجامع القتل فيقول
المعارض معارض بالطواعية فان العلة هو القتل مع الطواعية فيجيب المستدل بان الطواعية عدم
الاكراه المناسب لنقيض الحكم وهو عدم القصاص فخاله عدم معارض وعدم المعارض طردا يصلح

كونه علة وتقرير بعضهم انه اذا أثبتته بالسبب لم تصح المطالبة بالتأثير لان السبب كاف في الدلالة على العلية بدون التعليل
ثم (قوله معارض بالطواعية) يعني بوصف غير صالح للاستقلال وقوله المناسب صفة الاكراه والحكم هو القصاص ونقيضه عدمه

(قوله اذ قد تبين) تعليل الالغاء في نسخ المتن أو تبين على انه وجه آخر من الجواب وعليه جهه والشارحين وهو الصواب اما اول فلان
استقلال ما عدا هذا الوصف لا يوجب الغاء لجواز تعدد والشارح فسر به الباقي ليعتبر كون الوصف المعارض جزأ أو تبين
باستقلال الباقي الغاؤه وأما ثانيا فلان مجرد بيان الالغاء لا يثبت ان يكون باستقلال ما عداه واما الالغاء فلان مجرد بيان استقلال ما عداه
كافي في الجواب وان كان مستلزما لالغائه وفيه بحث لانه انما يكون اذا لم يكن المعارض استقلال وصفه (قوله ولا يضره) دفع لما يتوهم
ان عموم النص يفيد الاستدلال سواء تعرض لتعميمه أو لم يتعرض لانه لا معنى للقياس عند كون حكم الفرع منصوصا فذمه بانه لا يضر
لجواز ان لا يقول هو او الخاصم بالعموم أو يظهر العموم مخصص أو نحو ذلك من موانع التمسك بالعموم فيتمسك بالقياس وفي 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 وهم لذا يدفع ما ذكره العلامة ان معناه من غير ان يتعرض لاستقرار التبدل بالعلية في جميع الصور ولكنه احترز
عن تعرض الاستعراق لانه غير محتاج اليه مع انه منتهض عن بدل الكفر بالايمان (٢٧٣) ومع هذا فهو غير محتاج اليه لانه

ظاهر وفي بعض الشروح
ان معناه ليس على المستدل
عند بيان استقلال
ما عدا الوصف ان يبين
عليته في جميع صورة
وجود الوصف فان
الاقتران مع المناسبة ولو في
صورة يكفى في الدلالة
على العلية فلم يحتاج الى
التعميم وقيل معناه غير
متعرض لسبوتة في جميع
الصور لما فيه من العسر
وعدم الاحتياج (قوله
كاف في الغائه) لما جعل
الشارحين بيان استقلال
ما عداه وجهار رأسه
وجعلوا هذا الكلام
متعلقا به بمعنى انه لا يكفى
في بيان استقلال وصف

للتعليل لانه ليس من الباعث في شئ كما علمت ومنها ان يبين كون وصف المعارض ملقى اذ قد تبين
استقلال الباقي بالعلية في صورة ما يظاهر نص أو اجماع مثاله اذا عارض في الربا الطعم بالكيل فيجيب بان
النص دل على اعتبار الطعم في صورة ما هو وقوله لا يبيها الطعم بالطعام الاسواء بسواء مثال آخر ان
يقول في مودى صار نصرانيا أو بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرد في عارضة بالكفر بعد الايمان فيجيب
بان التبدل معتبر في صورة ما لقوله من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض لتعميمه فلو عجم وقال ثبت
ربوبية كل مطهوم أو اعتبار كل تبدل للحديث لم يسمع لان ذلك اثبات للحكم بالنص دون القياس لان تعميم
القياس بالالغاء المقصود وذلك لانه لو ثبت العموم لمكان القياس ضاعا ولا يضره كونه عاما اذا لم يتعرض
للتعميم ولم يستدل به قال (ولا يكفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة أخرى ولذلك لو أبدى أمر آخر
يخالف ما ألقى فساد الالغاء ويسمى تعدد الوضع لتعدد أصلها مثل امان من مسلم عاقل فيصح كالحل لانهما
مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحريفة قائم امظنة الفراغ للنظر فيكون أكمل فيلحق بالماذون
له في القتال فيقول خلف الاذن الحر بقاءه مظنة لبذل الوسع أو لعلم السيد بصلاحيته وجوابه الالغاء الى
ان يقف أحدهما) أقول رجا يظن ان اثبات الحكم في صورة دون وصف المعارض كاف في الغائه
والحق انه ليس بكاف لجواز وجود علة أخرى لما تقدم من جوار تعدد العلة وعدم وجوب العكس
ولا جل ذلك لو أبدى في صورة عدم وصف المعارضة وصفا آخر يخلفه لئلا يكون الباقي مستقلا فسد
الالغاء لا يثبتانه على استقلال الباقي في تلك الصورة وقد بطل وتسمى هذه الحالة تعدد الوضع لتعدد أصلها
والتعليل في أحدهما بالباقي على وضع أي مع قيد وفي الآخر على وضع آخر أي مع قيد آخر مثاله ان يقال
في مسألة امان العبد للعربي امان من مسلم عاقل فيقبل كالحل لانهما أعنى الاسلام والعقل مظنتان
لاظهار مصلحة الايمان أي بذل الامان وجعله آمنة فيقول المعترض هو معارض بكونه حرا أي العلة

(٣٥ - مختصر المنتهى ثاني) المستدل اثبات الحكم في صورة بدون وصف المعارض لجواز ان يكون الحكم لعلة
أخرى غير وصف المستدل فلا يلزم استقلاله ولا جل كون الحكم بعلة أخرى لو أبدى المعترض أمرا آخر يخالف المعنى أي يقوم مقام
ما الغاء المستدل بسبوت الحكم دون فساد الغاؤه يسمى فساد الالغاء بالوجه المذكور وتعدد الوضع لتعدد أصل العلة فان المعترض أثبت
عليه وصف المعارضة أو لا فلما الغاء المستدل أثبت عليه وصف آخر ولما جعله الشارح المحقق من تمة بيان الغاء وصف المعارض جعله
متعلقا به أي لا يكفي في الغاء وصف المعارض اثبات الحكم في صورة دونه لجواز ان يكون ذلك لعلة أخرى لما سبق من جواز تعدد العمل وان
انتفاء العلة لا يوجب انتفاء الحكم وهذا هو الموافق لكلام الآمدي (قوله ولا جل ذلك) أي ولا جل انه ليس بكاف في الالغاء لو أبدى
المعترض في صورة عدم وصف المعارضة وصفا آخر يقوم مقام وصف المعارضة لئلا يكون وصف المستدل مستقلا فسد الغاء المستدل
وصف المعارضة لا يثبتانه على استقلال وصف الغائه على استقلال وصف المعارضة في صورة عدم وصف المعارض وقد بطل استقلاله
بإدعاء المعترض قيدا آخر ينضم اليه فيبطل ما يثبت عليه (قوله لتعدد أصلها) أي أصل الوصفين وتعليل الحكم بقبول الامان في أحد
الأصلين كإفي امان المسلم العاقل الحر بالباقي أي بالاسلام والعقل على وضع وهو كونه مع الحريه وفي الآخر كلامات العبد المأذون بالباقي
على وضع آخر وهو كون الاسلام والعقل مع اذن السيد وفي بعض النسخ لتعدد أصلها أي أصل العلة وهو ظاهر

وجهور الشارحين لم يفرقوا بين المعنى والمظنة فترجموا ان المراد انه لو سلم المستدل كون وصف المعارضة مظنة للحكم المختلف فيه فلا يفيد بدليات الالغاء بضعف المظنة في صورة لانه لا يحل بالعلمية (قوله هذا والشأن في الترجيح) يريد ان قصد المستدل وان كان ترجيح وصفه بالتمسك به لكن ترجيح التعدية على القاصرة ليس يعلم على الاطلاق اذا كل منهما جارحان من وجه أما التعدية فبأن ترجح الحكم في الفرع فتنتسح الاحكام وبان التعليل بها متفق عليه وبالقاصرة مختلف فيه وأما القاصرة فان فيها موافقة الاصل أعني عدم ثبوت الحكم في الفرع وجه ما بين دليل المستدل والمعارض حيث اعتبر كل من الوصفين على انه جزء عنه ولا يخفى ان هذا انما يكون فيما اذا لم يدع المعارض استقلال وصفه (قوله ابطال جزء من كلامه) يعني الاصل الذي عورض وذلك لان قصد المستدل الحان الفرع بجميع الاصول وذلك يبطل بايقاع الفرق بينه وبين أحد الاصول واعلم

كونه مسامحا فلا حرافان الحرية مظنة فراغ قلبه للنظر اعدم اشتغاله بخدمة السيد فيكون اظهار مصالح الايمان معه أكمل فيقول المستدل الحرية مظنة لاستقلال الاصل والعقل في صورة الابد المأذون له من قبل سيده في أن يقابل فيقول المعارض اذن السيد له خلف من الحرية فانه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح انتقال اوله لم السيد بصلاحيته لاظهار مصالح الايمان وجواب تعدد الوضع أن يلغى المستدل ذلك الخلف بايداء صورة لا يوجد فيه الخلف أيضا فان أبدى المعارض خلفا آخر فخواه الغاؤه وعلى هذا الى أن يقف أحدهما فيكون الدبرة عليه فانه يظهر صورة لاخلف فيهما ثم الالغاء وبطل الاعتراض والاظهر بحج المستدل قال ((ولا يفيد الالغاء بضعف المعنى مع نسيم المظنة كما لو اعترض في الردة بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلقبها بالمقطوع البدين)) 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 المعارض 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 البدين لان احتمال الاقدام فيه ضئيف بل أضعف من احتمالها في النساء وهذا لا يقبل منه حيث سلم ان الرجولية مظنة اعتبارها الشارع وذلك كتره المالك في السفر لا يمنع رخص السفر في حقه لعله المشقة اذا اعتبر المظنة وقد وجدت لامقدار الحكمة لعدم انضباطها قال ((ولا يكفي رجحان المعين ولا كونه متعديا لاحتمال الجزئية فيجيب التحكيم)) أقول هذان وجهان توهمان جوابا للمعارضة ولا يكفيان الاول رجحان المعين وهو ان يقول المستدل في جواب المعارضة ما عنيته من الوصف راجح على ما عارضت به ثم يظهر وجهان من وجوه الترجيح وهذا القدر غير كاف لانه انما يبطل على ان استقلال وصفه أولى من استقلال وصف المعارضة اذ لا يعمل بالمرجوح مع وجود الرجحان لكن احتمال الجزئية باق ولا يعد في ترجيح بعض الاجزاء على بعض فيجيب التحكيم الثاني كون ما عنيته المستدل متعديا والآخر قاصر غير كافي في جواب المعارضة اذ مرجه الترجيح بذلك فيجيب التحكيم هذا والشأن في الترجيح فانه ان رجحت التعدية بان اعتبارها بوجوب الاتساع في الاحكام وبأنها متفق على اعتبارها بخلاف القاصرة رجحت القاصرة بانها موافقة للاصل اذا وصل عدم الاحكام وبأن اعتبارها اعمال للدليلين معا بخلاف الغائب قال ((والصحيح جواز تنهيه الاصول لقوة الظن به وفي جواز اقتصار المعارضة على أصل واحد قولان وعلى الجميع في جواز اقتصار المستدل على أصل واحد قولان)) أقول قد اختلف في جواز تعدد الاصول فقيل لا يجوز بل يجب على المستدل الاكتفاء بأصل واحد اذ مقصوده الظن وهو يحصل به فيلغى ما زاد عليه والصحيح انه جائز لان الظن يقوى به وكان أصل الظن مقصود فتوته أيضا مقصودة ثم اذا تعدد أصله فهل يجوز له معارضته ان يقتصر في 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 اكتفاه في مقصوده فلا بد من ابطال الجميع فان قلنا لا يجوز الاكتفاء بل يجب المعارضة في جميع الاصول فاذا عارض في الجميع ودفع المستدل معارضته عن أصل واحد فهل يجوز ويكون ذلك كافي فيه قولان ووجه الجواز انه يحصل به مطلوبه ووجه المنع انه التزام الجميع فيلزمه الذب عن الجميع كان الجميع صار مدعى بالمعارض قال ((السادس عشر الترتيب تقدم التعدية وتبليها في اجبار البكر البالغ بكر خاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيعارض بالصغر وتعديه الى الثيب الصغيرة ويرجع به الى المعارضة في الاصل)) أقول هذان اعتراضان بهما الجدليون في عداد

ان تمام المسئلة ببيان خلاف آخر أشار اليه في المنتهى حيث قال اختلفوا في جواز تعدد الاصول فقيل هو أقوى الاعتراضات في افادة الظن وقيل يؤدي الى التمسك والخطب والمجوزون اختلفوا في جواز اقتصار في المعارضة على أصل واحد ومن أوجب على

الجميع اختلافوا في وجوب اتحاد المعارض في الجميع ومن لم يوجب الاتحاد اختلفوا في جواز اقتران المستدل على سؤال واحد (قوله ونوع) عطف على راجعان أي كل منهما نوع من سائر الاعتراضات خص بامم خاص (قوله وهذا التمثيل) يشير إلى ان تمثيلها مبني على خبره قوله يرجع وضمير به هذا السؤال وانما لم يقل هو راجع إلى المعارضة لانهم اکتفوا فيه بالتمثيل ولم يعرفوه تعريفا يعرف به كونه راجعا إلى المعارضة وفيه نظر لما ذكر في المنتهى انه بيان وصف في الاصل عدى إلى فرع (٢٧٥) مختلف فيه وقال الآمدى هو ان يعين

المعترض في الاصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل ما علة به وان تعدى إلى فرع مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر

(النوع الخامس)

اعتراضاته خمسة منع وجود الوصف في الفرع المعارضة في الفرع اختلاف الضابط اختلاف جنس المصلحة (قوله فيقول) تفسيرا لبيان ما يعنيه وبيان وجوده قوله أريد بالمصلحة كذا بيان لما يعنيه وقوله وهو أي العبد بواسطة اسلامه وبلوغه كذلك أي مظنة رعاية مصلحة الايمان بيان لوجود الوصف في الفرع وقوله علة إشارة إلى أن ذلك بدلالة العقل (قوله كل ذلك) أي عدم تمكن المعترض من التقرير وكون التفسير على المتلفظ والبيان على المدعى التلا يتقصر الحدال بالانتقال والاستغفال وفي المنتهى لان المستدل مدع عليه بيانه ولما يتقصر بالواو

الاعتراضات وهما راجعان إلى بعض من سائر الاعتراضات رفوع منه خص بامم وليس شئ منهما سؤالاً برأسه فالاول سؤال التركيب وهو ما عرفت حيث قلنا شرط حكم الاصل ان لا يكون ذاق قياس محرر كبرانه قسيمان محرر كبر الاصل ومحرر كبر الوصف وان مرجع أحدهما منع حكم الاصل أو منع العلية و مرجع الاخر منع الحكم أو منع وجود العلة في الفرع فليس بالحقيقة سؤالاً برأسه وقد عرفت الامثلة فلا معنى للاعادة والثاني سؤال التعدي وذكروا في مثاله أن يقول المستدل في البكر البالغ بكر فتجبر كالمصلحة غيره فيقول المعترض هذا معارض بالصغر وما ذكرته وان تعدى به الحكم إلى البكر البالغ فما ذكرته نقد تعدى به الحكم إلى الثيب الصغيرة وهذا التمثيل يجعل السؤال راجعاً إلى المعارضة في الاصل بوصف آخر وهو البكارة بالصغر مع زيادة تعرض للتساوي في التعدي به دفعاً لترجيح المعين بالتعدي فلا يكون سؤالاً آخر النوع الخامس من الاعتراضات ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة وهي دعوى وجود العلة في الفرع سواء وهو اما بدفع وجودها بالمنع أو بالمعارضة واما بدفع المساواة باعتبار ضمنية شرط في الاصل أو مانع في الفرع ويسمى الفرق أو باعتبار نفس العلة لاختلاف في الضابط أو في المصلحة فهذه خمسة قال (الثامن عشر) منع وجوده في الفرع مثل أمان صدر من أهله كما أذن في بيع الأهلية وجوابه بيان وجوده مانعاً بالأهلية بجواب منعه في الاصل والصحيح منع السائل من تقريره لان المستدل مدع عليه اثباته التلا يتقصر أقول ومن الاعتراضات أن يقول لا نسلم وجود الوصف الممثل به في الفرع مثاله أن يقول في أمان العبد أمان صدر عن أهله كما عدا المأذون له في القتال فيقول المعترض لا نسلم ان العبد أهل للأمان فالجواب بيان ما يعنيه بالأهلية ثم بيان وجوده بحسب العقل أو شرع كما تقدم في منع وجوده في الاصل فيقول أريد بالأهلية كونه مظنة رعاية مصلحة الايمان وهو باسلامه وبلوغه كذلك عقلاً لا يتعرض المعترض لتقرير معنى الأهلية بياناً لعدمها فالصحيح انه لا يمكن منه لان تفسيرا وظيفته من تلفظ بالاله العالم بمراده واثباتها وظيفته من ادعائها فيقول تعيين ما ادعاه على ذلك التلا يتقصر الجدل قال (التاسع عشر) المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم على نحو طرق اثبات العلة والمختار قبوله التلا يتقصر فائدة المناظرة قالوا فيه قلب التناظر ورد بان القصد الهدم أقول ومن الاعتراضات المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض نقيضه فيترقب دليلك وهي المعنى بالمعارضة اذا أطلقت ولا بد من ثبوتها على أصل يجامع ثبت عليه وله الاستدلال في اثبات عليه بما يمسك من مسالكها شاء على نحو طرق اثبات المستدل للأهلية سواء فيصير هو مستدلاً آنفاً والمستدل معترضاً فنقلب الوظيفة ثمان وقد اختلف في قبول سؤال المعارضة والمختار قبوله التلا يتقصر 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 إلى المعترض والاعتراض إلى المستدل وهو خروج مما قصده من معرفة صحة نظر المستدل في دليله إلى أمر آخر وهو معرفة صحة نظر المعترض في دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولا عليه أنهم نظروا أم لا للجواب انه انما يكون قلباً للتناظر لو

(قوله وهي) أي المعارضة في الفرع هي التي تعني بالمعارضة عند الاطلاق في باب القياس بخلاف المعارضة في الاصل فانه تقييد (قوله باي مسالك من مسالكها) يشير إلى أنه لا يجب أن يكون بالسلوك الذي سلكه المستدل نعم لما كان ظني في معارضة قطعي لم يعم وان كانا ظنيين فالترجيح وقوله سواء معناه ان اثبات المعترض عليه وصفه في الاصل الذي يقاس عليه مثل اثبات المستدل عليه وصفه في أصله بلا فرق وليس المراد انه يجب أن يكون بذلك المسلك (قوله ولا عليه) أي لا تسمى على المستدل سواء تم نظر المعترض أم لم يتم لو قصده

أى المعارضة أى سؤال المعارضة اثبات ما يقتضيه دليل المعارض (قوله وهو) أى المعارض دليلى وفى بعض النسخ ولا دليل أى لا يفيد ماد عيت أنا وليس له كنه يربط 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 توفقت على الترجيح كان جزأ من الدليل فوجب الإيحاء اليه يعنى ان هذا التوقف انما عرض للدليل به مد ظنهور المعارض فكان الترجيح شرطاً لتتمام الدليل ويترتب أثره عليه لا جزأ فيه وهذا ظاهر لكن فى عبارة الشرح خروج عن النظام حيث قال وتوقف العمل على الترجيح ليس جزأ للدليل بل شرطه فجعل (٢٧٦) المتوهم جزأ والمتحقق شرطه وتوقف العمل على الترجيح وانما هو الترجيح نفسه فلزمنا

جعل ضمير ايس عائدا الى الترجيح الذى يتوقف عليه العمل وهو تعسف ظاهر (قوله فيكون معارضة فى الاصل) لأن المستدل ادعى عليه الوصف المشترك والمعارضه عليه مع خصوصية لا توجد فى الفرع وهذا ظاهر وانما الخفاء فى كون ابداء المانع فى الفرع معارضة فيه وتحققه ان المانع عن الشيء فى قوة المقضى انقبضه فيكون المانع فى الفرع وصفا يقتضى تقبض الحكم الذى ائتمته المستدل ويستدل الى أصل الاحتمال 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 تقبض الحكم

فصد به اثبات ما يقتضيه دليله وليس كذلك بل قصده الى هدم دليل المستدل وبيان قصور من افادة مدلوله فكأنه يقول دليلك لا يفيد ماد عيت لقيام المعارض وهو دليلى فعليك ابطال دليلى ليسلم لك دليلك فيفيد وكيف يقصد به اثبات ما يقتضيه وهو معارض دليل 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 الإيحاء الى الترجيح فى الدليل لانه خارج عنه وتوقف العمل عليه من توابع ورود المعارضة لدفعها الا لانه منه) أقول الجواب عن سؤال المعارضة جميع ما مر من الاعتراضات من قبل المعارض على المستدل ابتداء والجواب الجواب لا فرق وقد يجاب بالترجيح بوجه من وجوهه التى سنذكرها فى باب الترجيح فقد اختلف فى قبول الترجيح والمختار قوله لانه اذا ترجح وجب العمل به للاجماع على وجوب العمل بالراجح وذلك هو المقصود وقيل لا يقبل لان تسارى الظن الحاصل بهما غير معلوم ولا يشترط ذلك والالم تحصل المعارضة لا امتناع العلم بذلك نعم المعتبر حصول أصل الظن وانه لا يندفع بالترجيح وعلى المختار فهل يجب الإيحاء الى الترجيح فى من الدليل بان يقول أمان من مسلم عاقل موافقا للبراءة الاصلية فيه خلاف فقبول 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 واحتج الى دفعه فهو من توابع ظهور المعارض لدفعه لانه جزء من الدليل فلا يجب كرهه فى الدليل قال (العشرون الفرق وهو راجع الى احدى المعارضتين واليه ما عا على قول) أقول الفرق ابداء خصوصية فى الاصل هو شرطه لانه لا يتعارض لعدمها فى الفرع فيكون معارضة فى الاصل أو ابداء خصوصية فى الفرع هو مانع وله أن لا يتعارض 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 تبيد وابان شهادة فوجب القصاص كالمكره فيقال الضابط فى الفرع الشهادة وفى الاصل الاكراه فلا يتحقق التسارى وجوابه ان الجامع ما اشتر كافيته من السبب المضبوط عرفا وبأن افضاءه فى الفرع مثله أو أريج كلو كان أصله المغرى للحيوان فان انبعاث الاولياء على القتل طلبا للثمن أغلب من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب فقرته وعدم علمه فلا يضر اختلاف أصلى السبب فانه اختلاف فرع وأصل كما يقاس الارث فى طلاق المريض على القاتل فى منع الارث ولا يفيدان التفاوت فيما ملق لحفظ النفس كما ألغى التفاوت بين قطع

والا فقد ذكر الامدى ان المعارضة فى الفرع تكون بما يقتضى تقبض الحكم المستدل اما بنص أو اجماع أو بوجود الاغلة مانع الحكم أو بقران شرط الحكم ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعا أو شرطه على نحو طريق اثبات المستدل عليه الوصف المعدل به من التأثير أو الاستنباط وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين اذا تعرض لانتفاء الشرط فى الفرع أو عدم المانع فى الاصل أما الاول فلان ابداء خصوصية 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 تحتق مجموع المعارضتين انما هو على تقدير خصوصية فى الاصل هو شرط مع التعرض لعدمها فى الفرع وابداء خصوصية فى الفرع هى مانع مع

التعرض لعدمها في الاصل وهو غلط أما اولاً فلانه لم يقل أحد بكون الفرق عبارة عن ابداء مجموع الخصوصتين وأما ثانياً فلانه لا حاجة حينئذ الى التعرض المذكور لتحقيق المعارضتين بدونه (اختلاف الضابط) أي الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة (قوله يقتل) أي حال كون المشهود عليه باقتل يقتل قصاصاً بشهادتهم (قوله واذا كان كذلك) بيان لمعنى الغناء في قوله فلا يضر وفي المنتهى ولا يضر بالوار (قوله كما يقاس ارث المرأة على القاتل) على عدم ارث (٢٧٧) القاتل فيتوهم ان حكم الفرع هو الارث وحكم الاصل عدم الارث مع انه محل الحكم والحكم هو وجوب ارث المرأة ووجوب عدم ارث المرأة ووجوب عدم ارث القاتل والتحقيق ان هذا قياس للزوج على القاتل في نقض مقصودهما الباطل بجامع ارتكابهما فعلا محرماً للعرض فاستدحضكم الفرع بنقض مقصود الزوج وذلك بارت المرأة وحكم الاصل بنقض مقصود القاتل وذلك بمنع الارث (قوله بالغاء الخصوصية) لان هذا فرع مخصوص من المعارضة في الاصل هو ابداء خصوصية منتزعة الى وصف المستدل لا ابداء وصف آخر مستقل بالعلية حتى يتأني الوجوه الاخر من جواب المعارضة مثل منع وجود الوصف أو بيان خفائه ونحو ذلك وطريق الغاء الخصوصية هو بيان استقلال الوصف بشئ من مسالك الامة (قوله بل يدعى المخالفة) بن حكم الاصل وحكم الفرع

الاغلة وقطع الرقبة فانه لم يلزم من الغاء العالم الغاء الحر (أقول من الاعتراضات اختلاف الضابط في الاصل والفرع مثله ان يقول المستدل في شهود الزور على القتل يقتل بشهادتهم تسيباً والقتل فيجب القصاص كالمكره فيقول المعارض الضابط مختلف فانه في الاصل الاكراه في الفرع الشهادة ولم يعتبر تسارحهما في المصلحة فتدعى اعتبار الشارع أحدهما دون الآخر وجوابه بوجهين أحدهما ان الضابط هو القدر المشترك وهو التسيب وانه أمر منضبط عرفاً فيصالح مظنة تأنيب ما يبان ان افضاءه في الفرع مثل افضائه في الاصل أو أخرج منه فيثبت التعدي كالجعل في مسألة القصاص من الشهود الاصل هو المغربي للحيوان على القتل فيقول المعارض انضابط في الاصل اغراء الحيوان وفي الفرع الشهادة فيجب المستدل بان افضاء التسيب بالشهادة الى القتل أقوى من افضاء التسيب بالاغراء فان ابعث أولياء المقتول على قتل من شهدها عليه بالقتل طلباً للتشفي وتلج الصدر بالانتقام أغلب من ابعث الحيوان على قتل من يغري هو عليه وذلك بسبب نفرته من الأذى وعدم علمه بالاغراء اذا كان كذلك لم يضر اختلاف أصلي التسيب وهو كونه شهادة واغراء فان حاصله قياس التسيب بالشهادة على التسيب بالاغراء والاصل لا بد من مخالفة للفرع وذلك كما يقاس ارث المرأة التي بطلت الحرج في مرض موته على القاتل في نقض المقصود الفاسد من الفعل فلا يقال حكم الاصل عدم الارث وحكم الفرع الارث فلا يصح لان هذا الاختلاف لا يضر ويرجع الى الاختلاف في محل الحكم لاني الحكم وذلك مما لا بد منه في القياس فكيف يكون مفسداً والعلم انه مما يجازى عن اختلاف الضابط بان يقال في المثال المذكور التفاوت ملغى في القصاص لمصلحة حفظ النفس بدليل انه لا يفرق بين الموت بقطع الاغلة والموت بضرب الرقبة فيجب بما القصاص وان كان أحدهما أشد افضاء الى الموت فقال المصنف ذلك لا يفيد لانه لا يلزم من الغناء فارق معين الغناء كل فارق كما القى العلم فيقتل العالم الجاهل ولم يبلغ الحرية فلم يقتل الحر بالعبودية والاسلام فلم يقتل المسلم بكافر قال (الثاني والعشرون اختلاف جنس المصلحة كقول الشافعية أو ليج فرجاني فرج مشتمس طبعاً محرماً شرعاً فيجوز كالتزني فيقال حكم الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور واختلاط الانساب فقد يتفاوتان في نظر الشارع وحاصله معارضة وجوابه بقرابه بمحذور خصوص الاصل) أقول ومن الاعتراضات اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع مثله ان يقول المستدل يجوز بالواط كما يجوز بالزنا لانه لا يلازم فرج محرم في فرج محرماً شرعاً مشتمس طبعاً فيقول المعارض اختلاف المصلحة في محورها ففي الزنا منع اختلاط النسب المقضى الى عدم تعهد الاولاد في اللواط دفع رذيلة اللواط فقد يتفاوتان في نظر الشارع وحاصله معارضة في الاصل لا ابداء خصوصية في الاصل كما قال بل الامة ما ذكرتم مع كونه موجبا لاختلاط النسب والحجاب بوجوب المعارضة بالغاء الخصوصية بطريقه كما هو النوع السادس من الاعتراضات ما يرد على المقدمة الرابعة وهي قوله فيوجد الحكم في الفرع ولما قام عليه الدليل فلا يسبيل الى منعه بل يدعى المخالفة ويبيئه امام مقتضاه عليه أو مدعيان ذلك

ومن شرطه المماثلة لما عرفت ان القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وضمير بيئته للمخالفة بالتأويل المشهور وفي المصادر ووضعي عليه لا دعاء المتألفه أو لبيان ذلك 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 في عدم الصحة بجامع يوجد في صورة فقد أثبت في الفرع حكماً مماثلاً لحكم الاصل والمعارض بين مخالفته له بان معنى عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع وفي النكاح حرمة المباشرة وهما مختلفان وكذا في القلب حين حاول الحاق الاعتكاف بوقوف عرفه في عدم كونها مقربة بجامع كونها بائناً فقد أثبت حكماً مماثلاً لحكم الاصل لكن

المعترض بين مخالفتها بان كون الاعتكاف ليس قربة بمجرد معناه انه يشترط فيه الصوم فيكون الوقوف كذلك مقرون بانه لا يشترط فيه الصوم فيضالان وكذا في مسألة مسح الرأس فصد المستدل عما نال الحكمين اذ حقيقةهما عدم الاكتفاء بالاقل والمعترض بين مخالفتها بان معناه في الفرع التقدير بالربع وفي الاصل عدم التقدير به وكذا في مسألة منع بيع غير المرئي فصدت نائل الحكمين اذ حقيقةهما الصحة مع الجهل باحد العوضين وقصد (٢٧٨) المعترض بيان مخالفتها بانها في الفرع مقرونة بخيار الرؤية لمسا في الاصل والجامع

في قيامها وواحد فيكون مقسوبا وبهذا يتبين ان حاصل القلب دعوى المعترض ان وجود الجامع في الفرع يستلزم مخالفة حكمه لحكم الاصل واما وصف حكم الاصل بانه الذي هو مذهب المستدل فالغرض منه تحقيق الالتزام والابطال والاختصاص الاصل الذي يخالفه حكم الفرع مذهب المستدل والمعترض جميعا كعدم اشتراط الصوم في الوقوف بعرفة مثلا والظاهر ان حكم الاصل من هم والقلم والصواب حكم الفرع لان المعترض يدعي ان الجامع في الفرع يستلزم حكما مخالفا لحكمه الذي يشتهه المستدل ويستفاده فان مذهبه في الاعتكاف اشتراط الصوم والمعترض يدعي ان كونه لنا كالوقوف يستلزم ان يكون حكمه عدم اشتراط الصوم وكذا في سائر الامثلة وهذا في غاية الظهور ويؤيد ما ذكر ان القلب باقسامه نوع

يقضى ذلك وهذا يدعي قبا قال (الثالث والعشرون مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل كالبيع على النكاح وعكسه وجوابه بيان ان الاختلاف راجع الى المحل الذي اختلافه شرط لاني حكم وبيان) اقول بعد تسليم صحة الاصل في الفرع يقول المعترض لحكمه في الفرع مخالفة للحكم في الاصل حقيقة وان ساراه بدل تلك صورة والمطلوب مساواته له حقيقة فها هو مطلوب بل غير ما افاده دليلان والدليل اذ انصب في غير محل النزاع كان فاسدا لان المقصود منه اثبات محل النزاع مثاله ان يقاس النكاح على البيع أو البيع على النكاح في عدم الصحة يجامع في صورة فية قول المعترض الحكم مختلف فان عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالبيع وفي النكاح حرمة المباشرة والجواب ان البطلان شئ واحد وهو عدم ترتيب المقصود من العقد عليه وانما اختلف المحل بكونه بيعة او نكاحا واختلف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه بل اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة فكيف يجعل شرطه ما نه اعنسه فيلزم امتناعه ابدافال (الرابع والعشرون القلب قاب لتصحیح مذهبه وقلب لا بطلان لمذهب المستدل صريح بحار قلب بالالتزام الاول ابث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الثاني عضو وضوء فلا يكفي فيه باقل ما يطاق كثيرا فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع الثالث عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤية لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا انتفى اللازم انتفى المزموم والحق انه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان أولى بالقبول) اقول القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمه لحكم الاصل الذي هو مذهب المستدل وذلك اما بتصحیح المعترض مذهبه فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتناقضهما أو بابطاله لمذهب المستدل ابتداء اما صريحا أو بالالتزام الضرب الاول قاب لتصحیح مذهبه مثاله ان يقول الحنفى الاعتكاف بشرط فيه الصوم لانه لث فلا يكون بمجرد قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الضرب الثاني قاب لا بطلان لمذهب الخصم صريح بمثاله ان يقول الحنفى في مسألة ان مسح الرأس يقدر بالربع عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفي اقله كسائر الأعضاء فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع كسائر الأعضاء ومذهب الشافعي انه يكفي بالاقل ولم يشتهه القلب الضرب الثالث قاب لا بطلان لمذهب الخصم التمام مثاله ان يقول الحنفى ببيع غير المرئي ببيع معاوضة فيصح مع الجهل باحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه وروده ان من قال بصحة قال بخيار الرؤية فكان خيار الرؤية لازما للصحة عنده فاذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى المزموم وهو الصحة قوله والحق انه أى القلب وان عدسوا الابرأسة فالحق فيه انه باقسامه راجع الى المعارضة لان المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل والقلب كذلك الا انه نوع من المعارضة مخصوص فان الاصل والجامع فيه مشترك بين قياسي المستدل والمعارض وفائدة ذلك انه يجبيء الخلاف في قبوله ويكون المخارجه قوله الا انه أولى بالقبول من المعارضة المحضة لانه ابعده من الانتقال فان قصد

من المعارضة لكونه دليلا يثبت به خلاف حكم المستدل وما ذكر في بعض الشروح ان القلب تعليق نقيض الحكم المدعى على عدم الوصف الذي جعله المستدل على الحكم وما ذكر في المحصول انه عبارة عن شرط خلاف قول المستدل على علمه الحاقا باصله لكن ما ذكر في صدر البحث من ان القاب يدعي 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 في أكثر نسخ المتن غير مشهورة وهو اقرب للقطع بان كون الوضوء قربة ليست مشهورة ولان الصغرى اذا كانت مشهورة فهي بمنزلة المذكورة فلا يرد القول بالموجب

هدم دليل المستدل لادائه الى التناقض ظاهر فيه ولانه مانع للمستدل من الترجيح النوع السابع من
 الاعتراضات هو الورد على قواهم بعد اثبات الحكم في 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 يستتبع ما يتوهم انه
 محل النزاع أو ملازمه مثل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي وجوب القصاص كقره فريدان عدم المنافاة ليس
 محل النزاع ولا يقتضيه الثاني أن يستتبعه ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع
 وجوب القصاص كالموسل اليه فريدان لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع وجود الشروط والمقتضى
 والصحيح انه مصدق في مذهبه وأكثر القول بالموجب كذلك لطفاء المأخذ بخلاف محال الخلاف الثالث
 أن يسكت عن الصغرى غير مشهورة مثل ما ثبتت قرينة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن الوضوء
 قرينة فريدان لو ذكرها لم يرد الا المنع وقواهم فيه انقطاع أحدهما بعيد في الثالث لاختلاف المرادين وجواب
 الاول بانه محل النزاع او مستلزمه كالموسل اليه لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقال بالموجب لانه يجب فيقول المعنى
 بلا يجوز تخريبه و يلزم نفى الوجوب وعن الثاني انه المأخذ عن الثالث بان الحذف سائغ ((أقول القول
 بالموجب لا يختص بالقياس بل يجب في كل دليل وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع وذلك دعوى
 نصب الدليل في غير محل النزاع ويقع على وجوه ثلاثة الوجه الاول أن يستتبع من الدليل ما يتوهم انه محل
 النزاع أو ملازمه ولا يكون كذلك مثاله أن يقول الشافعي في القتل بالمثل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي
 القصاص كالقتل بالحرق فريد القول بالموجب فيقول عدم المنافاة ليس محل النزاع لان محل النزاع هو
 وجوب القتل ولا يقتضى أيضاً محل النزاع اذ لا يلزم من عدم منافاته للوجوب أن يجب الثاني أن يستتبع
 من الدليل ابطال أمر يتوهم انه مأخذ الخصم ومبني مذهبه في المسئلة وهو يمنع كونه مأخذ المذهب فلا
 يلزم من ابطاله ابطال مذهبه مثاله ان يقول الشافعي في المثال المتقدم وهو مسئلة القتل بالمثل التفاوت
 في الوسيلة لا يمنع القصاص كالموسل اليه وهو أنواع الجراحات القاتلة فريد القول بالموجب فيقول
 الحنفى الحكم لا يثبت الابارتناع جميع الموانع وجود الشروط بعد قيام المقتضى وهذا غاية عدم مانع
 خاص ولا يستلزم انتفاء الموانع ولا وجود الشروط ولا وجود المقتضى فلا يلزم ثبوت الحكم وقد اختلف في
 ان المعترض اذا قال ليس هذا مأخذى هل يصدق أو لا فيقول لا يصدق الايبان مأخذ آخر اذ ربما كان
 مأخذ ذلك لكنه يعاند الصحيح انه يصدق لانه أعرف بمذهبه ومذهب امامه ولانه ربما يعرف فيدهى
 احتمال ان لمقلده مأخذ آخر واعلم أن أكثر القول بالموجب من هذا القبيل وهو ما يقع لاشتباه المأخذ
 لطفاء مأخذ الاحكام وقليما يقع الاول وهو اشتباه محل الخلاف لشهرته ولتقدم النص برغالباً الثالث ان
 يسكت عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثاله في الوضوء ما ثبت قرينة فشرطه النية
 كالصلاة ويسكت عن الصغرى فلا يقول الوضوء ثبت قرينة فريد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم
 ومن أين يلزم ان يكون الوضوء مشروطه النية فهذا ايراد اسكت عن الصغرى وأما اذا كانت الصغرى
 مذكورة فلا يرد الا المنع الصغرى بان يقول لانسلم ان الوضوء ثبت قرينة ويكون حينئذ منعا للصغرى
 لا قولاً بالموجب قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع أحد المتناظرين اذ لو بين المستدل ان المثبت
 مدعاة أو ملازمه أو البطل مأخذ الخصم أو الصغرى حق انقطع المعترض اذ لم يبق بعده الانسليم
 المطلوب والا انقطع المستدل اذ ظهر عدم افضاء دليله الى مطلوبه قال المصنف قولهم ذلك صحيح
 في القسمين الاولين وهو في القسم الثالث بعيد لاختلاف مرادى المتناظرين فراد المستدل ان المترولي في
 حكم المذكور وظهوره ومراد المعترض ان المذكور وحده لا يفيده فاذا بين مراده فله أن يمنع ويستمر

(قوله من جنس واحد) كل من الخمسة والعشرين جنس يندرج عدة منها تحت نوع منها على ما هو مصطلح الاصول من اندراج الاجناس تحت الانواع وقد ينصرف النوع في جنس كالاتفة وارقول بالموجب واما المعارضة فيقتل أن تكون جنسا واحدا فراده المعارضة في الاصل والمعارضة في العلة ويحتمل (٢٨٠) أن يكون كل منها جنسا برأسه وهو الاظهر وكذا المنع وبه يشعر لفظ الشرح حيث

جعل منع حكم الاصل
ومنع العلية من الاجناس
المتعددة المترتبة (قوله يكون
أبعد من الخطب) وهذا
بجلاف المتعدد من جنس
واحد كما تفسرات
أو معارضا متسلافا
النشرفيه أقل وهو من
الخطب أبعد (قوله واذانبت
وجوب الترتيب) ذكر
الاتمدي أول ما يجب
الابتداء به الاستفسار
ثم فساد الاعتبار ثم فساد
الوضع ثم منع الحكم في
الاصول ثم منع وجود العلة
فيه ثم الاستلثة المتعلقة
بالعلة كما طابا به وعدم
التأثير والقدح في المناسبة
والنقصم وكون الوصف
غير ظاهر ولا منضبط
وكونه غير مفض الى
المقصود ثم النقص والكسر
ثم المعارضة في الاصل ثم ما
يتعلق بالفروع كمنع وجود
العلة فيه ومخالفه حكمه
لحكم الاصل واختلاف
الضابط والحكمة
والمعارضة في الفروع
والقلب ثم القول بالموجب
(الكلام في الاستدلال)
(قوله وليس ذلك) اشارة

البحث وان سلم فقد انقطع اذا عرفت ذلك فالجواب عن القسم الاول اذ مر به الى منع كون اللازم من
الدليل محل النزاع أو مستلزما له بان يبين أحدهما مثله ان يقول لا يجوز قتل المسلم بالذبح قياسا على
الحر فيقول نعم ولكنه يجب فان لا يجوز نفس الاباحة وهو ليس نفس الوجوب ولا يستلزمه لانه أعم
فيجب بان المعنى بعدم الجواز هو الحرمة وهو يستلزم عدم الوجوب وعن الثاني انه المأخذ لاشتماره بين
النظار وبالتقل عن أئمة مذهبهم وعن الثالث ان الحدف عند العلم بالحدف مانع والمحدوف مراد
ومعلوم فلا يضر حدفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده قال ((والاعتراضات من جنس واحد
يتعددا اتفاقا ومن أجناس كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة منع أهل من عند التعدد للخطب والترتبة
منع الاكثر لافيه من التسليم للمتقدم فيعين الاخير والمختار جوازه لان التسليم تقديري فليترتب والا
كان منعا بعد تسليم فيقدم ما يتعلق بالاصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع لبنائه عليه او قدم النقص
على معارضة الاصل لانه يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استقلالها)) أقول الاعتراضات اما من
جنس واحد كالاتفسار أو المنع أو المعارضة أو النقص فهذا يجوز تعدده اتفاقا واما من أجناس
متعددة كاستفسار ومنع ومعارضة ونقض فهذا الاختلاف في جوازه تعدده فنه أهل من عند ليكون أبعد
من الخطب وأقرب الى الضبط فاذا جوزنا الجمع فالترتبة طبعها مثل منع حكم الاصل ومنع العلية اذ تعليل
الحكم بعد ثبوتها طبعها عنهما أكثر المناظر من لان الاخير فيه تسليم الاول فيعين الاخير سواء افيجاب عنه
دون الاول فيضيق الاول وبقوله اذ قال لا نسلم حكم الاصل ولا نسلم انه معلل بالوصف فالبحث عن
تعليله وانه بماذا هو يتضمن الاعتراف بشبوهه فانه ما لم يشئت لا يطلب علة ثبوتيه والمختار جوازه لان التسليم
تقديري ومعناه ولو سلم الاول فاشئني وارد وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الامر واذ عرفت جواز
الترتبة فالواجب ابرادها مترتبة ورعاية الترتيب في الايراد والا كان منعا بعد تسليم فانه اذا قال لا نسلم ان
الحكم معلل بكذا فقد سلم ضمنا ثبوت الحكم فاذا قال ولو سلم فلان سلم ثبوت كان مانعا للمسلمة ولا يسع
منه واذانبت وجوب الترتيب والترتيب اللائق المناسب للترتيب الطبيعي أن يقدم من الاعتراضات
ما يتعلق بالاصل ثم العلة لانها مستنبطة منه ثم الفرع لبنائه عليه او يقدم النقص على معارضة
الاصول لان النقص يذ كر لابطال العلة والمعارضة لابطال تأثيرها بالاستقلال فالواجب أن يقول ليس
بعلة وان سلم فليس يستقل قال ((والاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو
المقصود فقيل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ولا قياس علة فيدخل نفس الفارق والتلازم واما
نحو وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط فقول دعوى دليل وقيل دليل وعلى انه دليل قيل استدلال وقيل
ان أثبت بغير الالته)) أقول قد فرغ من القياس فشرع في الاستدلال وهو آخر الأدلة الشرعية عسبة
والاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي العرف يطلق على اقامة الدليل مطلقا من نص أو اجماع أو غيرهما
وعلى نوع خاص منه وهو المقصود هنا فقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وليس ذلك لكونه
تعريف بعض الانواع ببعض تعريفها بالمساوي في الجلاء والخفاء بل لسبق معرفتك بتلك الانواع تعريف
للجهول بالمعلوم وقيل ممكن ان قولنا لا قياس ولا قياس علة فيدخل فيه القياس بنى الفارق وهو

الى جواب سؤال على التعريف وقوله لكونه تعريف بعض الانواع لتعليل للمنفق يعني لا يتوهم ان
هذا تعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء بسبب كونه تعريف بعض الانواع بل ذلك تعريف للمجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالانواع
المذكورة في التعريف (قوله ولا قياس علة) قد سبق ان القياس ينقسم الى قياس علة وهو ما شرح فيه بالادلة كما يقال في التبييض
مسكر فيجزم كالخمر وقياس دلالة وهو ما لا يذ كرفيه العلة بل وصف ملازم لها كالقول عمل في قياس التبييض على الخمر برائحة المشتد وحاصله

الذي

اثبات حكم في الفرع هو وحكم آخر فوجبه ماعلة واحدة في الاصل على ما سبق تفصيله وقياس في معنى الاصل وهو ان يجمع بين الاصل
والفرع بنفي الفارق ويسمى تنقيح المناط كافي قصصه الاعرابي يلحق به الزنجي والهندي في التعريف لو اطلق القياس خرج عنه جميع
اقسام القياس ولو قيد بقياس للعادة دخل فيه قياس الدلالة والقياس في معنى الاصل لان نفي الاخص لكونه اعم بوجوب نفي اعم
فالتعريف المأخوذ فيه نفي اعم لكونه اخص يكون اخص (قوله وهو كذلك) أي قولنا وجد السبب في وجد الحكم ونحوه بحيث يلزم
من العلم به العلم بالمدلول غاية ما في الباب ان احدى مقدمتيه وهو انه وجد السبب يقتضيان (قوله وهذا هو المختار) لان حقيقة هذا
الدليل هو ان هذا الحكم وجدسيه وكل حكم وجدسيه فهو وجود والكبرى بينه فيكون مثبت الحكم هو ما ثبت الصغرى فان كان
غير النفي والاجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون استدلالا وان كان أحدها كان هو المثبت للحكم فلم يكن استدلالا بل
نصا اراجاعا وقياسا واذا تحققت جميع الاحكام الثابتة بالنص والاجماع والقياس من هذا القيد لانه ينظم دليل هكذا هذا الحكم
دل عليه النص وكل حكم دل عليه بالنص فهو ثابت فيه مجردا فيهما مقدمة (٢٨١) أخرى لا يخرج الحكم عن كونه مثبتا

بالنص (قوله واختلف في
انواع الاستدلال) قال
الاتمدي منها اقرانهم وجد
السبب أو المانع أو فقد
الشرط ومنها انتفاء الحكم
لانقضاء مدركه ومنها الدليل
المؤلف من أقوال يلزم من
تسليمها الذات اقول آخر ثم
قسمه الى الافتراضي
والاستثنائي وذكر
الاشكال الاربعه وشروطها
وضروبها والاستثنائي
بقسمة المتصل والمنفصل
بأقسامه الثلاثة ثم قال
ومنها استصحاب الحال
(قوله أربعة أقسام) لان
التلازم بين الثبوت والنفي
بان يكون الثبوت ملازما
والنفي لازما غير التلازم

الذي سماه قياسا في معنى الاصل وقياس التلازم ونعني به اثبات أحد موجبي العلة بالاخر لتلازمهما
وهو الذي سماه قياس الدلالة وهو غير داخلين في الاول فالاول اخص واعلم ان الفقهاء كثيرا ما يقولون
وجد السبب في وجد الحكم أو وجد المانع أو فقد الشرط فيعلم الحكم فيقول ليس بدليل انما هو دعوى
دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم في وجد الحكم ولا يكون دليلا ما لم يتبين 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 غير الثلاثة والا فهو من
قيد ما ثبت به ان نصا وان اجاعا 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 ونفي أو نفي وثبوت
والتلازم ان كانا طرفا وعكسا كالجسم والتأليف جرى فيهما الاولان طرفا وعكسا وان كانا طرفا والا
عكسا كالجسم والحدوث جرى فيهما الاول طرفا والثاني عكسا والمنفصليان ان كانا طرفا وعكسا كالحدوث
وجوب البقاء جرى فيهما الاخيران طرفا وعكسا فان تنافيا اثباتا كالتأليف والقدم جرى فيهما الثالث
طرفا وعكسا فان تنافيا نفي كالاساس والخلل جرى فيهما الرابع طرفا وعكسا) اقول قد اختلفت في
انواع 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 نفي المدارك في الاحكام العدمية ونفي قوم شرع من قبلنا وقوم الاستصحاب الكلام في التلازم
وهو أربعة أقسام لان التلازم انما يكون بين حكمين والحكم اما اثبات أو نفي ويحصل بحسب التركيب
اقسام أربعة بين ثبوتين أو بين نفيين أو بين ثبوت ونفي أو بين نفي وثبوت ومحتمل الحكم ان لم يكونا

(٣٦ - مختصر المنتهى ثانی) بين النفي والثبوت بمعنى كون النفي ملازما والثبوت لازما (قوله ان لم يكونا) قيل الضهير
لمحل الحكم لانه بمعنى الجنس المتناول للواحد والآخرين ويحتمل ان يكون الضهير للحكمين وبالجملة محل الحكم مبتدأ ولم يجز جزاء الشرط
والجملة الشرطية خبر المبتدأ وضهيره محل الحكم وضهيره من الاقسام الاربعه وقوله وهما أي الحكمه ان الذات لا يستلزمين ولا
متنافيين هما العام والخاص من وجهه وأما العام والخاص مطلقا فتلازمان لكن من طرف واحد المعنى بالتلازم ههنا التلازم اعم من ان
يكون طرفا وعكسا بمعنى ان يكون كل منهما ملازما ولازما أو طرفا فقط بمعنى ان يكون أحدهما ملازما والآخر لا ملازما من غير عكس
ولا يتصور مجرد انعكس وأما التنافي فيبضرورده يكون من الطرفين بان يكون وجود كل منافي للوجود الآخر وعدمه لعدمه وهو
الانفصال الحقيقي وقد يكون طرفا فقط بان يكون وجود كل منافي للوجود الآخر ولا يكون عدمه منافي لعدمه وهو منع الجمع وقد يكون
عكسا فقط بان يكون عدم كل منافي لعدم الآخر ولا يكون وجوده منافي للوجوده وهو منع الخلاف هذا الاعتبار أقسام التلازم اثنتان
واقسام التنافي ثلاثة فالجمع خمسة ويجري في كل منها بعض الاقسام الاربعه الحاصلة للتلازم باعتبار الاثبات والنفي ووجه الجمع
ظاهرا لان حاصله ان اذا كان بين الشئين تلازم تساوق ثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه وان كان مطلقا لزوم ثبوت الملازم

يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم من غير عكس وأنه إذا كان بين الشئين انفصال حقيقى فثبوت كل
 يستلزم نفى الآخر ونفيه ثبوته وان كان منع جمع ثبوت كل يستلزم نفى الآخر من غير عكس وان كان منع خلو نفى كل يستلزم ثبوت
 الآخر من غير عكس وحاصل (٢٨٢) الكلام ان الاقيسة الاستثنائية من اقسام الاستدلال ولاخفاء فى ان

الاقتراية ايضا كذلك
 على ما هو كلام الامدى
 ولو لم يكن حادثا فليس
 لا يجب بقاؤه لم يقل لو لم يكن
 حادثا وجب بقاؤه تنبيه على
 ان العبارة بالمعنى دون اللفظ
 وازالة المعنى يتوهم من
 ان نفى الحدوث لا يستلزم
 ثبوت وجوب البقاء بل واز
 ان يكون معدوما بخلاف
 صورة السبب واما 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 المدلول الى
 صورة السبب ان يقال
 لو لم يكن يجب بقاؤه فليس
 لا يكون حادثا الا انه عدل
 الى ما ترى تنبيه على ان
 العبارة لطالب المعنى بان
 يعبر عن استلزام نفى أحد
 جزئى الانفصال الحقيقى
 ثبوت الآخر بصورة
 استلزام نفى نفيه نفى
 الآخر (قوله وهذا ثبت
 بالطرذ) فان قيل هذا هو
 الطرد نفسه اذ لا معنى له
 سوى انه كلما وجد هذا
 وجد هذا الذى ثبت به

متلازمين ولا متنافيين وهما العام والخاص من وجهه كالاسود والمسافر لم يجز فيه شئ منها فلا يصح ان
 كان مسافرا فهو اسود ولا ان لم يكن اسود فليس مسافرا ولا ان كان اسود فليس مسافرا ولا ان لم يكن
 اسود فهو مسافرا وغاى مجرى فيما فيه تلازم أو تنافى والتلازم اما ان يكون طردا وعكسا أى من الطرفين
 أو طردا لعكسا أى من طرف واحد والتنافى لا بد ان يكون من الطرفين لكنه اما ان يكون طردا
 وعكسا أى اثباتا ونفيا واما طردا فقط أى اثباتا واما عكسا فقط أى نفيا فهذه خمسة اقسام فليتنظر ماذا
 يجزى فيها من الاقسام الاربعة أى يصدق فيها الاول المتلازمان طردا وعكسا وهو كالجسم والتأليف
 اذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجزى فيه الاولان أى التلازم بين الشئتين وبين النفسين
 كلاهما طردا وعكسا فيصدق كلما كان جسما كان مؤلفا وكلما كان مؤلفا كان جسما وكلما لم يكن
 مؤلفا لم يكن جسما والى ما لم يكن جسما الثاني المتلازمان طردا فقط كالجسم والحدوث اذ كل جسم حادث
 ولا ينعكس فى الجوهر الفرد والعرض فهذان يجزى فيهما الاول أى التلازم بين الشئتين طردا فيصدق
 كلما كان جسما كان حادثا لا عكسا فلا يصدق كلما كان حادثا كان جسما ويجزى فيهما الثاني أى
 التلازم بين النفسين عكسا فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن جسما لا طردا فلا يصدق كلما لم يكن
 حادثا الثالث المتنافيان طردا وعكسا كالحدوث وجوب البقاء فانها لا يجتمعان فى ذات فيكون حادثا
 واجب البقاء ولا يرتفعان فيكون قديما غير واجب البقاء فهذان يجزى فيهما الاخير ان 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 لعكسا أى اثباتا لا نفيا كالتأليف والقدم اذ لا يجتمعان فلا يوجد شئ هو مؤلف وقديم
 لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذى لا يتجزأ وهذان يجزى فيهما الثالث أى تلازم الثبوت والنفى طردا
 وعكسا أى من الجانبين فيصدق كلما كان جسما لم يكن قديما وكلما كان قديما لم يكن جسما الا 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 أى نفيا كالاساس والحال فانها لا يرتفعان فلا يوجد ما ليس له اساس
 ولا يحتل و قد يجتمعان فى كل ذى اساس فيختلف وجه آخر وهذان يجزى فيهما الرابع أى تلازم النفى
 والثبوت طردا وعكسا فيصدق كل ما لم يكن له اساس فهو مختل وكل ما لم يكن مختلا فله اساس ولا يجزى
 فيهما الثالث فلا يصدق كل ما كان له اساس فليس مختلا وكل ما كان مختلا فليس له اساس قال (الاول
 فى الاحكام من صح طلاقه صح ظهاره و ثبت بالطرذ ويقوى بالعكس ويقوى بثبوت أحد الاثرين فيلزم
 الاخر للزوم المؤثر وثبوت المؤثر ولا يثبت بالطرذ ويقوى بالعكس ويقوى بثبوت أحد الاثرين فيلزم
 الوضوء بغير نية لصح التيمم و ثبت بالطرذ كما تقدم ويقوى بانتفاء أحد الاثرين فينتفى الاخر للزوم
 انتفاء المؤثر بانتفاء المؤثر الثالث ما كان مباحا لا يكون حراما الرابع ما لا يكون جائزا يكون حراما ويقوى ان
 ثبوت التنافى بينهما أو بين لوازمهما) أقول لما بين اقسام التلازم بحسب موادها ذكرها امثلة من
 الاحكام الشرعية فالاول وهو تلازم الثبوت والثبوت كما يقال من صح طلاقه صح ظهاره وهذا ثبت
 بالطرذ وهو ناتبعنا فوجدنا كل شخص يصح طلاقه يصح ظهاره ويقوى بالعكس وهو ناتبعنا فوجدنا

فلما كان يرى التلازم امرامغاير له ثبت به وفى شرح العلامة انه ثبت به ان صحة الطلاق علة لصحة الظهار وان
 خبر بان الكلام فى التلازم لا العلمية وبهذا يندفع ما يقال ان ثبوت العلية بالطرذ خلاف اختيار المصنف وان اثباته بالطرذ جعل
 العكس مقوبا بذلك خلاف ما ذكر ان لاجتماع الطرد والعكس اثر ليس لكل واحد منهما على الافراد بالجمله مجزى الطرد مثبت

لأن ما تقدم هو أنه لا مدخل للانعكاس في صحة العلية واللازم في العلة الالتهكاس وليس كذلك (قوله وقد تقررو) يعني ان التلازم ثبت بالطرود بطريق الاستدلال من ثبوت أحد اثرى الشئ على الآخر وبطريق الاستدلال من ثبوت الاثر على ثبوت مؤثره ومنه على ثبوت اثره الآخر وهذا متقاربان جدا لان توسط المؤثر ملاحظ في الاول أيضا وان لم يصرح به وكذا استلزام نفس صحة التيمم بدون النسبة لنفي صحة الوضوء بالطرود على معنى انه كلما تحقق هذا النفي تحقق ذلك وبالاستدلال من انتفاء أحد الاثرين على انتفاء الآخر وبالاستدلال من انتفاء الاثر على انتفاء مؤثره ومنه على انتفاء أثره الآخر وتقرر بالعلامة انه يفرض كون صحة الطلاق وصحة الظهار أثرين لمؤثر واحد وكذا صحة التيمم وصحة الوضوء والشايع المحقق فرض في الاولين كون الكفارة والتحریم أثرين للاصلية وفي الثاني كون الثواب واشتراط النسبة أثرين للعبادة ولا يظهر احتياج الى (٢٨٣) ذلك (قوله فان لولا انتفاء الشئ)

هذاوافق ماذهب اليه المصنف من ان لولا انتفاء الاول لا انتفاء الثاني ليكون معنى لوصح الوضوء بغيرنية لصح التيمم لمالم يصح التيمم لم يصح الوضوء فيكون من استلزام النفي النفي والاقطاره من استلزام الثبوت الثبوت وامانأوبله الآخر هو انه لولم يشترط النية في الوضوء لم يشترط في التيمم فكلمة لوفيه لافادة المزوم على ما يستعمله المنطقيون من غير اعتبار انتفاء الشئ لا انتفاء غيره (قوله وهذا ان يقرران) يعني ان المنع الشرعي وعدمه اما نفس الحرمة والاباحة أو لازمان لهما وهما متساويان فيكونان متناقضين (قوله ويوضحه في مثال

كل شخص لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره وحاصله التمسك بالذوران ولكن على ان العدم ليس جزأ لما تقدم وقد تقررو بوجه آخر وهو ان يقال قد ثبت أحد الاثرين في لازم ثبوت الآخر وذلك لازم وجود المؤثر للثابت منه ما واستلزامه لا آخر أو يقال ثبت أحد الاثرين فيكون المؤثر ثابتا فيكون الآخر ثابتا وفي كليه حالين المؤثر فيكون قد انتقل من التلازم الى قياس العلة وانفرض ان الكفارة والتحریم اثران الالهية الثاني وهو استلزام انفي النفي لوصح الوضوء بغيرنية اصح التيمم لانه في قوة قولك لمالم يصح التيمم بغيرنية لم يصح الوضوء فان لولا انتفاء الشئ لا انتفاء غيره أو في قوة قولك لولم يشترط النية في الوضوء لم يشترط في التيمم فيتساهل فيه اذ لا عبرة بالعبارة وهذا أيضا مثبت بالطرود ويقوى بالعكس كما هو ويقرر بوجه آخر وهو ان يقال انتفى أحد الاثرين فلزم انتفاء الآخر لزم انتفاء المؤثر أو يقال قد انتفى أحد الاثرين فينتفى المؤثر فينتفى أثره الآخر ولنفرض ان الثواب واشتراط النية اثران للعبادة الثالث وهو تلازم الثبوت والنفي ما يكون مباحا لا يكون حراما الرابع وهو تلازم النفي والثبوت ما لا يكون جائزا يكون حراما وهذا ان يقرران ثبوت الثاني بينهما أو بين لوازمهما لان ثبوت الثاني في الموازم يدل على تنافي المزومات قال (ويرد على الجميع منعهما ومنع احدهما ويرد من الاسئلة ما عدا الاسئلة نفس الوصف الجامع ويختص بسؤال مثل قولهم في قصاص الايدي باليد أحد موجبي الاصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثاني وهو الدية وقرربان الدية أحد الموجبين فيستلزم الآخر لان العلة ان كانت واحدة فواضع وان كانت متعددة فتلازم الحكمين دليل تلازم العلتين فيهترض بجواز ان يكون في الفرع باخرى لا تقتضى الآخر ويرجحه باتساع المسدراك فلا يلزم الآخر وجوابه ان الاصل عدم آخرى وترجحه بالوابة الاتحاد لما فيه من العكس فان قال فالاصل عدم علة الاصل في الفرع قال فالمتدبه أولى) أقول جميع أقسام التلازم برد عليه منع الاثرين وهما تحقق المزوم من نفي أو اثبات وتحقق الملازمة ويرد من الاسئلة الخمسة والعشرين الواردة على القياس جميعها ما عدا الاسئلة المتعلقة بنفس الوصف الجامع لانه لم يذكر فيه وصف جامع ويختص بسؤال لا يرد على القياس ويوضحه في مثال

في مثال) وهو ان يثبت قطع الايدي باليد الواحدة قياسا على قتل النفس بنفس واحدة يجامع وجوب الدية على الجميع ومجمعه الى قياس القصاص على الدية يجامع كونهما أثرين مترتب على الجنابة وتقرر به ان الدية على الكل الاثرين في الاصل أعنى النفس وقد وجد في الفرع أعنى اليد فيلزم وجود الاثر الاخر وهو القصاص على الكل لان علة الاثرين في الاصل ان كانت واحدة فواضع انه يلزم من وجود أحد الاثرين في الفرع وجود العلة ومن وجود العلة وجود الاثر الاخر وهو القصاص على الكل وان كانت متعددة فتلازم الاثرين في الاصل دليل لتلازم العلتين فوجود أحد الاثرين في الفرع مستلزم وجود علة وهو مستلزم وجود علة الاثر الاخر فيثبت الاثر الاخر فيهترض بانه لا يلزم من ثبوت أحد الاثرين كالدية مثلا في الفرع ثبوت الاثر الاخر كالقصاص لجواز أن تكون علة في الفرع غير علة في الاصل وهي أعنى علة في الفرع تكون بحيث تقتضى وجوب الدية على الكل لا تقتضى وجوب قطع الكل ولا يكون أيضا متلازما لآخر يقتضى ذلك وان كانت في الاصل أعنى النفس تقتضيهما جميعا أو يكون متلازما لآخر يقتضى قتل الكل فقوله وهو أى الاصل هو النفس وقوله بدليل الموجب الاخر متعلق بمعدوف أى فيجب وكانه سقط من القلم قوله ويقرر أى

وجوب انفصا ص على الجميع في الفرع وقوله لان العلة فيهما أي في الدية والقصاص في الاصل وقوله سواء كان أي سواء كانت علة أحد الحكمين نفس علة الآخر أو أمر ملازم لها طردا أو عكسا وقوله يختص به أي يوجد في الفرع ولا يوجد في الاصل ويقضى ذلك الموجب يعني الدية على الكل ولا يقتضى الموجب الاخر يعني القصاص على الكل وتقرب الاعتراض على هذا الوجه بوافق كلام الا تدمي وجميع الشارحين (٢٨٤) وسأني على تقدير اتحاد العلة في الاصل وتعدد ما يخالف ما ذكره المحقق في الحاصل

لان مبناه على تعدد العلة في الاصل على ان علة ثبوت الدية في الفرع هي علة ثبوت الدية في الاصل الا انها في الاصل تلازم أمر أي علة ثبوت انفصا ص وفي الفرع لا تلازمه فقوله المعاموم تلازمهما أي تلازم الحكمين في الاصل وهو النفس والنزاع انما هو في الفرع أعني البدن وقوله موجب أحدهما على لفظ اسم الفاعل وضمه وهو لاحدهما والمراد بالاصل ههنا الدية ولا يبعد ان تكون وهو الاصل من سهو القلم والصواب في الاصل يعني لم لا يجوز أن يكون الامر الذي يوجب أحد الحكمين في الاصل أعم بحيث يوجب فيه وفي الفرع بخلاف الامر الذي يوجب الاثر الاخر فانه أخص لا يوجد الا في الاصل وهذا لا ينافي تلازم الموجبين أعني العلتين في الاصل يعني انه كما ثبت هذا قد ثبت ذلك وبالعكس كما يقال الحركة والضلع متلازمان في الانسان وان كانت

وهو كما يقال في قصاص الايدي باليد الواحدة قياسا على النفس بالذات الواحدة القصاص أحد موجبي الاصل وهو النفس بدليل الموجب الاخر وهو الدية ويقرب بان الدية أحد الموجبين وقد ثبت فيلزم وجود الاخر وهو القصاص لان العلة فيهما اما واحدة أو متعددة فان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فتلازم الحكمين طردا وعكسا يدل على تلازم العلتين فكما ثبت علة أحد الحكمين ثبت علة الآخر سواء كان نفسه أو ملازمه طردا وعكسا فيقول المعترض لم لا يجوز أن يثبت أحد الموجبين في الفرع بعلة أخرى تختص به وتقضى ذلك الموجب ولا يقتضى الموجب الاخر فلا يلزم وجود الموجب الاخر فيه والحاصل ان المعلوم تلازمهما في غير محل النزاع فلم لا يجوز ان يكون موجب أحدهما وهو الاصل أعم حتى يوجد في الفرع دون الاخر فانه يوجد فيما عدا الفرع ولا يوجد فيه مثل ان تكون الدية بتمت بعلة موجودة في النفس وفي البدن والقصاص بعلة ثبتت في النفس دون البدن هذا ويرجع ثبوته في الفرع بعلة أخرى اذا أريد الترجيح بأنه يقضى الى اتساع مدارك الاحكام فيكون أكثر فائدة واذا ثبت بعلة أخرى فإذ كرهناه من الاحتمال ظاهر والجواب ان الاصل عدم علة أخرى ويرجع المستدل بأن اتحاد العلة في الحكم الواحد أولى من تعدده لانه يستلزم الانعكاس والعلة المنعكسة علة باتفاق بخلاف غيرها اذ فيه اختلاف والمذيق عليه أرجح فان قال المعترض اذا تمسكتم بان الاصل هو العدم فنعارضه بأن الاصل عدم علة الاصل في الفرع قلنا تعارضوا وتساقطوا والترجيح معنا من وجه آخر وهو ان العلة المتعددة أولى من القاصرة للاتفاق عليها والاختلاف في القاصرة وكثيرتها وقلة القاصرة واذا اثبتنا الحكم في الفرع بعلة الاصل فقد عدنا ما واذا لم نثبتها فقد قصرنا علة الاصل على الاصل وعلة الفرع على الفرع

(الكلام في الاستصحاب)

قال ((الاستصحاب الاكثر كالأقل في الصيرفي والغزالي على صحته وأكثرا الحنفية على بطلانه كان نفيها أصليا أو حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج الاجماع على انه قبله متطهر والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه انما تحقق ولم يظن معارض يستلزم ظن البقاء وايضا لو لم يكن الظن حاصل لكان الشك في الزوجية ابتداء كالشك في بقائه في التصريم والجواز وهو باطل وقد استصحب الاصل فيهما قالوا الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي والدليل عليه نص أو اجماع أو قياس وأوجب بأن الحكم البقاء وبكفي فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب قالوا لو كان الاصل البقاء لكانت بينه النفي أولى وهو باطل بالاجماع وأوجب بان المثبت يبعد علمه فيحصل الظن قالوا لا ظن مع جواز الاقضية قلنا القرض بعد بحث العالم) أقول معنى استصحاب الجمال انه الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فأكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته وأكثرا الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت

الحركة توجد في غيره فكانه أشار الى انه يمكن تقرير الاعتراض بوجهين يبنى أحدهما على تعدد العلة أو أراد به علة أخرى مغايرة للعلة في الاصل لا بالذات بل بالوصف بمعنى انها في الفرع لا تلازم علة الاثر الاخر ومعنى تختص به انما تختص باحد الموجبين بمعنى انه يقتضيه ولا يقتضى الموجب الاخر على ان يكون قوله ويقضى تفسير الاختصاص ولا يخفى ما فيه من التعسف ((الاستصحاب)) قوله فلا يثبت به حكم) كانه يشعير ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصل وهذا ما يقولون

انه حجة في الرفع لافي الاثبات حتى ان حيا المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملائكة في مال مورثه وانى ان التعقيم بقوله سواء كان نفياً أصلياً أو حكماً شرعياً انما هو في صحة الاحتجاج به عند القائلين به وظاهر كلام المتن ان هذا التعقيم متعلق بما يجيء وما ذكره المحقق من التخصيص بتحكم على ان نسبة القول بصحته الى الغزالي في مسألة الخارج من غير السبيلين ليس بمستقيم ولا موافق لكلام الاصل فانه جعل هذا البحث مسألتين احدهما في استصحاب الحال ونسب القول بصحته سواء كان لامر وجودى أو عدمى شرعى أو عقلى الى المرتضى والصيرفى والغزالي وغيرهم والاخرى في استصحاب حكم الاجماع في محمل الخلاف كما في مسألة الخارج من غير السبيلين ونسب القول بنفيه الى الغزالي وجعله ما ههنا مسألة واحدة (٢٨٥) لاتحاد المأخذ (قوله هذا امر ضرورى)

يعنى ان المذكور في معرض الاستدلال تنبيه فلا يتوجه عليه ما ذكره الامدى من النوع والمعارضات (قوله ولو ظن دوام الزوجية) يعنى به الشك والافتراء (قوله انما يصح في اثبات الحكم) يعنى ان المفقود الى دليل منصوب من جهة الشارع هو اثبات الحكم الشرعى وأما بقاءه فلا وفي هذا التقرب واحتراز مما ذكره الشارحون ان الميث بالاستصحاب هو البقاء وهو ليس بحكم شرعى فورد الاعتراض بان النزاع في ان الاستصحاب هل يصلح حجة في الحكم الشرعى (قوله وله) أى لينة الميث بتأويل الدليل وجوه اخر والمذكور وجهان أحدهما ان العلم طرفاً قطعية من الحس والاستدلال بخلاف النفس فان طريقه عدم العلم بالتبوت وفيه منع ظاهر وثانيهما ان نفس الواقع رفع لغير الملائم واثبات غير الواقع طلب للملائم والاولى أكثر بحكم التجربة والاستقراء فيكون الاصل هو النفس وان كان مرجحاً لينة النافي لكن كون نفس الثابت أغلب من اثبات المنفى يرجح بينة الميث وهذا معنى معارضة الاصل الغلبة فيبقى ما ذكرنا من الدليل على حجية الاستصحاب سالماً (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 اتفاقاً بدليل انه يثبت به أحكام لولا كانت باقية على نفيه فلا يحصل الظن ببقائه بحكم الاصل الا عند انتفاء قياس برفعه ولا سبيل الى الحكم بذلك الانتفاء لعدم تنهاى الاصول التى يمكن القياس عليها فمن ابن للعقلاء الا حاطة بنفيه والجواب انه لا حاجة الى القطع بانتفاء القياس الرفع بل الظن كاف وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان بعد البحث والتفتيش وبمجرد احتمال قياس رافع لا بنافي ظن انتفائه بل

به نفياً أصلياً كما يقال فيما اختلف في كونه نصاً بالمكن الزكاة واجبة عليه والاصل بقاءه أو حكماً شرعياً مثل قول الشافعية في الخارج من أحد السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهراً والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه انما يتحقق وجوده أو عدمه في حال ولو لم يظن طر ومعارض بزياله فانه يلزم ظن بقاءه هذا امر ضرورى فلو لا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل من اسئلة من فارقته ولا الاشتغال بما يستدعى زماناً من حرانته أو تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من بلد الى بلد بعيد ولا القراض والديون ولو لا الظن لكان ذلك كله سقياً واذا ثبت الظن فهو متنجس شرعاً لما روتنا أيضاً انه لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع اجماعاً ولو ظن دوام الزوجية جاز له الاستمتاع اجماعاً ولا فارق بينهما الا الاستصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحاب الزوجية في الثانية فلولم يعتبر الاستصحاب للزم استواء المالين في التحريم والجواز وهو باطل لانه خلاف الاجماع فقد علم اجماعهم على اعتبار الاستصحاب من المسئلتين قالوا أولاً الطهارة والحل والحرمه ونحوها أحكام شرعية والاحكام الشرعية لا تثبت الا بدليل منصوب من قبل الشارع وأدلة الشرع مقتصرة في النص والاجماع والقياس اجماعاً والاستصحاب ليس منها فلا يجوز الاستدلال به في الشرعيات الجواب ان ما ذكرتم من وجوب دليل منصوب من جهة الشارع انما يصح في اثبات الحكم ابتداءً وأما في الحكم ببقائه فممنوع ان يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلان سلم أن الدليل منحصراً في الثلاثة بل ههنا رابع وهو الاستصحاب فان ذلك عين محل النزاع قالوا ثانياً لو كان الاصل البقاء لكانت بينة النفس أولى بالاعتبار من بينة الاثبات واللازم منتف أم لا الملائمة فلان بينة النفس مؤيدة باستصحاب البراءة الاصلية فيكون الظن الحاصل بها أقوى وأما انتفاء اللازم فلان اليقينة لا تعتبر من النافي وهو المدعى عليه وتقبل من الميث وهو المدعى اتفاقاً الجواب منع الملازمة وانما تصح لو حصل الظن بهما ويتأيد أحدهما بالاستصحاب وليس كذلك فان الظن لا يحصل الا بينة الميث وذلك لانه يعد غلظه بأن يظن عدم وجوده بخلاف النافي اذ لا يعد غلظه في ظن الموجود معدوماً بناء على عدم علمه به مع بقاءه على استصحاب البراءة وله وجوه آخر من الاولوية وهى ان الميث يدعى العلم بالوجود وله طرق قطعية بخلاف النافي 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 استكار الحق أكثر من دعوى الباطل والتجربة دالة على ذلك فقد عارض الاصل الغلبة وبقى ما ذكرنا سالماً قالوا ثالثاً القياس جائز في نفس ظن بقاء الاصل والاولى

منع ظاهر وثانيهما ان نفس الواقع رفع لغير الملائم واثبات غير الواقع طلب للملائم والاولى أكثر بحكم التجربة والاستقراء فيكون الاصل هو النفس وان كان مرجحاً لينة النافي لكن كون نفس الثابت أغلب من اثبات المنفى يرجح بينة الميث وهذا معنى معارضة الاصل الغلبة فيبقى ما ذكرنا من الدليل على حجية الاستصحاب سالماً (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 اتفاقاً بدليل انه يثبت به أحكام لولا كانت باقية على نفيه فلا يحصل الظن ببقائه بحكم الاصل الا عند انتفاء قياس برفعه ولا سبيل الى الحكم بذلك الانتفاء لعدم تنهاى الاصول التى يمكن القياس عليها فمن ابن للعقلاء الا حاطة بنفيه والجواب انه لا حاجة الى القطع بانتفاء القياس الرفع بل الظن كاف وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان بعد البحث والتفتيش وبمجرد احتمال قياس رافع لا بنافي ظن انتفائه بل

يلازمه وانما المنافي له احتمال مساو او راجح (الكلام في شرع من قبلنا) (قوله هل كان متعبدا) أي مكافئا من عباده أنه أخذته عبدا
 وقوله كان بتعبد أي بأني بالظاهر والعبادة فالاول من العبودية والثاني من العبادة فان الجموع متضادة أي بجمعة متعاضدة وفي هذا
 التقرير إشارة الى دفع ما قال الآمدي اننا لانسلم ثبوت شيء من ذلك بنقل يوثق به وبتقدير ثبوت فلا يدل على انه كان متعبدا شرعا لاحتمال
 أن يكون بطريق التبرك بفعل (٢٨٦) مثل ما نقل جملته عن الانبياء المتقدمين واندرس تفصيلا (قوله فوق) الضمير فيه به للمحافظة

ظاهرة وأما الثانية فلان القياس برفع حكم الاصل اتفاقا فلا ظن الابداع قياس برفعه لكن الاصول التي
 يمكن القياس عليها غير متناهية فالحكم بانفائه مع الجواز تحكم الجواب ان الفرض فيما يبحث فيه العالم
 عن الاصول ولم يوجد أصلا يشهد برفع حكم الاصل ولا شك ان انتفاء القياس الراجع حيث هو المظنون
 ويجرد الاحتمال لا يضر (الكلام في شرع من قبلنا) قال (شرع من قبلنا والاختيار انه صلى الله عليه وسلم
 قبل البعثة متعبدا بشرع قيل نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من
 منع وتوقف الغزالي انما الاحاديث متضادة كان يتعبد كان يتحنث كان يصلي كان يطوف واستدل بأن
 من قبله لجميع المكافئين وأجيب بالمنع قالوا لو كان لفضت العادة بالمخاطبة أول زمته قلنا التواتر لا يحتاج
 وغيره لا يفيد وقد تمنع المخاطبة لموانع فيجعل عليها جاعلا بين الأدلة) أقول قد اختلف في أن الرسول صلى
 الله عليه وسلم لم قبل البعثة هل كان متعبدا بشرع أم لا والاختيار انه كان متعبدا اقول بشرع نوح وقيل
 ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من منع منه وتوقف الغزالي انما ورد في
 الاحاديث انه كان يتعبد كان يتحنث أي بهتزل للعبادة كان يصلي كان يطوف وكل واحد وان كان أحاد
 فان الجموع متضادة على اثبات القدر المشترك وتلك أعمال شريعة تعلم بالضرورة فمن يمارسها قصد
 الطاعة وهو موافقة أمر الشارع ولا يتصور من غير تعبد فان العقل بمجرد لا يحسنه وقد استدل بأن
 شرع من قبله عام لجميع المكافئين والانحلال المكلف عن التكليف وانه قبيح فيتناوله أيضا والجواب منع عموم
 شرع من قبله فإنه لم يثبت وما ذكر ان سلم ففرع تنبيح العقل قالوا لو كان متعبدا لفضت العادة بوقوع
 مخالطته لاهل ذلك الشرع أول زمته مخالطتهم لاخذ الشرع منهم فوقع ولو وقع لنقل ولا يفتقر به تلك
 الطائفة وانتفاء الالزام دليل انتفاء الملزوم الجواب منع قضاء العادة بالثبوت والملزوم والسند انه متعبد
 بما علم أنه شرع وذلك يحصل بالتواتر دون الاتحاد والتواتر لا يحتاج الى المخاطبة وغيره وهو الاحاد لا يفيد
 العلم واذ ثبت هذا فنقول لانسلم لزوم المخاطبة أو وقوعه عادة لانها قد تمتع لموانع وان لم تعدها فيجعل عدم
 المخاطبة على الموانع من المخاطبة جعلا بين دليلنا ودليلكم فان جمع الأدلة ما أمكن واجب وأما حديث
 الاختيار فلا يثبت مع تعميمنا لما علم أنه شرع من غير تخصيص بطائفة دون أخرى قال (مسئلة المختار
 أنه بعد البعث متعبدا بما لم ينسخ لنا ما تقدم والاصل بهما أنه وأيضاً الاتفاق على الاستدلال بقوله النفس
 بالنفس وأيضاً ثبت أنه قال من نام عن صلاة أو نسىها فليصلها اذا ذكرها وتلازم الصلاة لذكرها وهي
 لموسى وسبأه يدل على الاستدلال به قالوا لو كان في حديث معاذ وصو به وأجيب بأنه تركه اما لان
 الكتاب يشهد أول قلته جعلا بين الأدلة قالوا لو كان لوجب تعلمها والبحث عنها قلنا المعتبر التواتر فلا
 يحتاج قالوا الاجماع على أن شريعته عليه السلام ناسخة قلنا الماخالفها والواجب نسخ وجوب الايمان
 وتحريم الكفر) أقول قد اختلف في أنه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة هل كان متعبدا بشرع من قبله
 أم لا نسخ بدينه فظاهر انه لم يتعبده وأما ما لم ينسخ به وفيه الخلف في المختار انه كان متعبدا به لنا ما تقدم
 انه كان متعبدا به قبل البعثة والاصل بهما ما كان على ما كان ولنا أيضاً ان العلماء انفقوا على الاستدلال

بالتأويل (قوله واذ ثبت هذا) ظاهر الكلام أي قوله وقد تمتع جواب آخر على تقدير قضاء العادة يلزم المخاطبة أو وقوعها فانما يقع اذا لم يمنع عنها مانع وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام الشارح أي اذا ثبت وتم هذا المنع والسند قلنا منع آخر والا فلا يظهر لترتب هذا المنع على ثبوت ما سبق وجه (قوله جعلا بين دليلنا) الدال على كونه متعبدا وهو تضافر الاحاديث ودليلكم الدال على نفيه وهو انه لو كان لثبت المخاطبة ولو ثبت نقلت البنات لتوفر الدواعي (قوله وأما حديث الاختيار) يعني ان الاختيار انما يتصور من طائفة مخصوصة يكون هو متعبدا بشرعهم فلا يرد الأعلى 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 اذا نزاع في مثل هذا الاستصحاب فهذا يقوم حجة على القائلين بكونه متعبدا قبل البعثة وعلى الواقفين بقوله وعلى الناقلين جميعا (قوله انفقوا على الاستدلال) المشهور في وجه الاستدلال ان النبي عليه السلام تمثل 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 من ينكر ذلك فيما اذنت بالوحي ولم يذكر في القرآن

فلا فان الخفية على ان شرائع من قبلنا حجة اذا حكاها الله تعالى في القرآن اذ لا وثوق على باقي الكتب لو فوج التعريف (قوله والالزمان) اي الذكروا عدم التصويب منفتحين لان معاذ الميزكروه والنبي عليه السلام صوبه (قوله لان ٢٨٧) الكتاب يشمله على ان المراد

بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا ولو لانا انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا في دين بني اسرائيل على كونه واجبا في دينه ولنا ايضا انه صلى الله عليه وسلم قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى واقم الصلاة لذكري ومقوله تلو من صلى عليه السلام وسبق هذا الكلام يدل على الاستدلال بقوله تعالى واقم الصلاة لذكري على ان عند التذكري تجب الصلاة والالم يكن لتلاوته فائدة وذلك دلالة الایمان ولو لم يكن هو وامنه متعبدين بما كان موسى متعبد به في دينه لما صح الاستدلال قالوا اولوا تعبد بشرع من قبلنا لا كره معاذ في حديثه الذي سبق ولم يصوبه النبي صلى الله عليه وسلم اذ ان كره والالزمان منفتحين الجواب ان تركه اطلاق الكتاب يشمله واما القلة وقوعه جمع بين الادلة قالوا انما بنا لو كان متعبد بشرع من قبلنا لوجب علمنا نعلم احكام ذلك الشرع ولو جوب البحث عنها على المجتهدين والالزام باطل اجماعا الجواب ان الاعتبار في ثبوته التواتر لان الاحاد لا يفيد عدم العلم بعدالة الاوساط والتواتر لا يحتاج الى العلم والبحث قالوا ثالثا انعقاد الاجماع على ان شرائعهم ناسخة للشرائع وذلك بنا في تقريره لها وتعبد بها الجواب انما ناسخة لما خالفها فانها غير ناسخة لجميع الاحكام قطعها والواجب نسخ وجوب الایمان وتحريم الكفر لثبوتهم في تلك الشرائع فهذه هي انواع الاستدلال المقبولة وههنا وجوه آخر قيل هو المصنف لا يرتضيها مذهب الصحابي والاصحاح والمرسل (الكلام في مذهب الصحابي) قال ((مسئلة مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اتفقا والمختار ولا على غيرهم وللشافعي واحمد قولان في انه حجة مقدمة على القياس وقال قوم ان خالف القياس وقيل الجحيم قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما انما الادليل عليه فوجب تركه وايضا لو كان حجة على غيرهم لكان قول العلم الافضل حجة على غيره اذ لا يقدر فيهم أكثر واستدل لو كان حجة لتناقض الحجج واجيب بان الترجيح أو الوقف أو التخيير يذوقه كغيره واستدل لو كان حجة لوجب التقليد مع امكان الاجتهاد واجيب اذا كان حجة فلا تقليد قالوا اصحابي كالجموع اقتدوا بالذين من بعدي واجيب بان المراد المقلدون لان خطابه للصحابة قالوا لول عبد الرحمن عياض رضي الله عنهم جاسرط الاقتداء بالشيخين فلم يقبل وولي عثمان فقبل ولم ينكر فدل على انه اجماع قلنا المراد متابعتهم في السيرة والسياسة والواجب على الصحابي التقليد قالوا اذا خالف القياس فلا بد من حجة تقليدية واجيب بان ذلك يلزم الصحابي ويجري في التابعين مع غيرهم)) اقول لا نزاع في ان مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي آخر واما على غير الصحابي فقد اختلف فيه والمختار انه ليس بحجة وقيل بل حجة مقدمة على القياس وللشافعي فيه قولان وكذا الاحمد وقال قوم ان خالف القياس حجة وقيل الجحيم قول أبي بكر وعمر دون سائر الصحابة لئلا يدل على كونه حجة بالاصل فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز ولنا ايضا لو كان مذهبه حجة لكان قول العلم الافضل حجة على غيره والالزام منفتح بالاجماع بانه انه لا معنى يقدر في الصحابي موجب الكون قوله حجة على غيره الا كونه اعلم وافضل من الغير لما شهد الرسول وحواله صلى الله عليه وسلم فلو كان ذلك موجبا لاستلزم الجحيم في كل اعلم وافضل من غيره وحاصله قياس السبر ودعوى الحصر ونفي الغير ضرورية فيصير قطعا واستدل لو كان قوله حجة لزم تناقض الحجج لاختلاف الصحابة ومناقضة بعضهم ببعض كما في مسئلة الجرد وانت على حرام وغيره والالزام باطل لافضائه الى ثبوت التقيضين الجواب لان سلم وزم التناقض فان ههنا مورادفه وهي الترجيح ان امكن والتخيير والوقف ان لم يمكن واستدل ايضا لو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من المجتهدين لوجب عليهم تقليد الصحابي

بكتاب الله جنس الكتب السماوية وان كان الظاهر المتبادر الى الفهم هو القرآن واما الجواب بان في القرآن اشعارا بوجوب اتباع الشرائع مثل فبم اداهم اقتده شمرع لكم من الدين ما وصى به فوا تابع ملة ابراهيم حنيفا فضعف لان المراد به اصول الدين (قوله لوجب علينا تعلم احكام ذلك الشرع) لكونه فرض كفاية كغيره سائر الاحكام (قوله والواجب نسخ وجوب الایمان وتحريم الكفر) فان قيل الكلام في الفروع قلنا نسخها ايضا ليس بكن كالقصاص وحده الزنا ونحو ذلك (الكلام في مذهب الصحابي) (قوله وللشافعي فيه قولان) احدهما انه حجة مقدمة على القياس والاخر انه ليس بحجة اصلا (قوله بانه انه لا معنى يقدر) شرح لقوله اذ لا يقدر فيهم أكثر وكان الشارحين لم يطبعوا على هذا المعنى حيث قالوا لو كان قول الصحابي حجة لكان لكون الصحابي اعلم وافضل لمشاهدتهم التفريل ومعاها هم التأويل ووقودهم على احوال

النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما يقف عليه غيرهم لا لكونهم أكثر من غيرهم اذ لا يقدر فيهم ذلك (قوله وحاصله قياس السبر) ولنا ان يمنع نفي الغير يجوز ان يكون ذلك لكونه صحابيا ويكون لهذا ان في جعل قوله حجة على غيره

(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 غيرا لحجة حجة لا يدفع الظهور بخلاف ما اذا كان مذهبه موافقا للقياس فانه يحتمل ان يكون مذهبه مأخوذا من ذلك القياس ولم يلزم ان يكون له حجة اخرى وقياس المجتهد لا يصلح حجة على المجتهد الاخر والجواب نقضان اجماليان احدهما من جانب من عليه الخطية وثانيهما من جانب من منه الحجة اعنى لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون قول الصحابي المخالف للقياس حجة على الصحابي وان يكون قول غير الصحابي اذا خالف القياس ايضا حجة على غيره ((الكلام في الاستحسان)) قوله على خلاف دليله هو وما يورد في موضعه من الدليل على وجوب تعيين المنفعة والاجرة في الاجارات وتعيين المبيع والثمن في المبيعات

وهو الاخذ بما أدى اليه اجتهاد الصحابي مع امكان الاجتهاد والاخذ بما أخذ الصحابي منه من نص أو قياس وذلك باطل اذ لا يجوز الاجتهاد تقليد غيره اتفاقا الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن قول الصحابي حجة لانه اذا كان حجة صار هو احدا مأخذا للحكم كسائر المأخذ فلم يكن أخذ الحكم منه تقليدا كالمأخوذ من النص سواء حجة المخالفين اما المعهودون فقالوا قال صلى الله عليه وسلم اعلم ان صحابي كالتجيم باهم اقتديتم اهتديتم وكون الاقتداء بهم اعتداء هو المعنى بحجية قولهم فهذا المعهودين واما المخصوصون لابي بكر وعمر فقالوا ولا قال صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر الجواب المراد في الحديثين المقلدون لان خطابه صلى الله عليه وسلم للصحابة وليس قول بعضهم حجة على بعض بالاجماع قالوا ثانيا بولي عبد الرحمن بن عوف عليا بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين فلم يقبل روى عثمان بشرط الاقتداء بهما قبل وشاع وذاع ولم ينكر فدل على انه مجمع عليه الجواب معنى الاقتداء بهما متابعتهم في السيرة والسياسة لا في المذهب والالكان 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 نقليه فيقبل وتكون الحجة بالحقيقة تلك والموافقة قد تكون عن القياس فلا حجة فيه الجواب انه لو صح ذلك اقتضى ان يلزم الصحابي العمل به وايضا فكان يجب ان يكون قول التابعين مع من بعدهم كذلك لجريان الدليل فيهما وكلاهما خلاف الاجماع ((الكلام في الاستحسان)) قال ((الاستحسان قال به الحنفية والحنابلة وانكروه غيرهم حتى قال الشافعي من استحسان فقد شرع ولا يتحقق استحسان مختلف فيه فقبل دليل ينقدح في نفس المجتهد تسري عبارته عنه قلنا ان شدت فيه فردود وان تحقق فعمول به اتفاقا وقبل هو العدلون عن قياس الى قياس أقوى ولا نزاع فيه وقبل تخصيص قياس باقوى منه ولا نزاع فيه وقبل هو العدلون الى خلاف النظر لدليل أقوى ولا نزاع فيه وقبل العدلون عن حكم الدليل الى العادة اصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقاء قلنا مستنده جريانه في زمانه أو زمانهم مع علمهم من غير انكار أو غير ذلك والافهم فردود فان تحقق استحسان مختلف فيه قلنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه قالوا تبهوا أحسن قلنا أي الاظهر والاول وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن يعني الاجماع والالزم العوام)) أقول الاستحسان قال الحنفية والحنابلة بكونه دليلا وانكروه غيرهم حتى قال الشافعي من استحسان 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 أمور الانصاح محلل للخلاف لان بعضها مقبول اتفاقا وبعض مرددين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا وقبل دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وهذا من المترددين القبول والرذاق قول ما المعنى بقوله ينقدح ان كما معنى أنه يتحقق ثبوته فيجب العمل به اتفاقا ولا أثر لهجزءه عن التعبير فانه يختلف بالنسبة الى التعبير وأما بالنسبة اليه فلا وان كان بمعنى انه شاك فيه فهو مردود اتفاقا اذ لا تثبت الاحكام بمجرد الاحتمال والشك وقبل هو العدلون عن قياس الى قياس أقوى وهذا ما لا نزاع في قبوله وقبل تخصيص قياس باقوى منه وهذا ايضا مما لا نزاع في قبوله وقبل العدلون الى خلاف النظر لدليل أقوى منه وهذا ايضا مما لا نزاع في قبوله وقبل العدلون عن حكم الدليل الى العادة اصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المسكوب والاجرة وذلك على خلاف الدليل وكذلك شرب الماء من السقاء من غير تعيين مقدار الماء وبدله وهذا ايضا متردد وذلك ان مستنده اما العادة المعتبرة من جريانه في زمانه صلى الله عليه وسلم قلنا ثبت بالسنة أو جريانه في عهد الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غير هاتين كان نصا أو قياسا تثبت حجيتها فقد ثبت به وان كان شيا غيرهما لم تثبت حجيتها فهو مردود قطعا واذا انقرر

(قوله فاذا أظهر الخصم استحسانا) اعلم ان الذي استقر عليه وارى المتأخرين هو ان الاستحسان عبارة عن دليل يقابل لقياس الجلي الذي تسبق اليه الافهام وهو حجة لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا لانه اما بالاثر كالمسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاتصناع واما بالضرورة كظاهرة الحياض والابار واما بالقياس الخفي وامثله كثيرة والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياسا جليا وانت خبير بأنه على هذه التفاسير ليس دليلا خارجا عما ذكر من الادلة (قوله لماعلمت) اشارة الى ما سبق مرارا ان ما للدليل على كونه حجة شرعية يمنع ان يثبت به حكم شرعي (قوله فعند التعارض) أي بحسب الظهور والاولوية ينبع الراجح بحسب الدلالة بأن يكون أقوى دلالة وعند تساوي الدلائل ينبع الراجح بحسب الحكم كترجيح المحرم على المباح (قوله اذ ما ليس بحق فليس بحسن عند الله تعالى) بيان لما يطوب بعكس التقيض لكونه أظهر في البيان وتقريره ان ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وكل ما هو حسن عند الله فهو حق أما الصغرى فيحكم النبي عليه السلام وأما الكبرى (٢٨٩) فيحكم بعكس التقيض وهو ان

ذلك فاذا أظهر الخصم استحسانا يصلح محللا للتزاع فلذا له في نفيه انه لا دليل يدل عليه فوجب نفيه لما علمت ان عدم الدليل في نفي الاحكام الشرعية مدرك شرعي قالوا اولاً قال تعالى واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم والامر للوجوب فدل على ترك بعض واتباع بعض بمجرد كونه أحسن وهو معنى الاستحسان الجواب ان المراد بالاحسن الاظهر والاولى فعند التعارض الراجح بدلالته فاذا تساوى الراجح بحكمه قالوا ثانياً قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن دل ان ما رآه الناس في عاداتهم ونظر عقولهم مستحسنا فهو حق في الواقع اذ ما ليس بحق فليس بحسن عند الله الجواب المسالون صيغة صوم فالفني ما رآه جميع المسالين حسنا فيتساوى اجماع جميع أهل الحل والعقد لا ما رآه كل واحد حسنا والازم بحسن ما رآه أحاد العوام حسنا وما أجمع عليه فهو حسن عند الله لان الاجماع لا يكون الا عن دليل (الكلام في المصالح المرسلة) قال (المصالح المرسلة تقدمت للدلائل فوجب الرد قالوا لو لم تعتبر لا أدى الى خلو وقائع قلنا بعد تسليم انها لا تخلو العمومات والاقضية تأخذها) أقول المصالح المرسلة مصالحة لا يشهد لها أصل بالاعتبار في الشرع وان كانت على سنن المصالح وتلقها العقول بالقبول وقد تقدمت في القياس لنا ان لا دليل فوجب الرد كما في الاستحسان قالوا لو لم تعتبر لا أدى الى خلو وقائع عن الحكم لعدم مساعدة النص وأصل القياس في النكاح وانما باطل الجواب لان تسليم انه باطل وان سلم فلان تسليم الزوم لان العمومات والاقضية تأخذ الجميع وان سلم فقدم المدرك به دور ود الشرع بان ما لا مدرك فيه بعينه فحكمه التخيير مدرك شرعي قال (الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقيه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه) أقول قد فرغ من المبادئ والادلة السبعية وغرضه الا ان مباحث الاجتهاد والاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في أمر يقال اجتهاد في حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهاد في حمل النار فيه وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فقولنا استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس وقولنا الفقيه احترام عن استفراغ غير الفقيه وسعه وقولنا التحصيل ظن اذا اجتهاد في القطعيات وقولنا بحكم شرعي

ذلك فاذا أظهر الخصم استحسانا يصلح محللا للتزاع فلذا له في نفيه انه لا دليل يدل عليه فوجب نفيه لما علمت ان عدم الدليل في نفي الاحكام الشرعية مدرك شرعي قالوا اولاً قال تعالى واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم والامر للوجوب فدل على ترك بعض واتباع بعض بمجرد كونه أحسن وهو معنى الاستحسان الجواب ان المراد بالاحسن الاظهر والاولى فعند التعارض الراجح بدلالته فاذا تساوى الراجح بحكمه قالوا ثانياً قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن دل ان ما رآه الناس في عاداتهم ونظر عقولهم مستحسنا فهو حق في الواقع اذ ما ليس بحق فليس بحسن عند الله الجواب المسالون صيغة صوم فالفني ما رآه جميع المسالين حسنا فيتساوى اجماع جميع أهل الحل والعقد لا ما رآه كل واحد حسنا والازم بحسن ما رآه أحاد العوام حسنا وما أجمع عليه فهو حسن عند الله لان الاجماع لا يكون الا عن دليل (الكلام في المصالح المرسلة) قال (المصالح المرسلة تقدمت للدلائل فوجب الرد قالوا لو لم تعتبر لا أدى الى خلو وقائع قلنا بعد تسليم انها لا تخلو العمومات والاقضية تأخذها) أقول المصالح المرسلة مصالحة لا يشهد لها أصل بالاعتبار في الشرع وان كانت على سنن المصالح وتلقها العقول بالقبول وقد تقدمت في القياس لنا ان لا دليل فوجب الرد كما في الاستحسان قالوا لو لم تعتبر لا أدى الى خلو وقائع عن الحكم لعدم مساعدة النص وأصل القياس في النكاح وانما باطل الجواب لان تسليم انه باطل وان سلم فلان تسليم الزوم لان العمومات والاقضية تأخذ الجميع وان سلم فقدم المدرك به دور ود الشرع بان ما لا مدرك فيه بعينه فحكمه التخيير مدرك شرعي قال (الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقيه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه) أقول قد فرغ من المبادئ والادلة السبعية وغرضه الا ان مباحث الاجتهاد والاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في أمر يقال اجتهاد في حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهاد في حمل النار فيه وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فقولنا استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس وقولنا الفقيه احترام عن استفراغ غير الفقيه وسعه وقولنا التحصيل ظن اذا اجتهاد في القطعيات وقولنا بحكم شرعي

(٣٧ - مختصر المنتهى ثاني) المدارك المعنية مدرك شرعي للتخيير على ما سبق مرارا ان الحكم عند انتفاء المدرك هو نفي الوجوب أو التحريم مشلا وهو معنى التخيير فقوله وان سلم معناه تسليم ان العمومات والاقضية لا تأخذ الجميع لان تسليم الزوم اذا يصح دعوى حكم التخيير (الكلام في الاجتهاد) (قوله بذل تمام الطاقة) يشير الى ان هذا التفسير ليس أعم من تفسير الآمدى فانه قال الاجتهاد في اللغة استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهاد في حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهاد في حمل الخردلة وفي الاصطلاح استفراغ الوسع في طلب الظن شئ من الاحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد عليه وبهذا القيد يخرج اجتهاد المقصر فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا فزعم البعض ان من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد أعم كما هو ظاهر كلام الغزالي وحجر البزارة حجر عظيم للعاصرين به يستخرج دهن البزور (قوله احترام عن استفراغ غير الفقيه) الظاهر انه لا وجه لهذا الاحترام ولهذا لم يذكر هذا القيد الغزالي والآمدى وغيرهما فانه لا يصير قهرا الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقيه التهور لمعرفة الاحكام على ما سبق ثم ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم اشترط في الفقه التهور لكل وجوز الاجتهاد في مسئلة دون

مسئلة تحقّق مجتهد ليس بفقيه هذا وقد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفن وان لم يكن مجتهدا (قوله وقد علم بذلك ركنا الاجتهاد) معنى مفهوم المجتهد والمجتهد فيه لكن مقصود الا تمدي حين اشتغل في هذا المقام بين المجتهد والمجتهد فيه بيان ما يشترط ليحقق الانصاف بذلك قال المجتهد من اتصف الاجتهاد وله شيطان الاول معرفة البارى وصفاته واصديق النبي عجزاته وسائر ما يتوقف عليه الايمان كل ذلك بادته الاجالية وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو واجب المتبحر في علم الكلام الثاني ان يكون عالما بمدراك الاحكام واقسامها وطرق اثباتها ووجوه دلالاتها وتفصيل شرائطها ومراتبها ووجهات ترجيحها عند تعارضها والتفصي عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج الى معرفة حال الروايات وطرق الجرح والتعديل واقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وانواع العلوم الادبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك هذا في حق المجتهد مطلقا واما المجتهد في مسئلة فيكفيه ما يتعاقب اوليا بضمه الجهل بما لا يتعاقبها وقال الامام حجة الاسلام شرط المجتهد ان 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 بما وقعها او يتكهن عند الحاجة من الرجوع اليها والابد (٢٩٠) من معرفة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده اصل صحيح يجمعها

و يعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان كان على حفظه فهو احسن واكمل ولا بد ان يتميز عنده مواقع الاجماع بحيث يعرف ان ما أدى اليه اجتهاده ليس مخالفا للاجماع بان يعلم انه موافق لمذهبه او واقعه متجردة لا خوض فيها لاهل الاجماع ولا بد ان يكون متمكنا من الرجوع الى النفي الاصلي والبراهة الاصلية وان يعلم انه لا يقرب الا بنص او تباين ثم لا بد من معرفة اقسام الادلة واشكالها وشرائطها ومعرفة ما يتوقف عليه

ليخرج ما في طلب غيره من الحسيات والعقليات فانه معزول عن مقصودنا والفقهاء قد تقدم لان ذلك قد علمت الفقه فيكون الموصوف به هو الفقيه وقد علم بذلك ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه فالجتهاد من اتصف بصفة الاجتهاد على التفسير المذكور والمجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل قال (مسئلة اختلافه) في تجزئ الاجتهاد المثبت لولم تجزأ العلم الجميع وقد سئل مالك عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري وواجب بتعارض الادلة او بالجزع عن المبانة في الحال قالوا اذا اطاع على امارات مسئلة فهو وغيره سواء وواجب بانه قد يكون مالم يعلمه متعلقا الثاني كل ما يقدر جهله يجوز تفرقة بالحكم المفروض وواجب الفرض حصول الجميع في ظنه عن مجتهد او بعد تحرير الائمة الامارات) اقول قد اختلف في تجزئ الاجتهاد بجزئانه في بعض المسائل دون بعض ونصوريه ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له ان يجتهد فيها او لا بل لا بد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة احتج المثبتون بوجهين قالوا اولها بانه لولم تجزأ الاجتهاد لم علم المجتهد بجميع المأخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام والادزم منتفان مالكا مجتهدا بالاجماع وقد سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري الجواب ان العلم بجميع المأخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام بل هو اقدم العلم ببعض تعارض الادلة او للجزع في الحال عن المبانة اما المانع يشوش الفكر اول استدعائه زمانا قالوا ثانيا اذا اطاع على امارات بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك المسئلة وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها فاذا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره الجواب لان علمه وغيره سواء فانه قد يكون مالم يعلمه متعلقا بالمسئلة التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه وبضد او بعدم في المحيط بالكل في ظنه واحتج الثاني بان كل ما يقدر جهله به يجوز

معرفة الشارع من حدوث العالم واقترانه الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعت

تعلقه

للايمان، مصداق اياهم بالمجترات 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 النامخ والمنسوخ منها وما يقتصر في السنة خاصة الى معرفة حال الرواة وتعيين الصحيح عن الغلط والمقبول عن المردود والتحقيق في ذلك ان يكفى بتعديل الامام العدل الذي عرف صحة مذهبه في التعديل وبالجملة لا بد من علم الحديث وعلم اللغة وعلم اصول الفقه واما الكلام فمفروض الفقه فلا حاجة اليهما كيف والمفروض بولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا عمارته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ثم هناديقه يغفل عنها الاكثرون وهو ان ما ذكرنا انما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يقضى في جميع الشرع وليس الاجتهاد عندي منصب الا يتجزأ بل قد يكون العالم مجتهدا في مسئلة دون مسئلة فيقتصر الى ما يتعلق بتلك المسئلة لا غير (قوله وهذا الاحتمال) اشارة الى دفع الاعتراض بان هذا الاحتمال يناقض فرض من اطلاعه على جميع الامارات المتعلقة بتلك المسئلة يعني ان فرض الاطلاع على جميع امارات المسئلة في مجتهدا واما امارات جميع المسائل في المجتهد المطلق انما تكون بحسب ظنه

ففي مجتهد المسئلة المطلاع على امارات البعض بقوى احتمال أن يكون في جملة ما لا يعلم ما يكون له تعلق بتلك المسئلة فيفسد في ظنه الحكم فلا يجب العمل به بخلاف المجتهد المحيط بالكل بحسب ظنه فان ذلك الاحتمال بضعف عنده أو بضعف بالكلية فيبقى ظنه بالحكم بحاله وأما الاعتراض بان ما ذكر من الجواب بأنه قد يكون مالم يعلمه متعلقا بالمسئلة هو بعينه ما ذكره بلان من قبل الثاني فدفعه دفعه فدفعه بان قد يصح في مقام المنع والاستناد مالم يصح في مقام الاستدلال ثم لا يخفى ان قوله في ظنه متعلق بالاحاطة والضعف والانعدام جميعا وان ضمير جهله وله للفقهاء المطاع على امارات البعض وقوله من الدليل بيان ما يعلمه أي لا يحصل له ظن عدم ما يكون مانعا من الحكم الذي هو مقتضى القدر الذي يعلمه من الدليل والتعميم بقوله نفيًا أو اثباتًا ليعم الدليل والمانع وقوله اما بما أخذته اشارة إلى أن حصول الامارة بطريق الاخذ والتعلم عن المجتهد لا ينافي الاجتهاد وقوله واما به اشارة إلى أن قوله أو بدلتحري

(٢٩١)

الائمة عطف على قوله عن المجتهد لاعلى قوله الفروض حصول الجميع كفاي بعض الشروح على معنى انه بدلتحري بالائمة الامارات وتخصيص كل بعض منها ببعض المسائل عرف الفقهاء ان ما عداها لم يكن فيه تعلق بتلك المسئلة ولا على قوله حصول كفاي شرح العلامة بمعنى ان الكلام مفروض بدلتحري بالائمة الامارات وتخصيص كل بعض من المسائل (قوله عاتبه على حكمه) الذي هو الاذن للاسارى وهذا يقوم حجة على من منع اجتهاده مطلقا وأما من جوزه في الحروب وأمور الدنيا دون الاحكام الشرعية التي لا تتعلق بذلك فالجحة عاتبه قوله عليه السلام

تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل الجواب أن المفروض حصول جميع ما هو اشارة في تلك المسئلة في ظنه نفيًا أو اثباتًا اما باخذ من مجتهد واما بدلتحري بالائمة الامارات وضم كل إلى جنسه واذا كان كذلك فقيام ما ذكرتم من الاحتمال لبعده لا يدح في ظن الحكم فيجب عليه العمل به قال (مسئلة المختار انه عليه السلام كان متعبدًا بالاجتهاد لنا مثل قوله عفا الله عنك لم أذنت لهم ولو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي واستدل أبو يوسف بقوله لعلم بين الناس بما أراك الله وقرره الفارسي واستدل بأنه أكثر ثوابا للمشقة فيه فكان أولى وأجيب بأن سقوطه لدرجة أعلى) أقول النبي صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدًا بالاجتهاد فيما لا نص فيه فداختلف في جوازه وفي وقوعه المختار وقوعه لنا قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم عاتبه على حكمه ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحي وقال صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدي وسوق الهدي حكم شرعي أي لو علمت أو لا علمت آخر المانع وتدل ذلك لا يستقيم الا في عمل بالأي واستدل أبو يوسف رحمه الله عليه بقوله تعالى لعلم بين الناس بما أراك الله وقرره الفارسي أي بين وجه دلالاته فقال الرقبة فقال للابصار مثل رأيت زيد اول العلم مثل رأيت زيدا قائمًا وللرأي مثل أرى فيه الحل أو الحرمة وأراك لا يستقيم لروية الامين لاستحالة هاتين الاحكام ولا للعلم لو جوب ذكر المفعول الثالث له ذكر الثاني اذا المعنى بما أراك الله لستم الصلة في تعيين أن يكون المراد الرأي أي بما جعله الله رأيًا وأجيب بأنه بمعنى الاعلام وما مصدرية فلا ضمير وحذف المفعولان معا وانه جائز وقد استدل بان الاجتهاد أكثر ثوابا من المشقة وقال صلى الله عليه وسلم أفضل العبادات اجزها أي أشدها وقال ثوابك على قدر نصبك والاثبات أكثر ثوابا وأولى وعلاورد جته صلى الله عليه وسلم يقتضى أن لا يسقط عنه تخصص المريد الثواب وإنما يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له الجواب لا نسلم أن علو درجته يقتضى عدم سقوطه بل قد يقتضى سقوطه اذا الشيء قد يسقط لدرجة أعلى ولا يكون فيه نقص لاجره ولا يسقط عنه غيره مختصا بفضيلة ليست له وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة لكونه حاكمًا وثواب التقية لكونه مجتهدًا وثواب القضاء لكونه مأملاً قال (قالوا وما ينطق عن الهوى ان هو الاوحي بالوحي وأجيب بان الظاهر رد قوله م افتراه ولو لم فاذا تعبد بالاجتهاد بالوحي لم ينطق الا عن وحى قالوا لو كان

لو استقبلت من امرى الحديث ولذا صرح بان - وق الهدي حكم شرعي (قوله لو جوب ذكر المفعول الثالث) يعني ان الرؤية بمعنى العلم تعدى إلى مفعولين وعند التعدي بمرة يصير ذلك ثلاثة مفاعيل الاخير ان منها مفعولان وهو باب علمت لا يجوز الاقتصار على أحدهما وهما الكاف مفعول أول والضمير المنصوب العائد إلى ما الموصولة مفعول ثان وهو في حكم المذكور ضرورة افتقار الصلة إلى عائد فلو كان أراك بمعنى أعلمت لكان هذا من الاقتصار على المفعول الاول من باب علمت وهو ليس بجائز وتحقيقه ان المراد بالاقصا ترك أحد المفعولين بالكلية لا مجرد حذفه من اللفظ مع قيام القرينة على تعيينه والا لما كان هذا من الاقتصار اذا الاول أيضا محذوف وهمذا يدفع ما ذكر في بعض الشروح ان الضمير لما كان محذوفًا جاز حذف المفعول الثالث أيضا وكانه لم يتوض في المتن للجواب لظهوره وذكر العلامة أن التقوير والجواب قد سقط من قلم الناصح والحق ان جعل ما مصدرية من جهة المعنى وان لفظ استدلال إنما يكون اشارة إلى دليل ضعيف اذا كان بلفظ المجنى للمفعول (قوله اذا الشيء قد يسقط لدرجة أعلى) وما يقال ان حصول منصب أعلى لا يمنع حصول منصب أدنى

مع أنه كلام على السند ضعيف إذ قد عده كافي الشهادة والحكم وكافي التخليد والاجتهاد (قوله وإن سلطنا) أي العموم بناء على أن خصوص السبب لا يوجب خصوص الحكم وإنما ليس ههنا ما يقتضي التخصيص بما يلبسه من الله تعالى فلا نسلم أن عموم قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ينافي جواز اجتهاده فإن تعبد به بالاجتهاد إذا كان بالوحي كان نطقه بالحكم المجتهد فيه نطقاً عن الوحي لا عن الهوى (قوله في جواز الاجتهاد في عصره عليه السلام خلاف) فذهب الأكثرون إلى جواز عقلا ولا فلون إلى امتناعه ثم اختلف المجوزون فمنهم من جوز للقضاء في غيبته ولم يجوز مطلقاً ومنهم من جوز مطلقاً إذ لم يوجد منه منع ومنهم من اشترط الاذن في ذلك قال في المنتهى المختار جواز الاجتهاد عقلاً من عصره مطلقاً وثالثها يجوز للقضاء في غيبته ورباهما يجوز باذن خاص هذا في الجواز وفي الوقوع أيضاً أو به مذهب أهلها أو وقع في حضوره وغيبته ولكن ظناً لا قطعاً ثانيها لم يقع أصولاً المشهور أنه مذهب أبي علي وأبي هاشم ثالثها الوقوف في الوقوع مطلقاً ونسبه الآمدي إلى أبي علي الجبائي (٢٩٢) ورباهما الوقوف فيمن حضر دون من غاب وهو مذهب القاضي عبد الجبار (قوله لاها

الله اذن) عن أبي قتادة الانصاري ثم السلمى انه قال خرجنا مع رسول الله عليه السلام عام حنين فلما التقينا كانت للمسلمين جولة قال فرأيت رجلاً من المشركين قد علا رجلاً من المسلمين فاستدرت له حتى أتته من وراءه فصر به على جبل عاتقة ضربه فقطعت الذراع قال وأقبل على فضمتي ضمة وجعلت من نار ما رج الموت فأدركه الموت فأرسلني فلحقت بعمر بن الخطاب رضى الله عنه فقلت له ما بال الناس قال ثم إن الناس رجوا فقال رسول الله عليه السلام من قتل قتيلاً عليه بينة فله سلبه قال أبو قتادة ففقت ثم قلت من يشهدني ثم جعلت ثم قال تلك الثلاثة فقال رسول الله

لجاز مخالفته لانها من أحكام الاجتهاد وأجيب بالمنع كالأجماع عن اجتهاد قائلوا لو كان لنا أخرفي جواب قلنا لجواز الوحي أولاً استقراغ الواسع قالوا القادر على اليقين يحرم عليه الظن قلنا لا يعلم إلا بعد الوحي فكان كالحكم بالشهادة أقول هذه حجج المنكرين لكونه صلى الله عليه وسلم متعبداً بالاجتهاد قالوا أولاً قال تعالى في حقه وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وهو ظاهر في العموم وإن كان مانع به فهو عن وحي وهو ينفي الاجتهاد الجواب إن الظاهر رد ما كانوا يقولونه في القرآن أنه اقتراه فيخص بما يلبسه وينتفى العموم وإن سلطنا فلا نسلم أنه ينفي الاجتهاد لانه إذا كان متعبداً بالاجتهاد بالوحي لم يكن نطقاً عن الهوى بل كان قولاً عن الوحي قالوا ثانيها جواز الاجتهاد لجاز له الاجتهاد بالوحي لم يكن نطقاً عن الهوى بل كان قولاً عن الوحي قالوا ثالثاً جواز الاجتهاد لمخالفته واللازم باطل بالأجماع بيان الملازمة أن ما قاله حينئذ من أحكام الاجتهاد وجواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد إذ لا قطع بأنه حكم الله تعالى لاحتمال الاصابة والخطا الجواب منع لزومه لاحكام الاجتهاد مطلقاً بل إذا لم يقترن بها القاطع كاجتهاد يكون عنه اجماع فإن اجماع به يخرج عن ان يجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم قد اقترن بقوله وهو قاطع قالوا ثالثاً لو كان متعبداً بالاجتهاد لما تأخر في جواب سؤال بل يجتهد ويوجب لوجه به عليه صلى الله عليه وسلم واللازم باطل لانه تأخر في جواب كثير من المسائل الجواب لان الملازمة قاهرة بما تأخر لجواز الوحي الذي عدمه شرط في الاجتهاد لانه انما يفيد فيما لا نص فيه فلا بد من تحقق عدم النص بعدم الوحي وأيضاً فربما تأخر للاجتهاد فان استقراغ الواسع يستدعي زماناً قالوا رابعاً لو كان قادراً على اليقين في الحكم بالوحي فلا يجوز له الاجتهاد لانه لا يفيد الاظنا والقادر على اليقين يحرم عليه الظن الجواب لان نسلم انه قادر على اليقين فانه لا يعلم الحكم الا بالوحي عليه وانه غير مقدور له نعم هو قادر عليه بهد الوحي وحينئذ لا يجوز له الاجتهاد اتفاقاً وذلك حكمه بالشهادة مع انما لا يفيد الاظن ولا يقال يمكنه معرفة الحكم يقيناً بالوحي فيحرم عليه الظن قال (مسئلة المختار وقوع الاجتهاد من عصره ظناً وثالثها الوقوف ورباهما الوقوف فيمن حضره لنا قول أبي بكر رضى الله عنه لاها الله إذا لا يهدى أسد من أسد الله يقال عن الله ورسوله فيعطي

عليه السلام مالك يا أبا قتادة فاقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله وسلب ذلك القتيل عندي سلبه فأرضه منه فقال أبو بكر لاها الله اذن لا يهدى أسد من أسد الله يقال عن الله وعن رسوله فيعطي سلبه فقال رسول الله عليه السلام صدق فأعطه اياه فقال أبو قتادة فأعطانيه قال الخطابي والصواب لاها الله ذا بغير ألف قبل الذال ومعناه في كلامهم لا والله يجملون الهاء مكان الواو ومعناه لا والله يكون ذاك كذا في شرح السنة فالمراد بأسد أبو قتادة والخطاب في فيعطي للرجل الذي عنده السلب ويطلب من رسول الله ارضاء أبي قتادة من ذلك السلب وفاعل لا يهدى ويعطى ضمير رسول الله عليه السلام وقوله في الشرح وهو يطلب سلبه أي أبو قتادة يطلب سلب ذلك المشرك ربما يوهم خلاف المقصود وقوله اذن تعجب إشارة إلى ما ذكره الخطابي وأما الصيغة فيرى لا الله بانيات الالف والتقاء الساكنين على حده ولاها الله بخذف الالف والاصل لا والله فحذف الواو وعوض منها حرف التثنية وبتعني أن يكون هذا من قال يجملون الهاء مكان الواو وأما التقدير فقول الخليل ان ذام مقسم عليه وتقديره لا والله الامر ذا خذق الامر بكثرة الاستعمال وقول الاخفش انه من جلة القسم نو كبدله كأنه قال ذام مقسم قال والدليل انهم يقولون لاها الله ذلك قد كان كذا فيعيون بالمقسم

عليه بطله (قوله بحكم من فوق سبع أرفعه) بفتح الميم على ان من موضوعة وفي المتن رسائر كنب الاصول بحكم الله من فوق سبعة أرفعه بكسر الميم واثبات التاء في سبعة وفي الكتب المعتمدة في الحديث لقد حكمت بحكم الملك بكسر الميم وروى بفتحها (قوله بالدليل الذي قد مر) هو قول أبي بكر رضي الله لاها الله ذواته صدق الرسول عليه السلام اياه فانه يدل على انه كان مخبراً بين ان يرجع فيعلم وان يجتهد فيحكم اذ لو تعين عليه العلم بالرجوع الى النبي عليه السلام لما جاز له العذر الى الاجتهاد وقد تبوهم انه الذي مر في آخر المسئلة السابقة من ثبوت الخيرة للنبي عليه السلام بين ان يحكم بالظن الحاصل من الشاهد بين ان ينتظر (٢٩٣) الوحي وليس بشئ أما ولا فلان الكلام في غير النبي عليه

السلام من مجتهدي عصره وأما ما نينا فلان ما ذكره انه ليس بدليل بل سند منع انما يدل على انه يتعين اتباع الظن قبل الوحي والعلم بعده من غير خيرة وتوهم بعض الشارحين ان المراد انه ثبتت الخيرة بين الرجوع الى النبي عليه السلام وبين الاجتهاد بالدليل فلا تمنع القدرة على العلم والاجتهاد وفساده واضح وتقرير الشارح العلامة ان القدرة على العلم انما تمنع الاجتهاد واذ لم تثبت الاختيار بين الرجوع الى النبي 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 وواجب يجوز الخيرة لهم بالدليل ولو سلم فالخاضر يظن انه لو كان لباقة والغائب لا يقدر يعني لو سلم

سلبه فقال صلى الله عليه وسلم صدق وحكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبى ذراريم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعه أرفعه قالوا القدرة على العلم تمنع الاجتهاد قلنا ثبتت الخيرة بالدليل قالوا كانوا يرجعون اليه قلنا صحيح فابن منهم) أقول في جواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وسلم خلاف ومن جوزه فقد اختلف في وقوعه على أربعة مذاهب اولها وقوعه باليقين ثانياً بالموقع ثالثاً بالوقف رابعاً بالوقوع من غاب عنه وفيه بحضرة التوقف لنا قول أبي بكر لاها الله اذ لا يبعد ان أسد الله تعالى عن الله ورسوله في عظيم سلبه فانه في قيادة وقد قل رجل من المشركين وهو يطلب سلبه والظاهر انه عن الرأي دون الوحي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق أى في الحكم فصوبه والكلام في هذه الصيغة وان اذنا بحيف والصحح لاها الله ذواته ما تقديره وقد استوفى في فن آخر ولنا أيضاً ما صح في الخبر انه حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبى ذراريم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم من فوق سبع أرفعه أى بحكم الله والربيع السماء قالوا المفروض انهم قادرين على العلم بالرجوع الى الرسول والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد المفروض الذى غابته الظن الجواب لان سلم انما تمنعه اذ قد ثبتت الخيرة بين العلم والاجتهاد بالدليل الذى قد مر في المنتهى ولو سلم فالخاضر يظن ان لو كان وحي بلغه والغائب لا يقدر قالوا قد ثبت ان الصحابة كانوا يرجعون اليه في الوقائع وهو دليل منع الاجتهاد الجواب ان هذا الادلة له على منهم من الاجتهاد لجواز ان يكون الرجوع فيما لم يظهر لهم وجه الاجتهاد أو لجواز الامر من قال (مسئلة الاجماع على ان المصطفى في العقليات واحد وان في ملة الاسلام مخطئ أى كافر اجتهاد ولم يجتهد وقال الجاحظ لا أتم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبري كل مجتهد في العقليات مصيب لنا اجماع المسلمين على انهم من أهل النار ولو كانوا غير آئين لما ساع ذلك واستدل بالظواهر وأجيب باحتمال التخصيص قالوا ان كفايتهم بنقيض اجتهادهم ممنوع عقلاً ومعاً لانه ما لا يطاق وأجيب بأنه كلفهم الاسلام وهو من المتأني المعاند فليس من المستحيل في شئ) أقول قد اختلف في كل مجتهد مصيب أم لا وحكم العقليات والشرعيات في ذلك مختلف فجعلها ما مستثنين وتكلم أولاً في العقليات وذكر الاجماع على التخصيص بل المصيب من المتخالفين واحد ليس الا والآخر مخطئ وان كان نافي الملة الاسلام كلها وبعضها ظهر ومخطئ أى كافر سواء اجتهاد أو لم يجتهد بخلاف الجاحظ فانه قال لا أتم على المجتهد مع انه مخطئ ويجرى عليه في الدنيا أحكام الكفار بخلاف المعاند فانه آثم واليه ذهب العنبري وزاد عليه ان كل مجتهد في العقليات مصيب فان أراد وقوع معتقده حتى يازم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحديث فخرج عن المعقول وان أراد عدم الاثم فحمل عقلاً ولنا في نقيضه اجماع المسلمين قبل ظهور المخالف على قتل

ان لا يدل على الخيرة في حقهم فالرجوع متعذراً ما من الغائب فظاهر وأما من الخاضر فلو جرد المانع وهو ظنه انه لو كان وحي في تلك الواقعة لبلغه (قوله لجواز ان يكون الرجوع) يشير الى ان مرجع هذا الجواب الى ما ذكر في المنتهى حيث قال وواجب فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد ولو سلم فلجواز الامر من (قوله مخطئ أى كافر) لم يقتصر على الكفر لئلا يذ كر خلاف العنبري في الخطا والجاحظ في الاثم وعم الحكم بقوله سواء اجتهاد أو لم يجتهد لئلا يذ كر خلاف الجاحظ في الاثم على تقدير الاجتهاد (قوله فان أراد) لا يقال المراد ان حكم الله في حقهم هو ما أدى اليه اجتهاده لاننا نقول الكلام في العقليات التى لا دخل فيها للوضع الشارح كما يكون العالم قديماً أو حادثاً كون الصانع ممكن الزوية أو ممتنعها (قوله ولنا في نقيضه) أى نفي ما ذهب اليه الجاحظ والعنبري في قوله قبل ظهور المخالف دفع ما يتوهم من انه لا يتصور

بالاعتق من غير ورود السمع
 كحدوث العالم وانبيات
 المحدث وصفاته وبعثه الرسل
 ونحو ذلك والحق فيها واحد
 والمخطئ آثم فان أخطأ فيها
 يرجع الى الايمان بالله ورسوله
 فكافر والا فآثم مخطئ مبتدع
 كافي مسئلة الرؤية وخلق
 القرآن واردة الكائنات
 وأمنائها ولا يلزم الكفر وأما
 الاصولية فنقل حجية الاجماع
 والقياس وخبر الواحد
 ونحو ذلك مما أدلتها قطعية
 فالله اعلم فيها آثم مخطئ وأما
 الشفهية فالقطعات منها
 مثل وجوب الصلوات
 الخمس والزكاة والصوم
 والحج وتحريم الزنا والقتل
 والسرقة والربا وكل ما علم
 قطعا من دين الله فالخطئ فيها
 واحد والمخالف آثم فان
 انكر ما علم ضرر رقة من
 مقصود الشارع كتحريم
 الخمر والسرقة وجوب
 الصلاة والصوم فكافران
 علم بطريق النظر بحجية
 الاجماع والقياس وخبر
 الواحد والفتقيات المعروفة
 بالاجماع فآثم مخطئ لا كافر
 (قوله يعني انه ليس بمعدوم)
 لكونه من الصفات
 والكيفيات النفسانية دون

الاجماع مع مخالفتها وهذا في ورود الدليل على تحمل النزاع مناقشة لان الاجماع انما هو في الكافر المخالف للجملة صريحا والنزاع انما هو
 بين مني الى الاسلام فيكون من أهل القبلة ولا فكيف يتصور من المسلم الخلاف في خطأ مثل اليهود والنصارى قال الامام حجة
 الاسلام النظرية تنقسم الى قطعية (٢٩٤) وظنية والقطعية أقسام كلامية وأصولية وفقهية اما الكلامية فمعنى ما يبدرك
 الكفار وقالهم وعلى انهم من أهل النار يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد بل
 يقطعون بانهم لا يعاندون الحق بهداه ورواهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد واستدل
 باظواهره ونحو قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار وقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى
 ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم الجواب انه لا يفيد قطعا لجواز التخصص بغير المجتهد منهم قالوا
 تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فيمتنع أما الاولى فلان المقصد بالذات هو الاجتهاد
 والنظر لكونه ما من قبيل الافعال دون الاعتقاد فانه من قبيل الصفات وما يؤدي اليه الاجتهاد حصوله
 بعد الاجتهاد ضروري واعتقاد خلافه ممنوع وأما الثانية فلما تقدم من دليل العقل والسمع على امتناع
 تكليف ما لا يطاق وعلى عدم وقوعه الجواب لا نسلم ان نقيض اعتقادهم غير مقدور فان ذلك امتناع
 بشرط المحمول أي مادام والمعتقدين لذلك يمتنع ان يعتقدوا خلافه وذلك لا يوجب كون الفاعل مجتهدا
 عنهم غير مقدور اذ لو كان الممتنع الذي لا يجوز التكليف به مالا يتأتى عادة كاطيران وحمل الجبل وأما ما
 كلفه وهو به فهو الاسلام وهو ممتاز منهم ومعاند حصوله من غيرهم ومثله لا يكون مستحيلا قال (مسئلة
 القطع لا اثم على المجتهد في حكم شرعي اجتهادي وذهب بشر الميرسي والاصم الى تأنيب المخطئ لنا العلم
 بالتواتر باختلاف الصحابة المتكبر والشائع من غير تكبير ولا تأنيب لعين ولا مبهم والقطع انه لو كان آثم
 لقصت العادة بذكره واعترض كالقياس) أقول ما مر حكم المجتهد في الاعتقادات من الاصول وأما
 الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية اذا أخطأ فيها المجتهد فحين نطقه بانه لا اثم فيه ولا خلاف فيه سوى
 ما يروى عن بشر الميرسي وأبي بكر الاصم من ان المخطئ آثم ولا يعاب بخلافه الا انه بعد انعقاد الاجماع لنا
 اناعلمنا بالتواتر ان الصحابة قد اختلفوا في المسائل الاجتهادية وتكرر ذلك وشاع ولم ينقل تكبير ولا تأنيب
 من بعضهم لبعض معين بأن يقول أحد المخالفين ان الآخر آثم ولا مبهم بل يقال أحدهما آثم مع
 القطع انه لو كان آثم لذكر وتلافوا الاجتهاد وتجنبوه ونحو فوائده فبالم يتكلم فيه بتأنيب علم قطعا عدم
 الاثم واعترض بما مر من المسئلة على دليل كون القياس حجة والجواب هو الجواب فلامعنى للتكرار
 قال (مسئلة المسئلة التي لا فاطع فيها قال القاضي والجبائي كل مجتهد في فهم ما يصيب وحكم الله فيها تابع لظن
 المجتهد وقيل المصيب واحد ثم منهم من قال لا دليل عليه كدفين مصاب وقال الاستاذان دليله ظني فمن
 ظفر به فهو المصيب وقال الميرسي والاصم دليله قطعي والمخطئ آثم وتفضل عن الائمة الاربعة التخطئة
 والتصويب فان كان فيها قاطع فقصم فمخطئ آثم وان لم يقصر فمخطئ غير آثم لنا لا دليل على
 التصويب والاصم عدمه وصوب غير معين للاجماع وأيضا لو كان كل مصيبا لاجتماع النقيضان لان
 استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره ولو جرحه فيكون ظنا عاما لما شئ
 واحدا لا يقال الظن يتقضى بالعلم لانا نقطع ببقائه ولانه كان يستعمل ظن النقيض مع ذكره فان قيل مشترك
 الالزام لان الاجماع على وجوب اتباع الظن فيجب الفاعل أو يحرم قطعا فلنا الظن متعلق بأنه الحكم
 المطلوب والعلم بتحريم المخالفة فاختلاف المتعلقان فاذا تبديل الظن زال شرط تحريم المخالفة فان قيل
 فالظن متعلق بكونه دليلا والعلم بشيئ مدلوله فاذا تبديل الظن زال شرط ثبوت الحكم فلنا كونه دليلا
 حكم أيضا فاذا ظنه علمه والالزام ان يكون المتعبد به غيره فلا يكون كل مجتهد مصيبا وأيضا أطلق الصحابة

الافعال الاختيارية والمراد بنقيض الاعتقاد هو اعتقاد نقيض معتقدهم بقوله واعتقاد خلافه ممنوع
 والمراد بالامتناع بشرط المحمول هو الامتناع بشرط وصف الموضوع وقد سبق مثل ذلك في موضع آخر ومعنى كون حصول نتيجة
 الاجتهاد ضروريا انه لا ينفك عنه وان كان ذلك بحسب جرى العادة عند نادون الوجوب (قوله اعترض كالقياس) اشارة الى ما قال في

الخطأ

باب القيام فان قيل اخبار احدث في وطني الى آخر الجواب (قوله لاحكم لله معناه فيها) ان اراد قبل الاجتهاد وهو الظاهر فلا حاجة الى قولنا
 التعمين لانه لاحكم اصلا ضرورة ان الحكم ما ادى اليه الاجتهاد وان اراد بعد الاجتهاد قوله بالنسبة الى كل مجتهد لاحكم معين قلنا
 المراد الاول وقيد التعيين اشارة الى قدم الخطاب بمعنى ان الله فيها اخطا بالكنه اغماية بين وجوبها وحرمه او غيرهما بحسب ظن المجتهد
 فالتابع لظن المجتهد هو الخطاب المتعلق لانفس الخطاب واما عند من يجعل الخطاب حادنا لقبيل الاجتهاد لاحكم اصلا ويمكن ان يقال
 المراد ان حكم الله قبل اجتهاد المجتهد ليس واحدا معينا بل له احكام مختلفة بالنسبة الى المجتهدين يظهر بالاجتهاد ما هو حكم بالنسبة الى
 كل منهم ذهب مذهب من المصوبه الى ان الله في الواقعة حكما واحدا يتوجه اليه الطلب اذ لا بد للطلب من مطلوب لكن لم يكف المجتهد
 اصابته فلذلك كان مصيبا وان لم يصبه اذ المعنى بالمصيب انه ادى ما كلف به كذا ذكره الغزالي ولا يخفى ان هذا عينه مذهب القائلين
 بتخبطه البعض وان معنى المخطئ مصيبا بمعنى انه ادى ما كلف به (قوله دليله قطعي والمخطئ آثم) ههنا مذهب آخر لم يتعرض له وهو ان الدليل
 قطعي والمخطئ غير آثم بل معذور لظفاء الدليل وعمومه وكذا القائلون بكون الدليل ظاهرا فقتان منهم من قال لم يكف المجتهد اصابته
 لظفائه وعمومه فلذا كان معذورا بل مأجورا وقال قوم امر بطلبه واذا اخطأ لم يكن مأجورا لكن حظ الآثم عنه تخفيفا (قوله والاصل
 عدم التصويب) بناء على انهم قبل الاجتهاد لم يصبوا الحكم فيستمر عدم الاصابة (٢٩٥) حتى يظهر دليل وجودها لا بناء على ان

الاصول في كل حدث هو عدم
 لانه معارض بان التخطئة
 ايضا حادث (قوله ولا يخفى)
 يعني ان الاستدلال بأنه
 لا دليل على الثبوت فيجب
 نفيه من اضعف طرق
 الاستدلال ومسئلة تصويب
 الكل أو تخبطه البعض من
 معظم مباحث الاصول
 ومعارك آراء الفرق فلا
 يحسن اثباته (قوله ولنا
 ايضا) توضيح الدليل انه لو كان
 كل مجتهد معينا فان ادى
 اجتهاد المجتهد الى حرمه
 التيد حصل له الجزم بأن

الخطأ في الاجتهاد كثير او شاع وتكرر ولم ينكر عن علي وزيد وغيرهما منهم خطو ابن عباس
 في ترك العول وخطأهم وقال من باهني باهته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفان ونصفا وثلاثا) أقول
 المسئلة اما لا قاطع فيها من نص او اجماع أو فيها قاطع اما التي لا قاطع فيها فقد اختلف فيها فقال القاضي
 والجبائي كل مجتهد مصيب بمعنى انه لاحكم معناه الله فيها وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد فخطئه في مسائل
 مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقد قيل لله فيها حكم والمصيب واحد ثم منهم من قال لله فيها
 حكم ولم ينصب عليه دليلا اغماي وقص عليه اتفاقا كدفين يصاب فن اصابه فهو والمصيب وغيره المخطئ وقيل
 بل عليه دليل ثم اختلف في دليله فقال الاستاذ دليله ظني فالمخطئ غير آثم وقال بشر المرسي وأبو بكر
 الاصم دليله قطعي والمخطئ آثم والشافعي وأبو حنيفة ومالك وواحد آخر نقل عنهم تصويب كل مجتهد
 وتخطئه البعض واما التي فيها قاطع فان قصر في طلبه كان آثما وان لم يقصر غير آثم وهل هو مخطئ فيه
 خلاف والتمتاراه مخطئ لنا لا دليل على التصويب والاصل عدم التصويب فوجب نفيه فان قيل فكذا
 نقول في تصويب كل واحد فيجب نفيه عن كل واحد وذلك مما لم يقل به أحد فلنا دليلا نائيا تمضي ذلك لولا
 الاجماع على تصويب واحد غير معين فان عدم تصويب كل واحد ينفي ذلك ولا يخفى ان اثبات مثل هذا
 الاصل بمثل هذا الدليل لا يحسن ولنا ايضا لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لانه لو كان كذلك
 فاذا ظن حكما قطع بأنه الحكم في حقه ولا شك ان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه لا لاجماع على انه لو ظن

الحكم في حقه الحرمة وهذا الجزم مشروط ببقاء ظن الحرمة اذ لو تغير الظن الاباحة لزم الرجوع الى القطع بأن الحكم في حقه الاباحة
 واذا كان الظن باقيا كان المجتهد قاطعا مجرمة عليه غير قاطع وهو محال وتوضيح السؤال اناسنا انه اذا زال ظن الحرمة الى ظن الاباحة لزم
 زوال حكم ظن الحرمة وهو وجوب اتباعه لكن لان لم انه اذا زال ظن الحرمة الى العلم بالحرمة لزم زوال حكم ظن الحرمة بل صار حكمه
 أو كدوا ثبت لان العلم بالحرمة أولى بالاتباع من الظن بها وهذا معنى قوله وهو أحد رأي القطع بالاتباع من الظن وحده لا يتم ما ذكرتم
 ان استمرار القطع مشروط ببقاء الظن وانه اذا زال القطع وتوضيح الجواب أولا أنا نقصر من الاستدلال على بقاء ظن الحرمة عند القطع
 بأن الحكم في حقه على ادعاء ضرورة وانه لم يحصل جزم بزياله وتانيا اننا نقيم الجملة على بقاء ظن الحرمة وامتناع زواله الى ظن الاباحة
 مثلا عند القطع بان الحكم في حقه الحرمة وذلك لانه اذا كان الظن بالحكم موبجا لله لم به على ما هو اللازم من تصويب كل مجتهد اذ لا يمنع
 ظن نقيض الحكم مع نكز ظن الحكم لا امتناع ظن نقيض المعلومات مع ملاحظة ما هو موجب للعلم والالم يمكن العلم علماء ولا الموجب موجبا
 لا يقال الامتناع مع التذكري لا يوجب الامتناع مطلقا لانا نقول الكلام فيما اذا كان متذكرا لظن الحرمة قاطعا بأن الحكم في حقه
 والا فلا خفاء في جواز زوال العلم عند الذهول عن موجه وعن كونه موجبا وفي جواز ظن ان نقيض حينئذ لا يقال فيرد مثل ذلك على
 تغيير المصوبه وتقريره انه لو صح ما ذكرتم لزم ان يمنع زوال ظن الحكم الى ظن نقيضه لانه لا محالة يكون عن اماره هي بمنزلة الموجب
 له ومع نكز موجب النبي يمنع ذواله لا يقول بس بين الظن وبين ما ينشأ هو عنه وبطع على حتى يكون بمنزلة الموجب له كما في العلم الذي

لا يكون الا عن موجب فينزل لا يمنع زوال ظن الحكم مع نذ كرا الامارة التي عنها الظن كما يزول ظن المطر مع بقاء الغيم الرطب الذي هو مظنة 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 مشروطا له وتقرر بالجواب انه لو انتفى ظن الشيء بالعلم لمكان يستحيل ظن نقيض الشيء مع ذلك كالحكم لا اجل العلم فان عند ظن نقيض الشيء يكون الشيء هو هو وما اذا كان الظن ينتفى بالعلم فيالحكم لا يلزم الا ان ينتفى الوهم الا لزم لظن نقيض الشيء بالعلم فيلزم استعانة ظن نقيض مع ذلك كتحكم لاجل العلم بالحكم والا لزم باطل للاجماع على جواز ظن نقيض الحكم عند ذلك كالحكم (قوله فان قيل) يعني ان ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين كإدعى تصويب الشكل رد على تخلفه البعض فلا يصلح للاستدلال اما اوله فلانه منقوض اجمالا بأنه لو صح لمقام دليل على النقيضين ولانه معارض بالمثل واما ثانيا فلانه مدفوع اجمالا بأنه لا بد لكم من جواب عنه فهو بعينه (٢٩٦) جوابا واما ثالثا فلانه لو صح لزوم مخالفة الاجماع على حقيقتهم أحد المذهبين

فعله ولا يحكم عطف غيره ويجب عليه الرجوع عنه الى ذلك الغير فيكون عالما به مادام ظنا له فيكون ظانا بالمشي واحدى في زمان واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان لا يقال لا نسلم ان 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 ان ظن ريشما يحصل به القطع فاذا حصل القطع زال الظن ضرورة وحكم القطع هو اتباعه وهو به أبعد من الظن لانا نقول أولا اننا قطع ببقاء الظن وعدم جزم من قبله فانه كاره بهت ومكبرة وثانيا لو كان الظن موجبا للعلم لا يمنع ظن النقيض مع نذ كره اذ يستحيل ظن نقيض ما علم بموجب مع نذ كره ذلك الموجب لو جوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه اذ الغرض انه موجب نعم قد يزول عند الذهول عن الموجب وكونه موجبا وذلك بخلاف ما علمه الظن فانه قد ينتفى الظن مع نذ كره لانه ليس موجبا كالغيم الرطب لا يطر فان قبل ما ذكرتم مشترك الا لزم لان لزوم النقيضين وارد على المذهبين فيكون مردودا اذ يعلم به ان منشأ الفساد ليس خصوصية أحد المذهبين ولان الحكم جوابا تدبوت به عن مذهبكم فهو جوابنا وان لم نعلمه بعينه أو نقول لو صح هذا البطل المذهبين وهو خلاف الاجماع بيان انه مشترك الا لزم ان الاجماع منه قد 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 ويحتاج النقيضان قلنا انما يلزم ذلك لو كان متعلق القطع والظن شيئا واحدا وليس كذلك لان الظن متعلق بانه الحكم المطلوب والقطع متعلق بتصريح مخالفته لانه مضمون فاختلاف المتعلقان فان قيل فيلزمكم امتناع ظن النقيض مع نذ كره طريق العلم كما تقدم قلنا لا يراد ان العلم متعلق بان المظنون مادام مضمونا يجب العمل به فاذا زال الظن فقد زال شرط العمل به فقد انتفى العلم بوجوب العمل به في زمان زوال الظن

قوله ولا يحكم عطف على قوله اذ يعلم به (قوله وليس كذلك) يعني ان قولكم اذا ظن وجوب الفعل قطعا ان أردتم حصول القطع بان حكم الله تعالى فيه هو الوجوب ممنوع والاجماع لم ينقد على ذلك وان أردتم حصول القطع بلزوم الايمان بذلك الفعل وعدم جواز تركه فليس يمكنه لا يوجب النقيضين لان الظن لم يتعلق بذلك بل بان حكم الله تعالى فيه هو الوجوب فان قيل لزوم الفعل شرعا وجوبه فانقطع به وتصريحه الترتك 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 رأى المصوبه فانه يستلزم كون الخطاب متعلق العلم على ما مر (قوله فان قيل فيلزمكم) اشارة الى أن قوله فاذا تبطل الظن زال شرط تحريم المخالفة جواب سؤال توجيهه انه لو صح ما ذكرتم من كون الظن بالحكم موجبا للقطع بتعريف مخالفة الحكم المظنون لا يمنع ظن نقيضه والعمل بخلافه لما مر من دوام العلم بدوام وجوبه والا لزم باطل ضرورة احتمال تغير الاجتهاد وطر بان ظن النقيض وتقرير الجواب ان الظن انما وجب العلم بوجوب العمل بالمظنون وتحرير مخالفتها مادام مضمونا ويشترط كونه مضمونا والشيء كما ينتفى بانتفاء وجهه فقد ينتفى بانتفاء شرطه وجهه والشارحين 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 يشترط بانحدار المتعلق والجواب ان ذلك ليس لاحتداد المتعلق بل لكون بقاء العلم بتعريف المخالفة مشروطا ببقاء الظن بالحكم فينزل أي حين ثبت انه اذا ظن الحكم الذي هو كونه دليلا قد علمه ثم الزام المصوبه باستلزام مذهبهم اتحاد متعلق الظن والعلم وهو جمع بين النقيضين غايته انه لا يكون في حكم شرعي على هو خطاب التكليف بل حكم شرعي اعتيادي هو كون الدليل الذي لاح للمجتهد دليلا

وذلك كان حاصله قبل زوال الظن والعلم بوجوب العمل به عند بقائه باق مستمر فان قيل فهذا الجواب
 بعينه يجرى في دليلكم اذ يقال لان العلم بالظن والعلم بالظن متعلق بكون الدليل دليلا والعلم
 متعلق بشيئ ما لوله مادام دليلا فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة قلنا هذا لا يدفع
 اجتماع التقيضين فان كونه دليلا ايضا حكمه فاذا ظنه فقد علمه اذ لو لم يعلمه لجاز ان يكون المتعبد به غيره
 أى الذى يجب العمل به غير ذلك الدليل فلا يحصل له الجزم بوجوب العمل بظنه فقد اخطأ في اعتقاده
 دليل فهذا حكم قد اخطأ فيه المجتهد فلا يكون كل مجتهد مصيبا فينتدب مجتمع في كونه دليلا للظن والعلم
 ويتم الازام ولنا ايضا ان الصحابة اطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر من غير تكبير فكان
 اجتماعا منه ما روى عن علي وزيد وغيره من تخبطه ابن عباس في ترك العول وهو خطأهم حتى
 قال من باهنتي باهنته ان الله لم يجعل في مال واحد نصف او نصفين او ثلثا وذلك كما قال أبو بكر في
 الكلاله برأى فان كان صوابا فحق الله وان كان خطأ فحقى ومن الشيطان وقال عمران عمر لا يدري انه
 أصاب الحق ولكنه لم يأل جهدا وعن علي في قضية المجهضة ان كان قد اجتهد فقد اخطأ وان لم يجتهد فقد
 غشك قال (واستدل ان كانا دليلين فان كان احدهما راجحا من والانساقا واجب بان الامارات
 ترجح بالنسب فكل راجح واستدل بالاجماع على شرط المناظرة فلولاتبين الصواب لم يكن فائدة واجب
 بتبين الترجيح أو النسب أو التمرين واستدل بان الجتهاد طلب وطالب ولا مطلوب محال فن اخطأ فهو
 محطى قطعا واجب مطالو به ما يغلب على ظنه فيحصل وان كان مختلفا واستدل بانه يلزم حل الشئ وتحريمه
 لو قال مجتهدا شاعى لمجتهدة حنيفة أنت بائن ثم قال راجحك وكذا الزوج مجتهدا امرأة بغير ولي ثم
 تزوجها بعده مجتهدا بولي واجب بانها مشتركة الازام اذ لا خلاف في لزوم اتباع ظنه وجوابه ان يرفع الى
 الحاكم فيشبع حكمه) أقول هذه مسائل استدل بها المذهب المختار مع ضعفها استدل بان قوله ما
 في مسألة ان كانا ما اراحداهما لا دليل فواضح انه خطأ وان كانا دليلين فاما ان يرجح أحدهما
 أو يتساويا فان ترجح أحدهما ما عين للصحة ويكون الآخر خطأ اذ لا يجوز العمل بالراجح وان تساويا
 تساقطا وكان الحكم الوقوف أو التخيير فكانا في التعيين محظنين الجواب قولك اما ان يتساويا أو يرجح
 أحدهما قائلا هل هنا قسم ثالث وهو ان يرجح كل واحد منهما فان الامارات ترجح بالنسبة فانما البتت
 أدلة في انفسها فامارة كل راجحة عنده وذلك هو راجحانه في نفس الامر واستدل بان الامه اجمعه واعلى
 شرع المناظرة ولا يتصورها فائدة الاتيين الصواب من الخطأ وتصويب الجميع بنفس ذلك الجواب
 لان العلم ان لا فائدة اها الا ذلك ومن فوائده ترجيح احدى الامارتين في نظرها البرجها اليها ومنها تساويها
 لانساقطا يرجعها الى دليل آخر ومنها التمرين وحصول مله الووقوف على الماخذ ونورد الشبهة ليهين ذلك
 على الاجتهاد واستدل بان الجتهاد طلب فله مطلوب فان اتي طالب لا مطلوب له محال فن وجد ذلك
 المطلوب فهو مصيب ومن اخطأه فهو محطى 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 قال مطلوب على
 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 احكام الله في الواقعة وبالجتهاد فطلب اى به
 مطلب هل يقال لم يعلم بان حكما كيف يطلب بعينه أو الحرمة أو الاباحة قلنا لا بل متعلق ظنه انه اليق
 بالاصول وانسب جماعه لمن الشارع اعتباره واستدل بان تصويب الكل مستلزم للمحال فيكون محالا
 بيبانه في صورتين احدهما اذا كان زوج مجتهدا شاعيا والزوج مجتهدة حنيفة فقال لها أنت بائن ثم

عقاف انما أنت مؤدب لا زني
 عليك شيئا وقال علي رضي
 الله عنه ان كانا قد اجتهدا
 فقد اخطا وان لم يجتهدا
 فقد غشاك من الغش وهو
 الخيانة فضمير الفاعل لهما
 والخطاب لعمر وقد وقع في
 الشارح غشك بلفظ الوحدة
 فان كان سهوا واذالك وان
 كان رواية فالضمير لعثمان
 لانه أشهر بالاجتهاد (قوله
 فواضح انه خطأ) اشارة الى
 انه لم يتعرض في المتن لهذا
 الشق من التردد لوضوح
 حكمه (قوله لكنه انما يتيم)
 يهني ان الطلب يقتضى
 مطالبة الكه يجب أن لا يكون
 مطالبة حاصله وقت الطلب
 بل بعدة فالجتهاد يطلب
 غلبة ظنه بشئ من الوجوب
 والندب وغيرهما بمعونة
 امارة من الامارات المختلفة
 وبه حصول تلك الغلبة
 يسقط طلبه وظاهر كلام
 الشارح ان مطلوبه امارة من
 الامارات المختلفة بحيث
 يظن انها سبق بالاصول
 الشريعة وانسب باعده
 من الشارع اعتباره ولكن
 ينبغي أن يكون المراد ان
 مطالبة به حكم يغلب على ظنه
 من النظر في الامارات بحيث
 يظن ذلك الحكم اليق وانسب
 بما يعتبره الشارع في الاحكام
 فليس هو طالب بأى من

الشافعي والافلا يجوز للمجتهد التقليد ومثل قولنا أنت بائن عند الشافعية رخصي وعند الخنفيه بائن ووجه كونه مشترك الزام في
الثاني ظاهر لانه كما يمنع كونها حلالا للزوجين في نفس الامر كذلك في نظر المجتهد وحكمه واما في الاول ففيه بحث لجواز حله للزوج
عند مجتهد وسر من عند مجتهد آخر (٢٩٨) نعم بوجه الاشكال من جهة انه يلزم ان يكون للزوج طلب التمكن وللزوجة الامتناع

كما أن في الثانية كمال من
الزوجين طلب التمكن وهذا
محال (قوله والجواب الحق)
يشير الى أن الجواب الاول
جسد لي لكن في كون هذا
جوابا عن الازام المذكور
نظر لان حكم الحاكم انما
يصلح لدفع النزاع اذا تنازعا
لارفع نعلق الحل والحرمه
بشي واحد فانه بعد الحكم
يرتفع ذلك التعلق على تقدير
تصويب كل مجتهد نعم لو
أجاب بأن الحل بالاضافه
الى احدهما والحرمه
بالاضافه الى الاخر ولا
امتناع في ذلك لكان وجهها
كذا في بعض الشروح (قوله
مع الاتفاق على أنه خطأ)
لان الخلاف انما هو في
الاحكام الاجتهادية التي
لا تقاطع فيها واما الحكم الثابت
بالدليل القطعي فهو الحكم في
حق الكل بخلاف وان لم
يلج المجتهد بدليله (قوله
الدليل ما يرتبط به ثبوت
مدلوله) الدليل بهذا التفسير
لا يكون الا قطعيا ولا تقابل
بين القطعيين عقليين كانا
أو عقليين فلا وجه للتقييد
بالعقل الامن جهه ان
القطعيين قد يتقابلان بأن
يكون احدهما ناشئا

قال راجعتك والرجل يعتقد الحل والمرأة الحرمه فيلزم من صحة المذهبين حلها وسر من انتمه ان ينسخ
مجتهدا امره أو يغيره ولا يبرى صحته وينسخ مجتهدا آخر تلك المرأة اذ يرى بطلان الاول فيلزم من صحة
المذهبين حلها وان محال الجواب انه مشترك الالزام اذ لا خلاف في انه يلزمه اتباع ظنه والجواب الحق
هو الحل وهو انه يرجع الى حاكم الحكم بينهم ما يفتيه ان حكمه لو جوب اتباع الحكم للموافق والمخالف
قال (المصوبه) قالوا لو كان المصيب واحدا لوجب التقيضان 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 الجدر قالوا قال باهم اقتديتم اهتديتم ولو كان أحدهما مخطئا لم يكن هدى واجيب بانه
هدى لانه فعل ما يجب عليه من مجتهدا أو مقلدا (أقول للقائلين بان كل مجتهد مصيب دليلان قالوا اولو
كان المصيب واحدا والمخطئ يجب عليه العمل بموجب ظنه فاما ان توجهه عليه مع القول ببقاء الحكم الذي
هو في نفس الامر في حقه أو مع زواله والاول يستلزم ثبوت الحكم الاول والثاني في حقه وهما تقيضان
والثاني يستلزم ان يكون العمل بالحكم الخطأ واجبا وبالصواب حراما وان محال والجواب انما يختار 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 كالجموم باهم اقتديتم اهتديتم ولو كان بعضهم
مخطئا في اجتهاده لم يكن في متابعتهم هدى وان 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 ولما قلده قال (مسئلة تقابل الدينين العقليين محال لاستلزامهما التقيضان
وأما تقابل الامارات الظنية وتعادلهما فالجهو وجائز خلافا لاجد والكفر حتى لنا الامتناع لكان لدليل والاصل
عدمه قالوا لو تعادلا فاما ان يعمل بها أو باحدهما معينا أو غيرا أو لا والاول باطل والثاني تحكم والثالث
حرام لزيد حلال الامر من مجتهدا واحدا والرابع كذب لانه يقول لاسرام ولا حلال وهو احدهما واجيب
بعدمه ما في أنهما وقفا فقف أو بأحدهما مخيرا أو لا يعمل به - ما ولا تناقض الامن اعتقاد نفى الامر من
لا في ترك العمل (أقول الدليل ما يرتبط به ثبوت مدلوله ارتباطا عقليا والامارة ما يحصل به الظن ولا يرتبط
ارتباطا عقليا كما علمت فاما الدينان فتقابلهما وتعارضهما محال قطعيا وباتفاق العقلاء والازم حقيقة
مقتضاها - ما يلزم وقوع المتناقضين ولا يتصور رفهما ترجيح لانه فرغ تفاوت في احتمال التقيض
ولا يتصور في القطعي وأما الامارات الظنية فتقابلهما وتعادلهما أي تساويهما من غير ترجيح هل يجوز
الجهو وعلى انه جائز ومنه أحد والكفر حتى لنا الامتناع لكان امتناعه لدليل والسالي باطل اذ الاصل عدم
الدليل قالوا لو تعادلا فاما ان يعمل بها أو باحدهما معينا أو غيرا أو لا يعمل بها والكل باطل أما
الاول وهو العمل - ما يظاهر للزوم اجماع التحليل والتصريم وهو تناقض وأما الثاني وهو العمل
باحدهما معينا فلا - ما مع تساويهما تحكم وهو باطل وأما الثالث وهو العمل باحدهما مخيرا فلا - ما عند
يجوز ان يقتضى لزيد بالحل والعمرو بالحرمه فيكون الفعل الواحد حلالا للز يد سر امره ومن مجتهدا
واحدا وان محال وأما الرابع وهو عدم العمل - ما فلا - ما قول بانه ليس حلالا ولا حراما مع انه اما حلال واما

للاخر وأما وصف الامارة بالظنية فلقد صدقوا التوكيد والتوضيح وقوله كما علمت اشارة الى ما سبق من انه ليس حرام
بين الظن وبين امره بطبيعة - ما ليراه مع بقاء وجهه كانه الرطب لا مطر وقوله وتعادلهما أي تساويهما اشارة الى أن لا خلاف في
مجرد التقابل بأن تقتضى احدهما ظن ثبوت الشيء والاخرى ظن انتفاءه لجواز رجحان احدهما فيعمل بها (قوله وهو تناقض)

لان معنى اجتماع التحليل والتحرير ان هذا احلال وليس بحلال (قوله ولا تناقض فيه) أى في الوقت لعدم الحكم بالثبوت أو الانتفاء (قوله ولا تناقض في عدم العمل بمما ولا كذب) فان قيل المستدل انما ادعى فيه الكذب لا التناقض فلا وجه لنتفيه فلنا فيه اشارة الى أن كذب قولنا ليس بحلال ولا حرام بل كذب مطلق ارتفاع التقيضين بمعنى على التناقض لان نفي كل من التقيضين في قوة اثبات الآخر كما قيل بحلال وليس بحلال حرام وليس بحرام ولذا قال انما التناقض في نفي اعتقاد نفي الامرين بمعنى الحل والحرمه لان معناه الحكم بأنه ليس بحلال أى هو حرام وليس بحرام أى هو حلال والحاصل ان المستدل ادعى لزوم التناقض على التقدير الاول باعتبار جمع التقيضين وعلى الرابع باعتبار رفعهما والموجب منع اللزوم بناء على أن العمل بالمتعارضين اجتماعهما وهو الوقت عن الحكم لان الحكم بثبوت التقيضين وعدم العمل بمما هو عدم الحكم بمما الا الحكم بعدمهما وانما يلزم التناقض لو حكم في الاول بثبوت مما وفي الرابع بنفيه مما غاية الامر ان له بعد قيام الدليلين سواء أعجمهما أو أهملهما أن يحكم بثبوت أحد التقيضين لا بعينه وهذا ليس من التناقض في شئ فما أوجه الدليل وهو عدم العمل بالدليلين المتعارضين ليس بحلال ومما هو الحال (٢٩٩) أعنى اعتقاد نفي الامرين لم يدل عليه الدليل ولا يخفى أن المراد بالاعتقاد

هنا ما بهم الظن وبالدليل ما بهم الامارة بل نفهم (قوله لا يستقيم المجتهد) قيد بذلك لانه كثيرا ما تناقض أقوال المجتهدين وأما التقييد بمسئلة فاتفقوا اذ لا تناقض عند تعدد المسائل وكذا التقييد بشخص واحد لانه لا ينافي في الحسل ان يدعى عدم الحل له وهو على ما سبق من أنه يجوز المجتهد أن يقتضى بالحل ان زيد الحرمة له وهو عند تعادل الامارين وأما التقييد بوقت واحد فلا بد منه لانه قطع بجواز تغير الاجتهادين بان يفرض اليوم بالحل ان زيد حرمة له فان قيل أليس من شرط التناقض اتحاد الزمان قلنا اذا كان

حرام ضرورة ان لا يخرج عنهما فيكون كاذبا للجواب أو لا يختار الاول وهو أن يعمل بمما قولك يلزم اجتماع التقيضين قلنا انما يلزم ان لو اقتضى كل عند الاجتماع العمل بمقتضاه عند الانفرد وليس كذلك بل مقتضاهما عند الاجتماع الوقت ولا تناقض فيه وثانيا انما يختار العمل باحدهما تخيرا وفتح استحالة الحل ان زيد الحرمة له وهو ممن مجتهد واحد فانه ليس ضروريا ولم يقم عليه دليل وثالثا انما يختار الرابع وهو انه لا يعمل بهما كالاول لم يكن دليل ولا تناقض في عدم العمل بمما ولا كذب انما التناقض في اعتقاد نفي الامرين لان ترك العمل بمما انه بعد الدليلين ان مقتضاه وقوع أحدهما وان لا يعلم بعينه كما كان قبل قيام الدليلين قما أو جبه الدليل ليس بحلال والحال لم ينشأ من الدليل ولم يستلزمه الدليل قال (مسئلة لا يستقيم المجتهد قولان متناقضان في وقت واحد بخلاف وقتين أو شخصين على القول بالتخيير فان ترتبا فالظاهر رجوع وكذلك المتناظران ولم يظهر فرق فقول الشافعي في سبع عشرة مسألة فيها قولان اما للماء واما فيها ما يقتضى للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده واما قولان على التخيير عند التعادل واما تقدم لي فيها قولان) أقول لا يجوز أن يكون المجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد لان دليلهما ان تعادلا توقف وان ترجح أحدهما فهو وقوله ويتعين واما في وقتين فجواز تغير الاجتهاد واما في وقت واحد بالنسبة الى شخصين فيجوز على القول بالتخيير عند تعادل الامارين ولا يجوز على القول بالوقت فاذا كان المجتهد قولان مرتبان أى في وقت بعد وقت فالظاهر ان الاخير رجوع عن الاول أو جبه تغير اجتهاده وكذلك اذا كان القولان في مسلتين متناظرين اذ لم يظهر بينهما ما يفرض وان ظهر فرق حل عليه ولم ينقل الحكم منها الى نظيرها مثاله اذا قال في اشتباه طعامين أحدهما متنجس يجتهد وفي ثوبين لا يجتهد ولا فارق بينهما فيجمل على الرجوع أمالوقال في ماء وبول لا يجتهد فالفرق ظاهر وهو كون البول نجس الاصل لم يجمل عليه وقولنا حكمه فيما له أصل في الطهارة الاجتهاد وفي خلافه بخلاف واذا تقر وهذا فقد قال الشافعي في سبع عشرة مسألة فيها قولان وقد علمت انه لا يجوز أن يكونا قولين له فيجمل

نسبة القضيةين وهذا وقت القول والتكلم بالقضيةين مثلا لو قلنا اليوم هذا احلال وانما أبدأ وغدا هذا ليس بحلال كان تناقضا فليتنامل فان هذا ما يقع فيه الغلط المعترف في اتحاد الوقت وتعدده وهو العرف والافزمان التكلم بالاجاب غير زمان التكلم بالسبب فلا يتصور قولان في وقت واحد اللهم الا أن يصرح بأن فيه قولين فان قيل فبمعنى جواز المتناقضين في وقتين لاني وقت قلنا معناه ان مثل ذلك في وقت بعد لغيره باطل من الكلام لا مجرد خطأ في الاجتهاد بخلافه في وقتين (قوله في مسلتين متناظرين) يعني اذا كان احدي المسلتين نظير الاخرى وحكم في أحدهما بالثبوت وفي الاخرى بالانتفاء مع عدم ظهور الفرق لم يصح ذلك الا في وقتين وكان القول الثاني رجوعا عن الاول كما اذا اشتبه طعام طاهر بطعام متنجس فجوز الاجتهاد في اخذ أحدهما ولم يجوز ذلك فيما اذا اشتبه ثوب طاهر بثوب نجس بخلاف ما اذا ظهر الفرق كالاول يجوز الاجتهاد عند اشتباه ماء ببول ونحو ذلك فبالسبب الاصل في كل ما هو الطهارة فانه لا يكون رجوعا فقوله لم يجمله أى القول في المسئلة الثانية عليه أى على الرجوع من القول في المسئلة الاولى وقولنا حكمه أى المجتهد فيما له أصل في الطهارة كالماء والطعام أن يجتهد من يشبهه عليه الامر وفي خلافه أى فيما ليس له أصل في الطهارة كالبول بخلاف الحكم الاول وهو

أن لا يجتهد بل يجتهد جميعا (قوله في المسائل الاجتهادية) يعني الاحكام الشرعية التي ادلتها ظنية (قوله ويسلسل) اذ يجوز بعض الحكم الذي هو النقص وهكذا الى نهاية (قوله واذا خالف قاطعا) يعني نصا قطعيا أو اجما أو قيسا جليا (قوله انما النزاع) في أنه هل يجوز له بنفسه (قوله لانه مستديم) أي لو لم يحكم بغيره كان ذلك المجتهد مستديما ما يعتد بغيره وهو باطل (قوله والا) أي لو حرم بعد اتصال حكم حاكم بغيره كان ذلك نقضا لحكم ذلك الحاكم باجتهاده هذا المجتهد ومن قواعدهم ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد فان قيل ليس (٣٠٠) الحكم بالحرم 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 تقريب مسألة الزوج على ما قبلها انكفا وفائته أنها على تقدير اتصال حكم الحاكم بتفرغ على عدم جواز بعض الحكم بالاجتهاد والاولى تقرير الاستدلال حيث قال بعد ما فرغ من المباحث المذكورة وأما المجتهد اذا أداء اجتهاده الى حكم في حق نفسه كجواز نكاح المرأة بلاولى ثم تغير اجتهاده الى آخر المبحث (قوله فاذا تعاطاه) أي أخذ هذا الحكم الذي ذكرنا في المجتهد مقلدا بأن يزوج امرأة بغير ولي عند ظن امامه صحة ذلك ثم علم بتغير اجتهاد امامه فالاعتبار التحريم مطلقا وتيل اذالم يتصل به حكم حاكم وذلك كالتغير اجتهاد من اجتهاد في القبلة ثم تغير اجتهاده في اثبات الصلاة الى جهة أخرى فانه يلزمه ومقلده

على أحد وجهه الاول للعلماء فيه قولان فقال بعضهم - ذاهو بعضهم بذلك فيحكي قولهم الثاني يحتمل قولين فان فهم ما يقتضى أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده اشكال فيهما قولان وذلك على القول بالتخيير عند تعادل الدليلين الرابع تقدم لي فيها قولان فيحكي قوله (مسألة) لا ينقض الحكم في الاجتهادات منه ولا من غيره باتفاق التسلسل فتتوقف مصلحة نصب الحاكم وينقض اذا خالف قاطعا ولو حكم على خلاف اجتهاده كان باطلا وان قلنا غيره اتفاقا لوتزوج امرأه بغير ولي ثم تغير اجتهاده فالاعتبار التحريم وقيل ان لم يتصل به حكم وكذلك المقلد بتغير اجتهاد مقلده ولو حكم مقلد بخلاف امامه جرى على جواز تقليد غيره) أقول لا يجوز للمجتهد نقض الحكم في المسائل الاجتهادية بل يحكم نفسه اذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره اذا خالف اجتهاده بالاتفاق لانه يؤدي الى نقض النقص من مجتهدا آخر بخالفه ويسلسل ويقتتق ومصلحة نصب الحاكم وهو فصل التصومات هذا ما لم يكن مخالفا لقاطع واذا خالف قاطعا نقضه اتفاقا ولو حكم بمجتهد بخلاف اجتهاده كان حكمه باطلا وان قلنا فيه مجتهدا آخر وذلك لانه يجب عليه العمل بظنه ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده انما النزاع عند عدم الاجتهاد (فرع) لوتزوج امرأه بغير ولي عند ظنه صحتها ثم تغير اجتهاده فرآه غير جائز فذا خالف فيه والمختار تحريمه مطلقا لانه مستديم ما يعتد به حراما وقيل انما يحرم اذ لم يتصل به حكم حاكم فاذا اتصل به لم يحرم والا لم ينقض الحكم بالاجتهاد فان تعاطاه مقلد ثم علم بتغير اجتهاد مقلده فالاعتبار انه كذلك كالتغير اجتهاد المجتهد في انشاء صلته بالنسبة اليه والى مقلده فان حكم مقلد بخلاف مذهب امامه فيحكي على جواز تقليد غيره امامه وسيجي قال (مسألة المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد وقيل فيما لا يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته وقيل الا أن يكون أعلم منه وقال الشافعي الا أن يكون صحابيا وقيل أرجح فان استؤجرت وتخير وقيل أو تابعيا وقيل غير ممنوع وبعد الاجتهاد اتفاق لنا حكم شرعي فلا بد من دليل والاصل عدمه بخلاف اللفظ فانه يكفى فيه انتفاء دليل الثبوت وأيضا ممنوع من الاصل فلا يجوز البديل كغيره واستدل لوجاز قبله لماز بعده وأجيب بأنه بعده حصل انظر الاقوى المجوز فاسألو أهل الذكر قلنا للمقلدين بدل دليل ان كنتم ولان المجتهدين من أهل الذكر الصحابة أصحابي كالنجوم وقد سبق قالوا المعبر الظن وهو حاصل أجيب بان ظن اجتهاده أقوى) أقول المجتهد اذا اجتهاد فأراه اجتهاده الى حكم فهو ممنوع عن تقليد مجتهدا آخر اتفاقا أو ما قبل ان يجتهد فهل هو ممنوع عن التقليد المختار انه ممنوع وقيل ممنوع فيما لا يخصه من الحكم بل يقتضى به غير ممنوع فيما يخصه وقيل هذا فيما يفوت وقته باشغاله بالاجتهاد والنظر وأما ما لا يفوته فانه لا يقلد نفسه أصلا وقيل ممنوع الا أن يكون صحابيا فانه ان كان أوجب من غيره من الصحابة قلده فان استؤجرت وتخير فقلده أم - ثم شاء وقيل

القول اليها لكن تكون الرخصة الاولى صحيحة وهذا بخلاف ما اذا تغير الاجتهاد في لانا من وجهاتين الا فانه يتيمم ويصلى (قوله ثم يقضى فيما يخصه) ليس المراد بذلك اختصاص الحكم به بحيث لا يتم غيره من المكلفين بل كون الغرض من الاجتهاد تحصيل رأى فيما استغل به امامه لا فيما يقضى به غيره كالمسائل الاجتهادية في الصلاة حين يريد أن يصلى (قوله وقيل هذا) أي عدم المنع فيما يخصه انما هو في العمل الذي يفوت عليه وقته لو اشتغل بالظن والاجتهاد كما اذا كان آخر وقت الصلاة بحيث لو اشتغل بالاجتهاد في مسائلها الاجتهادية فاتته الصلاة وفي هذا الاشارة الى أن هذا ينصير للمذهب القائلين بالمنع فيما لا يخصه رايه المراد أنه يجوز له التقليد فيما يفوت وقته سواء كان مما يخصه أو يقضى به (قوله الا أن يكون) أي الامام الذي يقلده المجتهد أعلم منه فانه حينئذ لا يكون

ممنوعاً من تقليده (قوله إلا أن يكون صحابياً) مشهور 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 استوفى نظره تخبرني تقليد من شاء
 ولا يجوز له تقليد من عداهم ولهذا وقع في بعض النسخ وقال الشافعي إلا أن يكون صحابياً أو جمع فإن استوفى وتخير واقتضى انتهى يوافق
 هذا وعليه مبنى كلام انشراح (قوله وقد يقال) اعتراض على جواب المعترضه بأن النسخ ههنا محرم شرعي ورفع الجواز لاصلي فهو
 المحتاج الى الدليل دون الجواز وكل من جاز محرم شرعي يحتاج الى دليل (قوله وطن خلافه بفتوى الغير) دفع لما ذكره العلامة أن انتفاء
 الظن الاقوى قبل الاجتهاد انما هو بانتفاء أصل الظن اذ ليس للمجتهد

(٣٠١)

قبل الاجتهاد ظن بحكم معين
 في المسئلة فكان الاولى
 أن يقول وأجيب بأنه بعده
 حصص له انظن اعلم أن
 الجواب المذكور هو حاصل
 ما جده العلامة اعترضنا
 على بيان الملازمة حيث
 قال لو جاز قبله لجاز بعده
 لصدق عكس نقيضها وهو
 أنه لو لم يجوز بعده لم يجوز قبله
 لان المانع لزوم المخالفة
 وهو مشترك لاحتمال أن
 يؤديه الاجتهاد الى خلاف
 رأى من قلده لان القرض
 أنه مجتهد والى هذا أشار
 في المنتهى بقوله لان المانع
 كونه مجتهد الاجل المخالفة
 ثم قال وقائل أن يمنع
 اتحاد الجامع لانه في الاصل
 وجود المخالفة وفي القرض
 احتمالها ولا يلزم من
 الاحتراز من تحقق المخالفة
 الاحتراز عن احتمالها
 (قوله وهو) أي الخطاب
 الذي هو ناسأ الوالهموم
 يفهم منه بحكم مفهوم
 الشرط ان من يعلم لا يجب

الا أن يكون صحابياً أو تابعياً وقيل غير ممنوع انما جواز تقليده لغيره حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل
 عدمه وقد يقال هذامه ارض بهدم الجواز لان الانتفاء في كفي فيه عدم دليل اثبوت وقد يقال ان التحريم
 الشرعي ينفي الجواز انما بالاصل ولنا أيضاً ان التقليد بدل الاجتهاد جواز ضرورية من لا يمكنه
 الاجتهاد ولا يجوز ان لا يتبدل مع التمكن من المبدل كالوضوء والتميم وكافة مع جهة الاجتهاد وقد
 يقال ممنوع انه يتبدل بل يخبر في ما عندنا واستدل لوجاز التقليد قبل الاجتهاد لجاز بهما الاجتهاد لان
 المانع هو كونه مجتهداً وان لا يعتبر الجواب لانه سلم انحصار المانع في كونه مجتهداً بدل هو انه اذا اجتهد
 حصل له ظن الحكم باجتهاده وظن خلافه بفتوى الغير والحاصل بالاجتهاد اقوى الظن فيكون العمل
 به عملاً بالارجح فيجب دليل الجوز مطلقاً وجوه قالوا أو قال الله تعالى فاسألوا أهل الذكرا ان كنتم
 لا تعلمون وهو قبل الاجتهاد لا يعلم والاخر من أهل الذكرا فوجب عليه سؤال أهل الذكرا ان كنتم
 الجواب ان 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 الذكرا والاخر دل على رجوع غير أهل الذكرا الى أهل الذكرا وفي دلالة على مراده تمحل لا يخفى
 قالوا تابعياً قال عليه السلام صحابي كالتجريم بأيمهم اقدمتم اقدمتم والجواب ما سبق انه لا مقلد قالوا تابعياً
 المتعبر بالظن وهو حاصل بفتوى الغير فيجب العمل به الجواب ما مر ان ظنه باجتهاده اقوى 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 انما لا يمنع لكان لغيره والاصل عدمه قالوا يؤدي الى انتفاء المصالح ليهول العبد
 وأجيب بان الكلام في الجواز ولو سلم زمت المصالح وان جهلها الوقوع قالوا الامحرم امرائيل على
 نفسه وأجيب بأنه يجوز ان يكون دليل ظني قالوا لا يحتج على خلاها ولا يعرضه شجرها فقال العباس
 الا الاذخر فقال الا الاذخر وأجيب بأن الاذخر ليس من المصالح لادله الاستصحاب أو منه ولم يرد وصح
 استثنائه بتقديره بتركه لفهم ذلك أو منه وأريد ونسخ بتقديره بتركه بوجوه مبرح قالوا ولو ان أشق اجبا
 هذا عامناً إلا لا بد فقال لا لا بد ولولت نعم لوجب ولما قبل النضر بن الحارث ثم أنشدته ابنته ما كان ضرك
 لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المهنق فقال عليه السلام لو سمعته ما قتنته وأجيب بجوز ان يكون
 خبر فيه معيناً ويجوز ان يكون بوجوه) أقول هذه تعرف بمسئلة التنويض 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 يقع لنا في الجواز ليس ممنوعاً لذاته قطعاً فلو كان ممنوعاً لكان ممنوعاً لغيره

عليه السؤال وفي مقابلة ان كنتم لا تعلمون بأهل الذكرا شعار بان 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 الذكرا والمفهوم من الامر أنه يجب على غير أهل الذكرا الرجوع الى أهل الذكرا اذا المسأوا بان في العلم
 لا يؤخر أحدهما بالسؤال عن الآخر للقطع بان القرض حصول العلم للسائل فدل ذلك على أن الخطاب للمقلدين خاصة ولما احتاج
 بيان كون الخطاب للمقلدين الى هذه المقدمات قال وفي دلالة على مراده تمحل لا يخفى (قوله احكم بما شئت) أي من غير اجتهاد
 والا فلا تراعى في الجواز (قوله لانا في الجواز) بمثله يمكن الاستدلال على عدم الوقوع أو لا بد للوقوع من دليل والاصل عدمه فان قيل

أبش قد سبق في مسألة تقليد المجتهد أنه لو جاز إمكان الدليل والاصل عدمه وأن الامتناع نفى بكفيه عدم الدليل فلنا ذلك جواز
وامتناع شرعي بمعنى الأذن في التقليد وعدم الأذن وهذا على معنى أنه هل يجوز اتفويض أم لا (قوله حتى يطلق ابتداء) تقرير البعض
أنه لو لم يجز اتفويض لما جاز له من تلقاء نفسه التحريم والاستثناء والظاهر ما يشعر به كلام المصنف وهو أن الذي من تلقاء نفسه هو
الاستثناء لأن صدر الحديث وهو قوله إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض لا يحتل خلاها مشعر بأن التحريم كان من الله وأما
الاجوبة فمخالفة الأنا نسلم لفظ الخلا متناول للأذخر ولو سلم فلان نسلم إرادته منه حتى يحتاج إلى الاستثناء ولو سلم فلا نسلم عدم دخوله
تحت حكم التحريم ولما رد على الآخريين أنه لا يصلح الاستثناء حينئذ لأن المستثنى يجب أن يكون مراداً بحسب دلالة اللفظ غير مراد
بحسب الحكم أجاب أنه ليس مستثنى من الخلا المذكور بل بقدر ما هو تكرر باللفظ الأول وبقرينة دخوله الأذخر بحسب دلالة اللفظ
دون إرادة الحكم فقوله وإما بأن الأذخر من الخلابه منى أن اللفظ صالح له لكنه ليس مراداً من عموم لفظ خلاها على تخصيصه عنه
وصرف اللفظ عن ظاهره حيث أريد به (٣٠٢) بعض ما هو مدلوله والسائل أي السامع وهو العباس قد فهم أنه ليس مراداً فصرح

عباس والمراد هو وقصر
اللفظ على البعض ليتحقق
مافهمه بأن ينضم إليه
تقرير النبي عليه السلام
أياه فقال عليه السلام
الأذخر لا يتقرر مافهمه
لا يخرج عن لفظ خلاها
المذكور بهض ما هو داخل
تحت الدلالة غير داخل تحت
الحكم فاستثناء العباس
رضي الله عنه وتقرير النبي
عليه السلام أياه ليس من
لفظ خلاها المذكور بل
من مقدر مكرر والذي
جوز للعباس تقدير التكرير
مع أن المذكور غير متناول
للأذخر بحسب الدلالة
أيضا واتحاد معنى قولنا
لا يحتل خلاها بحسب

واللازم منتف إذ الأصل عدم المانع قالوا أولاً اتفويض إلى العبد مع جهله بما في الأحكام من المصالح
يؤدي إلى انتفاء المصالح لجواز أن يختار المصلحة في خلافه فيكون باطلا الجواب الكلام في الجواز لا في
الوقوع ورغايته أنه يؤدي إلى جواز انتفاء المصالح لا إلى انتفاء ما وذلك مذهبنا الذي نقول به ولئن سلم فلا
نسلم أن جهله بالمصالح مستلزم لانتفاء المصالح وذلك لأنه انما أمر بذلك حيث علم أنه يختار مافهمه المصلحة
فيكون المصلحة لازمة لما يختاره وإن جهل المصلحة الفاعلون بالوقوع قالوا أولاً قال تعالى كل الطعام كان
حلالاً بنى إسرائيل إلا ما حرم أمرنا بل على نفسه ولا يتصور تحريمه على نفسه إلا بتفويض التحريم إليه
والإمكان المحرم هو الله الجواب لا نسلم أنه لا يتصور إلا بالتفويض بل قد يحرم على نفسه بدليل ظني قالوا
ثانياً قال صلى الله عليه وسلم في مكة عظمتها الله لا يحتل خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس إلا الأذخر
فقل صلى الله عليه وسلم إلا الأذخر دل على تقرير الحكم إلى رأيه حتى يطلق ابتداء ويستثنى بالتماس
العباس مع ظهوره وأنه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة إذ لم تظهر علاماته الجواب بأحد أمرين ثلاثة أما
بأن الأذخر ليس من الخلا فيكون دليل العباس أو دليل جواز الاختلا هو الاستصحاب فيكون الاستثناء
منقطعاً وهو سائغ وشائع ولو جاز إذا المعنى يمكن الأذخر يحتل وإما بأن الأذخر من الخلا لكن لم يرد
بالعموم تخصيصاً وصرح أنه عن ظاهره وفهم السائل أنه لم يرد فصرح بالمراد تحقيقاً لمافهمه بانضمام
التقرير إليه فقبل ذلك تقرير المافهمه السائل فإن قيل إذ لم يرد فكيف يصح استثناءه من القول الأول
مع عدم دخوله وقد علمت بطلان ذلك في تقرير الاستثناء قلنا ليس استثناء منه بل بقدر تكرر بقوله
لا يحتل خلاها كأنه قال لا يحتل خلاها إلا الأذخر وسوغ له ذلك اتحاد معناها وإما بأنه من الخلا وأريد
بالأول ونسخ فإن قيل كيف النسخ والاستثناء بأي ثبوت الحكم له قلنا ليس الاستثناء من الأول بل بتقدير
التكرير بقدره لا يحتل خلاها إلا الأذخر فاطلاق أول الثبوت الحكم مطلقاً استثنى لورود نسخه بوحى

اللفظ سواء كان الأذخر مراداً منه أو لم يكن وتقرير الثالث أنه عليه السلام حين قال

سريع

لا يحتل خلاها اليوم كان الأذخر داخل بحسب حكم التحريم فنسخ تحريم الأذخر خاصة بوحى سريع فقال إلا الأذخر بتقدير لا يحتل
خلاها إلا الأذخر مراداً بالجملة في هذا المقدر ما يتناول الأذخر دلالة لاحكاماً على ما هو قاعدة الاستثناء المتصل وفي بعض الشروح
أن الاستثناء على الثاني أيضاً منقطع كما إذا قيل جاءني القوم الأزيد أمراداً بالقوم من عداه ويحتمل الاتصال بأن الأذخر مراداً من حيث
أن العباس فهم الإرادة وإن لم يرد النبي عليه السلام ولم يورد أن عدم الإرادة يتنافى صحة الاستثناء أجاب بأن الورد أن استثناءه عليه
السلام تكرر بالاستثناء العباس حتى يكون معناها واحداً ولا يكون أحدهما منقطعاً والآخر متصل اصح حينئذ لفهم العباس إرادة
الأذخر وتكون صحة الاستثناء لذلك الفهم لا لإرادة في نفس الأمر وفي شرح العلامة سلمنا أن الأذخر من الخلا لكن لم يرد النبي عليه
السلام بعموم خلاها المحرم ثم يحمل بالاستثناء وكون المستثنى مراداً بالمستثنى منه انما يجب فيما إذا كان الاستثناء تحقيقاً أو ما هنا يجوز أن
يكون استثناء النبي عليه السلام تقريراً لمافهمه السائل وإذا لم يرد لا يكون ما ذكره تكرر بالاستثناء وبقدر تكرر به انما يصح
استثناءه لأنه لما علم أن السائل فهم الدخول والإرادة ولهذا تابعه النبي عليه السلام في تكرر بالاستثناء بناء على مافهمه لأنه مستثنى

صحة النبي والظاهران غير المحقق لم يحجم حول مقصود المصنف قال في المنتهى وأجيب بان الاذخري ليس من الخلفاء فيكون جائزاً بالبدل
 الاستصحاب أو منه لكنه لم يرد بالعموم وصرح استثناءه بقوله في المصنف السائل وقد تكرر بوجه لان المعنى واحد أو منه وأرى يدون في
 أمر مع من أح البصر (قوله وإثبات عدمه) دفع لما ذكره المستدل من انه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخلفية لعدم ظهوره لاملته يعني
 ان ظهوره بالعلامات انما يكون في الوحي المتدرج لافيهما وكما صح البصر (قوله لما اقتبل النضر بن الحارث) كان رسول الله عليه السلام
 تأتي به قبله صبراً وكان من جملة أذاه انه كان يقرأ الكتب في أخبار الجحيم على العرب ويقول يحجروا نبيكم أخبار طاردهم ورواياتكم
 بأخبار الاكامرة والقباصرة يريد بذلك القدح في نبوته فخوات ابنته قبيلة الى حضرة (٣٠٣) النبي عليه السلام وأشدته أبا تاهي هذه
 يارا كبا ان الاقبل مظنة *

من صبح خامسة وانت موفق
 بلغ به مبتاقان نجية *
 ما ان تزال هم الركايب تحقق
 مني اليه وعبارة مسفوحة *
 جادت لما شهاهرا أخرى تحقق
 فليس من النضر ان ناديت *
 ان كان يسمع ميت أو ينطق
 ظلت سبوف بنى آية
 نومه *

الله أرحام هناك تشفق
 أحمجد ولانت نجل نجية *
 في قومها والفعل فحل معرق
 ما كان ضرك لومنتت ورجا *
 من الفتى وهو المقبط المحقق
 والنضر أقرب من أصبت
 وسيلة *

وأحقهم ان كان عتق يعق
 فونت المنادي ضرورة
 والمعنى أنت كرم الطرفين
 يقال هذا عر بقرى الكرم
 اذا كان متناهياً فيه أو
 استفهامة والمعنى أي
 شئ كان يضرك لوعفوت
 والفتى وان كان مغضبا
 مفسجرا منطوباً على حنق

سريع كصح البصر وإثبات عدمه بعدم علامته لا يصح لان مثله لا يظهر فيه علامة انما ذلك فيما
 يطول زمانه فالواثنا قال صلى الله عليه وسلم لولا ان أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك وهو صريح
 في ان الامر وعدمه اليه وانه سئل في حجة الوداع أجبنا هذا العالمنا أولاداً بقول بل لا بد ولو قلت نعم
 لوجب وهو صريح في ان قوله المجرد من غير وحي يوجب ربه انه لما اقتل النضر بن الحارث ثم أنشدته ابنته
 أحمجد ولانت نجل نجية * في قومها والفعل فحل معرق ما كان ضرك لومنتت ورجا * من الفتى وهو
 المقبط المحقق قال لوهبت مائة فقلت قد ل ان القتل وعدمه اليه الجواب يجوز ان يكون قد نفيها معينا
 فقيل له لك ان تأمر وان لا تأمر ويخوه ويجوز ان يكون بوحى نزل بانه لو شفع فيه فاقبل ونحوه قال (مسئلة
 المختار انه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ في اجتهداه وقيل بنفى الخطأ لنا لو امتنع لكان للمانع والاصل
 عدمه وأيضاً ما أذنت ما كان لني حتى قال لو نزل من السماء عذاب ما نجمانه غير عمر لانه أشار بقوله
 وأيضاً انكم تحتصمون الى ولعل أحدكم الحن بجحته فن قضيت له شئ من مال أخيه فلا يأخذه فانما أقطع
 له قطعة من نار وقال أنا أحكم با ظاهر وأجيب بان الكلام في الاحكام لاني فصل الخصومات ورد بانه
 مستلزم للحكم الشرعي المحتمل فالواو جاز لحاز أمرنا بالخطا وأجيب بشوته له وام قالوا الاجماع
 معصوم فالرسول أولى قلنا اختصاصه بالرتبة واتباع الاجماع له يدفع الاول به فينبغ الدليل قالوا الشك في
 حكمه محل 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 يقر عليه أو ينبه على الخطأ المختار انه لا يقر لنا من المعقول انه لو امتنع عليه الخطأ
 لكان للمانع لانه يمكن اذنه والاصل عدم المانع ولنا أيضاً من الكتاب قوله تعالى عفا الله عنكم أذنت
 لهم حتى يبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فدل ان أذنتهم كان خطأ وقوله تعالى في المفسادة يوم جزر
 ما كان لني ان يكون له امرى حتى يشحن في الارض الاية حتى قال صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء
 عذاب لما نجمانه غير عمر وذلك لانه أشار بقوله وأشار بالفداء فدل ان المفاداة منه خطأ ولنا أيضاً
 من السنة قوله صلى الله عليه وسلم انكم تحتصمون الى ولعل أحدكم الحن بجحته فن قضيت له شئ من
 مال أخيه فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من نار وقوله أنا أحكم با ظاهر فدل انه قد يقضى بما لا يكون حقاً وانه
 قد يخفى عليه الباطن وقد أجيب عن هذا بانه انما يدل على خطئه في فصل الخصومات وهو غير محتمل
 النزاع فان الكلام في الاحكام لاني فصل الخصومات وجوابه ان فصل الخصومات مستلزم للحكم الشرعي
 بان المال حلال لزيد حرام امره وانه يحتمل الصواب والخطأ فيكون خطؤه في الحكم الشرعي جائزاً

وحدد وعداوة قديمين ويعفون في هذا اعتراف بالذنب فرق لها النبي عليه السلام وبني وقال لوجنتي قبل لعفوت عنه ثم قال لا يقتل
 قرشي بعد هذا صبراً (قوله ويجوز ان يكون قد خير فيها) أي في هذه الصورة على التعيين بأن قبل له ان تأمر بالسواك وان لا تأمر وان
 تجعل الحجة للمام وللا بدوان تقتل النضر وان تعفوا ولا يلزم من هذا جواز التقويض مطلقاً (قوله واذا وقع هل يقرر) كلامه مشعر بأن
 ههنا خلاف في جواز الخطأ وعدمه وعلى تقدير الوقوع في التقير بر عدمه وان المختار عدم التقير بالان اذلة الطرفين انما هي على
 جواز الخطأ وعدمه والمذكور في شرح العلامة ان عدم التقير يبر على الخطأ اتفاقاً لا مختاراً وانما الخلاف في انه هل يجوز ان يعفوا
 عدم التقير بر عليه أم لا يجوز أصلاً (قوله والاصل عدم المانع) اعترض بأن علور بنيه وكال حقه وقوة حدسه وفيه مانع

(قوله وقد يجاب) جواب عن الاعتراض على جواب دليل السنة يعني ان اطلاق انما هو في الخطأ في استنباط الحكم الشرعي عن اماراتها
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 الخرج حرام
ثم زعم ان هذا المانع غير جزم بجرمته (٣٠٤) فان الاندراج وعدمه ليس من الاحكام الشرعية (قوله لثبوتها في حق العوام) قد

يتكلم على هذا استدباهم
مأمورون بالاتباع وهو ليس
مخطا وانما الخطأ الحكم الذي
أدى اليه الاجتهاد وانت
تخبر بان لا معنى للاصر
بالاتباع سوى الامر بالفعل
على الوجه الذي اقتوا به
(قوله وجردا وعدمه) قيد
بذلك لانه لو كان ضروريا
وجودا كان نفيه بدهي
الاستحالة فلا تسع دعواه
أو كان ضروريا عدمه كان
نفيه غيبا عن الدليل (قوله
فيكون ضروريا وانظريا)
لا حاجة اليه لان لزوم كونه
ضروريا على تقدير كونه غير
ضروري كاف في الاستحالة
(قوله اذ لا قائل بالفصل)
محل نظرا لاننا قائلون بافتقار
ما هو في صورة الاثبات
كالوحدانية والقدم ونحو ذلك
الى الدليل بخلاف ما هو في
مخض كيف وقد سبق مرارا
ان النفي بكفيه عدم دليل
الثبوت وان جعل مثل هذا
دليل النفي بأن يقال هذا
منفي لعدم دليل ثبوت فلا
نزاع في انه لا بد منه لكن
لا معنى للمطالبة ولا يصلح ان
يكون مثله مسألة خلافية
(قوله وذلك محقق في منكر
الدعوى) أي ما يدعى عليه
فان الاصل براءة الذمة فلا

وقد يجاب عنه بان الخطأ في الحكم الشرعي اعين للخطأ في اندراجه تحت عموم قد أصيب في حكمه لا يكون
خطأ في الاجتهاد مثل هذا احرام لا اعتقاده خيرا ولا يكون خيرا فالواجب ان يكون خيرا فالواجب ان يكون خيرا فالواجب ان يكون خيرا
واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انما مأمورون بالاتباعه فلو كان ما أفتى به خطأ لكان مأمورين
بالخطأ الجواب منع بطلان اللزوم لثبوتها في حق العوام حيث أمر واتباع المجتهد ولو كان خطأ فالواجب ان
الاجماع معصوم عن الخطأ لكون أهله أمه الرسول فخصوا بهذا الشرف لكونهم أمه 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 متبئين له يدفع ولو بته برتبة العصمة
وذلك كرتبة القضاء لا تكون للامام ورتبة الامارة لا تكون للسلطان ثم لا يرد عليه ما ذلك ضير ولا نقص
فكذا هي هنا واذا جاز أن يكون وان لا يكون فالدليل هو المتبع وقد دل على جواز الخطأ قائلنا انما نتجوز
الخطأ عليه بوجوب الشك في قوله أصواب هوام خطأ وذلك محتمل في صدق البعثة وهو الوثوق بما يقول انه حكم
الله تعالى الجواب ان جواز الخطأ في الاجتهاد لا يوجب ذلك وانما يتجمل بالبعثة جواز الخطأ في الرسالة وما
يبالغ من الوحي بأن يعبر ويسدل وانتقاهم معلوم بدلالة تصديق المجزة قال ((مسئلة المختار ان التنافي
مطالب بدليل وقبل في العقلي لا الشرعي لئلا يلزم لكان ضروريا وانظر يا زهير محال وأيضا الاجماع
على ذلك في دعوى الوحدانية والقدم وهو في الشرع لا يلزم لكان ضروريا وانظر يا زهير محال وأيضا الاجماع
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 التنافي للحكم هل عليه ان يقيم الدليل على انتفائه أم لا المختار انه مطالب بالدليل وقيل يطالب في
الحكم العقلي دون الشرعي لئلا يادعى علمه بنفي أمر غير ضروري وجودا وعندما قال لم يتحقق الى
طريق يقضي اليه لكان ضروريا والمفروض خلافه فيكون ضروريا وانظر يا زهير محال وأيضا الاجماع على
ذلك في دعوى وحدانية الله وهي نفس الشريك وفي دعوى قدمه وهو نفس الاول والحدوث عنه فيبطل
السلب الكلي ثم تقول ثبت الايجاب الكلي اذ لا قائل بالفصل دليل التنافي للمطالبة بالدليل بل يلزم كل
مدعى ان يقيم الدليل عليه لازم منكر دعوى الرسالة ان يقيم الدليل على عدم رسالته وكذلك منكر
وجوب صلاة سادسة وكذلك المدعى عليه المنكر ما يدعى عليه على عدم لزومه والوازم الثلاثة
ظاهرة البطلان الجواب ان الدليل قد يكون هو استصحاب الاصل مع عدم الرفع وذلك محقق في منكر
الدعوى ولذلك لا يطالب بذكره وقد يكون انتفاء لازم وهو متحقق في الصلاة السادسة اذا اشتها من
لوازمها عادة وقد انتفى وكذلك في دعوى الرسالة اذ لازمها وجود المجزأة وقد انتفى والحاصل منع
بطلان الوازم فان الثلاثة مطالبون بالدليل لكانه مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة الى التصريح به واذا
قلنا التنافي مطالب بالدليل فالتنافي للحكم الشرعي هل يجوز الاستدلال بالقباس قد اختلف فيه والحق
انه انما يستدل به اذا كان الجامع عدم شرط أو وجود مانع لا باعتبار ان عدم الحكم لا يكون لباعث بل
يكفي فيه عدم الباعث على الحكم وذلك انما يوضح عند من يجوز تخلف الحكم عن علته ولا يجعله قادحا
في العلية اذا كان المانع أو عدم شرط كما هو في تخصيص الهلة فجوزناه لجواز عندنا ومن لا يجوز

يحتاج الى إقامة دليل آخر ولا يخفى ان هذا حار في منكر الرسالة وجوب الصلاة السادسة للقطع بأن الاصل
عدم ذلك الا انه حاول التنبه على تحقيق دليل آخر هو انتفاء لازم الثبوت (قوله كما مر) في بحث النقص من جواز تخلف الحكم عن المقضى
لحق مانع أو انتفاء شرط ويسمى تخصيص الهلة فمن جوز الاستدلال بالقباس في نفي الحكم الشرعي بأن يقاس على صورة أثبت

فيها نفى الحكم لوجود المانع أو انتفاء الشرط من لم يجوز لم يجوز الاستدلال بالقياس لان تحقق العلة يستلزم تحقق الحكم البتة لامتناع التخلّف فثبت بتنفى الحكم لا يكون ذلك الا انتفاء العلة ومثله ليس من القياس في معنى (٣٠٥) (التقليد) (قوله شرع في مقابله)

اشارة الى ان البحث عن التقليد باعرض ومن جهة انه مقابل الاجتهاد وهذا يصح انحصار مقاصد الكتاب في الادلة السهوية والاجتهاد والترجيح (قوله يقول مثله) أي كاخذ العامى واخذ المجتهد بقول المجتهد والمراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير تقليديا (قوله لان شرط اتقان) يعني ان المفتي والمستفتي انما يكونان متقابلين بمعنى الاجتماع عند اتحاد متعلقهما واما اذا اعتبر كونه مقتضى حكم ومستفتيا في آخر فلا (قوله فاذا اقلد واحد) يشير الى ان لزوم حقيه التقيضين ممتنع الى اعتبار تعدد المقلدين بأن يحصل لزيد العلم بحدوث العالم تقليدا منه لمن يقول به واعمر والعلم مقدمه تقليد لمن يقول به والعلم يستدعي المطابقة فيستلزم حقيه القدم والحدث وقرره بعض الشارحين ان زيدا اذا اقلد القائل بالحدث حصل له العلم به واذا اقلد القائل بالقدم حصل له العلم به وعدل عنه الحق لامكان المناقشة بأنه اذا اقلد القائل بالحدث لم يمكنه تقليد القائل بالقدم كما مر في تواتر

لا يجوز قال (التقليد والمفتي والمستفتي وما يستفتى فيه) فالتقليد العمل بقول غيرك من غير جهة وليس الرجوع الى الرسول والى الاجماع والعامى الى المفتي والقاضى الى العدول بتقليد لقيام الحجة ولا مشاحة في التسمية والمفتي الفقيه وقد تقدم والمستفتي خلافه فان قلنا بالتجزئة فواضح والمستفتي نفسه المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح) أقول لما فرغ من الاجتهاد شرع في مقابله وهو الاستفتاء والعمل بقول الغير من غير جهة كاخذ العامى والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليدا وكذا الى الاجماع وكذا الرجوع الى المفتي وكذا الرجوع للقاضى الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة فيها بقول الرسول بالمعجز والاجماع بما مر في حجته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو هي ذلك أو بعض ذلك تقليدا كما هي في العرف أخذ المقلد العامى بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في التسمية والام طراح الثاني في المفتي وهو الفقيه وقد تقدم تعريف الفقيه ويعلم منه الفقيه لانه من قام به الفقه الثالث المستفتي وخلافه فان لم نقل بتجزى الاجتهاد وهو كونه مجتهدا في بعض المسائل دون غيرها ليس مجتهدا فيسفه مقت في الكمال فهو مستفت في الكل وان قلنا به فالامر واضح ايضا فانه مستفت المستفتي في المسائل الاجتهادية والاستفتاء في المسائل العقلية على القول الصحيح لوجوب العلم بها بالنظر والاستدلال كما سقرو وقال (مسئلة لا تقليد في العقليات كوجود الباري تعالى وقال الغنبري يجوز) وقيل النظر فيه حرام لنا الاجماع على وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل لجواز الكذب ولانه كان يحصل بحدوث العالم وقدمه ولانه لو حصل لكان نظريا لا دليلا قالوا لو كان واجبا لكانت الصحابة أولى ولو كان لنقل كالفروع وأجيب بأنه كذلك والالزم نسبتهم الى الجهل بالله وهو باطل وانما ينقل لوضوح وعدم الموج الى الاكثار قالوا لو كان لازم الصحابة العوام بذلك قلنا نعم وليس المراد تخوير الادلة والجواب عن الشبهة ولادليل يحصل بأيسر نظرا لوجوب النظر دور عقلي وقد تقدم قالوا مظنة الوقوع في الشبهة والضلالة بخلاف التقليد كما فيجوز على المقدأ ويسلسل) أقول قد اختلف في جواز التقليد في العقليات من مسائل الاصول كوجود الباري وما يجوز له ويجب ويمنع من الصفات قال عبد الله الغنبري يجوز له وقال طائفة بوجوبه وان النظر والبحث فيه حرام لنا ان الامة اجماعا وعلى وجوب معرفة الله تعالى وانها لا تحصل بالتقليد لثلاثة اوجه أحدها انه يجوز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم ثانيا انه لو اذ العلم لا فاده بحدوث العالم من المسائل المختلف فيها فاذا اقلد واحد في الحدوث والاخر في القدم كانا عالمين بما فيلزم حقيته اذ كان محال ثالثها ان التقليد لو حصل العلم فالعلم بأنه صادق فيما أخبر به اما أن يكون ضروريا أو نظريا لا يسهل الى الاول بالضرورة واذا كان نظريا فلا بد له من دليل والمفروض انه لا دليل اذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليد القائلون بجواز التقليد فيها قالوا أو لا لو كان النظر واجبا لكانت الصحابة أولى به ولو كان منهم الظرف في العقليات والاصول لنقل كما نقل تارهم في الاجتهاديات والقروع فلما لم ينقل علم ان لم يقع الجواب نترم ان الصحابة أولى به وقد نظر واولا الزم نسبتهم الى أنهم كانوا جاهلين بالله وبصفاته وانه باطل بالاجماع قولكم لو كان لنقل قلنا انما ينقل لوضوح الامر عندهم وعدم ما يجوز الى اكثار النظر والبحث على ما هو موجود في زماننا

(٣٩ - مختصر المنتهى ثاني) التقيض بين ما ذكر في بعض الشروح من ان النظر ايضا قد يفرض مرة الى الحدوث ومرة الى القدم مدفوع بان انفضى الى العلم انما هو النظر الصحيح وبما لا يندفع اعتراضه على الاول بأن الماصِل بالنظر ايضا يحتمل الخطأ (قوله اذ لو علم صدقه بدليل) مشهور بأن المعبر في نفي التقليد قيام الحجة على صدق الخبر وما سبق في تعريف النعنية مشهور بأن المعبر بتمام الحجة

على وجوب العمل بقوله والجواب ان أحدهما في قوة الآخر (قوله وكأنا) أي الصحابة يعلمون من العوام انهم طابون بالدليل الجلي واعلم ان من الشبهة المذكورة في المتن هو ان وجوب النظر دور عقلي ولا تعرض له في الشمس وتقر به انه لو وجب النظر فاما على العارف وهو تخصيص المعامل أو على غيره وهو دور عقلي أي دور تقدم لادور معية التوقف معرفة اجاب الله النظر على معرفة ذاته ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على ايجابه والجواب ان الوجوب الشرعي غير متوقف على النظر كذا ذكره الآمدى والاحسن ان يقال معرفة ايجابه متوقفة على معرفة ذاته باعتبار ما والتوقف على النظر هو معرفة ذاته بوجه أنهم على ما هو المتعارف من الاتصاف بصفة الكمال والتنزه عن النقص والزوال ولو سلم فانظر لا يتوقف على ايجابه بل هو ازان بنظر وان لم يجب وبالجملة فقد تقدم ذلك في مسألة الحسن والقبح (قوله ولو وجوب الاحتراز) عطف على احتياطاً وقوله على المقلد بفتح اللام أي الامام الذي يقلده المقلد وقوله لانه أي لان نظر ذلك الامام مظنة أي مظنة الوقوع في الشبه (٣٠٦) والضلال فتقليد المقلد اياه فيما يحتمل الضلال والوقوع في الشبه أولى بان يحرم لان

فيه مافي الاول مع زيادة احتمال كذب الامام فاضلاله مقلده فان نظر الامام فقد ذكرتم ان النظر ممنوع حرام لكونه مظنة الشبهة والضلال وان قلده 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 علمنا نظر يار كذا الالهام ونظر التأيد فلا يصح ان التقليد واجب والنظر حرام مطلقاً لا يخفى على المتأمل ان قوله فيصيرم النظر على المقلد أو يتسلسل ليس على ما ينبغي والصواب ويتسلسل بالواو (قوله يلزمه التقليد) يريد ما هو المتعارف من تسمية أخذ

من عدم مشاهدة الوحي وصفاء الاذهان مع كثرة الشبهة التي تحدث حيناً فحيناً حتى اجتمعت لنا بخلاف الاجتهادات لانها خفية تتعارض فيها الامارات فاحتاجت الى كثرة النظر والبحث قالوا انما كان واجبا لزم الصحابة العوام بذلك واللازم باطل فاننا نعلم ان أكثر عوام العرب لم يكونوا عالمين بالادلة الكلامية وان الاعرابي الجلف والامه الخرساء يحكمهم بالسلامة مجرد الكلمتين الجواب انهم الزموا وهم وليس المراد تحوير الادلة بامارات المصطلح عليها ودفع الشكوك الواردة فيها انما المراد الدليل الجلي بحيث يوجب الظمانينة ويحصل بأمر نظر وكأنا يعلمون منهم العلم به كما قال الاعرابي البعرة يدل على البعير وأثر الالقدام على المسير أفهما ذات أبراج وأرض ذات فجاج لاندل على اللطيف الخبير والقائلون بوجوب التقليد فيها قالوا النظر فيها مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والانتظار بخلاف التقليد فانه طريق آمن فوجب احتياطاً ولو وجب الاحتراز عن مظنة الضلال اجماعاً والجواب ان ما ذكرتم بوجوب ان يحرم النظر على المقلد أيضاً لانه مظنة ما فتقليده فيما يحتملها أجدر بان يحرم فان نظره ممنوع وان ذلك فيه فالكلام عائد في مقلده ويلزم التسلسل قال (مسئلة غير المجتهدين يلزمه التقليد وان كان طالما وقبل بشرط أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله لتسا فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام فبين لا يعلم وأيضاً يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند لهم من غير تكبير فإي يؤدي الى وجوب اتباع الخطأ كذلك لو أبدى مستنده وكذلك المقسني نفسه) أقول من لم يبلغ درجة الاجتهاد يلزمه التقليد سواء كان عامياً أو عالماً بطرفي صالح من علوم الاجتهاد وقيل انما يلزم العالم التقليد بشرط أن يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله انما قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام في جميع من لا يعلم العلم فان علة الامر بالسؤال هو الجهل والامر بالمقيد بالعلم يتكرر ويتكرر وهذا غير عالم بهذه المسئلة فيجب عليه فيها السؤال ولنا أيضاً نزل العلماء بسنة فتقون فيفتقون ويتبعون من غير ابداء المستند وشاع وذاع ولم ينكر عليهم فكان اجماعاً قالوا القول بذلك يؤدي الى وجوب اتباع الخطأ بلوازه الجواب انه مشترك الازام لانه لو أبدى مستنده فالخطأ جائز وكذلك المفتي نفسه يجب عليه

العامي بقول المجتهدين تقليدا وان قامت الحجة على وجوب اتباعه اياه والا فقد سبق في تعريف التقليد ان مثله ليس اتباع بتقليد (قوله والامر بالمقيد) فان قيل ليس له كثير دخل في التعريفان المقصود وعموم الافراد وهذا انما يفيد عموم المرات قلنا الاحتجاج بالآية يتوقف على عمومها فبين 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 ولا بعينه ويلزم منه تخصيص طلب فائدة والامر بالسؤال ببعض الصور دون البعض وهو بخلاف الاصل ولما لاح عليه أن الضعف بينه المحقق بأن الامر مقيد بالعلم التي هي عدم العلم فكما تحقق عدم العلم تحقق وجوب السؤال ويلزمه العموم فيما لا يعلم والدليل على العلية ما سبق في بحث التخصيص ان الشرط القوي في السببية أغلب ويستعمل في الشرط الذي يمكن للمسبب حواه ومبنى الاحتجاج على ما ثبت من أن الامر أصله الوجوب وقد يقال الخلاف في جواز الاجتهاد ووجدت ذلك الاحتجاج ظاهر (قوله بلوازه) يعني ان الخطأ جائز الوقوع وعلى تقدير وقوعه واجب الاتباع فلا بد من دفع ما قيل

انه لا يوجد وجوب اتباع الخطا بل مما يحتمل الخطا والجواب انكم فانزلون بان المجتهدين لو ابدى غير المجتهدين مستنده يجب على الغير اتباعه مع ان احتمال الخطا بحاله يكون البيان ظاهرا وكذلك المجتهدين يجب عليه اتباع اجتهاده مع احتمال الخطا فاما وجوبكم فهو جوازنا وهذا التقرير مع وضوحه قد خفى على الشارحين فهو هو وان المراد ان غير المجتهدين اذا اجتهدوا وقتي نفسه يجب عليه اتباع ظنه مع ان احتمال الخطا فيه اقرب لعدم اهليته للاجتهاد ولما كان الجواب جديا اشار الى التحقيق بان الحكم المجتهدي فيه متصرف بأنه مظنون وبأنه خطأ فمن حيث انه مظنون يجب اتباعه ومن حيث انه خطأ يجرم ولا امتناع في ذلك (٣٠٧) وانما الامتنع وجوب اتباع الخطا

اتباع اجتهاده مع جواز الخطا والحل ان اتباع الظن واجب لانه اتباع الظن وان كان خطأ وانما الامتنع اتباع الخطا لانه خطأ كما ينبغي عنده ترتيب الحكم على الوصف في قولك يجب اتباع الخطا قال (مسئلة الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة أو رأه منتصبا والاسس مستفتون معظمون له وعلى امتناعه في ضده والمختار امتناعه في المجهول لئلا ان الاصل عدم العلم وايضا الاكثر الجاهل والظاهر انه من الغالب كاشاهد الراوي قالوا الامتنع لذلك لا امتنع فيمن علم عدلته ولو سلم فالفارق ان الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد) اقول المستفتى اما ان يظن بالمفتي علمه وعدالته أو عدم علمه وعدالته أو يجهل حاله فيهما أو ما من ظن علمه وعدالته اما بالخبرة واما بالآراء منتصبا للفتوى والناس متفقون على سوءه وتعظيمه فيستفتيه بالاتفاق وأما من ظن عدم علمه أو عدم عدالته أو كليهما فلا يستفتيه اتفاقا في المجهول فان كان مجهول العلم والجاهل وهو المجهول الذي فيه الكلام فالمختار امتناع استفتاءه وان كان معلوم العلم مجهول العدالة فتستعرف حاله في الجواب والسؤال لنا العلم شرط والاصل عدمه فلهذا يغير العالم كاشاهد المجهول عدالته والراوي المجهول عدالته فالو الامتنع فيمن جهل علمه بدليلكم لا امتنع فيمن علم علمه وجهل عدالته بدليلكم بعينه لجر يانه فيه واللازم منتف الجواب التزام الامتناع فيمن علم علمه وجهل عدالته لاحتمال الكذب ولو سلم فالفارق ان الغالب في المجتهدين العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد بل هو اقل القليل قال (مسئلة اذا تكررت الواقعة لم يلزم تكثير النظر وقيل يلزم لنا اجتهاد والاصل عدم امر آخر فالواجب ان يتغير اجتهاده قلنا فيجب تكثيره ابداء) اقول المجتهد اذا اجتهد في واقعة ثم تكررت الواقعة فهل يلزمه تكرار النظر وتجديد الاجتهاد وقيل يلزمه والمختار انه لا يلزمه لئلا قد اجتهاد مرة وطلب ما يحتاج اليه في تلك المسئلة وانه وان بقي احتمال ان يوجد شيء آخر لم يطع عليه هو لكن الاصل عدمه فالواجب ان يتغير اجتهاده كاتراه كسبر اومح الاحتمال فلا يبقا للظن فينبغي ان يجتهد فيرى هل يتغير أم لا فاذا لم يتغير استمر ظنه الجواب لو كان السبب في وجوب تكراره احتمال تغير الاجتهاد لوجب ابدان التغيير محتمل ابداء ولم يتغير بوقت تكرار الواقعة وذلك باطل بالاتفاق قال (مسئلة يجوز خلو الزمان عن مجتهدين خلا 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 فاستسأوا فاقبوا بغير علم فضلوا أو أضلوا قالوا قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله أو حتى يظهر الدجال قلنا فان نفى الجواز ولو سلم فدلينا أظهر ولو سلم فيتمارضان ويسلم الاول قالوا فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل قلنا اذا فرض موت العلماء لم يمكن) اقول المختار انه يجوز خلو الزمان عن مجتهدين يرجع اليه وقد منع الحنابلة من ذلك لئلا ليس ممتعا لانه اذا لا يلزم من فرض وقوعه لانه محال فلو كان ممتعا

من حيث انه خطأ (قوله اما بالخبرة واما بان رأه منتصبا) اشارة الى ان ما في المتن ارنى مما ذكر في المنتهى حيث قال يجوز استفتاء من عرفه بالعلم والعدالة بان رأه منتصبا وقوله وأما من ظن بشيئ ان ضده من عرف علمه وعدالته من ظن عدم أحدهما أو كليهما لا يجوز من لم يعرف علمه وعدالته فانه يتفحصه ويتناول المجتهول أيضا (قوله لنا العلم شرط) الوجه الاول الحاق المجهول بما هو الاصل والثاني الحاقه به بالغالب كاشاهد والراوي المجهول العدالة لا يقبل لان الاصل عدم العدالة ولان الاكثر تفحصه (قوله لجر يانه) أي دليلكم فيه أي فيمن علم علمه وجهل عدالته بان يقال العدالة شرط والاصل عدمه وأيضا الاكثر تفحصه واللازم منتف لانه خلاف ما عليه العادة من استفتاء المجهول العدالة وأجاب أو لا يمنع

انتفاء اللازم بناء على ان احتمال الكذب مظنة عدم القبول وثانيا يمنع الملازمة اظهر والفرق وأشار بقوله لان الغالب في المجتهدين الى ان المراد بالعلم ههنا الاجتهاد وبقوله ليس الغالب في العلماء دون ان يقول في الناس الى ان المراد بمن يعرف علمه أو عدالته أو لا يعرف العالم الذي حصل طرفا من العلوم المتعلقة بالاجتهاد لا العوام الجاهلة (قوله لوجب ابداء) أي دائما سواء تكررت الواقعة أو لم تتكرر وفي هذا رد لما ذكره الشارح الهالمة من أن المراد انه لو صح ما ذكرتم لوجب تكثير النظر ابداء أي كلما حدثت تلك الواقعة وهو خلاف مذهبهم لانهم لا يقولون الا بالثاني على ما نقل عنهم ان صح (قوله لئلا ليس ممتعا لانه اذا لا يلزم من فرض وقوعه لانه محال فلو كان ممتعا

وما ذكرتم لا يشهد ذلك فالمراد انه لو امتنع من العلم كان المانع شرعي والاصل عندنا (قوله وهو ظاهر في الجواز والوقوع) حيث
 أخبر بقبض العلم والعلماء وحيث استعمل كلمة اذا الدالة على تحقق وقوع الشرط وهو نفى العالم على العموم (قوله وأما عدم الجواز فلا)
 فان قيل كل ما أخبر الشارع به فهو ممتنع والالزام جواز كذب الشارع وبعبارة أخرى ما أخبر الشارع به لم يمتنع من فرض وقوعه
 محال وهو كذب الشارع فيكون ممتنعاً لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فجوابه انفض بجمع الممكنات التي أخبر بالشارع
 بعدم وقوعها والحل باننا نسلم ان كل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو ممتنع لذاته وانما يكون كذلك لو كان استلزامه المحال لذاته وهو
 منوع لظهور 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
 ومتابها صاحب الشرع ونحو ذلك (قوله لما عرفت في الاجماع) وهو أنه قد تواتر معنى ان الامه لا يجمع على الباطل سواء وجد فيهم
 أهل الاجتهاد أو لم يوجد فلا يرد ما قيل (٣٠٨) ان المستعمل اتفاق المجتهدين على الباطل لا اتفاق العوام (قوله بل اذا كان ممكناً

مقدورا) لان ذلك من
 شرائط التكليف وأنت
 خبر بأن شأبو الزمان
 موت العلماء انما يتأني
 حصول الاجتهاد بالفعل
 لا الامكان والقدرة
 فالارادى الاقتصار على المنع
 وهو اننا نسلم انه فرض
 كفاية على الاطلاق وقد
 يستند بما كان معونه العوام
 أحكام الشرع بالفعل
 الغلب على ظنهم عن
 المجتهدين في العصر السابق
 عليهم وهذا مبني على جواز
 تقليد الميت (قوله على
 أو بعبارة أقوال) تقررها
 على ما في الشارح ظاهر
 موافق لما في المتن الا أن
 الشارح العلامة قال

لكان ممكناً غيره والاصل عدم الغير وقول صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس
 ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهلاً لا يفقهون ما يقولون فيعلموا
 وأخباراً وهو ظاهر في الجواز والوقوع قالوا قال صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين
 على الحق حتى يأتي أمر الله أرحمى يظهر الدجال وهو ظاهر في عدم الخلو الى يوم القيامة أو استمرارها
 الجواب هذا يدل على عدم الخلو وأما عدم الجواز فلا ولو سلم فدل لنا أنه ظاهر لان قبضه نفى العالم صريحاً
 وهو يستلزم نفى المجتهد وأما الظهور وعلى الحق فان دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم وعلى
 الاجتهاد ولو سلم فيعارض الدليلان من السنة وبيق الاول وهو ان الاصل عدم المانع سالما عن المراض
 قالوا الاجتهاد فرض كفاية فيكون اتفائه بخلو الزمان عن المجتهد مستلزماً لاتفاق المسامحين على الباطل
 وانه محال لما عرفت في الاجماع الجواب ان الاجتهاد فرض كفاية لا دائماً بل اذا كان ممكناً مقدوراً
 واذا فرض الخلو بوجوب العلماء لم يكن ممكناً مقدوراً قال (مسئلة افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد
 ان كان مطلعاً على المأخذ أهلاً للنظر جائز وقيل عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقاً وقيل لا يجوز
 لنا وقوع ذلك ولم ينكروا وانكروا من غيره المجوز ناقل كالا حاديث وأجيب بأن الخلاف في غير النقل المانع
 لجواز بلزائلها وأجيب بالدليل وبالفرق) أقول قد اختلف في أو غير المجتهد هل له ان يفوت
 بمذهب مجتهد على أربعة أقوال المختار انه لو كان مطلعاً على مأخذ الاحكام أهلاً للنظر كان جائزاً
 والا فلا وقيل ذلك انما يجوز عند عدم المجتهد وامام مع وجوده فلا وقيل يجوز مطلقاً وقيل لا يجوز مطلقاً
 وهو مذهب أبي الحسين لانه وقع افتاء العلماء وان لم يكونوا مجتهدين في جميع الاعصار وتكروا ولم ينكروا
 فكان اجماعاً القائلون بالجواز قالوا اولاً انه ناقل فلا يفرق بين العالم وغيره كالا حاديث الجواب ليس
 الكلام فيمن ينقل عن المجتهد حكماً فانه متفق عليه انما الخلاف فيما هو المعتاد في الاعصار على انه

القول بأنه يجوز له الافتاء عند عدم المجتهد امام مع وجوده فلا مذهب غريب

مذهب

ما ظفرت به في شيء من الكتب وكذا القول بالجواز مطلقاً انما يجوز بشرط الاطلاع كما اختاره المصنف أو شرط ان يثبت عنده
 مذهب ذلك المجتهد بنقل من يتق به قوله ثم حاول تطبيق لفظ المتن على ما ثبت عنده من المذاهب مع الاعتراف بأنه قاصر عنه (قوله وقيل
 ذلك) اشارة الى الافتاء بمذهب المجتهد مطلقاً اذ لو قيد بشرط الاطلاع على المأخذ والاهلية للنظر لكان قوله وقيل يجوز مطلقاً أي مع
 عدم المجتهد أو وجوده هو القول بالمختار بعينه (قوله لانه وقع افتاء العلماء) عبارة المتن لنا وقوع ذلك ولم ينكروا وانكروا من غيره أي أنكروا
 الافتاء على غير من له اطلاع على المأخذ واهليته للنظر فتعرض لاثبات جزأى المدعى اعنى اثبوت والنفي وفي ظاهر عبارة الشارح تصور
 الا انه أشار بقيد العلماء بحسب منطوقه الى اشتراط الاطلاع على المأخذ والاهلية للنظر وبسبب مفهومه الى أن فتا غير العلماء لم يقع
 من غير تكبير بل مع تكبير (قوله فانه متفق عليه) يعني لا نزاع في جواز نقل غير المجتهد اذا كان عدلاً 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 لتعقيق الخلاف
 اذ لا خلاف في أنه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر والافتاء بقوله وان المراد بمن هو مطلع على المأخذ أهل للنظر بعض أصحاب المذاهب

والنزالي ونحوهما من اصحاب الشافعي وهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام من اصوله واما الذين يقتنون بما حفظوه او وجدوه في كتب الاصحاب فالظاهر انهم بمنزلة النقلة والرواة فينبغي قبول اقوالهم على حصول شرائط الراوي والى ما ذكرنا بشير الاسدي حيث يقول والمختار انه ان كان مجتهدا في المذهب بحيث يكون مطالعا على ما اتخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وهو فادو على التفرع على قواعد امامه متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك كان له الفتوى بغيره عن العامى (قوله فهو عسر) وبناء على ان السامع والشهرة ورجوع العلماء اليه واقبال الناس عليه ليس مما يطاع عليه بسهولة (قوله وهو من لم يلتزم) يشير الى ان الاولى صفة العامى وفي شرح العلامة ان المراد كالحكم الاول المذكور في هذه المسئلة وهو انه ان قلد أى عمل لا يرجع والاجاز

مذهب للشافعي وأبي حنيفة القائلون بالمنع قالوا لوجاز لجاز لاهاى لانهم في النقل سواء الجواب ان الاجماع هو الدليل وقد يجوز لادام دون العامى وايضا فالفرق ظاهر وهو علمه بما أخذ احكام المجتهد وأهليته للنظر دون العامى فلا يصح التسوية بينهما قال (مسئلة للمقلدان يقلد المفضلون وعن أحمد وابن شريح الاربع من غير ما انقطع عنهم كانوا يفتون مع الاشتهار والتكرور ولم ينكروا وايضا قال اصحابي كالجموع واستدل بأن العامى لا يمكنه الترجيح لقصوره وأوجب بأنه يظهر بان السامع ويرجع العلماء اليه وغير ذلك قالوا قولهم كالدلة فيجب الترجيح قلنا لا يقوم ما ذكرنا ولو سلم فلعسر ترجيح العوام قالوا الظن بقول الاعلم أقوى قلنا تقر بما قدمناه) أقول اذا تعدد المجتهدون وتفاضلوا فلا يجب على المقلد تقليد الافضل بل له ان يقلد المفضل وعن أحمد وابن شريح منعه بل يجب عليه النظر في الاربع من غير ما رجح من غير ما عندهم من غير ما عندنا قد لم قطعنا ان المفضلون في زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر عنهم ذلك وتكرروا ولم ينكروا أحد فدل على انه جائز وايضا قال صلى الله عليه وسلم اصحابي كالجموع باهم اقتديتم اهتديتم خرج العوام لانهم المقتدون بقى معمولابه في المجتهدين منهم من غير فضل واستدل بان العامى لو كافناه الترجيح لكان تكافيا بالمحال لقصوره عن معرفة مراتب المجتهدين وترجح الفاضل والمفضل منهم الجواب ان معرفة الترجيح ليست مستحيلة من العامى لانه يظهر له بان السامع من الاس ورجوع العلماء اليه وعدم رجوعه اليهم وغيره ككثرة المسئلة في تقديم سائر العلماء له والاعتراف بفضله قالوا اول قول المجتهدين بالنسبة الى المقلد كالدلة بالنسبة الى المجتهد فاذا تعارضت لا يصار اليها بحسبها بل لا بد من الترجيح وما هو الا يكون قائله افضل اتفاقا الجواب ان هذا قياس فلا يقوم ما ذكرنا من الاجماع ولو سلم فالفرق ان ترجيح المجتهد من سهل وتوجب العوام للمجتهد من اشد وان أمكن فهو عسر قالوا ثانيا الظن بقول الاعلم أقوى ويجب معرفة أقوى الظنين للاخذ به عند تعارض الجواب ان هذا تقرير الدليل الاول في المعنى وان تحذف في العبارة لان فادته لا ظن وكونه كالدليل للمجتهد امر واحد والجواب الجواب بعينه قال (مسئلة ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا في حكم آخر المختار جوازها لنا المقطع بوقوعه ولم ينكروا القوم مذهبا معينا كمالك والشافعي وغيرهما فثابتها كالاول) أقول اذا عمل العامى بقول مجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع عنه الى غيره اتفاقا واما في حكم مسئلة أخرى فهو ليجوز له ان يقلد غيره المختار جوازها لنا المقطع بوقوعه في زمن الصحابة وغيره فان الناس في كل عصر يستفتون المقتنين كيف اتفق ولا يتزعمون وقال مفت بعينه هذا وقد شاع وتكرور ولم ينكروا فلواترتم مذهبا معينا وان كان لا يلزمه كذهب مالك ومذهب الشافعي وغيرهما ففيه ثلاثة مذاهب اولها يلزم وثانيها لا يلزم وثالثها انه كالاول وهو من لم يلتزم فان وقعت واقعة يقلدها فيها فليس له الرجوع واما غيرهما فينبغي فيها من شاء قال (الترجح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك وأورد شهادة اربعة مع اثنين وأوجب التزامه أو بالفرق) أقول هذا آخر الاقسام الاربعة وهو الترجيح وانه في اللغة جعل الشيء راجعا ويقال مجازا الاعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها وللقها ترجيح خاص يحتاج اليه في استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم أصلا ولا فيما دلالاته عليه قطعية لما سيأتى أن لا تعارض بين قطعية بين ولا بين قطعية وظني فتعين أن يكون لامارة على أخرى ولا يحصل تحكما محضابا لابد من اقتران امر بما تقوى على معارضتها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجح في مصطلح القوم لاجرم عرفه بأنه اقتران الامارة بما تقوى على معارضتها واذا حصل الترجيح وجب العمل بما هو تقوى أقوى الامارتين للقطع عنهم بذلك أى فهم ذلك من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم به

(الترجح)
(قوله بالفرق) قيل وجه الفرق ان المقصود من الشهادة فصل الخصومات فضبط بنصاب معين فاعتبار الكثرة فيها يقضى الى نقض الفرض وتطويل الخصومات بخلاف الامارة فان المقصود منها الظن بالاحكام فكما كان الظن أقوى كان الاعتبار أولى من غير ضرورة الى اعتبار ضبطه

الخصومات بخلاف الامارة فان المقصود منها الظن بالاحكام فكما كان الظن أقوى كان الاعتبار أولى من غير ضرورة الى اعتبار ضبطه

بتكرره في الوقائع المختلفة التي لاحابها الى تعدادها لكونه معارفاً قطعاً لمن فقه بين مجاري اجتهاد انهم
واعترض عليه بشهادة اربعة مع شهادة اثنين اذا تعارضتا فان الظن الحاصل بالاربعه اقوى من
الحاصل باثنين فكان ينبغي ان تقدم ولا تقدم و اجيب بان التزام تقديم شهادة الاربعه عند التعارض
فانه مختلف فيه وبالفارق بين الشهادة والدليل فليس كل ما يرجح به الادلة ترجيح به الشهادة لما استنتف
عليه من وجوه غير محصورة من الترجيح للدلالة لا ترجيح للشهود قال ((ولان تعارض في قطعيتين ولا في
قطعي وظني لاتقاء الظن والترجح في ظنيين منقولين او معقولة واثبت في الاول في السند
والمتن والمدلول ومن خارج)) اقول الدليلان اما قطعيان او احدهما قطعي والآخر ظني او هما ظنيان
ولان تعارض في قطعيتين والاثبت معضاهما او هما تقيضان ولا بين قطعي وظني لان الظن يقتضي بالقطع
بالنقض واما الظنيان فيتعارضان وحيثما يحتاج الى الترجيح والترجح اما بين منقولين كصين
او معقولين كقياسين او منقول ومعقول كص وقياس القسم الاول في ترجيح المنقولين وهو اربعة
اصناف لانه يقع في السند وهو طريق ثبوته وفي المتن وهو باعتبار مرتبة دلالاته وفي الحكم المدلول من
الطرفة والاباحة وفيما ينضم اليه من خارج الصنف الاول في الترجيح بحسب السند ويقع في الراوي
وفي الرواية وفي المروي وفي المروي عنه ففيه اربعة فصول الفصل الاول في الراوي ويكون في
نفسه وفي تركته فبدأ بما في نفسه قال ((الاول بكثرة الرواة قوة الظن خلاف الكثرة وبزيادة الثقة
والفطنة والورع والعلم والضبط والتعور وبانه اشهر باحدهما وباعتماده على حفظه لانه مستند وعلى
ذكر لاخت ووجاهته عمله وبانه عرف انه لا يرسل الا عن عدل في المرسلين وبان يكون المراسم
كرواية ابي رافع نسكح ميمونة وهو حلال وكان السفيير بينهما جاعلي روايه ابن عباس نسكح ميمونة وهو
حرام وبان يكون صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان وبان
يكون مشافها كرواية القاسم عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبد اعل من روى انه كان حراماً
لان اسمها القاسم وان يكون اقرب عند سماعه كرواية ابن عمر افرصد صلى الله عليه وسلم وكان تحت
ناقته حين لبى ويكون من اكابر الصحابة لقربه غالباً او مقدم الاسلام او مشهور بالنسب او غير ملتبس
بعضهف وبصمها بالتمام اقول ترجيح السند بحسب الراوي نفسه وجوه الاول كثرة الرواة بان تكون
رواة احدهما اكثر عدداً من رواته الاخر فخاروايته اكثر يكون مقدماً لقوة الظن لان العدد الاكثر
أبعد من الخطأ من العدد الاقل ولان كل واحد فيهما قد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى ينتهي الى التواتر
المفيد لليقين وخالف فيه الكرخي كافي الشهادة والجواب انه ليس كل ما ترجح به الرواية ترجح به
الشهادة الثاني ان يكون احداً الروايين واجماعاً على الاخر في وصف يفتن الصدق كالثقة والفطنة
والورع والعلم والضبط والنحو الثالث ان يكون احدهما اشهر بشئ من هذه الصفات الخمس وان لم
يعلم رجحانه فيها فان كونه اشهر يكون في الغالب لرجحانه الرابع ان يكون احدهما يفتن في الرواية
على حفظه للحديث لاعلى نسخته وعلى تذكروهما من الشيخ لاعلى خط نفسه فان الاشتباه في
النسخة والخط محتتمل دون الحفظ والذ كر الخامس ان يكون احدهما علمه عمل برواية نفسه
والاخر لم يعمل اولم يعلم انه عمل السادس ان يكونا مرسلين وقد علم من احدهما انه لا يروي الا عن
عدل السابع ان يكون احدهما ميامر المارواه دون الاخر كرواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه
وسلم نسكح ميمونة وهو حلال فانه يرجح على رواية ابن عباس انه نسكح ميمونة وهو حرام وذلك لان ابا رافع
كان هو السفيير بينهما فكان اعرف بالحال الثامن ان يكون احدهما صاحب الواقعة دون الاخر
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
بمحيث يتناول التصور والا
فالصفات المذكورة ستة
وفيما سبق انما اقررت نحو
بالذ كر لانه اراد العلم علم
الشرائع والاحكام وقد
صرح بذلك من قال فقهه
الراوي وصله بالعربية

(قوله كرواية القاسم) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر (قوله أو غير ملتبس) عطف على مقدم الاسلام وظاهر كلامه ان المراد التباسه واختلاطه من ضعف روايته وصرح كلام الامددي والشارحين ان المراد التباس اسمه باسم من هو ضعيف الرواية فان الذي لا يتبس اسمه أولى لانه أغلب على الظن (قوله فان الثلاثة) أي مقدم الاسلام (٣١١) ومشهور بالنسب وغير الخاط

التاسع أن يكون أحدهما مشاهها كرواية القاسم عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبددا
 على رواية من روى انها عتقت وكان زوجها حرقان عائشة كانت عممة القاسم وقد سمع منها مشافهة
 بخلاف الاسودفانه سمع من وراء حجاب العائش أن يكون عندهما معه أقرب الى الرسول صلى الله عليه
 وسلم كما تقدم رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم أفرد التلبية على رواية من روى انه تلى لانه روى
 انه كان تحت ناقته حين أبى فالظاهر انه أعرف الحادى عشر أن يكون من كبار الصحابة فتقدم
 روايته على أصاغرهم لانه أقرب الى الرسول غالباً فيكون أعرف به لانه أشد تصوناً وصوناً لمنصبه
 الثاني عشر أن يكون مقدم الاسلام على اسلام الآخر ومشهور بالنسب والآخر غير مشهور والنسب
 أو غير ملتبس عن ضعف روايته والآخر ملتبس فان الثلاثة اهتم بهم بالتصون والتحرز وحفظ
 الجاه أكثر الثالث عشر أن يكون قد تحمل الرواية بالغيا والآخر صيد الحرجة عن الخلاف فيكون
 الظن به أقوى قال (وبكثرة المزكى أو عدل بينهم أو وثقتهم وبالصرح على الحكم والحكم على
 العمل) أقول وما نرجح الراوى بحسب تزكيتهم فوجوه الاول ما عود الى المزكى وهو أن يكون
 المزكى لاحدهما أكثر من المزكى للآخر أو عدل أو وثق الثاني ما عود الى كيفية التزكية
 فتقدم التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته وتقدم التزكية بالحكم بشهادته على
 التزكية بالعمل بروايته لانه محتاط في الشهادة أكثر (الفصل الثاني في الترجيح بالرواية) قال
 (وبالمتواتر على المسند والمسند على المرسل والمرسل التابعي على غيره وبالاعلى اسناداً والمسند على
 كتاب معروف وعلى المشهور والكتاب على المشهور وعمل البخارى ومسلم على غيره والمسند باتفاق
 على مختلف فيه وبقرائة الشيخ وبكونه غير مختلف) أقول الترجيح بالرواية من وجوه الاول أن يكون
 ثبت بالخبر المتواتر والآخر المسند الثاني أن يثبت بالمسند والآخر بالمرسل الثالث أن يكون
 مرسل التابعي والآخر مرسل غيره الرابع أن يكون أعلى اسناداً من الآخر أي أقل مراتب رواة
 الخامس أن يكون مسنداً معناه والآخر مسنداً الى كتاب معروف من كتب المحدثين أو ثبت بطريق
 الشهرة غير مسنداً الى كتاب السادس أن يكون مسنداً الى كتاب معروف والآخر مشهور وغير
 مسند السابع أن يكون مسنداً الى كتاب مشهور وعرف بالصحة كالبخارى ومسلم على ما يعرف
 بالصحة كسنن أبي داود الثامن أن يكون مسنداً باتفاق والآخر مختلف في كونه مسنداً أو مرسل
 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 موقوفاً على
 الراوى (الفصل الثالث في الترجيح بحسب المروى) قال (وبالسماع على محتمل وبسكوته مع الحضور
 على الغيبة وبوروصيغته فيه على ما فهمه وبجالاتهم به الباوى على الآخر في الاتحاد) أقول الترجيح
 بحسب المروى بوجوه الاول أن يكون روى سماعاً 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 بمضوره وسكت عنه والآخر جرى بغيته فسمع وسكت عنه الثالث أن يكون
 قد ورد فيه صيغة من النبي صلى الله عليه وسلم والآخر فهم منه فرواه الراوى بعبارة نفسه الرابع

عنه ان يكون أحدهما مشاهها كرواية القاسم عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبددا
 على رواية من روى انها عتقت وكان زوجها حرقان عائشة كانت عممة القاسم وقد سمع منها مشافهة
 بخلاف الاسودفانه سمع من وراء حجاب العائش أن يكون عندهما معه أقرب الى الرسول صلى الله عليه
 وسلم كما تقدم رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم أفرد التلبية على رواية من روى انه تلى لانه روى
 انه كان تحت ناقته حين أبى فالظاهر انه أعرف الحادى عشر أن يكون من كبار الصحابة فتقدم
 روايته على أصاغرهم لانه أقرب الى الرسول غالباً فيكون أعرف به لانه أشد تصوناً وصوناً لمنصبه
 الثاني عشر أن يكون مقدم الاسلام على اسلام الآخر ومشهور بالنسب والآخر غير مشهور والنسب
 أو غير ملتبس عن ضعف روايته والآخر ملتبس فان الثلاثة اهتم بهم بالتصون والتحرز وحفظ
 الجاه أكثر الثالث عشر أن يكون قد تحمل الرواية بالغيا والآخر صيد الحرجة عن الخلاف فيكون
 الظن به أقوى قال (وبكثرة المزكى أو عدل بينهم أو وثقتهم وبالصرح على الحكم والحكم على
 العمل) أقول وما نرجح الراوى بحسب تزكيتهم فوجوه الاول ما عود الى المزكى وهو أن يكون
 المزكى لاحدهما أكثر من المزكى للآخر أو عدل أو وثق الثاني ما عود الى كيفية التزكية
 فتقدم التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته وتقدم التزكية بالحكم بشهادته على
 التزكية بالعمل بروايته لانه محتاط في الشهادة أكثر (الفصل الثاني في الترجيح بالرواية) قال
 (وبالمتواتر على المسند والمسند على المرسل والمرسل التابعي على غيره وبالاعلى اسناداً والمسند على
 كتاب معروف وعلى المشهور والكتاب على المشهور وعمل البخارى ومسلم على غيره والمسند باتفاق
 على مختلف فيه وبقرائة الشيخ وبكونه غير مختلف) أقول الترجيح بالرواية من وجوه الاول أن يكون
 ثبت بالخبر المتواتر والآخر المسند الثاني أن يثبت بالمسند والآخر بالمرسل الثالث أن يكون
 مرسل التابعي والآخر مرسل غيره الرابع أن يكون أعلى اسناداً من الآخر أي أقل مراتب رواة
 الخامس أن يكون مسنداً معناه والآخر مسنداً الى كتاب معروف من كتب المحدثين أو ثبت بطريق
 الشهرة غير مسنداً الى كتاب السادس أن يكون مسنداً الى كتاب معروف والآخر مشهور وغير
 مسند السابع أن يكون مسنداً الى كتاب مشهور وعرف بالصحة كالبخارى ومسلم على ما يعرف
 بالصحة كسنن أبي داود الثامن أن يكون مسنداً باتفاق والآخر مختلف في كونه مسنداً أو مرسل
 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 موقوفاً على
 الراوى (الفصل الثالث في الترجيح بحسب المروى) قال (وبالسماع على محتمل وبسكوته مع الحضور
 على الغيبة وبوروصيغته فيه على ما فهمه وبجالاتهم به الباوى على الآخر في الاتحاد) أقول الترجيح
 بحسب المروى بوجوه الاول أن يكون روى سماعاً 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 بمضوره وسكت عنه والآخر جرى بغيته فسمع وسكت عنه الثالث أن يكون
 قد ورد فيه صيغة من النبي صلى الله عليه وسلم والآخر فهم منه فرواه الراوى بعبارة نفسه الرابع

غيره به لانه ترجيحها والاسناد قد سبق (قوله والآخر) أي الراوى 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 نهي عن كذا
 دون أن يروى صيغة الأمر والنهي الصادرة عنه عليه السلام

(قوله ويختص بما روي في الآحاد) فان قيل معلوم ان جميع وجوه الترجيح انما تكون فيما هو من قبيل الآحاد اذ لا تعارض بين المتواترين ولا بين متواتر واحد فلما قد يكون المتواتر ظني الدلالة فيقع فيه التعارض (قوله يحتمل وجهين) أحدهما انكار الراوي لحدیثه وثانيهما انكار الثقات لروايته ويندرج في الاول ما ذكره الآمدی وهو ان الحدیث الذي ينكر في روايته الاصل الفرع يرجح على ما انكر وكذا الخبر الذي انكر الاصل روايته الفرع عنه انكار نسبي وان وقوف يرجح على ما انكره انكار تكذيب وسجود وذلك لان في كل من الصورتين قد انكر الراوي الخبر المرصود وانما لم يتعرض المحقق في امثال هذه المواضع لبيان وجه الترجيح لظهوره وهو ان الظن الحاصل به أقوى (قوله لان أكثر النهي) قد بذلك لان كلا من الامر والنهي قد يكون بعد المحض لا يدرك فيه جهة مصلحة أو مفسدة وهذا اذا أريد بالامر والنهي الايجاب والتحریم وان أريد أعم من ذلك فظاهر (قوله ولان النهي للدوام) هذا ما قال الآمدی لو قدر وكون كل واحد منهما مطلقاً فان أكثر من قال بالخروج عن العهدة في الامر بالفعل مرة واحدة نازع في النهي (قوله ولقلة محامل لفظ النهي) اما بسبب 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 الآمدی ان النهي متردد بين التحريم والكراهية والامر دائر بين الوجوب والتدب والاباحة على بعض الآراء (قوله وهذا هو القول الصحيح) قال الآمدی الامر وان ترجح على المبيع نظرا الى أنه عمل به لا يضر مخالفة المبيع ولا كذلك بالعكس لاستنواء طرفي المباح وترجح جانب المأمور به الا ان المبيع ترجح على الامر من أوجه أربعة الأول ان مدلول المبيع مفيد ومدلول الامر متعدد كما سبق الثاني ان غاية ما يلزم من العمل بالمبيع تأويل الامر بصرفه عن مجمله

ويختص بما روي بالآحاد وهو انه يكون مما لا نعم به المساوي والاخر مما نعم به الباوي للتحلاف في قبول الآحاد في مثله (افصل الرابع في الترجيح بحسب المروي عنه) قال (ويجزم انكاره) وانه على (الآخر) أقول الترجيح بحسب المروي عنه هو ان لا يثبت انكاره وانه على ما ثبت انكاره وانه وهذا يحتمل وجهين مالم يقع له وانه انكار له والم يقع للناس انكاره وانه 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 والاقول احتمالا على الاكثر والحقيقة على المجاز والمجاز على المجاز شهرة مصححه أو قوته أو قرب جهته أو رجحان دليله أو شهرة استعمله والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم والاشهر مطلقا والغوى المستعمل شرعا على الشرعي بخلاف المنفرد الشرعي وبالتأكي كدلالة التورجج في الاقتضاء بضرورة الصديق على ضرورة وقوعه شرعا وفي الإيماءات نقا البعث والحشوع على غيره ويعتبره الموافقة على المخالفة على الصحيح والاقتضاء على الإشارة وعلى الإيماء وعلى المفهوم وتخصيص العام على تأويل الخاص أكثرته والخاص ولو من وجهه والعام لم يخصص على ما خص والتقديم كالتخصيص والعام الشرطي على النكرة المنفية وغيرها والمجموع باللام ومن وما على الجنس باللام والاجماع على النص والاجماع على ما بعده في الظني) أقول الترجيح بحسب المتن من وجوه الاول ان يكون مدلوله نهييا والآخر أمرا لان أكثر النهي لدفع مفسدة وأكثر الامر جلب منفعة واهتمام القلب بدفع المفسدة أشد ولان النهي للدوام دون الامر وقلته محامل لفظ النهي الثاني ان يكون مدلوله أمر او مدلول الآخرا باحة للاحتياط وهذا هو قول الصحيح وقد قيل يقدم ما مدلوله الاباحة لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيع يمكن العمل به على تقدير المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط ولا به لا يحتمل به مقصود الفعل والترك ان أراد المكلف والامر يحتمل به مقصود الترك الثالث ما هو للاباحة وينهى بمثله على ما هو للاباحة خالصا ولا ينهى بمثله وقد مر انه ترجح النهي على الاباحة وذلك معلوم من ترجمه

الظاهر الى مجمله البعيد والعمل بالامر يلزم منه تعطيل المبيع بالكافية والتأويل أولى من التعطيل الثالث ان المبيع قد يمكن العمل بمقتضاه على تقدير مساواته للامر وعلى تقدير رجحانه والعمل بمقتضى

الامر متوقف على الترجيح وما يتم العمل به على تقديرين أولهما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد بحيث ان العمل بالمبيع بتقدير ان يكون الفعل مقصودا للمكاف لا يحتمل لكونه مقدورا له والعمل بالامر يوجب الاحتلال بمقصود الترك بتقدير كون الترك مقصودا ومعنى امكان العمل بالمبيع على تقدير مساواته للامر وهو انه اذا تساوى انساؤها سابقا رتب كل من الفعل والترك على جوازه الاصل ولا يخفى ان هذا انما هو على تقدير ان لا يسبقه ايجاب أو تحريم (قوله الثالث ما هو للاباحة) كما هو 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 ورد المحقق بوجهين أحدهما انه معلوم من ترجيح النهي على الامر المرجح على الاباحة وثانيهما انه لا معنى

النهي

حينئذ لا يظن بمثله ولما كان ظاهراً وهو أن ما دل على ترجيح الأمر على الإباحة وهو الاحتياط دال على ترجيح النهي عليها دفعه بأن هذا
 الدليل غير مدكور في المتن فالإشارة إليه بمثله بعيد جداً وأنت خير بما أن هذا الاستبعاد أبعد منه جداً لأن مثله في هذا الكتاب أكثر من
 أن يحصى وبه يندفع الوجه الأول أيضاً من الرد لأنه إشارة إلى أن ترجيح النهي على الإباحة ليس مبنياً على ترجحه على الأمر المرجح
 على الإباحة بل الدليل قائم فيه بعينه حتى لو لم يكن النهي مرجحاً على الأمر لكان ترجحه على الإباحة بجعله ولا يخلو أيضاً عن إشارة
 إلى اختلاف فيه كافي الأمر ولذا قال الآدمي المبيح مقدم على النهي على ما عرف في الأمر وأما ما ذهب إليه الشارح من التأويلات
 البعيدة والتبكيقات الباردة التي لم تخطر ببال المصنف ولم يذكرها أحد في مقام الترجيح ولم يتجسس اليها في استنباط الأحكام ولا أرى
 عليه باعنا سوى الترفع عن الاتباع والتشوق إلى الابتداع والافتقار بعد ما استبعده أنفسه ومع ذلك فلا تظهر له جهة لآن حاصله ان
 المبيح الذي قد يستعمل للتحريم يرجح على المبيح الذي لا يستعمل له أصلاً ومبناه على ترجيح النهي على الإباحة لكن التعارض بين المبيحين
 مما لا يتصور (قوله اذا قرب مع قره ما) كالسبب الذي بلا واسطة والذي بواسطة واحدة وهذا مشعر بان الواقع في نسخه أقر به وفي
 أكثر النسخ أقره أي بقوة تصحح ذلك المجاز بأن تكون العلاقة بينه وبين محل حقيقته أقوى من الذي بين المجاز الآخر ومحل حقيقته
 وقوله أوبان محصيه قريب دون الآخر من قوله أرفق بجهته أي جهة ذلك الميزان وذلك كاطلاق السبب على المسبب بقدم على
 اطلاق المسبب على السبب لان السبب لا يوجد بدون مسببه والمسبب قد يوجد بدون (٣١٣) سببه الخاص بان يثبت سبب آخر ولا

خفاء في أن ما يكون ملازماً
 للشيء أدل عليه مما ليس
 ملازماً لكن كون هذا من
 الترجيح بقرب الجهة ليس
 ظاهراً والأولى التمثيل بنفي
 الذات فإن جعله مجازاً من
 نفي الصحة أولى من جعله
 مجازاً من نفي الكمال وفي
 شرح العلامة أن قرب جهته
 بأن تكون الملازمة بينه
 وبين محل حقيقته أظهر من
 الملازمة بين الميزان الآخر
 ومحل حقيقته والحاصل انه

النهي على الأمر والأمر على الإباحة واذن لا يبقى لقوله بمثله معنى وحله على ان المراد بمثل الدليل الدال
 على تقديم الأمر على الإباحة مع انه غير مدكور في الكتاب بعيد جداً الرابع ان يكون أقل احتمالاً
 والآخر أكثر احتمالاً كالشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معان الخامس ان يكون حقيقته
 والآخر مجازاً السادس يقدم الميزان على مجاز آخر يكون ما يصحح المجاز أعنى العلاقة مشهوراً فيه دون
 الآخر وأقرب مع قره ما واتحاد جهتهما المراد بأن محصيه قريب دون الآخر كما هم السبب على المسبب
 يقدم على عكسه لان السبب مستلزم لمسيبه ولا عكس أو برهان دليل الميزان من الأمور التي ذكرناها
 في معرفة الميزان ككونه ثبت بنص الواضع أو بصحة النفي والآخر بعدم الاطراد أو بعدم صحة
 الاشتقاق أو بشهرة استعماله دون الآخر السابع يقدم الميزان على المشترك وقيل بالعكس وقد تقدم
 الثامن يقدم الأهم مطلقاً في أي اللغة أو في الشرع أو في العرف على غيره التاسع يقدم اللغوي المستعمل
 شرعياً معناه اللغوي على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع من معناه اللغوي لعدم التغيير والبعد عن
 الخلاف بخلاف المنفرد الشرعي وهو ماله معنى شرعي والآخر له معنى لغوي فان جعله على الشرعي
 أظهر العاشر ماناً كدلالاته بأن تعدد جهات دلالاته أو تكون أقوى والآخر تعدد جهته دلالاته

(٤٠ مختصر المنتهى ثاني)

الآخر فهو أولى (قوله بنص الواضع أو بصحة النفي) هما أقوى من دلائل الميزان بخلاف عدم الاطراد وعدم الاشتقاق فانها من الأدلة
 الضعيفة على سابق (قوله أو بشهرة استعماله) عطف على قوله يكون ما يصحح أي يقدم الميزان على مجاز آخر بشهرة استعماله ليكون قريباً
 من الحقيقة ومثل هذا العطف الملبس غير لائق بالشرح (قوله أي في اللغة أو في الشرع أو في العرف) وهذا أولى مما في الشرح انه
 قال مطلقاً تناول الترجيح بين حقيقتين وبين مجاز لانه يتناول ما بين الميزانين أيضاً فيقع قوله أو بشهرة استعماله مستدر كاعلى أن في
 تقديم الميزان الأشهر على الحقيقة المشهورة نظراً (قوله لعدم التغيير) يعني أن العمل بما هو من لسان الشارع من غير تغيير للوضع اللغوي
 أولى من العمل بما هو من لسانه مع تغيير للوضع اللغوي وان في وجود اللفظ الشرعي والمنقول جواز استعماله خلافاً لخلاف اللغوي المستعمل
 شرعياً معناه اللغوي (قوله والآخر له معنى لغوي) وعما يشهر بأن المقصود الترجيح بين لفظين لاجتماع معنى شرعي وللآخر معنى لغوي
 فيرجح المعنى الشرعي ويحمل اللفظ عليه وهذا كلام مضطرب كما لا يخفى والأوضح ما ذكره الآدمي وهو انه اذا كان لفظ واحد له مدلول
 لغوي وقد استعاره الشارع في معنى آخر وصار عرفاً فانه مما أطلق الشارع ذلك اللفظ فيجب تنزيهه على عرفه الشرعي دون اللغوي
 لان التعاليب من الشارع انه اذا أطلق لفظاً له موضوع في عرفه انه لا يريد به غيره (قوله العاشر ماناً كدلالاته) ذكر الآدمي من
 جهات الترجيح أن يكون أحد اللفظين الدال على مطلوبه من وجهين أو أكثر والآخر لا يدل إلا من جهة واحدة فالذي كثر فيه دلالاته أولى
 لانه أغلب الظن ومنها أن تكون دلالة أحدهما مؤكدة فهي أولى من غير المؤكدة لكونه أقوى دلالة وأغلب على الظن كافي قوله
 عليه السلام فدحاها باطل باطل باطل ومنها أن تكون دلالة أحدهما بالمطابقة فتقدم على ما يدل بالاتزام لانها أضبط والمصنف عبر

عن جميع ذلك بناءً على دلالة فتواه وكان تقدم دلالة المطابقة عطف على قوله بأن تعدد جهات دلالاته يدلان بالاقضاء هو لازم غير صحيح
قد نصد ونوقف عليه الصديق أو الصحة العقلية أو الشرعية فهو رفع عن أمي الخطأ والنسيان ونحوها وسأل القرية ونحوها عتق حسب ذلك
حتى على ألف (قوله إذا تعارض إيمان) هو اقتران وصف بالحكم لولم يكن لتعليقه لكان بعيداً إذا كان البعداني حيث يلزم عبث أو حشوكان
أبعد مما إذا لزم كون ما بعد الفاء غير العلة أو كون ما يترتب عليه علة له إلى غير ذلك من أقسام الإيماء واقتضار 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) إشارة إلى ما قال الأمدى يمكن ترجيح مفهوم المخالفة بوجهين أحدهما ان فائدة التأسيس وفائدة مفهوم الموافقة التأكيد
والتأسيس أصل والتأكيد فرع (٣١٤) وثانيهما ان مفهوم الموافقة لا يتم الابتغدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبيان

وجوده في محل السكوت وان
اقتضاه للحكم في محل
السكوت أشد وأما مفهوم
المخالفة فإنه 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 الأعلى
تقدير واحد لان نفي الصحة
يعم نفي الصديق والصحة
العقلية والشرعية وهذه
الامور إشارة إلى ما يدل
عليه بالإشارة وما يدل
عليه بالإيماء وما يدل عليه
بالمفهوم موافقة ومخالفة
(قوله يقدم الخاص على
العام) نفي لما توهمه
الشارح العلامة نظر إلى
ظاهر لفظ المتن ان المراد
انه يقدم الخاص مطلقاً

أو يكون أضعف نحو نكاحها باطل باطل باطل وكان تقدم دلالة المطابقة على دلالة الالتزام الحادى عشر
إذا تعارض نصان يدلان بالاقضاء فأحدهما ضرورة الصديق والآخر ضرورة وقوعه شرعياً قدم
الاول لان الصديق أهم من وقوعه شرعياً الثاني عشر إذا تعارض إيمان أحداهما الانتفاء العتق أو
لانتهاء الحشو والآخر لغيره من ترتيب حكم على وصف قدم الاول لسكون انتفاء العتق والحشو أو ظهور
من دلالة الفاء والترتيب الثالث عشر إذا 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 التأكيد وبأن الموافقة لا تتم الا بفهم المعنى في الاصل وانه موجود في
المسكوت وانه فيه أقوى بخلاف المخالفة فقدمتها أقل فتكون أولى الرابع عشر يقدم ما يدل
بالاقضاء على ما يدل بالإشارة وعلى ما يدل بالإيماء وعلى ما يدل بالمفهوم موافقة ومخالفة لان نفي
الصحة أبعد من انتفاء قصده هذه الامور الخامس عشر الزم 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 حججه الثامن عشر تقديم المطلق كتخصيص العام فيقدم المقيّد ولو من وجه على المطلق
والمطلق لم يخرج منه مقيّد على ما أخرج منه التاسع عشر إذا تعارضت صيغ العموم فصيغة
الشرط الصريح تقدم على صيغة النكرة الواقعة في سياق النفي وغيرها كالجمع المحلى والمضاف ونحوهما
لان دلالتها أقوى لافادة التعليل ثم يقدم الجمع المحلى والاعم الموصول كمن وما على اسم الجنس المعروف
باللام لكثرة استعماله في المعهود وقصير دلالاته على العموم أضعف العشر ان اذا ظن تعارض اجماعين
قدم المتقدم منهما على ما بعده كالصحة على التابيهين والتابيهين على تبعهم وعلى هذا الترتيب لانهم أعلى
رتبة وأقرب إلى الرسول قوله في الظني أي ذلك يتصور في الاجماع الظني دون القطعي والان لم تعارض
الاجماعين في نفس الامر وانه محال عادة الصنف الثالث الترجيح بحسب المدلول قال (المدلول الخطر على
الإباحة وقيل بالعكس وعلى الندب لان دفع المفسد أهم وعلى الكراهة والوجوب على الندب والمثبت

والخاص من وجه والعام لم يخص منه البعض على ما خص أي على العام المخصوص
على
فيه المحقق على ان المراد تقدم كل على ما يقابله الا أن في اللفظ حذفاً واختصاراً (قوله الشرط الصريح) كانه احسن ازعم ما يتضمن معنى
الشرط كالمتبدا الموصوف بالجملة ونحو ذلك وينبغي أن يكون المراد تقديم الشرط على النكرة المنفية بغير لا التي لنفي الجنس اذا المنفى
بلا التي لنفي الجنس نص في الاستغراق لا يحتمل المخصوص 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 إحدى الجهتين دون الاخرى أو أحداً الاجماعين
من إحدى الجهتين والآخر من الجهتين وللامدى في هذا المقام سيما ترجيح العمومات والاجاعات تطويل وتفصيل تركه المصنف ولم
يعرض له الشارح ووقع في نسخ المتن والاجماع على النص ولم يتعرض له الشارح ووجهه أن النص يحتمل النسخ بخلاف الاجماع وينبغي أن
يقبل بالظنين (قوله الخطر مقدم على الإباحة) وهو مذهب الجمهور ووجهه ان ملاسه المحظور وتوجب الاثم بخلاف المباح فكان أولى

(قوله الاحتياط) وهذا الواجب في العين الواحدة جهة حظر وإباحة كالتواضع بين ما يؤكل وما لا يؤكل فقدم التحريم وقال عليه السلام ما اجتماع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام وقال عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وذبح أبو هانم وعيسى بن أبان الى اتسار و التيسار ولم يذهب أحدهما الى ترجيح الإباحة الا أن الأمدى قال يمكن ترجيح الإباحة من جهة أن اول علمنا بالخطر لزوم منه فوات مقصود الإباحة من الترك مطلقا ولو علمنا بالإباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الخطر بالنكاح لان الغالب انه لو كان حراما فلا بد وان يكون لمفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب أن يكون المكلف طالما لم يوافق راعى دفعها العلم بعدم لزوم الخطر من ترك المباح ولان المباح مستفاد من التخيير قطعا بخلاف استفادة الحرمة من النهي اترده بين الحرمة والكراهة فقوله وقيل بل تقدم الإباحة على الخطر اثلاثت فوات مصلحة ارادة المكلف اشارة الى الوجه الاول وأما قوله ولان لو قدم لمكان ايضاح واضح وهو الجواز الاصلى فوجهه انه لو قدم الخطر لمكان بمنزلة جعل المهر متأخر الورود عن المبيع ناسخا له فيكون المبيع ناسخا له فيكون المبيع المتقدم عليه في الورود وايضا للواضح بخلاف ما اذا قدر وروده بعد المهر (قوله ودفع المفسدة أهم) قال في المنتهى ويرجع الخطر على التدب بما تقدم في الإباحة والخطر على الوجوب لا والخطر لدفع مفسدة والوجوب لتحصيل مصلحة ودفع المفسدة أهم عند المقلد وهذا هو الموافق لكلام الأمدى فمن هنا قيل قد سقط ههنا شيء من المتن فكان الاصل هكذا على الوجوب لان دفع المفسدة أهم عند المقلد الأمدى ولان افضاء الحرمة الى مقصودها أهم من افضاء الواجب الى مقصودها لتأنيبه بالترك وان لم يقصد (٣١٥) فكانت المحاطة عليها أولى (قوله

يقدم الخطر على الكراهة لانه أحوط) قال الأمدى لتساويهما في طلب الترك مع زيادة الخطر بالذم على الفعل ولان الخطر أولى لتحصيل المقصود منها وهو الترك لما يلزمه من دفع المفسدة الملازمة للفعل ولان في العمل بالكراهة تجورا للفعل وفيه ابطال للمحرّم بخلاف العكس وهذا يظهر ترجيح الوجوب على التدب (قوله لان غفلة الانسان

على الثاني كتعبير بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل ولم يصل وقيل سواء والداري على الموجب والموجب للطلاق والعقود موافقة النهي وقد يعكس لموافقته التأسيس والتكليف على الوجهين باثواب وقد يعكس والاختف على الاثقل وقد يعكس) أقول الترجيح بحسب المدلول من وجوه الاول يقدم الخطر على الإباحة للاحتياط وقيل بل تقدم الإباحة على الخطر لثلاثت فوات مصلحة ارادة المكلف ولانه لو قدم لمكان ايضاح واضح وهو الجواز الاصلى الثاني يقدم الخطر على التدب لان الخطر لدفع المفسدة والتدب بطلب المنفعة ودفع المفسدة أهم في نظر المقلد الثالث يقدم الخطر على الكراهة لانه أحوط الرابع يقدم الوجوب على التدب لانه أحوط الخامس يقدم الميثب على الثاني نحو تحرير بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة ولم يصل وذلك لان غفلة الانسان على الفعل كثيرة ولانه ثبت زائدا ولانه للتأسيس والثاني قديني على الاصل وقيل يساوي الميثب الثاني فانه لو قدر تقدمه لمكان مقرررا للاصل وهو بعيد ولو قدر متأخر المكان تأسيسا فيحصل التعارض السادس يقدم الذي يوجب دره الحد على الموجب للحد لما فيه من اليسر ونفى المرج الذي قد علم تشوق الشارع اليه السابع يقدم الموجب للطلاق والعقود على ما يوجب عدمهما لانه مؤيد بالاصل اذا اصل عدم الزوجية والرقية

عن الفعل كثير) يعني يحتمل أن يكون مبنى الثاني على الغفلة وقوله ولانه ثبت زائدا يعني الميثب يفيد زيادة علم وقوله ولانه أي الميثب يفيد التأسيس وهو اثبات عالم يمكن ثابتا بخلاف الثاني فانه ربما كان مبناه على ان الاصل هو النهي والاولى أن يقال فانه لا يفيد الاثبات كيدلان الاصل هو النهي وذهب القاضي عبد الجبار الى تساوي الميثب والثاني من جهة ان الظاهر تأخر الثاني في الورود فانه لو اعتبر الثاني سابقا في الورود حتى يكون العمل بالميثب لزم كونه مقرررا للاصل الذي هو النهي بمنزلة تأكيد كيد وهو بعيدا كونه ايضاح الواضح ولو اعتبر متأخر في الورود حتى يكون العمل به كان تأسيسا لعدم بعد الوجود والتأسيس خير من التأكيد وحينئذ يقع التعارض بين جهتي ترجيح الميثب والثاني في تساويهما فان قيل جهات ترجيح الميثب ثلاثه والثاني واحدة فكيف يتساويان قلنا مبناه على انه لم يعتبر منها الا فادته زيادة العلم على ما صرح به الأمدى والشارح العلامة اعتبر في جانب الميثب افادة زيادة العلم والتأسيس وفي جانب الثاني موافقة الاصل وكون الظاهر تأخره (قوله لما فيه) أي في الدرهم من اليسر ونفى المرج وقد قال الله تعالى يري الله بكم اليسر وقال تعالى ما جعل هلككم في الدين من حرج قال في المنتهى لان ما يعرض في الحد من المبطلات أكثر منه في الدرهم وذهب المتكلمون الى تقديم موجب الحد نظر الى أن فائدة العمل بالموجب التأسيس وبالدار التأكيد (قوله يقدم الموجب للطلاق) هذا ما قال الكرختي أن ما حكمه وقوع الطلاق أو العتق أولى لانه على وفق الدليل الثاني في ملك البضع وملاك اليمين والثاني اهم على خلافه قال الأمدى ويمكن أن يقال بل الثاني اهم أولى لانه على وفق الدليل المقضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجم على الثاني لهما فقوله لهما الصهر للزوجية والرقية هو أشار بلفظ المؤسس الى جهة ترجيح الميثب ومن البعيد ما ذهب اليه الشارح العلامة من ان قوله والموجب للطلاق مجرور ومطوف على

الموجب قبله والمعنى ان المداره أى الدافع للحد والطلاق والعنى النافى لها يرجع **١** .الموجب للحد والموجب للطلاق والعنى لموافقة
 المداره النفى الاصلى وقد يعكس أى يرجع الموجب فى الثلاثة على النافى لموافقة التأسيس على ماينما (قوله يرجع الموافق لدليل آخر) من
 كتاب أوسنة أو اجماع أو قياس أو عقل (٣١٦) أو حس لانه أغلب على الظن ولان مخالفة دليلين أشد حذورا (قوله الأئمة الاربعه)

وقيل بل يعكس لكونه موافقا للدليل المؤسس لصحته المترجع على النافى لصحتها وهو الاصل انما من
 يقدم اليكم التكليف كالاتضاء على الوضوء كالصحة لانه محصل للشواب وقيل بل الوضوء لانه لا يتوقف
 على فهمه ولكن التاسع يقدم الاضغف على الاثقل ليس ونفى الحرج وقيل بل بالعكس اذ المصلحة فيه
 أكثر ولذلك قال ثوبان على قدر نصيبك الصنف اربع الترجيح بحسب الخارج قال (الخارج يرجح
 الموافق لدليل آخر أو لاهل المدينة أو للخلفاء أو لاداعلم ويرجح ان أحد دليلي التأويلين وبالعرض
 للعله والعام على سبب خاص فى السبب والعام عليه فى غيره وان الخطاب شفها مع العام كذلك والعام لم يعمل
 فى صرة على غيره وقيل بالعكس والعام بأنه أمس بالمقصود مثل وان تجتمعوا بين الاختين على أو ما ملكت
 ايمانكم وتفسير الراوى بقوله أو قوله وبذ كر السبب وقرائن تأخره كتأخر الاسلام أو تاريخ مضيق
 أو تشديد لتأخر التشديدات المعقولات قياسا أو استدلالا لان الأصل وفرعه ومذلوله وخارج))
 أقول الترجيح بحسب الخارج من وجوه الاول يرجح الموافق لدليل آخر على ما يؤيده دليل آخر
 الثانى يقدم الموافق لعمل أهل المدينة على ما لم يعموا أو بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الأئمة الاربعه على
 غيره الثالث يقدم موافق عمل الاعلم على غيره الرابع اذا تعارض مؤ ولان دليل تأويل أحدهما
 راجح قدم على الآخر الخامس ما تعرض فيه للعله يقدم على ما ذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض
 للعله لان دلالاته وفهم الاهتمام بقبوله أكد السادس اذا تعارض عامان أحدهما وارد على سبب خاص
 والاخر ايس كذلك فى ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه بقوة دلالاته فيه وفى غير ذلك السبب يقدم
 العام الآخر للتلافى 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
 شوفوا به وفى غيرهم الآخر ووجهه ظاهر الثامن اذا تعارض عام لم يعمل به فى صورة من الصور وعام عمل
 به ولو فى صورة قدم عالم لم يعمل به لم يعمل به فيكون قد عمل بهما ولو اعتبر ما عمل به ازم الفاء الآخر بالمره والجمع
 ولو بوجه أو لى وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به لانه شاهد له بالاعتبار التاسع اذا تعارض عامان أحدهما
 أمس بالمقصود وأقرب اليه قدم على الآخر مثل قوله تعالى وان تجتمعوا بين الاختين يقدم فى مسئله الجمع
 بينهما فى وطء النكاح على قوله أو ما ملكت ايمانكم فانه أمس بمسئله الجمع العامة اذا تعارض خبران
 وقصر راوى أحدهما ما قد رواه بقول أو فعل دون راوى الآخر قدم الاول لانه أعرف بشارواه فيكون
 ظن الحكم به أوثق الحادى عشر ما ذكر فيه سبب ورود النص يرجح على غيره لانه يدل على زيادة
 اهتمامه الثانى عشر ما اقترن به قرينه تدل على تأخره يقدم على الآخر وذلك مثل تأخر اسلام
 راويه اذا الآخر يجوز أن يكون قد سمعه قبل اسلامه سبحانه ان علم موت الآخر قبل اسلامه ومثل كونه
 مؤرخا بتاريخ مضيق والاخر بتاريخ موسع نحو ذى القعدة من سنه كذا أو سنه كذا الاحتمال كون
 الآخر قبل ذى القعدة ومثل أن يكون فيه تشديد لان التشديدات متأخرة وانما جاءت حين ظهر
 الاسلام وغلبت شوكته وكذا كل ما يشعر بشوكه الاسلام القسم الثانى ترجيح المعقولين وهما قياسان
 أو استدلالان الصنف الاول القياسان وهو بحسب أصله أو فرعه أو مذلوله أو من خارج فقهه أربعة

بمعنى الخلفاء الراشدين على
 ما هو ظاهر كلام الأمدى
 لان أمر النبي صلى الله عليه
 وسلم باتباعهم والافتداء
 بهم مما يفيد غلبة الظن وكذا
 كونهم هم أعرف بالتزويل
 وموافقة الوحي والتأويل
 ولهذا اعتبر عمل أهل
 المدينة وعمل الاعلم (قوله
 ما تعرض فيه للعله يقدم)
 قال الأمدى لقربه الى
 المقصود بسبب سرعة
 الانقياد وسهولة القبول
 ولدالاته على الحكم من جهة
 اللفظ ومن جهة العلة وربما
 ترجح عالم يدل على العلة من
 جهة ان المشقة فى قبوله
 أشد والشواب عليه أعظم
 (قوله ووجه ظاهر) وهو
 قوة أدلة عام المشافهة فيمن
 شوفوا ونقصان دلالاته
 فى غيرهم للخلاف فى تناوله
 والافتقار الى دليل من خارج
 كالاجماع على عدم التفرقة
 وقوله عليه السلام حكمى
 على الواحد حكمى على
 الجماعة (قوله فى وطء النكاح)
 فيه بحث لان محل الخلاف
 هو الجمع بين الاختين بملك
 اليمين وقدم دل قوله وان
 تجتمعوا به ومعه على حرمته

وقوله أو ما ملكت ايمانكم بهومعه على اباحتها الا ان الاول أحسن بمسئله الجمع فيقدم قال الأمدى ان قوله
 تعالى وان تجتمعوا بين الاختين فى الوطء قصده ببيان تحريم الجمع بين الاختين فى الوطء بملك اليمين فانه مقدم على قوله تعالى أو ما ملكت
 ايمانكم حيث لم يقصده ببيان الجمع وعدل المحقق عن ذلك انه ظهور ان قوله تعالى وان تجتمعوا بين الاختين انما هو فى تحريم وطء النكاح
 (قوله وهما قياسان أو استدلالان) قال الأمدى أو قياس واستدلال قال العلامة وانما ذكره المصنف لظهوره ولان أكثر ما تكلم به من

فصول

فصول الفصل الاول في ترجيحه بحسب الاصل قال ((الاول بالقطع وبثبوت دليله وبكونه لم ينسخ باتفاق
 وبانه على سبب القياس وبذليل خاص على تعليله)) اقول ترجيح القياس بحسب أصله من وجوه
 الاول كونه قطعيًا يقدم ما حكم أصله قطعيًا على ما عوطني الثاني وفي الظني يقدم بحسب قوة الدليل
 الاقوى فالاقوى وقد سبق جهة ترجيحه الثالث يقدم بكونه لم ينسخ باتفاق والاخر وان لم ينسخ فقد
 اختلف في كونه منسوخا الرابع بكونه على سبب القياس أي باتفاق والاخر يختلف فيه اذ لو اجري
 على ظاهره فمقاله على غير سبب القياس فلا يصح فلا تعارض فلا ترجيح الخامس بقيام دليل خاص على
 دليله وجواز القياس عليه فانه ابعد عن التعبد والصور والخلاف الفصل الثاني في الترجيح بحسب
 العلة قال ((وبالقطع بالعدة أو بالظن الاغلب وبان مسلكها قطعي أو أغلب ظنا والسبب على المناسبة
 لتضمنه انتفاء المعارض ويرجع بطريق نفى الفارق في القياسين والوصف الحقيقي على غيره والثبوت
 على العدمي والباعث على الامارة والمنضبطة والظاهرة والمتحدة على خلافها والاكثر عددا والمطرودة
 على المنقوضة والمنعكسة على خلافها والمطرودة فقط على المنعكسة فقط وبكونه جامعة للحكمة مانعا
 لها على خلافه والمناسبة على الشبهية والضرورة المنعكسة على غيرها والحاجية على التعسفية
 والتكميلية من الجهة على الحاجية والدينية على الاربعه وقبل بالعكس ثم مصلحة النفس ثم النسب
 ثم العقل ثم المال وبثبوت موجب النقص من مانع أو فوات شرط على الضعف والاحتمال وانتفاء
 المزاحم لها في الاصل ويرجعها على مزاحمتها والمقتضية للنفي على الثبوت وقيل بالعكس وبثبوت
 المناسبة والعمامة في المكلفين على الخاصة)) اقول الترجيح بحسب العلة من وجوه الاول كون العلة قطعيًا
 فيه ظنيًا في الاخر الثاني كون ظن وجود العلة فيه أغلب على ظن وجودها في الاخر الثالث كون
 مسلكها الدال على عليةا قطعيًا ومسلك الاخرى ظنيًا الرابع ان يكون مسلكه عليه أحدهما يقيد ظنا
 أغلب مما يقيد مسلك الاخر الخامس يقدم قياس السبب على قياس المناسبة لان قياس السبب
 يتضمن نفي المعارض لتعرضه لعدم علة غير المذكور بخلاف المناسبة السادس اذا كان طريق ثبوت
 العلية في القياسين هو نفي الفارق رجح أحدهما على الاخر بحسب طريق نفي الفارق فقدم القاطع
 على الظني والاغلب ظنا على الاخر السابع يقدم ما العلة فيه وصف حقيقي على غيره مما العلة
 فيه وصف اعتباري أو حكمية مجردة الثامن ما العلة فيه وصف ثبوتي على ما العلة فيه عدمي التاسع
 يقدم ما العلة فيه وصف باعث على ما هي مجرد امارة العاشر تقدم العلة المنضبطة على المضطربة
 والظاهرة على الخفية والمتحدة على المتعددة للخلاف في مقابلاتها الحادي عشر يقدم الوصف الذي
 يتعدى في فروع أكثر على ما يتعدى في الأقل لكثرة الفائدة الثاني عشر تقدم العلة المطردة على المنقوضة
 الثالث عشر تقدم المنعكسة على غير المنعكسة الرابع عشر تقدم العلة المطردة غير المنعكسة على
 المنعكسة غير المطردة الخامس عشر اذا كانت احدها جامعة مانعة للحكمة فكاه او جدت وحدثت
 الحكمة وكلما انتفت قدمت على ما لا تكون كذلك السادس عشر تقدم العلة المناسبة على العلة
 الشبهية لان الظن الحاصل به اقوى السابع عشر اذا تعارضت أقسام من المناسبة قدم بحسب قوة
 المصلحة فقدمت الامور والجملة الضرورية على غيرها من حاجي أو تحسيني وقدم المصلحة الحاجية على
 التحسينية وقدم التكميلية من الجنس الضرورية على الاصل الحاجية واذا تعارضت بعض الجنس
 الضرورية قدمت الدينية على الاربع الاخر لانها المقصود الاعظم قال وما خلفت الجن والانس الا
 ليعبدون وقبل بالعكس أي تقدم الاربع الاخر لانها حق الا دمي وهو يتضرر به والدينية حق الله
 تعالى وهو تعالى لا يتضرر به ولذلك قدم قتل القصاص على قتل الرذة عند الاجماع ورجعت مصلحة

التعارض والترجيحات انما
 هو قبيحا يكون المعارضان
 من جنس واحد يتكبرين
 واجماعين لان جنسهم
 (قوله للخلاف في مقابلاتها)
 متعلق بالتاسع الخ ومالم
 يدكر وجهه من المرجحات
 فظهوره والاصل افادة
 زيادة غلبة الظن (قوله
 ورجعت مصلحة النفس)
 عطف على قوله قدم قتل
 القصاص وقوله وكذلك
 مصلحة المال أي رجعت
 على مصلحة الدين حيث جوز
 ترك الجمعة والجماعة لاجل
 حفظ المال وأجيب بأن
 القصاص حق الله تعالى
 ولهذا يحرم عليه قتل
 النفس والتصرف بما
 يقضي الى تقويتها تقدم
 لترجيحه باجماع الحقيين
 وأما التخفيف عن المسافر
 والمرضى فليس تقديم
 لمقصود النفس على مقصود
 أصل الدين بل فروعه ولو
 سلم فشققة الركعتين في
 السفر تقاوم مشقة الاربع
 في الحضر وكذلك صلاة
 المريض قاعدا بالنسبة الى
 صلاة الصحيح قائما أو آماداء
 الصوم فلا يفوت مطلقا بل
 الى خلف وهو القضاء
 وبمذاينة دفع ما ذكر في
 ترك الجمعة والجماعة لحفظ
 المال

(قوله وأما الأربعة الأخر) يعني مصلحة النفس والنسب والعقل والمال فمصلحة النسب أو مصلحة الدين أذبه بتحصيل العبادات التي هي أساس الدين فتقدم على الثلاثة الباقية وتقدم مصلحة النسب على العقل والمال لأنه لبقاء النفس حيث شئ على لاجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضايعا الأمر في له وتقدم مصلحة العقل على المال لأن العقل مركب الأمانة ومدرك التكليف ومطابق للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال فإنه لا يقبل قوله لبقاء النفس إنما يصلح عنه لتأخر مصلحة النسب عن مصلحة النفس لتقدمها على العقل والمال فإن المال أيضا لبقاء النفس فلنا حفظ النسب متمحض لبقاء النفس بخلاف المال فإن فيه مصالح أخرى غير مجرد البقاء من الترفه والترين ونحو ذلك وأما قوله ثم العقل فهو النفس لقوته وظاهره ليس بمستقيم لأن الأمر بالعكس ولذا قال العلامة إن حفظ العقل تبع لحفظ النفس لقوته فهو أهدون العكس فلذا كانت المحاذفة على المنع بما يقضي إلى الفوات مطلقا أولى وبهذا يشعر كلام الأمدى أيضا وخاصة ما يمكن أن يقال إن النفس تقوت (٣١٨) بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصوتها عن تعرض الآفات لكن لا يبقى في الكلام

ما يشعر بوجه تقدم النسب على العقل وقد قالوا أما حفظ النسب بتقدم على العقل والمال لأنه راجع إلى بقاء النفس بخلافهما (قوله في الآخر ضعيفا ومحملا) هذا هو الملائم للعبارة المنى لأنه لما قال في المتن ويرجع باحتماله وعدمه في الآخر ذهب الشارح العلامة إلى أن الأولى أن يقال المراد أنه 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 والآخرى أن العلة في القياس الآخر لها معارض (قوله إذا كانا من اجنين) على لفظ أهم المفعول أي إذا كان القياسان بحيث يكون لكل

النفس على مصلحة الدين في التخفيف على المسافر بالقصر وترك الصوم وكذلك مصلحة المال في ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وأما الأربعة الأخر فتقدم بهذا الترتيب مصلحة النفس أذبه بتحصيل العبادات ثم النسب لأنه لبقاء النفس ثم العقل فهو النفس بقوان ثم المال الثامن عشر إذا انتقض العلتان وكان موجب التخلف في أحدهما في صورة النقض قويا في الآخر ضعيفا ومحملا لا يقدم الأول التاسع عشر ترجح العلة بانتفاء المزاحم لها في الأصل بأن لا تكون معارضة والآخرى معارضة العشرون يقدم إذا كانا من اجنين برجح العلة في أحدهما على المزاحم دون الآخر الحادى والعشرون تقدم العلة المقتضية للنفى على العلة المقتضية للثبوت لثبوت حكمها راجحة أو مساوية بخلاف المثبتة إذ لا يثبت حكمها إلا راجحة وتأييدها بالنفى الأصلي وقيل بالعكس أي ترجح المثبتة على النافية لإفادتها حكما شرعا الثاني والعشرون يقدم العمام في جميع المكلفين على الخاص ببعض الكثرة الفائدة الفصل الثالث في الترجيح بحسب الفرع قال (الفرع برجح 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 تنص على المنقول والمفعول برجح الخاص بمنطوقه وبالخاص بمرجحات الترجيح فيه بحسب ما يقع للنظر والعام مع القياس يقدم) أقول ترجح القياس بحسب الفرع من وجوه الأول يقدم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهي المشاركة في جنس الحكم وعين العلة أو عين الحكم وبنسب العلة أو جنس الحكم وبنسب العلة الثاني يقدم من الثلاثة ما المشاركة فيه في عين الحكم أو العلة وبنسب الآخر على المشاركة فيه في جنس الحكم وبنسب العلة الثالث يقدم من اللذين المشاركة فيهما في عين واحد وبنسب الآخر ما المشاركة في عين العلة على ما المشاركة في عين الحكم لأن العلة هي العمدة في التعديبية فكما كان الشابه فيه أكثر كان أقوى الرابع يقدم بالقطع بوجود العلة في الفرع في أحدهما رظن وجودها فيه في آخر الخامس يقدم ما يكون حكم الفرع ثابتا جملة لا تنص على القياس وتفصيل الحكم على ما يكون كذلك بل يحاول فيه إثبات الحكم ابتداء الفصل الرابع في الترجيح بحسب الخارج ولم يتعرض له لأنه يعلم مما ذكر والصنف الثاني الاستدلال ولم يتعرض لهما

منهما من اجنم ومعارض إلا أن العلة في أحدهما راجحة على غيرها معارضا وهي الآخر غير راجحة أيضا قدم الأول (قوله لثبوت حكمها) أي حكم المقتضية للنفى حال كونها راجحة أو مساوية أو معارضة فظاهرة وأما مساوية فلا يتم ما إذا ناسا قاطا انتفى الحكم بحكم الأصل وهذا حاصل تأيدها بالنفى الأصلي ولذا قال العلامة وعلى تقدم مساواتها تأيدها بالأصل وأما ما سبق من تقدم الثبوت على العدمي فانتهاه في العلة لما في التعديل بالعدمي من الخلاف وما سبق من وجوه ترجيح النص المثبت على الثاني فلا يخفى أنه لا يجزى في القياسين (قوله لإفادتها) أي المثبتة حكما شرعا أي لا يعلم بالبراءة الأصلية بل بانشرع بخلاف النافية قائم تفصيلا ما يعلم بحكم الأصل وأجاب الأمدى بأن الحكم لا يكون مطلوباً بنفسه بل لما يقضي إليه من الحكمة والشارع كما يوجد تفصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم بوجوه تفصيلية أو بواسطة نفيه (قوله يقدم ما يكون حكم الفرع ثابتا جملة) وذلك لأن إثبات تفصيل الشيء الثابت أهون من إثباته عن أصله فيكون أقرب إلى الظن وأمرع إلى القول (قوله لأنه يعلم مما ذكر) في الترجيح بين المنقولين مثلا القياس لموافقته يعمل أهل المدينة أو الأئمة الأربعة ونحو ذلك (قوله الاستدلال) مثل قولنا وجد السبب ووجد المانع فبرجح أحدهما بالنظر إلى

دليلهما ومدلولهما وأمر خارج عنهما على قياس ما سبق في المنقول (قوله في ترجيح المنقول والمعمول) قال الشارح العلامة هو ينصه
 أقساما منه القياس مع الكتاب والسنة والاجماع والاستدلال كذلك (قوله فالخاص الدال بمنطوقه يقدم) لكونه أصلا بالنسبة إلى الرأي
 ولقلة طرق الخلل إليه (قوله وأما العام مع القياس) قال الأمدى بتقديم القياس وقيل بتقديم العام وقيل بالوقوف وقيل بتقديم القياس
 الجلي دون الخفي وقيل بتقديم 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 المخصوصه والعام يتناول العموم والاول أولى وأما
 الجواز قال الأمدى وتبعه العلامة ان متعلق غرضنا هو السعوية ومن السعوية ما كان (٣١٩) ظنبا وأنت خير بأنه خلاف
 الاصطلاح وكانه أراد ان الظن

في انه حـ قدمه ف يرجع الى التصديق وقد يندفع ما يقال ان الترجيح باقتران أماره بما به يقوى على معارضها والحد ليس بامارة ولا حاجة الى تغيير نفسه الترجيح أو الامارة (قوله كون المعرفة في أحدهما أعرف) فيكون الى التعريف أقرب قال العلامة رحمه الله وذلك أن يكون المعرفة في أحدهما أعرف شرعا وفي الآخر حسبا أو عقليا أو اقويا أو عرفيا فالحسي أولى من غيره والعلمى 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

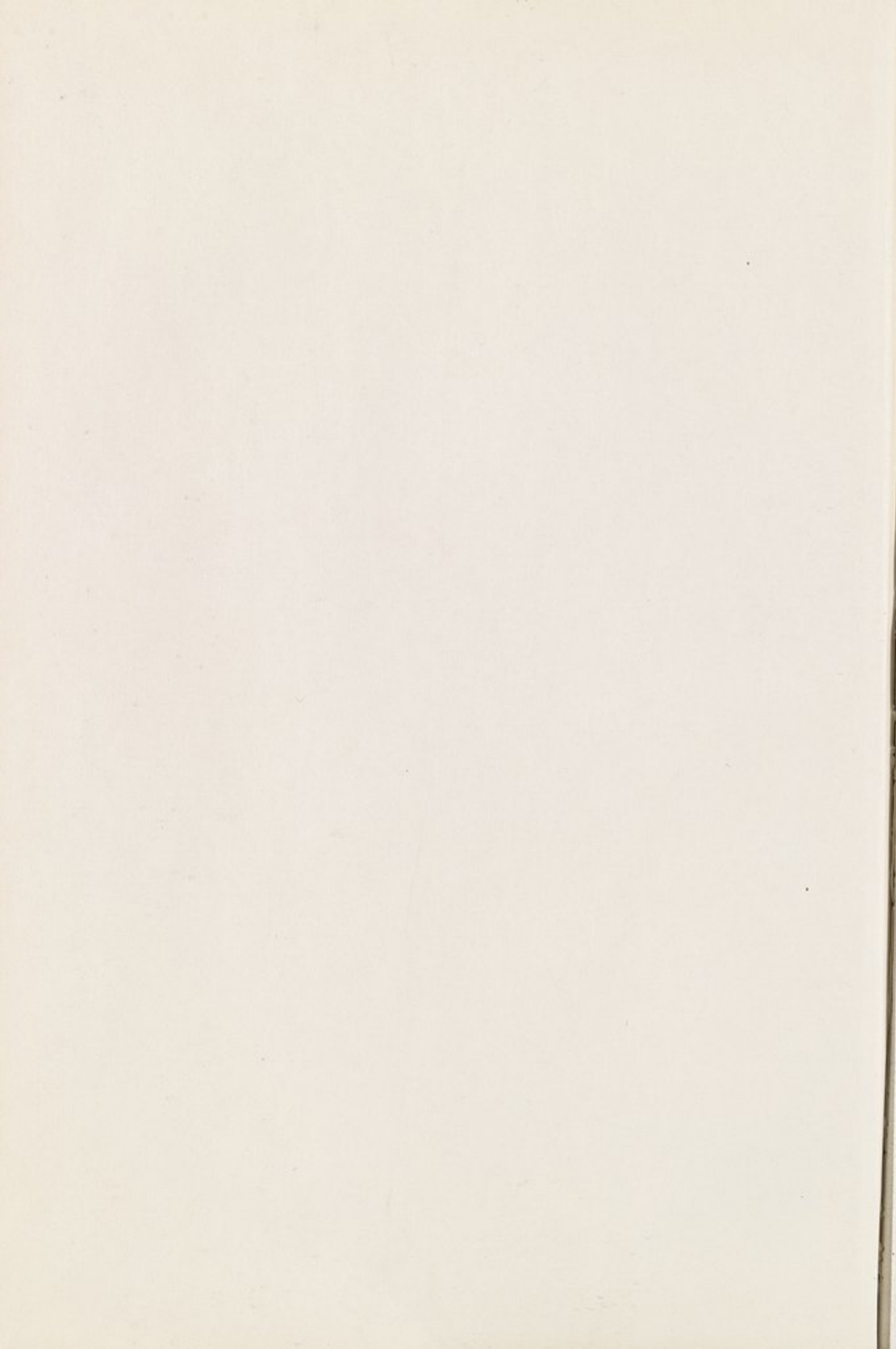
أيضا ذلك القسم الثالث في ترجيح المنقول والمعمول فالمنقول إما خاص وإما عام والخاص إما دال بمنطوقه أو لا بمنطوقه فالخاص الدال بمنطوقه يقدم على المعقول من قياس أو استدلال والخاص الدال لا بمنطوقه له درجات مختلفة في القوة والضعف والترجيح له أو عليه بحسب ما يقع للناظر من قوة الظن وأما العام مع القياس فقد تقدم حكمه في انه هل يجوز التخصص بـ بالقياس أولا قال ((وأما الحدود السعوية فتخرج بالانفاظ الصريح على غيرها وبكون المعرفة أعرف وبالذات على العرضي وبعـ جمومه على الاخترافا ثلثه وقيل بالعكس للاتفاق عليه وعواقفته النقل الشرعي أو الأقوى أو قربه وبرجحات طريقا كسابقه وبعمل المدينة والخلفاء الأربعة أو العلماء ولو واحد أو بتقرير حكم الحظر أو حكم النفي وبدره الحد) أقول ما مر وجوه الترجيح في الأدلة وأما الحدود فمنها عقلية كتره يقات الماهيات ومنها شععية كتره يقات الأحكام وهذا هو الذي يتعلق به غرضنا فترجح وجوده الأول برجح الحد بألفاظ صريحة على ما فيه تجوز واستهارة أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب الثاني كون المعرفة في أحدهما أعرف منه في الآخر الثالث كونه بذاتي والآخر عرضي الرابع ان يكون مدلول أحدهما أعم من مدلول الآخر فترجح الأعم ليتناول ذلك وغيره فتكثر الفائدة وقيل بل يقدم الأخص للاتفاق على ما يتناولته لتناول الحدين له بخلاف الباقي فإنه يختلف فيه والمتفق عليه أولى الظاهر ان يكون على وفق النقل الشرعي أو القوي وتقرر الوضع بهما والآخر يخالف نقلهما فان الأصل عدم النقل السادس ان يكون طريقا كسابقه أرجح من طريقا كسابقه لأنه أعظم على الظن الثامن يعمل أهل المدينة به أو عمل الخلفاء الأربعة أو عمل العلماء ولو عالما واحدا التاسع كونه مقرا والحكم الحظر والآخر للحكم الإباحة العاشر ان يكون مقرا للحكم النفي والآخر للإثبات الحادي عشر ان يكون مقرا للحدود دون الآخر قال ((ويتركب من الترجيحات في المركبات والحدود أمور ولا تنحصر وفيما ذكرنا ذلك) 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 ركب بعضها مع بعض ثناء وثلاث فما فوقها حصلت أمورا لا تكاد تنحصر وفي القدر الذي ذكره ارشاد لذلك أرشدنا الله وأياكم لما ينبغي في الدنيا والآخرة ويكون مقرا وبرضا ومقرا بالي غفرانه ووجهه واصلم شأننا وأعمالنا وتقبلها منا وزيادنا من فضله انه المستعان وعليه التكلان وله الحمد وعلى نبيه والهجرة الطاهرين الصلاة والسلام

الترجيحات العائدة الى الموصل الى التصديق سواء كانت في الحدود أنفسها أو في اجزائها من الذاتيات والعرضيات فتقوله من نفس الدلائل بيان للمركبات لاصولها وقوله والحدود عطف على في الدلائل لاني المركبات فتقوله بتأويلات يعني حال كون التركيب ثنائيا أو ثلاثيا أو رباعيا وما فوق ذلك الى ما لا يعدو ولا يحصى وضمه بمرافقها المضمون ثناء وثلاث وقوله حصلت أمورا أي وجوه من الترجيح ولا تنحصر وبالاطلاع على بساط الجهات يسهل الاطلاع على ترجيح ما يجب ترجيحه عند تركها الذي 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 ذكرنا ذلك والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤل لتبيل العصاة والداد وهو حسبي ونعم الوكيل

تروفيق الله وعايته وحوله وقوته قد تم طبع شرح الامام عضد الملة والدين على مختصر المنتهى الاصولي لابن الحاجب مع الحواشي الثلاث الموضوعة في صلب الجزء الاول مفصلا بين كل حاشية والتي تليها جدول على الترتيب الموضوع بطرة الجزء الاول وقد انتهت حاشية الهرولى الى (مبحث اقسام الحكم الشرعي) وحاشية السيد الى (مسئلة مما لا يتم الواجب الابه) وباقي حاشية السعد وضعها مش الجزء الثاني الى آخر الكتاب وقد طبع من هذا الكتاب بالمطبعة الاميرية بيولان من اوله لغاية ملزمة ٢٣ من الجزء الثاني ومن ٢٤ الى آخره طبع بالمطبعة الخيرية التي بانظاره وبتشريع الطربوطي المالكها ومديرها حضرة (السيد عمر حسين الخشاب) وذلك في شهر ربيع آخر سنة ١٣١٩ من هجرة سيد الانام صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه بدور التمام

فهرست الجزء الثاني من شرح العلامة العضد على مختصر المنتهى الاصولي لابن الحاجب

صفحة	صفحة	صفحة
١١١	٥٨	٢
مسئلة المشترك بصح اطلاقه	مسئلة التعبد بخبر الواحد	مسئلة يجوز ان يحرم واحد
على معنييه مجاز الخ	العدل جائز الخ	لا يعينه الخ
١٢٣	٦٤	٤
مسئلة خطابه لواحد لا يتم الخ	مسئلة مجهول الحال لا يقبل الخ	مسئلة المندوب مأمور به الخ
١٢٤	٦٥	٥
مسئلة جمع المذكر السالم الخ	مسئلة الجرح مقدم وقيل	مسئلة يطلق الجائز على المباح الخ
١٢٩	الترجيح الخ	٧
مبحث التخصيص الخ	٦٧	مسئلة خطاب الوضع كالحكم
١٣٢	مسئلة العصابي من رأى النبي	على الوصف الخ
١٤٧	صلى الله عليه وسلم الخ	٩
مسئلة يجوز تخصيص الكتاب	٧٠	مسئلة شرط المطلوب الامكان الخ
بالكتاب الخ	مسئلة الاكثر على جواز نقل	١٣
١٦٢	الحديث بالمعنى الخ	مسئلة لا تكفي الفعل الخ
مسئلة البيان والمبين الخ	٧١	مسئلة الامر يتعلق بالمعدوم الخ
١٦٨	مسئلة اذا كذب الاصل الفرع الخ	١٦
الظاهر والمؤول الخ	٧٢	مسئلة يصح التكليف بما علم
١٧١	مسئلة حذف بعض الخبر جاز	الامر انتفاء شرط وقوعه الخ
المذوق والمفهوم الخ	٧٧	١٧
١٨٥	مسئلة حد الامر اقتضاء فعل	مباحث الادلة الشرعية الخ
١٩٥	غير كف الخ	٢١
مسئلة يجوز نسخ القرآن	٨١	مسئلة العمل بالشاذ غير جائز الخ
بالقرآن الخ	مسئلة صيغة الامر بمجردا	٢٢
٢٤٥	لا تدل على تكرار الخ	مسئلة الاكثر انه لا يمنع عقلا
الطرد والعكس الخ	٨٥	على الانبياء معصية الخ
٢٤٧	مسئلة اختيار الامام والغزالي	٢٥
القياس جلي وحقني الخ	ان الامر بشئ معين الخ	مسئلة اذا علم بفعل ولم يشكروه الخ
٢٥٧	٩١	٣٤
الاعتراضات	مسئلة صيغة الامر بعد الحظر	مسئلة لا يختص الاجماع بالصحابة
٢٥٩	للاباحة الخ	٣٥
فساد الاعتبار الخ	٩٣	مسئلة التابعي المجتهد معتبر الخ
٢٦٠	مسئلة اذا امر بفعل مطلق	٣٥
فساد الوضع الخ	فالمطلوب الفعل الخ	مسئلة اجماع المدينة من
٢٨٠	٩٥	الصحابة والتابعين جهة الخ
الكلام في الاستدلال الخ	مسئلة النهى عن الشئ لعينه	٣٩
٢٨٤	يدل على الفساد شرط الخ	مسئلة الاجماع لا يكون الاعن
الكلام في الاستصحاب الخ	١٠١	مستند الخ
٢٨٨	١٠٤	٤٣
الكلام في الاستحسان الخ	مسئلة العموم من عوارض	مسئلة الختمار امتناع ارتداد كل
٢٨٩	الفاظ الخ	الامة الخ
٢٨٩	٣٠٥	٤٤
مباحث الاجتهاد الخ	٣٠٩	مسئلة يجب العمل بالاجماع
٣٠٥	مباحث الترجيح الخ	المنقول بخبر لا حد الخ





*Restored through
a grant from*

The Cartwright Foundation



Princeton University Library



32101 047111735