شبكة الألوكة
www.alukah.net

مخطوطة

شرح المنتهى

المؤلّف

عضد الملة والدين

أصول الفقه
١٤٧
المنتهى
لابن الحاجب

المنتهى لابن الحاجب فى اصول الفقه
وشرحه للعضد

هذا شرح مختصر المنتهى للشيخ الامام
العالم العلامة مالك ازمة الادب
سالك محجة العرب خلاصة العلماء
والسلاطين زبدة الفقهاء
والاصوليين عضد الملة
والدين تغمده الله
برحمته امين

بسم الله الرحمن الرحيم

الشيخ الامام العالم العلامة مالك ازمة الادب سالك محجة
العرب خلاصة العلماء والسلاطين زبدة الفقهاء والا

اهداه صلاح المصنف
فى تعبيرانه فى هذا التحف
فى رقه عبده
٢٧

١٤

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم العلامة مالك ازمة الادب سالك محجة العرب خلاصة العلماء والسلاطين زبدة الفقهاء والاصوليين عضد الملة والدين الحمد لله الذى برء الانام وعمهم بالاكرام والدعوة الى دار السلام وخص من شاء بمزايا الافهام والتوفيق لدين الاسلام والصلوة والسلام على سيد الاوائل والاوايل المبعوث من اشرف الاروماتي واكرم القبايل بابهر المعجزات واظهر الدلايل الموضح السبل الخاتم الانبياء والرسل وعلى اله الطاهرين واصحابه اجمعين وبعد فان من عناية الله بالعباد ان شرع الاحكام وبين الحلال والحرام سببا يصلحهم في المعاش ويجرهم في المعاد ولما علم كونها متكثرة وان قواهم قاصرة عن ضبطها منتشرة ناطها بدلايل وربطها بامارات وقبايل ورتب طائفة ممن اصطفاهم لاستنباطها ووفقهم لتدوينها بعد اخذها من مظانها ومناطها وكان لذلك قواعد كلية بها يتوصل وبمقدمات جامعة منها يتوسل افرده والذ لك علما سموه علم اصول الفقه فجاء علما عظيم الخطر محمود الاثر يرجع الى المعقول مشروعا ويقتضى من علوم شتى اصولا وفروعا وقد صنفت فيه كتب معتبرة وألفت زبر مطولة ومختصرة وان المختصر للامام العلامة قدوة المحققين جمال الملة والدين

والدين ابى عمرو عثمان ابن الحاجب المالكى تغمده الله تعالى برضوانه يجرى منها مجرى الغرة من الكميت والقرحة من الدهم والواسطة من العقد وقد رزق حظا وافيا من الاشتهار واستحق به الاركياء من جميع الامصار اى استهتارا وذلك لصغر حجمه وكثرة علمه ولطافة نظمه لكنه مستعص عن الفهم ولا تسمح قريحة لكل ذى علم وقد شرحه غير واحد من الفضلاء واشتغل بحله جم غفير من محول العلماء فابرزوا جلايل الاسرار من استاره وقد بقيت الدقايق واخبؤا الجلى من حقايق معانيه واحتجبت عنهم حقايق واني ممن شغف به وقد دكلت فكرى على حل الفاظه وسعاينه وصرفت بعض عمرى الى تلخيص مقاصده ومبانيه حتى لم تخف على منها خافية وتنبهت من الفوايد الزوايد على جملة كافية ولم يزل اصحابى الممتاركون لى فى البحث عن فوايده واسراره والكشف عن خرايده وابكاره يلتمسون منى ان اشرحه فاتغلل واستعفى وهم يكررون الاقتراح ويابون الا الالحاح فاتململ واستخفى حتى صار وقاية لى مظنة للظنينة والكسل فقيت بى العلل وضاقت بى الحيل فاسعفتهم لذلك وامليت عليهم شرحا لم ادخر فيه نصحا ولم ال فى تحريره جهدا وقد راعيت شريطة الاقتضاء فيما أملّ وتحاشيت عن طرفيه لكيلا يخل ولا يمل والله اسال ان ينفع به ويجعله وسيلة الى الرحمة والغفران وهو المستعان وعليه التكلان قال وينحصر فى المبادى والادلة السمعية والاجتهاد والترجيح اقول يحصر المختصر والعلم فى امور اربعة الاول المبادى وهى ما لا يكون مقصودا بالذات بل يتوقف عليه ذلك وعدها جزء من العلم تغليبا لما يتعلق الثانى

الادلة السمعية لان المقصود استنباط الاحكام وانما يكون منها لان
العقل لا مدخل له في الاحكام عندنا الثالث الترجيح اذ الادلة الظنية
قد تتعارض فلا يمكن الاستنباط الا بالترجيح وهو معرفة جهات التراجيح
الاجتهاد وهو الاستنباط المقصود فلا بد من معرفة احكامه وشرائطه
واعلم ان الحصر في مثل هذه الاشياء اني ومن رام حصرا عقليا ركب
شططا الان نقصد به ضبطا يقلل في الانتشار ويسهل الاستقراء فيقال
ما يتضمنه الكتاب اما العلم او المعلوم بالذات اولا الثاني المبادي اذ لا بد
ان يتوقف عليه المقصود بالذات والا فلا حاجة اليه اصلا والاول لما
كان الغرض منه استنباط الاحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو
الاجتهاد او عما يستنبط هي منه باعتبار تعارضها وهو الترجيح اولا وهو
الادلة السمعية **قال** في لمبادي وحده وفائدته واستمداده
اقول قد ذكروا في مبادي العلم ثلثة امور احدها حده لان كل طالب
كثيرة تضبطها جهة واحدة حقه ان يعرفها بتلك الجهة اذ لو اندفع الى
طلبها قبل ضبطها لم يامن ان يفوته ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه
ولا شك ان كل علم مسائل كثيرة تضبطها جهة واحدة باعتبار ما يبحث
علما واحدا يفرد بالتدوين والتعليم وفي تلك الجهة يوضع تعريفه
فان كان حقيقة سمي اسمه ذلك كان حده والا فلا بد ان يستلزم تصوره
فيكون رسما فذا لا بد لكل طالب علم ان يتصوره اولا بحده او برسمه
ليكون على بصيرة في طلبه فان من ركب متن عميا خبط خبط عشوى
وثانيها فائدته لئلا يخرج عن العبث ويزداد جدا طالبه فيه اذا كانت

مهمة

وثمرته التي يقصر طالبه فيه وفيه اذا لم يوافق غرضه وثالثها استمداده اما اجمالا
فبيان انه من اي علم يستمد ليرجع اليه عند روم التحقيق واما تفصيلا
فبافادة شئ مما لا بد من تصوره او تسليمه او تحقيقه لبناء المسائل عليه
قال اما حده لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط
الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية واما حده مضافا فالاصول
الادلة والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
بالاستدلال **اقول** اللقب علم شخصي مدح او ذم واصول
الفقه علم لهذا العلم شخصي بابتناء الفقه الذي عليه وهو صفة مدح ثم
انه منقول في مركب اضافي فله بكل اعتبار حد اما حده لقبا فالعلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن
ادلتها التفصيلية والذي يكشف عن حقيقته ان الاحكام قد تؤخذ
لا من الشرع كالتماثيل والاختلاف وقد يؤخذ منه وتلك اما اعتقادية
لا تتعلق بكيفية عمل وتسمى اصلية او عملية تتعلق بها وتسمى فرعية وهذه
لانحاد تتناهى في متنوع حفظها كلها لوقت الحاجة للكل فنطلب بادلة
كلية من عمومات وعلل تفصيلية اي كل مسئلة مسئلة بدليل دليل ليستنبط
منها عند الحاجة اذ ليس في وسع الكل ايضا ان ينهض له لتوقفنا
على ادوات يستغرق تحصيلها العمر وكان يفضي الى تعطيل غيره من
المقاصد الدينية والدنيوية فخص قوم بالانتهاض لذوي الهمم المجتهدون
والباقون يقلدونهم فيه وذوا ذلك وسموا العلم الحاصل لهم منها
فقها وانهم احتاجوا في الاستنباط الى مقدمات كلية كل مقدمة منها

بنى عليها كثير من الاحكام وربما البتت ووقع فيها الخلاف فتشعبت
فيها شعبا وتحزبوا احزابا وتبوافيها مسائل كثيرا واضجاجا وجربا
فلم تزوا احدا لها تصحا لمن بعدهم واعانة لهم على ادراك الحق منها بسهولة
فدونوها وسموا العلم بها اصول الفقه فكان حده ما ذكرنا وفوائد القيود
قد ظهرت واما حده مضافا فلابد في معرفة المركب من معرفة مفرداته
من حيث يصح تركيبها واصول الفقه مفرد انه الاصول والفقه فمن حيث
دلالتهما على معنيهما فالاصول الادلة وذلك ان الاصل في اللغة ما يبتنى
عليه الشئ ويقال في الاصطلاح للراجح يقال الاصل الحقيقة والمستصحب
يقال تعارض الاصل والظاهر وللقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو
ان الاصل مقدم على الظاهر وللدليل يقال الاصل في هذه المسئلة
الكتاب والسنة واذا اضيف الى العلم فالمراد دليله والفقه العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال
وبهذا القيد احترزنا عما يعرف بالادلة ضرورة كعلم جبريل والرسول
عليهما السلام ومن لم يجعله عن الادلة وزاى ذلك شعر بالاستدلال
فما للتصريح بما علم التزاما واما لدفع الوهم واما للبيان دون الاحتراز
وباقي القيود عرفت مما تقدم واعلم ان له جزء اخر هو كالصورة
وهو الاضافة واضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف
اليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف تقول لكتوب زيد والمراد
اختصاصه به لكتوبيته له بخلاف اسم العين فانها يفيد الاختصاص
مطلقا فاذا اصول الفقه ادلة الفقه من حيث هي ادلة ونقل

الى ما ذكرنا عرفا ولو حمل الاصول على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما
يستند اليه الفقه شمل الاقتسام ولم يحتج الى نقل **قال** واورد ان
كان المراد البعض لم يطرد لدخول المقلد وان كان الجميع لم ينعكس
لثبوت لا ادري واجيب بالبعض ويطرد لان قولنا بالاستدلال
يخرجه لان المراد بالادلة الامارات وبالجميع وينعكس لان المراد
تهيؤ للعلم بالجميع **اقول** اورد على حد الفقه ان المراد
بالاحكام ان كان هو البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام
كذلك لانا لا نريد به العامي بل من يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون
عالما بمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا وان كان هو الكل لم
ينعكس لخروج بعض الفقهاء عنه لثبوت لا ادري عمن هو فقيه
نقل ان مالك رحمه الله سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست
وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار ان المراد البعض قولكم
لا يطرد لدخول المقلد فيه ممنوع اذ المراد بالادلة الامارات ولا
نعلم شيئا من الاحكام كذلك الا المجتهد يجزم بوجوب العمل بموجب ظنه
فاما المقلد فانما يظن ظنا ولا يفضي ظنه به الى علم لعدم وجوب العمل
بالظن اجماعا ونختار ان المراد الكل قولكم لا ينعكس لثبوت
لا ادري قلنا ممنوع ولا يضر ثبوت لا ادري اذ المراد بالعلم
بالجميع التهيؤ وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان
يرجع اليه فتحكم وعدم العلم في الحالة الراهنة لا ينافيه لجواز
ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم التمكن من الاجتهاد ونحو

ع الحال لاستدعائه زمانا **قال** واما فائدته فالعلم باحكام الله تعالى
اقول فائدة اصول الفقه معرفة احكام الله تعالى وهي سبب
الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية **قال** واما الاستمداد فمن
الكلام والعربية والاحكام اما الكلام فلتوقف الادلة الكلية على
معرفة الباري وصدق المبلغ ويتوقف على دلالة المعجز واما العربية
فلأن الادلة من الكتاب والسنة عربية واما الاحكام فلما ذكرناه
ليمكن اثباتها او نفيها والا لدار **اقول** هذا العلم مستمد من
الكلام ومن العربية ومن الاحكام اما الكلام فلتوقف الادلة الكلية
اي الاجمالية ليكون الكتاب والسنة والاجماع حجة على معرفة
الباري تعالى ليمكن اسناد خطاب التكليف اليه وليعلم لزومه حينئذ
وليتوقف على ادلة حدوث العالم وايضا انه يتوقف على صدق المبلغ
وهو يتوقف على دلالة المعجزة عليه ودلالتها يتوقف على امتناع
تاثير غير القدرة القديمة فيها ويتوقف على قاعدة خلق الاعمال
وعلى اثبات العلم والقدرة والتقييد في ذلك كله لاختلاف
العقايد فلا يحصل به العلم **واما العربية** فان الكتاب والسنة
عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز
وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك
واما الاحكام فلما ذكرناه وذلك لان المقصود اثباتها ونفيها في
الاصول اذا قلنا الامر للوجوب وفي الفقه اذا قلنا الوتر واجب مثلا
ولا يمكن بدون تصورها ولا يزيد العلم باثباتها او نفيها لان ذلك فايدة

العلم

العلم فيتأخر حصوله عنه فلو توقف عليه العلم كان دورا وستقف
على ما ذكره لاحكام الاحكام اثباتا ونفيا وهو خارج عن الامرين
قال والدليل لغة المرشد والمرشد الناصب الذاكر وما
به الارشاد وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى مطلوب خبري وقيل الى العلم به فتخرج الامارة وقيل قولان
فصاعدا يكون عنه قول اخر وقيل يستلزم لنفسه فتخرج الامارة
اقول لما كان استمداده من اللوازم الثلثة كان مبادية منها
فشرع في ذكرها وهذه في مبادي الكلام والدليل لغة يقال للمرشد
وهو الناصب والذاكر ولما به الارشاد هذا ما صرح به في الاحكام
ولا يبعد ان يجعل للمرشد وهو للثلثة فان ما به الارشاد يقال
المرشد مجازا فيقال الدليل على الصانع هو الصانع والعالم و
والعالم واصطلاحا اما عند الاصوليين فما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى مطلوب خبري وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج
عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد
لا يتوصل به اليه وان كان قد يفضي اليه اتفاقا وهذا يتناول
الامارة اي الظني منه وربما قيل الى العلم بمطلوب خبري فلا
يتناولها واما عند المنطقيين ففولان فصاعدا يكون عنه
قول اخر وهذا يتناول الامارة لانه بجميع قياس البرهاني و
الظني والشعري والسفسطي وربما قيل يدل بكون يستلزم لذاته
قول اخر فتخرج الامارة اذ يخص بالبرهاني منه فانه غير ه

لا يستلزم لذاته شيئا فانه لا علاقة بين الظن وبين شئ لانتفائه
مع بقاء سببه وفيه بحث مذكور في الكلام واعلم ان الحاصل
ان الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعندهم ان العالم
حادث وكل حادث له صانع قال ولا بد من مستلزم للمطلوب
حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدمتان اقول
لا بد في الدليل من مستلزم للمطلوب والا لم ينتقل الذهن منه اليه
ولا بد من ثبوته للمحكوم عليه ليكون الحاصل خبريا فلذلك وجبت
المقدمتان اللتين احدهما عن اللزوم والاخرى عن ثبوت الملزوم
فان قلت هذا يختص فيما لدى ببعض الدلايل والا فما تقريره
في نحو لا شئ من الملح بمقتات وكل ربوي مقتات وفي نحو لو كان
الملح ربويا لكان مقتاتا وليس فليس قلنا مهما جعلنا المطلوب
والمستلزم هما النفي والاثبات بدل بذا الوهم ويقرره في المثالين
ان نفي الاقتيات حاصل له ويستلزم نفي الربوية وفي الثاني كذلك
وسنراه يرجع الجميع الى امر واحد وهو الشكل الاول فتحقق بذلك ان
نظره الى ما ذكرت قال والنظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن
اقول الفكر هو انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد
وذلك قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كما كثر
حديث النفس ولا يسمى نظرا بهذا صرح الامام في اثناء وقول
الامدي مراده ان النظر هو الفكر ثم تقييده بانه الذي يطلب به علم او
ظن بعيد قال والعلم قيل لا يحد فقال الامام لعسرة وقيل

لانه

لانه ضروري من وجهين احدهما ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم
العلم بغيره لكان دورا فاجيب بان يوقف تصور غير العلم
على حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور والثاني ان كل
احد يعلم وجوده ضروريا فاجيب بانه لا يلزم من حصول
امر تصوره او بتقدم تصوره اقول فد اختلف في
تحديد العلم فقيل لا يحد وقيل يحد اما القائلون بانه لا يحد فافترقوا
فرقتين فقال الامام والغزالي ذلك لعسر تحديده وانما
يعرف بالقسمة او المثال واستبعد لهما ان افاد تميزا فيعرف
بهما والا فلا يعرف بهما وليس ببعيد اذ الشئ قد يعلم بتقسيم يخرج
فيجعل له اسم وتميز عن غيره بمثال جزئي ولا يعرف له لازم بين
الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ما عداها ولا يصلح للتعريف
لازم الا اذا كان كذلك والعلم من هذا القبيل فما تعرفه باعتبار
الجزم والمطابقة والموجب وتعلم ان اعتقادنا ان الواحد نصف
الاثنين كذلك لكن تعرف المطابق وغير المطابق ضروري والالم يحصل
الجهل لاحد وقيل لانه ضروري لوجهين الاول ان غير العلم لا يعلم
الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور ولكنه معلوم فيكون لا بالغير
وهو الضروري والجواب بعد تسليم كونه معلوما ان توقف تصور
غير العلم انما هو على حصول العلم بغيره اعني علما جزئيا متعلقا بذلك
الغير لا على تصور حقيقته العلم والذي يراد حصوله بالغير انما هو تصور
حقيقة العلم لا حصول جزئي منه فلا دور للاختلاف الثاني ان علم

كل احد بانه موجود ضروري اى معلوم بالضرورة وهذا علم خاص
سبوق بالعلم المطلق والسابق على الضروري ضروري **والجواب**
ان الضروري حصول العلم له وهو غير تصور العلم الذي هو المشار
اليه وذلك انه لا يلزم من حصول امر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله
ولا يتقدم تصوره حتى يكون تصوره شرطا لحصوله واذا كان كذلك جاز
الانفكاك مطلقا فتغايرا فلا يلزم من كون احدهما ضروريا كون الآخر
كذلك وسيجئ في الخبر اذا عطفته الى هذا الموضع تفعك **قال**
ثم نقول لو كان العلم ضروريا لكان بسيطا اذ هو معناه ويلزم ان
يكون كل معنى علما **اقول** استدل على ان العلم ليس ضروريا بانه
لو كان ضروريا لكان بسيطا ويلزم منه ان يكون كل معنى علما و
اللازم منتف اما الاولى فلانه لا معنى للضروري الا البسيط عقلا
كما سنبينه واما الثانية فلان حصول المعنى ذاتي للعلم اذ لو رفع
عن الذهن لارتفع ماهية العلم ضرورة والمفروض انه لا ذاتي
غيره لبساطته فيكون ذلك تمام حقيقته فيلزم من تحققه تحققه واما
بطلان اللازم فلان حصول المعنى قد يكون ظنا وجهلا وتقليدا
وغيرها **قال** **واصح الحدود صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض**
فيدخل ادراك الحواس كالشعري والازيد في الامور المعنوية و
اعترض بالعلوم العادية فانها تستلزم جواز النقيض عقلا واجيب
بان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر استحال ان يكون هو ذهبا ضرورة
وهو المراد ومعنى التجويز العقلي لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه لا

انه محمد **اقول** واما القائلون بانه يحد فقد ذكروا له حدودا
واصحها انه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض بوجه وهذا يتناول
التصور اذ لا نقيض له والتصديق اليقيني اذ لا نقيض ولا يحتمل ثم
من كان يرى راى الاشعري يقتصر على هذا فيدخل فيه ادراك الحواس
كالسمع والبصر والا زاد قيدا في الحد فقال تميزا في الامور المعنوية
فخرج لان يميز في الامور العينية الخارجية وقد اعترض على هذا الحد
بالعلم بالامور العادية لكون الجبل حجرا فانه علم ويحتمل النقيض لجواز
انقلاب الجبل ذهبا مثلا لتجانس الجواهر واستوائها في قبول الصفات
مع ثبوت القادر المختار وهما يوجبان جواز ذلك واجاب بالمنع و
استند بان الشئ يمتنع ان يكون في الزمان الواحد حجرا ذهبا بالضرورة
فاذا علم بالعادة كونه حجرا في وقت استحال ان يكون في ذلك الوقت
ذهبا فاذا علم كونه حجرا دائما استحال ان يكون ذهبا في شئ من الاوقات
ونفي احتمال النقيض في نفس الامر في جميع العلوم ضروري نعم
يتجه ان يحتمل النقيض بمعنى انه لو قدر بدله نقيضه لم يلزم منه في
نفسه وذلك لا يوجب الاحتمال كما في حصول الجسم في حيزه واختصاصه
بحركته وسكونه اذا علم بالحس فانه لو قدر نقيضه في ذلك الوقت لم يلزم
منه محال مع ان نقيضه في ذلك الوقت غير محتمل والتحقيق ان احتمال
متعلقة لبعض الحكم الثابت فيه لا يستلزم ان لا يجزم بان الواقع احدهما
بعينه جزما مطابقا لامر يوجبه من حس او غيره **قال** **واعلم انا**
عنه الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه اولا الثاني العلم

والاول اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لوقدره اولا الثانى الاعتقاد
فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل النقيض وهو راجح
اولا والراجح الظن والمرجوح الوهم والمتساوى الشك وقد علم بذلك
صدود ٤ اذا قلت زيد قائم اوليس بقائم فقد ذكرت حكما
وهو الذكر الحكمى وهو شئ عن امر فى نفسك من اثبات او نفى وهو ما عنه
الذكر الحكمى وربما سمى الذكر النفسى وله نقيض فللاثبات النفى وللنفى الاثبات
فذلك متعلق وهو طرفاه فنقول ما عنه الذكر الحكمى سواء صدر عنه
الذاكر الحكمى اولا اما ان يحتمل متعلقه النقيض اى نقيض ما عنه الذكر
الحكمى اولا ابوجه من الوجوه اولا والثانى العلم والاول اما ان يكون بحيث
لو قدر الذاكر النقيض لكان محتملا عنده اولا والثانى هو الاعتقاد و
هو ان كان مطابقا للواقع فاعتقاد صحيح والا فاعتقاد فاسد والاول
اما ان يحتمل النقيض وهو راجح اولا بل مرجوح اومتساو فالراجح الظن
والمرجوح الوهم والمتساوى الشك واما جعل المورود ما عنه الذكر
الحكمى دون الاعتقاد او الحكم ليتناول الشك والوهم لا اعتقاد ولا حكم
للذهن فيه واشار بقوله لو قدره الى ان الظن اعتقاد بسيط وقد
لا يخطر نقيضه بالبال ولكن ينبغى ان يكون بحيث لو اخطر لجوز ولا
يكون تميزه فى القوة بحد لو قدر نقيضه لمنعه فان قلت
الاعتقاد لا يحتمل النقيض عند الذاكر ولا فى الواقع اذ الواقع
احدهما قطعا ولا يعتبر الجواز العقلى كما فى العاديات فما معنى
احتماله للنقيض قلت ذلك احتمال متعلقه فى نفس الامر بالنسبة

الى الناصح الحاكم ان يحكم فيه بالنقيض وذلك بان الواقع فيه نقيضه او
هو ولا يكون ثم موجب من حس او ضرورة او عادة يوجب الحكم فان
الاعتقاد عند تقليد او شبهة لا يمنع ان لا تحصل فيه الجزم الذى
اتفق لا لموجب بل تحصل اعتقاد نقيضه ثم ذكر انه قد علم بهذا التقسيم
صدود ٤ اى كل واحد من الظن والعلم وقسماهما بان يقال العلم
ما عنه الذكر الحكمى الذى لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه والظن ما عنه الذكر
الحكمى الذى يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر لو قدره احتمالا راجحا و
عليه فقس **قال** والعلم ضربان علم بمفرد وتسمى تصورا ومعرفة
وعلم بنسبة وتسمى تصديقا وعلما **اقول** اذا تصورنا نسبة امر الى
امر اثباتا او نفيا او شككنا فيه فقد علمنا ذلك الامرين والنسبة
ضربا من العلم لانا لا نشك فيما لا نعلمه اصلا ثم اذا زال الشك و
حكمنا به فقد علمنا النسبة ضربا اخر من العلم وهذا الضرب مميز عن
الاول بحقيقته وبلازمه المشهور وهو احتمال الصدق والكذب فقد
تقرر ان العلم ضربان ضرب يتعلق بالمفرد وتسميه بعضهم تصورا
وبعضهم معرفة وضرب لا يتعلق الا بالنسبة اى كصولها وتسميه بعضهم
تصديقا وبعضهم علما فيختص هذا الضرب بالعلم بالاشتراك او بالغلبة
وقوله ضربان اشارة الى انهما نوعان متمايزان نوع قد يتعلق بالمفرد
كما يتعلق بالنسبة ونوع لا يتعلق الا بالنسبة فلا يرد تصور النسبة
عليه **قال** وكلاهما ضرورى ومطلوب فالتصور الضرورى
ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لاشتماء التركيب فى متعلقه كالوجود

والشئ والمطلوب بخلافه اى تطلب مفرداته فيجد والتصديق الضرورى
ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والمطلوب بخلافه اى يطلب
بالدليل اقول كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى ضرورى
يحصل بلا طلب ومطلوب لا يحصل الا بالطلب ووجود الاقسام الاربعة
وجدانى والمنكر مباهت او جاهل فيفرض عنه او جاهل بمعناه فيفهم
فالتصور الضرورى هو ما لا يتقدمه تصور تقدما طبيعيا اى لا يتوقف تحققه
عليه وهو الذى متعلقه مفرد كالوجود والشئ فلا يطلب بحد اذ لا حد له فانه
تميز اجزاء المفرد ولا اجزاء له والمطلوب بخلافه وهو ما كان متعلقه مركبا
فيطلب مفرداته ليتعرف بتميزه وذلك حده فقد تبين ان كل مركب يكتسب
بالحد ولا شئ من البسيط كذلك وبهذا ما وعدناك فى بيان البسيط هو معنى
الضرورى والتصديق البديهى هو ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو
دليله وطلبه النظر ولا بأس ان يتقدمه تصور يتوقف عليه ضروريا كان
او نظريا والمطلوب بخلافه اى يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو دليله و
فيطلب الدليل واعلم انه لا يلزم من توقف التصور على تصور مفرداته
ان يطلب بل قد يكون حاصلة من غير سبق طلب او نظر قال واورد
على التصور ان كان حاصلا فلا طلب والا فلا شعور به فلا طلب واجيب
بانه يشعر بها ولغيرها والمطلوب تخصيص بعضها بالتعيين واورد ذلك على
التصديق واجيب بانه تتصور النسبة بنفى او اثبات ثم يطلب تعيين
احدهما ولا يلزم من تصور النسبة حصولها والا لزم الفقدان
اقول قد اورد على التصور انه لا مطلوب منه لانه اما حاصل فلا يطلب

لكونه

لكونه تحصيلا للحاصل واما غير حاصل فلا شعور به فلا يطلب لا يقال
انه حاصل من وجه دون وجه لانه يعود الكلام فيما يطلب من وجهيه
بل الجواب انه يتعرفها الى مفرداته التى ذكر انها تطلب لتعرف
تميزه وبعدها تفصلة ويطلب تخصيص بعضها بالتعيين كمن يرى اشخاصا
كثيرة فيهم زيد ولا يعرفه بعينه فسأل عنه من يعرفه فيضع يده على احدهم
ويقول زيد هو هذا او تعرفه بعلامة تعلمها لزيد دون من عداه و
التحقيق انه ليس كل متصور متصورا تفصيليا اى بتصور حاضرا بل منه
ما هو كالمخزون المعرض عنه يلتفت اليه فالقصد فيحضر فاذا استحضر
حده منه وربما حصل مجموع لم يكن لمن بنى بناء ثم ربما ينتقل الذهن فيه
الى غيره مما كان معقولا عنه او متوجها اليه لتعلقه بوجه اخر كما ينتقل
من الحجر الى الحجارة ومن الصوت الى المصوت وقد اورد على التصديق
مثله فقيل لا مطلوب منه لانه اما حاصل او غير مشعور به كما تقدم
والجواب انه تتصور النسبة نفيا او اثباتا والمطلوب تعيين احدهما
وذلك ان العلم بالنسبة من جهة تصورها غير العلم بحصولها والا لزم
من تصورها العلم بحصولها فاذا تصورنا النفى والاثبات وشككنا فيهما
او حكمنا بتنافيهما لزم اجتماع النفى والاثبات وهما نقيضان قال
ومادة المركب مفرداته وصورته هيئته الحاصلة اقول لكل مركب
مادة هى كالخشب للسرير وصورة هى كالهيئة السريرية له فمادة مفرداته
التى تحصل هو من اتيانها وصورته هيئته الحاصلة الحاصلة من اتيانها
ثم ان ذلك قد يكون زائدا على مجموع المفردات كالمزاج الحاصل لاجزاء

المعجون الذى به يظهر اثاره وقد لا تكون كهيئة العشرة لاحادها فان العشرة
وان كانت غير كل واحد فليس الا مجموع الاحاد ولم يحصل لها بعد
الا لتيام كيفية زايدة اللهم الا ان يكتب العقل ان كان قال
والحد حقيقى ورسمى ولفظى فالحقيقى ما ابنا عن ذاتيات الكلية المركبة
والرسمى ما ابنا عن الشئ بلازم له مثل الخمر مايع يقذف بالزبد و
اللفظى ما ابنا بلفظ اظهر مرادف مثل العقار الخمر وشرط الجميع الا
طراد والانعكاس اى اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى اقول
الحد عند الاصوليين ما يميز الشئ عن غيره وينقسم الى حقيقى ورسمى ولفظى
فالحقيقى ما ابناء عن ذاتيات الكلية المركبة اى عن ذاتيات المحدود
دون عرضياته والا فهو رسم الكلية دون المشخصات فان الاشخاص لا
تحد المركبة ركبت بعضها مع بعض لانها فرادى لا يفيد الحقيقة لفقد
الصورة والرسمى ما ابنا عن الشئ بلازمه كما يقال الخمر مايع يقذف بالزبد
فان ذلك لازم له عارض بعد تمام حقيقته واللفظى ما ابنا عن الشئ
بلفظ اظهر مرادف مثل العقار الخمر وشرط الجميع الاطراد والانعكاس
فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شئ ليس من
افراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو انه كلما وجد المحدود
وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شئ من
افراد المحدود فيكون جامعا قال والذاتى ما لا يتصور فهم الذات
قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للانسان ومن ثم لم يكن لشئ
حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلى

اقول

اقول الذاتى ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو قدر عدمه
فى العقل لارتفع الذات كاللونية للسواد والجسمية للانسان اذ
لو رجحنا عن الذهن لبطل فهمها وفرضهما رفع لحقيقتهما بخلاف
المقتضاهنين ومن اجل انه لا يتعقل الذات قبل فهم الذاتى كان
الحد الحقيقى يتعقل جميع الذاتيات وذلك لا يتصور فيه فيه التعدد
فلم يكن للشئ حدان ذاتيتان الا ان جهة العبارة بان يذكر بعض
الذاتيات بالمطابقة تارة وبالتضمن اخرى واما غيره فيتعدد لجواز
تعدد اللوازم والاسماء المشهورة وقد يعرف الذاتى بانه غير
معلل اى لا يثبت للذات بعلة فالسوادية للسواد ليس لعلة اصلا
وكذا اللونية لتقدمها عليه بخلاف الزوجية للاربعة فان
الزوجية معللة بالاربعة وقد يعرف بالترتيب العقلى اى هو الذى
يتقدم على الذات فى التعقل وهذا يخص بجزء الحقيقة وهما راجعان
الى الاول قال وتمام الماهية هو المقول فى جواب
ما هو وجزئها المشترك الجنس والمميز الفصل والمجموع منهما النوع
والجنس ما اشتمل على مختلف بالحقيقة وكل من المختلف النوع ويطلق النوع
على ذى احاد متفقة بالحقيقة فالجنس الوسط نوع بالاول لا بالثانى و
البسيط بالعكس اقول السوال عما هو انما يكون عن تمام الماهية
فتمام الماهية هو المقول فى جواب ما هو وذلك كالانسان لزيد فانه
تمام ماهيته المقولة فاما شخصاته فلا تدخل فى التعقل وانما يتناولها
اشارة وهمية او حسية واما جزئها فتمام المشترك الجنس كالحيوان للانسان

اذ لا ذاتی مشترک بینه وبین الجنس مثلا الاجهو والجزء المميز هو الفصل
کالناطق له و المجموع المرکب منهما هو النوع الاضافی فاذا قام ما
یشمل من الذاتی علی امور مختلفة بالحقیقة ولا بد ان یکون تمام حقیقة
المشترک جنسی لتلک المختلفة وکل واحد من تلک المختلفة نوع له اذ
لایختلف حقیقة المشترکات فی ذاتی الا بذاتی مميز فیکون حقیقته
مجموع الجنس والفصل هذا وقد یطلق النوع علی ذی افراد متفقة بحقیقة
ای باعتبار کونها افرادا له ویسمی نوعا حقیقیا **مقدمة** الاجناس
یترتب متصاعدة الی ما لا جنس فوقه وهو الاعلی کالجوهر ومتنازلة
الی ما لا جنس تحته وهو الاسفل کالحیوان وما بینهما فهو الوسط وقد
یکون سفلا لا فوقه جنس ولا تحته جنس **اذا عرفت** هذا فالجنس
الوسط نوع بالمعنی الاول لاندراجه تحت جنس دون جنسی الثانی اذ
افراده لیست متفقة بالحقیقة والبسیط بالعکس ای انواع بالمعنی
الثانی لجواز ان تکون افرادها متفقة بالحقیقة لان الکل کذلک
دون الاول اذ لا جزء لها فلا جنس وقوله والبسیط بالعکس تفسیر مجمل
لاکلته **قال** والعرضی بخلافه وهو لازم وعارض واللازم
ما لا یتصور مفارقته وهو لازم للماهیة بعد فهمها کالزوجیة
للاثنة والزوجیة للاربعة ولازم فی الوجود خاصة کالحدوث
للجسم والظل له والعارض بخلافه وقد لا تزول کسواد الغراب
والزنجی وقد تزول بطیا کصفرة الذهب وتزیلها کحمرة الخجل
اقول العرضی بخلاف الذاتی فی التقریفات الثلثة فهو ما

یتصور

یتصور فهم الذات قبله او المعلل او ما لا یتقدمه عقلا وینقسم
الی لازم وعارض فاللازم ما لا یتصور مفارقته ای لا تمکن وهو
قسمان لازم للماهیة بعد فهمها بخلاف الذاتی فانه لازم قبل
فهمها سواء فرض وجود ام لا کالفردیة للثلثة ولازم الوجود
خاصة دون الماهیة کحدوث الجسم کله وکونه ذا ظل فی الشمس
لبعضه وذلک لانه یلزم ماهیة الجسم والعارض بخلاف اللازم فهو
ما یتصور مفارقته ای یمکن وقوع الامکان فقد لا یزول کسواد الغراب
والزنجی وقد یزول کصفرة الذهب **تنبیه** اللازم للماهیة بعد
فهمها قد یکون لا بوسط بل بتا وقد یکون بوسط فلا یتبادر الاولی
الی ذهنک فی کلام المصنف فتحفظ فتحظی **قال** وصورة الحد
الجنس الاقرب ثم الفصل وحلل ذلک بنقض وحلل المادة خطا
وبعض فاخطا جعل الموجود والواجب جنسا وکجعل العرضی الخاص
نوع فصلا فلا ینعکس وکترکک بعض الفصول فلا یطرد وکتعریفه بنفسه
مثل المحرکة تعرض فقده والانسان حیوان بشر وکجعل النوع والجنس
جنسا مثل الشر ظلم الناس والعشرة خمسة وخمسة ویخفی الرسمی
باللازم الظاهر لا یخفی مثله ولا اخفی ولا بما یتوقف معقولیته علیه
مثل الزوج عدد یزید علی الفرد بواحد وبالعکس فانهما متساویان
ومثل النار جسم کالنفس فان النفس اخفی ومثل الشمس کوکب نهاری
فان النهار یتوقف علی الشمس والبعض کاستعمال الالفاظ العربیة

اقول قد علمت ان لكل مركب مادة وصورة و
ان مادة الحد العرضي والذاتي مايقال بها اما صورته فان تاتي بالجنس
الاقرب ثم بالفصل وحلل الصورة تقضي في الحد كاسقاط الجنس الاقرب
والاقتصار على الابعد له لالة الفصل بالالتزام عليه نحو الانسان جسم ناطق
او اسقاط الجنس مطلقا نحو الانسان ناطق وكتقديم الفصل نحو
العشق المفرط في المحبة لاخلاله بالصوره وحلل المادة منه بما هو
خطا ومنه بما هو نقيض فالخطا له امثلة منها جعل الموجود والواحد
جنسا للانسان مثلا وهما ليسا ذاتيين له اذ تقوم حقيقة دونهما ومنها
جعل العرضي الخاص بنوع ما فصلا له بحيث لا ينعكس كالضاحك بالفعل
للانسان ومنها ترك بعض الفصول بحيث لا يطرد بان لا تؤتى بالفصل
المتساوي له ان اتحد ولا يوخذ فصوله المتساويه ان تعددت ومنها
تعريف الشيء بنفسه واكثر ما يكون ذلك اذا ذكر الشيء بلفظ مرادف
مثل الحركة عرض نقلة فان النقلة ترادف الحركة ومثل الانسان
حيوان بشر فان البشر ترادف الانسان ومنها جعل النوع جنسا
مثل الظلم الناسي والظلم نوع من الشر فان الشرور كثيرة و
منها جعل الجزء المقداري جنسا مثل العشرة خمسة وخمسة فان
الخمسة جزء من العشرة لا يحمل عليها لا وحدها ولا بانضمام خمسة اخرى
اليها بل المجموع مجموع الخمستين هذا في الحد التام والحد الرسمي يكتفى
في بعض الحدود بان يكون باللازم الظاهر له او من بعض اللوازم با

للازم

باللازم الظاهر فلا يجوز ان يرسم الشيء بالخفي مثله فان الخفي لا يعرف
الخفي ولا بما هو اخفى منه بالطريق الاولى ولا بما يتوقف تعقله على
تعقله للزوم الدور فالاول مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد
والفرد عدد يزيد على الزوج بواحد اذ الفرد والزوج شيئان في الخفا
والجلا ومنه ذكر احد المتضايفين في حد الاخر كما يقال الاب من
له ابن والابن من له اب والثاني مثل النار جسم كالنفس فان النفس
ومشابهه النار لها اخفى من حقيقة النار والثالث مثل الشمس كوكب
نهاري فان عقلية النهار يتوقف على عقلية الشمس فان النهار وقت
طلوع الشمس وهذه الثلثة هي الخلل في الرسم خاصة واما النقض في
المادة فله امثلة منها استعمال الالفاظ العربية الوحشية لعدم
ظهورها في المقصود ومنها استعمال الالفاظ المشتركة اي بلا قرينة
لتردد بين المقصود وغيره فلا يتعين المقصود ومنها استعمال
الالفاظ المجازية بلا قرينة لظهورها في غير المقصود فيقع الجهل

قال ولا يصلح الحد بيانا ان لانه وسط يستلزم حكما على المحكوم عليه
فلو قدر في الحد لكان مستدلا عين المحكوم عليه ولان الدليل يستلزم
تعقل ما يستدل عليه فلو دل عليه دليل الدور ان قبل فمثله يلزم في
التصديق فلنا دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة او نفيها لا
على تعقلها فلا دور ومع ثم لم يمنع الحد ولكن تعارض ويبطل كلاهما واذا
قيل الانسان حيوان ناطق وقصد به لغة او شرعا فدليله النقل

بخلاف تعريف الماهية **اقول** الحد لا يكتسب بالبرهان لوجهين احدهما
ان البرهان عبارة عن وسط تستلزم حصول امر في المحكوم عليه فلو قدر
في الحد وسط لكان مستلزما لعين المحكوم عليه لان الحد ليس امرا غير حقيقته
المحدود تفصيلا وفيه تحصيل الحاصل والثاني انه لا بد في الدليل من تعقل الامر
المحدود لوجوب تعقل حقيقة ما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه قبل
اقامة الدليل فلو حصل تعقل حقيقته بالدليل لتأخر عنه فيلزم الدور
فان قيل فيجيء مثله في التصديق قلنا لا نسلم فان المطلوب ليس تعقل
النسبة بل اثباتها او نفيها والموقوف عليه تعقلها لا هما بخلاف الحد فان
المطلوب تعقله لا ثبوته ومن جهة ان الحد لا يحصل بالبرهان لم يمنع ان برجع
المنع طلب البرهان عليه ولا يمكن لكنه يعترض عليه اما بالمعارضة واما
ببيان خلل فيه مما تقدم من عدم طرد او عكس او غيره فاذا قيل العلم
متميز لا يحتمل النقيض يقال له الم تقل انه صفة توجب التميز والتميز لا
يصلح حدا له ويبين توجيهه واعلم انه لا يعترض الا بعد تعرف وجوه
اذ لا تعارض بين التصورات فان احدها لا يمنع الا خر هذا كله اذا افاده
افادة الماهية فقط اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان ذلك
مفهومه شرعا او لغة خرج عن كونه حدا وصار كما يمنع ويطلب عليه الدليل
ودليله النقل عن اهل لغة او شرعا **قال** ويسمى كل تصديق قضية
ويسمى في البرهان مقدمات والمحكوم عليه فيها اما جزئي معين اولا و
الثاني اما مبين جزئية او كلية او لا صارت اربعة شخصية وجزئية محصورة

ومهملة كل منها موجبة وسالبة والمتحقق في المهملة الجزئية فاهملت
اقول هذا وان الفراغ من التصورات والشروع في التصديقات
وكل تصديق يسمى قضية ويسمى القضايا في البرهان اى اذا حللت
جزء قياس مقدمات له ولا بد فيها من حكم بنسبة فتسمى محكوما
عليه ومحكوما به فالمحكوم عليه فيها اما جزئي معين اولا والثاني اما ان
يكون مبينا جزئية اى كون الحكم على بعض افراده او كلية اى كون الحكم
على كل افراده اولا يكون الحكم مبينا جزئية ولا كلية صارت اربعة اقسام
الاول ما موضوعها جزئي معين كزيد انسان ويسمى شخصية الثاني ما
ليس موضوعها جزئيا معينا ويبين جزئية نحو بعض الانسان عالم ويسمى
جزئية محصورة والثالث ما ليس موضوعها جزئيا معينا ويبين كليته
نحو كل جوهر متحيز ويسمى كلية محصورة والرابع ما ليس موضوعها جزئيا
معينا ولم يبين جزئية ولا كلية نحو الانسان في خسر ويسمى مهملة و
المتحقق فيها الجزئية لانها متحققة سواء كانت كلية او جزئية اذ
الجزئية لا يعتبر فيها عدم الكلية بل ان لا يتعرض لها فلذلك اهملت
ولا يذكر فيها البعض للاستغناء عنه **قال** ومقدمات البرهان
وضعية لينتج قطعيا لان لازم الحق ينتهي الى ضرورية والا لزم
التسلسل واما الامارات فظنية او اعتقادية ان لم يمنع مانع اذ ليس
بين الظن والاعتقاد وبين امر ربط عقلي لهما مع قيام موجبها
اقول مقدمات البرهان قطعية وح ينتج قطعا لان النتيجة لازمة

لمقدمات حقة قطعا ولا يلزم لحق حق قطعا ولا بد ان ينتهي الى المقدمات
الضرورية دفعا للدور والتسلسل الممتنعين من الاكتساب واما الامارة
اى ماهي ظنية فيستلزم النتيجة استلزاما ظنيا او اعتقاديا ولا يستلزم
ذلك وجوبا ولا دايما بل في وقت ما وذلك اما لم يمنع مانع وانما لم
يجب لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر موجب ربط عقلي بحيث
يمتنع تخلفه عنه لزوال الموانع بقاء موجبها كما يكون عند قيام المعارض
وظهور خلاف الظن بحيث او بدليل **قال** وجه الدلالة في المقدمتين
ان الصغرى خصوص والكبرى عموم فيجب الاندراج فيتفق موضوع
الصغرى ومحمول الكبرى **اقول** وجه الدلالة في المقدمتين وهو ما
لاجله لزمتهما النتيجة ان الصغرى باعتبار موضوعها خصوص والكبرى
باعتبار موضوعها عموم والاندراج الخصوص في العموم واجب فيندرج
موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فيثبت له ما يثبت له وهو محمول
الكبرى نفيا او اثباتا فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة
وذلك نحو العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فان العالم اخص من
المؤلف فلذلك يقول العالم مؤلف حكم خاص بالعالم وكل مؤلف حادث
حكم عام للعالم ولغيره فيلتقي العالم والحادث واعلم انهما ان تنافيا بالكل
فالحكم كذلك لان طبيعة المحمول بما هو محمول اعم فلذلك لم يتعرض للاخر
قال وقد تحذف احدى المقدمتين للعلم بها والضروريات منها
المشاهدات الباطنية وهي ما لا يفتقر الى عقل كالجوع والالم ومنها

وهي ما يحصل بمجرد العقل كعلمك بوجودك وان النقيضين لا يصدقان
ومنها المحسوسات وهي ما يحصل بالحس ومنها التجربيات وهي ما يحصل
بالعادة كاسهال المسهل واسكار المسكر ومنها المتواترة وهي ما يحصل
بالاخبار تواترا كبغداد ومكة **اقول** قد تحذف احدى مقدمتي البرهان
للعلم بها فالكبرى مثل هذا يجد لانه زان والصغرى كذا هذا يجد لان كل
زان يجد ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا بد في انتهاء
المقدمات القطعية الى الضروريات وهي انواع الاول المشاهدات
الباطنة وتسمى الوجدانيات وهي ما لا يفتقر الى عقل كجوع الانسان وعطشه
ولذته والمه فان البهايم تدركه الثاني الاوليات وهي ما يحصل بمجرد
العقل ولا بشرط فيه الا حضور الطرفين والالتفات الى النسبة لعلم الانسان
بانه موجود وان النقيضين لا يصدق احدهما فلا يصدقان ولا يكذبان
والثالث المحسوسات وهي ما يحصل بالحس الظاهر اعني المشاعر الخمس كالعلم
بان النار حارة والثمن بضيئة السوابع التجربيات وهي ما يحصل بالعادة
اعني تكرار الترتب من غير علاقة عقلية وقد يخص كعلم الطبيب باسهال
المسهل وقد يعلم كعلم العامة بان الخمر مسكر الخامس المتواترات وهي
ما يحصل بنفس الاخبار تواترا كالعلم بوجود مكة وبغداد لمن لم يرهما واما
المقدمات الظنية فانواع الحدسيات كما ثبت هذا ان تواتر القمر يزداد و
ينقص بقربه وبعده من الشمس فيظن بانه مستفاد منها والمشهورات
كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم والتجربيات الناقصة والوهميا

ما يتخيل بمجرد الفطرة بدون نظر العقل انه في الاوليات مثل كل موجود متحيز
والمسلمات ما يسلمه الناظر من غيره قال وصورة البرهان اقتراني
واستثنائي فالاقتراني ما لا يذكر اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائي
نقيضه فالاول بغير شرط ولا تقسيم ويسمى المبتدا فيه موضوعا والخبر محمولا و
هي الحدود فالوسط الحد المكرر وموضوعه الاصغر ومحموله الاكبر وذات
الاصغر الصغرى والاكبر الكبرى اقول ما ذكرناه مادة البرهان واما
صورته فضربان اقتراني واستثنائي لانه اما ان لا يكون اللازم منه
ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل او يكون والاول اقتراني والثاني الاستثنائي
وسنذكر مثالهما فالاقتراني بغير شرط ولا تقسيم اي يقتصر على هذا القسم
وتسمى الاقترانيات الحملية ولا تعرض للقسم الاخر وهو ما فيه تقسيم او شرط
وتسمى الاقترانيات الشرطية لقلة جدواها وكثرة شعبها وبعد اكثرها عن
الطبع ثم المفردات من مقدمتين تسميهما المنطقيون موضوعا ومحمولا والمتكلمون
ذاتا وصفة والفقهاء محكوما عليه ومحكوما به والنحويون مسندا اليه ومسندا و
اجزاء المقدمات تسمى حدودا ولا بد من حد مشترك باعتبار نسبته الى طرفي
المطلوب ويسمى الاوسط واما الاخران وهما طرفا المطلوب فيسمى موضوعه
الاصغر ومحموله الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر الصغرى والتي فيها الاكبر
الكبرى مثاله كل وضوء عبادة وكل عبادة قربة ينتج كل وضوء قربة فا
لعبادة الاوسط والوضوء الاصغر وكل وضوء عبادة الصغرى وقربة
الاكبر وكل عبادة قربة الكبرى قال ولما كان الدليل قد يقوم على

ابطال

ابطال النقيض والمطلوب نقيضه وقد يقوم على الشيء والمطلوب عكسه
احتيج الى تقريرهما اقول لما كان الدليل قد لا يقوم على صدق المط
ابتداء بل اما على ابطال نقيض المط ويلزم منه صدقه واما على تحقق
ملزوم صدق المط وهو ما يكون المط عكسه فيلزم صدقه ولذلك
احتيج الى بيان النقيض والعكس والمراد بالتعريف البيان ليتناول احدهما
وحكمهما فانه يذكرهما جميعا قال فالنقيضان كل قضيتين اذا
صدقت احداهما كذبت الاخرى وبالعكس فان كانت شخصية فشرطها
ان لا يكون بينهما في المعنى اختلاف الا النفي والاثبات فيتحد الجزآن
بالذات والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والزمان والمكان
والشرط والا لزم اختلاف الموضوع في الكم لانه ان اتحد جاز ان
يكذبا في الكلية مثل كل انسان كاتب لان الحكم بعرضي خاص بنوع ونقيضه
في الجزئية لانه غير متعين فنقيض الكلية الموجبة جزئية سالبة ونقيض الجزئية
الموجبة كلية سالبة اقول النقيضان كل قضيتين يلزم من صدق احداهما
فرضت كذب الاخرى ويلزمه العكس وهو انه يلزم من كذب احداهما فرضت
صدق الاخرى ولا حاجة الى تقييد اللزوم بكونه بالذات وفي ورود هذا ان
هذا ليس بناطق لان كذب كل منهما لا يلزم منه صدق الاخر فقط بل من صدقه و
استلزامه لنقيض الاخر جميعا والضابط في الشافي ان القضيتين اذا
كانتا شخصيتين فيجب ان لا يكون بينهما وبين نقيضها تغاير الا بتبديل
كل من النفي والاثبات بالاخر فيلزم ان يتحد الموضوع والمحمول لا باللفظ
فقط بل بالذات وبالاعتبار ويلزم ذلك بث وحدات لولاها لم يتحدا

كذلك لاختلاف الاعتبار الاول اتحاد الاضافة مثل زيد اب
زيد ليس باب ولو اريد في احدهما البكر والاخر لعمرو ولم يتنافيا
الثاني الاتحاد في الاجزاء الكل مثل الزنجي اسود الزنجي ليس باسود
ولو اريد في احدهما جزء والاخر كله لم يتنافيا الثالث في القوة
والفعل مثل الخمر في الدن مسكر الخمر في الدن ليس بمسكر الرابع الزمان
مثل الثمن حارة الثمن ليت بحارة الخامس المكان زيد جالس
زيد ليس بجالس السادس الشرط الكاتب متحرك الاصابع الكاتب ليس
بمتحرك الاصابع هذا اذا كانت القضية شخصية فان لم تكن شخصية
لزم مع ما ذكرنا اختلاف الموضوع بالجزئية والكلية والا لكانتا جزئيتين
او كليتين والكليات يجوز كذبهما معا مثل كل انسان كاتب كل انسان
ليس بكاتب وانما كذبتا لان الحكم بعرضي خاص بنوع من الموضوع على
الموضوع كله فلثبوته لنوع منه لا يصدق سلبه عن كله ولاختصاصه به و
انتفائه عن نوع اخر منه لا يصدق اثباته لكله والجزئيات يجوز صدقهما
معا مثل بعض الانسان كاتب بعض الانسان ليس بكاتب وانما صدقتا
لان الحكم في الجزئي على غير معين من جزئيات الموضوع وانه يوجد
في ضمن كل جزئي فيصدق الايجاب في ضمن جزئي والسلب في ضمن اخر
ولو كان القصد الى بعض معين بان يقول بعض الانسان كاتب وذلك
البعض ليس بكاتب او ينوي ذلك لم يمكن صدقهما اذ ثبت ذلك يتعين
ان نقيض الكلية المثبتة الجزئية السالبة ونقيض الجزئية المثبتة
الكلية السالبة وهو واضح قال وعكس كل قضية تحويل سفرديها

على وجه يصدق فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة وعكس الكلية السالبة
مثلها وعكس الجزئية الموجبة مثلها ولا عكس للسالبة الجزئية

اقول وعكس كل قضية تحويل سفرديها بان تجعل الموضوع محمولا والمحمول
موضوعا على وجه يصدق اي على تقدير صدق الاصل لا في نفس الامر اذ قد يكذب
هو واصله نحو كل انسان فرس فعكسه بعض الفرس انسان وهما كاذبان لكن لو
صدق الاصل فهذا عكسه وقد يقال للقضية التي حصلت بعد التبديل عكس ايضا
كالخلق والنسخ وعلى هذا فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة لان الموضوع
والمحمول قد التقيا في ذات صدق عليها فبعض ما صدق عليه المحمول صدق عليه
الموضوع لكن ربما يكون المحمول اعم بثبت حيث لا تثبت الموضوع فذا يلزم
الكلية وعكس الكلية السالبة كلية سالبة لئلا يلتقي الطرفين لا يلتقيان في شيء من الافراد
وعكس الجزئية الموجبة جزئية موجبة للالتقاء والجزئية السالبة لا عكس لها لجواز
ان يكون الموضوع اعم وقد تسبب الاخص عن بعض الاعم فاذا عكس كان سلب الاعم
عن الاخص فلا يصدق قال واذا عكست الموجبة الكلية بنقيض مفر
سفرديها صدقت وربما عكست السالبة جزئية قال
يعني نوع في العكس سماه عكس النقيض وهو تبديل كل من الطرفين بنقيض
الاخر على وجه يصدق والكلية الموجبة ينعكس بهذا العكس وذلك ان محمولها
لازم لموضوعها وعدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم وهذا بخلاف الجزئية
اذ لا استلزام ثمة ومن اجل ان الكليتين متلازمتان انعكست السالبة بهذا
العكس اما الجزئية فلان الجزئيتين اذا بقيتا بنقيضيهما الكليتين الموجبتين و
التلازم بين الشيئين يستلزم التلازم بين نقيضيهما واما الكلية فلانها

ستلزمه للجزئية لمستلزم لعكسها وهو عكس الكلية **قال** وللمقدمتين
باعتبار الوسط اربعة اشكال فالاول محمول لموضوع النتيجة موضوع
لمحمولها والثاني محمول لهما والثالث موضوع لهما والرابع عكس الاول فاذا
ركب كل شكل باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة كانت مقدرة
سنة عشر ضربا **اقول** وضع الاوسط عند المحدثين الاخرين ستة اشكال
والاشكال اربعة لان الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
فالاول وان كان محمولا فيهما فالثاني وان كان موضوعا فيهما فالثالث و
ان كان عكس الاول اي موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فالرابع ثم اذا
ركبت كل شكل باعتبار مقدمتيه في الايجاب والسلب والكلية والجزئية جاءت
مقدراته العقلية ستة عشر لان الصغرى احدى الاربع والكبرى احدى الاربع
وتضرب الاربع في الاربع فيحصل ستة عشر لكن منها ما لا يكون بالحقيقة قياسا
لانه غير منتج فيسقط بحسب الشروط ويكون محققا تارة ما يبقى بعد ذلك **قال**
الشكل الاول ابينها ولذلك يتوقف غيره على رجوعه اليه وينتج المطالب
الاربعة وشرط انتاجه ايجاب الصغرى او حكمه ليتوافق الوسط وكلية
الكبرى ليندرج فينتج فتبقى اربعة موجبة كلية او جزئية وكلية موجبة او جزئية
الاول كل وضوء عبادة بنية الثاني كل وضوء عبادة وكل عبادة
لا يصح بدون النية الثالث بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية
الرابع بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية **اقول** الشكل
الاول وهو ابين الاشكال ولذلك كان غيره موقوفا على الرجوع اليه
فيكون انتاجه اتما يعلم برجوعه اليه لما علمت ان حقيقة البرهان وسط

وكل عبادة

ستلزم

ستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه وان جهة الدلالة ان موضوع
الصغرى بعض موضوع الكبرى فالحكم عليه حكم عليه وكلا بحسب صورة الشكل
الاول والعقل للحكم بالانتاج الاجلاحظة ذلك سوى صرح به ام لا
وليس شرطا يلاحظه العقل التمكن من تقريره وتخليص العبارة فيه فلاجل
ذلك تراه يحكم بان ما تحقق فيه الرجوع الى الشكل الاول تحقق فيه ذلك
وهو السبب للانتاج والفقه فيه فانه ربما لا يرجع اليه فهو بخلافه ولا تظننه
محتجا لعدم الدليل الخاص على عدم المدلول فتحكم بغلطه وهو بريء عن ذلك
وكيف يذهب عن مثله ان انتفاء الدليل الخاص بل انتفاء الدليل مطلقا
لا يوجب انتفاء المدلول وقد ذكر ذلك في مواضع من كتابه وبين ضروبا
بغير هذا الوجه من الخلف وغيره بل قصده الى ما ذكرنا ولا تستبعد ان يغفل
ذكي لحكمة هي مناط الامر فيؤيد بها ما ذكرنا باستقراء الجزئيات فتقاضي
الكلية والانية **واعلم** ان هذا الشكل يخص بانه ينتج المطالب الاربعة
وبانه ينتج الموجبة الكلية وباقي الاشكال لا ينتج الموجبة الكلية فلا ينتج
الاربعة بل اما جزئية او سالبة وكل ذلك ستعلمه عند التفصيل ثم ان
شرط انتاجه امران احدهما ان تكون الصغرى موجبة او في حكمها ليتوافق
الوسط فيحصل امر مكرر جامع وذلك ان الحكم في الكبرى على ما هو وسط ايجابا
فلو كان المعلوم بثبوته في الاصغر سلبا فقد الاوسط فلم يتلاقيا و
المراد بحكم الايجاب ما يستلزم ايجابا بخو لا شيء من ج ب وكل ما ليس ب ا
فان لا شيء من ج ب سالبة لكنه في حكم كل ج هو ليس ب سالبة المحمول
وثانيهما ان تكون الكبرى كلية ليعلم اندراج الاصغر فيه اذ لو كانت جزئية

جاز كون الاوسط اعم من الاصغر وكون المحكوم عليه في الكبرى بعضا منه
عنه الاصغر فلا يندرج فلا ينتج وبجب هذا الشرط سقط الى بتان صغرى
مع الكليتين والموجبتان والموجبتان صغرى مع الجزئيتين كبرى وتبقى
صغرى موجبة اما كلية او جزئية مع كبرى كلية اما موجبة او سالبة الاول
من موجبة كلية وكلية موجبة ينتج كلية موجبة كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية
لا تصح بدون النية 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 لا تصح بدون النية فبعض الوضوء لا يصح
بدون النية فقد ظهر لك انها تنتج المطالب الاربعة وانها بينة بذاتها لا
يحتاج اشاجها للمطلوب الى دليل **قال** الشكل الثاني شرط انتاجه
اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب وكلية كبراه وبقي اربعة ولا ينتج
الا سالبة اما الاول فلوجوب عكس احديهما وجعلها كبرى فوجبتان
باطلوب لبتان لا تنتجان واما كلية الكبرى فانها ان كانت هي التي
تنعكس فواضح وان عكست الصغرى فلابد ان تكون سالبة لينتجا فاوجب
عكس النتيجة ولا تنعكس لانها تكون جزئية سالبة الاول كليتان والكبرى
سالبة الغائب مجهول الصفة وما يصح بيعه ليس بمجهول ويتبين بعكس الكبرى
الثاني كليتان والكبرى موجبة الغائب ليس بمعلوم الصفة وما يصح بيعه
معلوم ولازمه كالاول ويتبين بعكس الصغرى وجعلها الكبرى وعكس
النتيجة الثالث جزئية موجبة وكلية سالبة لبعض الغائب مجهول وما يصح

بيعه

بيعه ليس بمجهول فلازمه بعض الغائب لا يصح بيعه وبتبين بعكس الكبرى الرابع
جزئية سالبة وكلية موجبة بعض الغائب ليس بمعلوم وما يصح بيعه
معلوم وبتبين بعكس الكبرى بنقيض مقدميها وبتبين ايضا فيه وفي جميع
ضروبه بالخلف فتأمله نقيض النتيجة وهو كل الغائب يصح بيعه وبجعل
الصغرى فينتج نقيض الصغرى الصادقة ولا خلل فيه الا من نقيض المطلوب
فالمطلوب صدق **اقول** الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدميه
في الايجاب والسلب وكلية كبراه ومن خواصه انه لا ينتج الا سالبة اما
الشرط الاول اعني اختلاف المقدمتين في الكيف فلما علمت انه لا ينتج الا برده
الى الاول واذ في الشكل الاول انما هي في الكبرى وجب في رده اليه ان تعكس
احدى المقدمتين ويجعل كبرى فان كانا موجبتين فباطل اي لا يمكن فيه
ذلك لان عكس ما ينعكس منها جزئية لا تصلح كبرى للاول وان كانتا سالبتين امكن ذلك لكن لا ينتج لاقتضاء الصغرى سالبة في الاول فلم تتلاقيا
كما مر واما الشرط الثاني وهو كلية الكبرى فلانها ان كانت هي التي تنعكس
فواضح لان الجزئية عكسها جزئية فلا تصلح كبرى للاول وان كانت غير
التي تنعكس بان عكست الصغرى وجعلتها كبرى والكبرى صغرى فلابد من
عكس النتيجة اذ هي صلبة سلب موضوع النتيجة عين محمولها والمطلوب عكس
ذلك لكنها لا تنعكس لان القياس ح من جزئية موجبة وكلية سالبة فينتج
سالبة جزئية وانها لا تنعكس واما كونه لا ينتج الا سالبة فلان كبراه عكس
سالبة كلية ابدا اذ غيرها لا ينعكس او ينعكس جزئية لا تصلح كبرى للاول وقد
علمت ان نتيجة مثله في الاول سالبة **فان قلت** فكيف ذلك في قولك بعض ح

ليس ب وكل اب قلت كل اب يستلزم لاشئ من ا ليس ب
وتنعكس لاشئ من ليس ب ا وهو بنتج المط وضرب هذا الشكل باعتبار هذا الشرط
اربعة اقسام اذ يسقط الموجبة الكلية مع الموجبتين والجزئية السالبة والكلية
السالبة مع السالبتين والجزئية الموجبة مع الموجبتين والجزئية
السالبة والجزئية السالبة مع السالبتين والجزئية الموجبة تبقى الموجبتان مع الكلية
السالبة والسالبتان مع الكلية الموجبة الاول كليتان والكبرى سالبة تنتج سالبة كلية
كل غايب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة وكل غايب لا يصح بيعه
وبيانه بعكس الكبرى فان قولنا كلما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فعكس كل مجهول الصفة لا يصح
بيعه فيصير كل غايب مجهول الصفة وكل مجهول الصفة لا يصح بيعه ينتج المط
من الاول الثاني كليتان والكبرى موجبة تنتج كلية سالبة كالاول كل غايب
ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة ينتج كالاول كل غايب لا يصح
بيعه وبيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة فان قولنا كل غايب ليس
بمعلوم الصفة عكسه كل معلوم الصفة ليس بغايب فيصير هكذا كلما يصح بيعه
معلوم وكل معلوم الصفة ليس بغايب ينتج كلما يصح بيعه ليس بغايب وينعكس
كل غايب ليس يصح بيعه فنتج المط الثالث جزئية موجبة صغرى و
كلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغايب مجهول وكلما يصح بيعه ليس
بمجهول ينتج بعض الغايب لا يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى كالاول سواء والرابع
جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغايب ليس
بمعلوم وكلما يصح بيعه معلوم فبعض الغايب لا يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى وهو
قولنا كلما يصح بيعه معلوم بعكس النقيض الى قولنا كلما ليس بمعلوم لا يصح بيعه

وهو

وهو مع الصغرى ينتج المط واعلم انه يتبين الاشكال في هذا الضرب بالخلف
وهو ان تاخذ نقيض المط وهو قولنا كل غايب يصح بيعه وتجعلها لكونها موجبة صغرى
وكبرى القياس كبرى لكونه كلية هكذا كل غايب يصح بيعه وكلما يصح بيعه معلوم والا لازم
كل غايب معلوم وهذا يناقض الصغرى وهو قولنا بعض الغايب ليس بمعلوم فلا يجتمعان
صدقا لكن الصغرى صادقة لان المفروض ذلك فتعين كذب هذا وهو يستلزم
لكذب مجموع المقدمتين المنتجتين لهذا والصدق الكبرى تكون الكاذبة هي
الاخرى اعني نقيض المط واذا كذب نقيض المطلوب كان المط صادقا وهو
المدعى وهكذا في الضروب الثلاثة الاخر فالشكل الثالث و
شرطه ايجاب الصغرى او في حكمه وكلية احديهما يتبقى ستة ولا ينتج الا جزئية
اما الاول فلانه لابد من عكس احديهما وجعلها الصغرى فان قدرت الصغرى
سالبة وعكستها لم تيلاقيا وان كان العكس في الكبرى وهي سالبة لم تيلاقيا
ايضا وان كانت موجبة فلابد من عكس النتيجة ولا تنعكس واما كلية احديهما
فليكون هي الكبرى اخرا بقيتها او بعكسها واما اشباه جزئية فلان الصغرى
عكس الموجبة ابدا او في حكمها الاول كلتاهما كلية موجبة كل مقتات
وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات ربوي ويتبين بعكس الصغرى الثاني
جزئية وكلية موجبة بعض البر مقتات وكل بر ربوي فينتج ويتبين كالاول
الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة كل بر مقتات وبعض البر ربوي
فينتج مثله ويتبين بعكس الكبرى وجعلها الصغرى وعكس النتيجة الرابع
كلية موجبة وكلية سالبة كل بر مقتات وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا
فينتج بعض المقتات لا يباع ويتبين بعكس الصغرى الخامس جزئية

موجبة وكلية سالبة لبعض البر مقتات وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا
فينتج بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا وتبين مثله السادس
كلية موجبة وجزئية سالبة كل بر مقتات وبعض البر لا يباع فينتج مثله و
يتبين بعكس الكبرى على حكم الموجبة وجعلها الصغرى وعكس النتيجة ويتبين
مع جميعه بالخلف ايضا فاخذ نقيض النتيجة كما تقدم الا انك تجعله الكبرى
اقول شرط الشكل الثالث ان تكون صغراه موجبة او في حكمها
كما ذكرنا في الاول وان تكون احدى مقدمتيه كلية ومن خواصه ان نتيجته
لا تكون الا جزئية اما لشرط الاول وهو ايجاب الصغرى فلانه انما يرتد الى الشكل
الاول بعكس احديهما وجعلها صغرى لموافقته له في الكبرى فالنتج عكسها
اما الصغرى او الكبرى فان كانت الصغرى فاذا عكستها كانت الصغرى
سالبة في الاول فلم تيلاق الطرفان وان كانت الكبرى وهي اما سالبة
او موجبة فان كانت سالبة فاذا جعلتها صغرى للاول لم تيلاق الطرفان
ايضا فلا يلزم حمل الاصغر على الاكبر ولا حمل الاكبر على الاصغر وان كانت
موجبة فعكستها جزئية فتجعلها صغرى والصغرى كبرى وهي سالبة فيفقد
قياس في الاول من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة فينتج جزئية
سالبة وتيلاقيا على ان الاصغر محمول على بعض افراد الاكبر ثم لا بد من عكس
النتيجة والا لكان غير المطلوب كما علمت لكن الجزئية السالبة لا تنعكس
واما الشرط الثاني وهو كلية احدى مقدمتيه فلانه لا بد فرد ده الى الشكل
الاول وكبراه كلية فالجزئية لا تصلح لذلك لانبفضها ولا بعد عكسها لان
عكس الجزئية جزئي واما انه لا ينتج الا جزئية فلان الصغرى لكونها عكس

اعرى

اعرى المقدمتين ووجوب كيفيتها تكون عكس موجبة او ما في حكمها فتكون
الصغرى جزئية وجزئية الصغرى لا ينتج الا جزئية فضروب هذا الشكل
بحسب هذا الشرط المذكور ستة اذ يسقط السالبتان صغرى مع الاربع و
الموجبة الجزئية مع الجزئيتين وتبقى الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية
مع الكليتين الاول الضرب الاول كلية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة كل
بر مقتات وكل بر ربوي بيانه بعكس الصغرى لبصير بعض المقتات بر و
كل بر ربوي الثاني جزئية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة بعض
البر مقتات وكل بر ربوي ينتج كالاول فبعض المقتات ربوي وتبين
كالاول بعكس الصغرى الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة ينتج جزئية
موجبة كل بر مقتات وبعض البر ربوي ينتج كالاول اي كاللازم الاول
او كما ينتج الضرب الاول وهو بعض المقتات ربوي وبيانه لا يمكن بعكس
الصغرى كانه يصير من جزئيتين بل بعكس الكبرى وجعلها صغرى ليصير
بعض الربوي بر وكل بر مقتات فينتج بعض الربوي مقتات وينعكس
بعض المقتات ربوي وهو المطلوب الرابع كلية موجبة وكلية سالبة ينتج
جزئية سالبة كل بر مقتات وكل بر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج بعض
المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه بعكس الصغرى كالاول
الخامس جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض البر مقتات
وكل بر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج بعض المقتات لا يصح بيعه
بجنسه متفاضلا وبيانه ايضا بعكس الصغرى السادس كلية موجبة وجزئية
سالبة ينتج جزئية سالبة كل بر مقتات وبعض البر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا

ينتج بعض المقتات لا يصح بيعه كبرى متفاضلا وبيانه بان يقضى على الكبرى
بانها ممكن موجبة وهي قولنا بعض البر هو لا يباع على ان السلب هو جزء
المحمول وقد اثبت السلب على الموضوع وسميا موجبة سالبة المحمول وهي لازمة
للسالبة وح ينعكس الى قولنا بعض ما لا يباع كبرى متفاضلا بر وتجعله صغرى
لقولنا وكل بر مقتات لينتج ما ينعكس الى المط وهذا الضرب قد تبين
بالخلف ايضا وهو ان ناخذ نقيض النتيجة كما اخذت في الشكل الثاني
الا انك كنت هناك تجعله صغرى لكبرى القياس وها هنا تجعله كبرى
لصغرى القياس وذلك لان عكس الصغرى دائما موجبة ونقيض النتيجة دائما
كلية فنقول لو لم يصدق بعض المقتات لا يباع لصدق نقيضه وهو كل
مقتات يباع فاذا جعلناه كبرى لقولنا كل بر مقتات انتج كل بر يباع
وذلك كان الكبرى بعض البر لا يباع هف وتقريره ما تقدم وكذلك القرو
الخمسة وطريقة ما علمته ولا يخفى تفصيله قال الشكل الرابع وليس
نقديما ولا تاخيرا للاول لان هذا انتجه عكسه والجزئية السالبة ساقطة
لانها لا تنعكس وان بقيتا وقتنا فان كانت السالبة لم تنتج قياسا وان
كانت الاولى لم تصلح للكبرى واذا كانت الصغرى موجبة كلية فالكبرى
على الثلاث وان كانت سالبة كلية فالكبرى موجبة كلية لانها ان كانت
جزئية وبقيت وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجة وان عكست وبقيت
لم تصلح للكبرى وان كانت سالبة كلية لم تنتجا بوجه وان كانت موجبة
جزئية فالكبرى سالبة كلية لانها ان كانت موجبة كلية وعكست الاولى
لم تصلح الصغرى للكبرى وان عكست الثاني صارت الكبرى جزئية وان كانت

جزئية موجبة فالبعد فينتج منه ضمة الاول كل عبادة مفتقرة الى النية
وكل موضوع عبادة فينتج بعض المفتقر موضوع ويتبين بالقلب فيهما وعكس
النتيجة والثاني مثله والثانية جزئية الثالث كل عبادة لا تستغني وكل
عبادة فينتج كل مستغن ليس بموضوع ويتبين بالقلب وعكس النتيجة الرابع
كل مباح مستغن وكل موضوع ليس بمباح فينتج بعض المستغني ليس بموضوع و
يتبين بعكسها الخامس بعض المباح مستغن وكل موضوع ليس بمباح وهو مثله

اقول الشكل الرابع قد يظن انه الشكل الاول بعينه قدم فيه الكبرى
واخر فيه الصغرى لموافقته له في الصورة وليس كذلك لان الاشكال تتعين
باعتبار موضوع النتيجة ومحمولها كما علمت ولا يتعين ذلك الا بتعين
النتيجة فاذن انما يكون شكلا اولا لو كانت نتيجته نتيجته وليس كذلك
بل نتيجته عكس نتيجة الاول لان المط في قولنا كل ج ب وكل ا ج بعض
ب ا ولو جعلته من الشكل الاول لأنتج كل ا ب والجزئية السالبة ساقطة
في هذا الشكل لا تصلح الا صغرى له ولا كبرى لانه انما يرتد الى الاول باحد
طريقين اما عكس المقدمتين مع بقاء الترتيب واما بقاؤهما مع عكس
الترتيب ويعبر عنه بقلب المقدمتين ولا يتاتى شيء منهما اذا كانت فيه
سالبة جزئية اما عكس المقدمتين فلان هذه لا تنعكس واما عكس الترتيب
فلان السالبة الجزئية ح ان كانت كبرى صارت صغرى على الاول سالبة
فلا ينتجان الطرفان وان كانت صغرى صارت كبرى الاول جزئية فلا
تعلم الاندراج واذا اسقطت هذه فالصغرى احدى الثلاث الاخر
فلنتكلم على التقديرات الثلاث الاول ان تكون كلية موجبة وح

وهي اما موجبة كلية او سالبة كلية او موجبة جزئية

الصغرى

وكم ليس تقديما ولا تاخيرا للاول اي للشكل الاول
وذلك لو جعلته من الشكل الاول وليس الامر كذلك
كما كان في الشكل الاول وليس الامر كذلك
لان الوجه فيه ان يكون ما انتجاه ونتيجة هذا الشكل
عكس نتيجة الشكل الاول اي

يجئ فى الكبرى الثلث لانها ان كانت سالبة كلية عكست الصغرى ليرجع الى الشكل
الثانى وان شئت عكست المقدمتين وان كانت موجبة كلية فان شئت
عكست الكبرى وان شئت قلبت المقدمتين اى عكست الترتيب وان كانت
موجبة جزئية قلبت المقدمتين الثانى ان تكون كلية سالبة ح يجب ان
تكون الكبرى كلية موجبة والا لكانت اما جزئية موجبة او كلية سالبة فان كانت
جزئية موجبة لم يمكن الطريقان اما قلبت المقدمتين فلان النتيجة لابد من
عكسها وهى جزئية سالبة لا تنعكس واما عكسهما فلانه يصير الكبرى جزئية
فى الاول وان كانت كلية سالبة صار القياس من سالبتين فلا تنتج ان اى
تصرف فيه والى اى شكل ردد تبين لك علمت انه لا قياس من سالبتين
فى شئ من الثلثة الثالث ان تكون جزئية موجبة فيجب ان تكون الكبرى
كلية سالبة والا لكانت موجبة لسقوط آلة الجزئية فان كانت كلية لم
يمكن الطريقان اما الاول وهو عكس المقدمتين فلان عكس الكلية الموجبة
جزئية ولا تصلح كبرى الاول واما الثانى وهو قلب المقدمتين فلانك اذا
قلبت جعلت الجزئية الموجبة كبرى الاول فلم ينتج وان كانت جزئية فالبعد
اذا الجزئيتان وعكسهما جزئيات فلا تنتج ان بنفسهما ولا بعكسهما بوجه
ولان انتاج الجزئية يستلزم انتاج الكلية لان لازم الاعم لازم الاخص
وقد علمت ان الكلية لا تنتج فقد علمت ان ضرب هذا الشكل خمسة
الاول كلية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة كل عبادة مفتقرة
الى نية وكل وضوء عبادة لازمه بعض المفتقر وضوء وبيانه بالقلب فى
الصغرى والكبرى ثم عكس النتيجة بان تقول كل وضوء عبادة وكل

عباده

عبادة مفتقرة فكل وضوء مفتقر فبعض المفتقر وضوء وهو المطلوب الثانى من شكل الاول
الاان الثالثة اى الكبرى جزئية فنقول سكان كل وضوء عبادة بعض الوضوء
عبادة والنتيجة والبيان كما تقدم فى الاول الثالث كلية سالبة وكلية
موجبة ينتج كلية سالبة كل عبادة لا تستغنى عن النية وكل وضوء عبادة
ينتج كل مستغن ليس بوضوء وبيانه بالقلب فى المقدمتين ثم عكس النتيجة وهو ظاهر
الرابع كلية موجبة وكلية سالبة ينتج سالبة جزئية كل مباح مستغن وكل وضوء
ليس بمباح ينتج بعض المستغنى ليس بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين حتى
يصير جزئية موجبة وكلية سالبة فى الاول فينتج جزئية سالبة الخامس
جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض المباح مستغن وكل وضوء
ليس بمباح فبعض المستغنى ليس بوضوء وهو امثل الرابع فى اللازم والبيان
بعكس المقدمتين قال والاستثنائى ضربان ضرب بالشرط ويسمى المتصل
والشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة الثانية استثنائية وشرطها انها ح
ان يكون الاستثناء لعين المقدم فلازمه عين التالى او لنقيض التالى
فلازمه نقيض المقدم وهذا حكم كل لازم مع ملزومه والا لم يكن لازما مثل
ان كان هذا انسانا فهو حيوان واكثر الاول بان والثانى بلو ويسمى
بلو قياس الخلف وهو اثبات المطلوب ببطلان نقيضه وضرب بغير الشرط
ويسمى المنفصل ويلزمه بقيد واللازم مع الثانى فان تنافيا اثباتا او
نفيا لزم من اثبات كل نفى الاخر ومن نقيضه عين الاخر فيجئ
اربعة امثاله العدد اما زوج واما فرد لكنه الى اخره وان تنافيا اثباتا
لا نفيا لزم الاول ومثاله الجسم اما جماد او حيوان وان تنافيا نفيا

عند اشارة للاستثنائى المتصل

لا اثباتا تلزم الآخران مثاله لحنثي اما لا رجل او لا امراة اقول
القياس الاستثنائي ضربان الضرب الاول ما يكون بالشرط ويسمى الاستثنائي
المتصل ويسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدما و
الجزاء تاليا والمقدمة الاخرى استثنائية وشرط بعد كون النسبة بين المقدم
والتالي كلية دائمة ان يكون في الاستثنائية الاستثنى اما لعين المقدم فلازمه
عين التالي واما لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم اذ لو انتفى احدهما امكن
وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه يبطل كونه لازما مثاله ان كان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان
ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء عين التالي
عين المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم كما في المثال المذكور وكانه قصد
بذكر المثال التنبيه على هذا نعم لو قدر التساوي لزم ذلك ولكن
لخصوص المادة لا لنفس صورة الدليل وهو بالتحقيق لملاحظة لزوم المقدم
للتالي وهو متصل اخرى ان اكثر استعمال الاول اي ما يستثنى فيه عين
المقدم ان يذكر الشرط بلفظة ان فانها وضعت لتعليق الوجود والاكثر
الثاني وهو ما يستثنى فيه نقيض التالي ان يذكر الشرط بلفظة لو فانها
وضعت لتعليق العدم بالعدم وهذا الثاني وهو المذكور بلو يسمى قياس
الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه كما قلنا لو ثبت نقيض
النتيجة لثبت منضما الى مقدمة من القياس فيلزم المحال واللازم منتف
الضرب الثاني ما يكون بغير شرط ويسمى استثنائيا ويلزمه تعدد
اللوازم مع الشاني اي يلزمه الشاني بين امرين وجود

هذا

هذا عدم ذلك ومن وجود ذاك عدم هذا اذ لو لا ذاك والفرض انه لا لزوم
صريحا لكان احدهما لا يستلزم الاخر ولا عدمه فلا لزوم اصلا فلا استند لا
لانه انما يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر ثم الشاني ان كان اثباتا
ونفيا كان هناك شافيان وهو كل متنافيين وذلك اربع شاني
يلزم باعتبار الشاني اثباتا ان يكون وجود كل واحد منهما مستلزما
لعدم الاخر فيلزم من استثنى كل واحد نقيض الاخر وباعتبار الشاني
نفيا ان يكون عدم كل واحد منهما مستلزما لوجود الاخر فيلزم من
استثنى نقيض كل واحد عين الاخر فجملة اللوازم الاربعة مثاله
العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج
لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان الشاني اثباتا
لا نفيا لزم الاولان اي من استثنى عين الاخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما
جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجماد ولو قلت
لكنه ليس بجماد فهو حيوان اوليس بحيوان فهو جماد لم يكن لازما لجواز
انتفائهما كما في الشجر وان كان الشاني نفيا لا اثباتا لزم الاخران
اي من استثنى نقيض كل اخر دون الاولين اي لا يلزم من استثنى عين كل
نقيض الاخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما لا رجل او لا امراة اذ لا ينتفيان
والا كان رجلا وامراة لكن يجتمعان كالشجر لكنه ليس برجل فهو لا امراة
اوليس بلا امراة فهو لا رجل ولو قلت لكنه لا امراة فليس لا رجل او لا رجل
فليس لا امراة لم يصح فلا جتماعهما في الحجر قال ويرد الاستثنائي
الى الاقتراني بان يجعل الملزوم وسطا اقول القياسات الاقترانية

عيز الشكل الاول قد علمت انها ترد اليه فلنبين كيف يرد الاستثنائي
الى الاقتراني وطريقه ان يجعل الملزوم وسطا وشوتيه وهو الاستثنائي
صغرى واستزامه وهو المفصل كبرى مثاله من المنفصل الاثنان اما
زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد فهو يتضمن ان كل ما كان زوجا
لم يكن فردا فنقول الاثنان زوج وكل زوج فليس بفرد فالاثنان ليس
بفرد وعليه فقس قال والاقتراني الى المفصل يذكر منا فيه سعه
اقول يرد الاقتراني الى الاستثنائي ايضا قال المفصل ظاهر
بان يجعل الوسط سلزوما للمط واما الى المنفصل فبان تاخذ مناقض
الوسط وتذكره مع الوسط مثاله الاثنان زوج وكل زوج فهو ليس بفرد
فمناقض الزوج الذي هو الوسط انما هو الفرد فنقول الاثنان اما زوج
او فرد لكنه زوج فليس بفرد قال والخطا في البرهان لمادته وصورته
فالاول يكون في اللفظ للاشتراك او في حرف العطف مثل انه زوج
وفرد وكوزه حلوحامض وعكسه طبيب ماهر ولاستعمال المتباينة كالمتضادة
كالسيف والصارم ويكون في المعنى لالتباسها بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم
النوع وجميع ما ذكرناه في النقيضين وكجعل القطعي كالظني وكجعل العرضي كالذاتي
وكجعل النتيجة مقدمة بتغيير ما وتنتهي المصادرة ومنها المتضايفة وكل قياس
دوري والثاني ان يخرج عن الاشكال اقول الخطا في البرهان يكون خطا
مادته وخطا صورته القسم الاول وهو خطا المادة يكون من
جهة اللفظ ومن جهة المعنى اما اللفظ فلالتباس الكاذبة بالصادقة
اذا كان اللفظ يحتملها وهو قد يكون للاشتراك اما في احد الجزئين

وهو في هذا المثال في الجزء الاخر وهو ممنوع لانه محمول لهذا
عين ذلك الشيء مشترك يرجع الى الباصرة وحاسة الباصرة وحاسة الخيال متحدتان في الشخص ذلك

كوزهذا معين وهو يصدق باعتبار مفهوم لها وتريد بالعين مفهوما لها
لا يصدق باعتباره واما في حرف العطف كوزه زوج وفرد وهو
يصدق بانه مجموع مركب منهما ويفهم انه زوج وانه فرد ومثله هذا
حلو حامض فانه يصدق في المجموع دون الافراد وعكسه هذا طبيب ماهر
اذا كان ماهرا في غير الطب طبيبا فانه يصدق بالافراد دون المجموع
وقد يكون لاستعمال المتباينة كالمترادفة كالسيف والصارم فيغفل
الذهن عما به الافتراق فيجري اللفظين مجرى واحد فيظن الوسط متحدا
ولا يكون واما المعنى فلالتباس الكاذبة بالصادقة ايضا وله اصناف
الاول الحكم على الجنس بحكم نوع منه مندرج تحته كوزهذا لون واللون
سواد فيكون هذا سوادا وهذا سيال اصفر والسيال الاصفر مرة فهذا مرة
ويتمشى مثل ايهام العكس كانه لما راى ان كل مرة سيال اصفر ظن ان كل
سيال اصفر مرة ومنشؤه الحكم على المطلق بحكم المقيد كان او وقت
هذه رقبة والرقبة مؤمنة وفي الاعشى هذا مبصر والمبصر مبصر بالليل
الثاني جميع ما ذكرناه في الشاقض بين القوة والفعل والجزء و
الكل والزمان والمكان والشرط فانه اذا لم يراع التبست الصادقة
بالكاذبة الثالث جعل الاعتقاديات والحدسيات والتخييلات
الناقصة والظنيات والوهميات مما ليس قطعي كالقطعي واجراها
مجراه وذلك كثير الرابع جعل العرضي كالذاتي نحو السقمونيا
مبرد وكل مبرد بارد فان السقمونيا مبرد لا بالذات اي لا يوجب
ذلك اكثر ابا اوليا بل بالعرض لانه يسهل الصفرا وانتقاضها عن

البدن يوجب برده وانما البارد هو المبرد بالذات وهذا غير الذاتي
والعرض بالمعنى المتقدم الخامس جعل النتيجة مقدمة ومفرد منها
البرهان ويسمى مصادرة على المطلوب مثل هذا ثقيل وكل ثقيل حركته نحو المركز
وفي هذا القبيل الامور المتضايفة مثل هذا ابن لانه ذو اب وكل ذي
اب ابن وكل قياس دوري وهو ما يتوقف ثبوت احدى مقدميته على
ثبوت النتيجة بمرتبة او بمراتب القسم الثاني وهو الخطابي بالصورة
يكون باكثر فروع عن الاشكال بان لا يكون على تاليف الاشكال المذكورة
لا بالقوة ولا بالفعل او يكون ويفقد شرطا من شروط الاشكال قال
مبادي اللغة وفقك الله نعم احداث الموضوعات اللغوية فلنتكلم
على حدها واقسامها وابتداء وضعها وطريق معرفتها الاول
الحد كل لفظ وضع لمعنى اقول من لطف الله بنعم احداث الموضوعات
اللغوية فانه لما علم حاجة الناس الى تعريف بعضهم بعضا ما في انفسهم من
امر معاشهم للمعاملات والمشاركات وامر معادهم لافادة المعرفة والا
حكام افدرهم على الصوت وتقطيعه على وجه يدل على ما في النفس بسهولة لانه
كيفية للنفس الضرورى فخفت المؤنة وعمت الفايدة لتناولها للموجود
والمعدوم والمحسوس والمعقول ووجود داعي الحاجة فنقضائها مع انتفائها
وفيه من اللطف ما لا يخفى فلنتكلم على حدها واقسامها وطريق معرفتها
وابتداء وضعها لان التفكر في الطاف الله شكر على ان الحاجة ماسة في
هذا الفن اليه لما مر في العربية اما حدها فكل لفظ وضع لمعنى ولفظة
كل لانذكر في الحد لانه للماهية فحيث هو هو ولا يدخل فيها عموم ولانه

يجب

يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصفة العموم وقد ذكر لانه يحد الموضوعات
اللغوية بصفة العموم فوجب اعتبارها فيه فكانه قال معنى قولنا الموضوعات
اللغوية كذا وكذا ان كل لفظ وضع لمعنى كذا وكذا وان كان بين ظاهر بهما
فرق مستفرقة قال اقول فهما مفرد ومركب المفرد اللفظ بكلمة
واحدة وقيل ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه والمركب بخلافه فيهما
فنحو بعلبك مركب على الاول لا الثاني ونحو يضرب بالعكس وبينهم
ان نحو ضارب ومخرج مما لا يحصر مركب اقول الموضوعات
اللغوية تنقسم الى مفرد ومركب فالمفرد اللفظ بكلمة واحدة اي الملفوظ
الذي لفظ بكلمة واحدة ومعنى الواحدة معلوم عرفا قال
المنطقيون ما وضع لمعنى وليس له جزء يدل فيه اي يدل على شيء حين
هو جزؤه داخل فيه فنحو عبد الله وبعلبك وتابط شرا العلما مركب
على الاول لكونه اكثر من كلمة مفرد على الثاني اذ اجزاؤه لا يدل فيه وان
دلت مفردة او في وضع اخر ونحو يضرب واضرابها بالعكس اي مفرد
على الاول اذ بعد حرف المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة مركب على
الثاني لان حرف المضارعة جزء لها فيدل فيه على المتكلم ونحوه والمنطقيون
يلزمهم ان نحو ضارب ومخرج وسكران مما لا يحصر مركب لان جوهر
الكلمة جزء منها ويدل فيه وبما ضم فيه من الحروف والحركات جزء ويدل
فيه اللهم الا ان يريدوا الاخرى التي هي الفاظ مرتبة وفيه تعجل ولا تغير
به الحد فيفسد قال وينقسم المفرد الى اسم وفعل وحرف
اقول ينقسم المفرد الى اسم وفعل وحرف ووجه الحصر مشهور وهو

ابنه اما ان يستقل بالمفهومية اولا والثانى الحرف والاول اما ان يدل بهيئته على احد
الازمنة الثلثة اولا الثانى الاسم والاول الفعل وقد علم بذلك حد كل واحد
منهما للاحاطة بالمشترك وهو الجنس وبما به يمتاز كل واحد عن الاخر وهو الفصل

قال ودلالة اللفظية ع كمال معناه دلالة مطابقة وع جزئه دلالة
تضمن وغير اللفظية التزام وقيل اذا كان ذهنيا اقول اما الدلالة الوضعية
منها لفظية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداء وبهر واحدة ولكن ربما
يتضمن المعنى الواحد جزئين فيفهم منه الجزآن وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على
الكل لا تغاير الدلالة على الجزء مغايرة بالذات بل بالاضافة والاعتبار وهى
بالنسبة الى كمال معناها تسمى مطابقة والى جزئه تضمنا ومنها غير اللفظية بشقيها
عقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى اخر وهذا
يسمى التزاما ويشترط ان كان المدلول لازما ذهنيا للمسمى والا فلا فهم فلا دلالة
وترد عليهم انواع المجازات فالتحقيق فيه انه فرع تقيد الدلالة وانه هل
يشترط فيها انه متى سمع اللفظ مع العلم بالوضع فهم المعنى ام لا بل يكفى الفهم
فى الجملة واعلم ان قوله فى كمال معناها التفت فيه للدلالة اللفظية وهو خلاف
المشهور فان المعنى يضاف الى اللفظ لا الى الدلالة وانما ذكر التنبيه على ان المعنى
لا ينسب الى اللفظ الا باعتبارها وعلى ان الدلالة واحدة وتختلف التسمية باعتبار
ما ينسب اليه وان التضمن فى ضمن المطابقة وما يقال انه يتبعها توسع قيل ذلك
لما كان القصد فى الوضع الى معرفة المجموع هذا وقد قال فى المشهور اكثر ما يطلق
اللفظ على مدلول مغاير مثل جاءنى زيد وقد يطلق والمراد اللفظ مثل زيد مبتدأ
وزيد ذاى د لانهم لو وضعوا له لادى الى التسلسل واذا سلم ذلك فاذا لم يكن

بنفسه

بنفسه كان الوضع له ضائعا وقد يكون المدلول له لفظا اخر كالكلمة والاسم و
الفعل والحرف والجملة والكلام واشعارا بهم لم يضعوا لها لفظا فى التقسيم
والتنكير معا وفى هذا الكلام ما لا يخفى ان يحترز بقوله فى كمال معناها عن دلالة
اذا اريد بها بفى اللفظ لانها ليست دلالتها فى معناها بل فى نفظها **قال**
والمركب جملة وغير جملة فالجملة ما وضع لافادة نسبة ولا يتأتى الا فى اسمين
او فى فعل واسم ولا يرد حيوان ناطق وكاتب فى زيد كاتب لانها لم
توضع لافادة نسبة وغير الجملة بخلافه ويسمى مفردا ايضا اقول المركب
ضربان جملة وغير جملة فالجملة ما وضع لافادة نسبة اى لاعطاء ما يطلب فيها
من تعيين احد طرفيها بعينه ولا يتأتى ذلك الا فى اسمين او فعل واسم لان
المسند اليه اسم او فعل والحرف لا يصلح لاحدهما وقد يتوهم ورود حيوان ناطق
لافادة نسبة النطق الى الحيوان وكاتب فى زيد كاتب لانه يفيد نسبة الكاتبية
الى ضمير زيد وغلام زيد فانه يفيد نسبة الغلام الى زيد وانما الاثر والاضافة
شيئا منها لم يوضع لافادة النسبة بل لذات ما باعتبار النسبة وتفهم منه النسبة
بالعرض وغير الجملة بخلافه اى ما لم يوضع لافادة نسبة ويسمى المحكوم به غير الجملة
مفردا ايضا بالاشتراك بينه وبين غير المركب **قال** والمفرد باعتبار
وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما اربعة اقسام فالاول ان اشترك
فى مفهومه كثيران صح وهو الكلى فان كان تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق
فمشكك والا فمتواطئ وان لم يشترك فجزئى ويقال للمنع ايضا جزئى
والكلى ذاتى وعرضى كما تقدم الثانى فى الاربعة متقابلة متباينة
الثالث ان كان حقيقة فمتعدد فمشترك والا فمجاز فحقيقة الرابع

مترادفة وكلها مشتق وغير مشتق صفة وغير صفة اقول المفرد لفظ اما
واحدا ومتعددا وعلى التقديرين فمعناه اما واحدا واما متعددة فهذه الاربعة
اقسام القسم الاول لفظ واحد لمعنى واحد وهو اما ان يشترك في مفهومه
كثير من يحمله عليهم ايجابا وهو الكلي فان كان في مفهومه تفاوت بشدة او
ضعف او تقدم او تاخر كالوجود للخالق والمخلوق فانه للخالق اشد واقدم
سمي مشككا والا يسمى متواطئا واما الاشتراك وهو الجزئي الحقيقي ويقال للنوع
جزئي اضافي اي بالاضافة الى جنسه ثم الكلي ينقسم باعتبار ما دل عليه الى
الذاتي والعرضي بما تقدم في تفسيرهما الثالث الثاني مقابل للاول
اي اللفظ كثير لمعنى كثير ويسمى المتباينة تفاصلت مثل انسان وفرس او تواصلت
مثل سيف وصارم وفي بعض النسخ متقابلة متباينة اي يسمى بهما ولم يعرف
بهذا اصطلاح من عيزه الثالث لفظ واحد لمعنى متعدد فان كان المتعدد
حقيقة فهو المشترك والا لكان للبعض حقيقة وللبعض مجازا وهذا بناء على ان
المجاز يستلزم الحقيقة والا فقد يكون لهما مجازين السرابع لفظ متعدد لمعنى
واحد ويسمى المترادفة وكل قسم من الاربعة ينقسم الى مشتق وغير مشتق وسنفرده
والى صفة وهو ما يدل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كالضارب وغير
صفة وهو بخلافه كالرجل قال مسئلة المشترك واقع على الاصح لنا ان القرء للطهر
والحيض معا على البدل في غير ترجيح واستدل لو لم يكن لكثرت اكثر المسميات
لانها غير متناهية واجيب بالمنع ذلك في المختلفة والمتفادة ولا يفيد
في غيرها ولو سلم فالمتعقل متناه وان سلم فلا نسلم ان المركب من المتناهي
متناه واستند باسماء العدد وان سلم منعت الثانية وتكون كانواع الكروا

واستدل

ص٢٧

واستدل لو لم يكن لكان الوجود في القديم والحادث متواطئا لانه حقيقة
فيهما واما الثانية فان كان الوجود فلا اشتراك وان كان صفة فهي
واجبة في القديم فلا اشتراك واجيب بان الوجوب والامكان لا
يمنع المتواطئ كالعالم والمتكلم قالوا لو وضعت لاختل المقصود
من الوضع قلنا لا يعرف بالقرائن وان سلم فالتعريف الاجمالي مقصود
كالاجناس اقول فاطرد اصطلاح المصنف في انه يعبر بقوله لنا
عن دليل المذهب المختار الذي يرتضيه وبقوله قالوا عن دليل المخالف
وان كان المذكور واحدا نظرا اليه والى اتباعه هذا اذا كان المذهب
والمخالف متعينا والا عبر عنه بذكر ذي المذهب اسما او بالنسبة الى المذهب
او بذكر المذهب فيقول القاضي الامام او المبيح او المحرم او الاباحة او التحريم
وعن الاجوبة باجيب او الجواب او رد او كزه وعن السؤال بقيل او اعترض
او يورد وامثاله ونحن نجري على اشرة رعاية للاخصاد مع الوضوح هل اللفظ
المشترك واقع في اللغة فيه خلاف والاصح وقوعه لنا اطباق اهل اللغة على
ان القرء للطهر والحيض معا على البدل في غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وقولنا
معا احتراز عن المفرد لانه لواحد بعينه وان كان قد يقع فيه شك وقولنا
على البدل عن المتواطئ لانه للقدر المشترك وعن الموضوع للجميع وقولنا في
غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز واستدل لو لم يكن المشترك واقعا لكثرت اكثر
المسميات عن الاسم واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان المسميات
غير متناهية وهو ظاهر لتركبها من الحروف المتناهية بضم بعضها الى بعض مرات
متناهية واذا وضع كل لفظ في الالفاظ دهر مشاهية لمعنى واحد كان المرجوع

والالفاظ متناهية

في اطراد اصطلاح المصنف في تعبيره انه في هذا المختصر

قوله على البدل اي ان الواضع وضع القرء للطهر مرة وللحيض مرة اه

لم مشاهيا وتخلوا المعاني الباقية وهو الاكثر بل لا نسبة لها الى ما وضع له العدم شاهيها
واما بطلان اللازم فلانه يخل بغرض الوضع وهو تفهيم المعاني الجواب لا نم
ان المعاني المختلفة والمتضادة غير مشاهية نم غيرها وهي المتماثلة وانها ليست
بمسميات ولا يجب الوضع لها بخصوصها بل باعتبار الحقيقة التي اتفقت هي فيها
اذ نعلم ان كل فرس وكل بياض وكونهما لا اسم له بخصوصه سلمناه لكن لا نحتاج الى
التعبير الا عما نتعقله من المعاني وذلك متناه لا مشاع تعقل ما لا يتناهى سلمناه لكن
لا نم لزوم الخلو فولك الالفاظ مركبة من الحروف المشاهية قلنا نعم ولكن لا نم
ان المركب من المشاهير مشاهير واستند المنع بما العدد لعدم شاهيها مع تركبها
من اثني عشر اسما سلمناه لكن لا نم الثانية وهو بطلان اللازم اذ من المعاني المختلفة
ما لا يوضع له اسم كالانواع الروايح ولا يخل مقصودا لوضع اذ يمكن التعبير عنها
بالاضافة الى المحل وغيرها وكذلك كثير من الصفات واستدل ايضا لو لم يكن
المشترك واقعا لكان الوجود في القديم والحادث متواطئا واللازم باطل اما الملازمة
فلاطلاقه عليهما حقيقة فلو لم يكن باعتبار وضعه لخصوصهما لكان لاعتبار وضعه
لامر عام مشترك بينهما وهذا معنى التواطي واما الثانية فان كان المسمى بالوجود
هو الذات فليس امرا واحدا فيهما وان كان صفة فهو واجب في القديم ممكن
في الحادث فلا يكون امرا واحدا فيهما والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته
ممكنا وهو محال الجواب الاختلاف في الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ
كالعالم والمتكلم فانهما في القديم واجبان وفي الحادث ممكنان مع انهما
مشتركان في معنى قطعا فان قلت لم ألزم في الاشتراك معنى التواطي
والتشكيك محتمل قلت اما انه لا يرى التشكيك فانه قال في المنتخب

واعترض

قوله ستة اثني عشر اسما لان عدة اغاية اصول العدد من واحد الى العشرة ثم تداخل العشرة في الالف فصلة غاية اسماء اصول العدد

واعترض بان ذلك ان كان ماخوذا في الماهية فلا اشتراك والا فلا تفاوت
ولم يجب عنه والجواب انه ماخوذ في ماهيته ما صدق عليه ذلك كذا في
ماهيته واما انه توسع في تسمية الشيء باسم قسميه قالوا لو وضعت الالفاظ
المشتركة لاختل المقصود من الوضع واللازم باطل بيان الملازمة ان
الفهم لا يحصل مع الاشتراك لخفا القراين وقيل ما يظن ذلك فاما
مجازا او متواطئا الجواب لا نم ان الفهم التفصيلي لا يحصل مع
الاشتراك لان المقصود يعرف بالقراين مفصلا كما ترى سلمناه لكن
ليس المقصود التفاهم التفصيلي في كل اللغة بدليل اسماء الاجناس بل قد
يقصد التعريف اجمالي كما يقصد التفصيلي قال مثلة وقوع
المشترك في القرآن على الاصح لقوله تعم ثلثة قروء وعسعس لاقبل وادبر
قالوا ان وقع مبينا طال بغير فايدة وغير مبين غير مفيد واجيب
فايدته مثلها في الاجناس وفي الاحكام الاستعداد للاستدلال اذا
بينا اقول هو وقوع المشترك في القران قد اختلف فيه والاصح انه
قد وقع لنا قوله تعم ثلثة قروء وهو مشترك بين الحيض والطهر وقوله
تعم والليل اذا عسعس وهو مشترك بين اقبل وادبر قالوا ان وقع في
القران اما ان يقع مبينا او غير مبين وكلاهما باطل اما وقوعه مبينا
فلانه يلزم التطويل بلا فايدة لامكان بيانه بمفرد لا يحتاج الى
البيان فلا تطول واما وقوعه غير مبين فلانه لا يفيد وحاصله لزوم
ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزه القران عنه
الجواب لا نم ان وقوعه غير مبين غير مفيد لانه يفيد فائدة

احتمالية كما في اسماء الاجناس ثم له في الاحكام فايدة خاصة وهي الاستعداد
للامتثال اذ ابين وانه يطيع بالعزم على الامتثال والاستعداد له كما
يعصي بخلافه قال مسئلة المترادف واقع على الاصح كاسد وسبع
وجلوس وقعود قالوا لو وقع لعرى عن الفائدة قلنا فائدته
التوسعة وتيسير النظم والنثر للروي او الزنة وتيسير التجنيس والمطابقة
قالوا تعريف للمعرف قلنا علامة ثانية اقول قد اختلف في
ان المترادف هل هو واقع في اللغة ام لا والاصح انه واقع وقيل
ليس بواقع وما يظن منه من باب اختلاف الذات والصفة او الصفات
او الصفة وصفة الصفة وكونهما لنا الاستقراء كجلوس وقعود للهيئة
المخصوصة وسبع واسد للحيوان الخاص ونهتر وكبر للقصير وصهلب
وشؤذب للطويل قالوا لو وقع المترادف لعرى عن الفائدة واللازم باطل
اما الملازمة فلان الواحد كاف في الافهام فلا فايدة لوضع اخر واما انتفاء
اللازم فلانه عبث وهو على الحكيم غير جايز والجواب لانم العرى
عن الفايدة بل له فوايد منها التوسع في التعبير لكثرة الذرايع الى
المقصود فيكون افضى اليه ومنها تيسير النظم والنثر اذ قد يحصل
احدهما للمترادف للقافية او لوزن الشعر دون الاخر ومنها تيسير
النوع البديع كالتجنيس بان يوافق احدهما غيره في الحروف دون صاحبه
كخور رخبة ولوق واسعة لعدم التجانس وكالتقابل وهو
ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون الاخر وانما يتصور ذلك
اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى اخر يحصل باعتباره التقابل

دون

دون صاحبه كما قال فسنا ضير من ضيائكم فوقع التقابل بين الخير والخير
بوجه ووقع بينهما المشاكلة بوجه اخر ولو قال ضير من قتامكم كمل التقابل قالوا لو وقع المترادف لزم تعريف المعرف لان اللفظ الثاني
معرف لما عرف بالاول وانه مر الجواب انه يقال علامة ثانية ليحصل
المعرفة بها بدلا او معا وانه غير محال قال مسئلة الحد والمحدود
وكعطشان وبطشان غير مترادفين على الاصح لان الحد يدل
على المفردات وبطشان لا يفرد اقول قد ظن قوم ان الحد والمحدود
مترادفان ولذلك قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلا وليس بمستقيم
اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود وقال
قوم ان التوابع كعطشان بطشان وشيطان ليطان من قبيل المترادف
وليس بمستقيم لان بطشان لا يفرد ولو افرد لم يدل على شيء بخلاف
عطشان قال مسئلة يقع كل واحد صح نصح ضذاي اكبر واجب
بالتزامه وبالفرق باختلاط اللغتين اقول قد اختلف في
وجوب صحة كل واحد من المترادفين مكان الاخر والاصح وجوبها
اذ لو امتنعت لكان لمانع ضرورة واللازم منتف لانه اما من جهة
المعنى او التركيب وكلاهما منتف اما من جهة المعنى فلانه واحد فيهما
واما من جهة التركيب فلانه لا محذور في التركيب اذ الصحيح وافاد المقصود
وذلك معلوم من اللغة قطعا قالوا لو صح وقوع كل مترادف مكان
صاحبه لصح ضذاي اكبر لانه مترادفه واللازم منتف الجواب
اولا بالتزام ضذاي اكبر ممن يفهمه للخلاف فيه ولا التزام الا يجمع عليه اذ لم

المترادفين مكان الاخر لانه يمنع
ولا حجر في التركيب قالوا لو

اذا لم يثبت بدليل وثانيا بالفرق بان المنع ثمة لاجل اختلاط اللغتين
فلا يلزم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة **قال** **مسئلة**
الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع اول وهي لغوية وعرفية وشرعية
كالاسد والدابة والصلوة والمجاز المستعمل في غير وضع اول على وجه
يصح **اقول** الغرض من تعريف الحقيقة والمجاز وفيه بحثان الاول
في تحقيق والتحقيق في اللغة ذات الشئ اللازمة له من حق اذا لزم و
ثبت وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في وضع اول اي بحسب وضع اول
كما يقال هذا مستعمل في وضع الشرع او في وضع اللغة لكذا وليس في
صلة للاستعمال كما في قولك استعمل في المعنى الفلاني والا لكان المراد
بالوضع ما وضع له وهو خلاف الظاهر ولاحتاج الى زيادة قيد وهو قوله
في اصطلاح التخاطب كما ذكره الجمهور وكان الحد بدونه مختلا لانه اذا كان
التخاطب باصطلاح واستعمل فيما وضع له اولا في اصطلاح اخر لمناسبة بينه
وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب كان مجازا مع انه لفظ مستعمل في
شئ وضع له اولا لكن ليس وضعه اولا في اصطلاح التخاطب واذا علمنا
على الظاهر لم يحتج الى ذلك القيد وصح الحد دونه لانه لم يستعمل فيه
بوضع اول بل اما بلا وضع بل بالمناسبة او بوضع غير اول ملحوظ فيه وضع
سابق واعلم ان تعريف هذا يعم الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية
لان الوضع المعتبر فيه اما وضع اللغة وهي اللغوية كالاسد للحيوان
المفترس اولا وهي اما وضع الشرع وهي الشرعية كالصلوة للاركان و
قد كانت في اللغة للدعاء اولا وهي العرفية وهذه اما في قوم مخصوص

هي العرفية الخاصة بذلك القوم كاصطلاحات اهل كل صناعة من العلماء وغيرهم
اولا وهي العرفية العامة وغلبة العرفية عند الاطلاق فيها وتسمى الاخرى
الاصطلاحية وذلك كالدابة لذوات الاربع بعد ان كانت في اللغة لكل
ما يدب على الارض الثاني في المجاز والمجاز في اللغة الاشتقال مصدرا
بمعنى الجواز او موضع الاشتقال اسما للمكان سمي وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل
في غير وضع اول على وجه يصح والقيد الاخير احتراز عن مثل استعمال لفظ
الارض في السماء وهذا ينطبق على مذهبي وجوب النقل فيه والاكتفاء با
بالعلاقة فكان اخص مما ينبغي بمذهب كقولهم لعلاقة بينهما **قال** **ولا بد**
من العلاقة وقد تكون باشكل كالانسان للصورة او صفة كالجرأة
كالاسد على الشجاع لا على الانكر لحقائها او لانه كان عليها كالعبد للمعتق
كالخمر او للمجاورة مثل جرى الميزاب **اقول** المجاز لا بد فيه من العلاقة
بينه وبين الحقيقة والا فهو وضع جديد او غير مفيد وهي اقسام يا للمعنى المستعمل
فيه بالمعنى الموضوع له وتتصور من وجوه ستة احدها الاشتراك في
شكل كالانسان للصورة المنقوشة على الجدار وثانيها الاشتراك في
صفة ويجب ان تكون ظاهرة لينتقل الذهن اليها فيفهم الاخر باعتبار
شهرتها له كاطلاق الاسد على الشجاع بخلاف اطلاقه على الانكر ثالثها
انه كان عليها اي المستعمل فيه على الصفة مثل العبد للمعتق لانه كان
عبدا رابعها انه آيل اليها كالخمر للعصير لانه في المآل يصير خمرا
خامسها المجاورة مثل جرى الميزاب وهذا يعم ما يكون احدهما في
الاخر ككون الجزء في كله او الحال في محله او المظروف في ظرفه و

مالا يكون كذلك بل هما في محل واحد او في محلين او حيزين متقارنين
بل وما هما متلازمان في الوجود كالسبب والمسبب وفي الخيال كالضدين
ووجه الضبط ان يقال اما بين ذاتيهما اتصال او لا فالاول المجاورة
والثاني اما ان يكون محصلا لذات اولا والاول وصفان بينهما
تقدم وتأخر اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض فان استعمل المتقدم في
المتأخر فالكون عليها او بالعكس فالاول اليها والثاني امران
لا اتصال بينهما بالذات ولا هما في محل واحد فان لم يكن لهما حال
بشرط كان بينهما فلا علاقة قطعا وتلك الحال اما صورة محسوسة وهو
الشكل او غيرها وهو الصفة **قال** ولا يشترط النقل في الآحاد على
الاصح لنا لو كان نقليا لتوقف اهل العربية عليه ولا يتوقفون و
استدل لو كان نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة واجيب بان
النظر هو للواضع وان لم يعلم فلا اطلاع على الحكمة قالوا لو لم يكن نخلة
لطويل عيدان ونسبكة للصيد وابن للاب وبالعكس واجيب
بالمانع قالوا لو جاز لكان قياسا واختراعا واجيب باستقراء ان
العلاقة مصححة كرفع الفاعل **اقول** بعد الاتفاق على وجوب العلاقة
في المجاز هل يشترط في آحاد المجازات ان تنقل بأعيانها عن اهل اللغة
ام لا بل تكتفي بالعلاقة وقد اختلف فيه والمختار انه لا يشترط لنا لو
كان نقليا لتوقف اهل العربية في التجوز على النقل ضرورة ومن
استقرأ علم انهم لا يتوقفون ويستعملون مجازات متجددة لم تسمع من
اهل اللغة ولا يخطئون صاحبه ولذلك لم يبد ونزا المجازات ندويهم

الحقايق واستدل عليه بانه لو كان المجاز نقليا لما افتقر الى النظر في
العلاقة واللازم بط اما الملازمة فلان النقل دون العلاقة ح مستقل
بتصحيح والعلاقة دونه لا تصح فاستوى في الحالين وجودها وعدمها
فلا معنى للنظر فيها قلنا انتفاء اللازم فلا طباق اهل العربية
على افتقاده اليه الجواب ان اللازم هو الاستغناء في التجوز
عن النظر في العلاقة والذي اتفق عليه افتقار الواضع في الوضع
اليه لا افتقار المجوز في تجوزه سلمناه لكن الاستغناء في التجوز لا يوجب
عدم افتقار المجوز اليه مطلقا اذ قد يفتقر اليه في الاطلاع على الحكمة
الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز ونعرف حسنه قالوا
اولا لو لم يشترط النقل في الآحاد حتى جاز التجوز بمجرد العلاقة جاز
نخلة لطويل عيدان ونسبكة للصيد للمجاورة وابن للاب
واب للابن للسببية والمسببية وهما نوعان من المجاورة والجواب
ان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه فانه ربما
كان المانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف
لمانع عن المقتضي جايز قالوا ثانيا لو جاز التجوز بلا نقل لكان
قياسا واختراعا وهما باطلان اما لزوم احدهما فلانه اثبات ما
لم يصرح به فان كان بجامع مشترك بينه وبين ما صرح به يستلزم
الحكم وهو القياس والا فهو اثبات ما لم يثبت في العرب لا هو ولا
ما يستلزمه وهو الاختراع واما بطلانهما فلقياس سنبينه والاختراع
ظاهر الجواب لانا لم انه اذا لم يكن بجامع يستلزمه يكون اختراعا

وانما يكون اخر اعالوم بعلم الواضع باستقراء ان العلاقة مصححة كما في رفع الفاعل
ونصب المفعول فانه بالوضع قطعا ولا يجب النقل في واحد واحد بل قد علم
علما كليا بالاستقراء قال وقد يعرف المجاز بوجوه بصحة النفي كقولك
للبليد ليس بحمار عكس الحقيقة لامتناع كيس بانسان وهو دور وبان يتبادر
غيره لولا القرينة عكس الحقيقة ورد المشترك فان اجيب بانه
يتبادر غير معين لزم ان يكون المعين مجازا وعدم اطراده ولا عكس
اورد السخي والفاضل لغير الله والقارورة للزجاجة فان اجيب بالمانع
فدور وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة كما مر ورجع امر للفعل وامتناع اوامر
ولا عكس وبالتزام تقييده مثل صناع الذل وفارس الحرب ويتوقف على السمع
الا في مثل وكرم الله اقول قال الاصوليون يعرف المجاز بالضرورة
بان يقترح اهل اللغة باسمه او بخاصته وبالنظر بوجوه منها صحة
النفي في نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار وانما قلت في نفس الامر
ليندفع ما انت بانك تصحته لغة وهذا بعكس الحقيقة فان عدم صحة
النفي علامة لها ولذلك لا يصح ان يقال للبليد انه ليس بانسان لامتناع
عليه المراد بصحة سلبه سلب كلما هو معناه حقيقة لان معناه مجازا لا يمكن
سلبه وسلب بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز سلب بعض المعاني الحقيقية
دون بعض فاذا لم يعلم صحة سلبه الا اذا علم كونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية
وهو انما يتحقق اذا علم انه فيما استعمل فيه مجاز فاثبات كونه مجازا به دوره
دندنة على الحقيقة اظهر وقد يجاب بان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف
فيعلم انه مجاز فيه والا لزم الاشتراك وايضا فما ذكرت حق اذا اطلق اللفظ

لمعنى ولم يدر حقيقة فيه ام مجازا اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم
ايهما المراد امكن بان يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو
المعنى المجازي فيعلم انه مجاز ومنها ان يتبادر غيره الى الفهم لولا القرينة
عكس الحقيقة فانها تعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة الا عتراض
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 اجيب بانا لا نسلم انه لا يتبادر غيره بل يتبادر احد معنييه لا على
التعيين وهو غيره قلنا لو صح ذلك لصدق على المعنيين انه يتبادر غيره
اذ غير المعين غير للمعين وذلك علامة المجاز فليكن مجازا في المعين فلا
يكون مشتركا بل متواطئا وقد يجاب بانه انما يصح ذلك لو تبادر احدهما
لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه واما
اذا علم ان المراد احدهما بعينه اذ اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل في احدهما
ولا نعلمه فذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين
مجازا ومنها عدم اطراده بان استعمل لوجود معنى في محل ولا يجوز
استعماله في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول واسال القرية
لانه سؤال لا هلها ولا يقال اسال البساط وان وجد فيه ذلك وهذا
لا ينعكس اي ليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاستعارة
الاعتراض على الوجه الثاني السخي قد يطلق على غير الله للجواد والله تعالى جواد ولا يقال
له سخي وكذا الفاضل يطلق على العالم والله عالم ولا يقال له فاضل والقارورة
يطلق على الزجاجة لاستقرار الشئ فيها والدن والكوز مما يستقر فيه

الشئ ولا يسمى قارورة فان اجيب عنه بان المراد انه يعرف بان لا يطرد
في غير مانع لغة او شرعا ولم يتحقق فيما ذكرتم في الامثلة فان الشرع منع
السخي والفاضل لله واللغة منعت القارورة لغير الزجاجة قلنا هذا
دور فيجب ان لا يحصل المعرفة بهذا الطريق بيانه عدم اطراده انما يعلم
بسببه لانه ممكن وهو اما عدم المقتضي او وجود المانع وقد فرض ان لا
مانع فهو لعدم المقتضي ولا مقتضي لصحة الا ارادة الا الوضع فينبغي ان يعلم
وضع لمقيد بقيد مخصوص بذلك المحل لا يتعداه الى اخر ليعلم عدم جواز
ارادة ذلك الاخر منه فاذا يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع وعدم الوضع بعدم
الاطراد وهو الدور وقد يجاب بان السخي لما دار بين كونه للجواد المطلق
وللجواد ممن شانه ان يبخل ثم وجدناه لا يطلق على البخيل مع وجوده علمنا
انه ليس للجواد المطلق بل للجواد المقيد وهذا هو المراد وانه واضح ولا يلزم
الدور ولا التفقض وكذا الاخران ومنها جمعه على صيغة منتهى الجموع
جمع لمسمى اخر هو فيه حقيقة ووجه دلالته انه لا يكون متواطئا فيهما فاما
مشترك او حقيقة ومجاز وسيعلم ان المجاز اولى وبمثاله امور جمعا لامر
بمعز الفعل وبمنع اوامر الذي هو جمع الآمر بمعز القول الذي هو حقيقة
فيه باتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة
كالخمر والاسد ومنها التزام تقييده ولا يستعمل في ذلك المعنى عند
الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل ومنها ان يكون اطلاقه فان
لاحد مسميه متوقفا على تعلقه بالاخر نحو مكر واو مكر الله ولا يقال ومكر الله
ابتداء قال واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز وفي استلزام

المجاز

المجاز الحقيقة خلاف بخلاف العكس الملتزم لو لم يستلزم لعرى الوضع
عن الفايدة التابع لو استلزم لكان نحو قامت الحرب على ساق
وشابت لمة الليل حقيقة وهو مشترك الالزام للزوم الوضع والحق
ان المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب وقول عبد القاهر
في كذا احيانا في الكناية بطلعتك ان المجاز في الاسناد بعيد لا تجاد جهته
ولو قيل لو استلزم لكان للفظ الرحمن حقيقة ولنحو عسى كان قويا
اقول اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة و
لا مجازا لخروجه عن ضديهما اذ لا يتناول جنسهما وهو المستعمل ثم ان تحقيقه
لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره ويعلم
بالضرورة ان هذا غير ممتنع فهذا متفق عليه واما عكسه وهو ان المجاز
هل يستلزم الحقيقة ام لا يل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا
يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه احتج القائل بلزوم الحقيقة
للمجاز بانه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعرى الوضع عن الفايدة وانه غير جايز
بيانه ان فايدة وضع اللفظ لمعنى انما هو افادة المعنى المركبة فاذا لم يستعمل
لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وقد يجاب بان الفائدة لا تنحصر فيما
ذكرتم فان صحة التجوز لما يناسبه فائدة ثم يلتزم اللازم اذ لا كل ما يقصد
به فايدة تترتب عليه واحتج النافي لاستلزامه لها بانه لو استلزمها حقيقة
لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة
واللازم منتف قطعا وقد اجيب عنه بانه مشترك الالزام اذ الوضع
لمعنى لازم للمجاز قطعا فيجب لئلا تكون هذه المركبات موضوعة لمعنى يتحقق

وليس كذلك وهذا الزامر والجواب المحقق ان المجاز انما هو في
المفردات واستعمالها محقق ولا مجاز في التركيب حتى يلزم ان يكون
له معنى فيلزم الاستعمال او الوضع فيه فان قيل فقد قال عبد القاهر
في نحو احياني الكتابي يطلعنك ان المجاز في الاسناد فان سوجد السرور
هو الله ثم قلنا هذا بعيد لاتحاد جهة الاسناد فانه لا فرق في اللغة
بين قولك سرني سرورك ومات زيد وضرب عمرو فان جهة الاسناد
واحدة في الكل فلا يخطر بالبال الحق عند استعمال غيره والذي يزيل الوهم
بالكلية ان يجعل الفعل مجازا في التسبب العادي ثم ذكر المصنف ان
ههنا دليلا فلم قبل الناسخ لو قيل به لكان قويا وذلك انه لو استلزم
المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز
اطلاقه لغير الله تعم وقولهم رحمن اليمامة نعت مردود وكذا التخوف
وجندا في الافعال التي لم تستعمل لزمان معين فان قيل المجاز لغة قد
يهجر شرعا او عرفا قلنا المراد العدم في الجملة وقد ثبت واعلم انهم
قد اختلفوا في نحو انبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة
فلا بد من تاويل في اللفظ اما في الانبات او في الربيع او في التركيب وهذه
احتمالات اربعة التاويل في المعنى وهو انه اورده ليتصور فينتقل الذهن
منه الى انبات الله تعم فيه فيصدق به وهو قول الامام فخر الدين بان المجاز
عقلي لا لغوي الثاني ان التاويل في انبت وهو التسبب العادي وان
كان وصفا للتسبب الحقيقي وهو قول المصنف الثالث ان التاويل في الربيع
بانه يتصور بصورة فاعل حقيقي فاسند اليه ما اسند الى الفاعل الحقيقي

مثل قولهم صبحنا الخزيجية مرهفات حيث صبوا المرهفات شرابا وهو قول
صاحب المفتاح انه من الاستعارة التخييلية الرابع ان التاويل في
التركيب وهو ان كل هيئة تركيبية وضعت بازاء تاليف معنوي و
هذه وضعت لملابسة الظرفية او نحوها كان مجازا وذلك كخوصام
نهاره وقام ليله وهذا ما اختاره عبد القاهر والحق انها فرقان عقليه و
لا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى وضد المتكلم قال مسئلة اذا دار
اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم
ويؤدي الى مستبعد من ضدا ونقيض ويحتاج الى قرينتين ولان المجاز
اغلب ويكون ابلغ واوجز وادق ويتوصل به الى السجع والمطابقة
والمقابلة والمجانسة والردى وعورض برجحان الاشتراك باطراده فلا
يضطرب بالاشتقاق فتتسع الكلام وبصحة المجاز فيهما فتكثر الفايدة و
باستغنائه عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة الظاهر وعن الغلط
عند عدم القرينة وما ذكروه انه ابلغ الى اخره ممنوع فيهما والحق انه
لا يقابل الاغلب بشيء مما ذكر اقول اذا دار اللفظ بين ان يكون
مجازا او مشتركا كالنكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطء مجاز في العقد
وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب فليحمل عليه وذلك لنوعين في الترجيح
مفاسد الاشتراك وفوايد المجاز الاول من مفاسد الاشتراك منها انه يخل
بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وثانيها
على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضدا ونقيض اذا حمل على غير
المراد مثل لا تطلق في القرء والمراد الحيض فيفهم منه الطهر فيفهم منه جواز

اي المعنى والا لكان كذبا والتاويل صحيح

التطليق في الحيض وهو نقيض المراد وجوبه فان النهي عن الشيء امر بضده
وهو ضد المراد ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز
فانه يكفي فيه قرينة واحدة الثاني فوايد المجاز فمنها انه اغلب من الاشتراك
بالاستقراء والمظنون الحاقا للفرد بالاعم الاغلب ومنها انه قد يكون ابلغ
فان قولك اشتعل الرأس شيبا ابلغ من قولك شاب ومنها انه قد يكون اوجز
بحسب اللفظ ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة كتنفس
اوللعذوبة في المجاز مثل روضة للمتغنين واما للمقام لزيادة بيان او تعظيم
او اهانة يقتضيه الحال ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع السجع نحو
حمار شرشار كخلاف بليد شرشار والمقابلة مثل اتخذت للاشهب ادهما
ولو قلت قيدا لغايات المطابقة مثل كلما قلبي في هواها لجت في منعي ولو
قلت ازداد هوى لم يكن طباق المجانسة مثل سبع سباع ولو قلت شجعان
لم يكن جناس الروى مثل عارضنا اصلا فقلنا الزبرب حتى تبدى
الاقحوان الاستنب ولو قال سنن الابيض لم يصح هذا وقد عورض
ترجيح المجاز بالنوعين بترجيح الاشتراك بنوعين مثلهما فوايد الاشتراك
لا توجد في المجاز وبالعكس فوايد المجاز لا توجد في الاشتراك ضدوا النقل
بالنقل الاول فوايد الاشتراك فمنها اطراده فلا يضطرب والمجاز
قد لا يطرد ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد
لا يشتق منه ومنها صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة المطلوبة في المجاز
الثاني خلو الاشتراك عن مفاسد المجاز فمنها انه متغن عن
العلاقة بل يكفي فيه الوضعان والعلاقة

والاقل

والاقل مقدمات اكثر وقوعا ومنها انه مستغن عن الحقيقة اذ كل معنى
مستقل بالوضع له ابتداء والاصل اولى بالاثبات ومنها انه مستغن
عن مخالفة ظاهر لانه ظاهر في معنييه والمجاز مخالف للحقيقة وهي الظ
ومنها انه مستغن عن الغلط عند عدم القرينة والمجاز يجوز الى
الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير المراد ثم نقول بعد
المعارضة والترجيح معنى لان ما ذكرتم من فوايد المجاز انما يصلح مرجحا
لو لم توجد في الاشتراك وقد وجد فان ما ذكرتم من كونه ابلغ الى آخره من
الامور التي مما اشترك فيه المجاز والمشترك بيانه ان المشترك ايضا قد يكون
ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال ولو جزءا كالعين والجاسوس واوفق للطبع
كالليث المشترك بين الاسد وضرب من العنكبوت فانه اعذب من
الغضنفر اوللمقام وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد يحصل بالمشترك
دون المجاز كالتوجيه والايهام وتكثير المعنى بحمله على الامرين ومن في قوله
من انه ابلغ ابتدائية لا بيانية والا لم يتناول غير كونه ابلغ فيقصر عن
المقصود ودليله قوله فمشترك فيها ولو لا لقال فمشترك فيه ثم
ذكر المصنف ان الحق هو ان الاغلب لا يقابله شئ مما ذكر من وجوه ترجيح
الاشتراك لان ذلك كله انما يعتبر لانه مظنة الغلبة ولا عبرة بالمظنة
مع تحقق انتفاء المئنة وتحقق المئنة لا يضره عدم المظنة فالراجح
اذا هو المجاز كما اختاره اولا قال مسئلة الشرعية واقعة خلافا
للقاضي واثبت المعتزلة الدينية ايضا لنا القطع بالاستقراء ان
الصلوة للركعات والزكوة والصيام والحج كذلك وهي في اللغة

الدعاء والنماء والامساك مطلقا والقصد مطلقا فقولهم باقية والزيادات
شروط وردت بانها في الصلوة وهو غير داع ولا متبع فقولهم مجاز
ان اريد استعمال الشارع لها فهو المدعى وان اريد اهل اللغة فخلاف
لانهم لم يعرفوها ولانها تفهم بغير قرينة القاضي لو كان كذلك لفهمها
المكلف ولو فهمها لنقل الينا مكلفون مثلهم والاحاد تفيد ولا تواتر
والجواب انها فهمت بالتفهيم بالقرائن كالاطفال قالوا لو كانت
لكانت غير عربية لانهم لم يضعوها واما الثانية فلانه يلزم ان لا تكون
القرآن عربيا واجيب بانها عربية بوضع الشارع لها مجازا وانزلنا
ضمير السورة ويصح اطلاق اسم القرآن عليها كالماء والفضل بخلاف
بحر المائية والرغيف ولو سلم فيصح اطلاق العربي على ما غالبه عربي
كشرفية فارسية وعربية المعتزلة الايمان التصديق وفي الشرع
العبادات لانها الدين المعتبر والدين الاسلام والاسلام الايمان
بدليل ومن يبتغ فثبت ان الايمان العبادات وقال الله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين الى اخرها وعورض بترجيح بقوله قل لن
تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقالوا لو لم يكن لكان قاطع الطريق
مؤمنا وليس بمؤمن لانه يخزى بدليل ومن يدخل النار فقد اخزيته و
المؤمن لا يخزى بدليل يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه واجيب
بانه للصحابة او سيأتي **اقول** الحقيقة الشرعية واقعة خلافا
للقاضي ابي بكر واثبت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا وهي ما لا يعلم
اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وزعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن

والكافر

والكافر والايمان والكفر كذلك دون اسماء الافعال كالصلوة والزكوة
والمصلي والمزكي ومحل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت
في غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها بالمناسبة فتكون
منقولات او لا بالمناسبة فتكون موضوعات مبتدأة او استعملها فيها
لمناسبتها المعانيها اللغوية لقرينة ثم غير وضع مغن عن القرينة فتكون
مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على السنة
اهل الشرع لمسيس حاجتهم الى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت
حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة
للمعنى اللغوي والشرعي فعلى الاول تحمل واما في استعمال اهل الشرع فتحمل
على الشرعي بلا خلاف ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها
حقيقة شرعية ونسبة الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي والحق انه
لا ثالث لهما لنا القطع بان الصلوة اسم للركعات بما فيهن من الاقوال
والهيئات وان صلوة الظهر اربع ركعات بالاجماع والصلوة والزكوة
والحج كذلك اي هي لمعانيها الشرعية فالزكوة لاداء مال مخصوص والصيام
لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص وانها سابقة تنهيها الى الفهم عند
اطلاقها وهي علامة الحقيقة بعد ان كانت في اللغة الصلوة للدعا
والزكوة للنماء والصيام للامساك مطلق والحج للقصد مطلق وهذا لم
يجعل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية
وقد اعترض عليه بوجهين الاول قولهم انها باقية في
المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة

مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط فلا تقل شرعا فكان الصلوة اى
الدعا المقبول شرعا ما اقترن بالركعات لان الصلوة اسم للركعات وهذا
مردود بانها لو كانت باقية في المعاني اللغوية وهي في الصلوة مثلا
اما الدعا ومنه قوله عليه السلم من دعي الى طعام فليجب وان كان صائما
فليصل اى فليدع لصاحب الطعام واما الاتباع ومنه المصلي في
المحلبة لاتباعه السابق للزم ان لا يكون مصليا اذا لم يكن داعيا او
متبعا واللازم باطل كالارخص والمنفرد والثاني فقولهم لا يلزم
من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية بل مجازات
وهذا ايضا مردود ولا بانه ان اريد بكون اللفظ مجازا ان الشارع
استعمله في معناه لمناسبة للمعنى اللغوي اصطلاحا لم يعهد في اهل اللغة
ثم اشتهر فافتقر بقرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية فثبت المدعى وان
اريد به ان اهل اللغة استعملوه في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه
وهو خلاف الظاهر فانها معان حدثت وكان اهل اللغة لا يعرفونها و
استعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيا بان هذه المعاني تفهم من
هذه الالفاظ عند اطلاقها من غير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت
الا بقرينة وانت بعد حبرتك بمحل النزاع لا تحتاج الى التصريح بما في
كلامه في نظر الفاضل ومتابعوه قالوا لو كان الامر كذلك اى نقلها
الشارع الى غير معانيها اللغوية لفهمها المكلف لانه مكلف بما تضمنته
والفهم شرط التكليف ولو فهمها اياه لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم و
قد قلنا ان الفهم بشرط التكليف ولو نقل الينا فاما بالتواتر ولم يوجد

قطعا والا

والا لما وقع اختلاف فيه او بالاحاد وانه لا يفيد العلم وايضا فالعادة
تقتضي مثله بالتواتر والجواب انها فهمت لهم ولنا بالتردد
بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات فمن غير ان يصرح معهم بوضع اللفظ
للغير لا متناعه بالبديهة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي
لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول ذلك منعنا بطلان
اللازم والا منعنا الملازمة وقالوا ثانيا لو كانت اى لو كانت
حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم بط اما الاولى فلان اختصاص
الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها
لانه المفروض فلا تكون عربية واما الثانية فلانه يلزم ان لا يكون
القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون كله عربيا
وقد قال تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والجواب لانا نمنع انها لا تكون
عربية وقد وضعها الشارع لها حقايق شرعية مجازات لغوية اذ المجازات
الحادثة وان لم تفرح العرب باحادها عربية باستقرار تجويز العرب نوعها
سلمنا لكن لانا نمنع ان القران كله عربي وانا انزلناه الضمير فيه ليس للقران
بل للسورة وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية ولذلك لو حلف
لا يقرء القران حنث بقرائة اية منه ولا يعارض بان كل سورة واية
يصدق عليها انها بعض القران لان المراد جزء الجملة المسمات با
لقران واذا شارك الجزء الكل في معناه صح ان يقال هو كذا وهو
بعض كذا بالاعتبارين كما كالما والعسل بخلاف ما لم يشارك فيه كالماء
والرغيف سلمنا انها غير عربية وان القران عربي لكن لانا نمنع ان كونها

في القرآن بمنع كون القرآن عربيا لان العربي يقال ولو مجازا على ما غالبه عربي
كشعر فيه فارسي وعربي فاذا كثر فيه احدهما وندر الاخر نسب اليه المعتزلة
قالوا اولا الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة ولا مشاحة
صحيح للتجوز قطعا اما الاول فبالاجماع واما الثاني فلان العبادات
هي الدين المعتبر والدين المعتبر الاسلام والاسلام الايمان فالعبادات هي
الايمان اما ان العبادات هي الدين المعتبر فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين
القيمة فذلك للمذكور وهي العبادات واما ان الدين المعتبر هو الاسلام فلقوله
تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلانه لو كان غير
الايمان لم يقبل من يبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
منه ولكنه يقبل اجماعا وايضا قال تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء لجواز
المعارضة بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فخرج احدهما وثبت
الاخر فتغاير اقبل كون الايمان العبادات وهو على الاول معارضة لدليل
المقدمة وعلى الثاني لدليل المدعى واجيب ان قولكم لو لم يكن الاسلام
هو الايمان لم يقبل من يبتغيه ممنوع وانما يلزم لو كان دينا غيره وهو
اول المسئلة وقولكم لولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء قلنا ممنوع اذ شرطهما
صدق احدهما على الاخر لا اتحاد مفهوميهما وهو حاصل في صحة ان الايمان
شرط صحة الاسلام قالوا ثانيا لو لم يكن الايمان الاعمال بل التصديق
لكان قاطع الطريق المصدق مؤمنا واللازم باطل اما الملازمة فبينة

واما

واما بطلان اللازم فلانه يخرج يوم القيمة والمؤمن لا يخرج اما الصغرى
فلانه يدخل النار بدليل قوله تعالى في حقهم ولهم عذاب عظيم والاجماع
على انه دخول النار وقد قال الله تعالى حكاية في معرض التصديق عرفا
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى ففقوله تعالى يوم لا يخزي
الله النبي والذين امنوا معه والجواب ان قوله تعالى والذين امنوا
معه صريح في الصحابة بدليل معه فلا يلزم ان لا يخزى غيرهم واما هم
فبرأهم من قطع الطريق وغيره من اسباب دخول النار سلمنا لكن والذين
امنوا معه ليس بعطف على النبي بل استيناف وهو مبتدأ ما بعده خبر تقديره
والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم لم قلتم انه ليس كذلك قال
مسئلة المجاز واقع خلافا للاستاذ بدليل الاسد للشجاع والحمار
للبليد وثابت لمة الليل المخالف يخل بالتفاهم وهو استبعاد
اقول المجاز واقع في اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرائيني
لنا ان الاسد للشجاع والحمار للبليد وثابت لمة الليل وقامت الحرب
على ساق مما لا تحصى مجازات لانها يسبق منها عند الاطلاق خلاف
ما استعملت فيه وانما يفهم هو بقرينة وهو حقيقة المجاز قال لو كان
المجاز واقعا للزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة الجواب انه
لا يوجب امتناعه غاية انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع نعم
ربما يحصل به ظن في مقام التردد قال مسئلة وهو في القرآن
خلافا للظاهرية بدليل ليس كمثله شئ واسأل القرية ويريد ان
ينقض فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وهو كثير قالوا المجاز كذب لانه

ينفي فيصدق قلنا انما يكذب اذا كانا معا للحقيقة قالوا يلزم ان يكون
الباري متجوزا قلنا مثله يتوقف على الاذن اقول المجاز واقع في
القرآن وانكاره الظاهرية لنا قوله تعالى ليس كمثله شئ والمراد نفي مثله ففيه
زيادة قال في المنتهى قولهم اني بالكاف لنفي التشبيه غلط اذ يصير
المعنى ليس مثل مثله ظهور اثبات مثله وقد يقال ان نفي مثل المثل انما هو
ينفي المثل والا يلزم الشاقض فهو تصريح بنفي التشبيه يستلزم لنفي الشريك
ولا نسلم ظهوره في اثبات مثله بل هو قاطع في ففيه لما ذكرنا ولا يبعد
ان يقصد بنفي فرض شبه ان يكون مثلا فضلا عن المثل حقيقة وقوله تعالى
اسئل القرية والمراد اهل القرية ففيه نقصان وقوله تعالى جدارا يريد
ان ينقض شبه اشرافه على السقوط بالارادة المختصة بذوات الانفس
وفيه استعادة وفي المنتهى قولهم القرية مجتمع الناس وفي قرأت الثانية
لبنها ومنه القرآن غلط في المعنى والاشتقاق لان مجتمع الناس غيرهم ولام
القرية يا ولام قرءوا القرآن همزة وقولهم واسئل القرية حقيقة فانها تكيك
وان الجدار خلقت فيه ارادة ضعيف وقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وليس الواقع جزاء اعتداء ولا سيئة
ففيه اطلاق اسم الاعتداء والسيئة وهو اي المجاز في القرآن كثير نحو واشتعل
الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل والغائط ومكر الله ليستهزؤا
الله نور السموات كلما اوقدوا نارا للحرب وغيرها مما بلغت في الكثرة
حدا يفيد الجزم بوجوده ولا يفيدهم التحمل في صور معدودة ان امكن
المخالفون قالوا او لا المجاز كذب لانه ينفي فيصدق نفيه فلا

يصدق

يصدق هو والاصدق النفي والاثبات معا واذا ثبت انه كذب فلا يقع في
القرآن اجابا الجواب انما يصدق النفي وهو للحقيقة وانما يلزم كذب
الاثبات لو كان ايضا للحقيقة قالوا ثانيا يلزم من وجود المجاز في القرآن
ان يكون الباري متجوزا واللازم باطل اما الملازمة فلان من قام به فعل اشتق
منه اسم الفاعل واما بطلان اللازم فلامتناع اطلاق المجوز عليه اتفاقا
الجواب ان مثله في اطلاق الاسماء عليه نقف على الاذن وقد
اشفى فلذلك امتنع لا لانه لا يصح لغة واللازم صحته لغة قال مسئلة
في القرآن المعرب وهو عن ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثرون لنا المشكوة
هندية والاستبرق وسجيل فارسية والقسطاس رومية وقولهم مما اتفق
فيه اللغات كالصابون والتنور بعيد واجمع اهل العربية على ان
كون ابراهيم ممتنع من الصرف للعجمة والتعريف يوضح المخالف بما
ذكرنا في الشرعية وبقوله اعجمي وعربي فنفي ان يكون مشتركا واجيب
بان المعنى في السياق اكلام اعجمي وفي خاطب عربي لا يفهمه وهم يفهمونه
ولو سلم فنفي التنويع فالمعنى اعجمي لا يفهمه اقول القرآن فيه الفاظ
معربة وهو مروي عن ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثرون لنا ان
المشكوة هندية والاستبرق والسجيل فارسيتان والقسطاس رومية
وقول الاكثر لا نم ان ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغات
كالصابون والتنور بعيد لندره مثله والاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور
ولا تقدح في الظواهر هذا وان اجماع اهل العربية على منع صرف ابراهيم و
نحوه للعجمة والعلمية يوضح ما ذكرناه من وقوع المعرب فيه وجعل الاعلام

من المعرب او مما فيه النزاع محل المناقشة اهـ ج المخالف اولا بما مر
في نفي الاسماء الشرعية فلزوم ان لا يكون القرآن عربيا والجواب
الجواب وثانيا بقوله تعم اعجمي وعربي فينبغي ان يكون القرآن ممنوعا
وهو لازم لوجود المعرب فيه فينتفي الجواب لانسلم انه نفي التنويع
بل المراد كلام اعجمي مخاطب عربي فلا يفهمهم فيطل غرض انزاله ويدل عليه
سياق الاية في ذكر كونه عربيا وانه لو انزل عجميا لقالوا ذلك وهذه الالفاظ
كانوا يفهمونها فلا يندرج في الانكار سلمنا انه لنفي التنويع لكن المراد اعجمي
لا يفهم وهذا يفهم فلا يندرج في الانكار قال مسئلة المشتق ما وافق
اصله الحروف في الاصول ومعناه وقد يزاد بتغيير ما وقد يطرد كاسم الفاعل و
غيره وقد يختص كالقارورة والدبران اقول اشترط في المشتق امور
احدها اصل له فانه فرع ولو كان اصلا في الوضع غير ماخوذ من غيره لم يكن المشتق
مشتقا ثانيها ان يوافقه في الحروف اذ الاصالة والفرعية لا يتحققان
بدونه والمعتبر الحروف الاصلية فان حروف الزيادة مثل الاستعجال
والاستباق لا عبرة بها قالثها الموافقة في المعنى بان تكون فيه معنى الاصل
اما مع زيادة كالضرب والضارب فان الضارب ذات ثبت له الضرب
واما دونها كالمقتل مصدرا او الضرب وربما زيد في الحد بتغيير ما اي في
المعنى فيخرج المقتل من القتل صرح به في المشتهى وحمله على تغيير اللفظ كما في
كلام غيره لا يستقيم ههنا اذ الاصالة والفرعية لا تتصور الا بمغايرة
والا لكان مترادفا ولذلك لم يجعله من ذكره قيدا في الحد بل قال بعد
تمامه ولا بد من تغيير وهو اما بحركة او حرف بزيادة او نقصان والتركيب

ثنا

ثنا وثلاث وربع يرتقي الى خمسة عشر وذكر وامثلتها فحقيق ذكره تمهيدا
للقسمة كما مر واعلم ان الاشتقاق تعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول
مع الترتيب كضرب وضارب ويسمى الاصغر وبدونه كتئاك ويسمى الصغير
والمماثلة فيها كجرشم وثلب ويسمى الاكبر وتعتبر في الاصغر موافقته في
المعنى وفي الاخيرين مناسبته فينبغي ان يكون مراده بحروف الاصول هي
على ترتيبها وايضا فاعلم ان الاشتقاق يجري تارة باعتبار العلم كما قال
الميداني هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فيرد احدهما
الى الاخر وتارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تاخذ في اللفظ ما بينا سببه في
التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه وانت تعلم كيفية اخذ
هذه من حد المصنف للمشتق بالاعتبار دين هذا والمشتق قد يطرد كاسما
الفاعلين والصفات المشبهة وافعل التفضيل والزمان والمكان والآلة
وقد لا يطرد كالقارورة والدبران والعيوق والسماك وحقيقة ان وجود
معنى الاصل في محل التسمية قد يعتبر فيه حيث انه داخل في التسمية والمراد
ذات ما باعتبار نسبة له اليها فهذا يطرد في كل ذات كذلك وقد يعتبر
فيه حيث انه مصحح للتسمية فيرجع لها فيه بين الاسماء فيه غير دخوله في التسمية
والمراد ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو فيها بل باعتبار خصوصها
فهذا لا يطرد وحاصل الفرق بين تسمية الغير بوجوده فيه او بوجوده فيه
قال مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة ثالثها ان
كان ممكنا اشترط والا لم يشترط لو كان حقيقة وقد انقضى لم يصح نفيه اجيب
بان المنفي الاخص فلا يستلزم نفي الاعم قالوا الوصف بعده لغو قبله و

واجيب اذا كان الضارب ممن يثبت له الضرب لم يلزم النافي اجمع اهل
العربية على صحة ضارب امس وانه اسم فاعل اجيب مجاز لكن في المستقبل
قالوا صح عالم ومؤمن للنايم اجيب مجاز لاشاع كافر لكفر قد تقدم قالوا انا
نيقدر في مثل متكلم ومخبر اجيب بان اللغة لم تبن على المشاقة في
مثله بدليل صحة الحال وايضا فانه يجب لئن لا يكون كذلك اقول المشتق
عند وجود معنى المشتق منه كضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا و
قبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده
منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قيل وهو الان لا الضرب قد اختلف
فيه على ثلثة اقوال اولها مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها ان كان مما
يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة فتقدير كلامه اشترط بقاء المعنى في كون المشتق
حقيقة فيه ذاهب احدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها انه لو كان البقا
ممكنا اشترط والا فلا وكأن ميل المصنف الى التوقف ولذلك ذكر دلايل
الفرق واجاب عنها المشترطون مطلقا قالوا اولا لو كان المشتق حقيقة
بعد انقضائه لما صح نفيه وقد صح اذ يصح نفيه في الحال وانه يستلزم النفي
مطلقا لان النفي في الحال اخص من النفي في الجملة وكلما صح الملزوم صح
اللازم الجواب لا نم ان نفيه في الحال يستلزم نفيه فان الثبوت
في الحال اخص من الثبوت مطلقا والمنفي في نفسه في الحال هو الثبوت في
الحال وفي نفيه هو الثبوت مطلقا والثبوت في الحال اخص من الثبوت مطلقا
ولا شك ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وقد يجاب عنه بان المراد النفي
المقيد بالحال لا نفي المقيد بالحال فان قيل فالازم النفي في الجملة ولا ينافي

الثبوت

الثبوت في الجملة قلنا ينافيه لغة للتكاذب بينهما عرفا والجواب انه
لو ادعى صدقه على اطلاقه لغة منعناه او عقلا فلا ينافي قالوا ثانيا
لو صح الاطلاق حقيقة باعتبار ما قبله لصح باعتبار ما بعده ولا يصح اتفاقا بيان
الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته في الحال فقيد كونه في الحال اما ان يعتبر في
المصح فينتفي الصحة باعتبار ما قبله لانتفائه وهو خلاف المفروض او يلغى
فيبقى الثبوت في الجملة فتحقق الصحة باعتبار ما بعده لتحققه الجواب
ثم انه لو لم يعتبر قيد كونه في الحال صح باعتبار ما بعده اذ لا يلزم من عدم اعتبار
هذا القيد عدم اعتبار شيء من القيود بل قد يشترط المشترك بين الماضي و
الحال وهو كونه يثبت له الضرب والمشاقة في دلالته يثبت له الضرب
على الماضي خاصة بعد ظهور المراد منه لا يكن النافون لاثر الم
قالوا اولا اجمع اهل اللغة على صحة ضارب امس والاطلاق اصله الحقيقة
وعلى انه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به فاعلا حقيقة لما اجمعوا عليه عادة
الجواب انه مجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا وعلى انه اسم فاعل
مع انه مجاز اتفاقا قالوا ثانيا لو لم يصح المشتق حقيقة وقد انقضى
المعنى لم يصح مؤمن لنايم وغافل لانهما غير مباشرين للايمان وانه باطل
للاجماع على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجري
عليه احكام المؤمنين وهو نايم او غافل الجواب انه مجاز لاشاع
كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدم والا لكان كافرا مؤمنا معا حقيقة و
لزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وكذلك النايم واليقظان
واكلو والحامض والحر والعبد وامثال ذلك مما لا يخفى ويفيد استقراءه

الظن وهو قوى قالوا ثالثا لو اشترط بقاء المعنى لما كان متكلم ومخبر وتكلم
حقيقة واللازم باطل باتفاق بيان الملازمة انه لا يتصور حصوله الا بحصول
اجزائه وانها حروف تنقضى اولا فاولا لا يجتمع فى حين فقبل حصولها لم يتحقق
وبعده قد انقضت الجواب لنا اللغة لم تبن على المناقشة فى امثال ذلك و
الا لتعذر اكثر افعال الحال مثل يضرب ويمشى فانها ليست آنية بل زمانية تنقضى
اجزاؤه اولا فاولا وهذا صرح فى المنتهى وقد يقال مراده فعل الحال الصريح وهو
يخبر وتكلم فيلزم الا يكون حقيقة فى الحال بما ذكرتم من الدليل بعينه وهو
باطل اتفاقا فما هو جوابكم فهو جوابنا وهو اقرب الى لفظه ههنا و
التحقيق ان المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشى من مكة
الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضى ومن المستقبل متصلة لا يخللها فصل
يعد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه سلمنا ذلك لكن لا يلزم من
عدم اشتراط البقاء فيما تقدم عدم الاشتراط مطلقا وهو معنى قوله وايضا
فانه يجب ان لا يكون كذلك اى يجب ان لا يكون المشتق مما لا يمكن بقاؤه
حتى يشترط فيه البقاء والا لم يشترط وهذا رجوع الى القول الثالث لتخصيص البعض

قال مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشئ من الفعل قائم بغيره خلافا للمعتزلة
لنا الاستقراء قالوا ثبت قاتل وضارب والقتل للمفعول قلنا القتل التأثير
وهو للفاعل قالوا اطلق الخالق على الله تعالى باعتبار المخلوق وهو الاثر لانه
الخلق المخلوق والا لزم قدم العالم او التسلسل واجيب اولا بانه ليس بفعل
قائم بغيره وثانيا بانه تشتق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد
فلما نسب الى البارى صح الاشتقاق صحيحا بين الادلة

اقول

لا يشتق اسم الفاعل للشئ باعتبار فعل حاصل لغيره خلافا للمعتزلة
فانهم جعلوا المتكلم لله تعالى باعتبار كلام هو له بل كلام لجسم هو خلقه فيه ويقولون
لا معنى لكونه متكلما الا انه خلق الكلام فى الجسم لنا الاستقراء يفيد القطع بذلك
قالوا ثبت قاتل وضارب لغير من قام به الفعل لان القتل والضرب
هو الاثر الحاصل فى المفعول وهو المقتول والمضروب الجواب
لا نسلم انه الاثر بل تأثير ذلك الاثر وهو قائم بفاعلها ضرورة حصول
الاثر منه وقالوا قد اطلق الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق
اذ لو كان غيره لكان هو التاثير فان قدم العالم اذ لا يتصور تاثير قديم فى
ولا اثر وان حدث احتاج الى تاثير آخر ولزم التسلسل الجواب اما
اولا فبانه غير محل النزاع اذ محل النزاع فعل قائم بالغير وهذا ليس
كذلك بل مجموع بعضه قائم بنفسه وبعضه قائم بذلك البعض و
المجموع يعد قائما بنفسه لا بغيره واما ثانيا فبان للقدرة تعلقا حادثا
به الحدوث ضرورة وهذا التعلق اذا نسب الى العالم فهو صدوره
عن الخالق او الى القدرة فهو ايجابها له او الى ذى القدرة فهو خلقه
فالخلق كون الذات تعلقت قدرته به وهذه النسبة قائمة بالخالق
وباعتبارها اشتق له فيصح ما ذكرنا من الدليل على وجوب القيام
لانا لا نعنى بكونها صفة حقيقة بل سائر الاضافات قائمة بمحالها
وكذا ما ذكرتم من الدليل على انه ليس امرا مغايرا للمخلوق فانه دليل
يدل على انه ليس امرا حقيقيا مغايرا فكان الحمل على هذا واجبا
جمعا للادلة **قال** مسئلة الاسود ونحوه من المشتق يدل على

ذات منصفة بسواد لا على
الخصوص في جسم وغيره بدليل صحة الاسود جسم اقول الاسود غيره
في المشتقات انما يدل على ذات ما مبهمة باعتبار صفة معينة لا على خصوصية
الذات في كونه جسما او غيره بدليل صحة قولنا الاسود جسم فانه يفيد
فايدة جديدة وليس مثل قولنا الجسم ذو السواد جسم ولولا ذلك لما
صح وكان كقولنا الانسان حيوان فانه لا يفيد مفيدا وان صح الحمل
قال مسئلة لا تثبت اللغة قياسا خلافا للقاضي وابن شريح
وليس الخلاف في نحو رجل ورفع الفاعل اي لا يسمى ساكتا عنه الحاق
بتسمية لمعين لمعنى ليستلزمه وجودا وعدما كالخمر للنبيذ للتخمير و
السارق للنباش للاخذ خفية والزاني للايط للا يلاج المحرم الا
لنقل او استقراء التعميم لنا اثبات اللغة بالمحتمل فلو دار الاسم
معه وجودا وعدما قلنا وقد دار مع كونه من العيب وكونه مال الحي و
قبلا ق لو ابيثبت شرعا والمعنى واحد قلنا لولا الاجماع لما ثبت وقطع
النباش وحد النبيذ اما للثبوت التعميم واما بالقياس للا انه سارق
او خمر بالقياس اقول قد اختلف في جواز اثبات اللغة بالقياس
فجوزه القاضي ابو بكر وابن شريح وبعض الفقهاء والاصح منعه دلالة
من تحرير محل النزاع اولا ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد
فنقول ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل او الضارب
او بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول انما الخلاف في تسمية
ساكت عنه باسم الحاقا له بمعين سمي بذلك الاسم لمعنى بدون
التسمية به وجودا وعدما فيرى انه ملزوم التسمية فاينما وجد

اوجب

اوجب التسمية به كتسمية النبيذ خمرا الحاقا له بالعقار لمعنى هو التخمير
للعقل المشترك بينهما الذي دارت معه التسمية فما لا يوصف في ماء
العنب لا يسمى خمرا بل عصيرا واذا وجد فيه سمي به واذا زال عنه لم يسم
به بل خلا وكذلك تسمية النباش سارقا للاخذ بالخفية واللايط
زانيا للا يلاج المحرم الا ان يثبت في شيء من هذه الصور نقل او استقراء
فيخرج عن محل النزاع فلا يكون مثالا ولا يضر فان المثال يراد للتفهم
لا للتحقيق لنا ان القياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل وهو
غير جايز اما الاولى فلانه يحتمل التعريف بمنعه كما يحتمل باعتباره بدليل
مفهم طرد الادهم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل وغيرها
مما لا يحصر فعند السكوت عنها يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه
يجر احتمال اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم بحت وايضا
يجب الحكم بوضع اللفظ بغير قياس اذا قام الاحتمال وهو باطل اتفاقا
قالوا اولا دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما فدل على انه المعتبر
لان الدوران يفيد ظن العلية لجواب المعارضة على سبيل القلب
بانه دار ايضا مع المحل لكونه ابيض ماء العنب ومال الخمر وظنا في القبل
فدل على انه المعتبر لما ذكرتم قلنا المعنى جزء العلة فلا يستلزم قالوا
ثانيا ثبت القياس شرعا فتثبت لغة اذ المعنى الموجب للثبوت فيهما
واحد وهو الاشتراك في معنى يظن اعتباره بالدوران الجواب
لانا نمنع ان المعنى واحد في الشرع بل بخصيصه هو الاجماع على ثبوته او ذلك
مع الاجماع ولم يتحقق ههنا فان قيل فما اوجب الاثم في قطع النباش

وضد النبيذ قلنا ذلك اما بالثبوت لعميم السرقة والحمر بالنقل واما لقيامها سهما
على السارق والحمر قياسا شرعيا في الحكم لانه سارق وضرابا بالقياس في اللغة

قال مسئلة الحروف معنى قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية ان نحو
من والى مشروط في دلالتها على معناها الافراد ذكر متعلقها ونحو لا
والانتهاء والابتداء او انتهاء غير مشروط فيها ذلك واما نحو ذو وفوق وكنت
وان لم نذكر الا بمتعلقات لا لامر غير مشروط فيها ذلك لما علم من ان وضع
ذو بمعنى صاحب ليتوصل به الى الوصف باسماء الاجناس اقتضى ذكر المضاف
اليه وان وضع فوق بمعنى مكان ليتوصل به الى علو خاص اقتضى ذلك
وكذلك البواقي **اقول** قد سمعت قول النحاة الحروف لا يستقل بالمفهومية
وعليه اشكال فاراد تقرير المراد اولا والاشارة الى الاشكال ثانيا وحله
ثالثا اما تقريره فهو ان معناه ان نحو من والى مشروط في وضعها دالة
على معناها الافرادي وهو الابتداء والانتهاء ذكر متعلقها من دار او
سوق او غيرهما مما يدخل عليه الحروف ومعنى الابتداء والانتهاء فالاسم
كنحو الابتداء والانتهاء غير مشروط فيها ذلك واما الاشكال فهو ان نحو ذو و
أولو والان وقيد وقيس ودقاب وأي وبعض وكل وفوق وكنت وخلف
وامام وقدام وورى مما لا يحصى كذلك اذ لم يجز الواضع استعمالها الا
بمتعلقاتها فكان يجب كونها حروفا وانها اسماء واما الكل فهو انها وان لم
يتفق استعمالها الا كذلك لامر ما عرض فغير مشروط في وضعها دالة ذلك لما
علم ان ذو بمعنى صاحب ويفهم منه عند الافراد ذلك لكن وضعه لغرض ما
وهو التوصل به الى الوصف باسماء الاجناس في نحو زيد ذو مال وذو فرس

فوضعه

فوضعه ليتوصل به الى ذلك هو الذي اقتضى ذكر المضاف اليه لا لانه لو
ذكر دونه لم يدل على معناه لعم لم يحصل الغرض والفرق بين عدم فهم المعنى
وبين عدم فايدة الوضع مع فهم المعنى ظ وكذلك فوق وضع لمكان له علو
ويفهم منه عند الافراد ذلك لكن وضعه ليتوصل به الى علو خاص اقتضى
ذلك المضاف اليه وكذلك بواقي الالفاظ **قال** في التنبيه واشكل منه نحو على وعن والكاف في الاسمية اذ معناها اسما وحرفا واحدا والجواب
انه يجب رده الى ذلك وان لم يقف هذا التقدير فيه اجراء اللبابين على ما
علم من لغتهم فيهما ولا يخفى ما في هذا الكلام من التحمل والتحكم وان كنت تريد
حقيقة الحال في ذلك فاعلم اولا مقدمة وهي ان اللفظ قد يوضع وضعا عاما
لامور محصورة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات فان الواضع لما قال
صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه
علم منه حال كونها ضارب ومضروب من غير تعرض لخصوصيتهما وكذا اذا
قال هذا الكل مشار اليه مخصوص واذا لكل متكلم والذي لكل معين بجملة وليس
وضع هذا كوضع رجل فان الموضوع له فيه عام وهذه وضعت باعتبار المعنى
العام للخصوصيات التي كثيرة حتى اذا استعمل رجل في زيد بخصوصه كان
مجازا واذا اريد به العام المطابق له كان حقيقة بخلاف هذا واما والذي
فانه اذا اريد به الخصوصيات كانت حقايق ولا يراد بها العموم اصلا فلا
يقال هذا والمراد واحد مما يشار اليه ولا انا ويراد به متكلم ما واذا تحقق ذلك
فنقول الحرف ما وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء
والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين مخصوصة والنسبة لا تتعين الا بالمنتسبين

اليه فالابتداء الذى هو البصرة يتعين بالبصرة والانتهاء الذى للكوفه
يتعين بالكوفه فالم يذكر متعلقه لم يحصل فرد من ذلك النوع الذى هو مدلول
الحرف لا فى العقل ولا فى الخارج وانما يحصل بالمنسوب اليه فيتعقل
بتعقله بخلاف ما وضع للنوع نفسه كالاسد والانتهاء وبخلاف ما وضع لذات
ما باعتبار نسبة كخذ وذو وفرق وعلى وعن والكاف اذا اريد به علو وتجاوز
وشبه مطلقا فهو كالابتداء والانتهاء **قال** مسئلة الواو للجمع المطلق
لا للترتيب ولا للمعية عند المحققين لنا النقل عن الائمة انها كذلك
واستدل لو كانت للترتيب لتناقض ادخلوا الباب سجدا مع الاخر
ولم يصح تقاتل زيد وعمر ولكان قام زيد وعمر وبعده بكرا وقبله تناقضا
واجيب بانه مجاز لما سنذكره قالوا اركعوا واسجدوا قلنا الترتيب مستفاد
من غيره قالوا ان الصفا والمروة قال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به
قلنا لو كان له لما احتجنا الى ابداء قالوا ترصلى الله عليه على قائل و
من عصاهما فقد غوى وقال قل فمن يعصى الله ورسوله قلنا لزكى ازاد انه
بالتعظيم بدليل ان معصيتهما لا ترتيب فيها قالوا اذا قال لغير المدخول بها
انت طالق وطالق وطالق وقعت واحده بخلاف انت طالق ثلثا واجيب
بالمنع وهو الصحيح وقول مالك والاظهر انها مثل ثم انما قاله فى المدخول
بها يعنى لبقع الثلاث ولا ثنين فى التاكيد **اقول** الواو العاطفه تجمع بين
امرين فى ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو او فى حكم نحو ضرب زيد وعمرو
او فى ذات نحو ضرب واكرم زيد ولا يجب الاجتماع فى الزمان وهو المقرر
عنه بالمعية ولا عدمه الاجتماع وكونها فى زمانين مع تاخر واحد خلف عليه

وهو المعبر

وهو المعبر عنه بالترتيب بل للجمع المشترك بينهما المحتمل فى الوجود لهما فرغير
تعرض فى الذكر لشئ منهما ولا يلزم من عدم التعرض للمعية التعرض للترتيب
وقيل انه للترتيب فقوله لا للترتيب تنبيه على الخلاف وقوله ولا سعية لئلا يتوهم
انه ينفى الترتيب اشتراطا للمعية لنا النقل عن ائمة اللغة انها كذلك فقل ابو على
الفارسى انه مجمع عليه وذكره سيبويه فى خمسة عشر موضعا من كتابه واستدل عليه
بانها لو كانت للترتيب لزم محذورات منها انه يتناقض قوله تعم وادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة نمع الاية الاخرى وهو قوله تعم وقولوا حطة وادخلوا
الباب سجدا اذ الصفة واحدة والشافعى فى كلامه مع ومنها انه لا يصح تقاتل
زيد وعمرو اذ لا يتصور فعل يعتبر فى مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ترتيب
وانه صحيح باتفاق ومنها ان يكون قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكرارا لاستفادة
البعدية من الواو وقولنا جاء زيد وعمرو قبله تناقضا وهو مجيئه بعد الواو وقبل
لقبله واللازم منتف باتفاق والجواب عن الكل ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة
ترتيب ولا يلزم كونه حقيقة فيه عنا انه ان يقال المجاز خلاف الاصل فنقول لكن
يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وما سنذكره فى انه للترتيب يدل عليه و
لا يخفى عليك ان هذا معارضة لا تنفى صحة الدليل لغم لو تم دليلهم توقف
دليلنا للتعارض فوجب الترجيح وانه لا يتم كما ترى قالوا لو لا قال الله
تعم اركعوا واسجدوا لفهم منه ولعله مستفاد من غيره اذ لا يلزم من موافقة
للدليل كونه منه ولا من عدم دلالته عليه عدم الدليل مطلقا قالوا ثانيا
لما نزل ان الصفا الاية قال عليه السلام ابدؤا بما بدا الله به فصرح بوجوب الابتداء
بما بدا الله به ويفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء المتكلم به ولانه للترتيب

لما كان كذلك الجواب انه انما لاعلينا فان الترتيب مستفاد من قوله ابدؤا بما
بدا الله به ولو كان الواو للترتيب لفهموه من الاية فلم يشكوا فيه فلما قالوا
فلم يجابوا الى قوله ابدؤا فلما سئلوا علمنا انها ليست للترتيب قالوا
ثالثا خطب اعرابي عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال من اطاع الله ورسوله
فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم
انت قل ومن يعص الله ورسوله ولولا ان الواو للترتيب لما كان بين العبارتين
فرق ولما كان للرد والتلقين معنى الجواب لانم عدم الفرق
اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القرآن فرد عليه لتركه التعظيم الذي كان
يحصل بالافراد الواو فرد ويدل عليه ان معصيتهما لا ترتيب فيها لان كلا امر
بطاعة الاخر فمعصيته معصية لهما ولا يمكن تطابقهما في الاوامر طردا قالوا
رابعا لو قال قيل لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت
واحدة ولو قال انت طالق ثلثا وقعت الثلث وما ذاك الا بافادة العبارة
الاولى الترتيب فتبين بالطلقة الاولى فلا يبقى المحل قابلا للثانية والثالثة
ولا ترتيب في العبارة الثانية فيلحقها الثلث دفعة ولولا ان الواو للترتيب
لما كان بينهما فرق والجواب منع وقوع الواحدة في العبارة الاولى بل
يقع الثلث وهو الصحيح عن مالك عند المصنف فان قيل فقد قال مالك
والاظهر انها مثل ثم والاتفاق على ان ثم للترتيب وانه لا يقع الا واحدة قلنا
انما قال ذلك في المدخول بها ولا يعني به ان الواو مثل ثم في المعنى بل في
الحكم فتقع الثلث ولا تنوى في التاكيد تنزيلا اي لا يوكل الى نيته اذا قال
اردت به التاكيد ارادة الا يقع الا واحدة لان التاكيد يثبت بغير الواو

غالبا

غالبا والواو ظاهر في العقد وشبهه لا يعتبر فيه النية **قال** ابتدأ الوضع
ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبعية لنا القطع بصحة وضع اللفظ
للشيء ونقيضه وضده وبوقوعه كالقرء والجون فالوا لو ثبت وتم
تخصص قلنا تخصص بارادة الواضع المختار **اقول** فرغ من اقسام الموضوعات
اللغوية فشرع في بيان ابتداء وضعها وقد زعم عباد بن سليمان الصيمري
واهل التكسير وبعض المعتزلة ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية والحق
خلافه لنا انه 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
للحيض والطهر وهما نقيضان والجون للاسود والابيض وهما ضدان
ولو كان الدلالة لمناسبة ذاتية لما كان كذلك وتقريره ان لو فرضنا وضع
اللفظ الدال على الشيء لنقيضه او لضده دل عليه دون هذا المدلول
اولهما فعليهما وما بالذات لا يختلف ولا يتخلف قالوا لو ثبت
الالفاظ بالنسبة الى المعاني لم تخص الالفاظ بالمعاني والالزم الاختصاص
بدون تخصيص والتخصيص بدون مخصص وكلاهما محال الجواب نختار التخصيص
ولا نسلم انه دون المخصص لان المخصص لا يخطر في المناسبة وارادة الواضع المختار
تصلح مخصصا من غير انضمام داعية اليها من الله كتخصيص الحدوث بوقته و
من الناس كتخصيص الاعلام بالاشخاص واعلم ان المخالف لعله يدعي
ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله
في الوضع والا فبطلانه ضروري **قال** مسئلة الاشعري علمها الله تعالى بالوحي
او خلق الاصوات او بعلم ضروري البهيمية واضعها البشر واحد او

جماعة وتحصل التعريف بالاشارة والقرائن كالاطفال الايتاذ القدر المحتاج اليه
في التعريف توقيفا وغيره محتمل وقالت القاضي يجميع ممكن ثم الظاهر قول
الاشعري قال وعلم ادم الاسماء كلها قالوا اللهم اوعلمه ما سبق قلنا خلاف
الظاهر قالوا الحقائق بدليل ثم عرضهم قلنا ابنئوني باسماء هؤلاء بيّن
ان التعليم لها والضمير للمسميات واستدل بقوله واختلاف السنتكم والمراد
اللغات باتفاق قلنا التوقيف والاقدار في كونه انه سواء البهيمية وما
ارسلنا في رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغات والا لزم الدور قلنا اذا
كان ادم هو الذي علمها اندفع الدور واما جواز ان يكون التوقيف بخلق الاصوات
او بعلم ضروري فخلاف المعتاد الاستاذ ان لم يكن المحتاج اليه توقيفا لزم
الدور لتوقفه على اصطلاح سابق قلنا يعرف بالترديد والقرائن كالاطفال

اقول لما ثبت ان دلالة الالفاظ بالوضع فالواضع هو الله او الخلق او
التوزيع ثم أن لم يجزم باحد الثلثة اولا فهذه اربعة اقسام قال بكل قسم منها
قايل فقال الشيخ ابوالحسن الاشعري ومتابعوه الواضع للغات هو الله تعالى
وعلمها بالوحي او بخلق اصوات تدل عليه واسماعها لواحد او لجماعة او
بخلق علم ضروري بها وقالت البهشمية وهم اصحاب ابي هاشم وضعها البشر
واحد او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار كما في الاطفال
يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة و
غيرها وقال الاستاذ ابواسحق الاسفرائيني القدر المحتاج اليه في
التعريف كحصل بالتوقيف من قبل الله تعالى وغيره محتمل للامرين وقال
القاضي ابوبكر الجميع ممكن عقلا وشيء من الادلة المذاهب لا يفيد القطع

وجب

وجب التوقف هذا هو الصحيح ثم ان كان النزاع في الظهور لا في القطع فا
لظاهر قول الاشعري لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فانه دل على تعليم اليه تعالى
للاسماء لادم وهبوط في انه الواضع دون البشر فكذلك الافعال والحروف
اذ لا قائل بالفصل ولان التكلم هو الغرض بتعريف بعضه بعضا ولانها اسماء في
والتخصيص اصطلاح طرا والمخالف يفصل عن هذه الاية بتبا ولها فتارة في التعليم
وتارة في الاسماء اما في التعليم فذكروا تاويلين احدهما ان المراد به الالهام
بان يضع كوفقوله وعلمناه صنعة لبوس لكم ثانيهما علمه ما سبق وضعه من خلق اخر
والجواب انه خلاف الظاهر المتبادر من تعليم الاسماء تعريف وضعها تلقا
والاصل عدم وضع سابق واما في الاسماء فقالوا المراد بها المسميات بدليل
قوله تعالى عرضهم والضمير الاسماء اذ لم يتقدم غيره والضمير المذكر لا يصلح
للاسماء الا اذا اريد بها المسميات مع تغليب العقلاء الجواب ان التعليم
للاسماء والضمير للمسميات وان لم يتقدم لها ذكر في اللفظ للقرينة الدالة عليها
ويدل على ان التعليم للاسماء قوله انبئوني باسماء هؤلاء فلما انبأهم باسما
ولولا ان التعليم للاسماء لما صح الالزام واستدل بقوله تعالى وكاين من اية
خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والمراد اللغات بالاتفاق اذ لا
كثير اختلاف في العضو اذ بدايع الصنع في غيره اكثر الجواب التوقيف عليها
بعد الوضع واقدار الخلق على وضعها في كون اختلاف الالسنة آية سواء فلا
يدل كونه انه دون الاخراهبتج البهشمية بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا
بلسان قومه اي ليفهم دل على سبق اللغات الارسال فيلزم الدور وقوله والا
لزم الدور اي فيصح ما قلنا والالزم الجواب انه تعالى علمها ادم كما دلت

عليه الاية واذا كان ادم هو الذي علمها لاقوم رسول اندفع ما ذكرتم من الدور
وقد اجيب عن حجة البهشمية بمنع كون التوقيف بالارسال لجواز ان يكون
بخلق الاصوات او بخلق علم ضروري كما تقدم ورده المصنف بانه خلاف المعتاد
فلو لم يقطع بعدمه فلا اقل من مخالفته للظاهر فحالفته قوية احتج الاستاذ بانه
ان لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالتوقيف لزم الدور لتوقف الاصطلاح
على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقيفه على
سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور وقوله على اصطلاح سابق تقرير
لكون الدور دورا تقدميا لا دورا معيا والمراد كون الاصطلاح موصوفا بالسبق لا
انه محتاج الى اصطلاح اخر قبل ذلك الاصطلاح والا لكان اللازم هو التسلسل
لا الدور واجيب بمنع توقفه على الاصطلاح بل يعرف بالتردد والقرائن كالطفل

قال طريق معرفتنا التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء
والبحر والبرد وبالاحاد في غيره اقول قد تزخرف فحر اللغات واتهما
وابتداء وضعها فشرع يبين طريق معرفتها وهو النقل لان وضع لفظ
معين لمعنى معين من الممكنات والعقل لا يستقل بها والنقل ستعلم انه متواتر
يفيد القطع واحاد تفيد الظن واللغات قسمان قسم لا يقبل التشكيك كا
لارض والسماء والبحر والبرد مما يعلم وضعه لما يستعمل فيه قطعا وقسم يقبله كاللغات
العربية والطريق فيما لا يقبل التشكيك هو التواتر وفي غيره الاحاد و
في عبارته اشاره الى دفع ما شكك به بعضهم فقال اكثر الالفاظ دورانا
على الالسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف سريانيون هو اعرابي مشتق وقم او
موضوع ولم نحافظ بغيره ايضا الرواة معدودون كالخليل والاصمعي

ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا ممن تتبع
كلام البلغاء والغلط عليهم جائز ووجه القدح في القسم الاول سقطة
لا يستحق الجواب والثاني يكفي فيه الظن وما ذكروه لا يقدح فيه واعلم ان النقل
قد يحتاج في افادة العلم بالوضع الى ضميمة عقلية كما يرد ان الجمع المحلى باللام
يدخله الاستثناء وانه لاخراج ما لولاه لوجب دخوله فيعلم انه للعموم وهذا
لا يخرج عن القسمين اذ لا يراد بالنقل ان يكون النقل مستقلا بالدلالة من
غير مدخل للعقل فيه اذ صدق المخبر مما لا بد منه وانه عقلي **قال الاحكام**
لا يحكم العقل بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى ويطلق لثلثة امور
اضافية لموافقته الغرض ومخالفته ولما امرنا بالثناء عليه وبالذم ولما
لا حرج فيه ومقابله وفعل الله تعالى حسن بالاعتبارين الاخيرين وقالت
المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها فالقدماء
من غير صفة وقوم بصفة في القبيح والجبائية بوجوه واعتبارات لنا
لو كان ذاتيا لما اختلف وقد وجب الكذب اذا كان فيه عصمة نبي من
القتل والضرب وغيرهما وايضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان في
صدق من قال لا اكذب ابدا وكذبه اقول قد استوفى في مبادي هذا العلم
من اللغات وهذه مبادية من الاحكام والكلام في الحاكم ونفس الحكم والمحكوم عليه
والمحكوم فيه اما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل ولا نعني بان العقل لا حكم له في
شيء اصلا بل انه لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى وان الحسن
والقبح انما يطلق لثلثة امور اضافية لذاتية الاول لموافقة الغرض في الحسن
ومخالفته وليس ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض الثاني ما امر الشارع

بالثنا على فاعله او بالذم وليس ذاتيا اذ يختلف بالاحوال والازمان
الثالث بالاجر في فعله وماقبيح وليس ذاتيا لما ذكرناه آنفا والمباح
وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير وبالتفسير الثاني ليس حسنا ولا
قبيحا وفعل الله بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض
وهو بالاعتبارين الاخيرين حسن اما بالثالث فمطلقا واما بالثاني فبعد
ورود الشرع لا قبله سواء فيه فعله قبل الشرع او بعده وقالت المعتزلة
والكرامية والبراهمة الافعال حسنه وقبيحة لذواتها فمنها ما هو ضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الصدق
المضر وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كالعبادات
فان حسن الصوم اضر يوم العيد يوم شوال فما لا سبيل للعقل
اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين ثم اختلفوا قال
القدماء يحصل الحسن والقبح للفعل من غير صفة توجبه بل لذاته وقالت
قوم يحصل بصفة توجبه فيهما وقال قوم يحصل بصفة توجبه القبح فقط
والحسن يكفي فيه عدم الموجبة القبح وقال البعض يحصل بصفة موجبة
فيهما لكنها ليست صفة حقيقية بل بوجوه واعتبارات تختلف كالظلم اليتيم
للتعذيب او للتاديب لنا لو كان الحسن والقبح ذاتيا لما اختلف بان
يكون فعل واحد حسنا تارة وقبيحا اخرى واللازم بط اما الملازمة فلانه
لو اختلف لزم انفكاك ما هو ذاتي للشيء عنه وانه محال واما بطلان اللازم
فلان الكذب قبيح وقد يحسن فانه يجب اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم
او انقاذ بريء ممن يقصد سفك دمه وكذلك القتل والضرب وغيرهما من

الافعال

الافعال مما يجب تارة ويحرم اخرى ولنا ايضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان
واللازم بط بيان الملازمة انه اذا قال الكذب عند اهداء ضر لايخ عن
الصدق والكذب وايهما كان يجمع النقيضان اما الصدق فلانه عبارة عن
وقوع متعلقه وهو الكذب في آخر فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيان
وانهما متنافيان واما الكذب فلانه عبارة عن انتفاء متعلقه وهو
الكذب ويلزم المحال بعينه قال واستدل لو كان ذاتيا لزم قيام
المعنى بالمعنى لان حسن الفعل زائد على معقوليته والا لزم من تعقل الفعل
تعقله ويلزم وجوده لان نقيضه لا حسن وهو سلب والا استلزم حصوله
له محلا موجودا ولم يكن ذاتيا وقد وصف الفعل به فيلزم قيامه به و
اعترض باجرائه في الممكن وبان الاستدلال بصورة النفي على الوجود
دورا لانه قد يكون ثبوتا او منفيا فلا يفيد ذلك واستدل بفعل العبد غير
مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح و
ان كان جايزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي وهو
ضعيف فانا نفرق بين الضروري في الاضطرارية ضرورة ويلزم عليه بفعل
الباري وان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا والتحقيق انه يتجه بالاختيار

اقول ودليلان لاصحابنا استضعفهما استدل لو كان ذاتيا لزم قيام
المعنى بالمعنى اي العرض بالعرض واللازم باطل اما الاولى فلان حسن الفعل
مثلا امر زائد على مفهوم الفعل والا لزم من تعقل الفعل تعقله ولا يلزم
اذ يتعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم يلزم ان يكون امرا وجوديا لان
نقيضه لا حسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق

على المعدوم انه ليس بحسن وانه بط بالضرورة وايضا اذا لم يصدق عليه
انه ليس بحسن صدق عليه انه حسن اذ لا مخرج عن النفي والاثبات فلم يكن
الحسن وصفا ذاتيا اذ المعدوم لا تكون له صفة الا مقدرة موهومة وكيف
تكون صفة حقيقية ذاتية لما لا حقيقة له ولا ذات له واذا ثبت ان نقيضه
سلب كان هو وجودا والا ارتفع النقيضان فقد ثبت انه زايد وجودي
وهو معنى لان ذلك هو معنى المعنى ثم نقول الفعل قد وصف به حيث
يقال الفعل حسن فيلزم قيام الحسن بالفعل لاستحالة ان يوصف الشيء
بمعنى يقوم بغيره والفعل ليس بمعنى وهو ظ فيلزم قيام المعنى بالمعنى
واما الثانية فلانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لانه لا حاصل قيامهما معا
بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر بقاله وحقيقة القيام هو التبعية في التحيز
وتحقيقه في الكلام قوله فيلزم قيامه به اي قيام الحسن بالفعل او قيام
المعنى بالمعنى واعترض عليه بوجهين احدهما النقض بأجزاء الدليل
في الممكن الثابت للفعل فيلزم الا يكون الامكان ذاتيا فلا يكون الفعل
في نفسه ممكنا ثانيهما ان الاستدلال بصورة النفي وكونه سلبا على وجود
المنفي دورا ذ ليس كل منفي وجوديا بل قد يكون ثبوتا كالامتناع فان
المنفي فيه ثبوت الامتناع لغيره بمعنى انه الشيء لا يمتنع لا ما ليس امتناعا
والثبوت للغير اعم من الوجود له فان المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه
نحو الممتنع معدوم وايضا قد يكون المنفي منقسما الى وجود وعدم كالا علوم
فان المعلوم يشمل الموجود والمعدوم واذا جاز كونه ثبوتا او منقسما
فعلى التقديرين لا يلزم من كون النفي سلبا وجود المنفر كما في المثالين

واذا ثبت ذلك فلا يلزم كون المنفر وجودا الا اذا ثبت ان السلب ليس
من احد القبيلين بل هو سلب لوجود وفيه توقف الشيء على نفسه واستدل
بان فعل العبد غير مختار اي ما اخترته بل فعل بغير اختياره فلا يكون حسنا
ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان الحسن والقبيح قسمان من فعل
الممكن منه ومن العلم كماله واما عندنا فظاهر وانما قلنا انه غير مختار
لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه غير مختار
بل اضطراري وان كان جايزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح نمع المرجح
يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى
مرجح اخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا
يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو التقاعي
والاعتراض عليه من وجوه الاول انا نفرق ضرورة بين الافعال الضرورية
والاختيارات كالسقوط والصعود وحركتي الاختيار والرعشة فيكون استدلالا
في مقابلة الضرورة فيكون بط الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى
فيلزم ان لا يكون مختارا وانه كفر الثالث يلزم ان لا يوصف الفعل
بحسن ولا قبح شرعا اذ لا تكليف لغير المختار عندكم وان جوزه الرابع
وهو التحقيق والبواقي الزامية انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار
وسواء قلنا يتسلسل يجب به الفعل او لا يجب بل يكون اختياريا اذ لا معنى
للاختياري الا ما يترجح بالاختيار وقد يجاب عن الاول بان الضروري
وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى
مرجح متجدد وعن الثالث ان وجود الاختيار كاف في الشرعي وعندكم

لو طلا الاستقلال بالفعل لقبح التكليف عقلا وعن الرابع انه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله بطل استقلال العبد به ولهذا قرر واف في الكلام

قال وعلى الجبائية لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على امر زايد وايضا لو حسن او قبح لذاته او لصفته لم يكن الباري مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيلزم الامر فلا اختيار ومن السمع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لاستلزام مذاهبهم خلافه اقول الادلة المذكورة لا تنهض على الجبائية لانه اذا كان برجوه واعتبارات اندفع الاول لجواز الاختلاف والثاني لجواز الاجتماع والثالث لانه قد لا يكون مغنى والرابع لان اللازم والاتفاقي قد يكون له جهات واعتبارات فاقبح باعتبار ما ينهض عليهم وعلى غيرهم وهو من العقل والنقل اما من العقل فوجهان احدهما انه لو كان حسن الفعل او قبحه لامر غير الطلب حاصل في الفعل لم يكن تعلق الطلب لذاته واللازم بط اما الملازمة فلتوقف تعلقه حينئذ على امر زايد وما هو للشيء بالذات لا يتوقف على امر زايد واما بطلان اللازم فلانا نعلم بضرورة العقل ان الطلب صفة ذات اضافة تستلزم مطلوبا عقلا ولا تعقل حقيقة الا بتعلقه بمطلوبه ثانيهما انه لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفته لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع بيان اللزوم ان الافعال تكون غير متساوية في ذاتها بالنسبة الى الاحكام فاذا كان الفعل بينه احد الحكمين راجحا فالحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيكون قبيحا فلا يجوز عليه فيكون الحكم بالراجح متعينا عليه وانه ينفي الاختيار وقد يقال

ان اشتاع الحكم لقيام صارف القبح لا ينفي الاختيار وامام السمع فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولو كان الاحكام يدركها العقل لزم خلاف ذلك وهو التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب والحرمة وهما يستلزمان التعذيب عندهم لمفهم العموم وقوله لاستلزام مذاهبهم خلافه يحتمل ان يريد به استلزام حكم العقل خلاف ما تقتضيه الاية والاقرب حمله على ان مذاهبهم في عدم جواز العفو يستلزم التعذيب قبل البعثة بترك الواجبات العقلية اشارة الى انه الزامي وانه لا يمنع ان يقال بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل البعثة قال قالوا حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفر ان معلوم ضروري في غير نظر الى عرف او شرع او غيرهما والجواب المنع بما ذكر قالوا اذا استويا في المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر انتفى العقل الصدق واجيب بانه تقدير مستحيل فلا يستبعد منع ايثار الصدق ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغايب للقطع بانه لا يقبح من الله تعالى تمكين العبد في المعاصي ويقبح منا قالوا لو كان شرعيا لزم افحام الرسل فيقول لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر وبالعكس او لا يجب حتى يثبت الشرع وبالعكس والجواب ان وجوبه عندهم نظري فيقوله بعثنه على ان النظر لا يتوقف على وجوبه ولو سلم فالوجوب بالشرع نظرا ولم ينظر ثبت اولم يثبت قالوا لو كان كذلك جازت المعجزة في الكاذب ولامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب على الله قبل السمع والتثليث وايذاء الكفر والعالم واجيب بان الاولان امتنع فلمدرك اخر والثاني نلتزم ان اريد التحريم الشرعي اقول

للمعتزلة في اثبات حكم العقل وجوه قالوا اولا حسن الصدق النافع والايمان
وقبح الكذب الضار والكفر ان معلوم ضرورة من غير نظر الى شرع او
عرف او غيرهما وفي عادة او مصلحة او مفسدة ونحو هاذ لك اتفق عليه
العقلا من غير اختلاف مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعادتهم
وقالوا به من لا يثبت شرع فدل على انه ذاتي الجواب منع كونه معلوما بالضرورة
بل باحد ما ذكر في الشرع او العرف او غيرهما او منع الضرورة في الحسن والقبح
بالمعنى المتنازع فيه بل باحد ما ذكر في التفسيرات الثلث قالوا ثانيا
اذا استوى الصدق والكذب في جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل مقدر
يصلح مرجحا للصدق اثر العقل الصدق فلولا انه ذاتي ضروري لما كان كذلك
الجواب ان يقال لا يستوي في نفس الامر لان لكل واحد منهما لوازم
فاذا تقدير ويها تقدير مستحيل فيمتنع ايثار الصدق على ذلك التقدير وان
كان مما يؤثر في الواقع وانما يستبعد هذا لانه لا يلزم من فرض
التساوي وقوعه وانما يتبادر الذهن الى الجزم بايثار الصدق مع التقدير
فيغلط ويظن انه جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق بينهما غير خفي
ولو سلم ذلك في الشاهد اي في حقنا فلا يلزم في الغايب اي في حق
الله تعالى لتعذر القياس فيه فانا نقطع بان الله تعالى لا يقبح منه تمكين العبد
من المعصية وانه مناقض اذ يجرم على السيد تمكين عبده من المعاصي
اجماعا قالوا ثالثا لو كان شرعيا لزم افحام الرسل فلا يفيد البعثة
وبطلانه ظاهر بيانه اذا قال الرسول انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فله ان
يقول لا انظر فيها حتى يجب علي النظر وانه لا يجب علي حتى انظر او يقول

لا يجب علي حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر ويكون
هذا القول حقا ولا سبيل للرسول الى دفعه وهو حجة عليه وهو معنى الافحام
الجواب اما اولا فانه مشترك الالزام لانه وان وجب عندهم بالعقل
فليس ضروريا بل التوقف على افادة النظر للعلم مطلقا في الالهيات خاصة
وعلى انه المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب والكل مما لا يثبت الا بالنظر الدقيق واذا كان وجوبه
نظريا فللمكلف ان يقول ما تقدم بعينه وهو انه لا يجب ما لم انظر
ولا انظر ما لم يجب اولا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب
واما ثانيا فبالحل وهو ان قوله لا انظر حتى يجب غير صحيح لان النظر لا
يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر وتدقيق فلا يمكن الزامه النظر و
هو معنى الافحام ولو سلم ان النظر يتوقف على وجوبه فقوله لا يجب حتى
انظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع
نظر اولم ينظر يثبت الشرع اولم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف
على العلم به والا لزم الدور وليس ذلك في تكليف الغافل في شيء فانه
يفهم التكليف وان لم يصدق به قالوا رابعا لو كان ذلك
اي لو تحقق كونه شرعيا للزم منه محالان احدهما في فعل الله وهو ان لا
يقبح منه شيء فلا يمتنع عليه شيء فيلزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
وفيه سد باب اثبات النبوة وان يمتنع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه
قبل السمع ويلزم الا يجزم بصدقه اصلا لانه مما لا يمكن اثباته بالسمع
لان محنة السمع فرع صدقه لعم اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي

والاعلى صدقه فيند بابا اثبات النبوة ويرتفع الثقة عن كلا مرثانيها
نے فعل العبد وهوان لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفؤ
وانواع الكفر في العالم بخلافه قبل السمع وبطلانه ضروري والجواب عن
الاول لانم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله امتناعا
عقليا وان كنا نجزم بعدمه عادة لانهما في الممكنات وقدرته شاملة ولو
سلم امتناعه فلانم ان انتفاء القبيح العقلي يستلزم انتفاءه لجواز ان
يمنع لمدرك اخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول
وعن الثاني لانا نوارد بقبح التثليث التحريم الشرعي وهو المنع عنه في قبل
الله تعم الذر وهو المشايخ فيه الزمنا عدم قبحه وان اردية معنى اخر فلا
نسلم لانه اثبات لغير المشايخ فيه قال مسئلتان على التنزل الاولى
شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفائدة والا لكان عبثا
وهو قبيح ولا فائدة له لنفعه عنها ولا للعبد في الدنيا لانه مشقة ولا حظ
للنفس ولا في الاخرة اذ لا مجال للعقل في ذلك فتوهم الفائدة الاهم
من احتمال العقاب في الترك وذلك لازم المحظور مردود ويمنع المحظور
في الاكثر ولو سلم معارض باحتمال العقاب على الشكر لانه تصرف في
ملك الغير او لانه كالاستهزاء كمن شكر ملكا على لقمة بل اللقمة بالنسبة الى
الملك اكثر اقول اذا بطل حكم العقل فلا يجب شكر عقلا ولا يكون
قبل الشرع حكم لكن اصحابنا تنزلوا عن ذلك الاصل وبتقدير تسليم حكم العقل
ابطلوا هاتين المسئلتين فنتدبر بهم المسئلة الاولى شكر المنعم ليس
بواجب عقلا فلا اثم في تركه على فرض تبليغه دعوة النبوة خلافا للمعتزلة

لنا

لنا لو وجب لوجب لفائدة واللازم باطل اما الاولى فلانه لولا الفائدة
لكان عبثا وهو قبيح فلا يجب عقلا وكان اتيانه عبثا وهو قبيح فلا يجوز
على الله تعم واما الثانية فان الفائدة اما لله واما للعبد والثاني اما في
الدنيا واما في الاخرة والثالث منتفية اما لله تعم فلتعاليه عن الفائدة
واما للعبد في الدنيا فلان منه فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية
وانه مشقة وتعب ناجز فلا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا تكون له
فائدة دنيوية واما للعبد في الاخرة فلان امور الاخرة في المغيب الذي
لا مجال للعقل فيه والذي ذهب اليه المعتزلة في هذه الاقسام
افصلوا به عن هذا الالزام هو ان الفائدة للعبد في الدنيا وهو الاهم
من احتمال العقاب لتركه وذلك الاحتمال لازم المحظور على كل عاقل
فانه اذا تأمل ورأى ما عليه من النعم الجمة التي لا تحصى حينا فحينا علم انه
لا يمتنع كون المنعم ربها قد الزمه الشكر فلولا شكره لعاقبه وقولهم هذا
مردود ولانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه في اكثر الناس ولو سلم
فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف
في ملك الغير بغير اذن المالك فان ما يتصرف العبد فيه من نفسه وغيره ملك
الله تعم واما انه كالاستهزاء وما مثله الا كمثل فقير حقير مائدة ملك عظيم ملك
البلاد شرقا وغربا ويعم العباد وهبا ونهبا فتصدق عليه بلقمة خبز فطفق
يذكرها في المجامع ويشكر عليها بتحريك انمله وانما لاجله فانه يقدر استهزاء
منه بالملك وكذا ههنا بل اللقمة بالنسبة الى الملك وما ملك اكثر مما انعم
الله به على العبد وشكر العبد بفعله اقل قدرا في جنب نعم الله من شكر الفقير

الملك بتحريك اصبعه قال الثانية لا حكم فيما لا يقتضي العقل فيه حسنا و
لا قبحا وثالثها لهم الوقف عن الحظر والاباحة واما غيره فانقسم عندهم الى
الخمسة لانها لو كانت محظورة وفرضنا صبيا مكلفا بالمحال الاستاذ اذا
ملك جوادا بحرا لا ينزف واخذ مملوكه قطرة فكيف يدرك تحريمها عقلا لو
تصرف في ملك الغير قلنا مبني على المنع ولو سلم فقبحه ضررا ولو سلم
معارض بالضرر الناجز وان اراد المبيح الآجل فلم وان اراد خطاب
الشرع فلا شرع وان اراد حكم العقل بالتخيير فالفرض انه لا مجال للعقل
قالوا خلقه وخلق المنتفع به فالحكمة تقتضي الاباحة قلنا معارض بانه ملك
غيره وخلقه ليبصر فيثاب وان اراد الواقف انه وقف لتعارض الادلة
فاسد اقول هذه المسئلة الثانية من مسائلي التنزل وهو انه
لا حكم للافعال العقلا قبل الشرع وقد قسم المعتزلة الافعال الاختيارية
الى ما لا يقتضي العقل فيها حسنا ولا قبحا ولهم فيها ثلثة مذاهب الحظر و
الاباحة والوقف عنهما والى غيرها وهو ينقسم عندهم الى الاقسام الخمسة
المشهورة من واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح لانه لو اشتمل
احد طرفيه على مفسدة فما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها
وان اشتمل على مصلحة فما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل عليها
ايضا فمباح اما الحاظر فنقول له ان كانت محظورة وفرضنا صبيا لا ثالث
لهما كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال قال الاستاذ في ملك بحرا
لا ينزف واتصف بغاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك
بالعقل تحريمها والتقريب واضح قالوا التصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم

الجواب

الجواب ان حرمة التصرف في ملك الغير عقلا ممنوع فانها تبتني على
السمع ولو لا ورد السمع بها لما علم ولو سلم انها عقلية فذلك فيما يلحقه ضرر
ما بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير والاستظلال
بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر ولو سلم
فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز ودفعه عن النفس واجب عقلا و
ليس تحمله لدفع ضرر المخوف اولى من العكس واما المبيح فنقول له ان اردت
ان لا حكم يحرج في الفعل والترك فسلم وان اردت خطاب الشارع بذلك فلا
شرع وان اردت حكم العقل بالتخيير فالمفروض انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن
او قبح في حكم الشرع فان ذلك معنى عدم حكم العقل بحسنه او قبحه وقد فرضته
كذلك فيلزم كونه الشيء ونقيضه ومثله آت في المحرم قالوا خلق العبد وما ينتفع
به فالحكمة تقتضي اباحته له تحصيلا لمقصود خلقها والا كان عبثا خاليا
عن الحكمة وانه ينقض الجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف والحل
ربما انه خلقها ليشتهيه فيصير عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة
عبث واما الواقف فنقول له ان اردت انك توقفت عن الحكم لتوقفه عن
السمع فسلم وان اردت به انك توقفت لتعارض الادلة ففاسد لما بينا
بطلانها فلا تعارض وقد يقال من قبل الحاظر لا نسلم ان الصبي بلا واسطة
مما لا حكم للعقل فيه لانه يحكم باباحة احدهما قطعا وفي قبل المبيح الفرض انه
لا حكم فيه بخصوصه اذ لا يدرك صفة محسنة او مقبحة ولا يناقض ذلك الحكم العام
بالاباحة وفي قبل الواقف اريد ان ثم حكما باحدهما في نفس الامر فالبعض
مباح والبعض محظور ولا ادري ايهما هو في الفعل المعين وهو غير مراد

فيه من الامر بنحو قال الحكم قيل خطاب الله تعم المتعلق بافعال المكلفين
فورد مثل والله خلقكم وما تعملون فزيد بالاقتضاء او التخيير فورد كون
الشيء دليلا وسببا وشرطا فزيد او الوضع فاستقام وقيل بل هو راجع الى
الاقتضاء او التخيير وقيل ليس بحكم اقول قد بين الحاكم وانه هو الشرع فنرجع
الى ابحاث الحكم وقد لزم مما بيني ان الحكم هو الحكم الشرعي فقد تكلم في
حده واقسامه ومسائل تتعلق باقسامه فنقتصره فقيل هو خطاب الله
تعم المتعلق بافعال المكلفين فالخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام
وباضافته الى الله تعم خطاب غير سواء اذ لا حكم الا حكم الله والرسول وائمة
انما وجبت طاعتهما بايجاب الله تعم اياها وقوله المتعلق بافعال المكلفين
يخرج ما ليس كذلك ولو قال بفعل المكلف لكان احسن ليتناول ما لا يعلم
في احكامه كخواص النبي هكذا قيل فورد عليه مثل قوله تعم والله خلقكم وما
تعملون فانه داخل في الحد وليس بحكم فنطل طرده فزيد عليه قيد يخصصه
يخرج عنه ما دخل فيه وغير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير
فقالوا المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ليندفع النقض فان
قوله تعم والله خلقكم وما تعملون ليس فيه اقتضاء ولا تخيير وانما هو اخبار بحال
له تعم فورد عليه كون الشيء دليلا وسببا وشرطا من احكام لا اقتضاء فيها
ولا تخيير فانها تخرج في الحد مع انها من افراد المحدود فنطل عكسه فزيد عليه
بالتعميم فيدخل فيه ما خرج عنه من افراد المحدود وهو قولهم او الوضع فقالوا
بالاقتضاء او التخيير او الوضع فان الاحكام التي ورد بها النقض كلها فرض
الشارع وتحصيل بجعله وعند ذلك استقام الحد لاطراده وانعكاسه ونهم

قوله كخواص النبي
اي في قوله تعم والله خلقكم
لانه يتناول بعمومه به
فانه خاص بالنبي
لا عام

ومن لم يزد هذا القيد وادعى ان هذه الاحكام لا ترد نقضا فتارة يمنع ورودها
عن الحد وتارة يمنع كونها من المحدود اما الاول فقيل انها لا تخرج
بل خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء او التخيير اذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء
العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب الجلد هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل
الطهارة شرطا لصحة البيع هو جواز الانتفاع بالمبيع عند ها وحرمته دونها
وعليه فنقض والحاصل ان مراد نا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني
وخطاب الوضع من قبيل الضمني واما الثاني فقيل انه ليس بحكم ونحن لا
ننفي هذه الامور احكاما وان سماها غيرنا به فلا مشاحة في الاصطلاح و
اعلم ان الحد الاول للغزالي ويمكن الذب عنه بان يقال الالفاظ المستعملة
في الحدود يعتبر فيها الحيثية وان لم يصرح بها فيصير المعنى المتعلق بافعال
المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق
به من حيث هو مكلف ولذلك عم المكلف وغيره قال وقيل الحكم
خطاب الشارع بفائدة شرعية تخص به اي لا تفهم الا منه لانه انشاء
فلا خارج له اقول قال الآمدي الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية فخرج
خطاب غير الشارع كالاخبار بالمحسوسات والمعقولات قال في المشهور ان فسر
الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور ولو سلم فلا دليل عليه اي في اللفظ
والاورد على طرده الاخبار عما لا يحصى في المغنيات فزيد تخص به اي لا يحصل
الا بالاطلاع عليه ولا دور لان حصول الشيء غير تصوره وهذا حكم كل اثنين
اذ ليس له خارجي واعلم ان له ان يقرر ها بتحصيل ما حصولها بالشرع
دون ما هو حاصل ورد به الشرع ام لا لكنه يعلم بالشرع وحينئذ يكون كما

و

اي زيادة القيود الثلاثة
اي بجعلها ومنعا حيث جمع الاول والثاني ومنع الاخيران

قال وهو مطرد منعكس لاغبار عليه واما قوله تختص به الخ فاعلم ان الخبر
كما يستعمل له لفظ ومعنى يدل عليه ثابت في النفس ومتعلق لذلك المعنى
يشعر بوقوعه في الخارج فان كان واقعا صادق والا فكاذب و
مثله يمكن ان يعلم وقوع متعلقه بطريق غير ذلك الخبر واما الانشا
كونهم فلا يدل على ان لنفسيه متعلقا واقعا فلا خارج له عن النفس يراد
اعلام النفسي وهو الطلب مثلا وذلك مما لا يعلم الا باللفظ الدال عليه توقيفا
عليه واذا عرفت هذا فمثل قوله تعم كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت
مما يصلح للانشا والاخبار عن ايجاب سابق متردد بين كونه حكما وقد مته

قال فان كان طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب
فوجوب وان انتهض فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلبا للكف
عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب فتحريم وان لم يقتض غير كف في الوجوب
يقول طلبا لنفي فعل في التحريم وان انتهض الكف خاصة للثواب
فكراهة وان كان تخييرا فاباحة والا فوضعي وفي تسميته الكلام في الازل
خطابا خلاف اقول هذا لو ان تقسيم الحكم والحكم اما طلب او غير طلب
اما الطلب فانما يكون لفعل لانه المقدور دون عدم الفعل وسيأتي والفعل
اما كف او غير كف وعلى التقديرين لابد ان ينتهض الاتيان به سببا للثواب
لانه طاعة واما تركه في جميع وقته فقد ينتهض سببا للعقاب وقد لا ينتهض
فهذه اربعة اقسام فان كان لفعل غير كف 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 فتحريم وان انتهض

الكف خاصة سببا للثواب فكراهة واما غير الطلب فان كان تخييرا بين
الفعل والكف عنه فاباحة والا فوضعي وههنا نكتة وهي ان الحكم
كما علمت نفس خطاب الله تعم فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه
صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم و
هو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى
وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون
اقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب
والتحريم كما فعله المض وقد نبه على فائدتين احدهما انما ذكرنا بناء
على ان الطلب دائما لفعل ففي الذهن الكف وفي غيره غيره واما من يرى
ان الترك ففي 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 لنفي فعل الثانية ان الواجب اذا كان وقته موسعا فتعلم
انه لا ينتهض تركه سببا للعقاب الا اذا تركه في جميع الوقت فنبه عليه بقوله
في جميع وقته لئلا يتوهم انه قد يترك ولا عقاب فلا يكون سببا على انه لو لم
يذكره لم يخل لان انتهاض تركه سببا في الجملة لا يوجب انتهاضه دائما ثم
ذكر ان في تسميته الكلام في الازل خطابا خلاف وهو مبني على تفسير الخطاب
فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا وان قلنا انه الكلام
الذي افهم لم يكن خطابا ويبتني عليه ان الكلام حكم في الاول او يصير حكما
فيما لا يزال فان قلت ما معنى سببية الفعل للعقاب وانتم لا توجبون العقاب
به كما يقول المعتزلة قلت معناه انه لو عوقب به وقيل انه عوقب

لكذا اللائم العقل ولم يستقبح في مجاري العادات واعلم بعد هذا كله انه
يرد عليه وجوب الكف نح فوذ كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا و
على حد التحريم طردا والتحقيق انه ايجاب للكف تحريم للفعل فلا بد في اعتبار
الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل او
من حيث يتعلق بالكف عنه لخ و لو حمل كلامه عليه فلا يتفرع قوله بعد كف
محتاجا اليه قال الوجوب لغة الثبوت والسقوط ونح الاصطلاح
ما تقدم والواجب الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم وما يعاقب
تاركه مردود بجواز العفو وما وعد بالعقاب على تركه مردود لصدق
ايقاد الله وما يخاف مردود كما يخاف فيه القاضي ما يذم تاركه شرعا
بوجه ما وقال بوجه ما ليدخل الواجب الموسع والكفاية حافظ على عكسه
فاخل بطرده او برد الساهر والنايم والمسافر فان قال ليسقط الوجوب
بذلك قلنا وليسقط بفعل البعض والغرض والوجوب مترادفان للحنفية
الفرض المقطوع به والواجب المظنون اقول الوجوب في اللغة
الثبوت قال عليه السلم اذا وجب المريض فلا تبكين باكية والسقوط
يقال وجبت الشمس ومنه وجبت جنوبها وفي الاصطلاح ما تقدم وهو
خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب والواجب
هو الفعل المتعلق للوجوب فهو فعل غير كف تعلق به خطاب بطلب
بحيث ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب ومنه يعلم حد الاقسام الاخر
وحد متعلقاتها وقيل الواجب ما يعاقب تاركه وهو مردود بجواز العفو
فيخرج عنه الواجب المعفو عن تركه وقيل ما اوعد بالعقاب على تركه

لينتفع ذلك وهو غير مندفع لان ايعاد الله بعدم صدق فيلزم العقاب
على الترك وبعود ما قلنا وقيل ما يخاف العقاب على تركه وهو مردود
بما يشكل نح وجوبه ولا يكون واجبا نح فانه يخاف العقاب على تركه
فيبطل طرده وقال ابو بكر ما يذم شرعا تاركه بوجه ما والمراد بالذم شرعا
نفس الشارع به او بدليله وذلك لانه لا وجوب الا بالشرع وقال بوجه ما
ليدخل من الواجبات ما لا يذم تاركه كيف ما تركه بل يذم تاركه بوجه دون
وجه وهو الموسع فانه يذم تاركه اذا تركه نح جميع وقته ولو تركه نح بعض
الوقت وفعله نح بعضه لا يذم وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم
به غيره في ظنه وكذا المخير اذا قلنا كل واحد واجب فانه يذم تاركه اذا
ترك سعه الا خر واما اذا قلنا هو احدهما بهما كما يراه المصنف فيذم تاركه
باي وجه فرض ولذلك لم يذكره بكغيره وبهذا القيد حافظ على عكسه فلم يخرج
من الحد ما هو من المحدود اعني الموسع والكفاية لكنه اخل بطرده فيدخل فيه
ما ليس من المحدود وهو صلوة النائم والناسي وصوم المسافر فانه يذم
تاركه بتقدير انتفاء العذر فان قال القاضي لزم ان هذه
غير واجبة بل هي واجبة ويسقط الوجوب فيها بالعذر قلنا وكذلك في
الكفاية يقال يذم تاركه شرعا اي يجب الذم لكنه يسقط وجوب الذم بفعل
البعض الا خر واذا اعتددت بالوجوب الساقط نح الفعل فلم لا يعتد
بالوجوب الساقط نح الذم فلا يكون الى قوله بوجه ما حاجة وكذلك الموسع
وللقاضي ان يقول ترك احدنا الكفاية مترددٌ بين ان يتركه غيره فيذم
وان لا يتركه فلا يذم وهذا الترك بحاله لم يتغير وقد يتغير خارجي بخلاف

ترک النائم فان عدم الذم تقدیر ولا یتاتی ح ہذا الترک کالہ والمتغایران اذا
ارید احدہما لم یرد الآخر بعضا علیہ واذا عرفت معنی الواجب فمنی اسمائہ
الفرض وہما مترادفان عند الجمہور وقالت الحنفیۃ یفترقان بالظنی والقطعی
فما ذکرہ ان کان ثبت بقطعی ففرض کقرائۃ القرآن فی الصلوۃ الثابتۃ بقولہ
فاقرؤا ما تیسر من القرآن واذا ثبت بظنی فہو الواجب کتعیین الفاتحۃ
الثابتۃ بقولہ لا صلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب وہو آحاد ونفی الفضیلۃ محتمل
والنزاع لفظی قال الاداء ما فعل فی وقتہ المقدر لہ اولا شرعا والقضاء
ما فعل بعد وقت الاداء استدراکا لما سبق لہ وجوب مطلقا اخرہ عمدا او سہوا
تمکن فی فعلہ کالمسافر اولم یتمکن لمانع فی الوجوب شرعا کالحائض او عقلا کالنائم
وقیل لما سبق وجوبہ علی المستدرک فعل الحائض والنائم قضی علی الاول لا الثانی
الا فی قول ضعیف والاعادۃ ما فعل فی وقت الاداء ثانیا لخلل وقیل لعذر
اقول التقسیم احتراز للحکم وہو ان الفعل بوصف یکون اداء او قضاء
واعادۃ فالاداء ما فعل فی وقتہ المقدر لہ شرعا اولا فخرج ما لم یقدر لہ وقت
کالنوافل او قدر لا شرعا کالزکوۃ یعین لہا الامام شہرا وما وقع فی وقتہ المقدر
شرعا ولکن غیر الوقت الذی قدر لہ اولا کصلوۃ الظہر فان وقتہ الاول ہو
الظہر والثانی اذا ذکرہا بعد النسیان فاذا وقعتہا فی الثانی لم تکن اداء ولیس
قولہ اولا مستقلا بقولہ فعل فیکون معناہ فعل اولا لتخرج الاعادۃ لان
الاعادۃ قسم من الاداء فی مصطلح القوم وان وقع فی عبارات بعض المتاخرین
خلافہ والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء وہو المقدر لہ شرعا اولا استدراکا
لما سبق لہ وجوب مطلقا فخرج ما فعل فی وقت الاداء والاعادۃ المؤداۃ

خارج وقتہا وما لم یسبق لہ وجوب کالنوافل وقید الوجوب بقولہ مطلقا
لتنبیہا علی انہ لا یشترط الوجوب علیہ ثم لا فرق بین تاخیرہ من وقت
الاداء سہوا او عمدا مع التمکن فی فعلہ او مع عدم التمکن لمانع فی الوجوب
شرعا کالحیض او عقلا کالنوم وقیل ہو ما فعل بعد وقت الاداء استدراکا
لما سبق وجوبہ علی المستدرک والفرق بین التعریفین ان فعل النائم والحائض
فضاء علی الاول اذ سبق لہ وجوب فی الجملۃ ولیس بقضاء علی الثانی اذ لم
یجب علی المستدرک لقیام المانع فی الوجوب الا فی قول ضعیف ان بعضہم
قال بوجوب الصوم علیہما نظرا الی عموم قولہ تعالی فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ
وہو ضعیف لان جواز الترک مجمع علیہ وہو ینفی الوجوب قطعا والاعادۃ
ما فعل فی وقت الاداء ثانیا لخلل وقیل لعذر فالمنفرد اذا صلی ثانیۃ
مع الجماعۃ کانت اعادۃ علی الثانی لان طلب الفضیلۃ عذر دون الاول
اذا لم یکن فیہا خلل والحاصل ان الفعل لا یعدم علی وقتہ فان فعل فیہ فاداء
او بعدہ فان وجد سبب وجوبہ فقضاء والا فغیرہما وفی الاداء الاعادۃ
لخلل او لعذر قال مسئلۃ الواجب علی الکفایۃ علی الجمیع وسقط
بالبعض لنا اثم الجمیع بالترک باتفاق قالوا یسقط بالبعض قلنا سنبینہ
قالوا لو امر بواحد منہم او بعض منہم قلنا اثم واحد منہم لا بعقل قالوا فلا
نفرقلنا یجب تاویلہ علی المسقط جمعا بین الادلۃ اقول ہذہ مسائل
تتعلق بالواجب ہذہ اولاہا وہی فی الواجب علی الکفایۃ کالجہاد
مما یحصل الغرض بہ بفعل البعض وحکمہ انہ یجب علی الجمیع ویسقط بفعل
البعض وقیل انما یجب علی البعض لنا ان الجمیع اذا ترکوہ یاثمون وہو

معنى الوجوب اجيب الخ لقولهم بوجوه قالوا اولا يسقط بفعل البعض
الجواب هذا استبعاد ولا مانع فيه سقوط الواجب على الجميع بفعل البعض
اذا حصل به الغرض كما يسقط بقضاء دينه زيد بأداء عمرو عنه 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 مسقطا هو الابهام
وقد علم الفارق الجواب الفرق بان الاثم واحد غير معين لا يقبل
بخلاف الاثم بواحد غير معين قالوا ثالثا قال الله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة وهو صريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة
الجواب ان الظاهر يؤول بالدليل فيحمل على غير ظاهره جمعا بين
الادلة فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على
الجميع فيأول هذا بان فعل الطائفة في الفرقة سقط للوجوب على الجميع
قال مسئلة الامر بواحد في اشياء كخصال الكفارة مستقيم و
قال بعض المعتزلة الجميع واجب وبعضهم الواجب ما يفعل وبعضهم الواجب
واحد معين ويسقط به وبالاخر لنا القطع بالجواز والنص دل عليه
وايضا وجوب تزويج احد الخاطبين واعتاق واحد في الجنس فلو كان التخيير
المعتزلة غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به والجواب
انه معين من حيث هو واجب وهو واحد في الثلثة فيتفق الخصوم في
الطلاق غير المعين عليه قالوا لو كان الواجب واحدا في حيث هو واحد
لا بعينه مبهما لوجب ان يكون التخيير فيه واحدا لا بعينه في حيث هو واحد

فان

فان لغة ازم التخيير بين واجب وغير واجب وان استحال ازم
اجتماع التخيير والوجوب واجيب بلزومه في الجنس وفي الخاطبين
والحق ان الذي وجب لم يخير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين و
التعذر بابي كون المتعلقين واحدا كما لو حرم واحدا او وجب واحدا
قالوا يعم الجميع ويسقط وان كان بلفظ التخيير كالكفاية قلنا الاجماع
ثم على تاثيم الجميع وهنا بترك واحد وايضا فتاثيم واحد غير معين غير معقول
بخلاف التاثيم على ترك واحد في ثلثة قالوا يجب ان يعلم الامر الواجب
قلنا يعلمه حيث ما اوجبه واذا اوجب غير معين وجب ان يعلمه
غير معين قالوا علم ما يفعل فكان الواجب قلنا فكان الواجب بكونه
واحدا منها الا التحضيض للقطع بان الخلق فيه سواء اقول هذه
ثانية مسائل الوجوب الامر بواحد مبهم في امور معينة كخصال الكفارة
مستقيم ويعرف بالواجب المخير وقال بعض المعتزلة الواجب هو
الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله وهو
ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلفين وقال بعضهم الواجب واحد معين
لا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر لنا القطع بالجواز لانه لو قال اوجبت
عليك واحدا مبهما في هذه الامور وانا فعلت فقد اتيت بالواجب
وان تركت الجميع تذمم لتركك احدها في حيث هو احدها لم يلزم منه
محال ثم النص دل عليه كما في الكفارة فوجب حمله عليه ولنا ايضا اجماع
الامة على وجوب تزويج احد الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق
واحد في جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير فلو كان التخيير يقتضي وجوب

بالجميع لوجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب وهو خلاف الاجماع ولو
كان التخيير معينا لخصوص احدهما لامتنع التخيير لان التعيين يوجب
ان يتخير الواقي بالاخر والتخيير يوجب ان يتخير وهما لا يجتمعان و
اذا بطل القسمان لم يبق الا ان يوجب احدهما لا بعينه وهو المطلوب للمعتزلة
في نفي التخيير وجوه قالوا اولا غير المعين مجهول وكل مجهول لا يكلف به
اذ علم المكلف والمكلف بما فيه التكليف ضروري وانه فان غير المعين يستحيل
وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به مع انه لا قائل
بان التخيير تكليف بالمحال الجواب لانم ان غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه
انما ذلك في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا فان قلت
يتعذر ان غير المعين من وجه مجهول فمن ذلك الوجه يمتنع وقوعه من
ذلك الوجه وهذا انما حيث هو واجب غير معين قلنا انه معين
من حيث هو واجب وهو مفهوم الواحد من الثلثة الحاصل في ضمن كل واحد
منها مع عدم خصوصية شئ من الثلثة وتعيينه فاطلاق غير المعين عليه صح
لذلك لا لانه لا تعين ولا تميز له في الذهن او كلف بايقاع غير معين في الخارج
قالوا ثانيا لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدها
مبهما لكان المخير فيه الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما
فالواجب والمخير فيه ان تعددا لزم التخيير بين واجب وغير واجب
وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول خصل او كل الخبز او اتعددا لزم اجتماع
التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك في شئ واحد
وانهما متناقضان الجواب اما اولا فبالنقض بوجوب اعتاق واحد

من الجنس وتزويج احد الخاطبين فان وليكم بعينه يجبر فيهما واما ثانيا
فبالحل ببيان ما هو الحق فيه وذلك ان الذي وجب وهو المبهم لم
يخير فيه والمخير فيه وهو كل واحد من المعينات لم يجب منه شئ لانه لم يوجب
معينا وان كان يتأدى به الواجب لتضمنه مفهوم احدها وبعد ما صدق
عليه احدها اذ التعلق به الوجوب والتخيير بالي كون متعلق الوجوب و
التخيير واحدا كما لو حرم واحد من الامرين او وجب واحدا فان معناه
ايهما فعلت حرم الاخر وايهما تركت وجب الاخر والتخيير بين واجب
وغير واجب بهذا المعنى جائز انما الممتنع التخيير بين واجب بعينه و
غير واجب بعينه قالوا ثالثا كما عم الكفاية وان كان بلفظ التخيير
وسقط بفعل البعض فكذا ههنا اذ المقتضي فيهما واحد وهو حصول
المصلحة بمبهم الجواب اما اولا فبالفرق بالاجماع ثم على تأثيم الجميع
بتركه وههنا على التأثيم بترك البعض والحصم قد لا يساعده في الثانية
لانه المتنازع فيه ولو لا انه صرح به المنتهى بذلك لامكن تقرير كلامه ههنا بترك البعض على ان يكون استثنافا لا متعلقا بالاجماع فيكون
سندا لا يمنع ولو قال وعدم الاجماع بالتأثيم بترك كل واحدة للكفاية
واما ثانيا فهو انا عدلنا ثم عن الظاهر لضرورة لا توجد ههنا وهو ان تأثيم
واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التأثيم بترك واحد من الثلثة فانه معقول
قالوا رابعا وهو من زعم ان الواجب متعين عند الله يجب ان
يعلم الامر الواجب فيكون معلوما لله تعالى فيكون معينا عنده الجواب
انه يعلمه جنسيا او جبه فاذا وجب واحد من الثلثة غير معين وجب

ان يعلمه كذلك والا لم يكن عالما بما اوجبه قالوا خامسا وهو من
قال الواجب ما يفعل علم الله لقم ما يفعله المكلف لشمول علمه فيكون
هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله هو الواجب عليه اتفاقا واجيبا ما فعل
فقد اتى بالواجب اتفاقا الجواب ما يفعله فهو الواجب لكونه
احد الثلثة لا بخصوصيته كونه اطعاما ولا كسوة ولا اعتاقا لانا نقطع بان
الخلق فيه سواء والواجب على زيد هو الواجب على عمرو ولا تفاوت
في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار دون التكليف قال
مسئلة الموسع قال الجمهور ان جميع وقت الظهر وسعه وقت لاداء القاصر
الواجب الفعل او العزم وتعيين اخر اوقيل وقته اوله فان اخره
ففضا بعض الخفية اخره فان قدر به فنفل يسقط الفرض الكرخي
الا ان يبقى بصفة المكلف فما قدر به واجب لنا ان الامر قيد
بجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم وايضا لو كان معينا لكان
المصلي في غيره مؤديا فلا يصح او قاضيا فيقضي وهو خلاف الاجماع
القاصر ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة واجيب
بان الفاعل ممتثل لكونها صلوة قطعا لا لاحد الامرين ووجوب العزم
في كل واجب من احكام الايمان الخفية لو كان واجبا او لا عصى تاخره
لانه ترك قلنا التاخير فيه والتعجيل كخصال الكفارة اقول
هذه ثالثة مسائل الوجوب وهو انه اذا كان وقت الواجب موسعا
اي زايدا على الفعل كالظهر وكونه فالجمهور على ان جميعه وقت
لاداءه ففي اي جزء اوقعه فقد اوقعه في وقته وقال القاصر وسنتابعه

الواجب

الواجب في كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه او ايقاع العزم فيه على الفعل
في ثاني الحال الا ان آخر الوقت اذا بقي منه قدر ما يسع الفعل تعين الفعل
وقال قوم من الشافعية وقته اوله فان اخر عنه فقضاء وقال بعض الحنفية
وقته اخره فان قدمه عليه فنفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوة قبل وجوبها
وقال الكرخي هذا اذا لم يبق على صفة التكليف الى اخر الوقت بان يجن او
يموت واما اذا بقي فيعلم ان ما فعله كان واجبا لنا الامر قيد بجميع
الوقت ولا غرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه باول
الوقت او اخره بل لنظيرها فيكون القول بها تحكما بط ولنا ايضا ان كان
وقته جزء معينا فان كان اخر الوقت كان المصلي في غيره مؤديا الصلوة على
الوقت فلا يصح كما قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا
فيكون تاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الظهر الى وقت العصر و
كلاهما خلاف الاجماع قال القاصر انه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزى ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب
احدهما فثبت الجواب انا نقطع ان الفاعل للصلوة ممتثل لكونها
صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين مبهما وايضا فلانه ان لا يتم ترك
العزم انما هو لكونه مخيرا بينه وبين الصلوة حتى تكونا كخصال الكفارة
بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا وتفصيلا عند تذكره هو من
احكام الايمان يثبت عند بلوغه سواء دخل وقت الواجب او لم
يدخل فلو جوز تركه واجب بعد عشرين سنة لاثم وان لم يدخل الوقت
ولم يجب وقالت الحنفية لو كان واجبا من اول الوقت لاثم

لعصى تباخيره لانه ترك الواجب وهو الفعل في الاول الجواب ان
الملازمة ممنوعة وانما يلزم لو كان الفعل اولا واجبا على التعيين وليس
كذلك بل التعجيل والتاخير فيه جائز كخصال الكفارة ومذهب اش فيه
لما علم دليله بالجواب في دليل الحنفية لانه عكسه ترك اختصارا

قال مسئلة من اخر مع ظن الموت فمات قبل الفعل عصى اتفاقا فان
لم يمت ثم فعل في وقته فالجمهور اداء قال القاضي قضاء فان اراد
وجوب نية القضا فبعيد ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت
يعصي بالتاخير ومن اخر مع ظن السلامة فمات فجاءة فالتحقيق لا يعصى
بخلاف فاقد العقل اقول هذه رابعة مسايل الوجوب وهو ان ادرك
وقت الفعل وظن الموت في جزء منه واخر الفعل مع ظنه الموت عصى
اتفاقا فان لم يمت وفعله بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعا اولا
فقال الجمهور هو اداء لتصدق عده عليه وقال القاضي انه قضاء لانه
صار وقته شرعا بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت وهذا واقع بعد وقته و
لا خلاف معه في المعنى الا ان يريد وجوب نية القضا وهو بعيد اذ
لم يقل به احد انما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى لانه فعل في وقته
المقدر له شرعا اولا وان عصى بالتاخير كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل
الوقت واخر فانه يعصي ثم اذا ظهر خطا اعتقاده واوقعه في الوقت
كان اداء اتفاقا ولا اثر للاعتقاد الذي بان خطاؤه فكذا هنا فيمن
اخر مع ظنه الموت وسلم واما عكسه وهو من اخر مع ظنه السلامة و
مات فجاءة فان لتحقيق انه لا يعصي لان التاخير جايز له ولا اثم بالجايز

ولا يقال شرط الجايز سلامة العاقبة اذ لم يمكن العلم بها فيؤدي الى تكليف
المحال وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه لو اخر ومات عصى والاثم يتخفف
الوجوب قال مسئلة ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا واجب
والاكثرون وغير شرط كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في
المحرم وغسل جزء من الراس وقيل لا فيهما فلو لم يجب الشرط لم
يكن شرطا وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب
له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولامتنع التصريح بغيره ولعصى
بتركه ولصح قول الكعبي في نفي المباح ولوجبت نيته قالوا لو لم يجب
لصح دونه ولما وجب التوصل الى الواجب والتوصل واجب با
لاجماع واجيب بان اريد بلا يصح و واجب لا بد منه فسلم وان اريد
ماموربه فاين دليله وان سلم الاجماع ففي الاسباب بدليل خارجي

اقول الاتفاق على ان الوجوب اذا كان مقيدا بمقدمة لم تكن
تلك المقدمة واجبة كان يقول ان ملكت النصاب فزكه فهذا لا
يكون ايجابا بتحصيل النصاب انما الكلام في الواجب المطلق هل
يكون ما لا يتم الواجب الا به واجبا اولا فمختار المصنف انما لا يتم الواجب الا
به ان كان مقدورا للمكلف يتاتى الفعل بدونه عقلا او عادة لكن الشارع
جعله شرطا للفعل فهو واجب والا فلا وقال الاكثرون وغيرهم كلما
الشارع شرطا للفعل ايضا واجب مما يلزم فعله عقلا كترك الاضداد في
الواجب وفعل ضد في المحرم او عادة كغسل جزء من الراس لغسل الوجه كله
وقيل لا وجوب في الشرط وغيره وهذا يشهد لفظه في المنتهى لكن

غيره اذا قال في هذه المسئلة مقدورا اختر به عن بعض ما لم يكن تحصيله
في الالات فكانه يرى ذلك مما هو قيد في الوجوب لنا اما ان الشرط
يجب فلانه لو لم يجب لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه اتى بجميع ما امر
به فيجب صحته وانه ينفي حقيقته الشرطية واما غيره لا يجب فلانه لو استلزم
وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له والا اذا الى الامر بما لا شعور
به واللازم بط لانا نقطع بانجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه وانتفاء
التعلق داخل في حقيقة الوجوب فكلما تعلق به الخطاب فهو واجب وما
لا يتعلق به فهو غير واجب فلو وجب لزم ولم يتعلق به خطاب طلب
لما كان كذلك وايضا لو استلزم وجوبه لاستلزم التصريح بانه غير واجب وكفى
بقطع بصحة انجاب غسل الوجه وبقي ايجاب غيره وايضا لو استلزم لعصى
بتركه ومعلوم ان تارك غسل جزء من الرأس اذا لم يحصل بدونه غسل الوجه
انما يعصى بترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الرأس وايضا لو استلزم لصح
قول الكعبي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا به فيجب
وانه بط اجماعا وايضا لو استلزم لوجب نية المقدمة والتالي بط باتفاق
قالوا لو لم يجب لصح الاصل دونه ولا يصح لان المفروض الاستتباع دونه
وايضا لو لم يجب لما كان التوصل الى الواجب واجبا والتوصل الى الواجب
واجب اجماعا الجواب عليهما ان ذلك في نفي اللازمين لا يصح الاصل
بدونه والتوصل الى الواجب واجب لئن اردت به انه لا بد منه فسلم
لكنه غير محل النزاع وان اردت انه مامور به شرعا فهو ممنوع وهو
المدعى فاين دليله فان قالوا الاجماع على وجوب التوصل شرعا فان

تحصيل

تحصيل اسباب الواجب واجب كحز الرقبة في القتل واسباب الحرام حرام و
ما ذاك الا لانها وسيلة فالجواب لانم الاجماع فان سلم فهو في الاسباب
خاصة بدليل خارجي لانها وسيلة فلا يدل على وجوب التوصل مطلقا

قال مسئلة يجوز ان يحرم واحدا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالمخير

اقول هاتان المسئلتان مما يتعلق بالتحريم احدهما انه يجوز
ان يحرم واحدا بعينهم في اشياء معينة ويكون معناه ان له ترك ايها شاء
فعله بدلا وليس له ان يجمع بينهما خلافا للمعتزلة وهي كمسئلة الواجب المخير
اختلافا ودليلا وشبهة وجوابا **قال مسئلة يستحيل كون الشيء واجبا**
حراما من جهة واحدة الا عند بعض من يجوز تكليف المحال واما الشيء
الواحد له جهتان كالصلوة في الدار المغصوبة فالجمهور يصح والقاضي
لا يصح ويسقط الطلب عندهما واحمد واكثر المتكلمين لا يصح ولا يسقط
لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه بامره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص
للجهتين وايضا لو لم يصح لكان لاتحاد المتعلقين اذ لا مانع سواه اتفاقا
ولا اتحاد لان الامر للصلوة والنهي للغصب واختيار المكلف جمعهما لا
يخرجهما عن حقيقتهما اقول هل يجوز كون الشيء واجبا وحراما
معا ولا بد قبل في تحرير محل النزاع فنقول اما الواحد بالجنس
فجائز فيه ذلك بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللشمس والقمر
ومنع بعض المعتزلة لان الفعل يحسن ويقبح لذاته فحرف الوجوب
والتحريم لا قصد التعظيم انما الكلام في الواحد بالشخص وذلك اما ان
تختلف فيه الجهة او تتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد في الجهة

الواحدة واجبا حراما معا فذلك سخيل قطعا الا عند بعض فى يجوز التكليف
بالمحال وقد سفه بعض فى يجوز ذلك نظرا الى ان الواجب يتضمن جواز
الفعل وهو ينافض التحريم انما البحث فى الشئ الواحد بالشخص يكون له
جهتان فيجب باحدهما ويحرم بالاخرى كالصلوة فى الدار المغصوبة فتجب
لكونها صلوة وتحرم لكونها غصبا فقال الجمهور تصح الصلوة وقال
القاضى لا تصح لكن يسقط الطلب عنه لانها وقال احمد واكثر المتكلمين
والجبائى لا تصح ولا يسقط الطلب لنا ان السيد اذا امر عبده بخياطة
ثوب ونهاه عن الكون فى مكان مخصوص ثم خاطه فى ذلك المكان فانا
نقطع بانه مطيع عاص بجهتى الامر بالخياطة والنهى عن المكان ولنا ايضا
انها لو لم تكن صحيحة لكان لان متعلق الوجوب والحرمة واحد اذ لا مانع
سواه اتفاقا واللازم بط اذ لا اتحاد بين المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة
ومتعلق النهى الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اضاف المكلف
جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا
الامر والنهى حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق قال
واستدل لو لم تصح لما ثبت صلوة مكروهة ولا صيام مكروه لتضاد الاحكام و
اجيب بانه ان اتحد الكون منع والالم يفد لرجوع النهى الى وصف منفك
واستدل لو لم تصح لما سقط التكليف قال القاضى وقد سقط بالاجماع
لانهم لم يامروهم بقضاء الصلوات ورد بمنع الاجماع مع مخالفة احمد
وهو اقعد بمعرفة الاجماع اقول دليلان ضعيفان استدل بانه لو لم
يصح لما ثبت صلوة مكروهة ولا صيام مكروه لان الاحكام كلها متضادة

فالوجوب

فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فلو لم تثبت الصلوة مع التحريم
لم تثبت مع الكراهة اذ لا مانع الا التضاد والجواب ان الكون فى
الحيز داخل فى الصلوة وهو مامور به لانه جزء المامور به وفى الغصب هو
منهى عنه لانه هو الغصب فيتحد المتعلقان فان كان الصوم المكروه و
الصلوة المكروهة كذلك منع صحتهما والالم يفد اذ لا يلزم فى الصحة حيث
يرجع الى الكون الذى هو ذاتى فيتحد المتعلق واستدل لو لم تكن صحيحة لم
يسقط بها التكليف قال القاضى وقد سقط اجماعا لانهم لم يامروا المصلين
فى الدور المغصوبة بقضاء صلوتهم الجواب منع الاجماع مع مخالفة احمد
وهو اقعد بمعرفة الاجماع فلو كان الاجماع لعرفه فلم يخالفه ولا يجوز ان
يخالفه بمنع انعقاد الاجماع لجواز اجماع فى عصر قبله او بعده قال
القاضى والمتكلمون لو صحت لاتحد المتعلقان لان الكون واجب وهو غصب
واجيب باعتبار الجهتين كما سبق قالوا لو صحت لصح صوم يوم النحر
بالجهتين واجيب بان صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه
ما فلا يتحقق فيه جهتان او بان نهى التحريم لا يعتبر فيه تعدد الا بدليل خاص
فيه اقول قال القاضى والمتكلمون فى نفى صحتها لو كانت صحيحة لا
تحد متعلق الامر والنهى وانه ممتنع اتفاقا بيان الملازمة ان الكون جزء الحركة
والسكون وهما جزء الصلوة فهذا الكون جزء هذه الصلوة فيكون مامورا
به ثم انه بعينه هو الكون فى الدار المغصوبة فيكون منهيا عنه الجواب
ان متعلقهما واحد لكن يتعدد باعتبار جهتين فيه كما تقدم فى مثال الخياطة
وانه غير ممتنع قالوا ثانيا لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر

صحيحا باعتبار الجهتين اذ لا مانع الا اتحاد المتعلق واعتبار الجهتين يدفعه
الجواب بوجهين احدهما ان صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان
المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة والغصب لامكان كل بدون الاخر
وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه ثانيهما ان نهي التحريم
ظ في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا وقد تعتبر الجهات بدليل خاص
شرعي يوجب مخالفة الظ فيصح بخلاف نهي الكراهة فانه ينصرف الى
الوصف غالبا قال واما من توسط ارض مغصوبة فحظ الاصولي فيه
بيان استحالة تعلق الامر والنهي معا بالخروج وخطأ الى هاشم واذا
تعين الخروج للامر قطع بنفي المعصية به بشرطه وقول الامام باستصحاب
حكم المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد ولا جهتين لتعذر الاشتمال اقول
هذا كله فيما يصح فيه الانفكاك وجمعهما المكلف باختياره واما ما لا يكون
كذلك كمن توسط ارضا مغصوبة فحظ الاصولي فيه بيان امتناع تعلق الامر
والنهي معا بالخروج فانه تكليف بج وبيان خطإ ابي هاشم في قوله بتعلقهما معا
بالخروج واذا تعين الخروج للامر دفع النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي
المعصية اذا خرج بما هو شرط في الخروج في اليسرة وسلوك اقرب الطرق
واقلها ضررا اذ لا معصية بابقاء المامور به الذي لا نهي عنه قال الامام
باستصحاب حكم المعصية عليه مع اتيانه بالخروج وهو بعيد اذ لا معصية
الا بفعل منهي عنه او بترك مامور به وقد سلم انتفي تعلق النهي به فيبقى
الدليل عليه فان قيل فيه جهتان فتعلق الامر بفراغ ملك الغير و
النهي بالغصب كالصلوة في الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط لا نسلم

لا يمكن

لا يمكن الاشتمال فيلزم تكليف المحال بخلاف صلوة الغصب فانه يمكن الاشتمال
وانما جاء الانكار باختيار المكلف قال مسئلة المندوب مامور به خلافا
للكرخي والرازي لنا انه طاعة وانهم قسموا الامر الى ايجاب وندب قالوا لو
كان لكان تركه معصية لانها مخالفة الامر ولما صح لامرتهم بالسواك قلنا المعتبر
امر الايجاب فيها اقول ان المسئلتان تتعلقان بالندب اولا هما
ان المندوب هل هو مامور به المحققون على انه مامور به خلافا للكرخي وابي
بكر الرازي لنا انه طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به ولنا ايضا
اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة
مشترك قالوا لو كان المندوب مامورا به لكان تركه معصية اذ لا معنى للمعصية
الا مخالفة الامر وترك المامور به تحققها وايضا لو كان مامورا به لما
صح قوله عليه السلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل
صلوة لانه قد ندبهم اليه ولان الوجوب هو الذي يتضمن المشقة دون
الندب الجواب المعصية مخالفة امر الايجاب وقوله صلى الله عليه و
سلم لامرتهم اي امر ايجاب كلاهما على سبيل المجاز وانه وان كان خلاف
الاصل وجب المصير اليه بالدليل الذي ذكرنا قال مسئلة المندوب
ليس بتكليف خلافا للاستاذ وهي لفظية اقول المندوب ليس بمكلف
لان التكليف يقتضي الزام ما فيه كلفة ومشقة وهو منتف وقال الاستاذ هو
تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق وردد بانه ان سمي ترك لعدم
الالزام وان قل وجوب اعتقاد ندبيته تكليف قلنا ذلك حكم آخر
وبالجملة فالمسئلة لفظية قال مسئلة المكروه منهي عنه غير مكلف

به كالمندوب ويطلق ايضا على الحرام وعلى ترك الاولى اقول هذه
مسئلة تتعلق بالمكروه وفيها ثلثة ابحاث الاول انه منهى عنه في
الاصح والكلام فيه كالكلام في ان المندوب مامور به الثاني انه ليس
بتكليف خلافا للاستاذ والكلام فيه ايضا كما في المندوب الثالث انه
يطلق على معنيين اخرين غير ما تقدم احدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعي
انا اكره هذا ثانيهما ترك الاولى يقال ترك صلوة الضحى مكروه اي
لم يرد عنه نهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط مرتبة قال
مسئلة يطلق الجايز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعا او عقلا وعلى ما استوى
الامران فيه وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين اقول هذه مسئلة
تتعلق بالمباح ومن اسمائه الجايز وانه كان يطلق على المباح يطلق على ما
لا يمتنع شرعا مباحا كان او واجبا او مندوبا او مكروها وعلى ما لا يمتنع عقلا
كان واجبا او راجحا او متساوي الطرفين او مرجوحا وعلى ما استوى الامران
فيه سواء استويا شرعا كالمباح او عقلا كفعل الصبي وعلى المشكوك فيه في
الشرع او العقل بالاعتبارين وهو استوى الطرفين وعدم الاشاع بعينه
كما يقال المشكوك فيه لما استوى طرفاه في النفس ويقال لما لا يمتنع في النفس
ان لا يجزم بعدمه كما يقال في النقليات وان غلبت على الظن بعد فيه شك
احتمال ولا يراد به تساوي الطرفين كذلك يقال هو جايز والمراد احدهما

قال مسئلة الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة لنا انها خطاب
الشارع قالوا انتفى الحرج وهو قبل الشرع قلنا كلامنا في التخيير بخطاب
الشارع اقول ثانية مسائل المباح الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض

المعتزلة فانهم يقولون المباح ما انتفى الحرج في فعله وتركه وذلك ثابت
قبل الشرع وبعده ونحن ننكر ان ذلك اباحة شرعية بل الاباحة خطاب
الشارع بذلك قال مسئلة المباح ليس مامورا به خلافا للكعبي لنا
ان الامر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح قال كل مباح ترك
حرام وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب و
تأول الاجماع على ذات الفعل لا بالنظر الى ما يستلزم جمعا بين
الادلة واجيب بجوابين احدهما انه غير مستعين لذلك فليس بواجب وفيه
تسليم ان الواجب احدهما فعلا فهو واجب قطعا الثاني النزامه
ان الصلوة حرام اذا ترك بها واجب وهو ليترمه باعتبار الجهتين
فلا يخلص الا بان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عادي فليس بواجب
وقول الاستاذ الاباحة تكليف بعيد اقول اختلف في المباح
هل هو مامور به فنفاه الجمهور خلافا للكعبي لنا ان الامر طلب وهو
يستلزم ترجيح المامور به على مقابله والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه
فلا يكون مامورا به اجيب بان كل مباح ترك حرام فان السكوت
ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام واجب فالمباح
واجب وبهذا يتم دليله فقوله وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
كانه جواب لسؤال وهو انه لم لا يجوز ترك الحرام بفعل المباح غايته انه
لا يحصل الا به واجاب ثانيا انه لا نسلم انه لا يحصل الا به فان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب وبه يتم دليلنا والزم بان هذا الدليل والمدعى في معناه
الاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى مباح وواجب

ولا شيء من المباح بواجب فاجاب بان دليلنا قطعي فيجب تأويل الاجماع
بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام جمعا بين الادلة و
لا يمتنع كون الشيء مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه كما يكون الشيء واجبا حراما
في جهتين باعتبارين وقد اجيب عن دليله بجوابين الاول لا نسلم
انه لا تتم الواجب الا به وذلك انه غير متعين لذلك لامكان الترك بغيره
وهو ضعيف لان فيه تسليم ان الواجب احد الا بعينه فما تعلل به وجب
قطعا غاية ما في الباب انه واجب مخير لا معين وهو لم يدع الا اصل الوجوب
الثاني انه يلزم ان تكون الصلوة حراما اذا ترك بها واجب لانه سبب
الحرام وسبب الحرام حرام وهو ايضا ضعيف فان له ان يلتزم باعتبار الجهتين
كما تقدم والجواب الحق الذي لا محيص عنه الا به منع كون ما لا يتم الواجب
الا به من ضروراته العادية والعقلية واجبا كما تقدم ثم قال الاستاذ
الاباحة تكليف ولا كيف بعده او تحمل على انه يتضمن تكليفا وهو وجوب
اعتقاد اباحته **قال** مسئلة المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان
للحكم لنا لو كان جنسا لاستلزم النوع التخيير قالوا ماذون فيهما واختص
الواجب قلنا تركتم فضل المباح **اقول** ظن قوم ان المباح جنس
للواجب وهو باطل بل هما نوعان داخلان تحت جنس الحكم لنا ان المباح
لو كان جنسا للواجب لاستلزم النوع وهو الواجب التخييري لانه من
حقيقة الجنس والنوع مستلزم لجنسه ضرورة واللازم ظاهر بطلانه
قالوا الماذون في الفعل حاصل فيهما وهو لازم حقيقة المباح وجزء
حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زايد وهو انه غير ماذون في تركه

ولا يخفى للحبر الاذلك الجواب لانم ان ذلك حقيقة المباح بل ذلك
جنسه وفصله انه ماذون في تركه وبه يمتاز عن الواجب فلا يصدق عليه
قال خطاب الوضع كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال
والمعنوية كالاسكار والملك والضمان والعقوبات وبالمانع للحكم كجملة
تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص وللسبب كجملة تخل بجكمة السبب
كالدين في الزكوة فان كان المستلزم عدمه فهو شرط فيهما كالقدرة
على التسليم والطهارة **اقول** الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف
منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف منضبط مناطا لوجوب
حكم فالسفر نفس الزاني كمكان الجلد وسببية الزنا له وتنقسم بحكم الاستقرا
الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والمعنوية كالاسكار للتحريم
وكاسباب الملك والضمان والعقوبات ولو لا تصريحه بذلك في المنتهى
لم يبعد جعلها امثلة الاسباب لاقترانها بالكر وانما هو سبب ومنها
الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو ينقسم الى مانع للحكم ومانع للسبب اما
المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص
فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يصير الابن سببا لعدمه
واما المانع للسببية فهو ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة
فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء وفضل ماله ولم يدع الدين
في المال فضلا يواسي به ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقته
ان عدمه مستلزم لعدم الحكم كما ان المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبحقيقة
عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم او السبب فالحكم كالقدرة على

التسليم فان عدمها ينافي حكم البيع وهو اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فان عدمها ينافي تعظيم البارى وهو السبب لوجوب الصلوة **قال** واما الصحة والبطلان والحكم بهما فامر عقلي لانها اما كون الفعل مسقطا للقضا او موافقة امر الشارع والبطلان والفساد نقيضها **اقول** الخفية قال الفاسد المشروع باصله الممنوع بوصفه واما الرخصة فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر كاكل الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا ومباحا **اقول** لفظ الصحة والبطلان يستعمل في العبادات تارة وفي المعاملات اخرى اما في العبادات فالصحة عند المتكلمين موافقة امر الشرع وان وجب القضا كالصلوة بظن الطهارة وعند الفقها كون الفعل مسقطا للقضا لا يقال القضاء لم يجب فكيف يسقط لانا نقول المعنى دفع وجوبه وهو مناقشة لفظية واما في المعاملات فترتب الاثر المطلوب منها عليها ولو فرنا هافي العبادات به ورجعنا الخلاف الى الخلاف في ثمرتها لكان هنا والبطلان نقيضها فيهما والفاسد يرادف البطلان وقالت الحنفية الباطل من المعاملات هو اللامشروع باصله ووصفه كبيع الملاقيح والفاسد المشروع باصله دون وصفه كالربا ولذلك قالوا اذا اطرح الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد عقد وان ثبت لهم ذلك لم ننافشهم في التسمية اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام الوضع فان كثيرا من المصنفين ذلك اذ بعد ورود امر الشرع بالفعل وكون الفعل موافقا للامر او مخالفا او كون

ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضا بالفعل وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد الفعل فهو ككونه مؤديا للصلوة وتاركا لها سواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شئ بل هو عقلي مجرد ومنها الرخصة وهو ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة والا فالعزيمة فخرج من الرخصة الحكم ابتداءً وما نسخ تحريمه او خصص من دليل محرم ثم الرخصة قد تكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كالقصر في السفر او مباحا كالفطر في السفر **قال** المحكوم فيه الافعال شرط المطلوب الامكان وجب خلافا للحنفية والاجماع على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه معدوم الطلب لا يقع لنا لوصح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرعه لانه لو تصور منا لزم تصور الامر على خلاف ماهيته وهو محال فان قيل لم يتصور لم يعلم احالة الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشئ فرع تصوره قلنا الجمع المتصور جمع المختلفين وهو المحكوم بنفيه عن الضدين ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا فان قيل يتصور ذهنا للحكم عليه لا في الخارج قلنا فيكون الخارج مستحيلا والذهن بخلافه وايضا يكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وايضا الحكم على الخارج لتعذر تصوره في الذهن **اقول** فرغ من مباحث الحكم وشرع في المحكوم فيه وهو افعال المكلفين وفيه مسائل اولا

شرط المطلوب الامكان فلا يجوز طلب المحال والتكليف به عند المحققين وخلافا للاشعري ولم يثبت تقريره به والاجماع منعقد على صحة التكليف بعلم الله انه لا يقع وان ظن فنقول انه ممتنع لغيره لنا انه لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعى الحصول واللازم باطل اما الملازمة فلان التكليف به هو الطلب واستدعاء الحصول واما بطلان اللازم فلانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع عن تصوره وقوعه وموقوف عليه فاذا انتفى انتفى وانما قلنا لا يتصور وقوعه لانه لو قدر لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته شأنه ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا وهو غير ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقايق وتوضيحه انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج وكلما ليست بزوج ليس باربعة فقد تصورنا اربعة ليست باربعة فالمتصور لنا اربعة وليس باربعة هذا خلف فان قيل لو لم يتصور المستحيل لم يتصور الجمع بين الضدين فامتنع العلم باحالة الجمع بين الضدين لان احالة الجمع بينهما صفة الجمع بينهما والعلم بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ذلك الشيء قلنا نحن لا ندعي انتفاء تصور المستحيل مطلقا بل انتفاء تصوره ثبوتا وهو اخص ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم والذي ذكرتم يستدعي تصوره لا تصوره ثبوتا فلا نغيرنا وبيانه ان المتصور هو الجمع بين المختلفات كالسواد والحلاوة وهو المحكوم بنفيه عن الضدين فقد تصور في الضدين منتفيا لا ثبوتا فان قيل المستحيل يتصور ثبوته ذهنا لانا نحكم عليه بالحكم الثبوتي بانه معدوم ومستحيل وثبوت الشيء لغيره وفرع ثبوته في نفسه فهو ثابت وان ليس في الخارج

لئن

ولهو في الذهن وذلك كاف في طلبه قلنا ما ذكرتم فط لوجوه الاول انه يكون في الخارج مستحيلا والذهن بخلافه وهو المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور الثاني ان الحكم بالامتناع على المتصور وقد ذكرتم ان ذلك هو الذهني وهو غير ممتنع فقد حكمت بالامتناع على ما ليس بممتنع الثالث ان تصور المستحيل ذهنا لا يكفيكم ولا ضيرنا لان حكم الذهن على الخارج بالامتناع يستدعي تصوره في الخارج وقد بينا انه لا يتصور لانه تصور الامر على خلاف حقيقته قال المخالف لو لم يقع لم يقع لان العاصي مأمور وقد علم الله انه لا يقع وانه لا يؤمن وكذلك في علم الله بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير مستطيع ولان الافعال مخلوقة لله تعالى ومن هذين فقد تكليف المحال الى الاشعري واجيب بان ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجواز منه فهو غير محل النزاع وبان ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل وهو باطل بالاجماع قالوا كلف ابا جهل بتصديق رسوله وجميع ما جاء به ومنه انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه وان لا يصدقه وهو مستلزم ان لا يصدقه والجواب انهم كلفوا بتصديقه واخباره رسوله كاخباره نوح ولا يخرج الممكن عن الامكان بخبر او علم نعم لو كلفوا بعد علمهم لانتفت فايدة التكليف ومثله غير واقع اقول للمخالفين وهم المجوزون تكليف المحال وهان قالوا ولا لو لم يصح تكليف المحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مأمور وممتنع منه الفعل لان الله قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن وقوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم

ام لم تتذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره ح والا لزم كذبه وكذلك في علم بموته قبل
تمكنه في الفعل المأمور به فانه يمتنع منه الفعل وكذلك في نسخ عنه قبل تمكنه
في الفعل المأمور به فانه يمتنع منه الفعل امتثالا ولان المكلف لا قدرة له الا حال
الفعل كما ثبت في الكلام في مذهب الاشعري وهو ح غير مكلف فان التكليف
قبل الفعل لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال
التكليف غير مستطيع ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى على ما ثبت في الكلام
في مذهب الاشعري وفي هذين الاصلين وهو قول الاشعري ان القدرة مع الفعل
وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى تكليف المحال الى الاشعري والا فهو لم يصح
به الجواب ووجهان احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع حضور الوقوع لجواز وقوعه في المكلف
به الجملة وان امتنع لغيره من علم او خبر او غيرهما فهو محل النزاع ثانيهما انه يبطل بالجمع
عليه فيكون بطلانه بيانا ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب
وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما وايا ما كان تعين وامتنع
الاخر للدليلين الآخرين واما الموت والنسخ والاخبار فلا تعم وكون كل مكلف
مكلفا بالمستحيل باطل بالاجماع على ان في جواز التكليف بالمحال لم يقل بوقوعه وفي
قال بوقوعه لم يعم قالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع فانه كلف ابا جهل ونحوه بالايمان
وهو تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه الايمان تصديقه فقد كلف بان يصدقه في
انه لا يصدقه وهو ح لان تصديقه في الايمان تصديقه يستلزم الايمان تصديقه اذ يعلم
تصديقه له ويلزم تكذيبه لانه خلاف ما اخبر به الجواب انهم لم يكلفوا الا بتصديقه
وانه ممكن في نفسه متصور وقوعه الا انه مما علم الله انهم لا يصدقونه كعلمه بالقاء
واخباره لرسوله كاخباره لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن

لا

لا انه اخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان لعلم او خبر نعم لو كلفوا بالايمان
بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون لكان في قبيل ما علم المكلف امتناع
وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلا
لاستحالته منهم لما ذكرتم ولذلك لو علموا سقط عنهم التكليف قال مسئلة
حصول الشرط الشرعي ليس بشرط في التكليف قطعا خلافا لاصحاب الرأي
وهو معنى وضعه في تكليف الكافر بالفروع وانظر هل الوقوع لنا لو كان
شرطا لم يجب صلوة على محدث وجنب ولا قبل النية ولا الله اكبر قبل النية
ولا اللام قبل الهمزة وذلك بط قطعا قالوا لو كلف بها لصحت منه قلنا
غير محل النزاع قالوا لو صح لامكن الاستدلال وفي الكفر لا يمكن وبعده يسقط
قلنا نعم ويفعل كالمحدث الوقوع وقد يفعل ذلك ولم نكن من المصلين قالوا
لو وقع لوجب القضاء بامر جديد وليس بثم وبين وقوع التكليف ولا صحة
ربط عقلي أقول لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي كالوضوء
لذلك الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا
لاصحاب الرأي واحد الاسئلة مفروضة في بعض جزئيات
محل النزاع وهو تكليف الكافر بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان
حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان اولا وهم يفعلون ذلك والاكثر
على جوازه تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة ولانه اذا ثبت فيه ثبت في
الجميع لعدم القائل بالفاصل لاتحاد المأخذ والنظر اما في جوازه او في
وقوعه اما الجواز فقطعي واما الوقوع فالظاهر وقوعه لنا مقامات احدها
الجواز قطعا ودليله انه لو كان حصول شرط الفعل شرعا شرطا للتكليف به لم

تجب صلوة على محدث وجنب لانتفاء شرطها وهو الطهارة ولم يجب الصلوة
قبل النية لانها شرطها وقد انتفت ولا الله اكبر قبل النية ولا اللام من
الله قبل الهمزة لذلك وكل ذلك معلوم البطلان بالضرورة قالوا
اولا لو كلف الكافر بالفروع لصحت عنه لان الصحة موافقة الامر واللازم
باطل اتفاقا الجواب انه غير محل النزاع اذ لا نريد انه صار مأمورا بفعلها
حالة الكفر نعم يصح منه بان يؤمن ويفعل كالجنب والمحدث قالوا ثانيا
لو صح التكليف به لامكن الامتثال وانه لا يمكن اما الاولى فلان الامكان
شرط التكليف فلا ينفك عنه واما الثانية فلان الامتثال اما في الكفر
ولا يمكن منه واما بعده ولا يمكن لسقوط الامر عنه والامتثال فرعه الجواب
انه في الكفر ممكن بان يسلم ويفعل كالمحدث غايته انه مع الكفر لا يمكن فوات ذلك
ضرورة شرط المحول لا يناني الامكان الذاتي كقيام زيد مع وقت عدم
قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه ثانيهما الوقوع ظاهر او للبيه
قوله نعم وفي فعل ذلك يلتئ اثاما وهو عام للعقلا وقوله نعم حكاية عن
الكفار ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين صرح بتعذيبهم بترك
الصلوة ولا يحمل على المسلمين لقوله عليه السلم نهيت عن قتل المصلين لان
قوله ولم نك نطعم المسكين ينفيه قالوا لو وقع التكليف بها لوجب القضاء
لا يجب اتفاقا الجواب منع الملازمة لانا لم القضاء انما يجب بامر جديد وليس
بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلي فلا يستلزمه احدهما قال
مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به هو النهي كف النفس عن الفعل وكف
اي هاشم وكثير نفي الفعل لان لو كان الكاف مستدعى حصوله منه ولا يتصور

لانه غير مقدور له واجيب بمنع انه غير مقدور له كما حد قولي القاضي ورد
بانه كان معدوما واستمر والقدرة تقتضي اثرا عقلا وفيه نظر اقول اكثر
المتكلمين على ان كل مكلف به فعل فالمكلف به في النهي وهو الترك فعل ايضا
وهو كف النفس عن الفعل خلافا لابي هاشم وكثير فانهم قالوا وقد يكون
نفي الفعل هو المكلف به في النهي لنا لو كان نفي الفعل مكلفا به
لكان مستدعيا حصوله متصورا او وقوعه منه لما مر ولا يمكن لانه غير مقدور
له وقد اجيب عنه بانا لا نم انه غير مقدور لان القدرة نسبتها الى
الطرفين سواء فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن الفعل مقدورا وهذا
صدق لي القاضي واعترض عليه بوجهين احدهما انه كان معدوما قبل
واستمر دائما فقبل القدرة فلا يكون اثرا للقدرة المتأخرة ثانيهما
ان القدرة لا بد لها من اثر عقلا والعدم لا يصلح لها اثرا لانه نفي
محض وعدم صرف ويمكن ان يكون هذا من تتمة الاول ويكون معنى
اذا كان لعدم مستمر لم يصلح اثرا للقدرة لان القدرة لا بد لها من اثر
يسند اليها ويجد بها وفيه نظر وهو انا لا نسلم ان استمراره لا يصلح
اثرا للقدرة اذ يمكن ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر وايضا نمنع
توقف النفي اثرا انه لم يسأل فلم يفعل داما وجوب ان يفعل ليقضاه
على المطلوب قال مسئلة قال الاشعري لا ينقطع التكليف بفعل
حال حدوثه ومنعه الامام والمعتزلة فان اراد الشيخ ان تعلقه بنفسه
فلا ينقطع بعده ايضا وان اراد ان يتخير التكليف به باقا وتكليف بما لا وجود
وهو محال للامتناع اتيان المكلف به وعدم صحة الابتلا فينتفي فائدة التكليف

قال المصنف رح باتفاق فيصح التكليف به قلنا بل يمتنع باذكرنا **اقول** التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا وهل هو ثابت حال حدوثه ولا ينقطع قال الاشعري به وصنفه امام الحرمين والمعتزلة ولا يتحقق مع الشيخ ما يصلح محلا للنزاع فنقول ان اراد ان تعلقه لنفسه فلا ينقطع فمحق لكنه لا ينقطع بعد حدوثه كما لا ينقطع معه لان حقيقة التكليف انه تكليف بالفعل وطلب له سواء اعتبر حال حدوث الفعل او قبله او بعده وقد قال بانه ينقطع بعد الفعل فان اراد ان يتغير التكليف باق بعد فنه فبطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو صحيح ولانه ينتفي فايدة التكليف وهو الابتلا لانه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا قالوا الفعل مقدور ح اي حين الفعل باتفاق لانه اثر القدرة فيوجد معها واذا كان مقدورا فيصح التكليف به لانه لا مانع الا عدم القدرة وقد اشفى الجواب بلازم ان المقدور يصح التكليف به وانه لا مانع غيره بل ما ذكرنا من لزوم التكليف بايجاد الموجود وانتفاء الابتلا مانع **قال** المحكوم عليه مسئلة الفهم شرط التكليف وقال به بعض فجوز المستحيل لعدم الابتلا لنا لو صح لكان مستدعا حصوله منه طاعة كما تقدم ولصح تكليف البهيمة لانهما سواء ح عدم الفهم قالوا لو صح لم يقع وقد اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه واجيب بان ذلك غير تكليف بل فمن قبيل الاسباب كقتل الطفل واتلافه قالوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى قلنا يجب تاويله اما مثل لا تمت وانت ظالم واما على ان المراد التمثل لمنعه التثبت كالمغضب

المحكوم عليه

اقول

اقول شرع في المحكوم عليه وهو المكلف وذكر مباحثه في مسائل هذه اولاها وهي ان فهم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كلف فمنع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض فجوز تكليف المحال ايضا لان تكليف الميت للابتلا وهو معدوم هينا لنا لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعا حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال كما تقدم وانه منتف اذ لا يتصور من لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر فقوله امتثالا للامر لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فتنبه على ان ذلك غير كاف في سقوط التكليف بل لابد في قصد الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك اذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكلفه به ولا يكون تكليفا المحال ولنا ايضا لو صح لصح تكليف البهايم اذ لا مانع يقدر في البهيمة الا عدم الفهم وانه ليس بمانع لتخففه في صورة النزاع مع التكليف قالوا اولا لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه وكلف بموجبها الجواب انه ليس من قبيل التكليف بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الضمان والدية في ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعا بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر قالوا ثانيا قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فهذا امر لمن لم يعلم ما يقول ومثله لا يفهم ما يقال له قطعا فقد كلف من لا يفهم التكليف الجواب انه ظاهر في مقابله قاطع فيجب تاويله ولنا تاويلان احدهما انه نهي عن السكر عند ارادة الصلوة نحو

قوله لا تقربوا الصلوة الآية اللام هنا ناهية وفي الغاية النهي عن الشيء اي نهيه عنه هينا النهي عن السكر والاولى بعدم شربه

لا تمت وانت ظالم اذ سعناه لا تظلم فمتت وانت ظالم ثانيها انه نهى
المثل الثابت العقل لانه يسمى المثل سكرا لانه يؤدى الى السكر غالبا وحكمة
نهيه انه ممنوع التثبت كالغضب وقد قيل للغضبان اسكت حتى تعلم
ما تقول اى حتى تعلم علما كاملا وليس الغرض نفى العلم عنه بالكلية قال

مسئلة قولهم الامر يتعلق بالمعدوم لم يريد تنجيز التكليف وانما اراد التعلق
العقلى لنا لو لم يتعلق به لم يكن شيئا لان حقيقة التعلق ذهوالى
قالوا امر ونهى وخبر وغير متعلق موجود محال قلنا محل النزاع وهو استقبالا
ومن ثم قال ابن سعيد انما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم الامر المشترك
وأورد انها انواعه فينتحيل وجوده قالوا يلزم التعدد قلنا التعدد باعتبار
المتعلقات لا يوجب تعددا وجوديا اقول اخص اصحابنا فمن بين
الناس بان الامر يتعلق بالمعدوم صرح بان المعدوم مكلف وقد
شدد سائر الطوائف النكير عليهم قالوا اذا امتنع من النائم والغافل ففى
المعدوم اجدر والامر بذلك لو اريد به تنجيز التكليف فى حال العدم بان
يطلب منه الفعل فى حال العدم بان يكون مفهما او الفعل فى حال العدم
ولم يرد به ذلك بل اريد به التعلق العقلى وهو ان المعدوم الذى علم الله
انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم فى الازل لما يفهمه ويفعله فى ما
لا يزال لنا لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا و
اللازم باطل اما الملازمة فلان فى حقيقة التكليف التعلق اذ لا
يتحقق حقيقة التكليف الا بمن اذا كان التعلق حادثا كان التكليف
حادثا واما بطلان اللازم فلان كلامه ازلى لاستلزام قيام الحوادث بذاته

ومنه

ومنه امر ونهى وخبر وغيرها والامر والنهى تكليف قالوا يلزم امر ونهى وخبر
وغير متعلق موجود وانتم مع الجواب لازم انه محال فانه نفى محل النزاع
وبما ذكرتموه مجرد استبعاد فى محل النزاع وانه لا يجدى نفعا ولاجل انه مستبعد
ولاجل لزومها فى غير متعلق قال عبد الله ابن سعيد ليس كلامه فى
الازل امرا ونهيا وخبرا واستخبارا وانما يتصف بذلك فيما لا يزال
وقال القديم هو المشترك بين هذه الاقسام وهذه الاقسام حادثة و
اورد عليه ان هذه الاقسام انواع لجنس الكلام والجنس لا يوجد الا فى ضمن
نوع فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الثلثة الاقسام واعلم ان ابن سعيد
يمنع كونها انواعه بل عوارضه يجب التعلق ويجوز خلوه عن التعلق ولا
يجعل التعلق فى حقيقته وله تحقيق وتدقيق فى الكلام قالوا ثانيا
تعلق الامر بالمعدوم فرع قدم الكلام بافسامه وانتم لا نه يلزم تعدد
القديم باعتبار انواعه وافراده فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو
الجواب ان التعدد ههنا بحسب تعلق المتعلقات وانه تعدد
اعتبارى لا يوجب تعددا وجوديا وذلك هو المراد بمثاله الابصار فانه
وصف واحد لا يتعدد مع الوجود بكثرة المبصرات وانما يتعدد التعلق
والوصف واحد قال مسئلة تصح التكليف بعلم الامر انتفاء شرط
وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت وخالفنا الامام والمعتزلة
ويصح مع جهل الامر انتفاؤه لنا لو لم يصح لم يقص احد ابدا لانه
لم يحصل شرط وقوعه من ارادة قديمة او حادثة وايضا لو لم يصح لم
يعلم تكليف لانه بقدره ومعه ينقطع وتبطل لا يعلم كان فرضه سمعا

نخ تعلق

فرضناه زمنا زمنا فلم يعلم ابدا وذلك بط وايضا لو صح لم يعلم ابراهيم ع
وجوب الذبح والمنكر معاند وقال القاضي الاجماع على تحقق الوجوب
والتحريم قبل التمكن المعتزلة لو صح لم يكن الامكان شرطا فيه واجيب
بان الامكان المشروط ان يكون بناء فعل عادة عند وقته واستجماع
شرايطه والامكان الذي هو شرط الوقوع محل النزاع وبانه يلزم الامر
مع جهل الآمر قالوا لو صح لصح مع علم المامور واجيب باشقاء فائدة
التكليف وهذا يطيع ويعصي بالعزم والبشر والكراهة **اقول** الفعل
الذي يتقرر شرط وقوعه عند دخول وقته ان جهل الآمر انتفائه صح التكليف
به اتفاقا وان علم انتفائه فهل يصح التكليف به قال الجمهور يصح و
لذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود شرطه وتمكنه في
الوقت ولولا ان تحقق الشرط في الوقت ليس شرطا في التكليف لما علم قبل
وقته اذ الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط وقال الامام و
المعتزلة لا يصح لنا لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يخل
احد والازم بط بالضرورة في الدين بيان الملازمة ان كلما لم يقع
فقد انتفى شرط من شروطه فمن ارادة قديمة او حادثة ولا تكليف لعلم
الله بعدم انتفاء الارادة فلا معصية لانها مخالفة التكليف به ولنا
ايضا لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم بط اما الاولى فلانه
مع الفعل او بعده سواء فعل او عصى ينقطع التكليف وقبله لا
يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا فان قيل
يعلمه قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا وقد وجد شرطه عند دخول

الوقت

اي علم المكلف قبل الوقت اذا كان الوقت متسعا

الوقت وانه كاف في تحقق التكليف قلنا فنفرضه زمنا زمنا ونردد في
كل جزء فانه مع الفعل فيه او بعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يتحقق
بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يتم بالترك فلا تكليف واما بطلان
اللازم فبالضرورة ولنا ايضا لو صح لم يعلم ابراهيم وجوب الذبح ولده
لاشقاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والالم يقدم على
قتل ولده ولم يجتج الى فداء وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول
الوقت وهو معاند وقال القاضي وهو مخالف للاجماع على تحقق
الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل وتحققه وجوب الشروع فيه بنية
الفرض اجماعا للمعتزلة وجهان قالوا اولا لو صح التكليف بما علم عدم
شرطه وما عدم شرطه غير ممكن لزم ان لا يكون الامكان شرطا في التكليف
واللازم منتف لما مر في مسئلة تكليف المحال والجواب بوجهين احدهما
ان الامكان الذي هو شرط التكليف ان يكون مما يتاتى بفعله عادة عند
حضور وقته واستجماع شرايطه وهو غير الامكان الذي هو شرط وقوعه
وهو استجماع شرايطه بالفعل فان عنيت بقولك لم يكن الامكان شرطا
الاول منعناه فان عدم الشرط لا ينافيه او الثاني التزمناه لانه غير محل
النزاع ثانيهما انه يلزم مما ذكرتم ان لا يصح التكليف مع جهل الآمر كما في
ان هذا عدم الامكان بالنسبة الى المامور شرك ولا اثر فيه لعلم الآمر
وجهله قالوا ثانيا لو صح مع علم الآمر بعدم الشرط لصح مع علم المامور به
واللازم بط اما الاولى فلانه لا مانع في الصحة يقدر كونه متصورا
حصوله وانه لا يصلح مانعا كما في صورة النزاع واما الثانية فبالاتفاق

الجواب لانم انه لا مانع الا ما ذكرتم بل ههنا مانع اخر وهو انتفاء فايدة التكليف
باشقاء الشرط وهو الابتلا بخلاف ما اذا جهل هو وعلم الآمر انه يمكنه الفعل
لوجود الشرط فيصير مطيعا عاصيا بالعزم على الفعل والترك والبشرية والكراهة

له قال الادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهي راجعة الى
الكلام النفسي وهي نسبة بين سفرديين قائمة بالمتكلم والعلم بالنسبة ضروري ولو لم تقم
به لكانت النسبة الخارجية اذ لا غيرية وانخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين
وهذه متوقفة اقول قد فرغ من المبادي وشرع في الادلة الشرعية وهي خمسة
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال قيل لان الدليل اما خبر او غيره والوحي
اما متلو وهو القرآن اولا وهو السنة وغيره ان كان قول كل الامة فهو الاجماع والا
كان مشاركة فرع لاصل في علة الحكم فقياس والا فاستدلال واعلم ان
الحكمية راجعة الى الكلام النفسي اذ لو لا دلالة الذهن عليه لما كان فيه فائدة والكلام النفسي
نسبة بين سفرديين قائمة بالمتكلم اما تصور النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري
واما ارجاع النسبة القائمة بالنفس فلانها لو لم تقم به لكانت هي نفسها خارجة واللازم منتف
اما الملازمة فلان المخبر عنهما ان الثابت اما في النفس واما في خارج النفس
فاذا انتفى احدهما تعين الاخر واما انتفاء اللازم فلان الخارجية لا يتوقف
حصولها على تعقل المفردين لان نسبة القيام الى زيد اذا ثبت في الخارج ثبتت
سواء تعقل زيد والقيام ام لا وهذه يتوقف حصولها على تعقل المفردين
فتغايرتا قال الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه وقولهم ما نقل بين دفتي المصحف تواترا احتراز للشئ بما يتوقف عليه
لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن اقول

الكتاب

الكتاب اسم للقرآن غلب عليه وبين الكتب في عرف الشرع كما غلب على
كتاب سيبويه في عرف اهل العربية والقرآن هو الكلام المنزل للاعجاز
بسورة منه مخرج الكلام الذي لم ينزل والذي انزل لا للاعجاز كسائر الكتب
السماوية والسنة والمراد بالسورة البعض المترجم اولها واخرها توقيفا وقولنا
بسورة منه ان اجري على ظاهره فلا خراج بعض القرآن فان التحدي وقع بسورة
من كل القرآن اي سورة كانت غير مختصة ببعض وان اريد بسورة في جنسه
في البلاغة والعلو فلنا اول كل القرآن وكل بعض منه وهذا اقرب الى غرض
الاصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه واعلم انه ان اراد
تصوير مفهوم لفظ القرآن فهو صحيح وان اراد التمييز فمشكل لان كونه
للاعجاز ليس لازما بينا والا لم يقع فيه ريب ولا انكار ولان معرفة السورة
يتوقف على معرفته فدور وقال قوم منهم الغزالي هو ما نقل بين دفتي
المصحف تواترا وقولهم هذا احتراز للشئ بما يتوقف معرفته على معرفته لان
المصحف ليس الا ما كتب فيه القرآن ولا تمييز عن سائر المصحف الا بما كتب
فيه فالعلم بانه مصحف وبان هذا نقل بين دفتيه تواترا فرع تصور القرآن
فتعريفه به دوري وقد يقال لم نعلم ان ما علمنا انه نقل بين الدفتين وما لم
ينقل كالمنسوخ تلاوته وما نقل ولم يتواتر كثلاثة ايام متتابعات اردنا
تخصيص الاسم بالقسم الاول دون الاخرين ليعلم ان ذلك هو الدليل
وعليه الاحكام في منع التلاوة ولمس محدثا والا فهو اسم علم شخصي والتعريف
لا يكون الا للحقايق الكلية بل قد نبهنا على ان ضابط معرفة التواتر في متون
المصحف وصدور الحفاظ دون التعريف والتحديد وهو الحق قال

من الادلة الشرعية الكتاب العزيز

الدفة على الصفحة ٣ ما يتابعها

ما نقل آحادا فليس بقرآن للقطع بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله
وقوة الشبهة في مثل بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير وفي اي جانبي
والقطع بانها لم تتواتر في اوايل السور قرآنا فليست بقرآن فيها قطعا كغيرها
وتواترات بعض اياته في النمل فلا مخالف قولهم مكتوبة بخط المصحف و
قول ابن عباس سرق الشيطان من الناس آية لا يفيد لان القاطع يقابله
قولهم لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله ضعيف يستلزم جواز
سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن منه مثل
ويل ويلي لا يقال يجوز ولكنه اتفق تواتر ذلك لانا نقول لو قطع النظر
عن ذلك الاصل لم نقطع بانتفاء ذلك السقوط ونحن نقطع بانه لا يجوز و
الدليل ناهض ولانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل اقول
ما نقل آحادا فليس بقرآن لان القرآن ما تتوفر الدواعي الى نقله لما يتضمنه
من التحدي والاعجاز ولانه اصل سائر الاحكام فالعادة تقضي بالتواتر
في تفاصيل ما هو كذلك فما لم ينقل تواترا علم انه ليس بقرآن قطعا وبهذا
الطريق يعلم ان القرآن لم يعارض فان قيل لو وجب تواتره وقطع بعض
ما لم يتواتر لكفرت احدى الطائفتين الاخريين في بسم الله الرحمن الرحيم
واللازم منتف اما الاولى فلانه ان تواتر فانكاره نفي للضروري كونه
من القرآن والا فاثباته لعدم كونه من القرآن وكلاهما ينافي التكفير
التكفير فكان يقع التكفير من جانب عادة بمنكر احد الاركان او مثبت
ركن اخر واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم
التكفير من الجانبين الجواب لانم الملازمة وانما تصح لو كان كل

من

من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تحترز عن حد الوضوح الى حد الاشكال
واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر فلا يلزم التكفير
فان قيل فما الحق في بسم الله الرحمن الرحيم أمن القرآن هو ام لا قلنا انها
ليست من القرآن في اول سورة اصلا بدليل انه لم يتواتر انه في القرآن
في اوايل السور بمقتضى العادة بتواتر تفاصيل مثله وبهذا الطريق
قطعنا بانه غيرها مما لم يذكر في القرآن ليس منه وانها بتواترات
بعض آياته في سورة النمل قال السلمي انه من سليمان وانه بسم الله
الرحمن الرحيم ولذلك لم نخالف فيه فخالفنا لوا انها مكتوبة بخط المصحف
مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين و
منع قوم الجهر وقال ابن عباس في سائر البسملة سرق الشيطان
من الناس آية الجواب عنهما انه لا يفيد قطعا وهو ظاهر وظنا
لانه في مقابلة القاطع والظن يضمحل اذا قابله قطعي وربما يقال
الاول منهما قطعي فان العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها
بعض او منكر كاتبها دليل نادر وقد قيل على قولنا العادة تقضي
بتواتر تفاصيل مثله لا نم ذلك نعم يشترط تواتر مثله في محل ما
واما تواتره بعينه في المحل المخصوص فلا وهذا ضعيف لانه يستلزم جواز
سقوط كثير من القرآن مما ثبت في محل ولم يتواتر اكتفاء بذلك عن تواتره
في المحل الى غير ذلك فيستلزم جواز كون بعض القرآن المكرر قد اثبت مع انه ليس بقرآن
في المحل مثل ويل يومئذ للمكذبين فباي الاء وبكما تكذبان لانه تواتر في
محل فيجوز نقله في غيره مكررا لا يقال جواز العدم لا يمنع الوقوع والوقوع لا

يوجب الوجوب فيقال اتفق تواتر ذلك المكرر مع انه لم يتواتر كان جائزا
لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل وهو وجوب تواتر تفاصيل مثله
لما حصل الجزم بانتفاء السقوط مما لا يتصور اتفاق تواتره كما في الاسباب
لكنا نقطع بذلك بحيث لا يقبل التشكيك وايضا فالدليل ناهض على وجوب
تواتر تفاصيل مثله مما تتوفر الدواعي على نقله وسيأتي وايضا فيلزم جواز
ذلك في المستقبل ونحن نعلم بطلانه بالضرورة فان قيل يلحق بالمصحف
آيات مكررة مما يثبت مثله ويسقط بعض المكرر عمدا محبونا او نسيانا و
ربما يقال لو شرط تواتره في المحل دون تواتر كونه قرآنا فيه لم يلزم ما ذكر
وايضا فهذا لا ينفر قول من قال انها انزلت وامر بالفصل بها بين
السور لانها اية من كل سورة دنى آية لا ماية وثلث عشرة اية وهو قريب
وما يروى في قول الشافعي انها اية في الفاتحة والخلاف في غيرها تحكم
قال مسئلة القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الاداء كالمد
والامالة وتخفيف الهمزة ونحوه لنا لو لم تكن كذلك لكان بعض القرآن
غير متواتر كملك ومالك وتخصيص احدهما تحكم باطل لاستوائهما اقول
القراءات السبع فيها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين وتخفيف الهمزة
والامالة ونحوها وذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ نحو
ملك ومالك وهذا متواتر والا لكان غير متواتر وهو في القرآن فبعض
القرآن غير متواتر وهو باطل لما مر ولا يمكن ان يصار الى احدهما بعينه
فيقال انه متواتر دون الاخر وذلك الاخر هو القرآن لانه تحكم باطل
لاستوائهما بالضرورة قال مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل بعضهم

ثلثة

ثلثة ايام متتابعات واحتج به ابو حنيفة رضي الله عنه لنا ليس بقران و
لا خبر يجب العمل به قالوا يفيني بما يجب قلنا يجوز ان يكون مذهبا
وان سلم فالخبر المقطوع بخطائه لا يعمل به وينقل قرانا خطاء اقول
لا يجوز العمل بالقراءات الشاذة مثل ما نقل في مصحف ابن مسعود فصيام
ثلثة ايام متتابعات وقد احتج به ابو حنيفة فوجب التتابع لنا
انه ليس بقران لعدم تواتره ولا خبر يجب العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط
صحة العمل ولا عبرة بكلام هو غير مسموع فلا محيص فيه اصلا قالوا لا يخلو
اما ان يكون قرانا او خبرا اورد بيانا فظن قرانا فحكم به فان غير الخبر الوارد
كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به الجواب المنع لجواز ان
يكون مذهبا سلمنا لكن متى ثبت العمل بالخبر مطلقا او اذا لم يكن خطا قطعا
فالاول ممنوع والثاني مسلم ولا يفيد لان هذا خطا قطعا اذ نقل قرانا ليس
بقران فارتفع الثقة قال المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله
اما الاشتراك اولا جمال او ظهور تشبيه عقلا والظاهر الوقف على والراسخون
في العلم لان الخطاب بما لا يفهم بعيد اقول في القرآن المحكم والمتشابه
قال تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فالمحكم
هو المتضح المعنى سواء كان ظاهرا او نصا والمتشابه غير المتضح المعنى و
عدم اتضاح المعنى قد يكون للاشتراك كغوثة قرء او للاجمال ونعني به
غير الناشئ من الاشتراك اللفظي بقرينة سبق الاشتراك كعين تذكرا
بقرة اولان ظاهره التشبيه مثل بيدي بمعنيه ويتهزع ومنهم وقال
المحكم ما استقام نظمه للافادة وهو صحيح لكن مقابله في المتشابه يكون

يكون هو ما اختل نظمه لعدم الافادة فمنهم من صار اليه للوقف على قوله
وما يعلم تاويله الا الله ويقول والراسخون في العلم مبتدا وقالوا خلافه
وان الوقف على والراسخون في العلم فيعلمون تاويله وذلك لان الخطاب
بما لا يفهم بعيد وان كان لا يمتنع على الله لا يقال يلزم تخصيص المحال وهو
يقولون بالمعطوف والاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في
المتعلقات لانا نقول مخالفة الظاهر من الخطاب بما لا يفهم اصلا

قال المنة مسئلة الاكثر على انه لا يمتنع عقلا على الانبياء معصيته وخالف
الروافض وخالف المعتزلة الا في الصغاير ومعتمدهم التقبيح العقلي والاجماع
على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على
الصدق وجوزه القاضي غلطا وقال دلت على القصد فاعتقادا واما
غيره من المعاصي فالاجماع على عصمتهم من الكباير وصغاير الخسة و
الاكثر على جواز غيرها اقول نذكر في ابحاث الكتاب وهذا
ابحاث السنة والسنة لغة الطريقة والعادة واصطلاحا في العبادات
النافلة وفي الادلة وهو المراد ما صدر عن الرسول غير القران من قول او فعل
او تقرير ثم الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا على الانبياء عليهم السلام قبل
الرسالة ذنب من كبيرة او صغيرة وخالفت الروافض في ذلك فمنعوا جواز
الذنب مطلقا وخالفت المعتزلة فمنعوا جواز الذنب الا في الصغاير
فانهم لا يخالفونها في جوازها كما جوزناها ومعتمد الفريقين في ذلك ان
فيه هضما واحتقارا فتنفر الطباع عمن اتباعهم فيخل بالحكمة من بعثهم ولا
يمتنع عقلا وقد عرفت بطلان قاعدة التقبيح العقلي واما بعد الرسالة فالاجماع

على انتفاء تعمد ما يخل بالحكمة من بعثتهم عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام للدلالات
المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون لما مر
من دلالة المعجزة على الصدق فمنع القاضي دلالته على القصد فقط بل على
القصد اعتقادا فاجاز الكذب غلطا واما غير الكذب من الذنوب فان كانت
من الكباير او من الصغاير الخسة كسرقة حبة مما ينفر والاجماع على عصمتهم منها
وان كانت من غيرها فالاكثر على جوازه ومنع الاقل وتقريره في الكلام

قال مسئلة فعله صلى الله عليه وسلم ما وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود
والاكل والشرب او تخصصه كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة والتخيير
والوصال والزيادة على اربع فواضح وبما سواهما ان وضح انه بيان يقول
او قرينة مثل صلوا وخذوا وكالقطع في الكوع والفعل الى المرافق اعتبر
اتفاقا وما سواه ان علمت صفته فامته مثله وقيل في العبادات و
قيل كما لم تعلم وان لم تعلم فالوجوب والندب والاباحة والوقف و
المختار ان ظهر قصد القربة فندب والا فمباح لنا القطع بان الصحابة
كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وقوله ﷺ فلما قضى زيد منها الى
اخره وان لم تعلم وظهر قصد القربة تثبت الرجحان ولزم الوقف عنده
والوجوب زيادة لم تثبت وان لم تظهر فالجواز والوجوب والندب زيادة
لم تثبت وايضا لما نفر الحرج بعد قوله زوجناكها فهمت الاباحة مع احتمال
الوجوب والندب اقول فعله صلى الله عليه وسلم ان وضح فيه امر
الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فواضح انه مباح له ولامته
فلا خلاف فيه وان ثبت تخصصه به كوجوب الضحى والاضحى والوتر و

والمشاورة وتخييرنسائه فيه واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع
نسوة فواضح اذ لم انه لا اشاركه فيه الامة فلا خلاف فيه واما ما سواهما
فان عرف انه بيان لنص علم جهته من الوجوب والاباحة والندب اعتبر
على جهة المبيّن في كونه خاصا او عاما اتفاقا ومعرفة كونه بيانا اما بقول
او بقرينة فالقول كخذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي والقرينة
مثل ان يقع الفعل بعد اجمال كقطع يد السارق في الكوع دون المرفق
والعضد بعد ما نزل قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والغسل
الى المرافق بادخال المرافق او اخراجها بعد ما نزل فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق واما ما سواه اي ما لا يعرف انه بيان فان عرفت
صفته من الوجوب والندب والاباحة فامته مثله في ذلك وقال
ابو علي ابن خلاد امته مثله في العبادات خاصته دون غيرها وقيل
هو كما لم تعلم جهته وهاهو يذكر حكمه فنقول وان لم تعلم جهته
بالنسبة اليه فبالنسبة الى الامة فيه اربعة مذاهب الوجوب والندب والاباحة
والوقف ومذهب فاسق وهو المختار عند المصنف وهو التفصيل بانه
ان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة فهنها مقامان الاول
انما علم جهته فامته مثله فيه وان لم تعلم جهته فان ظهر قصد القربة فالندب
والا فالاباحة لنا لما في المقام الاول بان الصحابة كانوا يرجعون
الى فعله المعلوم صفته وذلك يقتضي عليهم بالتشريك عادة وايضا
فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تخفيفا لمعنى التأسي
وهو فعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل وايضا فقوله ثم فلما قضى زيد

منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
ولولا التشريك لما امن تزويج النبي صلى الله عليه وسلم الى ذلك في
حق المؤمنين وفي المقام الثاني انه اذا ظهر قصد القربة ظهر الرجحان
المحكم به والمنع من الترك زيادة لم تثبت الا بدليل والاصل عدمه فثبت
الرجحان بدون المنع في الترك وهو الندب واذا لم يظهر قصد
القربة ظهر الجواز لبعد المعصية ولا وجوب ولا ندب بالاصل و
ايضا لما نقل عن الكرخي في قوله زوجناكها فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب
والندب ولم يثبتها فهم منه ان مقتضى فعله الاباحة دونهما قال
الموجب وما اتاكم واجيب بان المعنى ما امركم لمقابلة وما نهاكم قالوا واتبعوه
واجيب في الفعل على الوجه الذي فعله او في القول وفيهما قالوا فقد كان
الى اخره اي فان كان فله فيه اسوة حسنة قلنا معنى التاسي ايقاع الفعل
على الوجه الذي فعله قالوا اضلع بفعله فخلعوا فاقرهم على اسند لالهم وبين
العلة قلنا لقوله صلوا ولفهم القربة قالوا لما امرهم بالتمتع تمتكوا
بفعله قلنا لقوله خذوا ولفهم القربة قالوا لما اختلفوا في الغسل
بغير انزال سال عمر عائشة فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله
عليه وسلم فاغتسلنا قلنا انما استفيد من اذا التقا الختانان
فقد وجب الغسل او انه بيان وان كنتم جنبا او لانه شرط الصلوة او
لفهم الوجوب قالوا اهوط كصلوة وسطلفه تم يتعينا قلنا الاحتياط
فيما لا يحتمل التحريم ورد بوجوب صوم الشكين في رمضان اذا غم و
الحق الاحتياط فيما ثبت وجوبه او لان الاصل كالشكين فاما ما احتمل الغير ذلك فلا

اقول الف تكون بموجب مثل ما فعله على الامة فقولوا ولا قال
تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما فعله فقد اتاناه والامر للوجوب قلنا ان
المراد بما اتاكم ما امركم به وهو السابق الى الفهم حيث قابله بقوله وما نهاكم ليتجاوب
طرفا النظم وهو اللايق بالفصاحة الواجب رعايتها في القرآن قالوا ثانيا
قال تعالى واتبعوه وقال قل ان تبعوني يحببكم الله والامر للوجوب الجواب ان
المتابعة فعل ما فعله على الوجه الذي فعله او متتابعة في القول اذا امر بشئ
او نهى فقط او في الفعل على الوجه الذي فعل وفي القول سمعا وعلى التقديرات لا يلزم
وجوب فعل كل ما فعله اما اذا خصصناه بالفعل او عممناه فيهما فلانه لا يتعين
وجوبه ما لم يعلم انه فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه ثم يلزم من وجوب
فعل كلما فعل الصدان بالنسبة الينا اذا فعله على وجه الاباحة والندب و
اما اذا خصصناه بالقول فظاهر قالوا ثالثا لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر معناه من كان يرجوا الله
واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ويستلزم ان من ليس له اسوة فيه لا
يرجوا الله وملزوم الحرام حرام ولازم الواجب واجب وايضا لو لم تجب المتابعة
في التهديد على عدم الاسوة فتكون الاسوة واجبة الجواب ان سلمنا التنزل
ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم
بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض قالوا رابعا جاء في الحديث
الصحيح انه خلع نعله وهو في الصلوة فخلعوا ثم لما سألهم عن ذلك فقالوا
خلعت فخلعنا فاقرهم على ذلك واخبرهم ان جبريل عليه السلام اخبره ان
في نعله اذى اي نجاسة ولولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك الجواب

الوجوب

الوجوب لم يستفد من فعله بل لانه من هيئات الصلوة وقد قال صلوا كما
رايتموني اصلي او لانهم فهموا منه القربة والالتحم في الصلوة او كره فزاوه اي الخلع
ندبا او واجبا قالوا خامسا لما امرهم بالتمتع الى الحج بالعمرة ولم يتمتع
هو لم يتمتعوا فقد تركوا في ذلك بفعله والا لعصوا ثم لم ينكر عليهم ذلك
ولم يسألهم العلة في عدم الفعل بما يختص به فقال لو استقبلت من
امري ما استدبرت لما سقت الهدي اي لولا ان سوق الهدي لا حلت
ولكن لا يحل حرام حتى يبلغ الهدي محله فدل ذلك على وجوب اتباعه الجواب
ان وجوب المتابعة لم يستفد من فعله فقط بل من قوله خذوا عني مناسككم
او انهم فهموا القربة فزاوه ندبا لا واجبا قالوا سادسا لما اختلفت
الصحابة في وجوب الغسل عند ايلاج قدر الحشفة من غير انزال بعث عمر
الى عايشة سالها عن ذلك فقالت فعلت انا ورسول الله صلى الله عليه
وسلم فاغتسلنا فاوجبوا الغسل بمجرد فعله الجواب لم يوجب ذلك بمجرد
فعله بل اما بقوله عليه السلم اذا التقى الختانان وجب الغسل وذلك ظاهر
في العموم فاشفى بعدم مخالفته وهم التخصيص واما لانه بيان لقوله وان
كنتم جنبا فاطهروا والامر للوجوب ومثله ليس في محل النزاع في شئ واما
لانه شرط الصلوة فقد شاركه قوله صلى الله عليه صلوا كما رايتموني اصلي
واما لفهم الوجوب من فعلها بقرينة وهو الفهم سالوها عنه بعد الخلاف فيه
ايجب ام لا فلولا اشعار الجواب به لما كان مطابقا قالوا ثامنا عمله
على الوجوب احوط لانه متى ما تركه اثم قطعا فيجب الحمل عليه كما في صلوة نسيها ولم تتعين
عنده فانه يجب عليه الخمس احتياطا وكما لو طلق واحدة من نسائه لا بعينها عنده

فانه يجب عليه ترك الجميع احتياطا الا ان يتعين وقد اجيب عنه بان الاحتياط
فيما لا يحتمل التحريم ورد بوجوب صوم يوم الثلثين اذا غم الهلال والجواب
منع كون كل احتياط واجبا بل الحق ان الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه
كما في الصلوة المنسية او كان ثبوته هو الاصل كصوم يوم الثلثين اذ الاصل
بقاء رمضان واما ما احتمل لغير ذلك ولا وجوب ولا اصل فيه فلا يجب فيه
احتياطا كالصوم عند الشك في هلال رمضان قال الندب
الوجوب يستلزم التبليغ والاباحة منتفية لقوله لقد كان وهو
ضعيف اقول القائلون بدلالة فعله على الندب قالوا هو اما للوجوب
او للندب او للاباحة لا شقاء المعصية والوجوب باطل لانه يستلزم التبليغ
دفعا للتكليف بما لا يطاق والفرض ان لا تبليغ اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد
الفعل وكذا الاباحة لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة في موضع
المدح ولا مدح في المباح فتعين الندب وهو المطلوب وهذا ضعيف لان الندب
والاباحة ايضا يستلزمان التبليغ فان وجوب التبليغ عم الاحكام فلو انتفى
الوجوب لذلك لانتفى الندب ايضا لدليله مقلوب عليه وايضا فلا مذكور في الاية الا
الاسوة وقد علمت ان المباح حسن قال الاباحة هو المتحقق
فوجب الوقف عنده واجيب اذا لم يظهر قصد القربة
اقول القائلون بدلالة فعله على الاباحة قالوا الاباحة متحققة لانتفاء
المعصية فالوجوب والندب لم يثبتا لعدم الدليل والوقف عند ما هو
المتحقق اي اثباته ونفي ما لم يتحقق هو الواجب الجواب ان ذلك حق
فيما لم يقصد فيه القربة ونعم الوقف واما ما ظهر فيه قصد القربة وهو محل

النزاع

النزاع بيننا وبينكم فلا نم انه لم يثبت الندب بل ثبت كما مر قال مسئلة
اذا علم بفعل ولم ينكره قادرا فان كان لمضئ كافرا الى كنيسة فلا اثر للسكوت
اتفاقا والا دل على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ والا لزم ارتكاب محرم
وهو باطل فان استبشر به فاوضح وتمسك الشافعي في القيافة بالاستبشار
وترك الانكار لقول المدلجي وقد بدت اقدام زيد واسامة ان هذه
الاقدام بعضها من بعض واورد ان ترك الانكار لموافقة الحق والا لاستبشار
بما يلزم الخصم على اصله لان المنافقين تعرضوا لذلك واجيب بان
موافقة الحق لا تمنع اذا كان الطريق منكرا والزام الخصم حصل بالقيافة
فلا يصلح مانعا اقول اذا فعل فعل بحضرة النبي او في عصره و
علم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكر فان كان لمضئ كافرا الى
كنيسة يعني مما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال العلم بانه علم
منه وبانه لا ينتفع في الحال فلا اثر للسكوت ولا دلالة على الجواز اتفاقا
وان لم يكن كذلك دل على جواز من فاعله ومن غيره اذا ثبت ان
حكمه على الواحد حكمه على الجميع فان كان تما سبق تحريمه فهذا نسخ
لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يكن جايزا لزم ارتكابه عليه السلم
المحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم بط لانه
خلاف الغالب من حاله هذا اذا لم ينكره ولم يستبشر واما اذا استبشر
فدلالته على الجواز اوضح وتمسك الشافعي في القيافة واعتبارها
في اثبات النسب بكلا الامرين الاستبشار وعدم الانكار في قصة
المدلجي وهو انه قال وقد بدت له اقدام زيد واسامة هذه الاقدام

بعضها من بعض واعترض على الشافعي بان لا دلالة في ذلك لما ترك
الانكار فلان قول المدرجي وافق الحق اتفاقا وان كان الاحتجاج
بط وهو انما اقر في القول واما الاستبشار فلانه حصل مما يلزم به
الخصم بناء على اصله لانهم اي المنافقين كانوا تعرضون لذلك
اي لنقصة زيد واسامة وطعنوا في نسب اسامة لسواد احدهما وبياض
الاخر ويكفي في الالزام ان القيافة عندهم حق فان الالزام لا يجب
ان يكون بمقدمة حق في نفسها بل بما يسلم الخصم والجواب عن
الاول ان القول بالشيء لسند منكر منكر وان كان اصل الشيء حقا
فيحرم تقريره للسند وعن الثاني ان الالزام حصل بالقيافة حق
كانت او باطلة حصل الانكار او لم يحصل فذا الالزام لا يصلح مانعا
من الانكار قال الفعل لا يتعارضان كصوم واكل لجواز الامر في
وقت والاباحة في وقت اخر الا ان يدل دليل على وجوب تكرير الاول
لاولامته اوله ولامته فيكون الثاني ناسخا فان كان معه قول و
لا دليل على تكريره ولا تاس به والقول خاص به او تاخر فلا تعارض تقدم
او تاخر وان كان عاما لنا وله فتقدم الفعل او القول له وللامة كما تقدم
الا ان يكون العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص على ما سياتي فان دل دليل
على تكرار تاس والقول خاص به فلا معارضة في الامة وفي حقه المتاخر
ناسخ وان جهل فثالثها المختار الوقف للتحكم وان كان خاصا بنا فلا
معارضة فيه وفي الامة المتاخر ناسخ فان جهل فثالثها المختار العمل
بالقول لانه اقوى لوضعه لذلك ولخصوص الفعل بالمحسوس وللخلاف

فيه

فيه ولابطال القول به جملة والجمع ولو بوجه اولى قالوا الفعل اقوى لانه
يتبين به القول مثل صلوا وخذوا عني وكخطوط الهندسة وغيرها
قلنا القول اكثر ولو سلم التساوي رجح بما ذكرناه والوقف ضعيف
للتعبد بخلاف الاول فان كان عاما فالمتاخر ناسخ فان جهل فالثلاثة
فان دل دليل على تكرر في حقه لا تاس والقول خاص به او عام فلا معارضة
في الامة والمتاخر ناسخ في حقه فان جهل فالثلثة فان كان خاصا بالامة
فلا معارضة فان دل دليل على تاسي الامة به دون تكرر في حقه والقول
خاص به وتاخر فلا معارضة فان تقدم فالفعل ناسخ في حقه فان جهل
فالثلثة فان كان خاصا بالامة فلا معارضة في حقه والمتاخر ناسخ في
الامة فان جهل فالثلثة فان كان القول عاما فكما تقدم اقول
الفعلان لا يتعارضان وان تناقض احكامهما كصوم في يوم معين
وافطار في يوم اخر مثله لاحتمال الوجوب في وقت والجواز في اخر
اللهم الا ان يدل دليل على وجوب تكرار الاول له او مطلقا او لامته
ويدل الدليل على وجوب التاسي فيكون الثاني نسخا لحكم الدليل الدال
على التكرار لا لحكم الفعل لعدم اقتضائه للتكرار ورفع حكم قد وجد
صح وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا واما اذا كان مع
فعله قول يعارضه فباعتبار دليل على تكرار الفعل وعلى وجوب تاسي
الامة به ينقسم الى اربعة فتام وفي كل قسم فالقول اما ان يختص به
او بالامة او يشملهما وعلى التقديرات اما ان يتقدم الفعل او يتاخر
او يجهل الحال القسم الاول ان لا يدل دليل على تكرار ولا على تاس

و قد علمت ان اصناف الاول ثلثة احدها ان يكون القول مختصا فان
تاخر القول مثل ان يفعل فعلا ثم يقول بعده لا يجوز لى مثل هذا
الفعل فلا تعارض لان القول فى هذا الوقت لا تعلق له بالفعل
الماضى اذ الحكم يختص بما بعده ولا فى المستقبل اذ لا حكم للفعل فى المستقبل
لان الفرض عدم التكرار وان تقدم القول مثل ان يقول لا يجوز لى الفعل
فى وقت كذا ثم يفعله فيه كان ناسخا لحكم القول وهو مبنى على القول
بالنسخ قبل التمكن من الفعل وانه جايز عندنا فيجوزه ممنوع عند المعتزلة
فلا يجوزونه وان جهل الحال فالمصر لم يتعرض له لانه يذكر فى نظيره وهو
ما يكون القول خاصا به وجعل التاخير فى القسم الرابع مما يعلم به حكمه و
سنتكلم عليه ثانيها ان يكون القول مختصا بالامة فلا يعارض الفعل
تقدم القول او تاخر اذ المفروض عدم وجوب التاسى فلا تعلق للفعل
بالامة والقول مختص بهم فلا يتوارد على محل ثالثها ان يكون القول
عاما له وللامة فحكمه على تقدير تقدم القول وتاخره فى حقه فى حق الامة
كما تقدم وفى حقه ان تاخر فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ له وفى
حقنا لا تعارض على التقديرين هذا فيما اذا كان القول لنا وله بوجه
يتناوله على سبيل الخصوصية بان يقول لا يجب على ولا عليكم واما اذا
تناوله بالعموم فكان ظاهرا فيه ايضا بان يقول لا يجب على احد فالفعل
لا يكون ناسخا فى حقه بل مخصصا له لما سياتى ان الاخص تخصيص للاعم اذا
تخالفا فقدم العام او تاخر لان التخصيص اهون من النسخ القسم الثانى
ان يدل دليل على تكراره ووجوب تاسى الامة به وفيه الاحتمالات

الثلثة

الثلثة احدها ان يكون القول خاصا به فلا معارضة فى حق الامة
بحال واما فى حقه فالمتاخر من القول او الفعل ناسخ للاخر كما تقدم
فان جهل التاريخ فمذاهب احدها يؤخذ بالقول وثانيها يؤخذ بالفعل
ثالثها وهو المختار التوقف لاحتمال الامرين فالمصير الى احدهما
بلا دليل تحكم باطل ثانيها ان يكون خاصا بالامة فلا تعارض فى حقه
بحال واما فى حق الامة فالمتاخر من القول او الفعل ناسخ للاخر واما
جهل التاريخ فمذاهب احدها يعمل بالفعل وثانيهما يتوقف و
ثالثها يعمل بالقول وهو المختار لان دلالة القول على مدلوله اقوى
من دلالة الفعل لان القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل فانه
يحتمل واما يفهم منه فى بعض الاحوال ذلك بقرينة خارجية فيقع الخطا
فيه كثيرا وايضا فالقول اعم دلالة لانه يعم الموجود والمعدوم والمعقول
والمحسوس لان المعدوم والمعقول لا يمكن مشاهدتهما وايضا القول
دلالته متفق عليها والفعل دلالته مختلف فيها والمتفق عليه اولا
بالاعتبار وايضا فالعمل بالقول يبطل مقتضى الفعل فى حقهم فقط
ويبقى فى حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جملة لانه مختص بالامة
وقد بطل حكمه فى حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولى من ابطال احدهما
بالكلية القائلون بتقديم الفعل قالوا الفعل اقوى بدليل
انه يبين به القول مثل صلوا كما رايتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم
بيانا لاية الحج والصلوة وخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادة
من الافعال للتعليم اذ لم يف القول به فيستعان بالتخطيط والتشكيل

والاشارة والحركات ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة الجواب
غايته انه وجد البيان بالفعل لكن البيان بالقول اكثر فيكون راجحا
سلمنا التساوي لكن البيان بالقول راجح بما ذكرناه من الوجوه فان
الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا فقيام دليل اخر على وفق احدهما
مرجح له فان قيل لم نصر الى التوقف ههنا كما في حقه ع للاحتمالين
قلنا لان القول بالتوقف ضعيف ههنا لانا متعبدون بالعمل
والتوقف فيه ابطال العمل وفي المتعبد به بخلاف الاول وهو التوقف
في حق الرسول لعدم تعبدنا به ثالثها ان يكون القول عاما له و
للامة فالمتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر في حقه وفي حقنا فان
جهل التاريخ فالثلثة اي تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف و
المختار تقديم القول لكن تقرير الدليل الرابع من وجوه ترجيح القول
ههنا ادق وذلك لانه يبطل حكمه في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل
في حقه الدوام دون اصل الفعل فانه فعل مرة الهشم الثالث
ان يدل دليل على التكرار في حقه دون وجوب التاسي به والقول فيه
الاحتمالات الثلثة فان كان خاصا بالامة فلا تعارض اصلا وان
كان خاصا به او عاما له وللامة فلا تعارض في الامة لعدم ثبوت
حكم الفعل في حقهم واما في حقه فالمتاخر من القول والفعل ناسخ كما
في القسم الثاني وعند الجهل بالتاريخ فالثلثة والمختار الوقف
القسم الرابع ان يدل دليل على التاسي دون التكرار في
حقه وفي العقول الاحتمالات فان كان مختصا به فلا تعارض في حق

الامة

وان تعارض في القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ في حقه ع

الامة واما في حقه فان جهل فالمذاهب الثلثة والمختار الوقف وفيه
نظر فانه لا تعارض مع تقدم الفعل فيأخذ بمقتضى القول كما يتقدم
الفعل لئلا يقع التعارض المستلزم لنسخ احدهما وان كان خاصا
بالامة فلا تعارض في حقه وفي حق الامة المتاخر ناسخ فان جهل التاريخ
فالمذاهب الثلثة والمختار العمل بالقول وان كان عاما له وللامة
نكما تقدم واما في حقه فان تقدم الفعل فلا تعارض في حقه وان
تقدم القول فالفعل ناسخ واما في حق الامة فالمتاخر ناسخ وان
جهل فالثلثة والمختار القول لكما يخفى ان هذا اذ لا تكرر في حق الامة
انما يكون اذا تقدم المتاخر التاسي والا فلا يتعارض في حقهم قال
الاجماع العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين في هذه الامة
في عصر على امر وفي زيد انقراض العصر يزيد الى انقراض العصر وفي زيد
ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر وميت او حي وجوز وقوعه
بزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر اقول هذا ثالث الادلة الشرعية
وهو الاجماع والاجماع لغة يطلق لمعنيين احدهما العزم فجمعوا امركم
اي عزموا ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام في الليل وثانيهما الاتفاق و
حقيقة اجمع صار ذا جمع كالبن والتمر وفي الاصطلاح اتفاق خاص وهو
اتفاق المجتهدين في امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فلا يعتبر
المقلد مخالفة وموافقة والمراد بقولنا في عصر في زمان قل او كثر
وبقولنا على امر ما يثبتان ولا الدنيوي والدنيوي ثم انه قد اختلف في انه هل

الاجماع ثالث الا

لا للعادة

لا لعبادة

يشترط في الاجماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجمعين فمن اشترط ذلك
لا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقي من المجمعين واحد
فيزيد في الحد الى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم فانه
ليس بالاجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعا وايضا قد اختلف في
انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من صدر أو ميت
اطلاقا ان جاز فهل ينعقد ام لا ممن قال لا يجوز او يجوز وينعقد فلا
يحتاج الى اخراجه عن الحد ومن يرى انه يجوز ولا ينعقد فلا بد ان يخرجه
عن الحد بان يزيد في الحد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر وسيتضح لك
هذا زيادة وضوح عند وقوفك على هذه المسائل قال الغزالي
اتفاق امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور الدينية وسيرد عليه انه
لا يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على
عقلي او عرفي اقول صد الغزالي الاجماع بانه اتفاق امة محمد على امر
من الامور الدينية ويرد عليه اشكالات احدها انه لا يوجد اجماع اصلا
وانه يطرد بالاتفاق بيانه انه شعر بالاتفاق في لدن بعثته الى يوم القيمة
وهو لا يفيد ثانيها انه لو اريد به اتفاقهم في عصر ما فلا يطرد بتقدير
اتفاق الامة مع عدم المجتهدين فيهم وانه لا يكون اجماعا مع صدق
الحد عليهم ثالثها انه لا ينعكس على تقدير انهم يتفقوا على امر عقلي او عرفي
لتقييده بالامر الديني وقد يدفع الاولان بالعناية بالاتفاق بالمجتهدين
في عصر ويسبق ذلك الى فهم المشرعة في نحو لا تجتمع امتي على ضلالة مع

مانعة في المحافظة على لفظ الحديث والاجدر بانه ان تعلق به عمل
او اعتقاد فنوادر دين والا فلا تتصور حجة فيه قال وخالف النظام
وبعض الروافض في بشوية قالوا انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم عادة واجيب
بالمنع بجدهم وكبتهم قالوا ان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله و
الظني يمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح واجيب بالمنع فيهما فقد
يستغنى عن نقل القاطع وقد يكون الظني جليا اقول يجب على القائل
بحجية الاجماع النظر في بشوية وفي العلم به وفي نقله وفي حجيته المقام الاول
النظر في بشوية وخالف فيه النظام وبعض الشيعة وزعموا انه محال قالوا
لو كان اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار
يمنع نقل الحكم اليهم وذلك مما تقتضي العادة الجواب منع كون
انتشارهم يمنع ذلك مع جدهم في الطلب وكبتهم في الادلة وانما
يمتنع ذلك عادة فيمن فقد في قعر بيته ولا يبحث ولا يطلب قالوا
ثانيا الاتفاق اما عن قاطع او ظني وكلاهما باطل اما القاطع فلان
العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل فلما لم ينقل علم انه لم يوجد كيف
ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلانه يمتنع الاتفاق عليه
عادة لاختلاف القرائح وتباين الانظار وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب
الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء بالضرورة وما ذاك الا
لاختلاف الدواعي الجواب منع ما ذكر في القاطع والظني اما
القاطع فلانه لا يجب نقله عادة اذ قد يستغنى عن نقله لحصول الاجماع
الذي هو فوق منه وارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الادلة واما الظني

الشيعة هم الذين يتشيعون لعلي كرم الله وجهه ويقولون بامامته وخلافته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل

فلانه قد يكون جليا واختلاف القرائح والانظار انما يمنع الاتفاق فيما
يدق ويخفى مسلكه قال فلو استحيل عنهم عادة اخفاء بعضهم او
انقطاعه او اسره او حمولة او كذبه او رجوعه قبل قول الاخر و
لو سلم فنقله مستحيل عادة لان الاحاد لا تفيد والتواتر بعيد
واجيب عنهما بالوقوع فانا قطعون بتواتر النقل بتقديم
النص القاطع على المظنون اقول المقام الثاني النظر في
ثبوته عنهم وهو العلم باتفاقهم وقد زعم منكروا الاجماع انه على
تقدير ثبوته في نفسه فثبوته عنهم محل قالوا في بيانه ان العادة
قاضية بانه لا يتفق ان يثبت عند كل واحد من علماء الشرق والغرب
انه حكم في المسئلة الفلانية بكذا الفلاني ومن انصف من نفسه
جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تفاصيل احكامهم هذا
مع جواز خفاء بعضهم عمدا لئلا يلزمهم الموافقة او المخالفة او
لقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبرا وسره في مستوره او حمولة
فلا يعرف له اثرا او كذبه في قوله رأي في هذه المسئلة كذا و
العبرة بالرأي دون اللفظ وان صدق فيما قال لكنه لا يمكنه
السماع منهم في آن واحد بل في زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد
بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول الاخر فلا يجتمعون على قول
في عصر المقام الثالث النظر في نقل الاجماع الى من يحتج
به وقد زعم منكروه انه مستحيل عادة لان الاحاد لا يفيد اذ لا
يجب العمل به في الاجماع كما سياتي فيتعين التواتر ولا يتصور اذ

يجب

يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جدا ان يشاهد اهل
التواتر جميع المجتهدين بشرق وغرب ويسمعوا وينقلوا عنهم الى اهل
التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا الجواب عن شبهة
المقامين واجد وهو انه تشكيك في مصادمة الضرورة فانه يعلم قطعا
من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون
وماذلك الا بثبوته عنهم وينقله الينا فنقض الدليلان قال
وهو حجة عند الجميع ولا يعتد بالنظام وبعض الخوارج والشيعة وقول
احمد فمن ادعى الاجماع فهو كاذب استبعادا لوجود الادلة منها جمعوا
على القطع بمخطئة المخالف والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من
العلماء المحققين على القطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير
نص فيه واجماع الفلاسفة واجماع اليهود واجماع النصارى غير
وارد لا يقال اثبتم الاجماع بالاجماع او اثبتم الاجماع بنص
يتوقف عليه لان المثبت كونه حجة ثبوت نفس عن وجود صورة منه
بطريق عادي لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة فلا
دور ومنها اجمعوا على تقديمه على القاطع فدل على انه قاطع والا تقاض
الاجماع لان القاطع مقدم فان قيل يلزم ان يكون المحتج عليه
عدد التواتر لتضمن الدليلين قلنا ان سلم فلا يضير اقول
المقام الرابع النظر في حجيته وانه حجة عند جميع العلماء قيل وقد خالف
النظام والشيعة وبعض الخوارج قلنا لا عبرة بمخالفتهم لانهم قليلون
من اهل الاهوى والبدع فد نشاوا بعد الاتفاق فان قيل

فقد قال احمد وهو من جلة الائمة من ادعى الاجماع فهو كاذب قلنا
هذا استبعاد لوجوده او للاطلاع عليه ممن يزعمه دون ان يجعله غيره
لا انكارا لكونه حجة والادلة على حجيته كثيرة منها انهم اجمعوا
على القطع بخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة
تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع
في شرعي لمجرد تواطئ او ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب
الحكم بوجود نص قاطع بايديهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف
له حقا وهو يقتضي حجية ما عليه الاجماع وهو المطلوب واورد عليه اجماع
الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على انه لا نبي بعد موسى
واجماع النصارى على ان عيسى قد قتل ووجه وروده ظاهر لان
ان اجماع الفلاسفة على نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد
فيه كثير واما الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه
على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لآحاد
الاوايل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيل خلاف ما ذكرنا في القيود وبالجملة
فان لم يرد نقضا اذ لو وجد فيه ما ذكرنا في القيود وانتفاؤه ظاهر لا
يقال على اهل الدليل انكم قلتم اجمعوا على خطئة المخالف فيكون
حجة فقد اثبتم الاجماع بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع في
خطئة المخالف فقد اثبتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع ولا يخفى
ما فيه من المصادرة على المطلوب لانا نقول المدعى كون الاجماع حجة دل
الذي يثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة في الاجماع

يمنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة ام لا
وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص
لا يتوقف على كون الاجماع حجة فما جعلنا وجوده دليلا على حجية الاجماع
لا يتوقف على حجيته لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور ومنها انهم
اجمعوا على انه يقدم على القاطع واجمعوا على ان غير القاطع لا يقدم على
القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض
الاجماعين وانه مخ عادة فان قيل على الدليلين مقتضيا بان الاجماع
حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بخطئة مخالفه
ولا يقدم على القاطع اجماعا والجواب ان الدليل انما هو في اجماع
المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطئوا المخالف وقد مر على
القاطع مطلقا من غير تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يفيد نا حجية الاجماع في
الجملة وقد صح عندنا ان اكثر ما يستدل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين
كذلك ولان حجية غيره ثبت بالظواهر وثبت حجية الظواهر باجماع
فهذا الفصل قال وتبع غير سبيل المؤمنين وليس بقاطع للاصل
في متابعته او مناصرته او الاقتداء به او في الايمان فيصير دورا لان التمسك
بالظاهر انما يثبت بالاجماع بخلاف التمسك بمثله في القياس اقول استدل
الشافعي على حجية الاجماع بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا اوعد باتباع سبيل غير المؤمنين لضمه الى مشاقة الرسول التي هي

كفر فيحرم اذ لا يفهم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم
فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعهم و
هو المط واعترض بوجوه كثيرة وانفصلوا عنها اصعبها ما نذكره و
هو ان هذا ليس بقاطع لان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يحتمل وجوها
من التخصيص لجواز ان يريد سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته
او في الاقتداء به او بما به صاروا مؤمنين وهو الايمان به واذا قام الاحتمال
كان غاية الظهور والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب
العمل بالدليل المانع من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لا تثبت
حجيته الا به فيصير دورا واذا سلكنا فيكون اثباتا للاجماع بما لا تثبت حجيته
الا به فيصير دورا في هذا الاعتراض هذا الطريق لانه اثبات لاصل كلي
بدليل ظني فلا يجوز لم يرد علينا القياس نقضا للاحتجاج عليه بالظواهر اذ
لا يلزم الدور قال الغزالي يقوله لا تجتمع امتي من وجهين احدهما
تواتر المعجزات شجاعة علي رضي الله عنه ووجود حاتم وهو حسن والثاني نقل الامة
لها بالقبول اقول استدل الغزالي على حجية الاجماع بقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الخطاء من وجهين احدهما تواتر المعجزات وهو ظاهر
كثيرة كقولا تجتمع امتي على الضلال لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم
الساعة وحتى يحيى المسيح الدجال بدا لله مع الجماعة من فارق الجماعة
فقد مات ميتة جاهلية الى غير ذلك والاحاد وان لم تتواتر فقد تواتر
القدر المشترك وحصل العلم به كما في شجاعة علي رضي الله عنه ووجود حاتم واستحسنه

المصنف

المصنف ثانيهما تلقي الامة لها بالقبول فنقول انها صحيحة قطعا لقضت
العادة بامتناع الاتفاق على قبولها وامتناع تقديمها بها على القاطع
وهذا لم يستحسنه المصنف لان قبول الامة لها لا يخرجها عن الاحاد فلا يصح
استناد الاجماع اليها ولعل تقديم الاجماع على القاطع لغيره لا بها
قال واستدل اجماعهم يدل على قاطع في الحكم لان العادة امتناع
اجتماع مثلهم على المط واجيب بمنعه في المجلي واخبار الاحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر
اقول استدل امام الحرمين على حجيته بان الاجماع يدل على وجود دليل قاطع
في الحكم المجمع عليه لان العادة تقضي بامتناع اجتماع مثلهم على مظنون
فيكون الحكم حقا وهو المط والجواب لا نم قضاء العادة بذلك
انما يمتنع اتفاقهم على مظنون اذا دق فيه النظر واما في القياس الجلي
واخبار الاحاد بعد العلم بوجوب العمل بظواهرها فلا قال المخالف
تبيانا لكل شيء فردوه الى الله وكفوه وغاية الظهور والحديث
معاذ حيث لم يذكره واجيب بانه لم يكن حجة اقول المخالف اعتذر بوجهين
قالوا اولا قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا
يرجع في بيان الاحكام الا اليه والاجماع غيره وقال ايضا فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول فلا يرجع غير الكتاب والسنة ويمكن
منع ظهوره فيما اراد بان الاول لا ينافي كون غيره ايضا تبيانا ولا كون
الكتاب تبيانا لبعض الاشياء بواسطة الاجماع والثاني انه مخصص بما
فيه النزاع والمجمع عليه ليس كذلك او يخص بالصحابة وان سلم فغايته
الظهور ولا يقاوم القاطع وقوله وكفوه اشارة الى قوله لا تالوا ان

نقولوا لا تقتلوا مما ورد نهيا عاما للامة عن خطاء ما ولولا جوازه منهم
لما افاد الجواب بعد كونه ممنوعا للكل واحد لا للكل وعدم استلزام
النهي الجواز انما ظاهر كما مر قالوا ثانيا يدل عليه حديث معاذ
وهو انه اهمل الاجماع عند ذكر الادلة او اسأله النبي صلى الله عليه
وآله عنها واقره النبي فدل على انه ليس بدليل والجواب انه انما
لم يذكره لانه لم يكن حجة لعدم تقرر الماخذ في الكتاب والسنة بعد
ولا يلزم ان لا يكون حجة بعد الرسول وتقرر الماخذ قال مسئلة
وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقا والمختار ان المقلد كذلك وقيل
القاضي الى اعتباره وقيل يعتبر الاصولي وقيل الفروعي لنا
لو اعتبر لم يتصور وايضا المخالفة عليه حرام فغايته مجتهد
خالف وعلم عصيانه اقول القائلون بالاجماع اجمعوا على
ان لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام ولا بوفاق من سيوجد في الامة
والا لم يعلم اجماع قط والادلة المتقدمة السمعية والعقلية تدل
على ذلك واما المقلد فالاكثر على انه لا يعتبر وان حصل طرفا
صالحا في العلوم التي لها مدخل في الاجتهاد وميل القاضي الى اعتباره
وقيل يعتبر الاصولي دون الفروعي وقيل يعتبر الفروعي دون الاصولي
لنا لو اعتبر وفاقهم لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم
ولنا ايضا انه عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة
قولا وفعلا قطعا فغايته انه مجتهد خالف وعلم عصيانه بالمخالفة
ولا يعتد بمخالفة ذلك المجتهد حينئذ قطعا مع اجتهاده وامكان صحة

نظره

نظره فهذا مع الجزم بقصوره وعدم العبرة بقوله اجدر قال
المبتدع بالتضمن التكفير كالكافر عند المكفر والا فكغيره وبغيره
ثالثها يعتبر في حق نفسه فقط لنا الادلة لا تنهض دونه قالوا
فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي اجيب بان الكافر ليس
في الامة والصبي لقصوره ولو سلم فيقبل على نفسه اقول المجتهد المبتدع
ان كان ببدعته تتضمن كفرا كالمجسمة فان قلنا بالتكفير وهو كافر فلا يعتبر
في حقه ولا موافقته وان لم نقل بتكفيره وهو كغيره من اصحاب البدع
الظاهرة ثم غيره يمكن فسقا فاحشا واصرارا كالخوارج اجتاجوا الى
نفي واصر قوا الديار وسبوا الذراري واستباحوا الفروج والاموال
هل يعتبر فيه ثلثة مذاهب احدها يعتبر مطلقا ثانيها لا يعتبر مطلقا
ثالثها يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع
مخالفه حجة عليه ويكون حجة على من سواه لنا الادلة المذكورة
لا تنهض دونه اذ ليس في سواه كل الامة والدليل انما دل فيه وكل
حكم شرعي لا دليل فيه وجب نفيه قالوا فاسق فلا يعتبر قوله
كالكافر والصبي بجامع عدم العدالة الجواب منع علية
الوصف للحكم بل انما لم يعتبر الكافر لانه ليس في الامة والصبي لقصوره
عن النظر والاجتهاد سلمنا ذلك لكن لا فسقه يمنع قبول قوله
في حقه كاقرار الكافر والفاسق كما هو المذهب الثالث وقد يقال
قوله هذا لو قبل لكان له لا عليه اقول مسئلة لا يختص الاجماع بالصحابة
وعن احمد قولان لنا الادلة السمعية قالوا اجماع الصحابة قبل مجيء

التابعين وغيرهم على ان ما لا قطع فيه سايغ فيه الاجتهاد فلا عبرة
بغير هم خولف اجماعهم وتعارض الاجماعان واصيب بانه لازم
في الصحابة قبل تحقق اجماعهم فوجب ان يكون مشروطا بعدم الاجماع
في المسئلة قالوا لو اعتبر لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة واجيب
بفقد الاجماع مع تقدم المخالفة عند معتبره اقول لا يخفى
ان الاجماع المحتج به بالصحابة بل اجماع غيرهم حجة خلافا للظاهرية و
عن احمد فيه قولان لنا انه اجماع الامة فوجب اعتباره بالادلة
السمعية كقوله يتبع غير سبيل المؤمنين لا تجتمع امتي على الخطا قالوا
اولا لو اعتبر اجماع غير الصحابة لزم عدم اعتبار الاجماع الصحابة
ولزم تعارض الاجماعين وكلاهما باطل وبيانه انا نقطع باجماع الصحابة
قبل مجيئ التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه في الاحكام على انه يجوز فيه
الاجتهاد والاخذ باي واحد من الطرفين ادى اليه الاجتهاد فلو اجمع
غيرهم بعدهم في شيء منها لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا والاخذ بغير ما
عليه الاجماع فادى الى بطلان الاجماع الاول والى تعارض الاجماعين
والجواب ان ذلك جار في الصحابة قبل تحقق اجماعهم لاجماعهم على
جواز الاجتهاد في المسائل المختلف فيها فلو صح ما ذكرتم وجب
ان لا يجوز اجماعهم في شيء منها واللازم باطل بالاتفاق فالمنتقض
دليلكم فالتحقيق انه يجب ان يكون المجمع عليه منهم مشروطا بعدم
القاطع او هو ان ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد ما دام كذلك في
اكثر القضايا الوقتية سيما المسائل التي يفيد ذلك فيها ان لم يصرح به

فاذا

فاذا قلت لا شيء من النائم بيقظان فهم منه ما دام نائما وفيما
ذكرنا من الصورة قد زال الشرط فزال الحكم فلا يلزم شيء من الامرين
قالوا ثانيا لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة
لانها لا تصلح معارضة للاجماع واللازم منتف اجيب بالمنع
فلم يعتبر مخالفة بعض الصحابة ولا يراها قادحة في الاجماع فهذا
عنه ساقط وانما يتوجه على من يعتبرها وهو ممنوع كيف وذلك اجماع فاقد
يشترط في الاجماع ان لا يسبقه خلاف مستقر والحاصل ان معتبرها يمنع
الملازمة وغيره يمنع بطلان الملازمة قال مسئلة لو ندر المخالف
مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس على العول وغير ابي موسى
على ان النوم ينقض الوضوء لم يكن اجماعا قطعيا لان الادلة ظ
تتناوله والظاهر انه حجة لتعذر ان يكون الراجح متمسك المخالف
اقول لا ينعقد الاجماع مع وجود المخالف وان قل لان الدليل
لم ينهض الا في كل الامة نعم لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين
كاجماع من عدا ابن عباس على العول ومن عدا ابي موسى الاشعري على
ان النوم ينقض الوضوء وما عدا ابا طلحة على ان البرد يفطر لم يكن
اجماعا قطعيا لما ذكرنا ان الادلة لا تتناوله لكن الظاهر انه يكون حجة
لانه يدل ظ على وجود راجح او قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف
النادر راجحا والكثير ممن لم يطلعوا عليه او اطلعوا وحكموا عليه غلطا او
عمدا كان في غاية البعد قال مسئلة التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة
فان نشأ بعد اجماعهم ففي انقراض العصر لنا ما تقدم واستدلوا

على قوله لا يبعد العول وان النوم لا ينقض والبرد لا يفطر اصلا

اي قوله عليه السلام ليس من امبر امصيام في السفر

التابعي المجتهد

لم يعتبر لم يسوغوا اجتهادهم معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن
وابي وايل ومسروق وابن جبير والشعبي وغيرهم وعن ابي سلمة
تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل للوفاة فقال
ابو هريرة انا مع ابن اخي واجيب انهم انما سوغوه مع اختلافهم

اقول التابعي المجتهد عند انعقاد الاجماع في الصحابة يعتبر معهم
فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته وقال بعض العلماء لا يعتد به ولا
بمخالفته واما من لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فا
عتباده وعدم اعتباده مبني على الخلاف في اشتراط انقراض العصر
فمن اشترط اعتبره ومن لم يشترط لم يعتبره لنا ما تقدم ان الادلة لا
تتناوله اذ ليسوا بدونه كلا لامة واستدل لو لم يعتبر قوله وكان لبعض
مخالفهم باطلا فطعامهم يسوغ الصحابة اجتهاده معهم لعدم الفايدة
على تقدير الموافقة والمخالفة واللازم مضعف فان الصحابة سوغوا
للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم كسعيد ابن المسيب وشريح
والحسن البصري ومسروق وابي وايل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم
وكابي سلمة وغيره وعنه تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في
عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس بابعد الاجلين وقلت
انا بوضع الحمل فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي ابي سلمة فاجاز اجتهاد
التابعي ورجح رايه على رأي الصحابي الجواب انه انما يسوغ ذلك لو
قلنا بان مخالفته لهم خطاء مطلقا ولا يقول به بل اذا خالفهم مع
اجماعهم وما ذكروه في تسويغ الاجتهاد معهم انما كان مع الاختلاف

فلا

يفيدكم **قال** مسئلة اجماع اهل المدينة في الصحابة والتابعين
حجة عند مالك وقيل محمول على ان رواتهم مقدمة وقيل على المنقولات
المستمرة كالاذان والاقامة والصحيح التعميم لنا ان العادة تقتضي
بان مثل هذا الجمع المنحصر في العلماء الاحقين بالاجتهاد لا يجمعون
الا عن راجح فان قيل يجوز ان يكون متمسك غيرهم ارجح ولم يطلع
عليه بعضهم قلنا العادة تقتضي باطلاع الاكثر والاكثر كاف فيما
تقدم واستدل بجواز ان المدينة طيبة تنفي خبثها وهو بعيد و
بنسبية فلهم برواياتهم ورد بانه تمثيل لا دليل مع ان الرواية ترجح
بالكثرة بخلاف الاجتهاد **اقول** قد اشتهر ان اجماع اهل المدينة من
الصحابة والتابعين حجة عند مالك فقيل قوله محمول على ان رواتهم
مقدمة على رواية غيرهم وقيل محمول على حجية اجماعهم في المنقولات
المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمدد دون غيرها والصحيح عند
المص هو التعميم اي القول بكونه حجة مطلقا والاكثر على انه ليس
بحجة لنا العادة قاضية بعدم اجماع مثل هذا الجمع الكثير من العلماء
المحصورين الاحقين بالاجتهاد الا عن راجح فقوله مثل هذا الجمع
تنبيه على انه لا خصوصية للمدينة فينبغي كون المكان له دخل و
انما اتفق فيها ولو اتفق مثله في غيرها لكان كذلك قوله المنحصر
اراد به انحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها حتى
لو اتفق عدتهم او اكثر متفرقين في البلاد او مختلطين بمن خالفهم او
غايبين عن بلدهم لم يعتبر ولم تنقض العادة باطلاعهم على الراجح فلعل

دليل المخالف راجح وهو لا يجتمعون يتشاورون ويتفقون فبعد ان لا
يطلع على دليل المخالف مع رجاحته وقوله الاحقين بالاجتهاد احتراز
عن منحصرين في موضع اخر ولا يكون مهبطا للوحي واهله غير واقفين
على وجوه الادلة من قول الرسول وفعله وفعل اصحابه في زمانه ووجوه
الترجيح فانه لا شك في ان اهل المدينة كانوا يعرفون بذلك فان قيل
لا نسلم ان العادة قاضية في اتفاق مثلهم على راجح لانهم بعض الامة
فيجوز ان يكون متمسك غيرهم ارجح فرب راجح لم يطلع عليه البعض
قلنا لا نقول العادة قاضية باطلاع الكل فيرد ذلك بل باطلاع الاكثر
والاكثر كاف في تتميم دليلنا بانا نقول اذا وجب اطلاع الاكثر امتنع
ان لا يطلع عليه من اهل المدينة احد ويكون ذلك الاكثر غيرهم بافية احد
منهم والاحتمالات البعيدة لا تنفي الظهور وقد استدل بجواز
المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والباطل خبث
فينفي عنها وهو بعيد لانه انما يدل على فضلها لما علم وعدم وجود الباطل
فيها كالنفوق والمعاصر ولا دلالة له على انتفاء الخطأ عما اتفق عليه
اهلها بخصوصه واستدل بتشبيه علمهم بروايتهم فانها تقدم على رواية
غيرهم اتفاقا فكذا علمهم وعقيدتهم ورايهم يقدم على ما لغيرهم والجواب
انه تمثيل فلا يعني الجامع فلا يصح دليلا وان سلم فالفرق ظاهر وهو ان
الرواية ترجح بكثرة الرواة اتفاقا والاجتهاد لا يرجح لكثرة المجتهدين

قال لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم خلافا للشيعة
ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين خلافا لاحمد ولابي بكر وعمر عنه

الاكثرين

الاكثرين قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اقتدوا
بالذين من بعدي فقد ابدل على اتباع المقلد ومعارض من مثل اصحابي
كالنجوم وخذوا اشطر دينكم عن الحمراء **اقول** لا ينعقد الاجماع باهل
البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم لهم او عدم الموافقة والمخالفة خلافا
للشيعة ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين خلافا لاحمد ولابي بكر وعمر
عند الاكثرين خلافا لبعضهم لنا ان الادلة لا تتناولهم وقد تكرر
فلم يكرر اما الشيعة فبنوه على اصلهم في العصمة وقد تقرر في الكلام
فلم يتعرض له واما الاخرون فقالوا قال عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي وقال اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر الجواب انهما انما يدلان على اهله الاربعة والاثنين لقلته
المقلد لهم لا على حجية قولهم على المجتهد ثم انه معارض بقوله اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على اهتدى من اقتدى بمن خالفهم
وبقوله خذوا شطر دينكم عن الحمراء والمراد المقلد قطعا والا لزم كونه
حجة عند مخالفتهم **قال** لا يشترط عدد التواتر عند الاكثر لنا دليل
السمع فلو لم يبق الا واحد فقيل حجة لمضمون السمع وقيل لا شفاعة
الاجماع **اقول** لا يشترط في حجية الاجماع ان يبلغ عدد المجتهدين
عدد اهل التواتر عند الاكثر لنا ان دليل السمع يتناوله لاجماع الاقل
في عدد التواتر لكونهم كل الامة والمسلمين وانما استدل بالعقل وهو
انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل فلا بد له في العقل بعدد التواتر فان انتفا
حكم العادة في غيره شاهد ظ واذا قلنا لا يشترط فلو لم يبق في

المجتهدين الاواحد فقيل قوله حجة لمضمون السمع وهو انه لا يجوز الخلو
عن هذه الامة وان لم تؤجبه صرحا لعدم صدق سبيل المؤمنين
واجماع الامة عليه وقيل ليس بحجة لان الاجماع لا يشعر بالاجماع ولان
الاجماع وسبيل المؤمنين هو المنتفي عنه الخطا وهو مشكل ههنا قال
واذا انتشر واحد وعرفوا به ولم ينكره احد قبل استقراء المذاهب
فاجماع او حجة وعن الشافعي ليس اجماعا ولا حجة وعنه خلافه وقال
الجبائي اجماع بشرط انقراض العصر ابن ابي هريرة ان كان فتيا
لا حكما لنا سكوتهم ظاهرا في موافقتهم وكان كقولهم الظاهر
فينتهض دليل السمع المخالف يحتمل انه لم يجتهد او وقف او خلاف
فتردد او وقر او هاب فلا اجماع ولا حجة قلنا خلاف الظاهر
لان عادتهم ترك السكوت والاصل دليل ظاهر لما ذكرنا الجبائي في
انقراض العصر يضعف الاحتمال ابن ابي هريرة العادة في الفتيا
لا في الحكم واجيب بان الفرض قبل استقرار المذاهب فاما اذا
لم ينتشر فليس بحجة عند الاكثرين اقول اذا قال واحد او جماعة
قولا وعرف به الباقون ولم ينكره واحد منهم فان كان بعد استقرار
المذهب لم يدل على الموافقة قطعا اذ لا عادة بانكاره فلم يكن حجة
وان كان قبله وهو عند البحث عن المذاهب والنظر فيها فقد اختلف
فيه والحق انه اجماع او حجة وليس باجماع قطعا وعن الشافعي انه ليس
اجماعا ولا حجة وروي عنه خلافه وقال الجبائي هو اجماع بشرط
انقراض العصر وقال ابو علي بن ابي هريرة من الظاهريين ان

كان

كان القول فتيا فاجماع وان كان بحكم فلا لنا سكوتهم ظ في موافقتهم
اذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما ترى عليه الناس
فكان ذلك في افادة الاتفاق ظنا كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها
وح ينتقض دليل السمع بانه سبيل المؤمنين وقول كل الامة وبالجملة
فيبقى الظن الحاصل به دون الحاصل بالقياس وظواهر الاخبار فوجب
العمل به واصبح المخالف وهو القائل بانه ليس باجماع ولا حجة بانه يجوز
ان يكون من لم ينكر انما لم ينكر لانه لم يجتهد بعد فلا رأي له في المسئلة
او اجتهد فتوقف لتعارض الادلة او خالفه لكن لما سمع خلاف رايه رد
لاحتمال رجحان مأخذ المخالف حتى يظهر عدمه او وقره فلم يخالفه تعظيما
له او هاب المفتي او الفتيا كما نقل عن ابن عباس عن مسئلة العول
انه سكت اولا ثم اظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه والله كان
رجلا مهيبا يعني عمر ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة
فلا يكون اجماعا ولا حجة الجواب انها وان كانت محتملة فهي خلاف
الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ لعمر لما
راى جلد الحامل ما جعل الله على من في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك
عمر وكقول امراة لما نافعا المعلاة في المهور اليعطينا الله بقوله واتيتم
احداهن قنطارا وتمنعنا يا عمر فقال كل الناس افقه من عمر حتى
المخدرات في البيوت وكقول عبيدة لعلي ع لما قال بجد دك رأي
في امهات الاولاد ان يبعن لرأيك في الجماعة اهب النافر رأيك وجدك

وغير ذلك مما توقف عليه التتبع لآثارهم قال المخالف اخرا
وهو القائل بانه اجماع سكوتي ودليل ظني موافقتهم فكان اجماعا لكن
الظهور لا يكفي في كونه اجماعا قطعيا بل في كونه حجة ونحن نقول به قال
ابجائي قبل انقراض العصر الاحتمالات المذكورة قوية فلا يكون اجماعا
واما بعده فتضعف الاحتمالات فيكون ظاهرا في الموافقة فيكون
اجماعا والجواب ما قلنا قال ابن ابي هريرة العادة في الفتيا انها
تخالف ويبحث عنها دون الحكم فان كلا يحكم برأيه فيتبع ولا يخالف كما مر
في عصرنا وايضا الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي الجواب ان ذلك
بعد استقرار المذاهب وقد فرضنا المسئلة فيما قبل استقرارها والفتيا
والحكم سواء لان انكار الحكم انكار للفتيا واعلم ان هذا اذا افترقوا وانتشر
بين اهل عصره فلم ينكروا واما اذا لم ينتشر فعدم الانكار لا يدل على الموافقة
فقطعا به قال الاكثرون لانه يجوز ان لا قول لهم فيه او لهم قول
مخالف فلم ينقل بخلاف ما تقدم وان ذلك اذا كثر وتكرر وكان فيما
تعم به البلوى ربما افاد القطع قال مسئلة انقراض العصر متفق عند
شرط عند الاكثرين وقال احمد وابن فورك يشترط وقيل في السكوتي
وقال الامام ان كان عن قياس فلنا دليل السمع وهذا
بانه يؤدي الى عدم الاجماع للتلاحق واجيب بان المراد عصر
المجمعين الاولين اولا اولا مدخل للاحق اقول انقراض عصر
المجمعين غير شرط مشترط في انعقاد اجماعهم وكونه حجة فاذا انقضوا
ولو حينا لم يجز لهم ولغيرهم مخالفته وعليه المحققون وقال احمد

وابن

وابن فورك يشترط وقيل يشترط في السكوتي دون غيره وقال
امام الحرمين ان كان سنده قياسا اشترط والا فلا لنا ان الادلة
السمعية عامة يتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض واستدل لو
اشترط الانقراض لما حصل اجماع للتلاحق المجتهدين بعض بعضا و
اللازم بط لان البحث عنه فرع حصوله الجواب ان اللاحقين اما
ان يقال لهم لا مدخل في الاجماع او يقال لا مدخل لهم فيه فان قلنا
لهم مدخل فلا نزيد انقراض المجمعين مطلقا بل انقراض المجمعين الاولين
وان قلنا لا مدخل لهم فظاهر لان المجمعين هم الاولون قال شرط انقراض
عصرهم قالوا يستلزم الغاء الحجر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه
قلنا بعيد وبتقديره فلا اثر له في القاطع كما لو انقرضوا قالوا لو لم
يشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده قلنا واجب لقيام الاجماع
قالوا لو لم يعتبر مخالفته لم يعتبر مخالفة عزمات لان الباقي كل الامة
قلنا فذا التزمه بعض والفرق ان هذا قول وعزم الامة
فلا اجماع اقول القائلون باشتراط الانقراض احتجوا بوجه
قالوا اولا عدم اشتراطه يستلزم عدم العمل بالحجر الصحيح وان اطلع
عليه وذلك يؤدي الى ابطال النص بالاجتهاد وانه خطأ الجواب
وجوده مع ذهول المجمعين عنه بعد الفحص والاطلاع عليه فبعيد بعيد
جدا ولو قدر لا يعمل به ولكن لا للاجتهاد بل لان القاطع دل على
خلافه وهو الاجماع وان كان عن الاجتهاد وذلك كما لو اطلع عليه
بعد الانقراض فجوابكم جوابنا قالوا ثانيا لو لم يشترط الانقراض

لمنع المجتهد عن الرجوع واللازم بط بيانه اذا تغير اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الاجماع بالاجتهاد فيحكم باجتهاده الاول ولا تمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجماع وذلك محال ادعيناه الجواب لانم ان اللازم بط سلم بل عند عدم الاجماع واما معه فلمنع عن الرجوع واجب لما قيل رأيك في جماعة اصبنا من رأيك وحدك قالوا ثانيا لو لم يعتبر مخالفته اذا رجع لان الاول اتفاق كل الامة فيجب ان لا يعتبر مخالفة وفات فيكون اتفاق الباقين اجماعا لانه اتفاق كل الامة واللازم بط الجواب ان عدم اعتبار مخالفة وفات مختلف فيه فما قاله قائل به فانه يمنع بطلان اللازم ويلتزمه واما ما لم يقل به فيمنع الملازمة ويفرق بان القول لا يموت بموت قائله فقول المخالف الميت قول بعض من وجد في الامة وهو متحقق حين الاجماع فلا ينعقد مع مخالفته بخلاف ما لم يكن فيه اذا وجد فيه قول كل الائمة حين لم يوجد قول يخالفه واذا انعقد فلا عبرة بما يحدث بعد سواء فيه قول بعضهم وقول غيرهم **قال** الاجماع الاعن مستند لانه يستلزم الخطا ولانه مستحيل عادة قالوا لو كان عن دليل لم تكن له فائدة قلنا فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وايضا فانه يوجب ان يكون عن غير دليل ولا قائل به **اقول** لا يجوز الاجماع الاعن مستند من دليل او امارة لان عدم المستند يستلزم الخطا فلو اجمع لا عن مستند اجتمع الامة على الخطا ولان اتفاق الكل لا لداع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد قالوا لو كان عن

مستند

مستند لاستغنى به الاجماع فلم يكن للاجماع فايدة الجواب اولا منع الملازمة اذ فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وثانيها انه يقتضي انه يجب ان يكون لاعن دليل وذلك محال لم يقل به احد

قال مسئلة يجوز ان يجمع عن قياس ومنعت الظاهرية الجواز وبعضهم الوقوع لنا القطع بالجواز كغيره والظاهر الوقوع كامامة ابي بكر وتحريم شحم الخنزير وارافة نخوالشيرج **اقول** قد علمت وجوب مستند الاجماع فذلك المستند هل يجوز ان يكون قياسا الصحيح جوازه ومنعه الظاهرية فبعضهم منع الجواز وبعضهم جوزه ومنع الوقوع لنا القطع بجوازه لانه لو فرض لم يلزم منع لذاته وذلك كغيره من الامارات من خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لا مانع فيقدر الا كونه مظنونا والظاهر الوقوع كامامة ابي بكر اجمع عليها بقياسها على امامته في الصلوة فقيل رضيناك لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وارافة نخو الشيرج اذا وقعت فيه فارة قياسا على السمن وكحد شارب الخمر وقد اثبته علي بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فاري عليه حد المفترين وقال عبد الرحمن هذا احد واقل الحدود ثمانون **قال** اذا اجمع على قولين واحدث قول ثالث منعه الاكثر كوطء البكر قبل يمنع الرد وقيل مع الارش قالوا مجانا ثالث وكالحد مع الاخ قبل المال كله وقبل المقاسمة فالحرمان ثالث وكالنية في الامارات

قيل يعتبر وقيل في البعض فالتقييم بالنقص ثالث والفسخ بالعيوب
كالجنة قيل يفسخ بها وقيل لا فالفرق ثالث والكائن مع زوج او
زوجة واب قيل ثلث وقيل ثلث ما بقي والفرق ثالث والصحيح
التفصيل ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه ممنوع كالبكر والجنون
والجذام والطهارة والا فجائز كفسخ النكاح ببعض العيوب والكلام فانه يوافق في
كل صورة مذهبا لنا ان الاول مخالف للاجماع فيمنع بخلاف الثاني
كما لو قيل يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقيل يقتل ويصح لم
يمنع يقتل ولا يصح وعكسه باتفاق قالوا فقتل ولم يفصل احد فقد
خالف الاجماع قلنا عدم القول به ليس قولا بنفيه والا امتنع القول
في واقعة بتجدد ويتحقق مسئلتي الذمي والغائب قالوا يستلزم تخطئة
كل فريق وهم كل الامة قلنا الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه
الا ترى اختلافهم دليل على انها اجتهادية قلنا ما منعناه لم يختلفوا
فيه ولو سلم فهو دليل قبل تقرر الاجماع مانع منه قالوا لو كان لانكر
لما وقع وقد قال ابن سيرين في مسئلة الام مع زوج واب
بقول ابن عباس وعكسي اخر قلنا لانها كالعيوب بجنة فلا مخالفة
للاجماع **أقول** اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوز بهما
ثم احدث من بعدهم قولا ثالثا فقد منعه الاكثر فمن وجوزه الاقلون
وله امثلة احدها ان يطأ المشتري البكر ثم يجدها عيبا فقيل الوطء
يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت
بنتها بكرا وثيبا قالقول برده مجانا قول ثالث ثانيها الحدم

الاخ قبل ترث المال كله ويحجب الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فالقول
بحرمانه قول ثالث ثالثها النية في الطهارات يتيمها ووضوءها
وغسلها قيل يعتبر في الكل وقيل في البعض والقول بانها لا يعتبر
في شئ منها قول ثالث رابعها فسخ النكاح بالعيوب كالجنون
والجذام والعنة والرتق والقرن قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشئ
منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ في البعض دون البعض
قول ثالث خامسها ام مع اب وزوج او زوجة قيل لها الثلث
في اصل المال في مسئلتي الزوج والزوجة وقيل ثلث ما بقي فيهما
فالفرق وهو القول بان لها الثلث في مسئلة وثلث الباقي
في مسئلة قول ثالث والصحيح عند المص التفصيل فقال ان
كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه ممنوع والا فلا الاول
كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا وكمسئلة الجد للاتفاق
على انه يرث وكالنية للاتفاق على انها شرط في الجملة والثاني
كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب ومسئلة الام لانه وافق في كل
مسئلة نذهب لنا اما ان الاول ممنوع فلانه اذا رفع مجمعا
عليه فقد خالف الاجماع فلم يجز واما ان الثاني غير ممنوع فلانه
لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه مجاز ويوضحه مثال وهو انه لو قال
بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقال الاخرون
يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح بيع الغائب او لا
يقتل ويصح لم يكن ممتنعا بالاتفاق لانها مسئلتان خالف في

احدهما بعضا وفى الاخر بعضا وانما الممنوع فى مخالفة الكل فيما اتفقوا
عليه المانعون مطلقا قالوا ولا اتفق الاولون على عدم التفصيل
فى العيوب وسئلتم الام والمحدث للقول الثالث تفصيل فقد خالف
الاجماع فلا يجوز الجواب لانهم اتفقوا على عدم التفصيل لان
عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانما يمتنع القول
بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته ولو امتنع لامتنع القول فى كل
واقعة يجدد اذ لم يقولوا فيها بحكم ويتحقق ذلك بمسئلتى الذمر
والغايب قالوا ثانيا فيه مخطئة كل فريق فى مسئلة وفيه
مخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها الجواب ان المنفى
مخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ
كل بعض فى مسئلة غير ما اخطر فيها الاخر فذا المخالف الاخر وهو
القائل بالجواز مطلقا قالوا اولا اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية
سوغ فيها العمل بما يؤدى اليها الاجتهاد فكيف يكون ما نفاه منه
الجواب انا قلنا فيه بالمنع هو ما اتفقوا على امر يرفعه القول
الثالث وذلك لم يختلفوا فيه فلا تكون اجتهادية ولو سلم فهو دليل
على جواز الاجتهاد مالم يتقرر اجماع مانع منه كما لو اختلفوا ثم اجمعوا
وقد تقدم قالوا ثالثا لو لم يكن جايزا لانكر ما وقع وقد وقع ولم ينكر
وذلك انه قال الصحابة للام ثلث مائة فى المسئلتين وقال ابن
عباس ثلث الاصل واحدث ابن سيرين وغيره قولا ثالثا فقال ابن
سيرين فى مسئلة الزوج بقول ابن عباس لها ثلث الاصل وفى مسئلة

الفرض

الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقى وعكس ما عرف الحكم فيهما ولم
ينكر عليهما احد والا لنقل الجواب عن ذلك من قسم الجايز ولذلك
لم ينكروا فى قبيل الفسخ بالعيوب الخمسة مما لا مخالفة فيه للاجماع

قال مسئلة يجوز احداث دليل اخر وتاويل اخر عند الاكثر
لنا لا مخالفة لهم فجاز وايضا لو لم يجز لانكر ولم يزل المتاخرون يتخرجون
الادلة والتاويلات قالوا اتبع غير سبيل المؤمنين قلنا مؤول فيما
اتفقوا والا لزم المنع فى كل متجدد قالوا يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر فلو كان منكر لنهوا عنه اقول اذا استدل اهل العصر
بدليل او تاويل فهل لمن بعدهم احداث دليل او تاويل اخر
لم يقولوا به الاكثرون على انه جايز وهو المختار وسنعة الاقلون
هذا اذا لم يقصدوا على بطلانه واما اذا قصدوا فيجوز اتفاقا لنا قول
بالاجتهاد ولا مخالفة فيه لاجماع لان عدم القول ليس قولا بالعدم
فكان جايزا وايضا لو لم يكن جايزا لانكر لما وقع واللازم بط وذلك
لان المتاخرين فى كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات
المغايرة لما تقدم شايعا ذايعا ولم ينكر عليهم والا لنقل بل يتميز حين
به وبعد من ذلك فصلا قالوا اولا قد اتبع غير سبيل المؤمنين
لان سبيل المؤمنين ما يقدم وهذا غيره فلا يجوز بالاية الجواب
انه ولو كان ظاهرا فيما ذكروه لكنه ماول بان المراد اتبع غير ما
اتفقوا عليه لا ما لا يتعرضوا له والا لزم المنع عن الحكم فى كل واقعة
يتجدد وهو باطل بالضرورة والاتفاق وقد يفرق بان ما كان فيه

سبيل لهم ولا سبيل لهم هناك قالوا ثانيا قال الله تعالى يامرون
والمعروف عام لانه مفرد محلى بال لفظ واللام فيامرون بكل معروف
فلا يكون معروفا والا لامر وابه فلا يجوز المصير اليه الجواب
المعارضة بقوله تعالى وينهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهى
عنه بعين ما ذكرتم واللازم منتف قال اتفاق العصر
الثاني على احد قولي العصر الاول بعد ان استقر خلافهم قال الاشعري
واحمد والامام والغزالي ممتنع وقال بعض المجوزين حجة والحق
انه بعيد الا في القليل كالاختلاف في ام الولد ثم زال وفي الصحيح
ان عثمان كان ينهى عن المتعة قال البغوي ثم صار اجماعا الاشعري
العادة تقتضي بامتناعه واجيب بمنع العادة وبالوقوع قالوا الوقوع
لكان حجة فيتعارض الاجماعان لان استقرار خلافهم دليل اجماعهم
على تسويغ كل منهما واجيب بمنع الاجماع الاول ولو سلم فمشروط
بانتفاء القاطع كما لو لم يستقر خلافهم المجوز وليس بحجة لو كان
حجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم جوابه قالوا لم تهمل الاتفاق
واجيب بانه يلزم اذا لم يستقر خلافهم قالوا لو كان حجة لكان
موت الصحابي المخالف يوجب ذلك لان الباقي كل الامة
الاحياء واجيب بالالتزام والاكثر على خلافه الاخذ لو
لم يكن حجة لادى الى ان يجمع الامة الاحياء على الخطا والميت
يابائه واجيب بالمنع والماضي ظاهر الدخول لتحقق قوله بخلاف
فلم يلت **اقول** اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين

واتفق اهل العصر الثاني على احدهما بعد ما استقر خلافهم وقال
كل بمذهب فذا اختلف فيه فقال الاشعري واحمد والامام والغزالي
انه يمتنع حصوله وجوزه بعضهم ثم اختلف فقال بعضهم حجة وبعضهم
ليس بحجة والحق انه بعيد الا في القليل من المسائل بغير انه وان بعد
فلا يمتنع مثله وقد وقع قليلا اما بعده فلانه لا يكون الا عن حمل وتعقد
غفلة المخالف عنه واما انه قد وقع فكاختلاف الصحابة في بيع امهات
الاولاد ثم اجمع من بعدهم على المنع منه وفي الصحيح ان عمر كان ينهى عن
المتعة ان متعة العمرة الى الحج قال البغوي ثم صارت اجماعا اي صار جوازه
مجمعا عليه قال الاشعري العادة تقضي بانتفاء على ما استقر فيه
الخلاف اذ لا تزال احدى الطائفتين تقر على مذاهبها الجواب منع قضاء
العادة فيه ولو امتنع لم يقع وقد وقع المانعون لوقوعه قالوا لو
وقع لكان حجة ليتناول الادلة فيتعارض الاجماع اجماع هؤلاء على عدم
تسويغ الاخر واجماع الاولين على تسويغ كل منهما وانه خ عادة الجواب
لانم الاجماع الاول اي اتفاق الاولين على تسويغ كل منهما اذ لعلهم
فرقة يجوز ما يقول به وتنفي الاخر ولم نسلم فيما اجمعوا على تسويغ
كل منهما ما لم يوجد قاطع يمنع ذلك وقد وجد القاطع وهو الاجماع
فلا تعارض وهذا كما لم يستقر خلافهم اذ في زمن الخلاف يجوزون
الاخذ بكل واحد مما ذكرتم تجري فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا
ولهم ان يعرفوا بان ذلك تجويز ذهني بمعنى انه يمكن ان يكون ما
يجب به العمل هذا وذلك مع تجويز ان يظهر بطلان احدهما وهذا

تجويز وجود بمعنى انه يجوز العمل بهما معا والمجوزون لوقوعه المانعون
بحجيته قالوا ولا لو كان حجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم تقرير الجواب
قالوا ثانيا لم يحصل اتفاق الامة لان فيه قولا مخالفا لان القول
لا يموت بموت صاحبه فلا اجماع الجواب انه منقوض باذا لم ينقرض
خلافهم فانه يجري فيه وهو حجة اتفاقا وقد يجاب بانى لم يستقر عليه
راى فليس قولا لاحد عرفا قالوا ثالثا لو كان حجة لكان موت
بعض الصحابة المخالفين للباقين بقول واحد يوجب ذلك
اجماعا وهو حجة وذلك لان الباقين كل الامة احيانا في ذلك
العصر وهو المعتبر اذ لا عبرة بالميت واللازم بط اتفاق الجواب
بالملازمة لحقية اللازم وان كان الاكثر على خلافه واما على راى
الاكثر فالجواب ان قول الباقين قول من قد خولف في عصرهم
بخلاف صورة النزاع والمخالف الاخر وهو القائل بحجيته
قالوا لو لم يكن حجة لادى الى ان يجتمع كل امة الاحياء في عصر على الخطا
واللازم منتف للادلة السمعية الجواب منع انتفاء اللازم
لان الاحياء ليسوا كل الامة وفي بعض في الامة ظ الدخول في
الامة لان له قولا محققا لا يموت بموته فان قلت فليدخل فيهم لم يات
انها قلت الفرق ظ فان فيهم لم يات لا هو متحقق ولا قوله فلا عبرة
به قال اتفاق العصر عقيب الاختلاف اجماع وحجة وليس ببعيد
واما بعد استقراره فقيل ممنوع وقال بعض المجوزين حجة وكل من
اشترط انقراض العصر قال اجماع وهو كالتي قبلها الا ان كونه حجة

اظهر

اظهر لانه لا قول لغيرهم على خلافه اقول اذا اختلف اهل العصر
ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب الاختلاف من غير ان يستقر الخلاف
فاجماع وحجة وانه ليس ببعيد واما بعد استقرار الخلاف فقيل انه
ممتنع وقيل انه جايز والمجوزون قد اختلفوا فقيل حجة وقيل ليس
بحجة وكل من اعتبر في الاجماع انقراض العصر جوزه وقال انه اجماع
اذا انقرض عصرهم وهذه المسئلة كالتي قبلها استدلالا وجوابا
الا ان كونه حجة ههنا اظهر مما قبلها لان ههنا لا قول لغيرهم
مخالفا لهم وقولهم بعد ظهور خطائه فالرجوع عنه لم يبق معتبرا
فهو اتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها فانه اذا اعتبر من خالفهم من
الموتى فهم بعض الامة قال اختلفوا في جواز عدم علم الامة
بخبر او دليل راجح اذا عمل على وفقه المجوز ليس اجماعا كما لو لم
يكموا في واقعة الثاني اتبعوا غير سبيل المؤمنين اقول
هل يجوز ان لا يعلم جميع العصر خبرا او دليلا راجحا على حكم تماما
اذا لم يعملوا على وفقه لمعارض فلا لانه اجماع على الخطا واما
اذا عملوا على وفقه مصيبين في الحكم فقد اختلف في جوازه فقال
المجوزليس باجماع على عدمه فيكون خطا فان عدم القول غير القول
بالعدم وذلك كما لو لم يكموا في واقعة فانه لا يكون قولا بعدم
الحكم فيها وقال الثاني للجواز الدليل الراجح هو سبيل المؤمنين
وقد عملوا بغيره فقد اتبعوا غير سبيل المؤمنين الجواب
تاويله بما اتفقوا فيه كما تقدم وقد يقال ليس هو سبيل المؤمنين

تبد فيه شانه ان يكون سبيلهم قال المختار امتناع ارتداد الامة
سمعا لنا دليل السمع واعترض بان الارتداد يخرجهم ورد بانه
يصدق ارتدت وهو اعظم الخطا اقول يمتنع ارتداد كل الامة
في عصر في الاعصار سمعا وان جاز عقلا وقال بعضهم يجوز لنا
ادلة الاجماع السمعية لانه اجماع على الضلال فان الردة ضلالة دائر
ضلاله وقد اعترض عليه بان الردة تخرجهم عن ان يتناولهم تلك
الادلة لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امة الجواب انه يصدق
ان امة محمد صلى الله عليه ارتدت قطعا وهو اعظم الخطا فيمتنع قال
مسئلة مثل قول الثلثة فرائض دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك
بالاجماع فيه قالوا اشتمل الكامل والنصف عليه قلنا فاين
نفي الزيادة فاين ابدي مانع او نفي شرط او استصحاب فليس من
الاجماع في شئ اقول قد ظن بعضهم ان قول الشافعي دية
اليهودي هو الثلث يصح التمسك فيه بالاجماع لان الامة لا تخرج
عن القائل بالكل وبالنصف وبالثلث فالكل قالوا بالثلث
وهو ليس بصحيح لان قوله يشتمل على وجوب الثلث ونفي الزايد
والاجماع لا يدل على نفي الزايد بل على وجوب الثلث فقط وهذا
بعض المدعى فلا بد من نفي الزيادة في دليل اخر فان ابدي وجود
مانع وانتفاء شرط وعدم الادلة فيستصحب الاصل او غير ذلك
فليس من الاجماع في شئ فلم يكن اثباته بالاجماع وهو المدعى
قال مسئلة يجب العمل بالاجماع بنقل الواحد وانكره
الغزالي

الغزالي لنا نقل الظني موجب فنقطع اولا وايضا نحن نحكم
بالظاهر قالوا اثبات اصل بالظاهر قلنا المتمسك الاول قاطع
والثاني مبني على اشتراط القطع والمعترض مستظهر في الجانبين
اقول الاجماع المنقول بخبر الواحد هل يجب العمل به الحق انه
يجب وانكره الغزالي وبعض الحنفية لنا نقل الدليل الظني
الدلالة كالخبر يجب العمل به قطعا فنقل الدليل القطعي الدلالة
اولى بان يجب العمل به ولنا ايضا انه عليه السلام قال
نحن نحكم بالظاهر ويدخل فيه ذلك بظهوره وافادة الظن و
قد يمتنع افادة الظن لبعد اطلاعه على اجماعهم دون غيره كما
نقلنا عن احمد قالوا هذين الدليلين انهما في قبيل الظواهر
لانه قياس على خبر وقد اردتم اثبات كل اصل كان به وهو العمل
بالاجماع المظنون بثبوته والاصول لا تثبت الظواهر لوجوب
القطع في العلميات الجواب ان تمسكنا بالمسلك الاول
فهو قطعي لانه اثبات له بالطريق الاولى وانه قطعي وان تمسكنا
بالثاني فلا شك انه ظاهر فيبتني صحته على انه هل يشترط القطع
في الاصول ام لا وعليه دليل واعتراضات مشكلة من الجانبين وسوا
استدل المستدل على عدم اشتراطه او على اشتراطه فالقوة للمعترض
لضعف الادلة من الجانبين وهذا معنى قوله والمعترض مستظهر
من الجانبين قال مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها
المختار ان كان من العبادات المحسن يكفر اقول انكار حكم الاجماع الظني

ليس بكفر اجماعا واما القطع ففيه مذاهب احدها كفر ثانيها ليس
بكفر ثالثها هو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من
الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف فى عينه وتحقيقه انه لا يكفر
هكذا افهم هذا الموضع فانه مصرح به فى المنتهى قال مسئلة
التمسك بالاجماع فيما لا يتوقف صحته عليه صحيح كرؤية البارى
فى الشريك والعبد الجبار فى الدنيوية فولان لنا دليل السمع

اقول لا يصح التمسك بالاجماع فيما يتوقف حجية الاجماع عليه كوجود
البارى تعالى وصحة الرسالة ودلالة المعجزة لانه دور واما غيره فان
دينيا صح اتفاقا كرؤية البارى ونفى الشريك وان كان دنيويا
صح خلافا للقاضى عبد الجبار من المعتزلة قال له فيه قولين وذلك
كالاراء والحروف لنا دليل السمع فانه عام لا يفرق بينهما قال
ويشترك الكتاب والسنة والاجماع فى السند والمتن فالسند الاخبار عن
طريق المتن والخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى فقيل لا يحد
لعسره وقيل لانه ضرورى فمن وجهين احدهما ان كل احد يعلم
انه موجود ضرورة والمطلق اولى والاستدلال على ان العلم
ضرورى لا ينافى كونه ضروريا بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة
ورد بانه يجوز ان يحصل ضرورة ولا يتصوره ويتقدم تصوره
والمعلوم ضرورة ثبوتها او نفيها وثبوتها غير تصور الثانى
التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله قال القاضى
والمعتزلة الخبر والكلام الذى يدخله الصدق والكذب واعترض

بانه

بانه يستلزم اجتماعهما وهو محال لا سيما فى خبر الله اجاب القاضى
بصحة دخوله لغة فوردان الصدق الموافق للخبر والكذب نقيضه
فتعريفه به دور ولا جواب عنه وقيل التصديق والتكذيب فرد
الدور وان احد ما يجاب واجيب بان المراد قول احدهما واقربهما
قول ابى الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة قائمة بنفسه ليخرج نحو
قائم لان الكلية عنده كلام وهى تفيد نسبة اما لان القيام
منسوب واما لان الطلب منسوب والاولى الكلام المحكوم فيه
بنسبة خارجية ونعنى الخارج عن كلام النفس فنحو طلبت القيام
حكم بنسبته لها خارجى بخلاف قم وسمى غير الخبر انشاء وتبينها ومنه
الامر والنهى والاستفهام والتمنى والترجى والقسم والنداء

اقول قد بحث عن الكتاب والسنة والاجماع باعتبار ما يخص
كل واحد فى المسايل ثم ان الثلاثة تشترك فى السند والمتن فا
لمتن بالتضمنه الثلثة من امر ونهى وعام وخاص ومجمل ومبين و
منطوق ومفهوم ونحوها والسند هو الاخبار عن طريق المتن من
تواتر او احاد مقبول او مردود ولا شك ان الطريق الى الشئ
مقدم عليه طبعا فقدمه وضعا فالخبر نوع مخصوص من القول
ويقال للصيغة وهو قسم من الكلام اللسانى وللمعنى وهو قسم
من الكلام النفسانى ثم اختلف فى تحديده فقيل لا يحد لعسره
وقد تقدم مثله فى العلم وقيل لانه ضرورى من وجهين احدهما
ان كل واحد يعلم انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر

المقيد ضروريا فالخبر المطلق الذى هو جزء اولى ان يكون ضروريا
وربما يقال الاستدلال على كونه ضروريا ينافى كونه ضروريا لان
الضرورى لا يقبل الاستدلال ويجاب عنه بان كون العلم ضروريا
كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال عليه والذى لا يقبله هو نفس
الحضور الذى هو معروض الضرورة فانه يمتنع ان يكون حاصلا
بالضرورة والاستدلال لتنافيهما والجواب انه لا يلزم من
حصول امر تصوره اذ قد يحصل ولا يتصور وقد يتقدم تصوره حصوله
فيتصور وهو غير حاصل فاذا ثبت التغاير فنقول المعلوم ضرورة
نسبة الوجود اليه اثباتا وهو غير تصور النسبة التى هى ماهية الخبر
فلا يلزم ان تكون ماهية الخبر ضرورية وثانيهما التفرقة بين
الخبر وبين غيره فى الطلب باقسامه وكونه ضرورة ولذلك يورد
كل فى موضعه ويجاب عن كل بما يستحقه ولولا العلم ضرورة لما
كان كذلك الجواب قد تقدم وهو ان التمييز حصول النسبة لا
تصورها فيلزم كون الحصول ضروريا دون التصور فهذا مجمل صحيح
وان كان ظاهر كلامه يوهم انه ظن انه قد اورد هذا السؤال فى
العلم واجاب عنه كما فعله فى المشهور واما القائلون بتجديده
فقد اختلفوا فيه فقال القاضى والمعتزلة الكلام الذى يدخله
الصدق والكذب واعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب
معا فيه وذلك جمع ويلزم ان لا يوجد خبر ليس فيه خبر كلام الله تعالى
سواء اريد الاجتماع او اكتفى بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب و

اجاب

اجاب القاضى بان المراد وخوله نعته اى لو قيل فيه صدق او كذب
لم يخالفه وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا فانه ضع
ذلك لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب
خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به فبهذا اعرفهما اهل اللغة
فما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور وارتضاه المصنف
وقال لا جواب عنه ولئن سلم انهما لا يعرفان الا به بل بهما يعرفان
اوبهما المطابق نفسيه لمتعلقه وخلافه وامكان ذكره فى تعريفهما
لا يضر اذ يكفى فى كل خاصة اللهم الا ان يقصد الزامهم حيث
عرفوه بذلك ولذلك قال فورد بالفا ففرع ورده على ارادة
صحتهما لغة فتامل وربما عدل بعضهم عن قولهم كيقبل الصدق
والكذب فقال كيحتمل التصديق والتكذيب مهربا من ذلك ولا
يخفى انه يرد عليه ايهما الحكم بالصدق والكذب فما فعل الا ان
وسع الدايرة قيل بل الحكم الاخبار فزاد ان عرفه بنفسه ورد
سؤال امرد وهو ان الحد للايضاح وهو نيافى اوقاتها للترديد
وانه يوجب الايهام والجواب ان المراد بالدليس هو ان احدهما
واقع ولا يعلمه فيافى الايهام بل قبوله لاحدهما فايهما وقع فهو
الخبر ولا ايهام فيه واقرب الحدود قول ابى الحسين كلام يعيد
بنفسه نسبة قال وانما قال بنفسه ليخرج نحو قائم فانه كلام
عنده فانه عرف الكلام بانه المشتمل من الحروف المتميزة المتواضع
عليها وهو يشتمل الكلمة وغيرها وهو اى قائم وضارب وعالم ونحوه

مما يتناوله بعيد نسبة ولكن لا بنفسها بل مع موضوعها ويرد عليه
باب قم وكونه من اقسام الطلب فانه كلام باصطلاحات كلها
ويفيد بنفسه نسبة من غير ضميمة لانها جملة تامة تفيد نسبة
باحد الاعتبارين اما لان القيام منسوب الى زيد لان المطلق
هو القيام المنسوب الى زيد لا مطلق القيام ضرورة واما لان
الطلب منسوب الى القابل لانه يدل على طلب منسوب اليه دون
مطلق الطلب ولابي الحسين ان يقول اردت بافادة النسبة ان
يعلم منه وقوع نسبة وبنفسه ان يكون هو مدلوله الذي وضع له
لا ان يلزم عقلا وقد صرح بالثاني في المعتمد فخرج نحو قم اما باعتبار
نسبة القيام الى زيد فانا لم نعلم منه وقوعها واما باعتبار نسبة
الطلب الى القابل فلانه عقلي ومواده الطلب ثم ذكر ان الاولى
في تحديده ان يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعني
بالخارج ما هو خارج عن الكلام النفسي المدلول عليه بذلك
اللفظ فلا يرد قم لان مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم بالنفس
فزعيز ان يشربا بن له متعلقا واقعا في الخارج وهذا بخلاف طلب
القيام لانه يدل على الحكم بنسبة الطلب الى المتكلم وله مطابق خارجي
وهو قيام الطلب بالمتكلم وعيز بخبر مالا يشعر بان مدلوله متعلقا
خارجيا وتسميه المعتزلة تنبيها وانشاء ويندرج فيه الامر والنهي
والتمني والعرض والترجي والقسم والاستفهام والنداء والمنطقيون
يقسمونه الى ما يدل على الطلب لذاته اما للفهم وهو الاستفهام

واما لغيره وهو الامر والنهي والى غيره ويخصون التنبيه والانشاء
بالاخير منهما ويعدون منه التمني والترجي والقسم والنداء و
بعضهم بعد التمني والنداء من الطلب والتحقيق سكان غير
هذا قال والصحيح ان نحو بعت واشتريت وطلقت التي
يقصد بها الوقوع انشاء لانه لا خارج لها ولانها لا يقبل صدقا
ولا كذبا ولو كان خبرا لكان ماضيا ولم يقبل التعليق ولانها
تقطع بالصدق بينهما ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئلت
اقول بعد ذكر الاخبار والانشاء عقبهما بما اختلف
في كونه انشاء او اخبارا وهي صيغ العقود نحو بعت واشتريت
وطلقت واعتقت ولاشك انها في اللغة اخبارا وفي الشرع
يستعمل اخبارا وانما النزاع فيها اذا قصد بها احداث الحكم
وقد اختلف فيها والصحيح انها انشاء لصدق حد الانشاء عليها
وهو انها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع
اعز غير البيع الذي يقع به وايضا فلا توجد فيها خاصة الاخبار
وهو احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ
قطعا وايضا لو كان خبرا لكان ماضيا واللازم منتف اما الملازمة
فلوضع الصيغة له في غير ورود مغير عليه ولانه لو كان مستقبلا
لم يقع كما لو صرح به واما انتفاء اللازم فلانه لو كان ماضيا لم يقبل
التعليق لانه توقيف امر على امر وانما يتصور فيما لم يقع بعد
لكنه يقبله اجماعا وايضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا وبينه انشاء

ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سبق فان اراد الاخبار لم يقع طلاق اخرون
اراد الانشاء وقع قوله للرجعية احتراز عن البائنة فانه لا يقع وان اراد
الانشاء لعدم قبول المحل له فلا يكون للسؤال فايدة واعلم ان الذى قال انه
اخبار لم يقل انه اخبار عن خارج بل اخبار عما فى الذهن وهو الموجب وبعد
ذلك فارجع النظر فى الوجوه التى استدل بها هل ثبت المشارع فيه

قال الخبر صدق وكذب لان الحكم اما مطابق للخارج او لا
الحاظ اما مطابق مع الاعتقاد ونفيه او لا مطابق مع لا اعتقاد
ونفيه فالثانى فيهما ليس بصدق ولا كذب لقوله افترى على الله كذبا
ام به جنة والمراد الحصر فلا يكون صدق لانهم لا يعتقدونه واجيب
بان المعنى افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افترى له او
اصدا ام لم يقصد للمجنون قالوا قالت عايشة ما كذب ولكنه وهم
واجيب بتاويل ما كذب عمدا وقيل ان كان معتقدا فصدق و
الا فكذب لقوله ان المنافقين لكاذبون واجيب لكاذبون
فى شهادتهم وهم بقطعية **اقول** الخبر ينقسم الى صدق وكذب
لان الحكم اما مطابق للخارج اولا فالاول للصدق والثانى الكذب و
قال الحاظ الخبر اما مطابق للخارج اولا مطابق والمطابق اما مع
اعتقاده مطابق اولا والا مطابق اما مع اعتقاده لا مطابق اولا والثانى
فيهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب فبينهما واسطة و
احتج بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وجه الاستدلال ان المراد الحصر
فيهما اذ لو كونه افترى او كلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون

صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا وقد صرحوا بنفى الكذب عنه لكونه قسيمه
وما ذلك الا لان المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد واجيب
ان المراد افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افترى له والكاذب
قد يقصد فيكون مجنونا والمراد قصد فيكون كاذبا او لم يقصد فلا
يكون خبرا والحاصل ان اخص من الكذب ومقابله قد يكون كذبا وان
سلم فلا نسلم كونه كذبا قالوا قالت عايشة ما كذب ولكنه وهم قلنا ان
الوهم وهو ما ليس عن اعتقاد وان خالف الواقع ليس بكذب والجواب
انه مؤول بانه ما كذب عمدا اطلقت عاما واريدت خاصا وذلك شايع
وقال قوم ان كان المخبر معتقدا لما اخبر به فصدق والا فكذب
ولا عبرة فيهما بمطابقة الواقع وعدمها واحتجوا بقوله تعالى والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون كذبهم فى قولهم انك لرسول الله مع مطابقة
الخارج لانه لم يطابق اعتقادهم والجواب لانم انه كذبهم فى ذلك بل
فى شهادتهم اما لانها شهادة عن غير علم او عرفا بالعلم لان من قال اشهد بكذا تضمن
انه قوله عن علم وان كان الشهادة مجردة تحتمل العلم والزور وتفيد
بالعرف واما لانهم زعموا ان شهادتهم بذلك مسمرة عينية وحضورا وفيه
وجوه اخر مبينة فى علم المعانى والذى يحسم النزاع الاجماع على ان
اليهود اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال بخلافه حكمنا
بكذبه وهذه مسئلة لفظية لا يجدى الاطناب فيها كثير نفع **قال**

وينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم ولعدم منهما فا
الاول ضرورى بنفسه كالمتواتر وبغيره كالموافق للضرورى

والنظرى كخبر الله تع ورسوله والاجماع الموافق للنظر والثانى المخالف
والثالث قد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذاب
وقد يشك كالمجهول ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعا
لانه لوكان صدقا لنبه عليه دليل كخبر مدعى الرسالة فاسد
بمثله نع النقيض ولزوم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم دائما كذ
مدعى الرسالة للعادة **اقول** الخبر باعتبارا حز ينقسم الى ما يعلم
صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فهذه ثلثه
اقسام القسم الاول هو ما يعلم صدقه فصدقه اما ضرورى او
نظرى والضرورى اما ضرورى بنفسه اى بنفس الخبر فانه هو الذى
يفيد العلم الضرورى بمضمونه وهو المتواتر واما ضرورى بغيره اى
باستفيد العلم الضرورى بمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضرورى
كخبر الواحد بنصف الاثنين والنظرى مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر اهل الاجماع
والخبر الموافق للنظر للصحيح فى القطعيات فان ذلك كله قد علم وتيقن
مضمونه بالنظر القسم الثانى وهو ما علم كذبه وهو كل خبر مخالف
لما علم صدقه من الاقسام المذكوره الثالث وهو ما لا يعلم صدقه
ولا كذبه فقد نظن صدقه كخبر العدل وقد نظن كذبه كخبر الواحد الكذوب
وقد لا نظن صدقه ولا كذبه كخبر المجهول الحال وقد خالف فى هذا التقسيم
بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا لانه لو كان
صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعى الرسالة فانه اذا كان صادقا دل
عليه بالمعجزه وهذا فاسد لجريانه بمثله فى نقيض ما اخبر به اذا اخبر

به احز فيلزم اجتماع النقيضين ونعلم بالضرورة وقوع الخبر بهما وايضا
فانه يلزم العلم بكذب كل شاهد اذ لا يعلم صدقه بدليله والعلم
بكذب كل مسلم فى دعوى اسلامه اذ لا دليل على ما فى باطنه وذلك بط
بالاجماع والضرورة واما القياس على خبر مدعى الرسالة فلا يصح لانه
لا يكذب لعدم العلم بصدقه بل للعلم بكذبه لانه يخالف العادة فان
العادة يقضى فيما خالفها ان تفتقر فى ثبوتها الى المعجزه وينقسم
الى متواتر واحاد والمتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه و
قيل بنفسه ليخرج ما علم صدقهم فيه بالقرائن الزايدة على ما لا ينفك
عنه عادة وغيرها وخالف السمنيه فى افادة المتواتر وهو بت
فانا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائيه والامم الخاليه والانبيا والخلفا
بمجرد الاخبار وما يورد ونه فمن انه كل طعام واحد وان الجملة تركيب
من الواحد ويؤدى الى تناقض المعلومين والى تصديق اليهود
والنصارى فى لا نبى بعدى وبانا نفرق بين الضرورى وبينه ضرورة
وبان الضرورى يستلزم الوفاق مردود الخبر ينقسم
باعتبارا حز الى متواتر واحاد والتواتر فى اللغة شايع اسم ردا
بعد واحد يقال ورد من الوتر ومنه ثم ارسلنا تترى وفى الاصطلاح
خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة
علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزايده على ما لا ينفك الخبر
عنه عادة فان من القرائن ما يلزم الخبر فى احوال فى المخبر والمخبر
المخبر عنه والمخبر ولذلك يتفاوت عدد التواتر ومنها ما يزيد

على ذلك في الامور المنفصلة واما بغير القرائن كالعلم بمعجزة ضرورة النظرا
ثم اتفق العقلاء ان خبر التواتر شرائطه مفيد العلم بصدقه وخالفت
السمنية في ذلك وكذا البراهمة وانه بهت اي مكابرة فانا نجزم
انفنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة ومصر والامم الخالية
كالصحابة والانبياء واختلفا كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما
فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اورد عليه
شكوك منها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد و
انه مخالف عادة ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على
الجملة اذ لا تنافي كذب واحد كذب الاخرين قطعا ومع جوازه لا
يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يؤدي الى تناقض المعلومين
اذا اخبر جمع كثير بشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك صحيح ومنها
انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى او عيسى عليهما
انه قال لا نبي بعدي وهو نبأ في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فيكون
بطلا ومنها انه لو حصل به علم ضروري لما افترقنا بين ما يمثل
به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا
وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا
الثاني اظهر بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق
فيه وهو منتف في المتواتر لتخالفنا والكل مردود
اما اجمالا فلانه تشكيك في الضروري وهو كشبه السوفسطائية
لا يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد علم

وقوعه والفرق وجود الداعي بخلاف اكل طعام واما بجملة وجود
العادة هنا وعدمها ثمة ظاهر وعن الثاني انه قد يخالف حكم
الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة
والعسكر مثلا في الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد بخلاف
كل شخص على انفراده وعن الثالث ان تواتر النقيضين محال
عادة وعن الرابع ان نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط
التواتر لحصل العلم وانما لم يحصل العلم لعدم شرائطه وعن الخامس
ان الفرق انه نوع من الضروري وغيره في المحسوسات والبديهيات
نوع اخر فقد يختلفان لا احتمال النقيضين بل بالسرعة وغيرها
وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة
والعناد من الشرذمة القليلة والا لدل عليكم خلاف السوفسطائية

قال والجمهور على انه ضروري والكعبي والبصري نظري وقيل بالوقف
لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين والسياق بخلاف
فيه قطعا عقلا او بحسب لو كان ضروريا لما افتقر ولا تحصيل الابعد
علم انه في المحسوسات وانهم عدد لا حاصل لهم وانما كان كذلك فلئلا
يكذب فيلزم النقيض واجيب بالمنع بل اذا علم انهم لا حاصل له
لانه مفتقر الى سبق علم ذلك فالعلم بالصدق ضروري وصورة
الترتيب ممكنة ع كل ضروري ق لو لو كان ضروريا لعلم انه ضروري
ضرورة قلنا معارض بمثله ولا يلزم في الشعور بالعلم ضرورة
الشعور بصفته **اقول** اذا قد عرفت ان التواتر يفيد العلم

فقد اختلف في العلم الحاصل به الضروري هو ام نظري فالجمهور على انه ضروري
قال الكعبي وابو الحسين البصري انه نظري وميل الغزالي الى انه قسم ثالث
وتوقف المرتضى والآمدي لنا انه لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين
واللازم منتف لانا نعلم قطعا علمنا باذكرنا في المتواترات مع انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لساغ الخلاف
فيه ولو ادعى ذلك مدع لم يكن بهتا ومكابرة كغيره وفي النظريات
واللازم منتف ضرورة احتج ابو الحسين بانه لو كان ضروريا لما
احتاج الى توسط المقدمتين واللازم بط لان العلم لا يحصل الا
بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان المخبر صانعه لاداعي
لهم الى الكذب وكلما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض
وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم
بذلك وحاصله ان العلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا
بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب
فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري
لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم
بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل اعظم
من الجزء فلك ان تقول لان الكل فيه جزء اخر غير هذا وكل ما
هو كذلك فهو اعظم فهذه حجة ابي الحسين والمنكرون يمنعون
قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضروري كغيره من الضروريات
لان حصول العلم ولا يشعر به وبانه كيف حصل مح والجواب

المعارضة

المعارضة والحل اما المعارضة فبمثله وهو انه لو كان نظريا لعلم
كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما الحل فان يكون
العلم ضروريا ونظريا صفتان ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة
الشعور بصفته من كونه ضروريا او نظريا قال وشرط المتواتر
بعدد المخبرين بعددا يمنع الاتفاق والتواطؤ مستندين الى الحس
مستوين في الطرفين والوسط وعالمين غير محتاج لانه ان اريد
بالجميع فباطل وان اريد البعض فلا زم مما قيد قبله وضابط العلم بحصولها
حصول العلم لا ان ضابط حصول العلم متفق العلم بها اقول
قد ذكر في التواتر شروط صحيحة وشروط فاسدة اما الشروط الصحيحة
فثلثة كلها في المخبرين احدها بعدد هم بعدد ما يبلغ في الكثرة الى ان
يمنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة ثانيها كونهم مستندين
لذلك الخبر الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا
ثالثها استواء الطرفين والواسطة اعني ببلوغ جميع طبقات المخبرين
في الاول والاخر والواسط بالغا ما بلغ عدد التواتر وقد شرط قوم
فيه شرطا رابعا وهو كونهم عالمين بالمخبر عنه وهو غير محتاج اليه لانه
ان اريد وجوب علم الكل به فبط لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين
مقلدا فيه او ظانا او محاكما وان اريد وجوب علم البعض فهو لازم
مما ذكرناه من القيود الثلثة عادة لانها لا يجتمع الا والبعض عالم قطعا
واما كيف يعلم حصول هذه الشرائط ممن زعم انه نظري يشترط بقدم
العلم بذلك كله واما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه

واذا علم ذلك عادة وجود الشرايط لان الضابط في حصول العلم
سبق العلم بها كما يقوله من يرى انه نظري **قال** وقطع القاضي بتحقق
الاربعة وتردد في الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل
اربعون وقيل سبعون والصحيح تخلف وضابطه ما حصل
العلم عنده لانا نقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا مستقدما
ولا متأخرا وتختلف باختلاف قرائن التعريف واحوال
المخبرين والاطلاع عليها وادراك المستمعين لها والوقايع
اقول قد اختلف في اقل عدد التواتر فقيل خمسة والقاضي
يجزم بانه لا يحصل بخبر الاربعة والاحصل يقول شهود الزنا فلم
يخرج الى التزكية وتردد في الخمسة ويرد عليه ان وجوب التزكية
مشترك الا ان يقول قد يفيد العلم فلا يجب التزكية وقد لا يفيد
فيعلم كذب واحد فالتزكية لتعلم عدالة الاربعة وقد يفرق بين
الخبر والشهادة كيف والاجماع في الشهادة دون الخبر مظنة
التواطئ وقيل اثنى عشر عدد نقباء موسى لانه جعلوا كذلك ليعهد
العلم بخبرهم وقيل عشرون قال الله ان يكن منكم عشرون صابرون
وذلك ليفيد خبرهم العلم باسلامهم وقيل الاربعون عدد اهل
الجمعة وقيل سبعون لاختيار موسى لهم للعلم بخبرهم اذ ارجعوا
فاخبروا قومهم وقيل غير منحصر في عدد مخصوص بل مختلف
وضابطه ما حصل العلم عنده وهو المختار لانا نقطع بحصول
العلم فيما ذكرنا من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا

متقدما

متقدما ولا متاخرا اى لا قبل حصول العلم كما يقتضيه راى من
يقول انه نظري ولا بعده على راينا ولا سبيل الى العلم به عادة
لانه يتقوى الاعتقاد بتدريج خفي والقوة البشرية قاصرة عن
ضبط ذلك ويقطع ايضا انه تختلف بالقرائن التي تتفق في
التعريف غير زايدة على المحتاج اليها في ذلك عادة بل يجزم
وتفرس اثار الصدق وباختلاف اطلاع المخبرين على مثلها عادة
كدخايل الملك باحواله الباطنة وباختلاف ادراك المستمعين
وفطنتهم وباختلاف الوقايع وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم
بخبر عدد كثر او قل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركبت الاسباب
قال وشرط قوم الاسلام والعدالة لاخبار القصار بقتل
المسيح وجوابه اختلال في الاصل والوسط وشرط قوم ان لا
تجويهم بلد وقوم اختلاف النسب والدين والوطن والشيعة
المعصوم دفعا للكذب واليهود اهل الذلة فيهم دفعا للتواطؤ
وهو فاسد **اقول** ما ذكرناه من الشروط المتفق عليها في التواتر
واما المختلف فيها فقال قوم يشترط الاسلام والعدالة كما في
الشهادة والا فاخبار القصار بقتل المسيح العلم به وانه بطل
الجواب مع حصول شرايط التواتر لاختلاك في الاصل والوسط
اى قصور الناقلين عن عدد التواتر في المرتبة الاولى او في شئ
مما بينهم وبين الناقلين اليهم عدد التواتر ولذلك يعلم ان اهل
قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم به وقال قوم يشترط

الا تحويهم بلد ليمتنع التواطؤ قال قوم يشترط الاختلاف في الدين والوطن وقالت الشيعة يشترط ان يكون فيهم المعصوم والا لم يمتنع الكذب وقالت اليهود يشترط ان يكون فيهم اهل الذلة فانه يمتنع تواطؤهم عادة للخوف بخلاف اهل العزة فانهم لا يخافون والكل فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك **قال** وقال القاضي وابو الحسين كل عدد افاد خبرهم علما بواقعة لشخص فمثلهم يفيد بغير تلك الواقعة لشخص صحيح بشرط ان يتساويا في كل وجه ذلك بعيد عادة **اقول** قال القاضي ابو بكر وابو الحسين البصري كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثلهم يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص اخر وهذا صحيح بشرط تساوي المخبرين والواقعة والمخبر في كل وجه لما علمت ان تفاوت افادية للعلم يتفاوتها وذلك بعيد جدا لتفاوتها عادة **قال** مسئلة اذا اختلف المتواتر في الوقايع فالمعلوم ما اتفقوا عليه بالتضمن او الالتزام كوقايع حاتم وعلي **اقول** اذا كثرت الاخبار في الوقايع واختلف فيها لكن كل واحد يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع حاتم فيما يحكى من عطاياه من فرس وابل وغنم وثوب فانها تتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم شيء من تلك القضايا بعينه وكوقايع علي كرم الله وجهه في الجبهة في حروبه فانه ينهزم في خيبر كذا وفعل في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك

منه

منه او ان كان شيئا في تلك الجزئيات لم تبلغ درجة القطع واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل في الجزئيات ذلك وهو متواتر لان احدا صدق قطعا بالعادة

قال خبر الواحد لم ينته الى التواتر وقيل بما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة **اقول** فرغ من الخبر المتواتر فشرع في قسيمه وهو خبر الواحد وذلك لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته او قلت وقيل هو خبر افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن وربما لا يراد اذ لا عبرة به فلا يرد ومن الخبر قسم يسمى المستفيض وهو ما زاد نقلته على الثلثة.

قال مسئلة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن بالقرائن لغير التعريف وقيل وبغير قرينة قال احمد ويطرد وانكر لا بقرينة ولا بغير لنا لو حصل بغير قرينة لكان عاديا فيطرد ولأدى الى تناقض المعلومين ولوجب بخطئة المخالف واما حصوله بقرينة فلوا خبر بموت ولد مشرف مع صراخ وجنازة وانهتاك حريم ونحوه لقطعنا بصحته واعترض بانه حصل بالقرائن ورد بانه لولا الخبر لجوزنا موت اخر قالوا اولتكم تاباه قلنا انتفى الاول لانه مطرد في مثله وانتفى الثاني لانه مستحيل حصول مثل في النقيض وانتفى الثالث لانا نخطئ المخالف لو وقع قالوا فان تقاعد ولا تقف ان ينبعون الا الظن فنهى وذم فدل على انه ممنوع واجيب بان المتبع

الاجماع وبانه ثم اول فيما المطلوب فيه العلم فى الدين اقول
قد اختلف فى خبر الواحد العدل هل يفيد العلم اولا والمختار
انه يفيد العلم بانضمام القرائن وعنى بها الزايدة على ما لا
ينفك التعريف عنه عادة وقال قوم يحصل العلم
به بغير قرينة ايضا ثم اختلفوا فقال احمد فى قول يحصل العلم
به بلا قرينة ويطرد اى كلما حصل خبر الواحد حصل العلم به و
قال قوم لا يطرد اى قد يحصل العلم به لكن ليس كلما حصل حصل
العلم به وقال الاكثر منا لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغير قرينة
فهيهنا مقامان احدهما انه لا يحصل العلم به بغير قرينة لنا قيه
لو حصل العلم بلا قرينة لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا تربت
الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شئ عقيب شئ ولو كان عاديا لاطرد
كخبر المتواتر واشفاء اللازم بين ولنا ايضا لو حصل العلم
به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين
فان ذلك جايز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين
واحد فان فى الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين
ولنا ايضا لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه
بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع الثانى حصول العلم به بالقرائن
ولنا قيه انه لو اخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت و
القى اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المحذرات على
حالة منكرة غير معتادة دون موت مثله وكذلك الملك والكبير

مملكته

مملكته فانه يقطع بصحة ذلك الخبر ويعلم به موت الولد بخلاف ذلك
من انفسنا وجدانا ضرورة بحيث لا ينطرق اليه الشك واعترض عليه بان العلم ثمة لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالعلم بالتجمل والتجمل وتجمل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدى ونحو ذلك والجواب انه يحصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوز ان الموت شخص اخر واعلم ان العدالة ليست شرطا فى افادة مثله للعلم على ما لا يخفى فقوله بخبر الواحد العدل انما ذكره لان سائر المذاهب المذكورة ههنا مقيدة به فان احدا لم يقل ان خبر غير العدل يفيد العلم مطردا الى المخالفون ايضا فرقنا فرقة تنكر افادته للعلم مع القرينة وفرقة تقول بافادته بلا قرينة اما المنكرون مطلقا فقالوا ادلتكم على اشتاع افادته للعلم بلا قرينة تابى كونه مفيدا له بقرينة للزوم الاطراد وتناقض المعلومين والقطع بتخطئة مخالفه والجواب انها لا تتاتى فى الخبر مع القرائن اما لزوم الاطراد فلانه ملتزم فى مثله فانه لا يخلو عن العلم واما تناقض المعلومين فلان ذلك اذا حصل فى قضيتين امتنع ان يحصل مثله فى نقيضها عادة واما تخطئة المخالف قطعا فلانه ملتزم ولو وقع لم نجزم مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع فى الشريعات واما القائلون بافادته مطلقا فقالوا يجب العمل به اجماعا ولانه مفيد للعلم غير مقتصر على الظن لما وجب العمل به ولا تقف ما ليس لك به علم غير مقتصر على الظن لما وجب العمل

والنهي للتحريم وقال تعالى ان يتبعون الا الظن في معرض الذم
فدل على حرمته والجواب عن وجهين احدهما انا المتبع الاجماع
على وجوب العمل بالظواهر وانه قاطع وثانيهما ان ظاهر هذا في اليوم
مؤول بتخصيصه بما المطلوب فيه العلم وهو اصول الدين لا ما يطلب فيه
العمل من احكام الشرع قال مسئلة اذا اخبر واحد بحضرة النبي صلى
الله عليه وسلم ولم ينكر عليه لم يدل على صدقه قطعا لنا
يحتمل انه ما سمعه او ما فهمه او كان بقينه او رأى ما خبره
او ما علمه او صغيره اقول

اذا اخبر واحد عن شيء بحضرة النبي صلى الله عليه واله ولم ينكره
عليه لم يدل على صدق المخبر دلالة قاطعة وان كان الظاهر انه
لنا انه لا يتعين السكوت للرضا به لصدقه بل يحتمل انه ما سمعه
او ما فهمه او كان قد بينه وعلم انه لا يفيد انكاره او ما علمه نفيا
واثباتا لكونه دينيا او رأى ما خبره لما وقت الحاجة الى بيانه
وبتقدير عدم الجميع فتركه للانكار صغيرة وهي جائزة على الانبيا
وان تعذرت قال مسئلة اذا اخبر واحد بحضرة خلق كثير
ولم يكذبوه وعلم انه لو كان كذبا لعلموه ولا حامل لهم على
السكوت فهو صادق قطعا للعادة اقول اذا اخبر واحد شيئا
بحضور خلق كثير ولم يكذبوه فان كان مما يحتمل الا يعلموه مثل
خبر غريب لا يقف عليه الا الافراد ولم يدل على صدقه اصلا و
ان كان مما لو كان لعلموه فان كان مما يجوز ان يكون لهم حامل

على السكوت من خوف او غيره لم يدل ايضا وان علم انه لا حامل لهم عليه فهو
يدل على صدقه قطعا لنا ان سكوتهم وعدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب
في مثله ممتنع عادة لا يقال لعلهم ما علموا او علموه بعضهم او جميعهم وسكتوا
لانا نقول ذلك معلوم الانتفاء بالعادة قال مسئلة اذا انفرد
واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله وتشاركه فيه خلق كثير كما لو انفرد
واحد بقتل خطيب على المنبر في المدينة يوم الجمعة وهو كاذب قطعا خلافا للشيعة
لنا العلم عادة ولذلك نقطع بكذب من ادعى ان القرآن عورض
قالوا الحوامل المقتضية كثيرة ولذلك لم تنقل لمعارضة كلام المسيح
في المهد ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم
الغزالة وافراد الاقامة وافراد الحج وترك البسملة احادا واجيب
بان كلام عيسى ع ان كان بحضرة خلق كثير فقد نقل قطعا وكذلك
غيره مما ذكروه واستغنى عن الاستمرار بالقرآن الذي هو اشهر وامّا
الفروع فليس في ذلك وان سلم فاستغنى لكونه مستمرا او كان الامر
شايعين اقول اذا انفرد الواحد بالخبر عن شيء تتوفر الدواعي
على نقل مثله وشاركه فيما يدعيه سببا للعلم خلق كثير كما لو انفرد واحد
بالاخبار عن قتل خطيب على المنبر يوم الجمعة بمشهد من اهل المدينة
وهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا ان نجد من انفسنا العلم
بكذبه قطعا ولولا ان هذا الاصل مركوز في العقول لما قطعنا بكذب
من ادعى ان القرآن قد عورض لكنه لم ينقل وان بين مكة والمدينة
مدينة اكبر منهما قالوا الحوامل المقتضية على كتمان الاخبار

كثيرة لا يمكن ضبطها فكيف الجزم بعدمها ومع جوازها لا يحصل الجزم
ويدل عليه امور منها ان المضارع لم ينقلوا كلام المسيح في المهد
مع انه مما تتوفر الدواعي على نقله ومنها ان معجزات الرسول
كانشقاق القمر ونبع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع الذي كان عليه يوم
ليشه اليه حين استند الى غيره وتسليم الغزالة عليه لم تتواتر بل نقلت
احادا ومنها ان كثيرا من الامور الكثيرة الوقوع مما تعم به البلوى و
تمس الحاجة اليه لم تتواتر بل نقلت احادا ولذلك اختلف فيه
كافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة وقرانهما وقرائة
البسملة في الصلوة وتركها الجواب ان اشتراك العامل يعلم
بالعادة كالعامل على اكل طعام واحد واما كلام عيسى في المهد فان
كان كخبرة خلق كثير فقد نقل قطعا فلو ثبت انه لم ينقل فلقلة
المشاهدين فليس مما نحن فيه واما المعجزات فكذلك اي لو كثر شاهد
ولم تتواتر والا فغير محل النزاع مع انا لا نسلم انه مما تتوفر الدواعي
على نقله فانها انما تنقل لتستمر بين الناس وقد استغنى عنها دون استمرار
بالقرآن الباقي على وجه كل زمان الدائر على كل لسان في كل مكان واما
الفروع فليست مما ذكرنا لعدم توفر الدواعي على نقلها وان سلم فانما
ينقل مثله ليعلم ولا يعلم وذلك فيما لا يكون ستمرا يستغنى عن نقله
وان سلم فقد نقل آحادا انه نقل الآحاد يفيد لكونها ثمانين وانخلاف
لعدم الفوز بالترجيح حتى تنفي الاولى منهما قال مسئلة
التعبد بخبر الواحد العدل جايز عقلا خلافا للجبائي لنا القطع بذلك قالوا

يؤدي

يؤدي الى تحليل الحرام وعكسه قلنا ان كان المصيب واحدا والمخالف
ساقط كالتعبد بالمفتي والشهادة فلا يرد وان تساويا في الوقف
او التخيير فيه قالوا لو جاز لجاز التعبد فيه في الاخبار عن البارئ
قلنا للعلم بالعادة بانه كاذب اقول التعبد بخبر الواحد العدل
وهو ان يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جايز عقلا خلافا
لابي علي الجبائي لنا القطع بذلك فانا لو فرضنا ان الشارع
يقول للمكلف اذا اخبرك عدل بشيء فاعمل بموجبه وعرضناه على
عقولنا فانا نعلم قطعا انه لا يلزم من فرض وقوعه في ذاته قالوا لو
انه وان لم يكن ممتنعا لذاته فهو ممتنع لغيره لانه يؤدي الى تحليل الحرام
وتحريم الحلال بتقدير كذبه فانه ممكن قطعا وذلك بط وما يؤدي الى
الباطل لا يجوز عقلا الجواب ان قلنا كل مجتهد مصيب فسقوطه
ظاهر اذ لا حلال ولا حرام في نفس الامر وانما هما بحسب ظن المجتهد
وتكليفه بالنسبة فيكون حلالا للواحد حراما للاخر وان قلنا المصيب
واحد فقط فلا يرد ايضا لان الحكم المخالف للظن ساقط عنه اجماعا وما
هو الا كالتعبد بقول المفتي والشاهدين اذا خالفا ما في الواقع وهذا
يعلم استنادا ونقضا بالاستدلال لا يقال هذا بالنسبة الى مجتهدين لكنه
يؤدي الى تناقض عند تساوي الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد لتعارضهما
في غير ترجيح لانا نقول التوقف وهو عدم العمل بهما كاف لا دليل
اذ شرط العمل عدم المعارض او التخيير وهو يجوز العمل بهما شاء يدفع
وروده قالوا ثانيا لو جاز التعبد به لجاز التعبد به في الاخبار

عن البارى تعم وهو بط بغير معجزة اجماعا الجواب لانم الملازمة لان
العادة ثمة قد افادت ان من ادعى النبوة بدون معجزة فهو كاذب
وايضا فالفرق بانه يفضى ذلك الى كثرة الكذب فيه عادة بخلاف
الاخبار قال مسئلة يجب العمل بخبر الواحد خلافا للقاسانى
وابن داود والرافضة والجمهور بالسمع وقال اصهد والقفال وابن
شريح والبصرى بالعقل لنا تكرر العمل به كثيرا فى الصحابة والتابعين
شايعا ذايعا فى غير نكير وذلك يقضى بالاتفاق عادة كالقول
قطعا قولهم لعل العمل لغير قلنا علم قطعا فى سياقها ان العمل بها
قولهم فقد انكر ابو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد ابن مسلمة وانكر عمر خبر
ابى موسى فى الاستيذان حتى رواه ابو سعيد وانكر خبر فاطمة بنت قيس
وانكرت عايشة خبر ابن عمر واجيب انما انكروا عند الارتياب قالوا
لعلها اخبار مخصوصة قلنا نقطع بانهم عملوا بظهورها لا لخصوصها وايضا
لتواترانه كان ينفذ الاحاد الى الثواحى لتبليغ الاحكام اقول
قد ثبت جواز التعبد بخبر الواحد وهو واقع بمعنى انه يجب العمل بخبر الواحد
وقد انكره القاسانى والرافضة وابن داود والقائلون بالوقوع قد
اختلفوا فى طريق اثباته والجمهور على انه يجب بدليل السمع وقال
اصهد والقفال وابن شريح وابو الحسين البصرى بدليل العقل لنا
اجماع الصحابة والتابعين بدليل ما نقل عنهم فى الاستدلال بخبر الواحد وعملهم
به فى الوقايع المختلفة التى لا تكاد تحصر وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى
وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا نقل وذلك يوجب العلم

العادل

العادل بالقافهم كالقول الصريح وان كان احتمال غيره قائما فى واحد
واحد فمن ذلك انه عمل ابو بكر بخبر المغيرة فى ميراث الجدة وعمل عمر بخبر
عبد الرحمن فى جزية المجوس وبخبر حمل ابن مالك فى وجوب الغرة بالجنين
وبخبر الضحاك فى ميراث الزوجة فى دية الزوج وبخبر عمرو بن حزم فى دية
الاصابع وعمل عثمان وعلى بخبر فريعة فى ان عدة الوفاة فى بيت الزوج
وعمل ابن عباس بخبر ابى سعيد بالربا فى النقد وعمل الصحابة بخبر ابى بكر
الائمة من قريش والانبيا يدفنون حيث يموتون ونحن معاشر الانبيا
لا نورث الى غير ذلك مما لا يجد استيعاب النظر فيه الا التطويل وهو ضيعة
كتب السير وقد اعترض عليه بوجوه الاول قولهم لانم ان العمل
فى هذه الوقايع كان بهذه الاخبار ولعله لغيرها ولانم فى موافقة العمل
الخبر ان يكون به على انه السبب للعمل والجواب انه قد علم فى سياقها ان
العمل بها والعادة تحيل كون العمل لغيرها الثانى قولهم هذا معارض
بانه انكر ابو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد ابن مسلمة وانكر عمر خبر ابى موسى
الاشعرى فى الاستيذان حتى رواه ابو سعيد وانكر خبر فاطمة بنت قيس و
قال كيف نترك كتاب الله بقول امراة لا ندرى اصدقت ام كذبت
ورد على عثمان خبر ابى سنان وكان يحلف خبر ابى بكر وانكرت عايشة
خبر ابن عمر فى تعذيب الميت ببكا اهله عليه والجواب انهم انما انكروه
مع الارتياب وقصوره عن افادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه وايضا
فلا يخرج ما فهموه مما ذكرتم عن كونه خبر واحد وقد قبل مع ذلك فهو
دليل عليكم لا لكم الثالث انهم قالوا لعلها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول

السياق آخر الشيخ بخلاف السياق فانه اول الشيخ

ولا يلزم ذلك في كل خبر والجواب انا نعلم انهم انما عملوا بها لظهورها و افادتها الظن لا لخصوصيتها كظاهر الكتاب والمتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما افاد الظن ولنا ايضا تواتر انه كان ينفذ الآحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بان المبعوث اليهم كانوا مكلفون بالعمل بمقتضاه قال واستدل بظواهر مثل قوله تعالى فلولا نفر الآية وقوله لعلهم يحذرون ان الذين يكتمون ان جائكم فاسق بنبأ وفيه بعد اقول قد استدل في قبلنا بظواهر لا تفيد الا الظن ولا تكفي في المسائل العلمية منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ووجه الاحتجاج ان لعل ههنا للوجوب لاشتمال الترجي عليه والطائفة في كل فرقة لا تكون اقل المتواتر فقد اوجب الحذر بقول الآحاد وهو يعم لان المراد القوم في الفروع سلمنا لكنه ظاهر فلا يجدي في الاصول ومنها ان الذين يكتمون ما انزل الله الآية اوعد بالكتمان لقصد الاظهار ولولا وجوب العمل به لما كان للاظهار فايدة فلم يحصل مقصود الشارع وهو انتفى بعيد لان المراد بما انزل الله القرآن سلمنا لكن اين وجوب العمل ومنها قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبين في الفاسق فدل على ان العدل بخلافه وهو انتفى بعيد لانه مفهوم المخالفة وهو ضعيف وان سلم فاستدلال بظاهر في اصل فلا يجدي قال قالوا ولا تقف ان يتبعون الا الظن وقد تقدم ويجوز فيهم الا يفيده الا يقطع قالوا توقف صلى الله عليه وآله في خبر ذي اليدين حتى اخبره

ابو بكر وعمر قلنا غير ما نحن فيه وان سلم فانما توقف للريبة بالانفراد فانه ظاهر في الغلط ويجب التوقف في مثله اقول المانعون لوجوب العمل بخبر الواحد قالوا اولا قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنهى عن اتباع الظن وقال ان يتبعون الا الظن و النهي والذم دليل الحرمة وانه ينافي الوجوب ولانك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن والجواب بعد ما تقدم وان المتبع هو الاجماع وانه ظاهر في اصل يلزمهم فيه ان لا يعملوا التعبد به الا لدليل قاطع ولا قاطع لهم وما ذكروه لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان وقابل للتخصيص ولغيره فانا نوائما توقف النبي صلى الله عليه في خبر ذي اليدين حين صلى الظهر ركعتين فقال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال صلى الله عليه كل ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر فدل على ان خبر الواحد لا يعمل به الجواب انه ليس من صور محل النزاع لان الكلام في تعبد الامة بخبر الواحد منقولا عن الرسول وان سلم فانما توقف لانه لما انفرد بالاخبار عنه بين جمع كثير في الامر الغالب عدم مثله وعدم الغفلة عنه ان كان كان ظاهرا في الغلط فظن كذبه فضلا عن ان يكون مفيدا للظن بصدقه والتوقف في مثله وعدم العمل به واجب اتفاقا قال ابو الحسين العمل بالظن في تفاصيل المعلوم الاصل واجب عقلا كالعدل في مضرة شيء وضعف حايط وخبر الواحد كذلك لان الرسول صلى الله عليه وسلم بعث للمصالح فخبر الواحد تفصيل لها وهو مبني على التحسين سلمنا لكنه لم يجب في العقليات

اى وجوب العمل فى العقليات

بل اولى لسلمنا ولانسلمه فى الشرعيات سلمنا وغايته قياس ظنى فى الاصل
قالوا صدقة ممكن فيجب احتياطا قلنا ان كان اصله المتواتر فضعيف
وان كان المفتى فالمفتى خاص وهذا عام سلمنا لكنه قياس شرعى
قالوا لو لم يجب لخلت وقايع ورد بمنع الثانية سلمنا الحكم النفى
وهو مدرك شرعى بعد الشرع **اقول** القائل بانه يفيد بدليل
العقل اما ابو الحسين فقال الظن فى تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها
عقلا فالعمل به واجب عقلا بدليل انه لما كان اجتناب المضار
اجمالا واجبا قطعا وجب تفاصيله عقلا مثل قبول خبر العدل فى
سفرة اكل شئ معين فيحكم العقل بانه لا يوكل وفى انكار جدار
يريد ان ينقض فيحكم العقل بانه لا يقام تحته وما نحن فيه كذلك لانه
صلى الله عليه وآله بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعا وقصور
خبر الواحد لقصور فى المخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعا و
الجواب انه مبنى على التحسين والتقبيح عقلا وقد ابطلناه سلمناه
فلانم ان العمل بالظن فى تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو
اولى للاحتياط ولم يثبت الى حد الوجوب سلمنا ذلك فى العقليات
فلم يجب مثله فى الشرعيات ولا يجوز قياسها عليه لعدم التماثل وهو
شرط القياس سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والمسئلة اصولية فلا يجدى
فيها الظن واما الباقون فقالوا اولا صدقة ممكن فيجب اتباعه
احتياطا والجواب انه قياس بغير اصل فان كان اصله الخبر

المتواتر

المتواتر فضعيف لان المتواتر وجب اتباعه لافادته العلم لا
للاحتياط فالجامع ملغى وان كان اصله فتوى المفتى فضعيف ايضا
لان الفرق ظاهر وهو ان حكم المفتى تقليده فيها وحكم خبر الواحد
عام فى الاشخاص والازمان سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن
وهو شرعى لا دليل عقلى وهو خلاف مطلوبكم قالوا ثانيا لو لم
يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقايع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما
الاولى فلان القرآن والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء
التام المفيد للقطع واما الثانية فظاهر الجواب بمنع الثانية
وهو اجماع خلوف وقايع عن الحكم عقلا سلمناه لكن نمنع الملازمة
لان الحكم فيما لا دليل فيه نفى الحكم ونفى الدليل دليل على نفى الحكم لما
ورد الشرع بان ما لا دليل فيه نفى الحكم ونفى الدليل دليل على نفى
الحكم لما ورد الشرع بان ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل
لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حكم غير الشرع **قال الشرائط**
فمنها البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف واجماع المدينة
على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الدماء قبل تفرقهم
مستثنى لكثرة الجناية بينهم منفردين والرواية بعده والسماع قبله كالشهادة ولقبول ابن عباس وابن الزبير وغيرهما فى مثله ولا سماع
الصبيان **اقول** اما حكم خبر الواحد فما ذكرناه واما شرائطه المعتبرة
فى وجوب العمل فامور كلها فى الراوى الشرط الاول البلوغ فلانه لضبط
يحتمل ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا اثم له فيه

جمع شرط وهو ما يتوقف عليه صحة الشئ

لان الصبى وان قارب البلوغ

فلا مانع له من اقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم الاقدام على الكذب فلا
يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل به كالفاسق لا يقال اجمع اهل
المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم
مع انه احتيط في الشهادة مالم يحتط في الرواية لانا نقول انه مستثنى
لمسيس الحاجة اليه لكثرة الجنايات فيما بينهم اذا كانوا منفردين لا يحضرهم
عدل فلو لم تقبل شهادتهم لضاعت الحقوق الترا وجبتها تلك
الجنايات والمشروع استثناء الايرد نقضا كالعرايا وشهادة خزيمة
هذا اذا سمع ورود قبل البلوغ فانها مقبولة اما اذا لم يقبل فيما على الشهادة
وانها متفق عليها والرواية اولى بالقبول واما ثانيا فاجماع الصحابة
على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما في مثله مما حملوه قبل
البلوغ وردوه بعده تدل عليه كتب الحديث وانهم لم يألوا فيها عن
تحملهم اقبل البلوغ كان ام بعده ولم يفرقوا بينهما قابلين على روايتهم
وان احتمل الامرين احتمالا ظاهرا واما ثالثا فلاجماعهم على احضار
الصبيان مجالس الرواية ولاسماعهم الحديث ولو لم يعتبر نقله لما افاد
ذلك وقد يقال ان ذلك للتبرك ولذلك يحضرون وان لم يضبط قال
ومنها الاسلام للاجماع وابو حنيفة وان قبل شهادة بعضهم على بعض
لم يقبل روايتهم ولقوله ان جاءكم فاسق بالعرف المتقدم فاستدل
بانه لا يوثق به كالفاسق وضعف بانه قد يوثق ببعضهم لتدينه
في ذلك اقول الشرط الثاني لقبول خبر الواحد الاسلام اما اولا
فبدليل الاجماع فان قيل ابو حنيفة يقبل شهادة بعض الكفار على

بعض

بعض فيلزم في الرواية قلنا نعم لكنه لا يقبل في الرواية قد صرح به وذلك ان شهادتهم قبلت للضرورة صيانة للحقوق اذ اكثر ما تتم فيما لا يحضره مسلمان واما ثانيا فلقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا والكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك بالاستقراء وان كان لا يسمى في العرف المتأخر فاسقا ويجعل قسيما له ويعرف بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة اصر عليها وقد استدل بان الكافر لا يوثق به فلا يقبل قوله قياسا على الفاسق وقيل انه ضعيف لانه قد يوثق بقول بعضهم لظهور تدينه في ذلك الدين مع تحريم الكذب فيه او في تحريم الكذب قال والمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر واما غير المكفر فكالمبتدع الواضحة وما لا يتضمن التكفير ان كان واضحا كفسق الخوارج ونحوه فرده قوم وقبله قوم الا ان حاكم فاسق القبائل يخص حكم بالظاهر والاية اولى لبقائها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها وهذا مخصص بالكافر والفاسق المظنون صدقها باتفاق قالوا اجمعوا على قبول فتيا عثمان ورد بالمنع او بانه مذهب بعض واما نحو خلاف البسملة وبعض الاصول وان ادعى الخصم القطع فليس من ذلك لقوة الشبه في الجانبين واما من يشرب النبيذ ويلعب بالشطرنج ونحوه من مجتهد ومقلد فالقطع انه ليس بفاسق وان قلنا ان المصيب واحد لان ذلك يؤدي الى تفسيق بواجب وايجاب لظهور امر التحريم عنده اقول بما ذكره حكم الكافر واما المبتدع فقد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن التكفير وقد يكون ببدعة

لا يتضمنه فان كان يتضمن التكفير فيكفر به قوم ممن كفر به فهو عنده
كالكافر وقد علمت حكمه وان لم يكفر به فهو عنده كالبدعة الواضحة و
سنذكر حكمها وان كان لا يتضمن التكفير فان لم يكن واضحا قبل اتفاقا
وان كان واضحا كفسق الخوارج الذين استباحوا الدار وشتوا الاغاني
واصروا وسبوا فرده قوم وقبله قوم قال الراد له قد قال الله
تعالى ان جائكم فاسق بنبإ فتبينوا وهذا فاسق كما مر وقال القابل قال
عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذ الظن صدقه والمختار الرد
لان الاية اولى بالعمل بها من الحديث قولا لكونها متواترة والحديث
احاديا وثانيا لخصوصها بالفاسق وعموم الحديث للفاسق والعدل
ودلالة الخاص على ما يتناوله اظهر اذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك
الخاص لتخصيصه ومن الخاص وثالثا لانها لم تخصص اذ كل فاسق مردود
والحديث مخصص بما به العمل بكل ظاهر وخبر الكافر والفاسق ظاهر
اذ الظن صدقهما ولا يعمل بهما اتفاقا قولا قتل عثمان وهو
امام بحق بدعة واضحة ومع هذا فالصحابة كانوا يقبلون قتلة
عثمان شهادة ورواية وهو اجماع على قبول رواية المبتدع بالبدعة
الواضحة والجواب لا نم القبول اجماعا وان سلمنا فلا نم الاجماع
على كون ذلك بدعة واضحة حتى يلزم الاجماع على قبول ذي البدعة
الواضحة بل كان ذلك مذهبا لبعضهم فان القتلة لا يرون ذلك
وكذلك كثير من الاخرين ويجعلونه اجتهاديا واما كونه خلاف البهلة
وجعلها من القرآن وبعض مسائل الاصول كزيادة الصفات فانها

وان ادعى الخصم فيها القطع فليس من ذلك اذ من البدع الواضحة
فيقبل اتفاقا وانما لم تكن واضحة لقوة الشبهة من الجانبين كما
تبين في موضعه فهذه حال العقايد واما ما يتوهم انه فسق لكونه خلاف في العمل كخمر شرب النبيذ ولعب بالشطرنج من مجتهد
يراها حلالا او مقلده فقطع انه ليس بفاسق واما اذا قلنا كل
مجتهد مصيب فظاهر وان قلنا المصيب واحد فكذلك لانه يجب
على المجتهد العمل بظنه وعلى المقلد بفتواه فلو فسقنا به لفسقنا بواجب
وانه خطأ بالضرورة فان قيل اليس انه في كيد شارب النبيذ مع ما
ذكرتم من الوجوب قلنا الصحيح عدم الحد عليه والشافعي في كيده
لظهور امر التحريم عنده لا لانه فاسق ولذلك قال احد شارب
النبيذ واقبل شهادته **قال** ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن
اقول الشرط الثالث رجحان ضبط الراوي على سهوه اذ مع
المرجوحية والمساوات لا يترجح طرف الاصابة فلا يحصل الظن
قال ومنها العدالة وهو محافظة دينية تحمل على ملازمة
التقوى والمروة ليس معها بدعة وتتحقق باجتناب الكبايروترك
الاصرار على الصغاير وبعض الصغاير وبعض المباح وقد اضطرب في
الكبائر فروى عن عمر الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة و
الزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد علي
السرقة وشرب الخمر وقيل ما توعد الشارع عليه بخصوصه واما بعض

الصغاير فما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وبعض المباح
كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية مما لا يليق به
ولا ضرورة اقول الشرط الرابع عدالة الراوي وهي محافظته دينية
تحمل على ملازمة التقوى والمروة ليس معها بدعة فقولنا دينية
يخرج الكافر وقولنا على ملازمة التقوى والمروة يخرج الفاسق و
قولنا ليس معها بدعة يخرج المبتدع اذ هولاء لا تقبل رواياتهم و
هذه لما كانت هيئة نفسية خفية قلابد لها من علامات تتحقق بها و
انما تتحقق باجتناب اسور اربعة الكباير والاصرار على الصغاير وبعض
الصغاير وبعض المباح واما الكباير فقد اضطرب فيها الرواة فروى
ابن عمر تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة
والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد علي كرم الله
وجهه اخرين السرقة وشرب الخمر وربما قيل الكبيرة كل ما توعد الشارع
عليه بخصوصه وقال بعض كلما كان مفسدته مثل مفسدة القتل
مفسدة او اكثر منه فان مفسدة دلالة الكفار على المسلمين ليستا
صلوهم اكثر من مفسدة الفرار من الزحف ومفسدة اسار الخمسة
ليزني بها اكثر من مفسدة القذف ويمكن ان يقال هو ما يدل على
قلة المبالات بالدين دلالة ادنى مما ذكر من الاسور واما الاصرار على
الصغاير فمرجعه العرف وبلوغه مبلغا ينافي الثقة واما ترك بعض
الصغاير فالمراد منها ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة

لقمة

لقمة والتطفيف في الوزن بحبة واما ترك بعض المباح فالمراد ما
يدل على مثل ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل
والحرف الدنية كالدباغة والحجامة والحياكة مما لا يليق به ذلك من
غير ضرورة تحمله على ذلك لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا
قال واما الحرية والذكورة وعدم القرابة والعداوة فتخص
بالشهادة اقول هذه شروط في الرواية والشهادة وتعتبر في
الشهادة شروط لا تعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم
القرابة للمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لان امر الشهادة
احتيط بالاحتياط لغلبة البواعث عليها من الطمع والاهتمام بامر
الخصومات ولانه خاص فالمحبة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام
والفرق فالمساهلة فيها بخصوصها اكثر ولذلك ترى في كثرة شهود
الزور ما لا تراه في كثرة رواة المفتري قال مسئلة مجهول الحال
لا يقبل وعن ابي حنيفة يقبل له لنا المقتضي وهو الظن فيتوقف
في العدل فيبقى ما عداه على المنع ولانه يفيد الفسق مانع فترجب تحقق
ظن عدمه كالصبا والكفر قالوا الفسق سبب النشيت فاذا انتفى
انتفى قلنا لا ينتفي الا بكبيرة او الثركة قالوا نحن نحكم ورد
بمنع الظاهر ونحو ولا نقف قالوا ظاهر التصدق كاخباره بالذكاة
وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته ورد بان ذلك مع الفسق
والرواية على ريبة اقول مجهول الحال وهو من لم تعلم عدالته
لا تقبل روايته وروى عن ابي حنيفة قبول روايته اكتفاء بسلامته

من الفسق ظاهرا لنا ان الادلة تحولا تقف ما ليس لك به علم ان
يتبعون الا الظن دلت على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته
وفسقه والمجهول مخوف في المعلوم عدالته بدليل هو الاجماع فيبقى
فيما عداه معمولا به فيمتنع اتباع الظن فيه ومنه صورة النزاع وهو
المجهول وايضا الفسق مانع بالاتفاق فيجب تحقق ظن عدمه كالقتل
والكفر فانه لا تقنع بظهور عدمها ما لم تحقق قالوا اولا الفسق شرط
وجوب التثبت فاذا انتفى الفسق انتفى وجوب التثبت وههنا
قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت الجواب لانا ان ههنا انتفى
الفسق بلا شفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشيء عدمه والمطلوب
العلم بانتفائه ولا يحصل الا بخبرة به او بتزكية خبير به واعلم ان هذا
مبني على ان الاصل الفسق او العدالة والظاهر انه الفسق لان العدالة
طارية ولانه اكثر قالوا ثانيا قال عليه السلم نحن نحكم بالظاهر وهذا
ظاهر اذ يوجب ظنا ولذلك اسلم اعرابي فشهد بالهلال فقبل وبجوا
اما اولا فبانا لا نسلم ان هذا ظاهر بل يستوي فيه صدقه وكذبه مالم يعلم
عدالته لان الاسلام يجب ما قبله ولم يحدث بعده ما ينقض العدالة
واما ثانيا فلانه معارض بنحو ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون
الا الظن قالوا ثالثا هذا ظاهر الصدق فيقبل اخباره كما اذا
يكون اللحم مزكى ويكون الماء طاهرا او ثيابا وبرق جارية الخ
يبيعها اذ في الكل لا يشترط العدالة ويكتفى بظاهر صدقه الجواب
اولا بان ذلك ليس محل النزاع اذ محل النزاع ما يشترط فيه عدم الفسق

وذلك

وذلك مقبول مع الفسق اتفاقا وثانيا بان الرواية اعلا مرتبة من هذه
الامور الجزئية لانها تثبت شرعا عاما فلا يلزم من القبول في ذلك القبول
في الرواية **قال** مسئلة الاكثر على ان الجرح والتعديل يثبت
بالواحد في الرواية دون الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما
الاول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره قالوا شهادة فتقيد و
اجيب بانه جزء قالوا احوط واجيب بان الامر احوط والثالث ظاهر
اقول الاكثر على ان الجرح والتعديل كليهما يثبت بقول العدل الواحد
في الرواية ولا يثبت به في الشهادة بل يجب اثنان وقيل يثبت بالواحد
فيهما جميعا قال القايل الاول التعديل شرط للرواية فلا يزيد على
مشروطه اي لا يحتاط فيه الا ما يحتاط في اصله كغيره من الشروط وقد اكتفى
في اصل الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين فيكون تعديل كل واحد كاصله
واعلم انه لا يتم مدعاه الا بان يبين انه لا ينقص عن اصله حتى يثبت له
انه يجب في الشهادة اثنان ولم يثبت بكمالهم في تعديل الشهود في الزنا فانه
يكفي اثنان القائلون بالمذهب الثاني قالوا ولا شهادة فيجب التعدد
كسائر الشهادات واجيب بالمعارضة بانه اخبار فيكفي الواحد كسائر الاخبار
قالوا ثانيا اعتبار العدد احوط لانه يبعد احتمال العمل بما ليس بحديث واجيب
بان الاخر وهو عدم اعتبار العدد احوط لانه يبعد احتمال عدم العمل بما هو
حديث واما المذهب الثالث فالكلام فيه سواء لانه وجوبا ظاهر مما قلنا
اذ يجعل المعارضة في الثاني دليلا والدليل معارضة فيقال خبر فيكفي الواحد
فيعارض بانه شهادة فلا يكفي او يقال احوط فيعارض بان الاخر احوط

قال مسئلة قال القاضي يكفي الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما بل وقال الشافعي في التعديل وقيل بالعكس وقال الامام ان كان عالما كفى فيهما والا لم يكف القاضي ان شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا في محل الخلاف مدلسا واجيب بانه قد يبني على اعتقاده او لا يعرف الخلاف الثاني لو اكتفي لاثبت مع الشك للالتباس فيهما واجيب بانه لا شك مع اخبار العدل اثنان فصاعدا لو اكتفي في الجرح لادى الى التقليد للاختلاف فيه العكس العدالة ملتبسة لكثرة التقص بخلاف الجرح الامام غير العالم يوجب الشك

اقول قال القاضي ابو بكر يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل والاصابة لما ذكر السبب وقال قوم لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب ذكر السبب وقال الشافعي يكفي في التعديل دون الجرح وقيل بالعكس اي يكفي في الجرح دون التعديل وقال الامام ان صدر ممن يعلم بهما بهلا كفى الاطلاق فيهما والا لم يكف فيهما اختار القاضي بانه ان شهد بغير بصيرة لم يكن عدلا وان لم يكن عدلا هو خلاف المفروض واما ما يقال انه قد اختلف في سبب الجرح فربما جرح بسبب لا يراه الغير جرحا فنقول بهما اطلق في محل الخلاف كان مدلسا وذلك يقدح في عدالته واجيب اولا بانه قد يبني الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحا حقا فلا يكون مدلسا وثانيا بانه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله اصلا فلا تدليس اختار الثاني وهو القائل لا يكفي الاطلاق فيهما بانه لو اكتفي بالاطلاق فيهما لاثبت ما يثبت مع الشك فيه للالتباس في اسباب الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيه واللازم ظاهر البطلان الجواب انا لا نم انه يثبت

مع الشك فان قول العدل يوجب الظن فانه لو لم يعرف لم يقبل اصبح الشك فيه على انه يكفي الاطلاق في التعديل خاصة بانه لو اكتفي به في الجرح لادى الى التقليد واللازم بط اما الملازمة فللاختلاف في اسباب الجرح وفي كون الحديث مردودا مقلدا للخارج للعمل بمجرد قوله فيما يراه جرحا وربما لو ذكره لم يره المجتهد جرحا وانه بعض مقدمات اجتهاده ولن يكون مجتهدا او يقلد في بعض مقدمات اجتهاده فيكون مقلدا لاحاذ لا واسطة اما بطلان اللازم فلان الاجتهاد هو المقصود في الرواية وطلامنا في المجتهد القايل بالعكس قال العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح الامام قال لو اثبتنا احدهما بقول غير العالم باسبابها لاثبتنا مع الشك بخلاف العالم فقد عرف الماخذ والمسئلة اجتهادية

قال مسئلة الجرح مقدم وقيل الترجيح لنا انه جمع بينهما فوجب اما عند اثبات معين ونفيه باليقين فالترجيح

اقول اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل وقيل بل التعديل مقدم لنا ان تقدم الجرح جمع للجرح والتعديل فان غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فظن عدالته اذا العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى ما امكن لان تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا واما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني مثل ان يقول الجارح هو قتل فلانا يوم كذا وقال المعدل هو حي وانا رايته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض

لعدم امكان الجمع المذكور وح يصار الى الترجيح قال مسئلة حكم الحاكم
المشتمل العدالة بالشهادة تعديل باتفاق وعمل العالم مثله ورواية العدل
ثالثها المختار تعديل ان كانت عادته انه لا يروى الا عن عدل وليس من
الجرح ترك العمل في شهادة ولا روايته لجواز معارض ولا الحد في شهادة
الزنا لعدم النصاب ولا بمسائل الاجتهاد ونحوها مما تقدم ولا بالقذف
على الاصح كقول من لحق الزهري موهما انه سمعه ومثل وراء النهر
يعني غير جيحان اقول هذه طرق التعديل فمنها حكم الحاكم بمقتضى
شهادة احد فان كان الحاكم المعدل لا يرى العدالة شرطا في قبول
الشهادة لم يكن تعديلا وان كان يراه شرطا فهو تعديل اتفاقا
وكذا اذا عمل العالم الذي يرى العدالة شرطا في قبول الرواية برواية
انما الخلاف في رواية العدل عنه هل هو تعديل ام لا فيه مذاهب
اولها تعديل اذ الظاهر انه لا يروى الا عن عدل ثانيها ليس بتعديل اذ
كثير ممن يروي لا يفكر فيمن يروي عنه ثالثها وهو المختار انه ان علم من عادته
انه لا يروى الا عن عدل فهو تعديل والا فلا واما ترك العمل بشهادته
او بروايته فليس جرحا له لجواز ان تدلا وتقبلا ولا يترتب عليهما ارجحا
لمعارض كرواية او شهادة اخرى او فقد شرط آخر غير العدالة وكذلك الحد
في شهادة الزنا لعدم تمام النصاب ليس بجرح لانه لا يدل على فسق و
كذا الحد على المثل الاجتهادية كشرب النبيذ اذا كان مذهبه ليس جرحا
وكذا امثالها من خلاف البسملة ومسائل الاصول مما تقدم في الاجماع
وكذا الذي ليس من المعاريض ليس بجرح على الاصح وذلك كقول من لحق

الزهري

الزهري قال الزهري كذا موهما انه سمعه منه ومثل حدثنا فلان بما
وراء النهر موهما انه سمعه يريد بالنهر جيحان وانما يريد به غيره
لان قصده لذلك غير واضح قال مسئلة الاكثر على عدالة الصحابة
وقيل كغيرهم وقيل الى حين الفتن فلا يقبل الداخلون لان
الفاسق غير معين وقالت المعتزلة عدول الا من قاتل عليا
لنا والذين معه اصحابي كالنجوم وما تحقق بالتواتر عنهم من الجد
في الامتثال واما الفتن فنحمل على اجتهادهم ولا اشكال بعد ذلك
على قول المصوبة وغيرهم اقول اكثر الناس على ان الصحابة
كلهم عدول وقيل هم كغيرهم فيهم العدول وغير العدول فيحتاج الى
التعديل وقيل هم كغيرهم الى حين ظهور الفتن بين علي رضي الله عنه و
معاوية واما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا اي من الطرفين
وذلك لان الفاسق من الفريقين غير معين وكلاهما مجهول العدالة
فلا يقبل واما الخارجون عنها فكغيرهم وقالت المعتزلة هم عدول
الا من علم انه قاتل عليا رضي الله عنه فانه مردود لنا ما يدل على عدالتهم
من الآيات كقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا
وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله والذين امنوا معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم ومن الحديث قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بأيهم
اقتديتم اهتديتم وقوله خير القرون قرني الذي بعثت فيه ثم من
بعدهم الاقرب فالاقرب وقوله في حقهم لو انفق احدهم ملء الارض
ذهبا ما نال مد احدهم ولنا ايضا ما تحقق عنهم بالتواتر من الجد في

امتثالهم الاوامر والنواهي وبذلهم الاموال والانفس وذلك
ينافي عدم العدالة واما ماذكروه في الفتن فيحمل على الاجتهاد اي
اجتهد وافيها فادى اجتهاد كل منهم الى ما ارتكبه وح فلا اشكال
سواء قلنا كل مجتهد مصيب وهو ظاهر او قلنا المصيب واحد لوجوب
العمل بالاجتهاد اتفاقا قال مسئلة الصحابي من رآه النبي صلى الله
عليه واله وان لم يرو ولم تطل وقيل ان طالت وقيل ان اجتمعا
وبه نقطع وان ابنى عليها ماتقدم لنا يقبل التقييد بالقليل
والكثير فكان للمشترك كالزيارة والحديث ولو حلف لا يصحبه
حنث بلحظة قالوا اصحاب الجنة اصحاب الحديث للملازم قلنا عرف
في ذلك قالوا يصح نفيه عن الواحد والرائي قلنا نفي الاخص لا
يستلزم نفي الاعم اقول قد اختلف في الصحابي فقيل
هو من رأى الرسول صلى الله عليه واله وان لم يرو عنه حديثا ولم تطل
صحبته له وقيل ان طالت الصحبة وقيل ان اجتمعا اي طول الصحبة
والرواية والحق ان المسئلة لفظية وان ابنى عليها ماتقدم
في عدالة الصحابة لنا ان الصحبة فعل يقبل التقييد بالقليل
والكثير بان يقال صحبه قليلا او كثيرا في غير تكرار ولا نقض يوجب
جعله للقدر المشترك بينهما وفاقا للجاحظ والاشارة كالزيارة
والحديث فانها لما احتملا القليل والكثير جعل المحدث والزائر
لمن اتصف بالقدر المشترك وايضا لو حلف لا يصحب فلانا فصحبه
لحظة حنث بالاتفاق ولو شرط فيه الامران او احدهما لما كان كذلك

ولا يخفى ان ذلك انما يتاتى في الصاحب لغة واما الصحابي بياء النسبة
المخصوص في العرف باصحاب النبي صلى الله عليه فلا قالوا اولا
اذا قيل اصحاب الجنة واصحاب الحديث فهم الملازمة ولو كانا لغير
الملازمة حقيقة لما فهم اذ العام لا يفهم منه الخاص بعينه الجواب
فهم الملازمة بينهما بالعرف المجدد لا انه في الوضع كذلك ولم يثبت مثله
في الصحابي قالوا ثانيا لولا ان الصحابي يدل على الملازمة لما صح نفيه
عن الواحد والرائي اذ الاصل اطراد الحقيقة وصحة النفي علامة المجاز
لكنه يصح اذ يقال لم يكن صحابيا لكنه وفد عليه او راه ولم يصاحبه الجواب
ان المنفي الصحبة بقيد اللزوم او المطلق الثاني ممنوع بل هو اول المسئلة
والاول مسلم ولا يفيد المطلوب لان نفي الاخص وهو الصحبة المقيدة
لا يستلزم نفي الاعم وهو الصحبة المطلقة قال مسئلة لو قال
المعاصر العدل انا صحابي احتمل الخلاف اقول في معاصر الرسول
وكان عدلا اذا قال انا صحابي وكان مسلما فدعواه لعدالته صدق ظاهرا لا
قطعا لانه متهم بتبديع نفسه ربته قال مسئلة العدل ليس بشرط
خلافا للجبائي فانه اشترط خبر اخر او ظاهرا او اشتهاره في الصحابة او عمل
بعضهم وفي خبر الزنا اربعة والدليل والجواب ما تقدم في خبر الواحد ولا
الذكورة ولا البصر ولا عدم القرابة او عربيته او معرفة الحديث لقوله نفر الله
امرأ ولا موافقة القياس خلافا لابي حنيفة اقول قد اشترط في خبر الواحد
شروط ليست هي بشروط عندنا كما فعلوا ذلك في المتواتر فمنها العدد ولا بشرط
خلافا للجبائي فانه شرط احد امور اربعة اما خبر الفرع والموافقة ظاهرا له واما

انتشاره بين الصحابة واما عمل بعض الصحابة بموجبه وزاد في خبر يثبت
به حكم نحو الزنا ان يرويه اربعة فالعدول والدليل على عدم اعتبار
العدد والجواب عن الاشياء التي اوردت عليه وعن حجج المنكرين ما
تقدم في خبر الواحد فمن جانبنا عمل الصحابة والاستغناء عنها باجوبتها
وافادة الاحاد لتبليغ الاحكام ومن جانبهم توقفهم في قبول المنفرد
وكونه لا يقف ومنها الذكورة ولا يشترط فيقبل رواية المرئة ومنها
البصر فيقبل رواية الاعمى لاتفاق الصحابة عليها ومنها عدم القرابة
ولا يشترط فيقبل للوالد ما للولد ومنها عدم العداوة فيقبل للعدو
ما على العدو والعموم حكم الحديث بخلاف الشهادة ومنها الاكثار من رواية
الحديث فيقبل من روى حديثا واحدا فقط ومنها كون الراوي معروف
النسب فيقبل غيره اذ لا مدخل لذلك في الصدق ومنها العلم بالفقه او
العربية او سعة الحديث فيقبل مع عدمها لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا
حديثا فوعاه فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ومنها
كونه موافقا للقياس في الحكم اعتبره ابو حنيفة والحق خلافه لان الاعتماد
على خبره والراوي عدل فالظاهر صدقه قال مسئلة اذا قال الصحابي
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله او اخبرني او حدثني وجب القبول
واختلفوا في مسائل مسئلة اذا قال الصحابي قال صلى الله عليه وسلم
على انه سمعه منه وقال القاضي متردد فيبنى على عدالة المفتي اقول
هذا شروع في كيفية الرواية والصحابي اذا قال سمعت الرسول صلى الله
عليه وآله او اخبرني او حدثني او نحوه وهو خبر يجب قبوله بلا خلاف وقد

اختلف

اختلف في مسائل هاهو يذكرها واحدة واحدة وهذه منها وهو انه
اذا قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم حمل على انه سمعه منه بلا
واسطة فيقبل وقال القاضي متردد بين ان يكون سمعه منه او سمعه ممن
يرويه عنه للاحتمال وحق فيبني قبوله على عدالة جميع الصحابة فان قلنا
بعدالتهم قبل قلنا لا نسلم انهم ان يرويه بلا واسطة او بواسطة عدل والالم
يقبل اذ يرويه عن واسطة ولم تعلم عدالته قال مسئلة اذا
قال سمعته امرا او نهيا فالاكثر حجة لظهوره في تحقق ذلك قالوا
يحتمل انه اعتقد وليس كذلك عند غيره قلنا بعيد اقول اذا
قال الصحابي سمعته امر بكذا او نهى عن كذا فالاكثر على انه حجة لان قوله
ذلك ظاهر في تحقق كونه امرا او نهيا والعدل لا يجزم بشيء غالبا
الا اذا علمه قالوا يحتمل انه اعتقد ما سمعه في صيغة او شاهده من
فعل امرا او نهيا وليس كذلك لكثرة الخلاف في الوهم فيه فكم من يعتقد
ان الامر بشيء نهى عن ضده وبالعكس وان الفعل يدل على الامر فيقول
امرا ونهى ولا يراه غيره امرا او نهيا الجواب ان ذلك وان احتمل
فبعيد منهم والاحتمالات البعيدة لا تمنع الظهور قال مسئلة
اذا قال امرنا او نهينا او اوجب او حرم فالاكثر حجة لظهوره
في انه الآمر قالوا يحتمل ذلك وانه امر الكتاب او بعض الائمة او
عن استنباط قلنا بعيد اقول لو قال الصحابي امرنا او
نهينا او اوجب كذا او حرم كذا او ابيح كذا وبالجملة عين شيئا من
الاحكام بصيغة ما لم يسم فاعله فالاكثر على انه حجة فانه ظاهر ان النبي

هو الامر والناهر والموجب والمحرم والمبيح كما اذا قال المخبر علمك امرنا او نهينا فانه يتبادر امر ذلك الملك ونهيه وان كان يحتملا صدوره من الغير بحسب لفظ قالوا يحتمل ذلك لكونه امر النبي صلى الله عليه واله وان لا يكون بل امر الكتاب او امر بعض الائمة او ان يكون عن استنباط فانه اذا قاس فغلب في ظنه فانه مامور به ويجب العمل به فيقول عرفا امرنا والجواب انه احتمال بعيد فلا يدفع الظهور قال **مسئلة** اذا قال الصحابي من السنة كذا فالاكثر حجة لظهوره في تحققها عنه خلافا للكرخي **اقول** اذا قال الصحابي من السنة كذا فالاكثر على انه حجة لانه ظاهر في تحقق السنة عن النبي صلى الله عليه واله وقد خالف الكرخي في الحنفية فيه ولما دله ما تقدم من الظهور والاحتمال فلا نكرره قال **مسئلة** اذا قال كنا نفعل او كانوا فالاكثر حجة لظهوره في عمل الجماعة قالوا لو كان لما علمت المخالفة فقلنا لان الطريق ظني كخبر الواحد النص **اقول** اذا قال الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون كما قالت عايشة كانوا لا يقطعون السارق في الشيء التافه فالاكثر انه حجة لانه ظاهر في ان الضمير للجميع وانه اراد عمل الجماعة وانه حجة قالوا لو كان للجميع لما علمت المخالفة لانه اجماع واللازم مشكوك بالاجماع بمنع الملازمة لان ذلك فيما يكون الطريق قطعيا وههنا الطريق ظني فيوقع المخالفة كما يقع في خبر الواحد وان كان المنقول به نصا قاطعا فانه يخالف لظنية الطريق ولا يفيد قطعية المروي قال **ومستند غير الصحابي قراءة الشيخ**

او

او قرائته عليه او قرائة غيره عليه او اجازته او مناولته او كتابته او يرويه فالاول اعلاها على الاصح الا انه اذا لم يقصد اسماعه قال قال وحدث واخبر وسمعته وقرائته عليه من غير نكير ولا ما يوجب سكوته من اكراه او غفلة او غيرها معمول به خلافا لبعض الظاهرية لان العرف تقريره ولان فيه ايهام الصحة فيقول حدثنا واخبرنا مقيدا او مطلقا على الاصح ونقله الحاكم عن الائمة الاربعة وقراءه غيره كقرائته واما الاجازة للموجود المعين فالاكثر على تجويزها والاكثر على منع حدثني واخبرني مطلقا وبعضهم ومقيدا وابى في اتفاق للعرف وسوغها ابو حنيفة وابو يوسف والجميع الاية الموجودين الظاهر قبولها لانها مثلها وفي نحو فلان او من يوجد في بني فلان خلاف واضح لان الظاهر ان العدل لا يروي الا بعد علمه او ظنه وقد اذن له والفائدة فانه كان صلى الله عليه واله وسلم يرسل كتبه مع الاحاد وان لم يعلموا ما فيها قالوا كذب لانه لم يكد به فتشاهد ضمنا كما لو قرء عليه قالوا ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة قلنا الشهادة آكد **اقول** ما مر كصيغ الفاظ الصحابي واما غير الصحابي فلا بد له من مستند وله مراتب وفي كل مرتبة الفاظ يروي بها وهذا ابيانها اما مستنده اي ما يصح له من اصله ان يروي الحديث ويقبل منه فامور ستة قراءة الشيخ عليه او قرائته على الشيخ او قرائة غيره على الشيخ بحضوره او اجازة الشيخ له ان يروي عنه او مناولته اياه كتابا يروي عنه ما فيه او كتابته اليه بما يرويه عنه واما مراتبها والفاظها فالاول وهو قرائته الشيخ

اي الرواية المستندة الستة

عليه اعلا المراتب على الاصح دون قرائته على الشيخ وتصديقه له وهو ان
يقصد اسماعه وحده او مع غيره قال عند الرواية عنه حدثنى او اخبرنى او
سمعته وان لم يقصد اسماعه قال قال حدث واخبر ولا يضيفه الى نفسه فانه
يشعر بالقصد ولم يكن او سمعته واما قرائته على الشيخ من غير ان ينكر الشيخ
عليه ولا وجود امر يوجب السكوت عنه من اكراه او غفلة او غيرهما من
المعذرات المانعة من الانكار فقد اختلف فى انه هل يعمل به ام لا
فمنعه بعض الظاهرية والصحيح انه معمول به لانه يفهم منه عرفا تقريره وانه
تصديق وافق فى سكوته ايهام الصحة وذلك بعيد عن العدل عند عدم
الصحة فيقول عند الرواية حدثنا واخبرنا قرائة عليه وهل يقول حدثنا و
اخبرنا مطلقا من غير ذكر القرائة قال الحاكم القرائة اخبار على ذلك
عهدنا أئمتنا ونقل ذلك عن الائمة الاربعة واما قرائته غيره على الشيخ
بحضوره بالشروط المذكورة فهو كقرائته واما الاجازة وهو ان يقول
اجزت لك ان تروى عنى كذا او ما صح عندك انه من مسموعاتى
اولك ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين فالاكثر على جوازها
واذا جوزناها فيقول اجازنى وحدثنى واخبرنى اجازة والاكثر
على انه لا يقول حدثنى واخبرنى مطلقا وقال بعض وهو مقيدا اى لا يقول
حدثنى واخبرنى اجازة لكن يقول انبأنى بالاتفاق للعرف فانه
انبأ عرفا وان كان هو الاخبار لغة يقال للايذان والاعلام انباء
قال زعم الغرابيون منشأ الانباء ان الاجنبة آذنوا بفقد
وبذلك نباء الغراب الاسود وهذا الفعل ينبئ عن العداوة والمحبة

تنبك

تنبك العينان ما هو كائن وقد منع الرواية بالاجازة ابو حنيفة وابو
يوسف واما الاجازة لجميع الامة الموجودين او لفريق معينين فالظاهر
قبولها لانها مثل الاجازة للموجودين المعينين اذ العام بمثابة تعداد
الافراد ولا فرق بينهما الا بالاختصار والتطويل ولا مدخل لاختلاف
العبارة فى مثل واما الاجازة فى نسل فلان او فى سيوجد فى بنى فلان
فى غير تعيين او نحوه مثل لاهل بلدة كذا ففى صحتها خلاف واضح وهو
اولى بالمنع مما قبله فان اجازة غير الموجود بالعدم الموجود غير معين
والمختار صحتها لنا فى صحة الاجازة الظاهر ان العدل لا يروى الا
بعد العلم او الظن برواية وعدالته وقد اذن له فوجب ان يصح كغيره و
ايضا فانه ﷺ كان يرسل كتبه مع الاحاد ولم يعلموا فيها ليعمل وغيرها
بموجبها وما ذلك الا الاجازة فقد علم بذلك بطلان ما يقوله ابو بكر
الرازى وانه لو كان عالما بمضمون الكتاب جاز كما لو قال اشهد على
بمضمون هذا الكتاب قالوا ولا اذا قال حدثنى فقد كذب لانه لم
يحدثه وانه لا يجوز الجواب انه وان لم يحدثه صريحا فقد حدثه ضمنا
كما لو قرئ على الشيخ بحضوره فانه لم يحدثه ويجوز له الرواية اتفاقا قالوا
ثانيا ظن مستند الى ما لا يجوز الشهادة عنه فلا تجوز الرواية عنه قياسا
على الشهادة الجواب الفرق بان امر الشهادة اكد من امر الرواية و
لذلك احتيط فى الشهادة ما لم يحتط فى الرواية فزيد فى شروطها وجب
العمل بكتب الرسول وان لم يعلم مضمونه ولو شهد بمثله لم يجز واما المناولة اى مناولة الشيخ
والكتابة فمثل الاجازة دليلا وسؤالا وجوابا فلم يتعرض لها قال

مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف وقيل بلفظ مرادف
وعن ابن سيرين منعه وعن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء
وحمل على المبالغة في الاولى لنا القطع بانهم نقلوا عنه احاديث
في وقايع متحدة بالفاظ مختلفة شايعة ذايعة ولم ينكره احد وايضا ما
روى عن ابن مسعود وغيره انه كان يقول قال صلى الله عليه وآله كذا او
نحوه ولم ينكره احد وايضا اجمع على تفسيره بالعجمية فالعربية اولى وايضا
فان المقصود المعنى قطعا وهو حاصل قالوا نضر الله امرء قلنا دعاء له
لانه الاولى ولم يعنه قالوا يؤدي الى الاضلال لاختلاف العلماء في المعنى
وقد وهم في ذا قد ذكر مرتين او ثلاثا اختل بالكلية واجيب بان
الكلام فيمن نقل بالمعنى سواء اقول قد اختلف في جواز نقل
الحديث بالمعنى والنزاع فيمن هو عارف بمواقع الالفاظ واما غيره فلا
يجوز منه اتفاقا والمختار جوازه مع ان الاولى نقله بصورته ما امكن
وقيل انما يجوز بلفظ مرادف اي بدل لفظة بما يرادفها وروي عن ابن
سيرين وابي بكر الرازي منعه وجوب نقله بصورته وروي عن مالك انه كان
يشدد في الباء والتاء مثل بالله وتالله فلا يجوز احدهما مكان الاخرى مع
ترادفهما وتوازنهما وحمل تشديده على المبالغة في ان الاولى صورته
لا انه يجب صورته لنا القطع بانهم نقلوا عنه احاديث متحدة بالفاظ
مختلفة والذي قاله عليه السلم واحد قطعا والباقية نقل بالمعنى وتكرر ذلك
وشاع وذاع ولم ينكره احد فكان ذلك اجماعا على جوازه عادة ولنا
ايضا انه روي عن ابن مسعود وغيره انهم قالوا قال رسول الله صلى الله

والم

واله كذا او نحوه وذلك يقتضي لعدم تذكر اللفظ بعينه وان المروي هو
هو المعنى ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا ولنا ايضا انه اجمع على
جواز تفسيره بالعجمية فتفسيره بالعربية اولى بالجواز لانه اقرب نظما و
اوفى بمقصود تلك اللغة فرع لنا ايضا انا نعلم ان المقصود
في التخاطب اظهار المعنى ولا عبرة باللفظ قالوا اولا قال عليه السلم نضر الله
امرءا الى اخره الجواب ان هذا دلالة له على مطلوبكم فانه دعا لمن
نقله بصورته لانه اولى ولم يمنع فيه النقل بالمعنى ويمكن ان يقال ايضا
بالموجب فان من نقل بالمعنى اداه كما سمعه ولذلك يقول المترجم
اديته كما سمعته قالوا ثانيا تجويز ذلك يؤدي الى الاضلال بمقصود
الحديث فانا نقطع باختلاف العلماء في معاني الالفاظ وقد وهم في
تنبيه بعضهم على ما لا يتنبه له الاخر واذا قدر النقل بالمعنى مرتين وثلاثا
ووقع في كل مرة ادنى تغير حصل بالتكرار تغير كثير واختل المقصود بالكلية
الجواب ان فرض تغير في كل مرة مما لا يتصور في محل النزاع فان الكلام
فيمن نقل المعنى سواء فمن غير تغيرا اصلا والا لم يجز اتفاقا قال
مسئلة اذا كذب الاصل الفرع سقط لكذب واحد غير معين ولا يقدح في
عدالتهما فان قل لا ادري فالاكثر يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد
روايتان لنا عدل غير مكذب كالموت والجنون واستدل بان سهيل
ابن ابي صالح روى ربيعة عن ابيه عن ابي هريرة انه قضى باليمين مع
الشاهد ثم قال لربيعة لا ادري فكان يقول حدثني ربيعة عني قلنا
صحيح فاين وجوب العمل قالوا لو جاز لجاز في الشهادة قلنا الشهادة

اضيق قالوا لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهدت بينة ونسي قلنا يجب
ذلك عند مالك واحمد وابي يوسف واغا يلزم اذا تيقن فقيه اقول
اذا روى عدل عن عدل ثم كذب الاصل الفرع في روايته عنه وقال
لم ار وله هذا فالاتفاق على انه يسقط اي لا تعمل بذلك الحديث لان
احدهما كاذب قطعا من غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لان واحدا
منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلا ولا يرفع اليقين بالشك هذا اذا
كذب اما اذا قال لا ادري اروته ام لا فالاكثر على انه يعمل به خلافا
لبعض الحنفية ولاحمد فيه روايتان لنا انه عدل غير مكذب فوجب
العمل بروايته كما لو مات الاصل او جن فان عدم تذكره دون ذلك
قطعا وقد استدل بان سهيل بن ابي صالح روى عن ابيه عن ابي هريرة
انما قالا ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد فروى
عنه ربيعة ثم قال سهيل لربيعة لا ادري اروته ام لا انه قد نسي فكان
سهيل اذا روى قال حدثني ربيعة عني اني حدثته عن ابي هريرة انه
انما يدل على الوقوع ولا دليل فيه على وجوب العمل به قالوا ولا
لو جاز ذلك في الرواية لجاز مثله في الشهادة واللازم منتف للاجماع
على انه لا يقبل شهادة الفرع مع نسيان الاصل الجواب منع الملازمة
فان باب الشهادة اضيق من باب الرواية فقد اعتبر فيه الحرية والذكورة
والعدد وامتناع العفو عنه وامتناع الحجاب وعينوا له لفظ اشهد دون
اعلم قالوا ثانيا لو عمل بروايته مع نسيان الاصل لعمل الحاكم بحكمه اذا
شهد شاهدان بحكمه في قضية وهو قد نسي حكمه فيها واللازم منتف

الجواب

الجواب منع انتفاء اللازم اذ يجب عليه الحكم عند مالك واحمد وابي
يوسف واغا يلزم ذلك اصحاب الشافعي حيث لا يوجبون حكمه
والجواب من طرفهم ان نسيان الترافع وطول الفصل والقيل وما آل
اليه يمنع ذلك فمن ثم الحكم بعد من نسيان الرواية فلا يصح القياس قال
مثلة اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد فان كان غيره لا يغفل
مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل والا فالجمهور يقبل وعن احمد روايتان
لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا ظاهر انهم فوجب رده قلنا
سهو الانسان بانه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير
فان تعدد المجلس قبل باتفاق وان جهل فاولى بالقبول ولو رواها
مرة وتركها اخرى فكرواتيني واذا اسنده وارسلوه او رفعه ووقفوه
او وصله وقطعوه فكالزيادة اقول لفظ انفرد والعدل يزيد
في الحديث مثل ان يروي ان صلى الله عليه وسلم دخل البيت ويروي انه دخل
البيت وصلى فاما ان يجد مجلس السماع او يتعدد واما اذا اتحد فان كان
غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة
لم يقبل والا فالجمهور على انه يقبل وقال بعضهم لا يقبل وعن احمد فيه
روايتان لنا انه عدل جازم في حكم ظني فوجب قبول قوله وعدم
رواية غيره لا يصلح ما نعا لفوات الفرض جواز الغفلة قالوا الظاهر بنسبة
الوهم اليه لوحدته وتعددهم فوجب رد الجواب ان سهو الانسان
فيما لا يسمع حتى جزم بانه سمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فان
سهو الانسان عما يجري بحضوره لاشتغاله عنه كثير الوقوع واما اذا تعدد

المجلس فيقبل بالاتفاق فذا جهل كونه واحدا وسقد داخاولى بالقبول
مما تحد لاحتمال السقدد وهذا كله اذا تعدد الرواة فلو روى الزيادة
مرة واحدة وتركها مرة فكذا اى حكمه حكم تعدد الرواة ذلك حكم
الاختلاف في الزيادة واما في غيرها مثل ان يسند عدل ويرسله الباقون
اويرفعه الى الرسول ووقفه الباقون على الصحابي اووصله ولم يترك
راو ياتي البيتين وقطعوه فتركوه فهي كالزيادة وحكمها حكمها

قال مسئلة حذف بعض الخبر جائز عند الاكثر الا في الغاية
والاستثنى وكذه مثل حتى يزهى والاسواء بواء فانه ممتنع اقول
هل يجوز حذف بعض الخبر وراية الباقي الاكثر على انه جائز اذا كان
مستقلا ام لا فالخبرين واما اذا تعلق بالمذكور بعلقا يغير المعنى كما في
الغاية كولا تباع الثمرة حتى يزهى او الاستثنى كولا يباع مطعوم بمطعوم
الا سواء بسواء لم يجز حذفه لاختلال المعنى المقصود قال مسئلة
خبر الواحد فيما تعم به البلوى كابن مسعود في مس الذكر وابي هريرة في
غسل اليدين ورفع اليدين مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية لنا
قبول الامة له في تفاصيل الصلوة وفي جزء القهقهة والحجامة وقبول
القياس وهو اضعف قالوا العادة تقضي بنقله متواترا ورد بالمنع
وبتواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق او كان مكلفا باشاعته اقول

لنا من القضايا ما تعم به البلوى كحاجة الكل اليه كالصلوة
وسقدماتها فهل يسمع فيها خبر الواحد وذلك كخبر ابن مسعود في مس
الذكر انه ينقض الوضوء وكخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من
النوم

النوم وكما روى عنه عليه السلم انه كان يرفع يديه عند ارادة الركوع ذاهب
بعض الحنفية الى انه لا يقبل والاكثر على قبوله لنا قبول الامة له في
تفاصيل الصلوة ووجوب الغسل في التقاء الختانين وهما مما تعم به البلوى
وايضا قبوله في جزء القصد والحجامة والقهقهة في الصلوة فانها تعم بها
البلوى وهو منها فوجب ان يقبل وايضا قبل القياس في جزء مع انه اضعف
في خبر الواحد لما استقر في خبر الواحد اولى بالقبول قالوا العادة تقضي
في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي لنقله فلما لم يتواتر علم كذبه الجواب
منع قضاء العادة بتواتره لما تقدم في الصور فان قيل يوضح لوجب
ان يلقيه الى عدد التواتر لئلا يؤدي الى بطلان صلوة اكثر الناس كالبيع
والنكاح والطلاق والعتق قلنا لانم الوجوب وابطال الصلوة يكون
فيمن بلغه خاصة واما البيع واخواته فالفرق فيه التواتر وان لم يجب
او كان مكلفا باشاعته خاصة دون غيره وليس ذلك في العادة
في شئ قال مسئلة خبر الواحد في الحد مقبول خلافا للكرخي
والبصري لنا ما تقدم قالوا ادرؤوا بالشبهات والاحتمال شبهة قلنا
لا شبهة كالشهادة وظاهر الكتاب اقول خبر الواحد فيما يوجب
الحد الاكثر على انه مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما تقدم من انه على
جازم في حكم ظني فوجب قبوله قالوا قال صلى الله عليه واله ادرؤوا
الحدود بالشبهات واحتمال الكذب شبهة فوجب سقوط الحد به و
الجواب لا شبهة مع الحديث الصحيح كما لا شبهة مع الشهادة وظاهر الكتاب
وان قام الاحتمال في الشهادة بالكذب وفي ظاهر الكتاب بان يراد به غير ظاهره

اقال مسئلة اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محمليه فالظاهر
حمله عليه بقرينة فان حمله على غير ظاهره فالاكثر حمله على الظهور وفيه
قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته بحجته فلو كان
نصا فيتعين نسخه عنده وفي العمل نظر وان عمل بخلاف خبر اكثر الائمة
فالعمل بالخبر الا اجماع المدينة اقول لقد روى الصحابي
قولا مجملا كالقرء وحمله على احد محمليه فالظاهر حمله عليه لان الظاهر انه
لم يحمله عليه الا لقرينة معينة هذا ان تساوت معانيه وان كان
ظاهرا في معنى وحمله على غير ظاهره فالاكثر على انه يعتبر ظهوره فيحمل على
ظاهره واليه ذهب الشافعي وفيه قال كيف اترك الحديث بقول
من لو عاصرته لحجته اي الصحابي لان فعله ليس بحجة وقيل يحمل على تاويله
واما لو كان نصا فيتعين انه قد نسخ عنده بناسخ اطلع هو عليه
ولم يره ناسخا وفي العمل نظر فيمكن ان يقال يعمل بالخبر اذ ربما لم
يكن ناسخا ولم يكن وان يقال يعمل بالناسخ لان خطاؤه فيه بعيد
هذا اذا عمل هو بخلاف خبره فان عمل بخلافه اكثر الامة فالعمل
بالخبر متعين الا ان يكون فيه اجماع اهل المدينة فالعمل باجماعهم لما
مر انه حجة قال مسئلة الاكثر على ان الخبر المخالف
للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس ابو الحسين ان كانت العلة
بقطع فالقياس وان كان الاصل مقطوعا به فالاجتهاد والا فالخبر
والمختار انكانت العلة نص راجح على الخبر وجودا في الفرع قطعي
فالقياس وان كان وجودها ظنيا فالوقف والا فالخبر لنا ان عمر

ترك القياس في الجنين للخبر وقال لولا نه القضينا فيه برايينا وفي
دية الاصابع باعتبار منافعها فقوله في كل اصبع عشر وفي ميراث
الزوجة من الدية وغير ذلك وشاع وذاع ولم ينكره احد واما مخالفة
ابن عباس خبر ابي هريرة توضئوا مما مست النار فاستعاد ظهوره و
كذلك هو وعايشة في اذا استيقظ ولذلك قالا فكيف نصنع با
لمهراس وايضا اخذ معاذ العمل بالقياس واخره وايضا لو قدم
لقدم الاضعف والثانية الاجماع لان الخبر يجتهد فيه في العدالة والدلالة
والقياس في ستة حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده في
الفرع ونفي المعارض فيهما والى الاخيرين ايضا ان كان الاصل فخبر
الخبر محتمل للكذب والكفر والفسق والخطا والتجوز والنسخ واجيب
بانه بعيد وايضا منتقض اذا كان الاصل خبرا واما تقديم ما تقدم
فلانه يرجع الى تعارض خبرين عمل بالراجح والوقف لتعارض الترجيحين
فان كان احدهما اعم خص بالاخر وسيأتي اقول خبر الواحد
لو خالف القياس فان تعارضا من وجه دون وجه فالجمع ما امكن
كما سيأتي وان خالفه من كل وجه بان يبطل كل واحد منهما ما اثبته
الاخر بالكلية فالاكثر على ان الخبر مقدم وقيل بالعكس اي القياس
مقدم وقال ابو الحسين البصري ان كانت العلة ثابتة بدليل قاطع
فالقياس مقدم وان كان حكم الاصل مقطوعا به خاصة دون العلة
فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل احدهما فيتبع والا فالخبر مقدم
والمختار انه ان كانت العلة ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان

كان وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان وجودها
فيه ظنيا فالتوقف والا اى وان ثبت العلة لا بنفي راجح فالخبر مقدم
لنا في تقديم الخبر حيث تقدم ان عمر ترك القياس بالخبر في مسئلة
الجنين انه عليه السلم اوجب فيه الغرة وقال لولا هذا لقضينا فيه
برايينا اى بالقياس ولولا ان القياس الشئ لثبوت غيره فدل على انه
انتفى العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا في دية الاصابع حيث راى
انها تتفاوت باعتبار منافعها فتركه لخبر الواحد انه قال عليه السلم وفي
كل اصبع عشر وكذا في ميراث الزوجة فريته زوجها وكان يرى ان
الدية للورثة ولم يملكها الزوج فلا ترث الزوجة منها فاخبره ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم امر بتوريثها منها فرجع اليه الى غير ذلك من الصور التي
شهد بها كتب السير وشاع ذلك وذاع ولم ينكره احد فكان ذلك
اجماعا فان قيل ذلك معارض بان ابن عباس خالف خبر ابي هريرة
وهو قوله توضؤا مما مست النار اى بالقياس فقال الا نتوضئ
بماء الحميم فكيف تتوضى بما عنه تتوضى وبان ابن عباس وعائشة
خالفا خبره وهو انه قال قال عليه السلم اذا استيقظ احدكم من نومه
فلا يغمس يده في الاناء فانه لا يدري اين باتت بالقياس فقالا
كيف يصنع بالمهراس اذا كان فيه ماء ولم تدخل فيه اليد فكيف تتوضا
منه الجواب انهما لم يخالفاه للقياس بل لاستبعادهما له
لظهور خلافه ولذلك جاءا بما يدل على ظهور خلافه فقالا كيف
نصنع بالمهراس ولنا ايضا حديث معاذ اخر فيه القياس عن الخبر

فافهم

فافهمه عليه السلم فكان الخبر مقدما ولنا ايضا انه لو قدم القياس لقدم
الاضعف واللازم باطل اجماعا بيان الملازمة ان الخبر يجتهد فيه
في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في امور
ستة حكم الاصل وتعليله وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود
ذلك الاصل في الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبرا فان كان خبرا
وجب الاجتهاد في الستة في الامرين المذكورين وهما العدالة و
الدلالة وظاهر انما يجتهد فيه في مواضع اكثر فاحتمال الخطا فيه اكثر
والظن الحاصل به اضعف قالوا الاحتمال في القياس اقل فكان اولى
وذلك ان الخبر محتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفقه و
كفره وخطاؤه وباعتبار الدلالة المجوز وباعتبار حكمة النسخ
والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك الجواب انها احتمالات بعيدة
فلا تمنع الظهور وايضا فيأتي مثلها في القياس لو كان اصله خبرا
وانتم لا تفتلون فتقدمون القياس على الخبر وهو اذا كانت العلة
ثابتة بنص راجح ووجود في الفرع قطعيا فانه يرجع الى تعارض
الخبرين واحدهما راجح فيقدم الراجح واما الوقف فيما اوجبنا
فيه الوقف وهو اذا كانت العلة بنص راجح ووجودها في الفرع
ظني فتعارض الترجيحين ترجيح جنس القياس بما ذكرنا من كونه راجحا
وترجيح الخبر الآخر لقلة المقدمات لعدم انضمام القياس اليه هذا
كله اذا كانا عامين او خاصين فاما اذا كان احدهما اعم والآخر
اخص فالاعم يخصص الاخص وسياتي في باب العموم تفصيله ○

قال مسئلة المرسل قول غير الصحابي قال صلى الله عليه وآله
ثالثها قال الشافعي ان اسنده غيره او ارسله وشيوخهما مختلفة
او عضده قول صحابي او اكثر العلما او عرف انه لا يرسل الا عن
عدل قبل ورابعها ان كان من أئمة النقل قبل والا فلا وهو
المختار لنا ان ارسال الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا
ولم ينكره احد كابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن وغيرهم فان
قيل يلزم ان يكون المخالف فارقا للاجماع قلنا خرق الاجماع
الاستدلالي او الظني لا يقدح ايضا لو لم يكن عدلا عنده لكان تركا
ع الحديث قالوا لو قبل لقبل مع الشك لانه لو سئل جاز ان لا يعدل
قلنا في غير الائمة قالوا لو قبل لقبل في عصرنا قلنا لغلبة الخلاف
فيه اما في كان في ائمة النقل ولا بينة تمنع قبل قالوا لا يكون للاسناد
معنى قلنا فائدته في أئمة النقل قطعا وتهمم ورفع خلاف القائل مطلقا
تمسكوا بمرسيل التابعين ولا يفيدهم نفيا قالوا ارسال العدل
على تعديله قلنا نقطع ان الجاهل يرسل ولا يدري فمن رواه وقد
اخذ على اثر فمن قبل ان سنده فالبحث عن سنده وهو واقف وان لم
يسنده فقد افتقم غيره يعدل الى مثله ولا يرد فان الظن قد يحصل
او يقوى بالانضمام والمقطع ان يكون بينهما رجل وفيه نظر
الموقوف ان يكون قول صحابي او من دونه اقول ما
ذكرنا كله حكم المسند واما المرسل فهو ان يقول عدل ليس بصحابي
قال صلى الله عليه وسلم كذا وفيه مذاهب احدها يقبل ثانيها

يقبل

يقبل ثالثها وهو المختار قول الشافعي انه لا يقبل الا باحد امور خمسة ان
يسنده غيره او يرسله اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده
قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم في حاله انه
لا يرسل الا برواية عن عدل ورابعها انه ان كان الراوي من أئمة النقل
الحديث قبل والا لم يقبل وهذا هو المختار لنا ارسال الائمة ان التابعين
كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره احد فكان اجماعا وذلك كارسال
ابن المسيب والشعبي وابرهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان قيل
لو كان كما ذكرتم لكان ذلك اجماعا فكان المخالف له خارقا للاجماع
فيكفر او يخطأ قطعا واللازم منتف بالاتفاق الجواب كون
المخالف خارقا مكفرا او مخطأ قطعا انما هو في خرق الاجماع ضرورة
واما الثابت بالاستدلال او بالادلة الظنية فلا لنا ايضا انه لو لم
يكن المروي عنه عدلا عنده لكان الجزم بالاسناد بروايته الموهم لانه
سمع من عدل تدليسا في الحديث وهو بعيد في أئمة النقل قالوا اولا
لو قبل المرسل لقبل مع الشك فيه واللازم منتف بالاتفاق بيان
الملازمة انه لو سئل عن الراوي هل هو عدل جاز ان لا يعدله كي يجوز
ان يعدله ومع احتمال عدم التعديل يبقى الشك ولا يحصل الظن
الجواب ان هذا الاحتمال انما بقي في غير أئمة النقل واما
الائمة فالظاهر انهم لا يجزمون الا عمن لو سئلوا عنه لعدلوه قالوا
ثانيا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا اذ لا تاثير للزمان فيه واللازم
منتف اتفاق الجواب منع الملازمة لغلبة ذلك في الارسال في

سئل عنه لم يعدل فان اهل زماننا يرسلون غالبا ولا يدرون عمن
يردون هذا في غير أئمة النقل واما أئمة النقل فان لم يكن ثمة ريبة
تمنع القبول فانه يقبل وهذا اشارة الى منع انتفاء اللازم والحاصل
منع الملازمة في غير محل النزاع ومنع انتفاء اللازم فيما هو محل النزاع
قالوا ثالثا لو جاز العمل بالمرسل لما كان لذكر الاسناد فائدة فكان
اتفاقهم على ذكر الاسناد اجماعا على العبث وذلك محال عادة الجواب
منع الملازمة بل فائدته في غير أئمة النقل ظاهرة وهي في أئمة النقل
تفاوت رتبتهم للترجيح عند التعارض وفي القبيلين رفع الخلاف لمن
اختلف في المرسل ولم يخالف في المسند اذ القائلون بقبول المرسل
مطلقا سواء كان راويه من أئمة النقل ام لا قالوا ولما كما تمسكوا
بمرسل التابعين كما ذكرناه الى آخره وذلك لا يفيدهم بعمومها فان من
ذكرنا من الشعبي والنخعي والحسن كلهم من أئمة النقل فلم يجب في غير الائمة
قالوا ثانيا العدل اذا ارسل غلب على الظن ان المنقول عنه عدل و
الا لم يجزم بنقله والجواب منع ذلك في غير الأئمة لانا نقطع ان
الجاهل يرسل ولا يدري عمن رواه فضلا عن صفته التي هي العدالة و
لذلك لم يقبل في عصرنا واعلم ان بعض الناس اخذ على الشافعي حيث
قال يقبل المرسل اذا اسنده غيره الى آخره وقال انما اشترطه ليعتضد
غيره فيظن العمل به بالمسند وزعم المصنف ان هذا رد عليه و
قد يقال مقصوده اذا لم تثبت عدالة ذلك الاسناد وانه لا يحتاج
اليه واما غير ذلك في الشروط وهي الاربعة غير الاسناد فباطل ايضا لان

يشا

شيئا منها ليس بدليل والا فالعمل به فقد انضم غير مقبول الى غير مقبول
فلا يكون مقبولا وهذا غير واه وان الظن قد لا يحصل باحدهما او
يقوى بحيث يجب العمل به ويحصل او يقوى بانضمام الآخر اليه وههنا
اصطلاحات للمحدثين فاحدها المنقطع ان يكون بين الراوي ومن رجل
ولم يذكر وفي قبوله نظر يعرف مما ذكر في المرسل الموقوف هو
ان يكون قول الصحابي او من دونه كالتابعي وامر ظاهر فانه مردود ٥
قال الامر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وفي الفعل مجاز
وقيل مشترك وقيل متواطئ لنا سبقه الى الفهم ولو كان متواطئا لم يفهم منه
الاخص كحيوان في الانسان وسيذل ولو كان حقيقة لزم الاشتراك فيخل
بالتفاهم فيعرض بان المجاز خلاف الاصل فيخل بالتفاهم وقد تقدم مثله
المتواطئ مشترك في عام فيجعل اللفظ له دفعا للمحذورين واجيب بانه
يؤدي الى رفعها ابدا فان مثله لا يتعذر والى صحة دلالة الاعم على الاخص و
الفهم فانه قول حادث ههنا اقول وقع في السنة وشرع في
الدين مما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع فمنه امر ونهي وعام ومطلق
ومقيد ومجمل ومبين وظاهر ومأول ومنطوق ومفهوم فبدأ بالامر
اتيا عليها بما ذكرنا في الترتيب فالامر ولا نعني به سماه كما هو
المتعارف في الاخبار عن الالفاظ ان يتلفظ بها والمراد والمراد بها
بل لفظ الامر وهو ام ر كما يقال زيد مبتدأ وضرب فعل ماض وفي
حرف جر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وانه قسم من الكلام وقد
يطلق على الفعل فالاكثر على انه فيه مجاز وقيل مشترك بين القول

المخصوص والفعل وقيل متواطئ فيهما اى هو للقدر المشترك بينهما لنا
سبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاقه فكان حقيقة فيه غير مشترك
بينهما والا لبادر الاخر اذا لم يبادر شئ منهما وهو ظاهر وليس متواطئا و
الا كان اعم من القول المخصوص فلم يفهم منه القول المخصوص لان الاعم لا يدل
على الاخص كما لا يفهم من الحيوان الانسان خاصة ويستدل بانه لو كان حقيقة في
الفعل لكان مشتركا لعدم الشك في انه حقيقة في القول المخصوص واللازم باطل
لان الاشتراك يخل بالتفاهم الجواب انه لو لم يكن حقيقة في الفعل للزم المجاز
واللازم ايضا باطل لانه مخل بالتفاهم ويرجح كل وجوه ترجيح التي مرت واليه الاشارة
بقوله وقد تقدم مسئلة القائلون بالتواطؤ قالوا اسم المشترك في عام وهو
مفهوم احدهما فوجب جعله لذلك العام دفعا للاشتراك والمجاز فان كليهما
محذوران لاخلالهما بالتفاهم الجواب اما اولا بانه انما يستقيم لو لم
يدل دليل على خلافه والاوجب رفع الاشتراك والمجاز اصلا اذا في معنيين
الاوكبر فيهما ذلك واما ثانيا فبانه يؤدي الى صحة دلالة الاعم على الاخص كما ذكرنا
واما ثالثا فانه قول حادث يرفع كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه فانه
مجمع عليه فوجب تركه قال صدر الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة
الاستعلا اقول ذكر للامر حدود اقدمها صحيح ومنها فاسد فالصحيح عنده
انه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فاقتضاء جنس قوله غير كف يخرج
النهي لما علمت انه يقتضي الكف وهو فعل وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج
ما على سبيل التسفل وهو الدعاء وما على سبيل التساوي وهو الالتماس وشرط
الاستعلاء كما هو راي ابي الحسين البصري ولم يجعل هذا الشرط كما هو راي الاشعري

ولم يجعل شرط العلو كما هو راي المعتزلة لان مهم الادنى بامر مهم الاعلى ويرد
على ذلك كف نفسك فانه امر بالكف وان الحق انه لا يشترط الاستعلاء كقوله
تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون قال قال القاضي والامام تعريف
المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو بان المامور مشتق منه الفعل
وان الطاعة موافقة الامر فيخرج الدور فيها وقيل خرج عن الثواب على الفعل
لانه عن استحقاق الثواب وهو بان الخبر يستلزم الصدق او الكذب و
الامر بايهما اقول واما المزيف من حد الامر فقد ذكر اصحابنا
فيه وجوها والمعتزلة وجوها اما اصحابنا فقال القاضي الامر هو القول
المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وارتضاه الجمهور واعترض عليه
بانه يشتمل على الدور اذ هو تعريف للامر بما لا يعرف الا به فوجهين احدهما
ان المامور وهو واقع في الحد مرتين مشتق في الامر فيتوقف معرفته على
معرفة الامر لان معنى المشتق منه موجود في المشتق مع زيادة فيكون
تعريف الامر به دورا وثانيهما ان الطاعة موافقة الامر المضاف فحيث
هو مضاف لا يعرف الا بمعرفة المضاف اليه فاذا قد ظهر انه يجيء الدور
فيها اي بسبب لفظ المامور والطاعة واعلم انه يمكن دفع الدور بانا
اذا عرفنا الامر من حيث هو كلام كفانا ذلك في ان نعلم المخاطب به وهو
المامور وما يتضمنه وهو المامور به وفعل مضمونه وهو طاعته ولا يتوقف
على معرفة حقيقة الامر المطلوب معرفتها فلا دور او نقول تميز الامر غير
تصور حقيقته ثم تميزه كاف في معرفة هذه الامور والمطلوب تصور حقيقته
وقد مر مثله وقال قوم انه خرج عن الثواب على الفعل واعترض انه خرج عن

وراسام المحصلين

حد الامر

استحقاق الثواب على الفعل لئلا يلزم الخلف في خبره تعالى عند العفو واعترض عليها
بان الخبر يستلزم اما الصدق او الكذب اذ لا يخلو عن احدهما قطعا والامر بنافيهما
فانه لا يكون صدقا ولا كذبا ابدا وشاع الالزامين دليل شائع الملزومين وكيف
يجعل احد المشاقين بنى للاخر قال المعتزلة لما انكروا كلام النفس
قالوا قول القائل لمن دونه افعل وكزه ويريد التهديد وغيره والمبلغ يسمى
والادنى وقال قوم صيغة افعل تتجرد عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه
تعريف الامر بالامر وان اسقط بقي صيغة افعل مجردة وقال قوم صيغة افعل
بازادات ثلث وجود اللفظ ودلالته عن الامر والاستعمال فالاول عن النائم
فان لفظه بغير اختياره والثاني عن التهديد وكزه والثالث عن المبلغ وفيه
تهافت لان المراد ان كان اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر وان
كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعل وقال قوم الامر ارادة الفعل ورد
بان السلطان لو انكر مستوعدا بالاهلاك ضرب سيد لعبده فدعاني الشفقة
فطلب تهديد عذره بمشاهدته فانه يامره ولا يريد لان العاقل لا يريد هلاك
نفسه واورد مثله على الطلب لان العاقل لا يطلب هلاك نفسه وهو لازم
والاولى لو كان ارادة لوقعت المامورات كلها لان معنى الارادة كيفيه
بحالة حدوثها فاذا لم يوجد لم يتخلف اقول هذه الحدود المزيفة
للامر التي ذكرها المعتزلة وانهم لما انكروا كلام النفس وكان الطلب نوعا
منه لم يمكنهم ان يحدوه به تارة حدوه باعتبار اللفظ وتارة باقتران
صيغة الارادة وتارة جعلوه نفس صيغة الارادة اما باعتبار اللفظ
فقالوا هو قول القائل لمن دونه افعل واعترض عليهم بانه

يرد على طرده قول القائل لمن دونه افعل تهددا او تعجيزا او غيرهما فانه
يرد لغة عشرة معنى وايضا يرد على طرده قول القائل افعل لمن دونه اذا
صدر عن مبلغ لامر الغير او حاك له وايضا يرد على عكسه افعل اذا صدر من
الادنى على سبيل الاستعلاء ولذلك يذم بانه امر من هو اعلا منه وقد
يجاب عن الاول بان المراد قول افعل مرادا به ما يتبادر منه عند
الاطلاق وعن الثاني بانه ليس قولا لغيره افعل وعن الثالث بمنع
كونه امرا عندهم لغة وانما يسمى به عرفا وقال قوم هو صيغة افعل
مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر واعترض عليه بانه تعريف الامر
بالامر ولا يعرف الشيء بنفسه وان اسقط صيغة افعل مجردة فيلزم
تجرده مطلقا وهو ممنوع كيف وقد يكون امرا وقد يجاب عنه بان المراد القرائن
الصارفة مما يتبادر منها الى الفهم عند اطلاقها وهذا باعتبار ما يقترن
بالصيغة في الارادة فقال قوم صيغة افعل بازادات ثلث ارادة
وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الاستعمال واحترز بالاولى
عن النائم والسواسة اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ
وبالثانية عن التهديد والتعجيز والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن
الصيغة لقصد بها المبلغ والحاكي فانه لا يريد الاستعمال واعترض عليه
بان فيه تهافتا لان المراد بالامر ان كان هو اللفظ فسد لقوله و
ارادة دلالتها على الامر واللفظ غير مدلول عليه وان كان المعنى فسد
لقوله الامر صيغة افعل والمعنى ليس صيغة وقد يجاب بان المراد
باحدهما اللفظ وفي الاخر المعنى لانه يقال عليهما واما باعتبار

نفس الاراده فقال قوم الامر ارادة الفعل واعترض بانه لو انكر سلطان
ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره و
السيد يدعي مخالفة العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر
عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول
انكاره ويخلص من الهلاك فههنا قد امره والالم يظهر عذره وهو
مخالفة الامر ولا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه والا
كان مريدا لهلاك نفسه وانه محال وقد اجيب عنه بان مسئلتنا في
في الطلب لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه والا لكان طلبا
لهلاكه وهو لازم وقد يدفع بالمنع اذا علم ان طلبه لا يفضي الى وقوعه
وذكر المصنف ان الاولى في ابطال كون الامر هو الارادة انه لو كان
الامر هو الارادة لوقعت المامورات كلها لان الارادة تخصص الفعل
بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه
قال القائلون بالنفسي اختلفوا في كون الامر له صيغة تخصه
والخلاف فيه عند المحققين في صيغة افعل فالجمهور حقيقة في الوجوب
ابو هاشم في الندب وقيل للطلب المشترك وقيل مشترك الاشعري
والقاضي بالوقف فيهما وقيل مشترك فيهما وفي الاباحة وقيل للاربعة
المشترك في الثلثة الشيعة للقدر المشترك في الثلثة والتهديد
لنا ثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب شايعا متكررا في غير
نكير كالعمل بالاخبار واعترض بانه ظن واجيب بالمنع ولو سلم
فيكفي الظهور في مدلول اللفظ والاستقذار العمل بالاكثر الظواهر

ايضا

وايضا ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد قوله اسجدوا وايضا واذا
قيل لهم اركعوا ذم على مخالفة امره وايضا تارك المامور به عاص
بدليل افعصيت امري وايضا فليحذر الذين يخالفون عن امره والتهديد
دليل الوجوب واعترض بان المخالفة حمله على مخالفة فمن اجاب او
ندب وهو بعيد قولهم مطلق قلنا بل عام وايضا نقطع ان السيد
لو قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة او اشارة فلم يفعل
عد عاصيا واستدل بان الاشتراك خلاف الاصل فثبت ظهوره
في احد الاربعة والتهديد والاباحة بعيد والقطع بالفرق بين مذمتك
اياي ان تسقيني وبين استقني ولا فرق الا اللوم وضعيف لانهم لم
يسلموا الفرق فلان مذمتك دفع وسقيني محتمل اقول القائلون
بالكلام النفسي اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه قال
امام الحرمين دعيه في المحققين هذه الترجمة خطاء فانه لا يختلف
في ان التعبير عنه ممكن مطلقا ومقيدا في وجوب او ندب مثل
اوجبت وندبت وحتمت وسننت قالوا والخلاف انما هو في صيغة
افعل وفي معناها فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط و
قال ابو هاشم في الندب فقط وقيل للطلب وهو القدر المشترك
بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وقال القاضي والاشعري
بالوقف فيهما اي لا ندري اهو للوجوب او للندب وقيل مشترك
بين ثلاثة معاني الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك
بين الثلثة وهو الاذن وقالت الشيعة هو مشترك بين اربعة

امور الوجوب والندب والاباحة والتهديد لنا على انه للوجوب ثبت
ان الائمة الماضين كانوا يستدلون بصيغة الامر مجردة عن القرائن
على الوجوب وقد شاع ذلك وتكرر ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا بالاضبار
سواء والكلام عليه ما تقدم في الاضبار تقريرا واعتراضا وجوابا واعترض
عليه بانه ظني في الاصول فلا يكفي واجيب بمنع كونه ظنيا ولو سلم فيكفي
الظهور ونقل الاحاد في مدلولات الالفاظ والا لتعذر العمل بكثير الظواهر
اذ المحذور فيها انما هو تحصيل الظن بها ولا القطع فلا سبيل اليه البتة
ولنا ايضا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد به اسجد
في قوله تعالى واذ قلنا للملئكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس هذا
السؤال في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجد واللوجوب
لما كان موجها وكان له ان يقول انك ما الزمتني فعلام اللوم والانكار
ولنا ايضا واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفتهم للامر وهو
مقتضى الوجوب ولنا ايضا ان تارك المامور به عاص وكل عاص
سيعذب وهو دليل الوجوب اما الاول فلقوله تعالى افعصيت امري
اي تركت مقتضاه اجماعا واما الثاني فلقوله تعالى ومن يعص الله و
رسوله فان له نار جهنم خالدا فيها والثالث بين ولنا ايضا قوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم هدد مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب واعترض
عليه بوجهين احدهما ان هذا مبني على انه مخالفة الامر ترك المامور
به وليس كذلك بل هو حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب

فيحمل على غيره والجواب ان هذا بعيد والظاهر المتبادر الى الفهم اذا اضيف
امرة انه ترك المامور به فلا يصرف عنه الا بدليل وثانيهما ان قوله عن
امره مطلق فلا يعم والجواب لانم انه مطلق بل عام والمصدر اذا
اضيف كان عاما مثل ضرب زيد والكل عمرو ولنا ايضا ان فقط اذا
قال لعبده وقط هذا الثوب ولو بكتابة او اشارة فضلا عن الصريح من
القول فلم يفعل عد عاصيا ولا معنى للوجوب الا ذلك وقد استدل
بان الاشتراك خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحد الاربع فقط مجازا
في الباقي ثم ليس حقيقة في الاباحة ولا في التهديد لانه بعيد اذ يقتضي
الامر ترجيح الفعل مطلقا وليس للندب ايضا لانا نجد الفرق الضروري بين
اسقني وندبتك الى ان تسقيني ولا فرق الا الذم في اسقني وعدم
الذم في ندبتك الى ان تسقيني ولو كان للندب لم يكن فرق فنفي
كونه للوجوب ولانه تحقق الذم على الترك هو حقيقة الوجوب و
هو ضعيف لانهم يمنعون الفرق وان سلموه فلا يسلمون انه ليس الا
الذم وعدمه بل هو ان ندبتك نص في الندب واسقني يحتمل الوجوب
والندب قال الندب اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم
فرده الى مشيتنا ورد بانه انما لفقه الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب
مطلق الطلب ثبت الرجحان ولا دليل مقيد فوجب جعله للمشترك
دفعا للاشتراك قلنا بل ثبت التقييد ثم فيه اثبات اللغة بلوازم
الماهيات الاشتراك يثبت الاطلاق والاصل الحقيقة القاضي لو ثبت
لثبت بدليل الى آخره قلنا بالاستقرأت المتقدمة الاذن المشترك

كمطلق الطلب اقول هذه شبه المخالفين فالقائلون بانه للندب
فلما قال صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم فرده
الى مشيئتنا وهو معنى الندب الجواب لانم انه رده الى مشيئتنا بل
الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب والقائلون بمطلق الطلب فلو اثبت
الرجحان بالضرورة من اللغة وجعله لاحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل
فلا يصار اليه فوجب جعله لاحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل فصار
للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز الجواب نمنع وجهين احدهما
لانم ان جعله لاحدهما تقييد بلا دليل بل ثبت بادلتنا على الوجوب وثانيهما
انه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك انكم جعلتم الرجحان لازما
للوجوب الندب بجعلتم باعتباره صيغة الامر لهما مع احتمال ان يكون
للمقيد باحدهما وللمشترك بينهما القائلون بانه مشترك بينهما
فلو اثبت الاطلاق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة
فيهما وهو الاشتراك الجواب قد عرف مرارا ان المجاز اولى من
الاشتراك فلم يعده القاضي ومذهبه التوقف قال لو ثبت لثبت
بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل
وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر وهو يوجب استواء طرفي
الباقي فيه فكان لا يختلف فيه الجواب نمنع الحصر بل هيهنا قسم
اخر وهو ثبوته بالادلة الاستقرائية التي قد تفيد ومرجعها بالنظر
استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق القائلون
بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن قالوا لكما قيل في مطلق الطلب

وهو

وهو انه ثبت الاذن بالضرورة والتقييد لا دليل عليه فوجب جعله للمشترك
والجواب انه ثبت التقييد بادلتنا قال صيغة افعل صيغة
الامر لا تدل على تكرار ولا مرة وهو مختار الامام الا تدل للتكرار مدة
العمر مع الامكان وقال كثير للمرة ولا تحتمل التكرار وقيل بالوقف
لنا ان المدلول طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجي وذلك
يبرء بالمرة وانيفيد قالوا طعنوا بان المرة والتكرار في صفات
الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة اقول
صيغة الامر مجردة لا تدل على فعل المامور به متكررا ولا على فعله
مرة واحدة وهو مختار امام الحرمين وقال الا تدابدا استحق هو
للتكرار مدة العمر وقال كثير مثل الى الحسين وغيره للمرة ولا تحتمل
التكرار وقيل بالوقف يعني لا ندري لنا ان مدلول صيغة الامر
طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي
فيجب لئن يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايها حصلت ولا تقييد باحدها
دون الاخر ولذلك يبرء بالمرة الواحدة لانها تدل على المرة الواحدة
بخصوصها ولنا انيفيد انا طعنون بان المرة والتكرار في صفات
الفعل كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او
مكررا او غير مكرر فيتقيد بصفاته المتنوعة ومن المعلوم ان الموصوف
بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ولو اثبت
ذلك فغير اضرب ضربا فلا يدل على صيغة للضرب فرتكرارا او
مرة وهو المطلوب وقد يقال دليلكم يفيد ان عدم الدلالة

عليهما بالمادة فلم لايدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه واحتمالها
لهما لا يمنع ظهورا حدهما قال الاستاذ تكرار الصوم والصلوة لو
بان التكرار من غيره وعورض بالحج قالوا ثبت في لاتقم فوجب في
صم لانهما طلب نقض بانه قياس وبالفرق بان النهي يقتضي النفي وبان
التكرار في الامر مانع من غيره بخلاف النهي قلوا الامر نهي عن ضده
والنهي يعم فيلزم التكرار رد وبالمنع وبان اقتضى النهي للاضداد
دائما فرع على تكرار الامر المرة القطع بانه اذا قال ادخل فدخل
مرة امتثل قلنا انما امتثل لفعل ما امر به لانها في ضرورية للان
الامر ظاهر فيها ولا في التكرار الوقف لو ثبت الى اخره اقول
هذه حجج المخالفين فالاستاذ ومتابعوه قالوا لو لم يكن الامر للتكرار
لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر والجواب منع الملازمة لم لا يجوز
التكرار من غيره وان سلم لمعارض بالحج فانه امر به ولا تكرار قالوا
ثانيا ثبت التكرار في لاتقم فوجب في صم لانهما طلب الجواب
اولا انه قياس في اللغة وقد بطل وثانيا بالفرق اما بان النهي يقتضي انتفا
الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي ايجادها بخلاف
التكرار في النهي لان الترك يتجمع ويتجامع كل فعل بخلاف الافعال
قالوا ثالثا الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه
دائما فيلزم التكرار في المامور به الجواب لانم ان الامر بالشيء نهي عن
ضده وسيأتي سلمنا لكن النهي بحسب الامر فاذا كان امرا بالفعل دائما
كان نهيا عن اضداده دائما وانما كان امرا به في وقت ما كان نهيا

عن

عن الاضداد لو في ذلك الوقت فاذن كون النهي الضمني للامر للتكرار
فرع كون الامر للتكرار فاثبانه دور والقائلون بالمرة حجوه
بانه لو قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا
ولو كان للتكرار لما عد الجواب انه انما يصير ممتثلا ان الماموربه
وهو الحقيقة حصل في ضمن المرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها
فانه غير ظاهر لا فيها ولا في التكرار بل في المشترك وحصل في ضمنها
ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار والقائلون بالوقف قالوا لو
لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا يفيد والتواتر
يمنع الخلاف الجواب بامرين الاستقرا وان الظن كاف في
مدلولات الالفاظ قال مسئلة الامر اذا علق على علة ثابتة
وجب تكرره بتكرها اتفاق للاجماع على اتباع العلة لان الامر
ان علق على غير علة فالمختار لا يقتضي لنا القطع بانه لو قال
ان دخلت السوق فاشتر كذا عد ممتثلا بالمرة مقتضرا قالوا ثبت
ذلك في اوامر الشرع لوجوب اتباع العلة الزانية وان كثم جنبا فلنا
في غير العلة بدليل خاص قالوا لو تكرر الحكم لتكرر العلة فاشترط
اولى لانتفاء المشروط به قلنا العلة مقتضية مقولها اقول
القائلون بان الامر لا يدل على التكرار اتفقوا على ان الامر لو علق
على علة ثابتة علتها بالدليل مثل ان يقول لمن زنا فاجلده فالاتفاق
على انه يجب تكرر الفعل بتكرر العلة للاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات
الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر وليس التكرار ههنا مستفادا من الامر لما

ذكرنا فان علق على غير علة اى امر لم يثبت عليته مثل لئن تقول لفلانة ان دخلت
الشهر فانت طالق عبدان فى عبدين فالمختار انه لا يقتضى تكرار الفعل بتكرار
ما علق به لنا ان السيد لو قال لعبده لفلانة ان دخلت السوق فانت
كذا فانت اى الامة حرة مقتضاه اعليها غير مكرر لها بتكرار دخول السوق عدم
ممتثلا وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق به
لما كان كذلك الفائلون بانه يتكرر فى غير العلة قالوا لثلث
ذلك اى تكرار الفعل بتكرر ما علق به نفى اوامر الشرع كقولهم اقيموا
الصلوة فانه لما تكرر الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا وان جنبا فاطهروا والاستقراء يدل على انه فهم التكرار فى نفس
التعليق الجواب الا ما ثبت عليته مثل الزنا والسرقة والجنابة
فليس محل النزاع ولا غيره فلا يثبت فيه التكرار الا بدليل خاص ولذلك
لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة الفائلون بانه لا يتكرر فى العلة
قالوا لو تكرر الفعل تكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى لان
الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز ان تخلفها
علة اخرى كما يجئ فى تعليل الحكم بعليتين مستقلتين الجواب التكرار
فى العلة انما كان باعتبار ان وجودها مقتض لوجود المعلول و
ذلك مشكوك فى الشرط فان وجوده لا يقتضى وجود المشروط وقد تقدما
استقصاء باستقصاء لا يوجب التكرار بتكرره قال
القائلون بالتكرار قالوا بالفور ومن قال بالمرة يبرء قال
بعضهم للفور وقال القاضى اما للفور او العزم وقال الامام

بالوقف

بالوقف لغة فان بادر امتثل وقيل بالوقف وان بادر وعن
الشافعى ما اختير فى التكرار وهو الصحيح لنا ما تقدم الفور لو
قال اسقنى فاخر عد عاصيا قلنا للقرينة قالوا كل مشتق او
مخبر فقصده الحاضر مثل زيد قائم وانت طالق وقد قوبانه قياس
وبالفرق بان فى ذا استقبلا لا قطعا قالوا طلب كالنهى و
الامر نهى عن ضده وقد تقدما قالوا ما منعك الا تسجد لو امرتك
قدم على ترك البدار قلنا لقوله فاذا سويته قالوا لو كان التاخير
شرطا لوجب ان يكون الى وقت معين وقد بانه يلزم لو صرح
بالجواز وبانه انما يلزم ان لو كان التاخير معينا واما فى الجواز
فلا لانه يتمكن فى الامتثال قالوا قال سارعوا فاستبقوا قلنا
محمول على الافضلية والا لم يكن مسارعا القاضى ما تقدم فى الامر
الامام الطلب متحقق والتاخير مشكوك فوجب البدار واجيب
بانه غير مشكوك اقول كل من قال بان الامر للتكرار قال
انه للفور ولا القائلون بان البرائة تحصل بالمرة سواء كان بخصوصها
ام لا قال بعضهم انه للفور فلو اخر عصى وقال القاضى يقتضى الفور
فاما بالفعل فى الحال او العزم على الفعل فى الثانى الحال وقال امام الحرمين
بالوقف فى مدلوله لغة اهو للفور ام لا لكنه يوجب البدار الى الفعل بالفور
حصل الامتثال فانه ممتثل سواء كان للفور او للقدر المشترك ولا
وجوب التراخى فغير محتمل وقيل بالوقف فيه لغة ونفى الامتثال به
ان بادر لاحتمال وجوب التراخى وروى عن ابى حنيفة مثل ما اخترناه

وفي كونه للتكرار وهو انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل
(اي الامر) (اي سن الفور او التراخي)
وايهما حصل كان مجزئا وهذا هو الصحيح لنا مثل ما تقدم في التكرار من
(اي الامر)
ان الحد لو طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارج وان الفور والتراخي
(اي عن المدلول)
من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما القائلون بالفور قالوا اولا
لو قال لعبده سقني واخر من غير عذر عد عاصيا هذا معلوم في العرف
(اي عد هو عاصيا)
ولو لا انه للفور لما عد عاصيا الجواب ان ذلك انما فهم بالقرينة
وهو انه معلوم عادة ان طلب السقي يكون عند الحاجة اليه عاجلا والكلام
فيما لو كانت الصيغة مجردة عن القرينة وقالوا ثانيا كل مخبر كالقائل زيد قائم
(اي عن القرينة)
عمرو في الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وهو حر فانما يقصد الزمان
الحاضر فكذلك الامر الحاكي له بالاعم الاغلب الجواب اولا انه قياس
(اي الاخبار والانشاء)
في اللغة لانك تقيس الامر في افادته للفور على غيره من الخبر والانشاء
وهو باطل
وقد علمت انه غير جائز ثانيا بالفرق بينهما بان الامر فيه دلالة على
(اي بين الامر والاخبار والانشاء)
الاستقبال اما مطلقا او اما الاقرب الى الحال وكلاهما محتمل فلا يصار
اليه الا لدليل قالوا ثالثا النهي يفيد الفور ففيده الامر لانه طلب
مثله وقالوا ايضا الامر بالشئ نهي عن ضده وهو يقتضي الفور وقد
تقدم تقريرهما والجواب عنهما ايضا قد تقدم فلا نعيدهما قالوا
(اي المجيبين)
رابعا قال الله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فذم على ترك المبادرة
قول بعضهم
فدل على انه للفور والالم يتوجه الذم عليه وكان له ان يجيب بانك ما
امرتني بالبدار وسوف اسجد الجواب لعل ذلك لانه امر مقيد بوقت
معين ولم يوجد فيه بدليل قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي

فقعوا

فقعوا له ساجدين قالوا خامسا لو كان التاخير مشروعا لوجب
لئلا يكون الى وقت معين واللازم منتف لان الملازمة قد تقدم
الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يفيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم
تكليف المحال واما انتفاء اللازم ايضا فاذ لا شعار به في الامر ولا دليل
(اي الامر)
من خارج الجواب اولا بالنقض بما لو صرح بجواز التاخير لفلان خلاف
(اي الامر)
في امكانه وثانيا انه انما يلزم لو كان التاخير متعينا فيجب تعيين وقته
(اي الامر)
الذي يؤخر اليه ويفعله فيه وانما لو كان جائزا فلا لانه متمكن من
(اي الامر)
الامتثال بالمبادرة ولا يلزم التكليف بالمحال قالوا سادسا
قال تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد بسببها الاتفاق وهو فعل
المامور به فيجب المسارعة اليه وقال فاستبقوا الخيرات و
فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما تتحقق المسارعة
والاستباق بان يفعل بالفور الجواب لئلا ذلك محمول على فضيلة
المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا وجب الفور فلم يكن مسارعا
ومستبقا لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق لا يقال لمن
قيل له قم عند انصرام انه سارع اليه واستبق القاضي اصبح
بما تقدم في الوجوب الموسع من انه ثبت في الفعل والعزم حكم حفظ
الكفارة والجواب ما مر من انه يطيع بخصوص الفعل وبوجوب العزم
(اي الموسع)
من حيث هو حكم من احكام الايمان الاقام قال طلب الفعل
يحقق وجواز التاخير مشكوك فيه لاحتمال ان يكون للفور فيعصي
بالتاخير فوجب البدار اليه ليخرج عن العهدة بيقين الجواب
(اي المامور)

ان جواز التاخير لا نسلم انه مشكوك فيه بل التاخير جايز حقا بما ذكرنا من
الادلة قال مسئلة اختيار الامام والغزالي ان الامر بالشئ نهي
معين ليس نهيا عن ضده ولا يتضمنه عقلا وقال القاضي ومتابعوه
نهي عن ضده ثم قالوا يتضمنه عقلا ثم افتقر قوم قال القاضي والنهي كذلك
فيهما ثم منهم من خص الوجوب دون الندب لنا لو كان الامر نهيا عن
الضد او يتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لانه مطلوب
النهي ونحن نقطع بانتفاء الطلب مع الذهول عنهما واعترض بان المراد
الضد العام وتعقله حاصل لانه لو كان عليه لم يطلبه واجيب بان
طلبه في المستقبل ولو سلم فالكف واضح اقول قد اختلف
في ان الامر بالشئ هل هو نهي عن ضده وليس الكلام في هذين المفهومين
لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعا ولا في اللفظ وانما النزاع في ان
الشئ المعين لو امر به فهل ذلك الامر نهي عن الشئ المعين المضاد له
اولا فذاك تحرك فهل هو في المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن فاختار
الامام والغزالي انه ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا وهو
المختار وقال القاضي ومتابعوه اولا انه نفس النهي عن ضده و
قالوا اخرا انه يتضمنه ثم افتقر قوم على هذا ذكره القاضي ومتابعوه
عليه فقالوا النهي كذلك في الوجهين فقالوا اولا النهي عن الشئ نفس
الامر بضده وقالوا اخرا انه يتضمنه ثم القايلون بان الامر بالشئ نهي
عن الضد على الوجهين منهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلها
نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خص امر الوجوب فجعله

نهيا عن الضد تحريما دون الندب لنا لو كان الامر بالشئ
نهيا عن ضده او متضمنا له لم يحصل بدون تعقل الضد والكف
عنه واللازم منتف لان الملازمة فلان الكف عن الضد هو مطلوب
النهي ويمتنع ان يكون المتكلم طالبا الامر لا شعوره فيكون الكف
عن ضده متعقلا له وهاذ لك لا يتعقل بضديه وهما الضد والكف
عنه واما انتفاء اللازم فلانا نقطع بطلب حصول الفعل مع الذهول
عن الضد والكف واعترض عليه بان المراد بالضد ههنا هو الضد العام
لا الاضداد الجزئية والذي يذهل عنه هو الاضداد الجزئية واما الضد
العام فتعقله حاصل لان المامور لو كان على الفعل ومتلبسا به
لم يطلبه الامر منه لانه طلب تحصيل فاذن انما يطلبه لو علم انه
ملتبس بضده لا به وانه يستلزم تعقل ضده الجواب انما يطلب
منه الفعل في المستقبل فلا يمتنع الالتباس به في الحال فيطلب منه
ان يوجده في ثاني الحال كما يوجده في الحال ولو سلم فالكف واضح
تعلما بالمشاهدة ولا حاجة في العلم به الى العلم بفعل الضد وانما يلزم
النهي عن الكف وذلك واضح ولا نزاع لنا فيه فلا يصلح موردا
للنزاع والاحتجاج قال القاضي لو لم يكن اياه لكان ضدا
او مثلا او خلافا لانهما لا ان يتباينا في صفات النفس او لا
الثاني لا ان تتنافيا بانفسهما او لا فلو كانا ضدين او مثلين
لم يجتمعا ولو كانا خلافين لجاز اجتماعهما مع ضد الاخر خلافا لانه
حكم الخلافين ويستحيل الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده

لانهما تقضيان او تكليف بغير الممكن واجيب ان اراد بطلب ترك
ضده طلب الكف منع لازمهما عنده فقد يتلازم الخلافان فيستحيل
ذلك وقد يكون كل منهما ضد ضد الاخر كالظن والشك فانهما
معا ضد العلم وان اراد بتركه ضد عين الفعل المامور به رجع النزاع
لفظيا فى تسميته تركا وفى تسميته طلبه نهيا القاضى ايضا الكون
عين ترك الحركة فطلب الكون طلب ترك الحركة واجيب بما تقدم
اقول اصح القاضى على ان الامر بالشئ هو النهى عن ضده بانه
لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل
اما الملازمة فلان كل متغايرين لا ان يتساويا فى صفات النفس
اولها والمعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به الى العقل امر زايد
كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث
والتحيز فان تساويهما مثلان كسوادين وبياضين والا فاما
ان يثنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد
والحلاوة واما انتفاء اللازم باقسامه فلانهما لو كانا ضدين او مثلين
لم يجتمعا فى محل واحد وهما يجتمعان لتجوز الامر بالشئ والنهى
عن ضده مع وقوعه ضروري ولو كانا خلافين جاز اجتماع كل واحد
منهما مع ضد الاخر ومع خلافه لان الخلافين حكمهما ذلك كما يجتمع السواد
وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الرايحة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشئ
مع ضد النهى عنه وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما الاولان فلانه
اذ يقع افعل هذا وافعل ضده امرا بشئ فعلكما يقع فعله وفعل ضده خبرا

مقاصدها

مطلب تعريف صفات النفس

مشاخصا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال الجواب لئن يقال
له ما تريد بقولك هو طلب لترك ضده اتريد انه طلب الكف عن ضده
او طلب فعل ضد ضده الذى هو نفس الفعل المامور به فان اراد طلب
الكف منع ما زعم انه لازم الخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر وخلافه
وذلك لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك لان
اجتماع احد المتلازمين مع الشئ يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع
كل مع ضده وانه محال وايضا قد يكون كل من الخلافين ضدا لضد الاخر
ولا بعد فى ان يكون الشئ ضدا لامر ولضده كما ان العلم ضد للشك
ولضده وهو الظن فاذا جاز ذلك فلا يجب اجتماعه مع ضد الاخر هذا
اذا اريد طلب الكف ولئن اريد به فعل ضد ضده وهو عين الفعل
المامور به تركا لضده وفى تسميته طلبه نهيا وكان طريق ثبوته النقل
لغة ولم يثبت وعلى تقدير ثبوته يكون حاصله ان الامر بالشئ له عينا
امر بضد كالامر بحركة مثلا انت وابن اخت خالتك وذلك لشبه اللعب
لا يلين لنا تشحن بها الكتب العلمية ويشتغل بها واصح القاضى ايضا ان
فعل السكون مثلا عين ترك الحركة لفا البقاء الحين الاول هو بعينه عدم
الاشتغال الى الحين الثانى وانما يختلف التعبير عنه ويلزم منه ان يكون
طلب فعل السكون هو طلب ترك الحركة واجيب بما تقدم فرجوع
النزاع لفظيا قال النفس امر الا يجاب طلب فعل يذم على
تركه اتفاقا ولا يذم الا على فعل وهو الكف او الضد فيلزم الذى
واجيب بانه مبنى على انه امر معقول لا بدليل خارجى وان سلم فالذم

على انه لم يفعل لا على فعل وان سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف والذي يدل على ان الامر لا يدل الا على وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر وهو باطل قطعا قالوا لا يتم الواجب الا بترك ضده وهو الكف عن ضده او نفيه فيكون مطلوبا وهو معنى النهي وقد تقدم اقول القائلون بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده لهم حجتان قالوا اولا امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان هو يستلزم النهي عنه لو لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه الجواب انه مبني على ان الذم بالترك في معقول الايجاب فلا ينفك عنه تعقلا ولا في جواز الايجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير حظر الذم بالترك على البال وان لزمه في الواقع فلا يلزمه ذلك وان سلم فلا نسلم انه لا يذم 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 توجه هذه المنوع انه لو لا هي وصح تسليم لادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر بشيء وذلك باطل قطعا فان الامر بالشيء لا يخطر الكف عن الكف عن بباله فالوا ثانيا لا يتم فعل الواجب وهو فعل المامور به الا بترك ضده وهو ما الكف عن ضده او نفي ضده عن المرين ولا يتم الواجب الا به فهو واجب فالكف عن الضد او نفي الضد واجب وهو معنى النهي عنه والجواب عنه قد تقدم وهو منع انما لا يتم الواجب الا به من عقلي

او

او عرفي وهو واجب قال الطوفي متمسكا القاضي المتقدمان واجيبا النهي طلب ترك فعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد قلنا فيكون الزنا واجبا في حيث هو ترك لواط وبالعكس وهو باطل قطعا وبان لا مباح وبان النهي طلب الكف لا الضد المراد فان قلتم فالكف فعل فيكون امرا رجع النزاع لفظيا ولزم ان يكون النهي نوعا من الامر وقد تقدم قيل الامر طلب فعل لا كف اقول الطارد ون للحكم في النهي انه امر بالضد اصحوا بتمكي القاضي وهو قوله لو لم يكن نفسه لكان مثله او ضده او خلافه وهي باطلة واجيب بترك الكف هو الحركة فطلبها طلبها والجواب الجواب واجيب لهم ان النهي طلب ترك الفعل فيكون الترك فعلا لانه المقدور وليس بفعل غير الضد لانه لا يكون تركا له وهو فعل احد الاضداد فيكون مطلوبا وهو معنى الامر به الجواب اما اولا فبانا نه لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الزنا واجبا من حيث هو ترك اللواط لانه ضده واللواط واجبا لانه ترك الزنا فيحصل الثواب بهما بقصد اداء الواجب بهما وبطلان ذلك معلوم من الدين ضرورة ولانا نيا فلانه يستلزم نفي المباح اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام كما هو مذهب الكعبي وقد بطل ولانا لثا فبان الكف هو المطلوب في النهي ولا يلزم منه وجوب ضد في الاضداد الخير ئية التي هو المرجو وفيه البحث فان قلتم فالكف فعل متحقق فيكون ضدا وقد طلب فيتحقق الامر بالضد قلنا يرجع النزاع لفظيا في تسمية الكف فعلا ثم في تسميته طلبا مر اكما تقدم ويلزم ان لا يكون النهي

نوعا من الامر ولا نزاع ح في المعنى فانا نقول به وان لم نطلق عليه لفظ
الامر ولذا قيل في تعريف الامر انه طلب فعل غير كف ولولا الموافقة
في ان النهي طلب الكف لما قيل قال الطاردون في
التضمن لا يتم المطلوب بالنهي الا باحد امرين كالامر واجيب
بالالزام القطع وبان لا مباح اقول الطاردون في التضمن
اي الذين قالوا بان النهي يتضمن الامر بالضد لانه نفسه قالوا
لا يتم المطلوب في النهي الا باحد امرين كما لا يتم المطلوب في الامر
الا بترك جميع اضداده فيجب وتقريره ذكر قال والفار
من الطرد اما لان النهي طلب نفي واما للزام القطع واما لان اي
الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل كما تقدم يستلزم كما تقدم اي الاستلزام
والنهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم الامر لانه طلب فعل لا كف و
اما لابطال المباح اقول الذين وافقوا في طرد الحكم في النهي و
اقتصروا عليه في الامر انما لم يقولوا بان النهي عن الشيء امر بضده
لاحد امور اربعة اما لان مذهبهم ان النهي طلب نفس الفعل لا طلب الكف عنه
الذي هو ضده كما هو مذهب ابي هاشم فلا يكون امرا بالضد ولا فرارا
من الالزام القطع في امر الزنا واللواط واما لان امر الايجاب يستلزم
الذم عن الترك وهو فعل فاستلزم النهي عن فعل بناء على المامور
به وهو معنى الضد كما تقدم واما النهي فهو طلب كف عن فعل
يذم فاعله فلم يكن مستلزما للامر لانه طلب فعل غير كف عن فعل يذم
فاعله فلم يكن مستلزما للامر لانه طلب فعل غير كف وهذا هو طلب
اي النهي

فعل

هو كف واما للزوم ابطال المباح وكونه واجبا كما هو مذهب الكعبي
قال والمخصص للوجوب للامرين للاخيرين اقول الذين
خصصوا الحكم بامر الوجوب دون الندب فللامرين الاخيرين وهو
ان امر الوجوب يستلزم الذم على الترك فيستلزم النهي كما تقدم
بخلاف امر الندب وللزوم ابطال المباح اذ ما من وقت الا ويتعين
فيه فعل فان استغرق الاوقات بالمندوب مندوب بخلاف الواجب
فانه لا يستغرق الاوقات كلها فيكون الفعل في غير وقت لزوم اداء
الواجب مباحا ولا يلزم نفي المباح قال مسئلة الاجزاء
الامتثال فالاتيان بالمامور به على وجهه يحققه اتفاقا وقيل لا يجزيء
اسقاط القضاء فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه لنا لو لم يستلزمه
لم يعلم امتثال وايضا فان القضاء استدراك لما فات فلا يكون
تحصيلا للحاصل قالوا لو كان لكان المصلي ظن الطهارة آثما او ساقطا
عنه القضاء لفاتيني الحدث واجيب بالسقوط للخلاف فيه وبان
الواجب مثل الامر عند المخطئين واتمام الحج الفاسد واضح اقول
الاتيان بالمامور به على وجهه اي كما امر به الشارع هل يوجب الاجزاء
اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والآخر
سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك في اتيان
المامور به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال
وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه المختار انه
يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه قال في المنتهى ان اراد

انه لا يمتنع ان يراد امر بعده بمثله فلم ويرجع النزاع في تسميته قضاء او
ارادا انه لا يدل على سقوطه قط لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثاله
ابدا والتالي منتف اما الملازمة فلانه ح يجوز ان يأتي بالمأمور به و
لا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة اخرى قضاء وكذلك القضا لو افعله
لم يسقط لذلك واما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وايضا ان
القضا عبارة عن استدراك ما فات في مصلحة الاداء والغرض انه قد
جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت شئ وحصل المطلوب بتمامه فلو اتاه
استدراكا لكان تحصيل الحاصل قالوا اولا لو كان ساقطا للقضا لكان
المصلي بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا اما اثما او ساقطا عنه القضا
واللازم منتف لان الاولى فانه ان امر بصلوة بيقين الطهارة ولم يفعل
كان اثما وان امر بصلوة بظن الطهارة فقد اتى بها على وجهها والمفروض
انه يسقط القضا فكان ساقطا عنه ولان الثانية فبالاتفاق الجواب
لا اولا فنمنع انتفاء اللازم بل نقول باحد شقيه وهو سقوط القضا عنه
فلا يصلي مثلها لان المسئلة مختلف فيها فلنا المنع الى لم يثبت واما
ثانيا فلان المأمور به صلوة بظن الطهارة وقد تبين خلافه وجب مثله
بامر اخر فنبذا واجب مستانف والاول قد سقط ولا يقضي وتسميته الثاني قضاء
مجاز لانه مثل الاول قالوا ثالثا لو كان ساقطا للقضا لكان اتمام الحج الفاسد
ساقطا للقضا ولم يسقط باتفاق والجواب واضح مما قلنا وهو انه
قد وجب قضاء فاذا فرط واتمامه فعل آخر اوجب بامر اخر والاتمام لم يجب
قضاؤه فما فعل سقط قضاؤه والذي يجب قضاؤه لم يفعل قال

مسئلة

مسئلة صيغة الامر بعد الحظر للاباحة على الاكثر لنا غلبتها شرعا و
اذا صلتم فاذا قضيت الصلوة ق لو الوكان مانعا لمنع من التصريح و
اجيب بان التصريح قد يكون بخلاف الظاهر اقول من قال ان
صيغة الامر للوجوب اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر فالاكثر على
انها للاباحة وقيل للوجوب والاثر للمتقدم النهي وتوقف امام الحرمين و
قيل لفا علق الامر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي وهو غير
بعيد لنا غلبته في الاباحة في عرف الشارع فيتقدم على الوجوب الذي
عليه اللغة وذلك لان الاباحة هي السابقة الى الفهم في نحو قوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض كنت نهيتكم عن
ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها قالوا لو كان وروده بعد النهي مانعا فالوجوب
لا يمنع معه التصريح بالوجوب ولا يمتنع لقولك حرمت عليكم ذلك ثم قد
اوجبته عليك لم يلزم منه محال ولكن يمكن الانتقال من الحرمة الى الاباحة بعكس
الانتقال منه الى الايجاب فقد ثبت انه غير مانع وصيغة الامر مقتضية للايجاب
فوجب حمله على الوجوب عملا بالمقتضى السالم عن المعارض والجواب منع
الملازمة بان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه فان الظاهر غير
مراد وقد يكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها قال

مسئلة القضا بامر جديد وبعض القضا بالاول لنا لو وجب به لاقتضا
صوم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة واللازم منتف لو اقتضاه لكان اداء طلقا
سواء قالوا الزمان ظرف فاختلافه لا يوثر في السقوط او قيد بان الكلام
في مقيد لو قدم لم يقع قالوا كاجل الدين له بالمنع وبما تقدم قالوا فيكون

اداء سمي قضاء لانه يجب استدراك ما فات اقول الامر بفعل في
وقت معين لا يقتضر فعله فيما بعد ذلك الوقت لا اداء ولا قضاء فنو بث قضاه
فيما مجد وكمن نام عن صلوة او نسيها فليصلها لذا ذكرها وقال
بعض الفقهاء يجب القضاء بالامر الاول لنا لو وجب القضاء بالامر الاول لكان
هو مقتضيا للقضاء واللازم منتف فالملزوم مثله بيان الملازمة لو الوجوب اقتضى
في الاقتضاء وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم واما انتفاء اللازم
فبالاصل فلانا قطعنا بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم
الجمعة بوجه من الوجوه الاقتضاء ولا التزامي له به ولا تبنا ولا اصلا ولنا
ايضا انه لو وجب به لاقتضاه ولو اقتضاه لكان اداء برأسه ولكان
بمثابة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة وهو تخيير بينهما والثاني
لواء برأسه لاقتضاء الاول ولنا ايضا يلزم ان يكونا سواء فلا يقضي بالتاخير
وللخصم ان يقول انى ادعى انه امر بالصلوة وبابقاعها في يوم الخميس
فلما فات ايقاعها فيه الذي هو كمال المامور به ففي الوجوب مع نقصه
فيه فلا يلزم اقتضاء خصوص الجمعة ولا كونها لغوا ولا كونها سواء للتفاوت
بالنقص والكمال قالوا ولا الزمان ظرف من ضرورة المامور به
غير داخل في المامور به فلا يؤثر اختلافه في سقوطه والجواب لنا الكلام
في الفعل المقيد بوقته بحيث لو قدم لم يعتد به كالصلوة والوقت في
مثله داخل في المامور به وقيد له والا لجاز التقديم قالوا ثانيا الوقت
للمامور به كالاجل للدين فكما ان الدين لا يسقط بان لا يؤدى في اجله وجب
الاداء بعده فكذلك المامور به لو لم يؤد في وقته وجب الاداء بعده

الجواب

الجواب لانم كونه كاجل الدين لما تقدم انه لو قدم لم يعتد به بخلاف لواء
الدين قالوا ثالثا لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل
بعد الوقت فيكون مأتيا به في وقته لا بعده وهو الاداء الجواب انما
سمي قضاء لان فيه استدراك مصلحة ما فات اولا وحاصله منع الملازمة
لغير شرط في الاداء ان لا يكون استدراكا كالمصلحة فانت واعلم ان
هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان لكما في
العقل واللفظ او واحد قائم عليه وهو شئ واحد يعبر عنه بالمركب في
متعدد وهو ينظر الى ان التركيب في الجنس والفصل وتمايزهما في العقل
او في الخارج قال مسئلة الامر بالامر بالشئ ليس امرا بالشئ لنا
لو كان لكان مر عبدك بكذا غدا مرا لعبدك بان يشتري فقولك للعبد لا
تفعل قد فهم ذلك في امر الله تعالى رسوله وفي قول الملك لوزيره
قل لفلان افعل قلنا للعلم بانه مبلغ اقول امر الامر بالمكلف
ان يامر غيره بشئ ليس امرا في الامر لذلك الغير بذلك الشئ مثاله
قوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع ولا امر للصبي في قول الشارع بالصلوة
لنا لو كان الامر بالامر امرا لكان قولك للغير مر عبدك ان يشتري غدا
لانه امر لعبد الغير وكان ذلك مناقضا لقولك للعبد لا تشتر لانه امر له و
نهي واللازم منتف بالقطع والاتفاق قالوا فهم ذلك من امر الله تعالى
رسوله عليه السلام لنا مأمورنا وفي قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا
والجواب لنا الفهم ثم لقرينة تدل عليه وهو العلم بانه مبلغ لامر الله وامر
الملك وليس الغرض امرهما بالامر فقبل نفسه الذي هو محل النزاع قال

مسئلة لو امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية لا
الماهية لنا ان الماهية يستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها فيكون
كليا جزئيا وهو محال قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد فالمشترك
هو المطلوب قلنا يستحيل عما ذكرناه اقول لو امر الامر بفعل كـ
نحو اضرب من غير تعيين ضرب فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق
للماهية الكلية المشتركة لانا ان الماهية هي المطلوبة لنا ان الماهية الكلية
يستحيل وجودها في الاعيان انها لو وجدت لزم تعددها فلا تطلب والا
امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع بيان ان الماهية يستحيل وجودها في الاعيان
انها لو وجدت لزم تعددها كلية في ضمن الجزئيات فمن حيث انها موجودة
تكون مشخصة جزئية ومن حيث انها الماهية الكلية تكون كلية وانه محال
قالوا المطلوب غير مقيد والجزئي مقيد فلا يكون المطلوب هو الجزئي فيكون
هو المشترك لو لا نحرز عنهما الجواب يستحيل طلب المشترك كما ذكرنا
من الدليل فوجب حمل الامر على طلب الجزئي المقيد وان كان ظاهرا في
المشترك لان القاطع لا يعارضه الظاهر واعلم انك لو اوقفت على الماهية
بشرط شيء او بشرط لا شيء ولا بشرط شيء علمت ان المطلوب الماهية من حيث هي
لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار احدهما اعتبار الاخر وان
ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات وللاطناب فيه فن اضرب قال

مسئلة الامران المتعاقبان بمتماثلين ولا مانع عادة من التكرار ونحو اضرب
او ضربه والثاني غير معطوف مثل صل ركعتين صل ركعتين فقيل معمول بهما وقيل
تاكيد وقيل بالوقف الاول فائدة التاسيس اظهر فكان اولى الثاني

لم

كثرة التاكيد ويلزم من العمل بها مخالفة براءة الذمة وفي المعطوف العمل
ارجح فان رجح التاكيد بعادي قدم الارجح والا فالوقف اقول
لو اتعاقب امران بمتماثلين فانه يحتمل التاكيد فيكون المطلوب الفعل مرة
ويحتمل التاسيس فيكون المطلوب الفعل مكررا اللهم الا ان وجد مانع
عادة مثل تعريف يرجع الثاني الى الاول نحو صل ركعتين صل ركعتين او
غير ذلك مثل اسقني ماء اسقني ماء فان القرينة وهي دفع المجاعة بمرة
واحدة غالبا تمنع تكرار السقي فتعين التاكيد واما لو لم يوجد ما يمنع
التكرار عادة الا ان يكون الثاني معطوفا على الاول او يكون فان لم يكن
معطوفا مثل صل ركعتين صل ركعتين فقيل معمول بهما فيجب التكرار
وقيل تاكيد فتجب المرة وقيل بالوقف فيهما الاول وهو القائل بانه
يعمل بهما قال فائدة التاسيس وهو اجاب اظهر وفائدة التاكيد
وهو ضعيف وهو ممنوع لان التاسيس اكثر والتاكيد اقل والحمل على الاكثر
الاظهر اولى الثاني وهو القايل بانه تاكيد قال كثرة التكرار في التاكيد ما
لم يكثر في التاسيس فيحمل عليه لحاق للفرد بالاعم الاغلب وايضا فيلزم من
العمل بهما مخالفة براءة الذمة التي هي الاصل بخلاف التاكيد ومالا يفضي
الى مخالفة الظاهر اولى مما يفضي اليه ولانه لو كان معطوفا مثل صل ركعتين
وصل ركعتين فالعمل بهما ارجح لان واو التاكيد بحرف العطف لم تعهد
او يقال فان رجح في المعطوف التاكيد بعادي من تعريف وغيره وقع
التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح
وان لم يوجد راجح بان تساويا وجب التوقف قال

بواو العطف

الظاهر النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وقيل في حد الامر
في تعريف وغيره فقدم قبل مقابله في حد النهي والكلام في صيغته و
الخلاف في ظهور الحظر لا الكراهة وبالعكس او مشتركة او موقوفة كما
تقدم وحكمها التكرار والفور وفي تقدم الوجوب قرينة نقل الاستاذ
الاجماع وتوقف الامام وله مسائل مختصة اقول حد الشيخ انه
هو اقتضاء كف عن فعل على وجه الاستعلاء والقيود قد عرفت فائدتها في
الامر وقيل في حد الامر في تعريف وغيره قيل مقابله في حد النهي مثل
انه القول المقتضي طاعة المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل
او لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي او صيغة لا تفعل بالا
ثلث وجود اللفظ والدلالة والامتثال والاعتراضات مامرت هناك و
الخلاف في انه هل له صيغة وفي صيغته اهي ظاهرة في الحظر دون الكراهة
او بالعكس او مشتركة او للمشترك او موقوفة كما تقدم في صيغة الامر والخلاف
الامر في ان حكمها التكرار فينسحب حكمها على جميع الازمان والفور فيجب الانتهاء
في الحال وفي تقدم الوجوب قرينة دالة على انه للاباحة نقل الاستاذ الاجماع
على انه للحظر ولم يقل احد للاباحة كما في الامر وتوقف الامام فيه لقيام
الاحتمال فهذه هي مسائل المشتركة وللنهي مسائل تخصه لا يوجد مثلها في
الامر وهي يذكر قال مسئلة النهي عن الشيء لعينه يدل
على الفساد شرعا لا لغة وقيل لغة وثالثها في الاجزاء لا السببية لنا
ان فائدة طلب احكامه وليس في اللفظ ما يدل عليه لغة قطعا وايضا كونه
يدل شرعا فلان العلماء لم تزل تستدل على الفساد بالنهي في الربوبات
والانكحة

النهي عن الشيء اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وقيل في حد الامر
في تعريف وغيره فقدم قبل مقابله في حد النهي والكلام في صيغته و
الخلاف في ظهور الحظر لا الكراهة وبالعكس او مشتركة او موقوفة كما
تقدم وحكمها التكرار والفور وفي تقدم الوجوب قرينة نقل الاستاذ
الاجماع وتوقف الامام وله مسائل مختصة اقول حد الشيخ انه
هو اقتضاء كف عن فعل على وجه الاستعلاء والقيود قد عرفت فائدتها في
الامر وقيل في حد الامر في تعريف وغيره قيل مقابله في حد النهي مثل
انه القول المقتضي طاعة المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل
او لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي او صيغة لا تفعل بالا
ثلث وجود اللفظ والدلالة والامتثال والاعتراضات مامرت هناك و
الخلاف في انه هل له صيغة وفي صيغته اهي ظاهرة في الحظر دون الكراهة
او بالعكس او مشتركة او للمشترك او موقوفة كما تقدم في صيغة الامر والخلاف
الامر في ان حكمها التكرار فينسحب حكمها على جميع الازمان والفور فيجب الانتهاء
في الحال وفي تقدم الوجوب قرينة دالة على انه للاباحة نقل الاستاذ الاجماع
على انه للحظر ولم يقل احد للاباحة كما في الامر وتوقف الامام فيه لقيام
الاحتمال فهذه هي مسائل المشتركة وللنهي مسائل تخصه لا يوجد مثلها في
الامر وهي يذكر قال مسئلة النهي عن الشيء لعينه يدل
على الفساد شرعا لا لغة وقيل لغة وثالثها في الاجزاء لا السببية لنا
ان فائدة طلب احكامه وليس في اللفظ ما يدل عليه لغة قطعا وايضا كونه
يدل شرعا فلان العلماء لم تزل تستدل على الفساد بالنهي في الربوبات
والانكحة وغيرها وايضا لو لم يفد لزم من نفيه حكمة للنهي ومن ثبوته حكمة للصحة
واللازم بط لانهما في التساوي ومرجوحية النهي يمتنع النهي لجنوه
عن الحكمة وفي رجحان النهي تمتنع الصحة لذلك اقول النهي عن
الشيء قد يكون لعينه وقد يكون لصفته وكلامنا الان في المنهي عنه
لعينه والبدل على فساد المنهي عنه شرعا لا لغة وقيل لغة وقيل يدل
على الفساد لغة استعمل في مقابلة الاجزاء وهو موافقة العبادة للامر
واسقاطها للقضا لا لغة استعمل في مقابلة السببية وهو استتباع
المعاملة اثرها وذلك لان الصحة وهي مقابلته تستعمل في الامرين لنا
اما انه لا يدل على الفساد لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه
وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا ولو قال لا تبع هذا فانك لو
فعلت لعاقبتك ولكن يترتب عليه احكامه لم يكن ظاهرا في التناقض
واما انه يدل على الفساد شرعا فلان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا
يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربا والانكحة والبيوع وغيرها
وايضا لو لم يفد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة
تدل عليها الصحة واللازم بط لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان فعله كلا فعل في منع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان
كانت حكمة النهي مرجوحة فاولى لفوات الزايد من مصلحة الصحة وهي مصلحة
خالصة وان كانت راجحة امتنعت الصحة لخلوه عن المصلحة ايضا بل لفوات
قدر الرجحان من مصلحة النهي وانها مصلحة خالصة قال اللغة
لم تزل العلما واجيب بفهمهم شرعا لما تقدم قالوا الامر يقتضي الصحة و

والنهي يقتضيه فيقتضي نقيضها واجيب بانه لا يقتضيها لغة ولو سلم
فلا يلزم اختلاف المتقابلات وان سلم فانما يلزم ان لا يكفي للصحة
لا ان يقتضي الفساد الناقي لورود الناقض لصريح الصحة ونهيتك عن الربا
لعينه ويملك به يصح واجيب بالمنع بما سبق اقول هذه
حجج المخالفين فالقائلون بانه يدل على الفساد لغة قالوا اولا ما
ذكرناه في دلالته شرعا وهو قولنا لم تزل العلماء يستدلون بالنهي على
الفساد والجواب انه يدل على دلالته على الفساد وامالغة فلا بل
ذلك لفهمهم دلالته شرعا لما تقدم في دليلنا على عدم دلالته لغة قالوا
ثانيا الامر يقتضي الصحة لما مر والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما
نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد الخ الجواب
ان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونحن نقول بمثله في النهي ومرادكم
دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر سلمنا ذلك لكن المتقابلات لا يجب
اختلاف احكامها لجواز الاشتراك في لازم واحد فضلا عن تناقض
احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة ولا يلزم منه انه يقتضي
الفساد نعم يلزم الا يقتضي الصحة ونحن نقول به والناقي لدلالته على الفساد
مطلقا لغة وشرعا قال لو دل النهي على الفساد لكان متناقضا للتصريح
بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن الربا
لعينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك الجواب منع
الملازمة لما سبق لجواز الظهور لا مع التصريح بنقيضه الصادق هو عنه
قال القائل يدل على الصحة لو لم يدل لكان المنهي عنه غير الشرعي

والشرعي

والشرعي الصحيح كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة واجيب
بان الشرعي ليس معناه المعتبر لقوله دعي الصلوة وللزوم دخول الوضوء
وغيره في مسمى الصلوة قالوا لو كان ممتنعا لم يمنع واجيب بان المنع للنهي
وبالنقض بمثل ولا تنكحوا دعي الصلوة قولهم نحمله على اللغوي بوقوعهم في
مخالفة ان الممتنع لا يمنع ثم هو ممتنع بذاته في حق الحائض اقول ان
قوما من قال بان النهي لا يدل على الفساد لم يقتصروا على ذلك حتى قالوا
انه يدل على الصحة وقد ذكر ذلك الى محمد بن الحسن قالوا اولا لو لم يدل
على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي واللازم منتف لان الملازمة فلان
المنهي عنه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا معتبرا لان الشرعي المعتبر هو
الصحيح ولا انتفاء اللازم فلانا نعلم ان المنهي عنه في صوم النحر و
الصلوة في الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا
الامساك والدعا الجواب ان الشرعي ليس معناه المعتبر بل ما يسميه
الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة صحت ام لا كما تقول صلوة
صحيحة وصلوة فاسدة ويدل عليه قوله دعي الصلوة ايام اقرائك
وصلوة الحائض لا تصح اتفاقا ثم يلزم ان يكون الوضوء وغيره من
شرائط الصلوة داخلا في مفهوم الصلوة لان الصلوة المعتبر هي
المقرونة بالشروط وذلك بط بالاتفاق على انها شرائط الصلوة لا
اركانها قالوا ثانيا لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عنه فلا يمنع عنه لان
المنع عن الممتنع لا يفيد الجواب اولا انه ممتنع بهذا المنع وانما
المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كما ذكرنا في تحصيل الحاصل انه لو كان

الحاصل بهذا التحصيل لم يمنع وثانيا بانه منقوض بمثل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم
ولا يدل على الصحة بالاجماع وكذا قوله ﷺ دعي الصلوة ايام اقرائك
فان قيل فحمله ههنا على اللغوي فلا تلزم الصحة قلنا دليلكم قائم في اللغوي
وهو انه ﷺ يمتنع منهم اللغوي وقد سقط عنه فيوقعهم ذلك في مخالفته فاقام
من ان الممتنع لا يمنعه ثم حمله على اللغوي وان امكن في نكاح منكوحات الاباء فانه
يتعذر في صلوة الحايض فان اللغوي وهو الدعاء غير ممنوع عنه اقتضاء

قال مسئلة النهي عن الشئ لوصفه كذلك خلافا للاكثرين وقال الثلثة
يفيد وجوب اصله لغير ظاهرا والا ولنا سنى الكراهة وقال ابو حنيفة يدل على
ف والوصف لا المنهي لنا استدلال العلماء على تحريم صوم يوم النحر لعيد بنحو
وبما تقدم من المعنى قالوا الدليل لنا قضى بتصريح الصحة وصلاق الحايض وذبح
ملك الغير معتبر واجيب بانه ظاهر فيه وما خولف فبدليل صرف النهي عنه

اقول ما ذكرناه هو المنهي عنه لعينه ولا المنهي عنه لوصفه مثل عقد
الربا حرام لاشتماله على الزيادة فهو كذلك اذ يدل على الفساد خلافا
للاكثر وقال ش في النهي عن الوصف يقتضي وجوب اصله ومعنى
قول ش في انه ظاهر في عدم وجوب اصله فيقتضي وجوب الاصل ظاهرا
لانه يفاده عقلا والا ورد عليه في الكراهة ولزم الاجتماع وجوب اصله
لان نسبة الكراهة والتحريم الى الوجوب في التضاد سواء فلم يجامع
احدهما جامع الاخر وذلك يوجب الا يتأدى الواجب بالصلوة والصوم
المكروهين وانه خلط اجماعا وقال ابو حنيفة يدل على فساد الوصف
ولا يدل على فساد اصله وهو المنهي عنه لوصفه حتى لو طرح الزيادة عاد

عقد

عقد الربا صحيحا لنا استدلال العلماء على فساد الصوم يوم العيد بنهي
الرسول عنه وليس في ذلك نهيا عنه لانه صوم بل لانه في يوم العيد وانه
وصف وايضا ما تقدم من المعنى وهو التقسيم في مصلحة النهي والصحة و
انهما متضادان اولا الى الآخرة قالوا الدليل النهي عن الشئ لوصفه على
الف دلنا قضى النهي التصريح بالصحة كما مر وايضا وجب الا يعتبر طلاق
الحايض ولا ذبح ملك الغير لطريقة اجماعا وهما معتبران لنا الجواب انه
ظاهر في الفساد وقد علمت انه يجوز التصريح بخلاف الظاهر وانه يجوز
مخالفة الظاهر للدليل فلعل ما ذكرتم في الصور مخالف فيها الظاهر لدليل
صرف النهي عنه الى وصفه قال مسئلة النهي يقتضي الدوام
ظاهرا لنا استدلال العلماء مع اختلاف الاوقات قالوا نهيت الحايض عن
الصلوة والصوم قلنا لانه مقيد اقول النهي يقتضي دوام ترك
المنهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا فيحمل عليه الا لفظ اصرف عنه دليل
وقد خالف في ذلك شذوذ لنا لم نزل العلماء يستدلون بالنهي عن
الترك مع اختلاف الاوقات لا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا
انه للدوام لما صح ذلك قالوا لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك
فان الحايض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام الجواب ان كلا منا
ع النهي المطلق وهذا مخصص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره
الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض قال العام وهو الخاص الا بوجه
العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بعام لان كعشرة وكضرب
زيد عمرا ويدخل فيه الغزالي اللفظ الواحد الدال مرتبة واحدة على

شيئين فصاعدا وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لئلا يدلولهما ليس
بشيء والموصولات لانها لبيت بلفظ واحد ولا مانع لان كل شيء يدخل فيه و
لان كل معهود ونكرة يدخل فيه وقد يلتزم بهذين والاولى ما دل على سميات باعتبار
امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقولنا اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة ومطلقا ليخرج
المعهودون وضربة ليخرج نحو رجل وانما قلنا

اقول قسم

المتن العام والخاص فتكلم فيهما وبدا بحد العام قال ابو الحسين البصري العام هو
اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد بعض المتاخرين بوضع واحد احترازا
عن حروف المشترك لو استغرق جميع ما لو معنى واحد واعترض عليه بانه
ليس بمانع لان نحو مائة وعشرة يدخل فيه وكذا اضرب زيدا عمرا والانه يستغرق
ما يصلح له اذ لا يخرج عنه شيء في المتعدد الذي يمكن ان يفيده وهو معنى
الاستغراق مع انه ليس بعام ولا يخفى عليك انما يصلح له عشرة جميع العشرات
لا ما يتضمنه من الاحاد وعشرة لا يستغرقها انما تتناولها تناول صلوحه على البدل والكلية
لا يصلح لمعاني احزابها وقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال في جنبه وضعه
على شيئين فصاعدا وفوائد القيود ظاهرة واعترض عليه بانه ليس بجامع ولا
مانع اما انه ليس بجامع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه عام ومدلوله ليس بشيء
وايضا الموصولات بصلاتها من العام وليس بلفظ واحد واما انه ليس بمانع
فلان كل شيء يدخل في الحد مع انه ليس بعام وايضا فكل جمع للمعهود والنكرة يدخل
فيه وليس بعام الا ان الغزالي يلتزم بهذين وترى ان جمع المعهود والنكرة عامان
فلا يرد عليه وقد يجاب عن الاول بان المستحيل والمعدوم شيء لغة وان لم يكن
شيئا بالمعنى المتنازع فيه في الكلام وهو كونه مستقرا حالة العدم وعن الثاني

بان

بان الموصولات هي التي ثبت لها العموم والصلة مبينة لان الموصولات
مبهمة لا يعلم ايها هي ما ذا هي الا بالصلة والمراد باللفظ الواحد الاسم المفرد وتبعد
المعاني وعن الثالث بان المثنى تناوله لكل اثنين تناول احتمال لا تناول
دلالة الا بقرينة فلا يكون هو الدال بل معها وايضا لا يصدق عليه انه يدل على
عينين فصاعدا اذ لا يصلح لما فوق الاثنين وعن الرابع يعلم مما ذكرنا و
يلتزم كما مر ثم ذكر المصنف ان الاولى ان يقال العام ما دل على سميات
باعتبار امر اشتركت فيه مطلق ضربة فقوله ما دل كالجنس وقوله على سميات
اخرج نحو زيد وقوله باعتبار امر اشتركت فيه يخرج نحو عشرة فان العشرة
دلت على احاد لا باعتبار امر اشتركت فيه لان احاد العشرة اجزاء العشرة
لا جزئيات فلا يصدق على واحد واحد انه عشرة وقوله مطلق ليخرج المعهود
فانه يدل على سميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين
وقوله ضربة اي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل وامرأة فانه يدل على سمياته
لا دفعة بل دفعات على البدل **قال** مسئلة العموم في عوارض
الالفاظ حقيقة وفي المعاني فنا لها الصحيح كذلك لنا ان العموم حقيقة
في شمول امر لمتعدد وهو في المعاني كعموم المطر والخصب ولذلك قيل
عم المطر والخصب ونحوه وكذلك المعنى الكلي لشموله الجزئيات وقيل
العام ما لا يمنع تصوره من الشركة قال قيل المراد امر واحد يشمل وعموم
المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة وايضا فان ذلك
ثابت في عموم الصوت والامر والنهي والمعنى الكلي **اقول** العموم
في عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة

واما ع المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فقيل هو حقيقة فيه فهذا مذهب اولها لا
يصدق لا حقيقة ولا مجازا ثانيها يصدق مجازا ثالثها وهو المختار يصدق
حقيقة كما في الالفاظ لنا ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد فكما صح
في الالفاظ باعتبار شمول لفظ لمعان متعددة يجب الوضع يصح في المعاني
باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق فيها بيانه انه يتصور شمول
امر معنوي لامور متعددة كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد ولذلك
يقال عم المطر وعم الخصب ونحوه وكذلك يتصوره الانسان من المعاني الكلية
فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك يقول المنطقيون
العام مالا يمنع تصوره من وقوع الشركة ويخالفه الخاص بخلافه فان قيل المراد بالعام
امر واحد شامل لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك لان الموجود
في كل مكان غير الموجود في المكان الاخر وانما هو افراد المطر والخصب
والجواب لانم انه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد بل يكفي الشمول سواء
كان هناك امر واحد ام لم يكن ولان سلمنا فالعموم بذلك المعنى ثابت
في الصوت يسمعه طائفة وهو امر واحد بعينه وكذلك الامر والنهي النفسيان
قد يعمان خلقا كثيرا وكذلك المعاني الكلية تتصور بعمومها الاحاد التي
تحتها واعلم ان الاطلاق اللغوي امره سهل انما النزاع في امر واحد
متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في
المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها قال المسئلة
الشافعي والمحققون للعموم صيغة وخلاف في عمومها وخصوصها كما مر
في الامر قيل مشتركة وقيل بالوقف في الاخبار لا الامر والنهي والوقف

اما على معنى ما ندري واما على معنى يعلم انه وضع ولا ندري حقيقة ام مجاز
وهي اسماء الشروط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف
جنس والمضافة واسم الجنس كذلك والنكرة في النفي لنا القطع في لا
تضرب احدا وايضا لم تزل العلماء يستدلون بمثل والسارق والزانية ويوصيكم
الله في اولادكم وكاحتجاج عمر في قتال ابي بكر مانعي الزكوة بامرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكذلك الائمة من قريش ونحن
معاشر الانبياء لا نورث وشاع وذاع ولم ينكره احد وقولهم فهم بالقرائن
يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مدلول ظاهر ابدا والاتفاق فيمن دخل دارك
وهو صارط طالق انه نعم وايضا كثرة الوقايع واستدل بانه معنى ظاهر محتاج
الى التعبير عنه كغيره واجيب قد يستغنى بالمجاز والمشترك اقول
ذهب الشافعي وجميع المحققين الى ان العموم له صيغة موضوعة له حقيقة
وتحرير محل النزاع كما مر في الامر وحاصله راجع الى الصيغ المخصوصة التي
سنذكرها هل هي للعموم ام لا فقال الاكثر له صيغة حقيقة فيه وقال
قوم الصيغة حقيقة في الخصوص وهي في العموم مجاز وقال الاشعري
تارة بانها مشتركة وتارة بالوقف وقيل بالوقف في الاخبار دون
الامر والنهي وقال القاضي بالوقف لنا على انا لا ندري اوضع لها ام لا او ندري انه وضع لعام
ولا ندري حقيقة منفردا او مشتركا ام مجازا ثم الصيغة الموضوعة له عند
المحققين هي هذه فمنها اسماء الشرط والاستفهام نحو من وما وايهما واينما
ومنها الموصولات نحو من وما والذي ومنها الجموع المعرفة بتعريف جنس
لا عهد والجمع المضافة نحو العلماء وعلماء بغداد ومنها اسم الجنس كذلك

اى معرفا تعريف جنس او مضافا وسنها النكرة فى سياق النفى دون الاثبات
كقولك رجل لك ان السيد لو قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم
حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فالنكرة فى النفى للعموم
حقيقة فللعموم صيغة وايضا لنا قاطع ان العلما لا يزالون يستدلون بمثل
والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزانى فاجلدوا يوصيكم الله فى
اولادكم ومنه احتجاج عمر فى قصة قتال ابى بكر مانعى الزكوة بقوله صلى الله
عليه امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها فقد
عصموا منى دمائهم واموالهم الا بحقه وهو انه منعه عن القتال واحتج عليه بذلك
وقرره وعدل الى الاحتجاج بقوله الا بحقه والزكوة من حقه فدل على انهما
فهما منه العموم فى وجوب القتال قبل ان يقولوا لا اله الا الله وعدمه بعده
ومنه احتجاج ابى بكر عليه بقوله الائمة من قريش وقرره الصحابة ومنه احتجاج
ابى بكر بقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع ذلك فى ذاع ولم ينكره
احد ولو لا ان الصيغة للعموم لما كان فيه حجة فى الصور الجزئية لانك
لو قلت بعض الائمة من قريش لم يلزم منه ان لا يكون فى غيرهم والجواب
ان فتح هذا الباب يؤدى الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان
يفهم منه بالقراين فان القائلين لها لم ينقلوا عن الواضع بل اخذوا الاكثر
فى تتبع موارد الاستعمال والتحقيق ان التجويز لا ينافى الظهور وقد يقال فى
مثل السارق والسارقة انه فهم العموم لترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية
او بانه علم انه لتمهيد قاعدة كما رجم ماعزا فعلم العموم لانه شارع واما لقوله
حكمى على الواحد حكمى على الجماعة واما لتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية وعليه

ففى

٧ الامام فخر الدين ينكر الاحتجاج به عادة ويعترض عليه بان ذلك انما فهم بالقرائن

ففى وايضا لنا الاتفاق على انه لو قال من دخل داري فهو حر او فمن طلق
انه يعم العبيد والنسا وايضا لنا كثرة الوقايع التى استعمل فيها الصيغ
للعموم واستدل بها على العموم مما ذكرنا ومالم نذكره وهى تفيد لمن تتبعها
العلم بانها ظاهرة فى العموم وذلك كقول عثمان بن مظعون لما سمع
وكل نعيم لا محالة زايل كذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول وكقولا اله الا الله
فانه يفهم منه ففر يا سوا الله واعترف ابن الزبعرى بعموم قوله وقم انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم بقوله ليس قد عبدت الملئكة والمسيح
وقد على اليهود قولهم ما انزل الله على بشر من شئ بقوله من انزل الكتاب
الذى جاء به موسى وذلك اكثر من ان يحصر مفصلا فلذلك اجمل واستدل
بان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وحاجة ماسة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له
عادة كثيرة من المعانى التى وضع لها لظهورها وحاجة الى التعبير عنها مما لا يحصى كالواحد
والاثنين والخبر والاستخبار فالجواب انه قد يستغنى عن الوضع لها خاصة بالمجاز
وبالمشترك فلا يكون ظاهرا فى العموم وذلك كخصوص الروايح والطعوم
يستغنى فيها عن الوضع بالتقييد بالاضافة كقولنا رايحة العود والمسك و
العنبر ولم يؤد ذلك الى اهمالها بالكلية قال

الخصوص متيقن

فجعله له حقيقة اولى لقوله بانه اثبات اللغة بالترجيح وبان العموم احوط
فكان اولى قالوا لا عام الا مخصص فيظهر ارجحا للاغلب رد بان احتياج
تخصصها لدليل لشعرها بانها للعموم وايضا فانما يكون ذلك عند عدم الدليل
الاشتراك اطلقت لهما والاصل الحقيقة اجيب بانه على خلاف
الاصل وقد تقدم مثله الفارق الالجاء على التكليف للعام وذلك

بالامر والنهى واجيب بان الاجماع على الاخبار العام اقول عنه حجج
المخالفين فالقائلون بان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص قالوا اولا الخصوص
متيقن لانها ان كانت له مرادا وان كانت للعموم فهو اخص في المراد وعلى
التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما كان للخصوص
فكان العموم غير مراد ولا داخل فيه فلا يثبت بفعل حقيقة للخصوص المتيقن
اولى فجعله للعموم المشكوك فيه الجواب اولا انه اثبات اللغة با
لترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل كما عرف وثانيا ان العموم احوط
لاحتمال ان يراد العموم فلو حمله على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم
فخالف الامر والاحوط اولا واعلم ان ذلك مما يختلف في الايجاب والاباحة
وقالوا ثانيا مشهور في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه
والظاهر انه للاغلب حقيقة وفي الاقل مجاز قليلا للمجاز الجواب اولا
ان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بخصص ظاهر في انه للعموم ولا
يحمل على الخصوص الا لدليل وهو دليل المجاز في الخصوص والحقيقة في العموم وثانيا
ان ذلك اي ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انه للاقل
كالغايط والمزاده وههنا قد دلت ادلتنا عليه القائدة بالاشتراك
فالوا اطلقت الصيغة للعموم وللخصوص في الاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة
فيهما وهو معنى الاشتراك الجواب الاشتراك خلاف الاصل فيحمل على المجاز
في احدهما لانه اولى من الاشتراك وقد تقدم مسئلة تعارضهما الفارق
وهو القائل بانها في الامر والنهى للعموم وفي الاخبار متوقف قال الاجماع على
ان التكليف للعام اي لعامة المكلفين والتكليف انما يتصور بالامر والنهى فلولا

ان صيغتها للعموم لما كان التكليف عاما الجواب المعارضة بمثلها في
الاخبار للاجماع على الاخبار بها ورد في حق جميع الامة وانا مكلفون بمعرفتها
قال مسئلة بجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بان رجالا في الجموع
كرجل في الوحدان ولو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع قالوا
صح اطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقايقه ولو سبخو رجل وانه
انما صح على البدل قالوا لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض لا برجل وانه
موضوع للجمع المشترك اقول الجمع المنكر كرجال ليس من صيغ العموم
عند المحققين لنا القطع بان رجالا من الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا
كرجل من الوحدان في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما
يتناوله من الوحدان وجب ان لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من مراتب
العدد واليضا لو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع وهو الثلاثة
اتفاق ولو كان ظاهرا في العموم لما صح وربما تمنع الملازمة ويستند بقيام
القرينة قالوا اولا ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا
حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى الجواب
النقض بسخو رجل فانه يصح للكل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله
على الجميع ولا يقال ان ذلك حمل له على جميع حقايقه فكذا ههنا وقد
يفرق بان جميع الافراد احدى حقايقه وهو يتناول ساير الحقايق لانها
مندرجة تحتها فكان الحمل عليه اولى فانه لما كان مترددا بين حقايقه
كفانا في الترجيح هذا القدر ولما رجل فليس له حقيقة تتناول البواقي
بل الجواب منع كونها حقيقة في كل مرتبة انما هو للقدر المشترك بينها ولا

دلالة له على خصوص اصلا ق لو اثانيا لو لم يكن للعموم لكان مخصصا بالبعض
واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا مخصص الجواب اولا
النقض برجل ونحوه مما ليس للعموم ولا مختصا ببعض بل شايعا يصلح للجميع وثانيا
بانه موضوع للجمع المشترك بين العموم والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار قيد هو
العموم اعتبار عدمه حتى يلزم اعتبار القيد الاخر وهو الخصوص فلا يلزم من عدم
كونه للعموم كونه مختصا بالبعض قال **مسئلة ابنية الجمع لاثنين**
يصح وثالثها مجاز الامام وواحد لنا انه يسبق الزايد وهو دليل الحقيقة
والصحة فان كان له اخوة والمراد اخوان واستدلال ابن عباس بهما و
لم ينكر عليه وعدل الى التاويل قالوا فان كان له اخوة والاصل الحقيقة
ورد بقصة ابن عباس قالوا انا معكم مسلمون ولقوله فرعون مراد
قالوا الاثنان فما فوقهما جماعة واجيب في الفضيلة لانه يعرف النزاع
لا اللغة الثانون قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة وعورض
بقول زيد الاخوان اخوة فالتحقيق اراد احدهما حقيقة والاخر مجازا
قالوا لا يقال جائني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان واجيب بانهم
يراعون صورة اللفظ **اقول** ابنية الجمع هل يصح اطلاقها لاثنين
فيه مذاهب احدها لا يصح ثانيها يصح حقيقة ثالثها يصح مجازا رابعها
وهو للامام يصح ويصح للواحد ايضا واعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين
وضربوا واضربوا لا في لفظ ج مع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو
فقد صغت قلوبكما فانه وفاقا كذا في المنتهى لنا اما انه ليس بحقيقة
في الاثنين فلانه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ بلا قرينة الزايد

على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزايد دونه لما علمت ان
من علامة المجاز ان يتبادر غيره واما انه صحيح للاثنين فنقوله تقا
فان كان له اخوة فانه اطلق الاخوة والمراد اخوين فما فوقهما اجماعا
ويدل على الامرين جميعا انه قال ابن عباس لعثمان ليس الاخوان اخوة
في لسان قومك فقال لا انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس فقال
ابن عباس ولم ينكر عثمان عليه بل عدل الى التاويل وهو يحمل على خلاف
الظاهر فدل ذلك على صحته وانه ليس حقيقة فيه فتقدير الكلام لنا في
المجاز انه يسبق وفي الصحة قوله فان كان ولنا استدلال القائلون
بكونها للاثنين حقيقة قالوا ولو قال الله تقم فان كان له اخوة و
المراد به اثنان تناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة
الجواب قصة ابن عباس تدل على انه مجاز في ركبناه وان كان خلاف
الاصل قالوا ثانيا قال الله تقم انا معكم مستمعون والمراد موسى
وهرون والجواب لانه ان المراد بهما فقط بل فرعون مراد معهما قالوا
ثالثا قال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وانه صريح في اطلاق
لفظ الجمع لكونه مشتقا في الجماعة ومعناها والجواب ان
هذا اللفظ له محملان لغوي وهو ما ذكرتم وشرعي وهو انعقاد الجماعة
وحصول فضيلتها بهما فوجب حمله على المحمل الشرعي لانه عرف المتكلم
الشرع دون اللغة واعلم ان هذا الدليل وان تم فليس في محل النزاع
لما مر انه ليس في ج مع انما النزاع في صيغة الجموع القابلون بالنفي
وهو انها لا تصح للاثنين اصلا قالوا اولا قال ابن عباس ليس

الاخوان اخوة الجواب المعارضة بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق
انه اراد احدهما وهو ابن عباس بقوله الاخوان ليس باخوة انه ليس باخوة
حقيقة واراد الاخر وهو زيد بقوله الاخوان اخوة انهما اخوة مجازا
جمعا بين الكلامين وهو ما ذهبنا اليه قالوا ثانيا لو صح لاثنين لجاز
ان يقال جائني رجلان عالمون ورجال عالمان فيجعل عالمون في
الاول ورجال في الثاني لاثنين الجواب لانسلم الملازمة لانهم ربما
ارادوا مراعاة صورة اللفظ بان يكون كلاهما جمعا او مثنى وفيه بعد
فانه يقال جاء زيد وعمرو وبكر العالمون ولا يقال العالمان ولا جاء زيد و
عمرو العالمون قال مسئلة لو خص العام كان مجازا في
الباقي الحنابلة حقيقة الرازي ان كان غير منحصر ابو الحسين ان خص بما
لا يستقل في شرط او صفة او استثنى القاضي ان خص بشرط او استثنا
عبد الجبار ان خص بشرط او صفة وقيل ان خص بدليل لفظي الامام
حقيقة في تناوله مجازا في الاقتصار عليه لنا لو كان حقيقة لكان
مشتركا لكان الخروج انه حقيقة في الاستغراق والباقي بالخصوص بقرينة
كان المجاز اقول العام لو خص دار يلزم به الباقي مجاز
ام حقيقة الجمهور انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي
حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة بحسب العلم بقدرها والا فمجاز
وقال ابو الحسين البصري حقيقة لمن خص بمخصص لا يستقل بنفسه في شرط
او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل في سمع او عقل فمجاز وقال
القاضي ابو بكر حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال

القاضي

القاضي عبد الجبار حقيقة ان خص بشرط او صفة لا استثنا وغيره وقيل
حقيقة ان خص بدليل لفظي انفصل او انفصل وقال الامام حقيقة
في تناوله مجاز في الاقتصار عليه لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في
الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف اما الملازمة فلانه ثبت للعموم
حقيقة والبعض مخالف له في المعقول والمفروض انه حقيقة فيه فيكون
حقيقة في معنيين مختلفين وهو يعني المشترك واما بطلان اللازم فلان
الفرض وقوعه مثله ولانه لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم
ظاهر البطلان بيان الملازمة انه كما يكفي بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص
مع القرينة وان كان ظاهرا بدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معنا
المجاز كذلك وقد يقال الفائدة الاستغراق باقيه اذ المراد بقول
القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من تميم من قد علمت من صفتهم انهم
الطوال سواء عمهم الطول او اختص ببعضهم ولذلك يقول واما القصار منهم
فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وانت فلم يرد الباقي
بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة
المخرج بخلاف المجاز وبه يعرف الجواب عن الثاني قال الحنابلة
الشامل باق فكان حقيقة واجيب بان ذلك كان مع عيره فلا يبقى وهو
دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل المجاز الرازي لفظ باقي غير منحصر يفيد معنى
العموم واجيب بانه كان للجميع ابو الحسين لو كان مما لا يستقل بوهب يجوز ان يكون
الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا كان كونهم للجماعة مجازا ولكان
كون المسلم للجنس او للعهد مجازا وكون الفاسق الامني عاما مجازا واجيب بان

الواو في المسلمون كالف ضارب وواو مضروب والالف واللام في
المسلم وان كان كلمة حرفا او اسما فالمجموع الدال والاستثناء سياتي
والقاضي مثله الا ان الصفة عنده كانها مستقلة وعبد الجبار كذلك الا
ان الاستثنى عنده ليس بتخصيص المخصص بالملفظيه لو كانت القرائن
اللفظية توجب تجوزا الى اخره وهو اضعف الاقسام العام كتكرار الاحاد
وانما احتقرنا اذا خرج بعضها بقي الباقي حقيقته واجيب بالمنع فان ايهم
ظاهر في الجميع فاذا حقق خرج قطعا والمتكرر بقضي اقول الحنابلة
وهم القائلون بانه حقيقة قالوا اولا كان اللفظ مشاركا له حقيقة بالاتفاق و
الشاركا في عملي ما كان لم يتغير اغلب احد عدم تناوله الغير الجواب كان يتناوله
مع غيره والآن يتناوله وحده وهما يتغايران فقد استعمل في غير ما وضع له
وقد يقال كونه لا يتناول غيره او يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله قالوا
ثانيا يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وهو دليل الحقيقة الجواب
انه انما يتبادر مع القرينة لفقدانها يسبق العموم وانه دليل المجاز وقد يقال
ارادة الباقي معلومة دون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة
المخرج الرازي وهو القائل بانه حقيقة ان بقي غير منحصر قال معنى العموم
كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد ولو كان الباقي غير منحصر كان عاما
الجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع وقد صار
لغيره فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشاؤه اشتباه كون النزاع في لفظ
العام او في الصيغ ابو الحسين وهو القائل بانه حقيقة ان خص بغير منفصل
قال لو كان عاما لاستقل يوجب تجوزا في كون الرجال المسلمون في المدينة

بالصفة

بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا فان المقيد بالشرط لكان كل مسلمون للجماعة
مجازا ولكان كل المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان كل مسلم سنة الا
خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة باتفاق بيان الملازمة ان كل
واحد في المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له
اولا وهي بدونه للمنقول عينه ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم
ذلك معدما للتجوز والفرق تحكم الجواب انما ذكرتم في الصور ليس
شيء منها عاما مقيدا فان الواو في المسلمون كالف ضارب وواو مضروب
جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في المسلم وان كان كلمة
سواء كانت اسما وهو ما كان بمعنى الذي او حرفا وهو ما سواه فالمجموع الدال
وهو الجنس والقيد لان مسلما للجنس والالف واللام للقيد والاستثناء
سياتي انه اخراج بعد الحكم العموم في اللفظ وشيء مما ذكرنا لا يتحقق في
العام المخصص فلم يلزم من كون ذلك مجازا كون هذه مجازات القاضي
ابو بكر قال مثل ما قال به ابو الحسين وان يكون بكل مسلمون والمسلم والف
سنة الا خمسين عاما مجازات الا ان الصفة عنده كانها مخصص مستقل فلا
يتناولها الدليل وتحقيقه ان تخصيصها ليس لفظيا بدليل ان الصفة
عنده كانها مخصص مستقل فلا يتناولها الدليل وتحقيقه الى قد تشمل
افراد الموصوف كقولك جسم حادث والصانع القديم وقد لا يشمل الآن
ذلك بعض خارج لا في الصفة والقاضي عبد الجبار قال مثل ما قالاه
الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص لما سيعلم ان الاستثنى عنده ليس
بتخصيص لما سيعلم ان المستثنى منه باق على عمومه في الارادة والتخصيص

انما هو في الاسناد القايل بان المخصص انما هو بالدلائل اللفظية حقيقة
قال لو كانت الدلايل اللفظية توجب تجوزا لكان مسلوبا والمسلم خلافه
الى اخره وهذا ضعيف بالمرة لما مر في المتصل كالجزء في الكلام كما في
صورة الالزام فصلح جامعا واما تعميمه في غير المتصل مع ظهور الفرق
فلا وجه له الا مام قال العام كتكرير الاحاد المتعددة قال اهل العربية
معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال احتقارا
واذا كان كذلك فلا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض
لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا الجواب منع كونه كتكرير الافراد
وانما يقول اهل العربية ذلك لان له مثله في جميع احكامه بل لبيان
الحكمة في وضع كل العام ظاهر في الجميع فاذا خرج بعض خرج عما هو ظاهر
فيه قطعا وهو معنى المجاز والمتكرر استعمل كل واحد في كل واحد نصا فاذا
اخرج عن بعض الارلة بقي الباقي نصا فيما بقي وله لم يبق اصلا عن وضعه
فالـ ـ سئلة العام بعد التخصيص بمبين حجة وقال البلخي ان
خص بمتصل وقال البصري ان كان العموم منبئا عنه كالشرطين
والا فليس بحجة كالسارق والسارقة فانه لا ينبئ عن النصاب و
الحرز عند الجبار ان كان غير مفتقر الى بيان كالمشركين بخلاف
اقيموا الصلوة فانه مفتقر قبل اخراج الحايض وقيل انه حجة في اقل
الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة لنا ما سبق في استدلال الصحابة مع
الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة لنا ما سبق في استدلال الصحابة مع
التخصيص وايضا القطع بانه لو قال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فترك عد
عاصيا وايضا فان الاصل بقاؤه واستدل لو لم يكن حجة لكانت دلالته

سوقفة

سوقفة على دلالته على الاخر والالزم دور لانه ان عكس دور والا فلا
فنحكم واجيب بان الدور انما يلزم بتوقف التقدم المعتبر فلا قالوا
صار مجملا للتعدد مجازه فيما بقي وفي كل منه فلنا لما بقي بما تقدم الاخر
اقل الجمع هو المتحقق وما بقي مشكوك فلنا لا شك مع ما تقدم اقول
قد اختلف في العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا اما المخصص بمجمل
كهذا العام مخصوص او لم يرد به كل ما يتناوله فليس بحجة بالاتفاق انما
الكلام في المخصص بمبين مثل ان يقول اقتلوا المشركين ثم نظهر ان
الذمي غير مراد والمختار انه حجة فيما بقي وقال البلخي ان خص بمتصل
فحجة وان خص بمنفصل فلا وقال ابو عبد الله البصري ان كان لفظ العموم
مبنيا عنه قبل التخصيص فحجة والا فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه ينبئ
عن الحربي انباءه عن الذمي بخلاف والسارق والسارقة فانه لم ينبئ عن كون
المال نصاب السرقة وهو ربع دينار ومحرزا حرزا فاذا بطل العمل به في
صورة اشفائها لم يعمل به في صورة وجودهما وقال عبد الجبار ان كان
قبل التخصص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا مثاله اقتلوا المشركين
فانه بين في مراده قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر
الى البيان قبل اخراج الحايض ولذلك بينه صلى الله عليه وآله بفعله و
قال صلوا كما رايتموني اصلي وقيل يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او
ثلثة على الرأيين وقال ابو ثور ليس بحجة مطلقا لنا ما سبق
في استدلال الصحابة مع التخصيص وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا و
لنا ايضا انا نقطع بانه لو قال اكرم بني تميم واما فلانا منهم فلا ينكر

فترك اكرام ابن بنى تميم عد عاصيا فدل على ظهوره فيه وهو المطلوب
ولنا ايضا انه كان متنا ولا للباقى فالاصل بقاؤه على ما كان عليه و
استدل بانه لو لم يكن حجة فى الباقى لكان افادته للباقى موقوفة على
افادته للاخر بالضرورة واللازم بط لانه لو عكس حتى يتوقف افادته
للاخر على افادته له لزم الدور والا كان ترجيحا بلا مرجح وهو الحكم
الجواب ان التوقف ينفهم الى يتوقف تقدم كما للمعلول على العلة
والمشروط على الشرط والتوقف فى الطرفين بهذا المعنى محال ضرورة
استلزامه تقدم الشئ على نفسه وهو المراد بالدور لغة الاطلق وحكم
باسخالته والى يتوقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذلك على كون
ذلك ابا لهذا وبالعكس كتوقف كل من اللبنتين المتساندتين على قيام
الاخرى وهذا لا يمنع من الطرفين وليس دورا مطلقا وان كان يعبر عنه
بدور المعية ثم التوقف فيما ذكر ثم فى الطرفين هو توقف معية فلا يمتنع
قالوا ولا حقيقة العموم ولم ترد وسايرها تحته فى المراتب مجازا لغة
ولغة لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا
يحمل على شئ منها والباقى احد المجازات فلا يحمل عليه فيبقى متردد
بين جميع مراتب الخصوص فلا يبقى حجة فى شئ منها الجواب انما
ذلك لو كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها وما
ذكرناه من الادلة دلت على حمله على الباقى فيصار اليه قالوا ثانيا اقل
الجمع هو المتحقق والباقى مشكوك فيه لما ذكرنا من الدلايل على وجوب
الحمل على ما بقى قال

مسئلة جواب السائل غير المستقل دونه

تابع

تابع للسؤال فى عمومه اتفاقا والعام على سبب خاص بسؤال سئل فقيل
صلى الله عليه وآله لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهور الا ينجسه شئ
الا ما غير لونه او طعمه او ريحه او بغير سؤال كما روى انه عليه السلام سئل عن شاة ميمونة
فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر معتبر عمومه على الاكثر ونقل عن ابى ثور
خلافه لنا استدلال الصحابة بمثله كآية السرقة وهى فى سرقة المجن
او رداء صفوان وآية الظهار فى سلمة بن صخر وآية اللعان فى هلال
ابن امية وغيره وايضا فان اللفظ عام والتمسك به قالوا لو كان عاما
لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد واجيب بانه اختص بالمنع للقطع
بدخوله على ان ابا حنيفة اخرج الامة المستفرشة من عموم الولد
للفراش فلم يلحق ولدها سيدها وروده فى ولد زمعة وقد قال عبد الله
بن زمعة هو اخى وابن وليدة ابى ولد على فراشه قالوا لو عم لم يكن فى
نقل السبب فايدة قلنا فايدته منع تخصيصه ومعرفة الاسباب قالوا
لو قال تغد عندى فقال والله لا تغديت لم يحنث قلنا لعرف خاص قالوا
لو عم لم يكن مطابقا قلنا طابق وزاد قالوا لو عم لكان حكما باحد المجازات
بالتحكم لفوات الظهور بالخصوصية قلنا النفى خارجى بقرينة

اقول

الجواب ان لم يكن مستقلا بدفع السؤال كان فى عمومه وخصوصه تابعا
للسؤال مثل ان يسأل هل يتوضى بماء البحر فيقول نعم ولا نزاع فيه
انما النزاع فيما لو ابتدئ عام مستقل على سبب خاص سواء كان ذلك
السبب سؤالا ام لا مثال الاول قوله عليه السلام لمن سأل عن بئر بضاعة
خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه والثانى كما روى

فيه نظر لا يخفى والله وهذا حجة من قال انه حجة فى اقل الجمع الجواب لا نسلم ان الباقى مشكوك فيه

عنه عليه السلم انه مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر ففي هاتين الصورتين
العبرة بعموم اللفظ فيحكم بطهورية كل اناء وطهر كل اهاب او بخصوص السبب
فيحكم بطهورية بئر بضاعة وطهر اهاب شاة ميمونة قال الاكثر ان المعتبر
عموم اللفظ ونقل عن الشافعي خلافه وهو انه لا عبرة لعموم اللفظ
انما المعتبر خصوص السبب لنا ان الصحابة عممت اكثر العمومات مع ابتنائها
على اسباب خاصة فمنها اية السرقة ونزلت في سرقة المجن ورداء صفوان
على اختلاف فيه ومنها اية الظهار ونزلت في سلمة بن صخر ومنها اية
اللعان ونزلت في هلال بن امية وكذلك غيره في العمومات لكل سبب خاص
ولنا ايضا ان اللفظ عام والعمل به واجب وخصوص السبب لا يصلح معارضا للفلانيا فقاة
قطعا قالوا ولو كان عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد
حتى يجوز في المثالين الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وعدم طهارة اهاب
الشاة وبطلانه قطعي ولا متفق عليه الجواب لانم الملازمة فانه يختص
من بين ما يتناوله العموم بالمنع عن اخراجه للقطع بدخوله في الاطلاق ولا
بعد ان يدل دليل على اطلاقه خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن
اخراج غيره دونه ويمكن ايضا منع بطلان اللازم فانه نقل عن ابي حنيفة انه
اخرج السبب بالاجتهاد لان قوله عليه السلم الولد للفراش وللعاهر الحجر عام لكل
منفرشة من امة او زوجة وانه يدفع ولد زمعة وهو ولد امة مستفرشة لابيه
عبد الله بن زمعة في جواب من كان يدعي انه ابن اخيه هو اخي وابن ولدة
ابي ولد على فراشه فقال صلى الله عليه وسلم ذلك فالسبب هو الامة المستفرشة ومع
هذا فان ابا حنيفة يخرجها عن العموم بالاجتهاد فلا يحق ولدها بسيده قالوا

ثانيا لو عم العام في السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء ولو لا يختص السبب بحكم
فلا يكفي لذكر السبب فائدة فلم يبالغوا في بيانه وتدوينه وحفظه مستعينين انفسهم
في ذلك ولم يقع الاختلاف في عادة الجواب لانم انتفاء الفائدة ح
اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاؤها مطلقا بل فائدة منع تخصيصه
بالاجتهاد ونفس معرفة الاسباب لقولي كل معرفة تراد للعمل بها قالوا
ثالثا الاتفاق على انه لو قال تغذ عندي فقال والله لا تغديت لم يعم قوله
لا تغديت كل تغد ونزل على التغدي عنده حتى لو تغدى لاعنده لم يحنث
الجواب مرجح ذلك من عموم دليلنا لعرف خاص فيه والتحالف ملا نع
لا يقدح في الدليل ولا يصيره عما لا يتحقق فيه المانع قالوا رابعا لو عم السبب
المسئول عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا للسؤال وانه مما يكبت نظيب
مثله من الشارع والجواب منع الملازمة بل قد جاء بالجواب المطابق
وزاد عليه ما لم يسئل عنه وذكر الزيادة لا يخرجه عن المطابقة قالوا خامسا
لو كان عاما لكان حكما باحد المجازات بالتحكم واللازم منتف بيان الملازمة
ان ظهوره في العموم قد فات بخصوصيته في صورة السبب حيث شاركها
بخصوصها بعد ان لم يكن قصار مصروفا عما وضع له الى غيرها وضع له والسبب
خاصة مع سائر الخصوصيات ومع بعضها دون بعض مجازات له فكان الحمل
على السبب مع سائر الخصوصيات على التعيين تحكما الجواب انه باق
على ظاهره لم يفت ظهوره بالخصوصية في السبب لانه لم يدل على
السبب بل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ وقد علم بقرينة هو ورود فيه
فعلم انه لا يخرج عن العموم لا انه اريد من اللفظ بخصوصه قال

مسئلة المشترك يصح اطلاقه على معنيين مجازا لا حقيقة وكذلك بدلولا
الحقيقة والمجاز وعن القاضي والمعتزلة يصح حقيقة ان صح الجمع وعن ابي حنيفة
ظهر فيهما عند تجرد القرائن كالعام ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد
انه لغة وقيل لا يصح ان يراد وقيل يجوز في النفي لا الاثبات والاكثر ان
جمعه باعتبار معنييه مبني عليه لنا في المشترك انه يسبق احدهما فاذا اطلق
عليهما كان مجازا الثاني للصحة لو كان للجموع حقيقة لكان مريدا احدهما
خاصة غير مريد وهو محال واجيب بان المريد المدلولان معا لا بقيده
لكل مفرد واما الحقيقة والمجاز فاستعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا
وهو معنى المجاز الثاني للصحة لو صح لهما لكان مريدا ما وضع
غير مريد وهو محال واجيب بانه يريد ما وضع له اولا وثانيا بوضع مجازي
الشافعي لم نزان الله يسجد له ان الله وملائكته يصلون وهي من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار واجيب بان السجود والخضوع والصلوة الاعتنا
باظهار شرف او بتقدير خبر او فعل حذف لدلالة ما يقارنه او بانه مجاز
بما تقدم اقول اللفظ المشترك يصح اطلاقه على كل واحد من معنييه
معا كما يصح اطلاقه على كل واحد منهما بدلا من الاخر بان يراد به في اطلاق واحد
هذا او هذا وذلك غير ارادة مجموع المعنيين مثاله ان يطلق القرء ويريد
به طهرا وحيضا فاذا اطلق عليهما كان مجازا لا حقيقة وكذلك اللفظ لو
اطلق على معنييه المجازي والحقيقي مثاله ان يطلق الاسد ويريد به السبع و
الشجاع ونقل عن القاضي والمعتزلة انه يصح اطلاقه ان المشترك حقيقة ان
صح الجمع بينهما بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد ونقل عن ابي ثور في انه ظاهر
فيهما

بينهما دون احدهما فيحمل عند التجرد عن القرائن عليهما والاجمل على احدهما خاصة
الا بقرينة وهو عام فيهما والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف
الحقيقة وقال ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد اولا مانع من القصد كما دعم قوم
ان الدليل القاطع قائم على امتناعه لكنه ليس من اللغة فان اللغة منعت
عنه ولو لا منعها عنه لم يمنع عنه غيرها من عقل وقيل بل يصح ان لا يراد كما ذكرنا
وفصل قوم فقالوا يجوز في النفي لا الاثبات ثم اختلف في جمعه باعتبار معنييه
كعيون ويريد به ناظره وذهبا وجارية فالاكثر على انه مبني على الخلاف في
المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل بل يجوز وان لم يجز فيهما مقامان
المقام الاول ان اطلاق المشترك مجازا ولنا فيه انه سبق منه الى الفهم
عند اطلاقه احد المعنيين على البدل دون الجمع وهو علامة الحقيقة في احدهما
دون الجمع الثاني للصحة لو صح لهما معا لكان حقيقة والا لكان مستعملا في
غير ما وضع له وهو خلاف المفروض ولو كان حقيقة لهما لكان مريدا احدهما
خاصة غير مريد له خاصة وانه محال بيان الملازمة ان له حينئذ ثلثة معان
هذا وحده وهذا وحده وهما معا والمفروض استعماله في جميع معانيه فيكون
مريدا لهذا وحده وهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه لا
يريد هذا وحده فيلزم من حيث اراد هما به لا الاكتفاء بكل واحد منهما و
اراد تهما منفردين ومن حيث اراد المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما
واراد تهما مجتمعين وهو ما ذكرنا في اللازم والجواب انه مناقشة
لفظية فان المراد نفس المدلولين معا لا بقيوده لكل واحد منفردا وحاصله
دعوى ان مفهوميهما منفردا ان فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا

في مفهوميه فيكون النزاع عايدا الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا
الى ابطال ذلك وذلك قليل الجدوى والتحقيق فيه ان الافراد وعدمه
فيه للاستعمال لا للمستعمل فيه فيتوارد ان على الاستعمال والمعنى المستعمل فيه
بحاله والوضع لكل واحد في المعنيين مع قطع النظر عن الافراد عن الاخر و
عن الاجتماع معه نعم يستعمله تارة في هذا فقط وفيه استعماله في الاخر وتارة مع
استعماله فيه والواضع وضع اللفظ للمعنى المستعمل فيه في الحالين فظهر صحته
وانه حقيقة يظهر بالتامل المقام الثاني في ان اللفظ المستعمل في
الحقيقة والمجاز مجاز فيهما ولنا فيه ان استعماله لهما استعمال في غير
ما وضع له اولا لان ذلك لم يكن المعنى المجازي داخلا فيه وهو داخل الان
فكان مجازا لغة لا معنى للمجاز الا ذلك الثاني للصحة قال لو صح اللفظ لما
لكان مريد الما وضع له اللفظ لمكان المعنى الحقيقي غير مريد لما وضع له
لمكان المعنى المجازي ولد لبلكم وذلك في استعمال واحد محال الجواب
لانا لم الملازمة قانه لم يرد بما وضع له بالوضع الاول بل هو في المراد حيث
اراد المجموع مما وضع له اولا ومالم يوضع له اولا بوضع ثان مجازي لهذا المعنى
الثالث اعني المجموع وقد هجر الحقيقة والمجاز الاول خرجا عن الارادة
بخصوصهما ودخلا تحت مرتبة ثالث اختج الشافعي رضي الله عنه على
كونه حقيقة ظاهرة في الجميع بقوله المر تران الله يسجد له في في السموات و
من في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير
من الناس والسجود في الناس وضع الجبهة على الارض وفي غيرهم امر
مخالف لذلك قطعا وبقوله ان الله وملئكته يصلون على النبي والصلوة

في

في الله المغفرة وفي الملئكة الاستغفار وانما مختلفان الجواب اولا
ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذلك في الصلوة
وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو سلم فيكون مشتركا لفظيا او متواطئا ثانيا
انه بتقدير خبر او فعل حذف لدلالة ما يقارنه عليه اي يقدر في الاية
للاولى فعل كانه قال ويسجد له كثير من الناس وفي الثانية خبر كانه قال
ان الله يصلي وانما جاز ذلك لان يسجد له في في السموات وملئكته يصلين
مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه نحو نحن بما عندنا و
انت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا
فقد ذكر اللفظ مرادا به كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز
اتفاقا وثالثا انه وان ثبت الاستعمال فلا يقين كونه حقيقة بل نقول
انه مجاز وان كان خلاف الاصل بما ذكرنا في الدليل قال مسئلة
نفي المساوات مثل لا يستوي يقتضي العموم كغيره ابو حنيفة لا يقتضيه لنا
نفي داخل على نكرة كغيره قالوا المساوات مطلقا اعم في المساوات بوجه
خاص والاعم لا يشعر بالاخص واجيب بان ذلك في الاثبات والالم يعم
نفي ابدا قالوا لو عم لم يصدق لفظا بدفي مساوات ولو في نفي ما سواهما عنهما
قلنا انما تنتفي مساوات ليصح انتفاؤه قالوا المساوات في الاثبات
للعموم والالم يتم اخبار عما وات لعدم الاختصاص وتفيض الكلي
الموجب جزئي سالب قلنا المساوات في الاثبات للخصوص والالم
يصدق ابدا لفا في شيئين الا وبينهما ففي مساوات ولو في تعيينهما
وتفيض الجزئي الموجب كلي سالب والتحقيق ان العموم في النفي

مستفاد

اقول نفي المساوات بخصوصه نعم لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنة اصحاب الجنة يم الفائزون بل يقتضي العموم اي يدل على عدم جميع وجوه
المساوات فلا يقتل مسلم بكافر ولو ذميا المختار انه يقتضي العموم وكذلك غير
المساوات مثل الافعال فلا آكل عام في جميع وجوه الاكل ولا اضرب عام في جميع
وجوه الضرب وقال ابو حنيفة لا يقتضيه لنا ثم جوز قتل المسلم بالذمي لنا
انه نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها
النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيرها من النكرات وليس هذا قياسا في
اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء الهم وجوه قالوا اولا المساوات مطلقا
اي اي في الجملة اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساوات من كل وجه فلا يدل
عليه لان الاعم لا يشعر بالاخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه الجواب
انما ذكرتم في عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو في طرف الاثبات لا في طرف
النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولولا ذلك لجاز مثله في كل نفي فلا
يعم نفي ابدا اذ يقال في لا رجل رجل اعم من الرجل بصفة العموم فلا يشعر به
وهو خلاف ما ثبت بالدليل قالوا ثانيا لو كان عاما لما صدق لانه لا بد من
كل اثنين من مساوات من وجوه واقلها المساوات في سلب احدهما عنهما
الجواب لو قبل لا مساوات في نمير اد به نفي مساوات يصح انتفاؤها
وان كان ظاهرا في العموم وهو قبيل ما يخصصه العقل كقوله تعالى خالق كل شيء
اي خالق كل شيء يخلق قالوا ثالثا المساوات لو افادت نفي الاثبات فقبل
يستوي هذا وذاك ان دل العموم والالم يستقم اخبار بمساوات بين شيئين
لان المساوات بوجه ما لا تختص بهما اذ كل شيئين كذلك كما تقدم ولقائل

بوجه اي بين شيئين من وجه

لم يخص فكان عمومه لكل شيئين معلوما لم يكن كلاما مفيدا فائدة جديدة
وكان كقولنا السماء فوقنا والارض تحتنا ولو ثبت ذلك فقولنا لا يستوي
معناه ان كل وجه استواء ثابت وهو كلي موجب وقولنا لا يستوي نقيضه للتكاذب
بينهما عرفا ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب فيكون معنا قولنا لا يستوي
بعض وجوه الاستواء ليس بثابت وهو المطلوب الجواب المعارضة بالمثل
بان يقال المساوات في الاثبات ليس للعموم بل للخصوص وهو بعض
المساوات والالم يصدق اثبات مساوات لشيئين ابدا اذ ما من شيئين
الا وبينهما ضرب مساوات ولو في نفيها وقولنا لا يستوي موجبا جزئيا معناه
بعض وجوه الاستواء ثابت ونقيضه سالب كلي فقولنا لا يستوي بمثابة
لا شيء من وجوه المساوات بثابت وهو المطلوب ويمكن المعارضة بوجه
آخر اخصر من هذا وهو انه لو كان نفي المساوات للخصوص لما صح الاخبار
به لعدم اختصاصه كما مر تقريره وبالجملة فنقيض عدم الصدق وعدم
الافادة في طرفي الاثبات والنفي تنشأ اربع شبه متعارضة والتحقيق
فيه ان اثبات المساوات لا دلالة له على العموم وانما يفيد حملها بقرينة
ولولا لم يفد حملها كما ذكرنا والعموم انما ثبت في النفي الداخل
على النكرة وانما صدق بفقدها للقرينة ولولا لما صدق كما مر قال

مثله المقتضر وهو ما اضمر احد تقديرات لاستقامة الكلام لا عموم له في
الجميع اما لو تعين احدها بدليل كان كمذكوره ومثل بقوله صلى الله عليه رفع
عن امتي الخطأ والنسيان لنا لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء لوا اقرب
مجازا اليهما باعتبار الرفع المنسوب اليهما عموم احكامهما اجيب بان

اي رفع الخطاء والنسيان

غير الاضمار في المجاز اكثر فكان اولى اقتضاء فيعم الدليل قال
العرف في مثل نبي البلد سلطان نفي الصفات قلنا قياسي في اللغو
قالوا التعيين بالجميع لبطلان التحكم ان عنى به اللزوم الاجمال ان ابهم قلنا ويلزم من
التعميم زيادة الاضمار وتكثير مخالفة الدليل فكان الاجمال اقرب اقول

المقتضي بصيغة الفاعل ما لا يستقيم كلاما الا بتقدير وذلك التقدير هو
المقتضَر بصيغة المفعول فالمقتضِر لو كان ثم تقديرات متعددة
يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له في مقتضاه فلا يقدر الجميع
بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل يتعين لاحدها كان مجملا
بينها واما المقتضَر اذا تعين بدليل فهو كظهوره فلا فرق بيني وبينك في اللفظ
والمقدر في افادة المعنى فان كان ظاهره عاما فهو عام والا فلا وان
لم يتعين بدليل فقد اختار ان له عموما وذلك لان ما اختلف فيه و
قد ذكرنا في مثاله قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان ولا يستقيم
بلا تقدير لوقوعهما في الامة وثم تقديرات متعددة بحسب كل حكم
دنيوي كالعقوبة والضمان وغيرهما واخروي كالحساب والعقاب وغيرهما
لنا لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء واللازم باطل بيان الملازمة فلان
الحاجة تندفع بالبعض دون الاخر فكان الاخر مستغنى عنه واما انتفاء
اللازم فلان الاضمار لما كان للضرورة وجب ان يقدر بقدرها قالوا لا
اقرب مجاز الى الخطأ والنسيان باعتبار الرفع المنسوب اليهما المقتضَر
ارتفاع ذاتهما انما هو بعموم احكامهما فان نفي جميع الاحكام يجعلهما كالمعدوم
فكأن الذات قد ارتفعت بخلاف نفي البعض فوجب الحمل عليه للاتفاق

على انه لو اقتضت الحقيقة وقد رك المجاز حمل على الاقرب وذلك معنى
اضمار الجميع الجواب ان باب غير الاضمار في المجاز اكثر فوجب باب الاضمار
فوجب المصير اليه وعدم اضمار شيء في المقدرات فيقع التعارض بين
دليلكم المثبت للجميع ودليلنا النافي للجميع ويبقى دليلنا المثبت للبعض
سالما فيجب العمل به قوله باعتبار الرفع اشارة الى ان المجازات
ربما تفاوت نسبتها الى المعنى الحقيقي باعتبار ذاته فلا يكون بعضها اقرب
ويصير بعضها اقرب في موضع مخصوص باعتبار ما ينسب اليه او غيره و
ههنا صار المجاز اقرب باعتبار ما ينسب اليهما وان لم يكن اقرب
باعتبار مفهوم الخطأ والنسيان ويكفينا في الترجيح هذا القدر ولا
يجب القرب بالنظر الى ذاته قالوا ثانيا لو قيل ليس للبلد سلطان فهم
نفي جميع الصفات المعتبرة فيه في العدل وسياسته ونفاذ الحكم وغيرها
فكذلك ههنا الجواب انه قياس في اللغة فلا يصح لانه قد يحصل الغرض
في عبارة دون عبارة ولا جامع في مسئلة قالوا ثالثا ليس بعض المقدرات
اولى بالاضمار من البعض فيجب تقدير الكل والا لقدر البعض اما معينا
ويلزم التحكم او مبهما ويلزم الاجمال وكلاهما محذور الجواب المقدر
بعض غير معين والتعيين للشارع والاجمال وان كان خلاف الاصل
وجب المصير اليه لانه واحد ولان التعميم ففيه زيادة الاضمار على الواحد
وفيه اضمارات متعددة كل واحد منها خلاف الدليل فكان الاجمال
اقرب من التعميم لقلة مخالفة الاصل معه قال

مسئلة مثلث

لا اكلت وان اكلت عاما في مفعولاته فيقبل تخصيصه وقال ابو حنيفة

لا يقبل تخصيصا لنا ان لا اكلت ينفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول
وهو معنى العدم فيجب فبوله للتخصيص قالوا لو كان عاما لعم الزمان
والمكان واجيب بالتزامه وبالفرق بان اكلت لا يعقل الا ماكول
بخلاف ماذكر قالوا ان اكلت ولا آكل مطلق فلا صح تقييده مخصص
لانه غيره قلنا المراد المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلي في
الخارج والالم يجب بالمقيد اقول الفعل المتعدي لواحد في
سياق النفي مثل لا اكلت او ما في معناه مثل ان اكلت فانت طالق
لو بنينا الطلاق بان لا تاكل وابقير عليه غير متعرض للمفعول وهو عام
في مفعولاته فيقبل تخصيصه حتى لو قال اردت ماكولا خاصا قبل منه
وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا يقبل تخصيصا فلو خصصه بماكول لم يقبل
منه لنا ان لا اكلت لنفي حقيقة الاكل وانما يتحقق نفيه بالنسبة الى
كل ماكول ولذلك يحنث بالاتيان باي اكل اتفاقا وذلك هو معنى
العموم فوجب قبوله التخصيص كما لو صرح به قالوا ولو كان عاما في
مفعولاته لكان عاما في سائر المتعلقات كالزمان والمكان فكان
يقبل التخصيص فيهما واللازم منتف اتفاقا الجواب اولا فبالالتزام
لان نفي حقيقة الاكل يكون بنفيه في كل زمان وكل مكان واما ثانيا فبمنع
الملازمة لان اكلت لا يعقل معناه الا متعلقا بماكول و
لذلك قيل المتعدي ما لا يعقل معناه الا بمتعلقه وظرف الزمان
والمكان ليس كذلك لجواز ان لا يخطر بالبال اصلا وان كان لا ينفك
عنهما في الواقع فاذا المفعول به كالمذكور وهو كقولك لا اكلت شيئا

ولا نزاع في انه لو ذكر كان عاما وقابلا للتخصيص وحاصل الجواب
ان المفعول به مقدر للوجوب تعلقه فكان كالمذكور يلحظ عند الذكر فيزمايريد به بعض دون بعض
وانما يلزم من نفي الحقيقة نفي ما يلزمه وغيره كالمحذوف لا يلحظ
عند الذكر وانما يلزم من نفي الحقيقة نفي ما يلزمه غير مخير بارادة وعلم
مما ذكرنا ان ماخذ النزاع ان المفعول به محذوف كسائر المتعلقات
او مقدر ولا نية ضروري للفعل المتعدي دون غيره والاثنان اثنان
في فصيح الكلام انما الكلام في الظهور وبهذا ظهر ان دليل المصنف
ليس في محل النزاع وان التزامه في الزمان والمكان خلاف الاتفاق
قال لو اتى بالا اكلت وان اكلت يدلان على الاكل مطلق فلا صح تقييده
مخصص لنا فيهما اذ الاتي في المطلق بمشخص وبالعكس فان الاطلاق
عدم القيد والتشخص وجوده فيه وبينهما من المنافات ما لا يخفى الجواب
انا لا نسلم ان لا آكل مطلق بل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق
في الخارج فان كل ما هو في الخارج مشخص ولا يوجد الكلي المبهم الا في الذهن
ولو كان لا آكل للمطلق لا للمقيد لم يحنث بالمقيد وهو خلاف الاجماع
وقد تقدم تحقيق مثله مرة فلا نعيده واعلم ان ابا حنيفة يجعل لا اكل
اكلا مما يقبل تخصيصه واستبعده الاصحاب لاتحاد مفهومه ومفهوم
لا اكلت لا يختلفان الا بالتاكيد وعدمه والتاكيد تقوية مدلول الكلام
من غير زيادة وربما يفرق بان الطلاقية تنكير صريح وقد تقصد به عدم
التعيين لما هو متعين مخصوص في نفسه كقولك ايت رجلا وهو
متعين عند المتكلم لكن لا يتعرض له في تعبيره فاذا فرد ذلك

وحض بكل البين كان تعينا لاحد محتمليه فقبل بخلاف للاكل فانه لبعض
الحقيقة وتخصيص بعضه بما لا يحتمله واستدق الامام فخر الدين هذا
النظر قال مسئلة الفعل المثبت لا يكون عاما في
اقامته مثل صلى داخل الكعبة فلا يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد
غيبوبة الشفق فلا يعم الشفقين الا على رأي من يجمع بين الصلوتين
في الوقت فلا يعم وقتيهما واما نكر الفعل فمستفاد من قول الراوي كان
يجمع كقوله كان حاتم يكرم الضيف واما دخول امته فدليل خارجي في
قول مثل صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قرينة كوقوعه
بعد اجمال او اطلاق او عموم او بقوله لقد كان لكم او بالقياس فالوا قد
عم بخوسها فنجد واما انا فنفيض الماء او غيره قلنا ما ذكرنا لا بالصيغة
اقول الفعل المثبت لا عموم له وله صور احداها انه لا يعم قضاءه
وجهاته فاذا قال الراوي انه صلى داخل الكعبة لم يعم صلوة النفل والفرض
فلا يتعين الا بدليل ولو قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلوة
بعد الشفقين اعني الاحمر والابيض الا ان يجعل المشترك عاما في معنييه
ولو قال كان يجمع بين الصلوتين الظهر والعصر او المغرب والعشاء فلا
يعم جمعهما بالتقديم في وقت الاولى والتاخير في وقت الثانية ثانيتهما
عمومه في الازمان ولا يدل عليه وربما توهم ذلك في قوله كان يفعل
فانه يفهم منه التكرار كما لو قال كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس
مما ذكرناه في شئ لانه لا يفهم من الفعل وهو جمع بل من قول الراوي
وهو كان حتى لو قال جمع زال التوهم وثالثتهما عمومه للامة ولا يدل

عليه

عليه ايضا الا بدليل خارجي اما دليل في ذلك خاصة كقوله صلوا
كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واما دليل في ذلك خاصة
هو قرينة كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم فيفهم انه بيان له فيتبعه
في العموم وعدمه كما تقدم واما دليل في الافعال عموما كقوله لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة واما دليل هو قياس للامة عليه بجامع
تعلم عليته وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد تبين ان الفعل
المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه قالوا قد عم بخوسها فنجد وفعلت
انا ورسول الله فاغتسلنا واما انا فنفيض الماء وغيره مما يحكى فعله
في جميع الخلق وشاع ولم ينكره احد الجواب ان التعميم انما كان
باحد ما ذكرنا لا بصيغة الفعل فيه وقع النزاع قال
مسئلة كقول الصحابي نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يعم الغرر
والجار لنا عدل عارف فالظاهر الصدق فيوجب الاتباع قالوا يحتمل ان
يكون خاصا او سمع صيغة خاصا فيتوهم والاصح بالحكى يوجب الاتباع
قلنا خلاف الظاهر اقول لفظ الحكى الصحابي فعلا بلفظ ظاهر العموم
كان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يعم الغرر والجار
بصيغته وهو حكاية حال فيحمل على العموم خلافا للاكثرين لنا انه عدل
عارف باللغة وبالمعنى فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره وقطعه
وانه صادق فيما رواه في العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقا
قالوا يحتمل انه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم
باجتهاده او سمع صيغة فتوهم انها للعموم فورد العموم لذلك والاصح

بالمحكى لا الحكاية والعموم فى الحكاية لا المحكى اجوب بهذا الاحتمال وان كان منقدحا فليس بقادح لانه خلاف الظاهر فى علمه وعند الله والظاهر لا يترك للاحتمال لانه فى ضرورته فيؤدى الى ترك كل ظاهر قال

مسئلة لو اعلق الشارع حكما على علة عم بالقياس شرعا لا بالصيغة و قال القاضى لا يعم وقيل بالصيغة كما لو قال حرمت السكر لكونه حلوا لنا ظاهر فى استقلال العلة فوجب الاتباع ولو كان بالصيغة لكان قول القايل اعتقت غانما لسواده يقتضى عتق سودان عبيده و لا قايل به القاضى يحمل الخبر به قلنا لا يترك الظاهر للاحتمال الاخر حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت المسكر لاسكاره واجيب بالمنع اقول لو اعلق الشارع حكما على علة هل يعم حتى يوجد الحكم فى جميع صور وجود العلة وان عم فعمومه له بالشرع قياسا او باللغة صيغة الظاهر عمومه وانه بالشرع قياسا وقال القاضى ابو بكر لا يعم وقيل يعم بالصيغة مثاله قوله عليه السلم فى قتل احد ذلوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما فانه يعم كل شهيد وكما قال حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يعم كل مسكر لنا اما عمومه شرعا بالقياس فلانه ثبت التعديل بالقياس وما ذكرناه ظاهر فى استقلال العلة بالعلية فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث وجدت وهو المراد ولا عدم عمومه صيغة فلان العموم لو كان بالصيغة لكان قول القايل اعتقت غانما لسواده يقتضى عتق جميع السودان فى علمه لانه بمثابة اعتقت كل اسود اللازم باطل لانه لا قايل به احتج القاضى بانه يحتمل ان يكون

جزء

جزء العلة والجزء الاخر خصوصية المحل حتى تكون العلة شهادة قتلى احد واسكار الخمر فلا يعم الجواب لان هذا مجرد احتمال فلا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر فى الاستقلال كساير العلل المنصوصة احتج الاخرون بان القايل انه يعم صيغة بانه لا فرق بين قولنا حرمت الخمر لاسكاره وبين قولنا حرمت المسكر لاسكاره عرفا والمفهوم منهما واحد والثانى يعم كل مسكر فيجب ان يعم الاول ايضا الجواب منع عدم الفرق لان الاول خاص بالخمر صيغة والثانى عام لكل مسكر وان اريد به لا فرق فى الحكم لم ينفع لان ذلك بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة قال مسئلة الخلاف فى ان المفهوم له عموم لا يتحقق لان مفهوم الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به كما يختلفون فيه وفى نفى العموم كما للغزالى اراد ان العموم لم يثبت بالمنطوق ولا يختلفون فيه ايضا اقول الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا فى ان له عموما ام لا فقال الاكثر له عموم ونفاه الغزالى واذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه ان فرض النزاع فى ان مفهوم الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم فى جميع ما سوى المنطوق فى الصور اولا فالحق الاثبات وهو مراد الاكثر والغزالى لا يخالفهم فيه وان فرض فى ان ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق اولا فالحق النفى وهو مراد الغزالى وهم لا يخالفونه فيه والثالث غير ممكن فرضه محلا للنزاع والحاصل انه نزاع لفظى يعود الى تفسير العام بانه ما يستغرق فى محل النطق او ما يستغرق فى الجملة واعلم ان النزاع فى ان العموم ملحوظ فيقبل التقييد الى البعض منه او لا بل حصل بالالتزام تبعا للثبوت بلزومه فلا يقبله وهو مراد الغزالى بقوله انه لا يتناوله

لفظا وقد سبق الاشارة الى مثله في مسئلة لا اكل قال مسئلة
قالت الحنفية مثل قوله عليه السلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في
عهده معناه بكافر فيقتضي العموم الا بدليل وهو الصحيح لنا لو لم يفد
شيء لا متنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول للقرينة قالوا لو كان
كذلك لكان بكافر الاول للحربي فقط فيفيد المقتضى ولكان ويقولهن
للرجعية والبائن لانه ضمير المطلقات قلنا خص الثاني بالدليل
قالوا لو كان لكان كخوضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا اي يوم الجمعة
واجيب بالزامه وبالفرق بان ضرب عمرو في غير الجمعة لا يمتنع
اقول كلام المصنف لنا الحنفية قالوا في مثل قوله عليه السلم لا
يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي العموم
ولا يختص بالحربي اختصاص كافر الاول به لانه هو الذي لا يقتل به المسلم
عندهم فيكون مقتضاه الا يقتل الذمي بالذمي والحربي الا بدليل منفصل
يخصه بالحربي وهو الصحيح عند المصنف لنا انه اما ان يقدر شيء او
لا يقدر فان لم يقدر شيء امتنع قتل ذي عهد مطلقا حتى بالمسلم وانه باطل
اتفاقا وان قدر وجب تقدير الذي سبق ذكره وهو الكافر نفسه او
ضميره لقيام القرينة وهو سبقه دون غيره اذ لا قرينة اصلا ولفظ
ذو كان عاما صيغة بالاتفاق قالوا اولا لو كان كذلك اي بكافر
عاما لكان كافر الاول للحربي لانه هو الذي لا يقتل به المسلم عندكم فيلزم
فساد المعنى اذ تصير معناه لا يقتل مسلم بكافر حربي ويقتل بالذمي
لا ذو عهد في عهده بكافر لا بحربي ولا بذمي وفساده ظاهر لان ذلك

لا يصح مقصودا للشارع لما فيه من خطر مرتبة المسلم عن الذمي فوجب تخصيص
الثاني وحمل الكلام عليه دفعا لهذا الفساد وايضا فيلزم ان يكون بعولتهن
في قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن الضمير فيه للرجعية وللبائن جميعا لانه ضمير
المطلقات في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وهو عام
للبائن والرجعية ولذلك اوجب به العدة عليهن واللازم باطل لان
البائن ليس بعلها احق بردها اجاب عن الجواب ان الثاني فيهما عام
وقد خص بدليل منفصل فلا يلزم في كافر الثاني ان يراد به الاعم في الذمي
والحربي لبقية المعنى وانما يكون كذلك لو بقي على عمومه دلالة في بعولتهن ان
يرجع الى البائن والرجعية فيثبت حكمه فيهما وانما يكون كذلك لو بقي
على عمومه ولا في بعولتهن ان يرجع الى البائن والرجعية فيثبت حكمه فيهما
وانما يكون كذلك لو بقي على عمومه قالوا ثانيا لو كان ذلك صحيحا لكان قولك
ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا معناه وعمرا يوم الجمعة لو الفرض ان يخص
الاول بقيد يوجب تخصيص الثاني به وانه غير لازم اتفاقا اجاب انه
ملزم ظهوره فيه وان كان يحتمل غيره وايضا الفرق بانه انما قدر شيء كافر
للضرورة فانه لو لم يقدر لامتنع قتل ذي العهد مطلقا ولا ضرورة ههنا
فان ضرب عمرو مطلقا سواء في يوم الجمعة او في غيره لا مانع عنه قال
مسئلة مثل يا ايها المزمل لان اشركت ليس بعام للامة الا بدليل
فرقيا سوا غيره وقال ابو حنيفة عام الا بدليل لنا القطع
بان خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة وايضا يجب ان يكون خروج
غيره تخصيصا قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة

العدد وكونه فيهم لغة انه امر لاتباعه معه وكذلك يقال فتح وكسر و
المراد مع اتباعه قلنا ممنوع او فهم لان المقصود متوقف على المشاركة
بخلاف نداء قولوا اذا طلقتم يدل عليه قلنا ذكر النبي اولا للتشريف
ثم خوطب الجميع قالوا فلما قضى و لو كان خاصا لم يتعد قلنا نقطع بان
الالحاق للقياس قالوا مثل خاصة لك ونافلة لك لا يفيد قلنا يفيد
قطع الالحاق اقول الخطاب الخاص بالرسول مثل قوله تعالى يا
ايها المزمل يا ايها المدثر لان اشتركت بخطاب عملك ليس بعام للامة
وان عم فبدليل خارجي في قياس لهم عليه او دفعا واجماع يوجب التشريك
اما مطلقا او في ذلك الحكم خاصة وقال ابو حنيفة واحمد هو عام
للامة ظاهرا فيحمل عليه الا بدليل خارجي يصرف عنه ويوجب تخصيصه
به لنا ان مثل وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره
لغة ولنا ايضا لو كان يتناول الامة لكان اخراج غير المذكور و
النص على ان المراد هو المذكور دون غيره تخصيصا للعموم ولا قايل
به وقد يقال على الاول انه يتناوله في مثل عرفا وعلى الثاني لا يلزم
بطلان اللازم فان التخصيص يقع في العام عرفا حرمت عليكم
امهاتكم قالوا ولانه منصب الاقتداء به بمعنى انه يقتدى به
طايفة كالامير بجنده واتباعه لو قيل له اركب لمناجزة العدو
او اذهب لفتح البلدة الفلانية او كوفهما فهم منه للامر له ولاتباعه
معه وكذلك يقال انه كسر العدو وفتح المدينة والمراد هو واتباعه
لانهم الذين كسروا وفتحوا لا هو وحده والجواب ان
لنهم

فهم ذلك من الخطاب له مموع وان سلم فانما فهم بدليل وهو ان
المقصود وهو المناجزة او الفتح موقوف على مشاركة اتباعه بخلاف
هذه الصورة فان قيام الرسول وكونه مما لا يتوقف على مشاركة
الامة له قالوا ثانيا قال قم يا ايها النبي لو اطلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن فافرده بالخطاب وامر بصيغة الجمع والعموم فدل على ان
مثله عام خطاب له وللامة والجواب ان ذكر النبي صلى الله عليه وسلم
بالنداء لا فيما ذكر ثم في المثال للتشريف فيخاطب بالامر للجميع و
لا يمتنع ان يقال يا فلان افعل انت واتباعك كذا انما النزاع
فيما يقال افعل انت كذا ولا يتعرض للاتباع قالوا ثالثا قال
الله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين
حرج اخبر تعالى انما اباحه له ليكون شاملا للامة ولو كان خطابه
خاصا به ولا يتعدى حكمه الى الامة لما حصل الغرض الجواب
منع الملازمة لجواز ان يتعدى حكمه اليهم بالقياس والامر كذلك
فانا نقطع ان الالحاق للقياس واباحة زينب له خاصة فلا يدل على
الاباحة للغير قالوا رابعا لو كان خطابه لا يعم الامة لكان مثل قوله
خالصة لك و نافلة لك غير مفيد لدلالته على اختصاص الخطاب به
وهو مستفاد من نفس الخطاب واللازم بطلا ستناع اللغو في
كلامه تعالى الجواب منع عدم الفايدة فان الخطاب وان لم
يدل على العموم فلا يدل على عدم العموم بل هو محتمل لهما وهذا
يقطع احتمال العموم وفايدته انه لا يلحق به الامة بالقياس كما كان

تلحق به لو لم يرد خالصة لك وفائدة لك عليه قال مسئلة خطابه
لواحد ليس بعام خلافا للحنابلة لنا ما تقدم في القطع ولزوم التخصيص
ومن عدم فايدة حكمي على الواحد قالوا وما ارسلناك الا كافة للناس
بعثت الى الاسود والاحمر يدل عليه واجيب بان المعنى تعريف
كل ما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع قالوا حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة يابى ذلك قلنا محمول على انه على الجماعة بالقياس وبهذا
الدليل لان خطاب الواحد للجميع قالوا لقطع ان الصحابة حكمت على
الامة بذلك كحكمهم بحكم ماعز في الزنا وغيره قلنا ان كانوا حكموا للتساوي
في المعنى فهو القياس والا فخلاف الاجماع قالوا لو كان خاصا لكان
يجزئك ولا يجزئ احدا بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته
وحده زيادة في غير فايدة قلنا فايدته قطع الالحاق كما تقدم
اقول خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم جميع الامة بصيغته
فلا يتناول الباقين خلافا للحنابلة ولعلهم لا يدعون تناوله بصيغته
بل بالقياس او بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لنا ما تقدم
في القطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره وفي لزوم كون اخراج
الغير تخصيصا وانه يلزم عدم فايدة قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة نظر فهم ما
يتضمنه في الخطاب بنفسه بصيغته قالوا اولا النصوص تدل على تعميم
احكامه مثل قوله نعم وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام
بعثت الى الناس كافة وقوله بعثت الى الاسود والاحمر اي العرب
والعجم الجواب منع دلالتها على تعميم مثل ذلك وانما تدل لو دلت

على عموم كل حكم لكل مكلف وفائدته ظاهر بل معنى التعميم انه بعث
ليعرف كل واحد في الناس في مقيم ومسافر وحر وعبد وطاهر وحائض
بما يختص به من الاحكام لا ان الكل للكل قالوا ثانيا قوله حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة يابى ذلك ثم من عدم تناول حكم الواحد للجميع
يصح الجواب منع كونه يابى لانه محمول على انه يعم بالقياس
او بهذا الدليل لان خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه
وقع النزاع قالوا ثالثا نحن نقطع ان الصحابة كانوا يحكمون على
الجماعة بحكم ما حكم به النبي صلى الله عليه وآله على الواحد
كحكمهم على كل زان بالرجم لرجمه ماعزا وضرب الجزية على كل مجوسي
لضربه اياها على مجوس هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعا الجواب
ان حكمهم بذلك ان كان بعد علمهم بتساوي الامة في المعنى المعلل به ذلك
الحكم كالزنا للرجم والمجوسية للجزية فهو بمعنى القياس والالحاق به
مما لا نزاع فيه وان كان بدون ذلك فهو خلاف الاجماع فلا يجوز
الاجماع عليه قالوا رابعا لو كان الخطاب لواحد خاصا به لكان
قوله عليه السلام لابي بردة في الكفارة حين اجازه في اكل التمر الذي امره
باطعامه يجزئك ولا يجزئ احدا بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول
شهادته وحده وتخصيصه عبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير
وغير ذلك زيادة في غير فايدة الجواب منع عدم الفايدة بل
فايدته نفي احتمال التشريك قطعا للالحاق بالقياس كما تقدم
قال مسئلة جمع المذكر السالم كالمسلمين وكنوفلوا مما يغلب

فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة لنا ان المسلمين
والمسلمات ولو كان داخلا اما خص فان قدر مجيئه للتنصيص فقد بدة التا
التاسيس اولى وايضا قالت ام سلمة يا رسول الله ان النساء لم يذكرن
الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات
لم يصح تقريره النفي وايضا فاجماع العربية على انه جمع المذكر قالوا
المعروف تغليب الذكور قلنا صحيح لغة فقد الجميع ويكون مجازا
فان قيل الاصل الحقيقة قلنا يلزم الاشتراك وقد تقدم مثله
قالوا لو لم يدخلن لما شاركن الذكور في الاحكام قلنا بدليل منفصل
ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما قالوا اوصى لرجال
ونساء بشيء ثم قال اوصيت لهم بكذا دخل النسائي بغير قرينة وهو
معنى الحقيقة قلنا بل بقرينة الالف واللام الاول اقول صيغة
الجمع المذكر هل تتناول النساء وليس النزاع في دخول النساء في
الرجال لاشتمائه اتفاقا ولا في نحو الناس ولا في نحو مسلمون وما للشبوتية
اتفاقا وانما النزاع فيما يفرق فيه بين صيغة المذكر والمؤنث
بعلامة فان العرب تغلب فيه المذكر فان ارادوا الجمع بين المذكر
والمؤنث فبالعلامة وبدونها الا في ثلثة ولا يفردون المؤنث
بالذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر على
الغايب والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا
وهذه الصيغ لفا الطلقت هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها كما
تدخل عليه التغليب اولا والاكثر على انها لا تدخل ظاهرا خلافا للحنابلة

لنا

لنا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات وكذه ولو كان بدليل المسلمات داخلا
في المسلمين لما حسن هذا لكونه عطفا للخاص على العام فان قيل فايدته
كونه نصا في النساء فلا يقبل التخصيص فهو مذكور للتاكيد كما عطف جبريل
وميكايل على الملئكة والصلوة الوسطى على الصلوات قلنا فايدة التاسيس
اولى من فايدة التاكيد ولنا ايضا انه قد روي عن ام سلمة انها قالت يا
رسول الله ان النساء لم يذكرن الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان
المسلمين والمسلمات فنفى ذكرهن مطلقا ولو كن داخلات لما صدق
نفيهن ولم يجز تقريره عليه السلم للنفي ولنا ايضا اجماع اهل العربية على ان هذه
الصيغ لجمع المذكر وانها كتضعيف المفرد والمفرد مذكر قالوا اولا المعروف
من اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق ولو كانت
الف امراة مع رجل واحد قالوا لهم وادخلوا الباب سجدا والمراد بنوا
اسرائيل رجالهم ونساؤهم وقالوا اهبطوا بعضكم لبعض عدو والمراد
لهم وحوا وابليس وهذا انما يقتضي دخول النساء فيه الجواب انه انما يدل على ان الاطلاق صحيح لغة فقد الجميع ونحن نقول به لكنه يكون
مجازا ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه النزاع فان قيل الاصل في الاطلاق
الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا بدليل قلنا النزاع في انه للرجال
وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء معا حقيقة لزم الاشتراك و
الا فلم يجاز وقد علمت ان المجاز اولى من الاشتراك وقد تقدم ذلك
قالوا ثانيا لو لم يدخل النساء في هذه الصيغ لما شاركن المذكرين في
الاحكام لثبوت اكثرها بهذه الصيغ واللازم منتف بالاتفاق كما

في احكام الصوم والصلوة والزكوة وقد ثبت بخوا فيموا الصلوة واتو الزكوة وكتب عليكم الصيام الجواب منع الملازمة نعم يلزم ان لا يشارك في الاحكام بهذه الصيغ وانما المانع من ذلك ركن بدليل من خارج والامر كذلك ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما لعدم الدليل الخارجي فيها قالوا ثالثا لو اوصى للرجال والنساء بدراهم ثم قال اوصيت لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة وهو ممنوع لحقيقة فيكون حقيقة في الرجال والنساء ظاهرا فيهما وهو المطلوب والجواب منع المبادرة ثم نسلم لقرينة فان الوصية المتقدمة قرينة دالة على ارادتهن قال **مسئلة** من الشرطية تشمل المؤنث عند الاكثر لنا انه لو قال من دخل داري فهو حر فدخلها النساء عتقن بالدخول **اقول** لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل من وما وان كان العائد اليه مذكرا فانه يعم المذكر والمؤنث عند الاكثر وقال قوم انه يختص بالمذكر لنا لو قيل من دخل داري فهو حر فدخلها النساء عتقن بالاجماع ولولا الظهور لما اجمع عليه عادة قال **مسئلة** الخطاب بالناس والمؤمنين ونحوهما يشمل العبيد عند الاكثر وقال الرازي ان كان بحق الله لنا ان العبيد في الناس والمؤمنين قطعا فوجب دخوله قالوا ثبت صرف منافعه الى سيده فلو خوطب لصرفها الى غيره لشاقض قلنا بانه في غير تضييق العبادات فلا تناقض قالوا ثبت مزوجه في خطاب الجهاد والحج والجمعة وغيره قلنا بدليل كخروج المريض والمسافر **اقول** خطاب الشارع بالاحكام بصيغة تشاول العبيد لغة مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا هل بيتنا ولعبيده

شرعا حتى يفهم الحكم اولا بل يختص بالاحرار والاكثر على انه يتناول العبيد وقال ابو بكر الرازي يفهم ان كان الخطاب بحق من حقوق الله دون حقوق الناس لنا ان العبيد في الناس والمؤمنين فيدخل في الخطاب العام بهما قطعا وكونه عبدا لا يصلح مانعا لذلك قالوا اولا قد ثبت بالاجماع صرف منافع العبد الى سيده او ذلك ينافض فيتبع الاجماع ويترك الظاهر الجواب لانسلم صرف منافعه الى سيده عموما بل قد استثني من ذلك تضايق العبادات حتى لو امره السيد في اخر وقت الظهر حين ضاق عليه الصلوة فلو اطاعه لفاتته وجبت عليه الصلوة وعدم صرف منفعته في ذلك الوقت الى السيد فاذا ثبت هذا في العبد بالعبادة ليس مناقضا لقولهم بصرف منافعه الى السيد الا في وقت تضايق العبادة فاندفع ما ذكرتم قالوا ثانيا خرج العبد عن خطاب الجهاد والجمعة والحج والعمرة والتربصات والاقاديء ونحوها ولو كان الخطاب متناولا له بعمومه لزم التخصيص والاصل عدمه والجواب لم نسلم خروجه بدليل اقتضى خروجه وذلك لخروج المريض والمسافر والحايض من العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلوة والجهاد وذلك لا يدل على عدم شمولها لهم انفا غايته انه خلاف الاصل ارتكب لدليل وهو جايز قال **مسئلة** مثل يا ايها الناس يا عباد يشمل الرسول عند الاكثر وقال الكليني الا ان يكون معه قل لنا ما تقدم وايضا فهموه لانه كان لم يفعل سالوه فيذكر موجب التخصيص قالوا لا يكون آمرا مامورا او مبلغا مبلغا بخطاب واحد ولان الامر للاعلا لمن دونه قلنا

فلو كان داخلا في الخطاب لكان صرفه للمنافعه الى غير سيده صح صح صح

الا امر الله والمبلغ جبريل قالوا حقت باحكام كوجوب ركعتي الفجر
والاضحى وتحريم الزكوة واباحة النكاح بغير ولي والشهود
لاهر وغيرها فلم يجز جوابك في العمومات اقول ما ورد على
لسان الرسول من العمومات المتناولة له لغة هل يعم الرسول او كونه وارد
بلسانه يمنع دخوله فيها مثاله قوله تعالى يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس
يا عبادي وغيره فالاكثر على انه يشمل الرسول مطلقا وقيل لا يشمل مطلقا وقال
الحليمي مفصلا ان كان مامورا بالقول للامة كقوله قل يا ايها الناس
لم يشمله والا شمله لنا ما تقدم انه ممن يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول
فيه عند التركيب ولنا ايضا ان الصحابة فهموا دخوله فيها ولذلك كان لقائل
ان يقول لم فعل مقتضاه سألوه عن الموجب في ذكر موجب التخصيص وذلك نفور منه لدخوله
فيها قالوا لعلا انه عليه السلام آمر او مبلغ فان كان آمرا فلا يكون مامورا لان
الواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمرا ومامورا معا وان مبلغا فلا يكون
مبلغا اليه مثل ذلك فان قيل قد يكون آمرا ومامورا من وجهين قلنا الامر
اعلام مرتبة من المامور فلا بد من المغايرة والجواب لانسلم انه آمر او مبلغ
بل الامر هو الله والمبلغ هو جبريل وهو حاك لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه قالوا
ثانيا انه عليه السلام مخصوص باحكام من وجوب اشياء كخوف الفجر وصلوة الضحى
والاضحى وتحريم اشياء كالزكوة وخيانة الاعين واباحة اشياء كالنكاح من غير
شهود وولي وبلا مهر والزيادة على اربع نسوة والتزويج بلفظ الهبة الى غير
ذلك مما فطق به موضع دليل على عدم مشاركته لامته في عموم الخطاب
الجواب ان انفراده في ذلك بدليل لا يوجب عدم المشاركة لامته

قلنا كالمريض والمسافر وغيرهما

في مطلقا

مطلقا فان عدم الحكم قد يكون لمانع كما يكون لعدم المقتضي وذلك كما خرج
المريض والمسافر وغيرهما من عمومات مخصوصة ولا يوجب ذلك خروجهم
عن العمومات مطلقا قال مسئلة يا ايها الناس ليس خطابا لمن
بعدهم وانما يثبت الحكم بدليل اخر من اجماع او نص او قياس خلافا للحنابلة
لنا القطع بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس وايضا فانه يمتنع
من الصبي والمجنون فالمعدوم اجدر قالوا لو لم يكن مخاطبا لم يكن مرسلا
اليه والتالي باطل اتفاقا واجيب بانه لا يتعين الخطاب شفاهي بل لبعض
شفاها ولبعض بنصب الادلة بان حكمهم حكم من شافههم قالوا الاحتجاج بدليل
التعميم قلنا لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر جعلها بين الادلة
اقول لا وضع لخطاب المشافهة مثل يا ايها الناس يا ايها الذين
امنوا ليس خطابا لمن بعدهم وانما يثبت دخولهم في حكمه بدليل اخر
من اجماع او قياس او نص واما بمجرد الصيغة فلا وقالت الحنابلة هو
عام لمن بعدهم لنا انا نعلم قطعا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس
ونحوه وانكاره مكابرة ولنا ايضا انه امتنع خطاب الصبي والمجنون
بجهة ولم يوجه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم
اجدر ان يمنع لان شاهد الحال بعد قالوا لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده
لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف لملازمة فلانه لا معنى لارساله الا ان
يقال له بلغه احكامي ولا تبليغ الا بعد العمومات وهي لا تتناوله واما انتفاء
اللازم فبالاجماع والجواب لانسلم انه لا تبليغ الا بعد العمومات
التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة فلم يجب

التبليغ في الجملة وانه يحصل بان يحصل للبعض شفاء وللبعض بفضب
الدلايل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم قالوا انا لم نزل العلماء
يحتجون على اهل الاعصار في بعد الصحابة بمثل ذلك وهذا اجماع على العموم لهم
والجواب لا يتعين ان يكون ذلك لشامل لهم بل قد يكون لانهم علموا
ان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر جمعا بين الادلة اي بهذا الدليل الدال على المشاركة
في الحكم ودليلنا الدال على عدم دخولهم في الخطاب قال مسئلة
المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر امرا او نهيا او خبرا مثل
وهو بكل شئ عليم فاحسن اليك فاكرمه او فلا تهنه قالوا يلزم ان الله خالق
كل شئ قلنا خص بالعقل اقول من خاطب المكلفين بخطاب هو
داخل في عموم متعلقه فالمخاطب نفسه هل يدخل في ذلك الخطاب لشامل
لصيغة او لا يدخل لقرينة كونه مخاطبا شامله في الخبر وهو بكل شئ عليم وفي
الامر فوذلك من اكرمك فاكرمه فانه امر عام لا يختص بمخاطب دون مخاطب
والنهي فوذلك من اكرمك فلا تهنه فانه نهي عام فالاكثر انه يدخل وقيل لا يدخل
لنا ما تقدم انه تناوله لغة فوجب تناوله في التركيب قالوا قال الله
تعالى الله خالق كل شئ فيلزم ان يكون خالقا لنفسه الجواب ظاهر فيه خص
بدليل العقل قال مسئلة خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي اخذ
الصدقة من كل نوع من المال خلافا للاكثر لنا انه صدقة واحدة
يصدق انه اخذ منها صدقة فيلزم الامتثال ايضا فان كل دينار
مال ولا يجب ذلك بالاجماع قالوا المعنى من كل مال فيجب العموم قلنا
كل للتفصيل فلذلك فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل
عندي درهم اتفاق اقول مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع اموالهم بل يكفي اخذ صدقة
واحدة من جملة الاموال والاكثر على خلافه لنا انه لو اخذ من جملة
اموالهم صدقة واحدة صدق انه اخذ من اموالهم صدقة ولو اصدق
ذلك فقد امتثل ولنا ايضا الاجماع على ان كل دينار وكل درهم مال ولا
يجب اخذ الصدقة منه اجماعا فلا يجب من كل مال واذا لم يجب لم يجب
من كل نوع اذ لا مقتضى له الا فهم العموم من الخطاب وقد اجاب عن
الاول بمنع صدق خذ من اموالهم صدقة على ظاهره اذ معناه بمقتضى
العموم خذ من كل مال صدقة وعن الثاني انه ظاهر في العموم وعارضه الاجماع
في بعض مشاولاته فخصصناه فبقي فيما عداه حجة قالوا اموالهم للعموم
لانه جمع مضاف كما مر فيكون المعنى خذ من كل واحد واحد من اموالهم
صدقة لو معنى العموم ذلك وهو المطلوب الجواب منع ان معنى
العموم ذلك فان الكل وضع لاستغراق كل واحد واحد مفصلا وهو امر
زايد على العموم ولذلك فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل
عندي درهم حتى يلزم في الاول درهم واحد وفي الثاني دراهم بعدة
الرجال قال مسئلة العام بمعنى المدح والذم مثل ان الابرار
ان الفجار والذين يكنزون عام وعن الشافعي في خلافه لنا عام
ولا منافاة في ففي كفيره قالوا استيق لقصد المبالغة في المدح او الزجر فلا
يلزم التعميم قلنا التعميم ابلغ وايضا لا منافاة بينهما اقول العام
قد يتضمن معنى المدح والذم مثاله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار

عندي

لفي جميع فمثل هذا العام هل هو للعموم فيثبت به الحكم في جميع مشاولاته اولا
الاكثر على انه للعموم ونقل عن الشافعي خلافه حتى اخال بعض الشافعية
بقوله نعم والذين يكنزون من الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله
في وجوب الزكوة في الحلي لان القصد بذلك الحاق الذم بمن يكنز الذهب
والفضة لنا انه عام بصيغته وضعا ولا منافاة بين المدح والذم وبين
التعميم فوجب التعميم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض قالوا سياق
الكلام لقصد المدح والذم وقد عهد فيهما التجوز والتوسع وان يذكر
العام وان لم يرد العموم مبالغة واغراقا اجاب ان التعميم ابلغ
في المدح والذم فدل سياقهما على ارادته لا على عدم ارادته سلمنا ذلك لكن
لا منافاة بين السياق للمبالغة وبين التعميم حتى يدل ثبوت احدهما على
نفي الاخر قال التخصيص قصر العام على بعض مسمياته ابو الحسين
اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وارادة ما يتناوله بتقدير عدم المخصص
كقولهم خصص العام وقيل تعريف لفظ العموم للخصوص واورد الدور
اجيب بان المراد في احد التخصيص اللغوي اقول فرغنا من بحث
العام وها نحن نشرع في بحث التخصيص والمخصص وما يتعلق بهما التخصيص
في الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته وبيان ما اريد به جميع
المسميات اولا ثم اخراج بعض مما لم يرد الا بعض مسمياته
ابتداء كما في غيره وقال ابو الحسين هو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب
عنه واورد عليه ان ما اخرج فالخطاب لم يتناوله فاجاب بان المراد
ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وهذا عام

مخصص

مخصص ولا شك ان المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما قبل التخصيص
دليل هو تعريف لفظ العموم للخصوص واورد عليه انه يقتضي تخصيص
بالخصوص وفيه دور والاولى انه ليس اعرف منه بل هو مثله في الجلاء والخفا
فان من عرف حصول الخصوص عرف حصول التخصيص وبالعكس الجواب
ان المراد بالتخصيص المحدود هو التخصيص في الاصطلاح وبالخصوص المذكور
في الحد هو الخصوص في اللغة فتغايرا فلا دور ولا تساوي في الجلاء لان
اللغوي قد عرف والاصطلاحي بعد لم يعرف قال ويطلق
التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن عاما كما يطلق عليه عام لمتعدده
كعشرة والمسلمين للمعهودين وضمائر الجمع ولا يستقيم تخصيص الا فيما يستقيم
توكيده بكل اقول 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 لمتعدد مسمياته مثاله عشرة فيقال
لها عام باعتبار الاحاد فاذا حقرت على خمسة باعتبار الاستثنى قيل قد
خصص وكذلك المسلمون المعهودون كوجائني مسلمون فاكرمت
المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثنى منه تخصيصا
له وكذلك ضمائر الجمع وهؤلاء واعلم ان التخصيص بالتفسير فسرناه فمن
التفسير من فلا يستقيم ولا يمكن الا فيما يؤكد بكل وهو ذو اجزاء يمكن
افرادها حقيقة كوجاء الانسان كلهم او حكما كوجاءت الجارية كلها وذلك
ليكون له بعض يمكن القصر عليه ولان التاكيد بكل انما لدفع توهم ارادة
القصر ويكون الظاهر مجوزا او سهوا فلا زما قال مسئلة

التخصيص جايز الا عند شذوذ اقول تخصيص العام
جايز الا عند شذوذ ودليله ماتكرر انه لايلزم من وضع الفاظ العموم
للخصوص مجازا محال لا لذاته ولا لغيره وايضا كثر وقوعه مثل الله خالق
كل شئ صح قيل لا عام غير مخصص الا قوله وهو بكل شئ عليم ومستند النافي
ما مر في المجاز انه كذب اذ ينفي فيصدق والجواب ما مر قال مسئله
الاكثر انه لابد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفي ثلثة و
قيل اثنان وقيل واحد والمختار انما لاستثناء والبدل يجوز الى اثنين مثل
قتلت كل زنديق واحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل
في المحصور القليل يجوز الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلثة
وبالمنفصل في غير المحصور او العدد الكثير المذهب الاول لنا انه لو قال
قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلثة عدة لاغيا وكذلك اكلت كل
رمانة وكذلك لو قال من دخل او اكل وفيه بثلثة القايل باثنين
او ثلثة ما قيل في الجمع ولو بان الجمع ليس بعام القايل بالواحد اكرم
الناس الا الجهال واجيب بانه مخصص بالاستثنى ونحوه قالوا او
انا له لحافظون وليس بمحل النزاع قالوا لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه
وذلك يمنع الجميع واجيب بان الممتنع تخصيص خاص بما تقدم قالوا
قال الذين قال لهم الناس واريد نعيم بن مسعود ولم يعد ستة بحنا
للقرينة قلنا الناس للمعهود فلا عموم قالوا صح اكلت الخبز وشربت
الماء لاقل شئ قلنا ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني مثله في المعهود
الوجودي فليس من العموم والخصوص في شئ اقول قد اختلف

في منتهى التخصيص الحكم هو فذهب الاكثر الى انه لابد من جمع يقرب من
مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد
والمختار انه ان كان التخصيص بالاستثنى او البدل جاز الى واحد
نحو عشرة الا تسعة واشربت العشرة احدها وان كان بمنفصل غيرهما
كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا
علما وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما
تقول قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وان كان في غير محصور
او في عدد كثير فالمذهب الاول وهو انه لابد من بقاء جمع يقرب من
مدلوله فلا يقال في دخل داري فاكرمه وبفقير بزيد وبكر وعمرو لنا
لو قال قتلت كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلثة فقد عد لاغيا ومخطيا
وكذلك لو قال اكلت كل رمانة في البستان ولم ياكل الا ثلاثا و
كذلك لو قال كل من دخل داري فهو حر وكل من اكل فاكرمه وفيه
بثلثة فقال اهوت زيدا وعمرا وبكرا عد لاغيا ومخطيا القايل
بجواز التخصيص الى اثنين او ثلثة اجتمع بما قيل في الجمع وان اقله
ثلثة او اثنان كانه جعله فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في
الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يتخصص اليها
العام لانه في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع ليس بعام
ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون
احدهما مثبتا للاخر القائلون بجواز التخصيص الى واحد
قالوا ولا يجوز اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا

الجواب لمنع عموم قولنا لا يجوز تخصيص العام الى الواحد مخصوص
بالاستثناء ونحوه اعني بدل البعض وانا قد استثنينا هما عن الكلية
المدعاة فلا يمكن الالزام بهما والفرق قائم وسيأتي قالوا ثانيا
نعم وانا له لحافظون والمرجع هو نقل وحده لا شريك له الجواب
انه ليس محل النزاع فانه للتفخيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء
وذلك لما جرت به العادة ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم
فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى
العموم ملحوظا اصلا قالوا ثالثا لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه وانزاح
اللفظ عن موضوعه الى غيره فيمتنع كل تخصيص الجواب منع
الملازمة لجواز التخصيص حينئذ بل التخصيص خاص وهو ما يعد معه لاغيا
قالوا رابعا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود
باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة
فوجب جواز التخصيص الى الواحد وهما وجدت القرينة وجب
وهو المدعى الجواب انه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام
والخاص والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت
في حد العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقا واخرجنا به المعهود قالوا
خامسا علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء
والمراد به اقل قليل مما يتناوله الماء والخبز الجواب ان ذلك غير
محل النزاع فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو
للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقدر في

الذهن

الذهن انه يؤكل ويشرب وهو معدار عما معلوم وذلك معين كما
تقول للغلام ادخل السوق فانك تريد به واحدا من الاسواق
المعهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا لبعض الاسواق بحسب العادة
ولو كان كذلك فليس بعام مخصص ولا تعلق له بمسئلة المخصوص
والعموم اصلا انما هو معهود يتناول عدة من المعينات قد يبعض
منها كالمطلق يقيد ببعض ما يوجد في ضمنه من المقيدات وتحتملها
في المحامل من غير صرف عن ظهور وعموم قال المخصص
متصل ومنفصل المتصل الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل
البعض اقول المخصص ينقسم الى متصل ومنفصل لانه اما
ان لا يستقل بنفسه او يستقل فالاول المتصل والثاني المنفصل
فالمخصص المتصل خمسة الاول الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال
بخلاف المنقطع فانه لا يخصص الثاني الشرط مثل اكرم الناس الا الجهال
ان كانوا علماء الثالث الصفة مثل اكرم الناس العلماء الرابع الغاية مثل
اكرم الناس الى ان يجهلوا الخامس البعض مثل اكرم الناس العلماء منهم
وانت تعلم ان منها ما يخرج المذكور كالاستثنى والغاية ومنها ما يخرج
غير المذكور كالشرط والصفة والبدل قال والاستثناء في
المنقطع قيل حقيقة وقيل مجاز وعلى الحقيقة قيل متواطئ وقيل مشترك
ولا بد للصحة من مخالفة في نفي الحكم او في ان المستثنى حكم اخر له مخالفة
بوجه مثل ما زكوا الا ما نقص ولان المتصل اظهر لم يحمل فقهاء الاعصار
على المنقطع الا عند تعذره وفي ثم قالوا في له عندي مائة درهم الا ثوبا

وشبهه الاقيمة ثوب اقول المستثنى ان كان بعض المستثنا منه متصل والا فمنقطع وقد علمت انه لابد دخل له فى التخصيص فان قولك جائنى القوم الا حمارا لا يخرج بعض المسمى ولا يعرف خلافا فى صحته لغة وانما الخلاف فى كونه حقيقة او مجازا فقيل حقيقة وقيل مجاز وعلى القول بانه حقيقة فقد قيل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظى واعلم انه لابد لصحة الاستثنا المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه فقد تكون بان ينفى عن المستثنى الحكم الذى ثبت للمستثنى منه كجائنى القوم الا حمارا فقد نفينا المجيء للحمار بعد ما اثبتناه للقوم وقد تكون بان يكون المستثنى نفسه حكما اخر مخالفا للمستثنا منه بوجه ما مثل ما زاد الا ما نقص فان النقصان حكم مخالف للزيادة وكذا ما نفع الا ما ضر ولا يقال ما جائنى زيد الا انه الجوهر الفرد حتى اذ لا مخالفة بينهما باحد الوجهين وبالجملة فانه مقدر بلكن فكما يجب فيه مخالفة اما تحقيقا مثل ما ضربنى زيد لكن ضرب عمرو واما تقديرا مثل ما ضربنى لكن اكرمنى فكذا ههنا واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجازا فى المنقطع فلذلك لم يحمله علماء الامصار على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا فى قوله له عندى مائة درهم الا ثوبا وله على ابل الا شاة معناه الا قيمة ثوب او قيمة شاة فيه تكون الاضمار وهو خلاف الظاهر لتصير متصلا ولو كان فى المنقطع ظاهرا لم يتكبوا لمخالفة ظاهر حذرا عنه قال فعلى التواطؤ ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها وعلى الاشتراك

او المجاز لا يجتمعان فى حد فيقال فى المنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج واما المتصل فقال الغزالى قول ذو صيغ مخصوصة مخصوصة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واولى على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالمدى والغاية وشل قام القوم ولم يقم زيد ولا يريد الاولان وعلى عكسه جاء القوم الا زيدا فانه ليس بذى صيغ وقيل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية واولى على طرده قام القوم لا زيد وعلى عكسه ما جاء الا زيد فانه لم يتصل بجملة واان مدلول كل مستثنى متصل مراد بالاول والاخراج فى الشرط والصفة وهم والاولى اخراج بالا واخواتها اقول الاستثنى المنقطع قد علمت انه مختلف فيه استواطؤ هو ام مشترك ام مجاز فان قلنا انه متواطئ فى المتصل والمنقطع اكن حده مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو مجرد المخالفة الاعم من الاخراج وعدمه فيقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها فقوله ما دل على مخالفة يتناول انواع التخصيص وقولنا بالا غير الصفة يخرج سائر انواعه وانما قيد الا بغير الصفة ليخرج نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لانه بمعنى غير الله فيكون صفة لا استثنا ء وقوله واخواتها اطلقه ليعم الحروف المرادفة لالا كسوى وسوا وخلا وعدا وهى حروف معلومة معينة واما ان قلنا انه مشترك بين المتصل والمنقطع او حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما فى حد واحد لان مفهوميهما حقيقتان مختلفتان فلا يكفى حدهما

واحد بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما وهما متغايرتان
ضرورة فاما المنقطع فيزول فيما ذكرنا بقيد عيازيه عن المتصل وهو
قولنا من غير اخراج فقولنا من غير اخراج هو الذي اخرج المتصل لانه
يدل على مخالفة مع اخراج وذاك المتصل فقال الغزالي هو قول ذو صيغ
مخصوصة مخصوصة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واعترض
على طرده وعكسه اما على طرده فقيل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل اكرم الناس
ان علموا او بالوصف بالذين نحو الناس الذين علموا او بالنعت الصريح نحو
جائني القوم ولم يجئ زيد فانها كلها ذو صيغ مخصوصة دالة على ما ذكرتم
ثم قال المصنف ولا يرد الاولان اعني التخصيص بالشرط والوصف بالذين
لانهما لا يخرجان المذكور به وهم العلماء عن مثالنا بل غير المذكور وهو من عدا
العلماء على ما لا يخفى والحق انه لا يرد الثالث الذي هو تفسير الالفاظ بالدلالة
اغايرد لو بها ما فيه الدلالة بحسب الوضع ولم يجئ زيد لم يوضع الا لنفي
المخبر عن زيد لانه لم يرد زيد من الكلام الاول واغا يلزم ذلك من ذكره بعد
الاثبات لزوما عقليا ان كان القايل ممن لا يناقض نفسه لا لزوما وضعيا
الا ترى انك تقول لم يجئ القوم ولم يجئ زيد ولا دلالة له على مخالفة اصلا
وذلك بخلاف جاء القوم الا زيدا فانه استثنا ولا يصدق عليه انه ذو صيغ
بل هو ذو صيغة واحدة والحق انه مندفع بظهور المراد وهو ان صيغ
الاستثنا ذو صيغ من الصيغ والمنافقة في مثله مع مثل لا يحسن
كل يحسن وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله
غير محكوم بما اتصل به وليس بشرط ولا صفة ولا غاية فاحترز بالمتصل

عن

عن المنفصل من لفظ او عقل او غيرهما وبقوله لا يستقل عن اللفظي المستقل
وبقوله دال الى اخره عن المتصلات غير المخصصة وبقوله ليس بشرط
ولا صفة ولا غاية عن الثلث وقد اعترض عليه بانه فاسد من جهة الطرد
والعكس ووجود المعرف فيه اما الطرد فلان قولك قام القوم لا زيدا
يصدق عليه الحد وليس باستثنا واما العكس فلان الاستثنا المفرغ
نحو ما جاء الا زيد استثنا ولا يصدق عليه الحد لانه لم يتصل بجملة
لان ما قبله ليس بجملة لانه هو الفاعل والفعل وحده مفرد لا جملة و
ثانيا ان الحق على ما سبق انه ان كل استثنا متصل مراد مما تقدم ثم
يخرج عنه ثم يسند الى الباقي واما اللفوي فلان قوله ليس بشرط و
لا صفة لا حاجة اليه فانه لاخراجها وظن دخولها وهم لانها لا يدلان على
ان مدلولها غير مراد بل على ان المراد مدلولها لا غير وقد يقال على
الاول ان لا زيد وضع للنفي لا للاعلام عدم الابين بدليل جائني عمرو لا زيد
وعلى الثاني ان المراد بالجملة ما يفيد به وما افضل به المفرغ يفيد معه
عام بيننا وله فيكون جملة معنى وعلى الثالث ان المستثنى غير مراد
بالجملة حيث لم يرد الاسناد اليه وعلى الرابع انه لا يراد اخراج كل شرط
وصفة بل نحو لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واكرم الناس ان
لم يكونوا جهالا فانه دال على عدم ارادة الله واياهم بالجهال ولو اعترفت
ان شيئا مما ذكر لا يخلو عن ضعف فالاولى ان يقال انه اخراج بالا
واخواتها ولا يخفى ان هذا حد بحسب اللفظ لانه اراد باخواتها
ما يدل على الاخراج ولو الغاية نحو جاء القوم لا زيدا على ما تراه فتعين

ان يريد الالفاظ المشهورة والاولى ان يقال اخراج بحروف وضعت
له ولا ترد الغائية ونحو جاء في القوم لا زيدا وان فهم منها الاخراج في
بعض التراكيب لقرائن وضعها لذلك قال وقد اختلف في
تقدير الدلالة في الاستثناء فالاكثر المراد لعشرة في قولك عشرة الا ثلثة
سبعة والا ثلثة قرينة لذلك كالتخصيص بغيره وقال القاضي عشرة الا ثلثة
بازاء سبعة كما ان مركب ومفرد وقيل المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد
ثم اخرجت ثلثة والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وهو الصحيح لنا
ان الاول غير مستقيم للقطع بان في قال اشتريت الجارية الا نصفها ونحوه لم
يرد استثنا نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل ولانا نقطع بان الضمير
للجارية بكمالها ولاجماع العربية على انه اخراج بعض من كل ولابطال التخصيص وللعلم
بانا نقطع بخارج فنعلم ان المسند اليه ما بقي والثاني كذلك للعلم بانه خارج
عن قانون اللغة لفظا تركيب من ثلثة ولا يعرب الاول وهو غير منصرف
ولامتناع اعادة الضمير الى جزء الاسم ولاجماع العربية الى
اخره قال الاولون لا يستقيم ان يراد عشرة بكمالها للعلم بانه انما اخرج سبعة
فيتعين واجيب بان الحكم بالاقرار باعتبار الايراد ولم يسند الا بعد
الاخراج قالوا لو كان المراد عشرة لاستنع من الصادق مثل قوله الا اثنين
عاما واجيب بما تقدم القاضي لو ابطل ان يكون عشرة وبطل لم يكون
سبعة تعين ان يكون لجميع سبعة واجيب بما تقدم فتبين ان يكون
الاستثنى على القاضي ليس بتخصيص وعلى الاكثر تخصيص وعلى المختار محتمل
اقول يتبادر الى الذهن في الاستثنى انه تناقض لان قولك علي عشرة

الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي الثلثة صريحا ولا شك انهما لا
يصدقان معا والشافعي ضنين جايز سيما في كلام الله تعالى فاضطروا الى تقدير
دلالة على وجه اخر غير ذلك ونفى الشافعي وقد اختلفوا فيه فقال
الاكثر المراد بعشرة ونحوها في قولك علي عشرة الا ثلثة انما هو سبعة
والا ثلثة قرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما في
التخصيص بغيره حيث يقول اقتلوا المشركين والمراد الحربيون بدليل
يخرج الذمي وقال القاضي ابو بكر المجموع وهو عشرة الا ثلثة بازاء سبعة
كانه وضع له اسمان مفرد وهو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة وقيل
المراد بعشرة في هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار افرادهم بتغير فيه
يتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرجت عنه الثلثة بقوله الا ثلثة فدل على
الاخراج وثلثة على العدد المسمى بها حتى بقي سبعة ثم اسند اليه الا الى
سبعة فلا ثم الا اثبات ولا نفي اصلا ولا تناقض لانه على احد التقديرات
الثلثة لانه ان اريد عشرة واسند اليه فلا تناقض ظاهرا وانتفاء وبان
لا يراد العشرة او يراد ولا يسند اليه فان لم ترد العشرة فان اريد بها سبعة
فهو الاول وان لم ترد السبعة وهو مرادة قطعا فيكون مرتبة باركب
وهو الثاني وان اريد العشرة ولم يسند اليها فهو الثالث ولا تعين
احد الثلثة فاذا ابطلنا قسمين تعين الباقي فنقول الاولان باطلان فتعين
الثالث اما الاول فلا يستقيم لوجوه احدها انا نقطع ان من قال
اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا يلزمه استثنا
نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعا مع انه لو اراد ذلك لزم

التسلسل لان المدلول هو الباقي بعد فيكون المدلول الباقي من النصف
بعد اخراج النصف منه وهو الربع وهلم جرا ثانيها انا نقطع ان
الضمير عايد الى المجازية بكمالها لا المدلول نصف كمال المجازية قطعا ثالثها
ان اهل العربية اجمعوا على ان الاستثنى المتصل اخراج بعض من كل
ولو اريد الباقي من المجازية لم يكن ثم كل وبعض واخراج رابعها انه
يبطل النصوص كلها لانا نقطع الا ويمكن الاستثنا لبعض مدلوله
فيكون المدلول هو الباقي فلا يتقيد نقض في الكل ونحن نعلم ان كم عشرة
نقض في مدلوله خامسها انا نعلم انا نسقط المخارج من العشرة عنها وان
المسند اليه هو الباقي بعد ذلك فهذا المعنى معقول واللفظ دال
عليه فوجب تقريره عليه لوجب القاء الالفاظ المفردة على
وضعها ما امكن واما الثاني فلا يستقيم البتة لوجوه اولها العلم
بانه خارج عن قانون اللغة لوليس من لغتهم مركب من ثلثة الفاظ
ولا يعرب الجزء الاول من المركب وهو غير مضاف كل ذلك علم
بالاستقرا ثانيها انه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم وهو المجازية
في كم اشتريت المجازية الا نصفها مع عدم دلالته فيه فهو كما يرجع الى
شرا من تابط شرا وكخره في برق كخره علما ثالثها
اجماع اهل اللغة الى آخره وهو انه اخراج بعض من كل وانه يبطل
النصوص لانها قصير مهملة في التركيب وانا نعلم انا نسقط ثم نخرج
كما تقدم الاولون قالوا ولا بد ان يريد بعشرة كمالها او سبعة
لانه ليس بمهمل والاول بطل لانا نعلم قطعا انه ما اراد الا بسبعة فتتعين

الثاني