كتاب المحصول في الأصول

صنفه الإمام الرباني فخر الدين ابن الخطيب الرازي

كتاب

المحصول في الأصول

صنفه الإمام الرباني فخر الدين

ابن الخطيب الرازي

رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم رب اغفر وارحم

الحمد لله الذي شرفنا بالاسلام وعرفنا دقائق الاحكام والصلوة على محمد المبعوث الى كافة الانام وعلى آله واصحابه الغر الكرام اما بعد هذا كتاب جمعنا فيه الدلائل المعتبرة في المسائل المشهورة من اصول الفقه وسميته بالحصول من علم الاصول ومن الله تعالى التوفيق على الاتمام انه ولي الانعام الكلام في اطراف ثمانية وفيه فصول الفصل الاول في تفسير اصول الفقه المركب لا يكون الا بعد العلم بمفرداته لان من كل الوجوه بل من الوجه الذي لاجله تصح وان يفع التركيب فيه يجب علينا تعريف الاصل والفقه ثم تعريف اصول الفقه اما الاصل فهو المحتاج اليه واما الفقه فهو في اصل اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه وفي اصطلاح العلماء عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل عليها اما بحسب ما يعلم كونها من الدين ضرورة وان قلت الفقه من باب الظنون فكيف جعلته هنا قلت المجتهد اذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع على وجوب العمل بما ادى اليه ظنه فالحكم معلوم قطعا وان الظن واقع في طريقه كقولنا بالاحكام احترازا عن العلم بالذوات والصفات الحقيقية وقولنا الشرعية احترازا عن العلم بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والعلم بقبح الظلم وحسن الصدق عند من يقول بكونها عقليين وقولنا العملية احترازا عن العلم بكون الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة فان كل واحد من هذه الاحكام شرعية مع ان العلم بها ليس من الفقه لان العلم بها ليس على كيفية عمل وهو كما المستدل على اعيانها احترازا عما للمقلد من العلوم الكثيرة المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية لانه اذا علم ان المفتي فيما هذا الحكم وعلم ان ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه فهذان العلمان يستفاد منهما العلم بان حكم الله في حقه ذلك مع انه لم يحصل لذلك العالم شيء من تلك العلوم فقط المراد بالمستدل على اعيانها وقولنا لما يعلم كونها من الدين ضرورة احترازا عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فان ذلك لا يسمى فقيها لان العلم الضروري حاصل لكل مكلف من محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم الى آخر الدهر وقولنا اصول الفقه تاما ان اضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عنت له لفظة

المضاف اليه فالمراد هذا مكتوب زيد والمفهوم مما ذكرناه عند هذا ان قولنا اصول الفقه صيغ طرق على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها فقولنا بجميع احترازا عن الباب الواحد من اصول الفقه فانه وان كان من اصول الفقه لكنه ليس اصول الفقه لان بعض الشيء لا يكون نفس الشيء وقولنا طرق الفقه يتناول الادلة والامارات وقولنا على طريق الاجمال اردنا به بيان ان كون تلك الادلة ادلة انما نعلم في اصول الفقه في باب الاجماع دليل اما انه وجد الاجماع وهذه المسئلة فذاك لا نذكره في اصول الفقه وقولنا وكيفية الاستدلال بها اردنا به الشروط التي معها يصح الاستدلال بتلك الطرق وقولنا وكيفية حال المستدل بها اردنا بها ان الطالب لحكم الله تعالى ان كان عاميا وجب ان يستفتي وان كان عالما وجب ان يجتهد فلا جرم وجب في اصول الفقه ان يبحث عن حال المفتي والمجتهد وان كل مجتهد هل هو مصيب ام لا الفصل الثاني فيما يحتاج اليه اصول الفقه من المقدمات لما كان اصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه والطرق هو الذي يكون النظر الصحيح فيه مفضيا الى العلم بالمدلول او الى الظن به والمدلول ههنا هو الحكم الشرعي وجب ليسابق معرفة معنى هذه الالفاظ اعني العلم والظن والدليل والحكم الشرعي ما كان منها بين الثبوت كان غنيا عن البرهان وما لا يكون كذلك وجب ان يحال بيانه على العلم الكلي الذي ظهر في الوجود وقولنا حتى نذكر بمبادي العلوم الجزئية ليوبرهن عليها فيحال والدور الفصل الثالث في تحديد العلم والظن هذا المقصود انما نهذب بتعيين الحد الا ان حكم الذهن بامر على امر اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون فان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب او لا يكون وان كان لموجب فالموجب اما ان يكون حسيا او عقليا او موكبا منهما فان كان حسيا فنذكر العلم الحاصل من الحواس ونذكر منه العلم بالامور الوجدانية كالذة والالم وان كان عقليا فاما ان يكون الموجب مجردا وتصور طرفي القضية اولى واجب من القضايا فالاول هو البديهيات والثاني النظريات واما ان كان الموجب مركبا من الحس والعقل فاما ان يكون من السمع والعقل وهو المتواترات او من

مسلم الحواس والعقل وهو الجزئيات والمحسوسات واما الذي لم يكن لوجوب
فهذا اعتقاد للعقلاء والجاهل وغير المطابق هو الجهل واما الذي لم يكن
جازما فالتردد بين الطرفين ان كان على التسوية فهو الشك والجهل والا فالراجح ظن
والمرجوح وهم والثاني انه ليس يجب ان يكون كل معلوم ممكنا بل الدور
او التسلسل الباطل موضوعات ممتنا هية او غير متناهية وهو يمنع حصول التصور
اصلا بل لا بد من تصور غير مكتسب واحوال الموجود بذلك ما يجده العاقل من نفسه
ويدرك التفرقة بينه وبين غيره بالضرورة ومنها العلم المسمى بالعلم لان كل
احد يدرك بالضرورة انه ولذته ويدرك بالضرورة كونه عالما بهذه الامور
ولو لم يكن العلم بعض هذه العلم ضروريا والعلم بشيء ان يكون عالما بهذه الامور
ضروريا واما ان التصديق موقوف على التصور وكذا القول في الظن والجهل والشك
ان الظن تغليب احد جوزين على ما هو احد التجويزين وهاهنا شيئان احدهما ان التغليب
اما ان يكون في المعتقد او في الاعتقاد اما الذي يكون في المعتقد فهو ان يكون
الشيء ممكن الوجود والعدم والادلة احد الطرفين به اولى كالعلم الوطيء فان
نزول المطر وان لم يكن ممكن لكن النزول اولى واما الذي يكون في الاعتقاد فهو
ان يجعل اعتقاد الوقوع واعتقاد اللاوقوع كل واحد منهما يجوز التقيض
لكن اعتقاد الوقوع يكون اظهر عنده من اعتقاد اللاوقوع مظهرا ان اعتقاد رجحان
الوقوع مغاير لوجحان اعتقاد الوقوع فهذا الثاني هو الظن فان كان
مطابقا للمظنون كان ظنا صادقا والا كان كاذبا واما الاول وهو جعل اعتقاد
رجحان الوقوع بان كان مطابقا للمعتقد كان على اولويته على التفصيل
المتقدم والا كان جهلا المفصل الرابع في النظر والدليل والامارة
اما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن يتوصل بها الى تصديقات اخر
والمراد من التصديق اسناد الذهن الى الامر المنفي او باثبات اسنادا جازما
او ظانا فخرج بذلك التصديقات التي هي اوساط لم تكن مطابقة لمتعلقاتها
فهو النظر الصحيح والا فهو النظر الفاسد ثم تلك التصديقات المطابقة
اما ان يكون باسبابها على ما ينبغي او لا يكون كذلك واما ان يكون باسبابها
ظنية او لا يكون الا ظنية ايضا ظنا او اما ان يكون بعضها علوما وبعضها ظنونا
فيكون الناظر فيها قادرا على حصول التفصيلة موقوف على حصول جميع المقدمات

فاذا كان بعضها ظنيا كانت النتيجة موقوفة على الظن والموقوف على
الظن فالنتيجة ظنية فهذه حالة اما الدليل فهو الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر
فيه الى العلم والامارة هي التي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن الفصل
الخامس في الحكم الشرعي قال اصحابنا رحمهم الله انه الخطاب المتعلق بافعال
المكلفين اذا قتضاء او التخيير اما الاقتضاء فسنتناول اقتضاء الوجود وانتضاء
العدم واما مع الجزم فهو ايجاب اما الترك فسنتناول الواجب والمحظور والمندوب
والمكروه واما التخيير فهو الاباحة فان قيل هذا التقسيم يأتي سدا من اربعة
اوجه احدها ان حكم الله على هذا التقدير خطابه وخطاب الله كلامه
وكلامه عندكم قديم فيلزم ان يكون حكم الله بالحل والحرمة قديما وهذا باطل
من ثلاثة اوجه الاول ان حل الوطيء المنكوحة وحرمته في الحائض صفة فعل
العبد ولذلك يقول هذا الوطيء حلال او حرام وفعل العبد محدث وصفة المحدث
لا يكون قديمة الثاني انه يقال هذه المرأة حلت لزيد بعد ما لم تكن كذلك وهذا يستدعي
حدوث هذه الاحكام الثالث انا نقول المقتضي لحل الوطيء هو النكاح او ملك
اليمين وما كان معللا بامر حادث يستحيل ان يكون قديما سلمنا ان الحكم يمتنع
ان يكون قديما او الخطاب لم لا يكون الحكم قديما سلمنا ان الخطاب قديم لم لا يجوز ان يعلم الاحكام
خارج عن هذه الحدود هو كون الشيء سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا وانا نبينها
ان الحكم الشرعي قد يوجد في غير المكلف وذلك كجعل اتلاف الصبي سببا لوجوب
الضمان وجعل الدلوك سببا لوجوب الصلوة ورابعها انك ادخلت كلمة او في الحد
وهو غير جائز لانها للتردد والحد للايضاح ويمنعها مبالغة واجوبة
قوله الحل والحرمة من صفات الافعال قلنا لا نسلم بل عندنا الحل هو معنى كون الفعل
حلال الاجل ورود كونه مقولا فيه رفع الحرج عن فعله وهو معنى كونه حراما الى
كونه مقولا فيه لا فعله لعا قبل الحكم الله تعالى هو قوله والفعل مثل الغزالي
لمقابل عن القول صيغ والحل حاصل للمعدوم صفة تتوهمه كونه مقولا وا
وتحريم العدم بسبب الامر الموجود قوله انا نقول هذه المرأة حلت لزيد بعد ما لم
تكن كذلك فلم حكم الله تعالى هو قوله في الازل اذ ليست للرجل الفلانية حين
وجوده في كذا في علمه قديم ومتعلق حكمه حادث فقوله الحكم معلل
بالاسباب قلنا المراد من السبب عندنا المعرف الخ هو جيد قوله هذا التقييد

خرج عنه كونه سببا وشرطا ومحققا وفاسدا فلما المراد من كون الدلوك سببا انا
متى شاهدنا الدلوك علمنا ان الله تعالى امرنا بالصلوة فلا منع لهذه السببية
الحالة عجاب واذا قلنا ان هذا العقد صحيح (لعزيد الحان الشرع اذن له في الاتيان
به ولا معنى لذلك الحالة الا باحة قوله هذا التحديد يخرج عنه اهلال الصبي
ودلوك الشمس قلنا معنى قولنا اهلال الصبي سبب لوجوب الضمان ان الولي
مكلف باخراج الضمان من ماله والرجل مكلف باداء الصلوة عند الدلوك قوله
كلمة او للتردد يد قلنا مرادنا ان كل واحد منع على احد هذه الوجوه كان حكما
وعلة فلا الفصل السادس في تقسيم الاحكام الشرعية وهي على وجوه
التقسيم الاول خطاب الله تعالى اذا تعلق بفعل فاما ان يكون طلبا جازما او
لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون طلب الفعل وهو الايجاب او طلب الترك
وهو التحريم وان كان غير جازم فالطرفان اما ان يكونا على السوية وهو الاباحة
او يترجح جانب الوجود وهو الندب او جانب العدم وهو الكراهة فاقسام
الاحكام الشرعية في هذه الخمسة وقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد
منها فلنذكر الان حدودها واسماءها اما الواجب فالذي اختاره القاضي
ابو بكر محمد انه الذي يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه وقولنا يذم تاركه خير
من قولنا يعاقب تاركه لان الله تعالى قد يعفو عن العقاب ولا يقدح ذكر شرع وجوب
الفعل من قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لان الخلف في خبر الله تعالى محال
وكان ينبغي ان لا يوجد العفو من قولنا ما خاف من العقاب على تركه لان الذي
يشك في وجوبه وحرمته قد يخاف من العقاب على تركه مع انه غير واجب وقولنا
شرعا اشارة الى ما يذهب اليه من ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع وقولنا على
بعض الوجوه ذكرناه ليدخل في حده الواجب المخير فانه يذم بالام على تركه
اذا ترك مع بدله ايضا والواجب الموسع فانه يذم بالام على تركه اذا ترك في كل الوقت
والواجب على الكفاية فانه يذم بالام على تركه اذا تركه الكل فان فعله البعض [illegible]
بدخل فيه السنة فان الفقهاء قالوا النوافل اهل محاجة افقوا على ترك سنة الفجر
بالصلاة ناهم محاربون بالسلاح قلنا [illegible] سماها جوابا عن هذا بانه لا
مشاحة في الاسم فاعلم انه لا فرق عندنا بين الواجب والفرض والحتمة خصصوا
اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع والواجب ما عرف وجوبه بدليل مظنون

قال ابو زيد الفرض عبارة عن المقدر وقال الله تعالى فنصف ما فرضتم
اي قدرتم واما الوجوب فهو عبارة عن السقوط قال الله تعالى فاذا
وجبت جنوبها اي سقطت اذا ثبت هذا فنحن خصصنا اسم الفرض
بما عرف وجوبه بدليل قاطع لانه هو الذي يعلم من حاله انه تعالى قدره
علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فنشبهه بالواجب لانه ساقط
علينا ولا نسميه بالفرض لانا لا نعلم ان الله تعالى قدره علينا وهذا الفرق
ضعيف لان الفرض هو المقدر لا الذي ثبت كونه مقدرا علينا او علمنا
كما ان الواجب هو الساقط لا انه الذي ثبت كونه ساقطا علينا او علمنا واذا
كان كذلك كان تخصيص كل واحد من هذين القطرين باحد القسمين
تحكما محضا واما المحظور فهو الذي يذم فاعله شرعا واسماؤه كثيرة
احدها انه معصية والاصل في ذلك العرف يقول انه فعل ما نهى الله تعالى
عنه وقالت المعتزلة انه الفعل الذي كرهه الله تعالى والكلام فيه
مبني على مسئلة خلق الاعمال وارادة الكائنات وثانيها انه محرم وهو مأخوذ
من الحظر وثالثها انه ذنب وهو المنهي الذي يتوقع عليه العقوبة والمؤاخذة
ولهذا لا يوصف افعال البهائم والاطفال بذلك وذكر الوصف فعل المراهق يدل
لحقه الحد بفعله ورابعها من جهة وعنه ومتوعد عليه ويقيد في الحرف
ان الله تعالى هو المتوعد عليه والزاجر عنه وخامسها انه منهي سيأتي
الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما المباح فهو الذي اعلم فاعله او ظن على
انه لا ضرر عليه في فعله وتركه ولا نفع في الحرة واما الاسماء فالمباح يقال
له انه حلال طلق وقد يوصف الفعل بانه قد اذن فيه وعلى مباح وان كان تركه
محظورا كوصفنا دون الحرمة بانه مباح ومعناه انه لا ضرر على فرد انه وان كان
الامام معلوما بترك الاولى فيه واما المندوب فهو الذي يكون فعله راجحا على تركه
في نظر الشرع ويكون تركه جائزا واما ذهب الفقهاء من عدل عن جميع النوافل
لا ستند الى ما يريد لك على استباحته بالمقاتلة وذهبوا فيها فان المفروض يستتبع
من هذا ذا بعد اذا ثبت وقولنا في نظر الشرع احتراز عن الحكم قبل ورود الشرع
فانه خير من تركه لما فيه من اللذة لكن ذلك لا يحسن لما لم يكن مستفادا من
الشرع لا وجوبا ولا يستحق بفعله واما الاسماء فاحدها انه مرغب فيه طالبا

فتحث المكلف على فعله بالثواب وثانيها انه مستحب ومعناه في العرف ان
الله تعالى يباحبه وثالثها انه نفل ومعناه انه طاعة غير واجبة والرابع ان
ان يفعله من غير حرج ورابعها انه تطوع ومعناه ان المكلف انقاد لله تعالى فيه
مع انه فيه نوع من عدم حرج وخامسها انه سنة ويفيد في العرف انه طاعة غير
واجبة ولفظ السنة مختص في العرف بالمندوب بدليل انه يقال هذا الفعل
واجب او سنة ومنهم من قال لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول
كل ما علم وجوبه او ندبه بامر النبي صلى الله عليه وسلم او مداومته فعله لان
السنة ماخوذة من الجادة ولذلك يقال الختان من السنة ولم يراد به انه غير
واجب وسادسها انه احسان وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد
الى ايقاعه وامّا المكروه فيقال بالاشتراك على احد امور بليغ احدها في
عنه في نفسه وهو الذي اشعر فاعله بان تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله
بان تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب وثانيها المحظور وكثيرا ما يقول
السلف في نهي الله عنه اكره كذا او هو يريد التحريم وثالثها ترك الاولى كترك
صلوة الضحى وسمي ذلك مكروها لما في تركه من ورود النهي عن الترك بالكثرة المفضيل في فعلها
التفسير الثاني في الفعل اما ان يكون حسنا او قبيحا او لا يحسن ولا يقبح فهذا الاقسام
اما ان يصدر عنه فعله وليس هو على حالة التكليف واما ان يكون على حالة
التكليف والاول كفعل النائم والساهي والمجنون والطفل وهذا الفعال لا يتوجه
نحوها علها ذم ولا مدح وان كان قد يتعلق بها وجوب ضمان وارش في مالهم
ويجب اخراجه على وليهم والثاني من بان لا يكون الفاعل قادرا عليه المتمكن من العلم بحاله
ان كان له فعله فهو الحسن وان لم يكن فهو القبيح فمال ابو الحسين البصري
القبيح هو الذي ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله ومعنى قولنا ليس له
ان يفعله معقول لا يحتاج الى التفسير وتتبع ذلك ان يسمى الذم بفعله وبحد
انه ما يذم الذي على صفة فها ما يشترك في استحقاق الذم واما الحسن فهو ما للقادر
عليه المتمكن من العلم بحاله ان يفعله وايضا ما لم يكن على صفة يوقع في استحقاق
الذم وامثلة هذا الحد وغيره وافيه بالكشف عن المقصود وامّا الاول فمعلوم
بالاضطرار وقولنا بفعله لك ليس له ان يفعله تاكيد لان بفعله يقال للعاجز عن الفعل ليس له ان

يفعله ويقال للقادر على الفعل اذا كان ممنوعا عنه حتما انه ليس له ان يفعل ويقال
للقادر اذا كان مندوبا النفرة عن الفعل انه ليس له ان يفعل وقد يقال للقادر
اذا زجره الشرع انه ليس له ان يفعل والتفسيران الاولان غير مرادين لاستحالة
والثالث غير مراد ايضا لان الفعل قد يكون حسنا مع قيام النفرة الطبيعية
عنه وبالعكس والسوابع ايضا غير مراد لانه يصير القبيح ممتنعا بالمنع
الشرعي فان قلت المراد منه القدر المشترك بين هذه الصور
الاربع من مسمى المنع قلت لا فانا نعلم ان هذه المفهومات الاربعة تشترك
في مفهوم واحد وذلك لان المفهوم الاول معناه انه لا قدرة على الفعل
وهذا اشارة الى العدم والمفهوم الرابع معناه انه يعاقب عليه وهذا اشارة
الى الوجود ونحن لا نجد بينهما قدرا مشتركا فانا ما نقوله ونسمي ذلك المسمى
الذم بفعله قلنا لما امتنعت القبيح بانه الذي يستحق الذم بفعله وجب
تفسير الاستحقاق والذم فاما الاستحقاق فقد يقال لما لا يستحق المؤثر
على معنى انه يعتقد اليه في ذاته ويقال لما لا يستحق الانتفاع عليه على
معنى انه يحسن منه ذلك الانتفاع والاول ظاهر العباد والثاني يقتضي تفسير
الاستحقاق بالحسن مع انه فسر الحسن بالاستحقاق حيث قال الحسن
هو الذي لا يستحق فاعله الذم فيلزم الدور وان اراد بالاستحقاق معنى
ثالثا فلا بد من بيانه واما الذم فقالوا انه قول او فعل او ترك فعل او ترك قول
ينبئ عن انتفاع حال الغير ويقول ان عنيت بالانتفاع ما ينفر عنه طبع الانسان
وعقله بل يجب فهذا معقول لكن يلزم عليه ان لا يتحقق الحسن والقبح في حق
الله تعالى لما ان النفرة الطبيعية عليه ممتنعة وان عنيت به امرا آخر
فلا بد من بيانه واعلم ان هذه الاسماء كما دلت عند واحدة على قولنا انها تنفي
بالقبيح المنهي عنه شرعا والحسن ما لا يكون منهيا عنه شرعا وقد درج فيه
افعال الله تعالى وافعال العبيد المكلفين من الواجبات والمندوبات
والمباحات وافعال النائم والساهي والبهائم هو اولى من قولهم ان الحسن
ما كان مادونا فيه شرعا لانه يلزم عليه ان لا يكون افعال الله تعالى
حسنة ولو قلت الحسن هو الذي يصح من فاعله ان يعلم انه غير
ممنوع عنه شرعا خرج عنه فعل النائم والساهي والبهائم ودخل فيه

فعل الله تعالى لان وجوب ذلك العلم لا ينافي صحته القسم الثالث
تارة واخطاب الله تعالى كما يتعلق بورود الاقتضاء والتخيير وقد يرد ايضا بجعل الشيء
سببا وشرطا ومانعا فانه تعالى في الزاني حكم ان احدهما وجوب الحد عليه
والثاني جعل الزنا سببا لوجوب الحد لان الزنا لا يوجب الحد لعينه وذاته بل
بجعل الشرع ولقائل ان يقول ان كان المراد من جعل الشرع الزنا موجبا للحد
هو انه متى ثبت انسانا زنى فاعلم اني اوجبت عليه الحد فهذا حق ولكن يرجع
حاصله الى كون الزنا سببا لحصول الحكم وان كان المراد ان الشرع جعل
الزنا موثرا في هذا الحكم فهذا باطل لما بينا في وجه الاول ان حكم الله تعالى كلامه
وكلامه قديم والقديم لا يعلل بالمحدث الفاني فان الشرع لما جعل الزنا
موثرا في وجوب هذا الحد بعد هذا الجعل اما ان يبقى حقيقته الزنا كما كانت
قبل هذا الجعل او ما بقيت كما كانت وحقيقته قبل هذا الجعل ما كانت موثرة
فبعد هذا الجعل وجب ان لا تصير موثرة وان لم تبق تلك الحقيقة كان هذا
اعدا ما لتلك الحقيقة والبقاء بعد العدم مستحيل فان يكون موجبا الحادث الشرع
اذا جعل الزنا علة فان لم يبعد رسمة عند ذلك الجعل امتنع استحالة ان يقال
انه جعله علة للزنا الذي كان كذبا وكذب والكذب على الشرع محال وان صدر
عنه امر وذلك الامر اما ان يكون هو الحكم او ما يوجب الحكم او ما لا حكم ولا ما
يوجبه فان كان الاول كان الموثر في ذلك الحكم هو الشرع لا ذلك السبب وان
كان الثاني فكان الموثر الحكم وصفا حقيقيا وهذا هو قول المعتزلة في الحسن
والقبح وسنبطله ان شاء الله تعالى وان كان الثالث فهو محال لان الشرع
وان كان الثالث فهو محال لان الشرع لما اثر في تحريم غير الحكم وغير ما يلزم
الحكم لم يكن لذلك الشيء تعلق بالحكم اصلا وبالله التوفيق القسم الثالث
الحكم قد يكون حكما بالصحة وقد يكون بالبطلان والصحة قد تطلق في العبادات
تارة وفي العقود اخرى اما في العبادات فالمتكلمون يريدون بصحتها كونها
موافقة للشرع سواء وجب القضاء او لم يجب والفقهاء يريدون بها اسقاط
القضاء فصلوة من ظن انه متطهر صحيحة عند المتكلمين لانها موافقة للامر
المتوجه عليه والقضاء وجب بامر متجدد فاسدة عند الفقهاء لانها
لم يسقط القضاء واما العقود فالمراد من كون السبب صحيحا ترتب اثره عليه
في

واما الباطل فهو الذي لا يترتب عليه اثره واما الفاسد فهو مرادف للباطل عند
اصحابنا رحمهم الله والحنفية جعلوه قسما متوسطا بين الصحيح والباطل وهو ما
انعقد الذي يكون منعقدا اصله ولا يكون مشروعا بسبب وصفه كعقد الربوا
فانه مشروع من حيث انه بيع وممنوع من حيث انه يشتمل على الزيادة والكلام
في هذه المسئلة مذكور في الخلافيات فلو ثبت هذا القسم لم يناسبه في تخصيص
اسم الفاسد به ويقرب من هذا الباب البحث عن قولنا في العبادة انها مجزية لم
واعلم ان الفعل انما يوصف بكونه مجزئا اذا كان بحيث يمكن وقوعه بحيث
يترتب عليه حكمه ويمكن وقوعه بحيث لا يترتب عليه حكمه كالصلوة والصوم
والحج اما الذي لا يمكن وقوعه الا بحيث يترتب عليه حكمه فكالايمان بالله تعالى ورد الوديعة فانه لا يتأتى
منه انه مجزئ ولا غير مجزئ اذا عرفت هذا فنقول معنى كون الفعل مجزئا ان
الاتيان به كاف في سقوط التعبد بها فما يكون كذلك لو اتى المكلف به سقط
بجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به ومنهم من فسر الاجزاء بسقوط
القضاء وهو باطل لانه لو اتى بالفعل عند الحدث لا يسقط عنه القضاء مع انه لم يكن
الفعل مجزئا مع سقوط القضاء ولان القضاء انما يجب بامر متجدد على ما سيأتي
ان شاء الله تعالى ولانا نقول وجوب القضاء بان الفعل الاول لم يكن مجزئا يوجب
قضاء ذو العلة فغايرة للمسلول القسم الخامس العبادة توصف
بالقضاء والاداء والاعادة فالاداء واجب اذا ادى في وقته يسمى اداء واذا ادى بعد خروج
وقته المضيق او الموسع يسمى قضاء وان فعلت على نوع من الخلل فعلا ثانيا في وقته
المضروب له يسمى اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل مع ضرب من الخلل والقضاء اسم
لفعل مثل ما فات وقته المحدود وهما حقان الاول لزم على ظنه في الواجب
الموسع انه لو لم يشتغل به لمات فيها هنا لو اخر عصى فلو اخر وعاش لم يسقط عنه
قال القفال رحمه الله هذا قضاء الجمعة تقيم وقته بسبب علمه الظني
او ظنه فيه وقال الشيخ ابو علي رحمه الله هذا اداء لانه لما انكشف خلاف ما ظن لزمه
حكمه فصار كما لو علم انه يموت الثاني ان الفعل الذي يسمى قضاء اداء لوجود سبب
وجوب الاداء مع انه لم يوجد الاداء ثم هذا على قسمين احدهما ان يوجد الاداء ويسمى
فتركه والثاني مثله خارج الوقت فكان قضاء وهو كمن ترك الصلوة عمدا
في وقتها ثم اداها خارج الوقت وانا بينهما ما لا يجب الاداء وهو قسمان احدهما

على

ان يكون المكلف بحيث لا يصح منه الاداء والثاني ان يصح ذلك منه اما
الذي لا يصح منه الاداء فاما ان يمتنع ذلك عقلا كالنائم والمغمى عليه فانه
يمتنع عقلا صدور فعل الصلوة منه واما ان يمتنع ذلك منه شرعا كالحائض
فانه لا يصح منها فعل الصوم لانه لو وجد في حقها سبب الوجوب ولم
توجد الوجوب حتى لانبنى بذلك الفعل خارج الوقت قضاء واما الذي
يصح ذلك الفعل منه مع انه لم يجب عليه الفعل فالمقتضي لسقوط الوجوب
قد يكون من جهته كالمسافر فان السفر منه وقد اسقط وجوب الصوم وقد
يكون من الله تعالى كالمريض فان المرض من الله تعالى وقد اسقط وجوب
الصوم ففي جميع هذه المواضع اسم القضاء انما جاء لانه وجد سبب الوجوب
منه كما عن الوجوب لانه وجد وجوب الفعل كما يقوله بعض من لا يعرف
من الفقهاء ولان المنع من الترك جزء ماهية الوجوب فيستحيل تخلف الوجوب
مع جواز الترك القسم السادس الفعل الذي يجوز الترك كما علمت فالبيان
به اما ان يكون عزيمة او رخصة وذلك لان ما جاز فعله اما ان يجوز مع قيام
المقتضي للمنع او لا يكون كذلك فالاول الرخصة والثاني العزيمة فاما الاول
فالاصل من الاكل والشرب لدفع الهلاك رخصة ويبقى تناول الميتة رخصة وسقوط
صوم رمضان عن المسافر رخصة مع الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع وكون
واجبا كاكل الميتة والافطار عند خوف الهلاك من الجوع وقد لا يكون واجبا
كالافطار والقصر في السفر وترك كلمة الكفر عند الاكراه ولما علمنا
في الحكم الشرعي واقسامه فلنبين انه ثابت بالشرع او بالعقل وبالله التوفيق

الفصل السابع في ان حسن الاشياء وقبحها قد تثبت بالشرع الحسن
والقبح قد يعنى بهما كون الشيء ملائما للطبع او منافرا وهذا التفسير لا نزاع في كونهما
عقليين وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او صفة نقص لقولنا العلم حسن والجهل
قبيح ولا نزاع انصافي كونهما عقليين بهذا التفسير وانما النزاع في كون الفعل
متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا عندنا ان ذلك قد يثبت الا بالشرع وعند
المعتزلة ليس كذلك بل الفعل او انفاعلي وجه مخصوص لجهة يستحق به عاجلا
الذم فالواجب كذلك لوجه قد يستقل العقل بادراكه وقد لا يستقل العقل بمعرفته
فالحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اليوم الذي بعده فان العقل الحاكم

ه الى العلم بذلك لكن الشرع لما ورد به علمنا انه لولا اختصاص كل واحد منهما
بما جعله حسنا وقبيحا لما امتنع ورود الشرع به لكنا ان دخول هذه
الاقسام في الوجود اما ان يكون على سبيل الاضطرار او على سبيل الاتفاق وعلى
التقديرين فالقول القبيح العقلي باطل بيان الاول ان فاعل القبيح اما ان يكون متمكنا
من الترك او لا يكون فان لم يتمكن من الترك فقد ثبت الاضطرار وان تمكن من الترك
فاما ان يتوقف رجحان الفاعلية على الداعية على مرجح او لا يتوقف فان توقف
فذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من غيره او لا منه ولا من غيره اما القسم الاول
وهو ان يكون من العبد فهو محال لان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل
اما القسم الثاني وهو ان يكون من غير العبد فنقول عند حصول ذلك المرجح اما
ان يجب وقوع الفعل او لا يجب فان وجب فقد ثبت الاضطرار لان قبل وجود هذا
المرجح كان الفعل ممتنع الوقوع وعند وجوده صار واجب الوقوع وليس وقوع
هذا المرجح بالعبد البتة فلم يكن العبد متمكنا في شيء من الحالين من الفعل والترك
وهو معنى الاضطرار الى ذلك وان لم يجب فعند حصول هذا المرجح اما ان يمتنع وجود
الفعل لاجله او عنده او لا يمتنع فان رجح جانب الوجود على جانب العدم لما ان يتوقف
على انضمام مرجح اليه او لا يتوقف فان توقف لزم كل ما حاصل قبل ذلك مرجحا ايضا وكلامنا
فيه فصار هذا مرجحا ايضا هذا خلف ايضا الكلام في هذه الضميمة كما في الاول فلزم
التسلسل وهو محال ولما ان لم يتوقف على انضمام شيء اليه فمع ذلك المرجح يكون
الوجود له لا محالة او لا يوجد ولم يكن رجحان جانب الوجود على جانب العدم موقوفا
على شيء من هذه الامور فهو على ترجيح الشيء لا لمرجح فقد بطلنا
فعند ذلك يكون دخول الفعل في الوجود اتفاقيا لا احتياجيا فقد ثبت الاتفاق
اما القسم الثالث وهو ان يكون حصول ذلك المرجح لا من العبد ولا من غير العبد فعند
يكون وقوع الفعل اتفاقيا واما ان قلنا بان المتمكن من الفعل متمكن من الترك
كذلك يتوقف رجحان الفاعلية على الداعية على مرجح فعلى هذا التقدير يكون رجحان
الفاعلية على الداعية اتفاقيا ايضا لان ذلك الفاعل ان كان قادرا على ان ينسبها الى
الامور على التسوية بان حصلت الفاعلية في احد الوقتين دون الداعية من غير
مرجح البتة كان رجحان الفاعلية على الداعية اتفاقيا وان [illegible]
ان تقال الفاعلية ومرجح الفاعلية على الداعية من غير مرجح [illegible] هل الوقائع

يرجح مفهوم زايد على كونه قادرا او ليس لمفهوم زايد عليه فان كان ذلك مفهوما
زايدا على كونه قادرا كان ذلك قولا بان وجدان القادر عليه على الدار كيف لا يكون
الا عند انضمام قيد اخر الى القادر وذلك هو المطلوب وهذا هو القسم الاول الذى تكلمنا فيه
وان لم يكن ذلك مفهوما زايدا فرجح احد مقدوريه على
الاخر اما ان صفة القادرية مستمرة فى الازمان كلها ام انه يوجد الا فى
بعض تلك الازمنة دون بعض من غير ان يكون ذلك لفقد قادر يجعله او قصد
ايقاعه ولا معنى للاتفاق الا ذلك وقد مر هذا البرهان الفاصل لاخول هذه
الاقسام فى الوجود اما ان يكون على سبيل الاضطرار او على سبيل الاتفاق واذا
بطل ذلك تعين القول بالفيض العقلى بالاتفاق ولما على قولنا فظاهر ولما عند
الخصم فلانه لا يجوز ورود الكذب بذلك فضلا عن ان يقال ان حسنه
معلوم بضرورة العقل وقد ذكرنا ان القول بالفيض محال بالحال لما الخصم
فقد ادعى العلم الضرورى بقبح الظلم والجهل والكذب وحسن العدل والصدق
ثم قال واعلم ان العلم غير مستفاد من الشرع لان البراهمة مع انكارهم الشرائع
عالمون بهذه الاشياء ثم زعموا بعد ذلك ان المقتضى لقبح الظلم مثلا هو كونه
ظلما له تعالى فنعلم بكونه ظلما نعلم قبحه وان نعلم شيئا اخر وعند الغفلة
عن كونه ظلما له نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء وقد بينا ان المقتضى لقبحه
ليس الا هذا الوجه ومنهم من حاول الاستدلال على امور احدها ان الفعل الذى
حكم فيه بالوجوب مثلا لو لم يختص بالجهة استحق بثبوت ذلك الحكم والافعال
تختص به بالوجوب دون سايرالاحكام ودون سايرالافعال فيحصل احد
طرفى الجايز على الخصوص وقد بينا انه لو لم يكن الحسن والقبح الا بالشرع لحسن
من الله تعالى كل شئ ولو حسن من الله تعالى كل شئ لحسن منه اظهار المعجزة
على يد الكاذب ولو حسن منه ذلك لما امكننا ان نميز بين النبى والمتنبى وذلك
يقتضى ابطال الشرائع وثالثها لو حسن من الله كل شئ لما قبح منه الكذب
وعلى هذا لا يبقى اعتماد على وعده ووعيده فان قالت الكلام انما يحسن
ان يكون كذبا اذا كان [illegible] هان الامر كذلك لكن لم يجوز ان يكون هذه
الاية علامات التى نسميها نحن المعجزة دالة على ما علمه الله تعالى فى نفسه وحينئذ يعود الاشكال
ورابعها ان العاقل اذا قال له ان صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت اعطيناك

دينارا واستوى الكذب والصدق فى جميع الامور التى لغرض فى كونها صدقا او كذبا
فانا نعلم بالضرورة ان العاقل يختار الصدق ولولا ان الصدق لكونه صدقا
حسن والا لما كان كذلك وخامسها ان الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين
قبل ورود الشرع لاستحال ان يعلما عند ورود الشرع بما انه تعالى اذا امر بشئ ما
معلوم بين قبل ورود الشرع بما يكون وارد بما لا يعقل الا بالسماع والا نقول وذلك
محال فوجب ان يكونا معلومين قبل ورود الشرع وانا نجيب عن الاول
بالضرورة انا لما سلمنا ان كل فعل الغير ناشئ عن داعية فان كل ما كان ملائما للطبع حكموا بحسنه
وما كان منافرا للطبع حكموا بقبحه فهذا لا نقد ونسلم ان اذا عرض تردد ايدا عليه
فلا بد من زيادة يتوقف ثم اقامة الدلالة على التصديق فان كل ذلك مما يوجب مساعدة
عليه فضلا عن ادعاء العلم الضرورى فيه فان قلت الظلم ملايم للطبع
الظالم ومع ذلك فانه يجد فى صريح العقل قبحه ولان من يحاسب الجماد والصبى
والمجنون فانه لا يخطر بباله عند ذلك ان قبحه معلوم بالضرورة ولان من ينشأ فى بادية
بعيدة عن العلم بالملائكة والانبياء عليهم السلام وكتبهم يعلم بالضرورة ان الله تعالى
طيب حرين فانه يميل الطبع اليه ويتنفر العقل عنه فعلمنا ان نفرة العقل قد يتبع
لنفرة الطبع فالجواب عن الاول ان الظالم لما مال طبعه الى الظلم لانه وجد
حسنه لما قدر على دفع الظلم عن نفسه فالنفرة عن الظلم ممكنة فى طبع الظالم
والمظلوم الا انا نارغب فيه لما فى من تحمل ضرره وهو اخذ المال منه والحكم بحسن
الاحسان انما كان لان الحكم بحسنه قد ينتهى الى دفعه وهو ملائم للطبع كل
احد والحكم بقبح الكذب انما كان لكونه على خلاف مصلحة العالم وبحسن
الصدق لكونه على وفق مصلحة العالم وبحسن انقاذ الغرقى لانه ينتهى حسن الامر
وان لم يوجد ذلك فلان من شاهد شخصا من اجنبى والدا له قائلا له انقاذ ومنه
يستلزم دفع ذلك الالم عن القلب وذلك مما يميل اليه الطبع واما مخاطبة الجماد
فلا نسلم ان استقباحها يجرى مجرى استقباح الظلم والقدر الذى فيه
من الاستقباح انما كان لانه اتفاق اهل العالم على ان الانسان لا يجب ان
يشتغل بما لا يفيده فايدة اما عاجلة او اجلة واما القضية القرآنية المشتملة على
الشتم فانما يستقبح لاقتضايها الى مقابلة اولياء الغضاب بالشتم والاستخفاف
وهو على مضادة مصالح العالم فظهر ان الموجب لهذه الاشياء الى الملائمة

الطبع ومنار تحمادهن قد ساعدنا على ان الحسن والقبح بهذا المعنى معلوم بالعقل
والنزاع في عدم سلمنا تحقق الحسن والقبح لكن لا نسلم ان المقتضي لفتح الظلم
هو كونه ظلما وقوله يجوز ان يكون المقتضي لقبحه امر اخر هو قوله العلم بالقبح واس
مع العلم بكونه ظلما وجود او عدما فلم لم قلت ان الدوران العقلي يفيد العلية
وما الدليل عليه ثم انه منقوض بالمصالح فان العلم بكل واحد من المصالح دائر مع
العلم بالاخر وجودا وعدما مع انه ليس شيء من واحد منهما علة للاخر وتمام تقرير
هذا السوال سيأتي ان شاء الله في كتاب القياس سلمنا ان الذي ذكرتموه مقتضي
لقبح الظلم لكونه ظلما لكن معنا ما يدل على فساده وهو ان المفهوم من الظلم امر وجودي
مستحق وكونه محرما مستحقا فنقول عندي والعقد العدمي لا يصلح ان يكون علة للحكم
الثابت ولان يكون جزء العلة اذ لو جاز استناد الامر الثبوتي الى الامر العدمي لجاز
استناد العالم الى مؤثر عدمي وحينئذ يفسد علينا باب معرفة كون الله موجودا
ولان العدم نفي محض فيستحيل ان يكون مؤثرا فان قلت لم لا يجوز ان يكون
العدم شرطا لتاثير العلة في المعلول قلت لانه اذا فقد هذا العدم لم يكن
العلة موثرة في المعلول وعند حصوله تكون موثرة فيه وكون العلة بحيث يستلزم
المعلول لا يستدعي امرا يحدث مع حدوث هذا العدم وليس له سبب اخر سواه
توجب تعليله به فيعود الدور الى تعليل الامر الثبوتي بالامر العدمي وهو محال اما
الجواب عما احتجوا به اولا فان رجحان احد طرفي الممكن على الاخر ان افتقر الى
المرجح لم تفد رجحان فاعليه العبد على تاركيته على مرجح عبر صادر من العبد والا
وقع التسلسل ويكون رجحان فاعليه العبد على التاركية عند حصول ذلك المرجح
واجبا والا لم يترجح الرجحان المرجح واذا كان كذلك لزم الجبر ولزم من لزوم الجبر
القطع ببطلان القبح العقلي وان لم يفتقر الرجحان الى المرجح اصلا فقد لزمت
هذه الشبهة بالكلية واجاب عما احتجوا به ثانيا بان الاستدلال
بالمعجز على التصديق مبني على مقدمتين احدهما ان الله تعالى انما خلق ذلك
المعجز لاجل التصديق والثانية ان محل من صدقه الله تعالى فهو صادق
والقول بالحسن والقبح انما يتم في المقام الاول فلم قلتم ان الله تعالى ما خلق هذا
المعجز الا لغرض التصديق وتحقيقه انه لو توقف الرجحان على المرجح لزم الجبر
واذا لزم الجبر بطل القبح العقلي ولو لم يتوقف على المرجح جاز

ان يقال ان الله تعالى خلق ذلك المعجز لا لغرض اصلا ثم ان كان ذلك لغرض
فلم قلت انه لا غرض سوى التصديق فان قلت القول بالقبح العقلي منع
من خلق المعجز على يدي الكاذب مطلقا لانه خلقه عند الدعوى بوهو ان
المقصود منه التصديق فلو كان المدعي كاذبا لكان ذلك اغراء بالجهل والقبيح
وانه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح قلت لم لا يجوز ان الذي يوهم
القبح لم لا يكون وجه كونه قبيحا وذلك لان المكلف لما علم ان خلق المعجز عند الدعوى
محتمل ان يكون للتصديق وان لا يكون لم يكن له غرض فلم يحمله على التصديق بخلاف
التنصيص من المكلف حيث قطع الله تعالى بوضع القطع وهذا كما ان المشاقات
فانه يوهم القبح ولكنه احتمل وجوه لم يقبح بسببي تعالى عن ذلك ان الالزام
الذي اوردوه علينا في احدى المقدمتين لانهم عليه في المقدمة الاخرى
نفعل بالجملة نحن جوابا عنه في نقوض احدى المقدمتين نعم جوابا في نقوض الاخرى
واجاب عما ذكروه ثالثا بانا لو سلمنا ان الكذب قبيح لكن لم قلت ان كل
وكل واحد منها ان الكافر اذا قتل نبي ناخر في زمان نبينا الكافر بسبب
صاحب الدار عن ذلك النبي وعلم صاحب الدار انه لو اخبر عن مكان النبي او سكت
او اشتغل بالتدبير لقتله فعلما انا هنا الصدق قبيح والكذب حسن وانا نتهمان
من توقد غير ظالما وقال ان لم تقتل انا قتل نبي لو فعل ذلك مار هذا
الحد وكذا بالعكس فلو كان الكذب قبيحا لكان ترك هذه الاشياء مستلزما للقبح وتستلزم
القبح قبيح فحينئذ يكون ترك هذه الاشياء قبيحا فيكون فعلها حسنا لا محالة وكل
ذلك باطل بالاجماع فان قلت الجواب عن الصورة الاولى من وجهين الاول
انا لا نسلم انه لو حسن الكذب فانا لا نسلم انه يحسن بل الواجب ان يقال بالتفصيل
وان في المعاريض بعض مهدة عن الكذب سلمنا انه يحسن ولكن كونه كذبا ينفي
القبح والحكم قد يتخلف عن المقتضي لمانع الثاني لا نسلم حصول الحكم عند حصول
العلة وهذا هو الجواب ايضا عن الصورة الثانية قلت الجواب عن الاول
ان الخلاف ليس في باب المعاريض ايضا اذ هو امر واما دل الظاهر عليه اما بريادة
او نقصان او تقييد مطلق او تخصيص عام مع انه لا يمنع التاسع على انه نوى ذلك
لانه لو نبه عليه لما حصل المقصود واذا جوز ذلك لم يحصل مصلحة

يقتضي ذلك لو يمكن اجراء خطاب الله تعالى على ظاهره اذا علم انه
لو توجد هناك مصلحة تقتضي صرفه عن ظاهره عاد ذلك الى سبيل اليه الى
بان يقال لا يجوز هذا لانه يفضي الى كل عدم العلم بالشيء الى تجويز على عدم الشيء
وعن الثاني ان تخلف الامر الفعلي عن الامر القولي محال والذكر احد عدم المانع
جزء من العلة وهو محال ثم ان سلمنا ولكن الحكم لزام عابد على كونه لم اذا
جوزتم في الجملة تخلف الحكم عن الموجب لمانع عارض كل جنب كذب ان لا يكون
تنبيه الاجل انه وجد مانع منع من تنجيزه وحينئذ لا يحصل القطع بكونه
فيها مطلقا بل غاية ما في الباب ان يحصل الظن فقط واجاب عما ذكره وهو انا
انه انما ترجح الصدق على الكذب في تلك الصورة لما ان اهل العالم اتفقوا على
قبح الكذب وحسن الصدق لما ان نظام العالم لا يحصل الا بذلك والانسان
لما نشأ على هذا الاعتقاد واستمر عليه لم يجزم ترجح الصدق عنده على الكذب
فان قلت انا نفرض شخصا خاليا عن العلم والعادة والمذهب والاستفادة
ثم اعرض على نفسي عند هذا الفرض هذه القضية فاجدها جازمة بترجح الصدق
على الكذب قلت هب انك فرضت نفسك خاليا عن هذه العوارض
كل من الجائز عن العوارض لم يوجب حصول الجائز عن العوارض لجواز ان
عن هذه العوارض لا خاليا فمن ذا الذي يقدر على ان يحكم بانه خال عن
وجواب عما ذكروه خامسا ان الموقوف على الشرع ليس تصور
الحسن والقبح فانا قبل الشرع نتصور ماهية توجب العقاب والذم على
الفعل وعدم هذا الوجوب نتصور القبح والحسن لا يتوقف على الشرع
انما الموقوف على الشرع هو التصديق بانه ايا من احدهما من الاخر وبالله التوفيق
وقد جرت عادة اصحابنا رحمهم الله في ان يتكلموا بعد هاتين المسئلتين
في مسئلتين اخريين احدهما في ان شكر المنعم لا يجب عقلا والباقية في انه لا حاكم
قبل الشرع واعلم انا متى بينا فساد كلام المعتزلة بالقبح والحسن العقليين فقد
صح مذهبنا في هاتين المسئلتين لان محال كل الاصحاب سلموا ان القول بالحسن والقبح
العقليين ثم بتقدير ان يبرهن هذا الاصل لم يصح قول المعتزلة في هاتين المسئلتين
الفصل الثامن في انه لا يجب شكر المنعم عقلا وجب عقلا وقالت المعتزلة بوجوبه

عقلا لنا الدليل الاول اما الاصل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا وقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل والمعقول هو انه لو وجب لوجب لفائدة لا فائدة له
والدليل على بطلان القول بالوجوب باطل فالقول به باطل اما بيان الملازمة
لفائدة لو كان لفائدة اما ان يكون عائدة الى المشكور او الى غيره والقسمان
باطلان اما الاول فلانه تعالى منزه عن جلب المنافع ودفع المضار واما الثاني
فلان الفائدة العائدة الى الغير اما جلب المنفعة او دفع المضرة لجواز ان يكون
ذلك الجلب المنفعة لوجوه الاول ان جلب النفع غير واجب في العقل
مما يقتضي اليه اولى ان لا يجب الثاني انه يمكن خلق الشكر عن جلب النفع لان
الشكر لما كان واجبا فاداء الواجب لا يقتضي شيئا آخر الثالث ان الله تعالى
قادر على ايصال كل المنافع بدون عمل الشكر فيكون توسيط هذا الشكر
غير واجب عقلا ولا يجوز ان يكون لدفع المضرة لانه اما ان يكون لدفع
مضرة عاجلة وهو باطل لان اشتغال الشاكر بالشكر مضرة عاجلة فكيف يكون
دفعا للمضرة العاجلة واما ان يكون لدفع مضرة آجلة وهو باطل ايضا لان
القطع بحصول المضرة عند عدم الشكر ممكن اذا كان الشاكر يشتغل بالشكر
ويسوء الكافر فاما من كان منزلتها عند الله تعالى كمنزلة الكافر بالنسبة
اليه فلم يمكن القطع بحصول العقاب على ترك الشكر بل يجوز ان لا يعاقب
على الشكر وايضا من وجوه احدها ان الشاكر هل يستحق ثوابا
او نفس تصرف في ملك الغير وتناوله من غير اذنه من غير ضرورة وهو لا يجوز وانها ان الغير
اذا حاول مجازاة المولى على انعامه عليه استحق التأديب والاستخفاف لان
اشتغال بالمجازاة يوجب ان لا يجوز ثالثها ان الشكر اعطاء المال العظيم
من الخبز او قطرة من الماء فاستغل المنعم عليه في الحال العظيم به بذكر تلك
النعمة وشكره استحق التأديب وكل ذلك يدل على ان الدنيا ليست لاجل اراده الله
تعالى ان يزين الكفرة بالفاسق الى جزاء ذلك الملك فلعل الشاكر يستحق
العقاب بسبب شكره ورابعها العلة لا تبدي الى الشكر الا اذا
تباين غير الذاتي فيستحق العقاب واما قلنا انه لا يمكن ان يجب لفائدة

لو صح هذا لدل ان ذلك عبث وانه قبيح والثاني ان المعقول من الوجوب توقف
الذم والعقاب على الترك فاما عند ذلك فلا يمنع تحقق الوجوب فان قيل
لم يجوز ان يقال وجب الشكر لمجرد كونه شكرا وذلك لان الوجوب حكم
شرعي فلو كان الحاكم بذلك اخر لزم التسلسل قلنا انه لابد وان ينتهي الى ما يكون
واجبا لذاته وعندنا الشكر واجب لنفس كونه شكرا كما ان رد الوديعة
الضرر عن النفس واجب لنفس كونه دفعا للضرر وكذلك فان العقلاء
يعلمون وجوبه عند ما يعلمون كونه شكرا للنعمة وان لم يعلموا جهة
اخرى من جهات الوجوب توقفا عن هذا المقام فلم لا يجوز ان يقال وجب
الشكر عليه لدفع ضرر الخوف وذلك لانه يجوز ان يكون جاهلا به طالبا منه
الشكر على ما انعم عليه فلو لم يقدم على الشكر كان مستوجبا للذم
والعقاب اقصى ما في الباب ان يقال كما يجوز هذا ايضا ان يكون قد منعه
من الشكر لاحد الوجوه الاربعة المذكورة في الاستدلال على ان الفعل الاول
اعلب لان الاشتغال بالخدمة والمواظبة على الشكر احسن حالا من الامور
عن الخدمة والمنقاعد عن الشكر واما تمثيل ابو الله تعالى بكسرة الحلق
فليس كذلك فان خلقه العبد واحياءه واقداره وما منحه من كمال العقل
وتمكينه من انواع النعم اعظم من جميع ما يملك الدنيا مما انعم به بعد
تمام هذه النعم من بعثة الرسل وانزال كتبه وقد صرح داود وسليمان عليهما
السلام بالشكر وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين
وليس يجب اذا كان الله قادرا على اضعاف ما منحه عبيده من النعم يستحق
ما منحه اياهم كان الملك اذا اعطى انسانا طبرزد هب فانه لا يستحق ذلك لجواز
ان خزانه بقيت مشتملة على اضعاف مضاعفة على ما اعطى سلمنا ان وجوه
ليس لفائدة فلم لا يجوز ذلك قوله انه عبث قلنا انما يكون
قبيحا لو كان لحاجة فاعله تمسكتم به في هذا الموضع سلمنا ان ما ذكرتموه حاصل فلم
يجب الشكر عقلا لكنه يوجب ايضا ان لا يجب شرعا لانه يقال الله تعالى
اوجبه لا وجبه اما الفائدة الواحد الانتفاع ولما كان ذلك باطلا لا يقال
فكذلما ذكرتموه سلمنا ذلكم ولكنه معارض بوجوه الاول ان وجوب شكر

المنعم معلوم بديهة العقول وما كان كذلك لم يكن الاستدلال على نقيضه
قادحا في العالم الثاني هو ان من وصل الى الطريقين وكان احدهما
اشد والاخر مخوفا فان العقل يقتضي سلوك الطريق الامن دون المخوف
وعاهنا الى اشتغال بالشكر وطريق اترك الاشتغال عنه مخوف فكان
الاشتغال بالشكر اولى الثالث انه لو لم يجب الشكر في العقول لوجب
طلب معرفة الله تعالى ايضا لانه لا يكون في العقل من الجايز ولو لم
يجب طلب معرفة الله تعالى في العقول لم تقم الاعلام عليهم السلام الحجة
اذا ظهر هذا فالمعجزة قائمة مقام المدعي فلو لم يجب علينا النظر في معجزتكم
الا بالشرع ولا يستفاد الشرع الا بالنظر في معجزتكم لزم الدور
لا يقال وجوب ذلك علينا وذلك يقتضي قيام الرسل عليهم السلام
قوله لم لا يجوز ان يجب الشكر لنفس كونه شكرا قلنا قولنا لو وجب الشكر لوجب
اما لفائدة او لا لفائدة تقسيم دايرين بين النفي والاثبات فلا يحتمل الثالث البتة
وايضا فقولكم انه وجب لكونه شكرا معناه ان كونه شكرا يقتضي ترتب الذم
او العقاب على تركه وهذا داخل فيما ذكرناه فلا يكون هذا قسما ثالثا
على ما ذكرناه وقوله انما وجب عليه دفعا للضرر المخوف قلنا قد بينا ان الخوف
حاصل في فعل الشكر كما انه حاصل في تركه واذا حصل الخوف على السواء
كان البقاء على الترك حكم الاستصحاب اولى قلنا لو ثبت اولوية الترك
فلا اقل من ان لا يثبت القطع بوجوب الفعل قوله الاشتغال بالخدمة
اولى قلنا هذا مسلم في حق من يقدح بالخدمة ويتأذى بالمعارضة اما في
حق من لم يجوز القبح والقبيح عليه فمحال وايضا فمثل هذا التاجح لا يفيد الا
الظن قوله لا يجوز تشبيه الله تعالى بكسرة الخبز قلنا التشبيه واقع
في النسبة لا في المقدار ونحن لم نشبه الله تعالى في جميع قدر الدنيا بالاضافة الى خزائن الله
تعالى الا في الكسرة بالاضافة الى خزائن بيوت الدنيا قوله الحكم يكون لعينه
تعالى يمنع في القول بالقبح العقلي وانت لا تقول به قلنا قد ذكرنا ان اصحابنا
وجميع الامة انما تكلموا في هذه المسئلة بعد تسليم القبح العقلي ليتبين ان كلام
المعتزلة اصا قطعة عند القبح مع تسليم ذلك لم يصل واذا كان المقصود

ذلك لم يكن ما قالوه فارغا في كلامنا فنقول له هذا يقتضي ان لا يحسن
اعجاب الشكر من الله تعالى فلنا عوضا من الدليل الذي ذكرناه بان
انه لو وجب التحسين والتقبيح العقليان لكان القول باعجاب الشكر لا معقولا
ولا مسموعا وقد ثبت لنا ذلك فيقال فانه كيف اوجبتم من مذهبكم ان
من مذهبنا انه لا يجب بقبل احكام الله تعالى وافعاله بالاغراض فقد حكم
المالكية ان يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة اصلا وهذا مما لا
يمكن الخصم من العقل به فسقط السؤال اما قوله وجوب الشكر معلوم
بالضرورة فلنا في جوابه من وجهين الشكر وتسويء الكفران فاما في حق من لا يكون
كذلك فلا نسلم ذلك قلت بل وجوبه على الاطلاق معلوم بالضرورة
وانت مكابرة ذلك لا تكاد قلت احلفك بالله وبالرحمان الذي لا اله
منها الى ان رجعت عقلي وذهني وطرحت الهوى والتعصب فلم اجد عقلي
قاطعا بذلك في حق من لا يعصي عليه النفع والضرر بل وجدانا فان كنتم نازعتنا
في ذلك كان لجاجا وتشاغلا بما من المغالطة مثله واما قوله ترجيح الطرف الآمن
على المخوف من دوائر العقل فلنا نم كذلك سلنا ان كل الطرف عن مخوف فيجب التوقف
قوله انه يفضي الى مجاء الانبياء عليهم السلام فلنا العلم بوجوب النظر والفكر
ليس ضروريا بل النظر في كلامه دعوى ان يقول انما يجب على النظر في معجز لكونه نظريا
فوقوف وجوب النظر لكونه نظريا انه هل يجب النظر على وجه اما ان نظر فيه
لما عرف وجوب النظر فيه فيجب تحصيل الحاصل وان قلت بل يعرف بضرورة
العقل وجوب النظر على قلت هذا مكابرة لان وجوب النظر
على متوقف على العلم بان النظر في هذا المعجز هو الواجب لعينه والعلم وذلك ليس
بضروري بل نظري خفي فان كثيرا من الفلاسفة قالوا لو لم يكن العقل تقبيح البعض
في الهندسيات والحسابيات فاما في الامور الالهية فلا تفيد الحاذق بتقبيح
ان يشك كونه مفيدا للعلم فانما يجب الاتيان به لو عرف ان غيره لا يقوم مقامه
في افادة العلم وذلك مما لا سبيل اليه الا بالنظر الدقيق واذا كان العلم بوجوب
النظر موقوفا على ذلك لم يمكن من النظرين والموقوف على النظري اولى ان يكون
نظريا فكان العلم بوجوب النظر نظريا فهو دور باطل فثبت تحقق الالزام فكل

ما يجعله الخصم جوابا عن ذلك فهو جوابنا عما ذكروه وبالله التوفيق الفصل
الثامن في حكم الاشياء قبل الشرع اتفق المكلفون بالمنع به اما ان يكون
اضطراريا كالتنفس في الهواء وغيره وذلك لا يدعى القطع بانه غير ممنوع
الا اذا اجوزنا تكليف ما لا يطاق واما ان لا يكون اضطراريا كالاكل الذي لا لذة فيه وغيرها
فعند المعتزلة البصرية وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية انها على الاباحة
وعند المعتزلة البغدادية وطائفة من الحنابلة والاشعرية وابي علي بن ابي هريرة من فقهاء
الشافعية انها على الحظر وعند ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي وطائفة
من الفقهاء انها على الوقف ثم هذا الوقف تارة يفسر بانه لا حكم وهذا لا يكون
وتقابل قطعا بيقين الحكم وتارة بانا لا ندري هل هناك حكم ام لا وان كان هناك
حكم فلا ندري انه اباحة او حظر لنا ان قبل الشرع ما ورد حظاب الشرع
فوجب ان لا يثبت للافعال شيء من الاحكام لما ثبت ان هذه الاحكام لا تثبت
الا بالشرع اما القائلون بالاباحة فقد تمسكوا بامور ثلثة الاول ما اعتمد عليه ابو
الحسن البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا
مضرة فيه على المالك فوجب القطع بحسنه فانا انه منفعة فلان كذلك فيه واما انه
خالية عن امارات المفسدة فلان الكلام فيما اذا كان كذلك واما انه لا ضرر على
المالك فظاهر واما انه متى كان كذلك حسن الانتفاع به فلانا نحسن بنا الاستظلال
بحائط غيرنا والطرفة مراته والتفاحة ما نأمن من حيث غلبة ظننا اذا خلا
عن المفسدة عن مضرة المالك لان العلم بالحسن والوجه العلم بهذه الامور حاصل
وجودا او عدما وذلك قبل العلية وهذه المعاني قائمة في مسئلتنا في حب الجزم
بالحسن بانا نحب انكم لو تعلموا انه مفسدة لكن احتمال مفسدة لا تعلمونها
قائم فلم لا يكفي ذلك في القبح قلت هذا مما نوع من وجهين الاول ان
العبرة في قبح التصرف بالمفسدة المستندة الى المادة فاما المفسدة الحالية عن
المادة فلا عبرة بها الا ترى ان الملجوئين من نام تحت حائط لا يميل فيه لجواز سقوطه
او يلجوئه اذا كان الجدار مائلا ويلجوئون من امتنع من اكل الطعام سمي لجوئين لانه
مسموم من غير مادة والا يلجوئونه على الامتناع عند قيام المادة فعلمنا ان مجرد
الاحتمال لا يمنع الساقي لو قبح الحقنام لجواز كونه مفسدة لقبح الاحتكام تحته
لجواز كونه مضرة وفيه وجوب الانفكال عن كل واحد منهما وهو تكليف

ما لا يطاق الوجه الثاني في اصل المسئلة ان الله تعالى خلق الطعوم في
الاجسام مع امكان ان لا يخلقها فيها وذلك يقتضي ان يكون له فيه غرض
يخصها والا كان عبثا ويستحيل ان يعود الغرض الى الله تعالى لتعاليه
ذلك عليه فلا بد وان يكون الغرض عائدا الى عبد ما فان كان الغرض هو الاضرار
او الانتفاع او لا هذا ولا ذاك والاول باطل اما اولا فبما تقدم في العقليات
لان حصول الضرر الخالي عن كل نفع ومعصوم او الواجب دفعه من لوازم
الغير يكان ما ذونا فيه لان ما ذون المطلوب مطلوب والحجر فلن يكون الغرض
امرا واجب الدفع اذ الانتفاع لا يتم الا باطلاق الانتفاع قلت ان الغرض هو الانتفاع
وذلك لا ينتفع لا بعقل الحكم على احد ثلثة اوجه لما بان يدركها واما بان يخبر بها
ليكون ناقلا لها معتمدا فيصح الجواب باحتمالها واما بان يستدل بها وفي
كل ذلك اباحة اذ لها هذه انما يتم لو نقض التواب بتضمنها الداعية النفس الى
ادراكها وهذه تقدم ادراكها وانما يستدل بها اذا عرفت والمعرفة بها موقوفة على
ادراكها لان الله تعالى لم خلق فينا المعرفة بها من دون الادراك فصح انه لا فائدة
في اباحة الانتفاع بها الوجه الثالث انه محسن من العقلاء التنفس في
الهواء وان يدخلوا سننا كذا وكذا اصبعا من الماء من دون ان يدل على قدر ما يحتاج
اليه عدة العقلاء من الجائعين والعلة في حسنه انه انتفاع لا ضرر فيه ومفسدة
وهي قائمة في مسئلتنا وهذه الدلالة عين الدلالة الاولى واستثناء الهواء مثال
لذلك اما القائلون بالحظر فقد احتجوا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه
فوجب ان يحجر وتنا سا على الشاهد واجيب بالفرق على ما بيناه في احكام
بوجهين الاول ان قوله لا حكم هذا حكم بعدم الحكم والجمع بين اثبات
الحكم وعدمه متناقض الثاني ان هذه التصرفات اما ان تكون ممنوعا منها
على الخلط او لا يكون ممنوعا على الاباحة وله واسطة بين النفي والاثبات انتهى اقول
ان الحكم العقلي في الاصل ممنوع سلمناه لكن لا نسلم كونه مسلما بالوصف المذكور
والوجه في اثبات العلية على الدوران انه يفيد بعد ابطالنا وعن الباقي بالقدح
فيما ذكروه ومن التسليم في النقض بالطعوم الموجودة الممكنة وعن حجة اصحاب الحظر
بان الحق معلوم بدليل العقل كما لا يستطاب الخبيث فلم قلت ان هذا القياس
لا يدل عليه وعن الثاني بان المقول اي تناقض في الاخبار عن عدم الاباحة

والحظر وعن الاخير ان مرادنا انا لو توقفنا انا لا نعلم ان الحكم هو الحظر او الاباحة
فان متنوناه بالعلم بعدم الحكم قلنا هذا القدر يبيح الاباحة بدليل انه حاصل في فعل
البهيمة مع انه لا يستحيل منها احتمال الكتاب هو الذي اعلم فاما علة او دليل على انه لا يجوز
عليه الفعل والترك فانا بينا ان لم يوجد هذا الاعلام لعقل ولا يتصور غلبة
مباحا انتهى

الفصل العاشر في ضبط ابواب اصل الفقه

قد عرفت ان اصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه وكيفية الاستدلال بها
وكيفية حال المستدل بها اما الطرق فاما ان تكون عقلية او سمعية اما العقلية
فلا مجال لها عند نافي الاحكام لما بينا انها لا تفيد الا بالشرع واما عند المقولة
فلما مجال لان حكم العقل في المنافع الاباحة وفي المضار الحظر اما السمعية
فاما ان تكون منصوصة او مستنبطة اما المنصوص عليه وهو قول او فعل صدر
عمن يجوز الخطاء عليه والذي لا يجوز الخطاء عليه هو الله تعالى ورسوله وجميع
الائمة والصادر عن الرسول اما قول او فعل والفعل لا يدل الا بدلالة القول
فتكون الدلالة القولية متقدمة على الدلالة الفعلية والدلالة القولية اما ان تكون النظر
في افادتها وهو امر الوجوب والمنهي عنه اما ان يحسب متعلقاتها وهو العموم والخصوص
او يحسب كيفية دلالتها وهي المجمل والمبين والظاهر والنص والذات متقدم على النظر في
العوارض فلا جرم باب الامر والنهي متقدم على باب الخصوص والعموم النظر
في المخصوص والخصوص خارج عن متعلق الامر والنهي والنظر في المجمل والمبين طارق
كيفية تعلق الامر والنهي بمحل المتعلقات ومتعلق الشيء على الشيء العارضة
من الشيء وتعلقه فلا جرم قدمنا باب الامر والنهي والخصوص على باب المجمل والمبين
وبعد الفراغ عنه لا بد من باب الحكم وهذه الدلائل قد ترد تارة لاثبات الحكم
واخرى لنفيه فلا بد من باب النسخ وانما قدمناه على باب الاجماع والقياس
لان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وكذا القياس ثم ذكرنا بعد باب الاجماع هذه
الابواب والاستدلال تحتاج الى النقل فاعلم ان مستند الرسول لما اصل الاجماع
فلا اصل اليه هذه الادلة الا بالنقل فلا بد من البحث عن النقل الذي يفيد العلم
والنقل الذي يفيد الظن وهو باب الاخبار وذلك كله ابواب اصول الفقه بحسب
الدلالة بل المنصوصة ولما كان التمسك بالمنصوصات اما بالمنطوق او واسطة اللغات
فلا بد من تقديم باب اللغات على الكل واما الدلالة المستنبطة فهو القياس

هو القياس وهذه طرق الفقه واما كيفية الاستدلال بها وترتيبها على الوجه الصحيح
واما كيفية حال المستدل بها فالذي يدل حكم الله تعالى به ان كان عالما لا بد
من الاجتهاد وهو باب شرائط الاجتهاد واحكام المجتهدين وان كان عاميا فلا بد
من الاستفتاء وهو باب المفتي والمستفتي ثم تختم الجملة بذكر امور اختلف
المجتهدون في حكمها طرق الى الاحكام الشرعية فهذا مجموع ما تضمنه اصول
الفقه اولها اللغات وثانيها الامر والنهي وثالثها العموم والخصوص
ورابعها المجمل والمبين وخامسها الافعال وسادسها القياس والمنسوخ
وسابعها الاجماع وثامنها الاخبار وتاسعها القياس وعاشرها
التراجيح وحادي عشرها الاجتهاد وثاني عشرها الاستفتاء وثالث عشرها
الامور التي اختلفوا في انها هل هي طرق الاحكام الشرعية ام لا ونختم هذا
الفصل بذكر بحثين الاول ان تحصيل هذا العلم وهو الدليل على
ان حيرة الله تعالى في اتباع الشارلة بالمكلفين واجبة وله طرق الى تحصيلها
الوجه العلم وبالابتداء الواجب المطلق الذي به وكان مقدورا للمكلف وهو
واجب واما قلنا ان معرفة حكم الله تعالى واجبة للاجماع على ان المكلف
غير مخير بين النفي والاثبات في اتباع الشارلة بل لله تعالى في كل واقعة
او في اكثرها احكام معينة على المكلف واما قلنا انه لا طريق الى معرفة حكم
الله تعالى الا هذا العلم لان المكلف اما ان يكون عاميا او لا يكون فان كان
عاميا فرضه السؤال لكن لا بد من انتهاء التسلسل الى عالم والا لزم الدور او التسلسل
وعلى جميع التقادير لا يصير حكم الله تعالى معلوما وان كان عالما والعالم اذا
لم يمكنه ان يعرف حكم الله تعالى الا بطريق لم ينعقد الاجماع على ان الحكم بموجبه
الشيء غير جائز ولا معنى لاصول الفقه الا تلك الطرق فثبت انه لا سبيل الى
معرفة حكم الله تعالى الا بها اصول الفقه فان ما لا يتأدى الواجب المطلق الا به
وكان مقدورا للمكلف كان واجبا فاذن تقدم وجوب الامور على شاء الله تعالى
البحث الثاني انه من فروض الكفايات لانا سنقيم الدلالة ان شاء الله
تعالى على باب النفي والمستثنى على انه لا يجب على الناس بأسرهم طلب الاحكام
بالدلائل المفصلة بل يجوز الاستفتاء وذلك يدل على ان تحصيل هذا العلم
ليس من فروض العين بل من فروض الكفايات والله اعلم الكلام في اللغات

وفيه تسعة ابواب الباب الاول في الاحكام الكلية للغات
واعلم ان البحث اما ان وقع عن ماهية الكلام او عن كيفية دلالته وطاقاته دلالة
وضعيه فالبحث اما ان يقع عن الواضع او الموضوع او عن الموضوع له او عن الذي به
يقع الوضع النظر الاول في البحث عن ماهيه الكلام اعلم ان لفظ الكلام عند
المحققين مما يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس وعلى الحروف المتعاقبة
المسموعة والمعنى الاول هو الحاجة واصول الفقه الى البحث عنه انما الحاجة الى
الذي يتكلم القسم الثاني فقال ابو الحسين البصري الكلام هو المنتظم من الحروف
المسموعة المتمايزة المتواضع عليها وعاد بقيده فصل اذ اصدر عن قادر واحد
لما قولنا المنتظم فاعلم انه حقيقة في الاجسام لان النظام هو التأليف
وذلك لا يتحقق الا في الاجسام لكن الاصوات المتوالية على الشيء متشابهة تماما ما
لفظ المؤلف والمنتظم عليها مجازا او قولنا لتناسب الحروف احتراز عما اذا صدر عن الحروف الواحد
فان اهل اللغة قالوا اقل الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل كقولنا قي وش
وع فانه كان في الاصل عم وله لك يرجع في النشية فيقال عيا الا انه اسقط الياء
للتخفيف وقولنا المسموعة احتراز عن حروف الكتابة وقولنا المتمايزة احتراز
عن اصوات القراءة من الطيور وقولنا المتواضع عليها احتراز عن المهملات وقولنا
اذا صدرت عن قادر واحد احتراز عما اذا صدر كل واحد من حروف الكلمة عن
قادر آخر نحو ان تكلم احدهم بالنون من يضرب والثاني بالصاد والثالث بالواو
فان ذلك لا يسمى كلاما واعلم ان هذا الحد يشتمل على امور احدها ان الجملة
المفردة كلاما وهو قول الاصوليين والنحاة اجمعوا على اسناد ذلك فان
لفظ الكلام مخصوص من الجملة المفيدة ونقلوا عنه نصا عن سيبويه
وقول اهل اللغة في المباحث اللغوية راجح على قول غيرهم الثاني قوله
اقل الكلام حرفان ما ظاهرا او في الاصل يشكل لام التعليل ما الاستفهام وما
التعجيب فانها انواع الحروف التي هي قسيم الاسم وكل حرف كلمة وكل كلمة
كلام مع انها غير مركبة فان قلت الحركة في الحقيقة حرف فانها اصوات
الحركة الى الحرف كان المجموع مركبا قلنا هذا على خلاف ما قبلنا
بقي الاشكال علينا من غلامي ومن النون واللام المعرفة فانها حروف

مفردة خالية عن الحركات وهي معتدة والحولي ان نساعد اهل النحو ونقول
كل مستعمل به دل بالاصطلاح على معنى فهو كلمة فهذا يتناول الحرف
الخالي عن الحركة والحرف المتحرك والمركب من الحروف واما الكلام فهو
الجملة المفيدة وهي اما الجملة الاسمية كقولك زيد قائم او الفعلية كقولك
قام زيد وما يتركب عن الجملتين وهي الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فان ابن جني النحوي الكلام يخرج عن كونه كلاما بالزيادة
وناقة بالزيادة اما بالنقصان فاذا قلت قام زيد فانه اسند فعل الى اسم
واقتصرت على مجرد ذلك فهو كلام وان زدت عليه اما بالزيادة فاذا ادخلت على
الجملة صيغة الشرط حتى صار هكذا ان قام زيد فانه لاجل هذه الزيادة خرج
عن كونه كلاما لانه لا يكون مفيدا اما لو عرض اليه عنوة البعد الباقي
في البحث عن الواضع كون اللفظ مفيد المعنى لما ان يكون لذاته او بالوضع
سواء كان الواضع هو الله تعالى او الناس او بعضه من الله تعالى وبعضه
من الناس فهذه احتمالات اربعة الاول مذهب جاحدي سلمين الضيري
والثاني وهو القول بالتوقف مذهب الاشعري والى بكر بن فورك والثالث
وهو القول الاصطلاحي مذهب ابي هاشم واتباعه والرابع وهو القول
بان بعضه توقفي وبعضه اصطلاحي فبنيه قوله من منهم من قال ابتداء اللغات
يقع بالاصطلاح والباقي لا يمتنع ان يحصل بالتوقيف ومنهم من عكس الامر
وقال القدر الضروري الذي يقع به الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي
وهو قول الاستاذ ابي اسحق الاسفرائيني واما جمهور المحققين فقد اعترفوا بجواز
هذه الاقسام وتوقفوا عن الجزم والذي يدل على فساد قول عباد من سليمان ان
دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والامم ولكان
كل انسان اذا سمع كلمة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم واحتج
عباد بانه لو لم يكن من الاسماء والمسميات مناسبة وجهة لما كان تخصيص الاسم
المعين بالمسمى المعين ترجيحا لاحد طرفي الجائز على الاخر من غير مرجح وهو
محال وانا نجد بينهما مناسبة بذلك هو المطلوب واجيب بان ذلك
الواضع هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين لتخصيص

وجود العالم في وقت معين دون ما قبله او ما بعده وان كان لقائل ان يقول ان
السبب يخصص ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما قلنا في تخصيص
كل شخص بعلم خاص من غير ان يكون بينهما مناسبة واما الذي يدل على امكان
الاصطلاح الثبة وهو ان الله تعالى قادر على ان يخلق فيهم علما ضروريا بالالفاظ
وبالمعاني وبان واضعا وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني وعلى هذا التقدير يكون
اللغات توقيفية وايضا فيخصص من الواحد منهم ان يضع لفظا لمعنى ثم انه
يعرف الغير وكل لو وضع بالاشارة والاعادة ويساعده الاخر عليه وعلى
هذا قبل لو جمع جمع من الاطفال بحيث لم يسمعوا شيئا من اللغات فاخذوا
يتكلمون بالكبراء بدوان عرفت ما بينهم لغة عند اصطلحوا عليها بعضهم ببعض وهذا
الطريق يعلم الوالد الطفل اللغة [illegible]
[illegible] من ابويه ويعرف الاخرس عن ما في ضميره بالاشارة فثبت امكان
كونها اصطلاحية واذا ثبت جواز القسمين ثبت جواز القسم الثالث وهو ان يكون
البعض توقيفيا البعض اصطلاحيا واما الذي يحزم باحد هذه الثلثة فذلك
يكفي منه الطعن في طرق القاطعين واحتج القائلون بالتوقيف بالمنقول
والمعقول اما المنقول فمن ثلثة اوجه قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الاية
هذا على ان الاسماء توقيفية واذا ثبت ذلك في الاسماء ثبت في الافعال
والحروف من ثلثة اوجه الاول لانه لا قائل بالفرق والثاني ان التكلم بالاسماء
وحدها متعذر فلا بد مع تعليم الاسماء من تعليم الافعال والحروف والثالث
ان الاسم انما سمي اسما لكونه علامة على مسماه والافعال والحروف كذلك فثبت
انها اسماء واما تخصيص لفظ الاسم ببعض الاقسام فهذا اعرف اهل اللغة
والصحيح انها انما تعالى ذكرها على تسميتهم بعض الاشياء من غير توقيف
بقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم وابائكم ما انزل الله بها من سلطان
فلو لم يكن ما اطلق على غيرها من الاسماء توقيفيا لما صح هذا الذم وانا نقول له
تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم لا يجوز
ان تكون المراد منه اختلاف الالسنة بالصيغ الحاصلة بتوقيف الله تعالى ذلك على عبوده
الحاصل بلغ واجمال لا بعد تخصيص الحاصل الذي ذكرموسى ان يكون المراد

اختلاف اللغات اما المعقول من وجهين احدهما ان الاصطلاح اما ان يكون
بان يعرف كل واحد منهم صاحبه معاني نصفين وذلك لا يعرف الا بطريق كالاشارة
والكتابة فكيف كان فان ذلك الطريق لا بد وانه فهو اما بالاصطلاح فيلزم
الكلام فيه كالاول او بالتوقيف ويلزم التسلسل او بالتوقيف وهو المطلوب وثانيهما
انا لو كانت بالمواضعة لارتفع الامان عن الشرع فانا لعلها على خلاف
ما اعتقدناها لان اللغات قد تبدلت فان قلت لو رفع ذلك لاشتبهت
هذا مبني على ان الواقعة العظيمة حيث استمر اوهاوذلك منتقض بسائر معجزات
الرسول عليه السلام وبامور القيامة انما فرادى لو مثناوا اما القائلون بالاصطلاح
فقد تمسكوا بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه فهذا يقتضي تقدم اللغة على بعثة الرسول فلو كانت اللغة توقيفية والتوقيف
لا حصل الا بالبعثة لزم الدور وهو محال اما المعقول فهو انها لو كانت توقيفية
لكان اما ان يقال انه تعالى خلق العلم الضروري بانه تعالى وضع هذا اللفظ لهذا المعنى
او لا بل يكون كذلك والاول له محالان اما ان يقال خلق ذلك العلم في عاقل او في
غير عاقل والحالان خلافه في عاقل لان العلم بانه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك
المعنى مخصص العالم به تعالى فلو كان ذلك العلم ضروريا لكان العالم به تعالى ضروريا
لان العلم بصفة الشيء متى كان ضروريا كان العلم بذاته اولى ان يكون ضروريا ولو
كان العالم به تعالى ضروريا لبطل التكليف لكن ذلك باطل لما ثبت ان كل ما قيل
فانه يجب ان يكون مكلفا وباطل ان يخلقه في غير العاقل لانه من العبث لان بصير
الانسان غير العاقل عالما بهذه اللغات العجيبة والتركيبات البادية اللطيفة
واما الثاني وهو ان لا يخلق الله تعالى العلم الضروري بوضع تلك الالفاظ لتلك المعاني
فحينئذ لا يعلم سامعها كونها موضوعة لتلك المعاني الا بعد ان اخبره العالم بذلك
وهو كالكلام في الدور فيلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى الاصطلاح هذا ما لخص
ما عول عليه ابو بكر في الذب عنه واحتج الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني رحمه
الله عليه على قوله بان الاصطلاح لا بد منه بان قرن كل واحد منهم صاحبه
ما في ضميره فان ضرورته بامر اخر اصطلاحي يلزم التسلسل فثبت انه لا بد في اول الامر
الاشارة من التوقيف ثم بعد ذلك لا يمتنع ان يحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح

الصلاة

بل ذلك معلوم بالضرورة الا ترى ان الناس يحدثون في كل زمان الفاظا كانوا يستعملونها
قبل ذلك كلفظ الجمهور ادلة الخائضين واجاب عن التمثل بقوله تعالى وعلم
ادم الاسماء كلها ان قوله لا يجوز ان يكون المراد من التعليم انه تعالى الهمه الاحتياج
الى هذه الالفاظ واعطاه من العلوم ما لاجلها قدر على هذا الوضع وليس لاحد ان يركن
الى هذا ما لم يعلم ان التعليم هل صالح لان تترتب عليه حصول العلم ولذلك لم يصح
ان يتعلم ولو كان التعليم ايجاد العلم لما صح هذا سلمنا ان التعليم ايجاد العلم ولكن العلم
الذي يتسبب العبد لحصوله من الله تعالى فالعلم الذي يحصل بعد الاصطلاح يكون من
خلق الله تعالى بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء وكونه بالاصطلاح سلمنا ذلك فلم لا يجوز
ان يكون المراد من الاسماء العلامات والصفات مثل ان يقال انه تعالى علم ادم عليه
السلام ان الخيل للكر والفر والجمال للحمل والبغال للركوب وذلك لان العلم متعلق من
من البسيطة ومن الشمس وعلى اي تقدير فكل ما يتلفظون به هو عبارة عن حقيقة
كان ايضا التخصيص لفظ العام هذه الالفاظ فهذا معروف حادث سلمنا ان المراد
من الاسماء الالفاظ فلم لا يجوز ان يقال انها كانت موضوعة بالاصطلاح من خلق الله
الله تعالى قبل آدم وعلمه الله تعالى ما قد وضع عليه غيره من الناس انهم انما استحسنوا
الذم لاجل انهم لم يحفظوا الدلالة على الصريح اصعاد مخصوص الجملة بما ذكرناه من الحالات ان
اللسان اسم للجارحة المخصوصة وهو مشترك بينها وبين الجماد فليس ابصرته الى
اللغات اولى من اضافته الى القدرة على اللغات او الى مخارج اللغات وعن السؤال
انه يا اهل ان يتعلم انه لغة من والديه فان ذلك ليس مسبوقا بالتوقيف سلمنا انه لا بد
قبل الاصطلاح من لغة اخرى ليصطلحوا بها على تلك اللغة الثانية فلم لا يجوز ان
تكون هذه اللغات التي نتكلم بها الآن اصطلاحية حتى لا يمكن ان يقال كان قبل هذه اللغات
لغة اخرى واما كانت توقيفية ثم ان الناس تركوا اللغات اصطلحوا على وضع هذه
اللغات فان قلت فاذا كان لا بد من الاعتراف بلغة توقيفية فلم لا تعترف بكون
هذه اللغات توقيفية ونستغني عن السؤال والاسئلة المجهولة قلت كلامنا
الآن في الجزم وما ذكرته ليس من الجزم في شيء وعن الثاني ان لزوم التغيير في هذه
اللغة ممتنع ونقيضه مجهولات الوصول وان القيامة فرادى ومثنى وسيجيء الجواب
عنه وباب الاحتمال ان شاء الله تعالى اما الذي اصح به القائلون بالاصطلاح ٥
فالجواب عما تمسكوا به اما ان الآية انما تدل لو لم يحصل التوقيف الا بعثة الرسول

على لا اصل

وذلك ممنوع وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلق فيهم علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الالفاظ بازاء تلك المعاني وان كان لا يعلم نفس العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى فلم قلتم انه باطل قوله لا ينافي التكليف قلنا انما ينافي التكليف ممن يعرف الله تعالى ولا ينافي التكليف ممن لا يعرف الله تعالى سلمنا انه لا يتعلق به التكليف لكن لم قلتم انه لا يجوز في عين العاقل ولم لا يجوز ان يعلم بالعلم الضروري بعض الحكم الدقيقة فهذا هو الجواب عن وجوه الفاطعين وعلى طالب الحق التوقف والله اعلم

الشطر الثاني في البحث عن الموضوع اعلم ان الانسان الواحد المنفرد بحسب امكانه ان يستقل وحده بالاتيان بجميع ما يحتاج اليه بل لا بد من اجتماع عظيم ليعين بعضهم بعضا حتى يتم لكل واحد منهم ما يحتاج اليه احتياج كل واحد منهم الى ان يعين صاحبه ما في نفسه من الحاجات وذلك التعريف لا بد فيه من طريق وكان يمكنهم ان يجعلوا عند الكلام من الدلالة على التعريف كالحركات المخصوصة بالاعضاء المخصوصة مع ان الاصوات لا صيان الماهيات الدائمة وجد واجعل الاصوات المنقطعة طريقا الى ذلك اولى من غير لوجوه احدها ان احوال الصوت في الوجود اسهل من غيره لان الصوت اما ان يكون كيفية مخصوصة في اخراج النفس وذلك امر ضروري بعد ان يكون ذلك امرا ضروريا الى وجه يشتمل به اشياء كثيرة اولى من ان يكون طريقا بان يحدث الانسان الاصوات به وثانيها ان الصوت كما يدل على الوجود يدل على العدم لانه بوجوده يشعر بالحاجة وبعدمه على حال الاستغناء واما سائر الامور فانها قد تدل على ما يتعذر عليه من الايجاد فتوقفه عليه واما الاشارة فانها قاصرة عن افادة الغرض وان اتى ربما كان بحيث لا يمكن الاشارة اليه حسا كذات الله تعالى وصفاته واما المعدومات فمتعذر الاشارة اليها ظاهرا واما الاشياء ذوات الجهات فكذلك ايضا لان الاشارة اذا توجهت الى محل فيه لون معلوم وحركة لم يكن اختصاصها الى بعضها اولى من البعض وثالثها الالفاظ التي نحتاج الى التعبير عنها كثيرة جدا فلو وضع لكل واحد منها علما لطال الامر خاصة لكثرت العلامات بحيث يعسر ضبطها او يتعذر وقوع الاشتراك في اكثر المدلولات وذلك مما يخل بالغرض فلهذه الاسباب وجب ايقاع التفاهم على اتحاد الاصوات المنقطعة معرفات للمعاني

النظر الرابع في البحث عن الموضوع له وفيه اربعة ابحاث الاول

الاقرب انه لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ يدل عليه بل لا يجوز لان المعاني الخ
يمكن تقسيم كل واحد منها الى غير متناهية فلو وجب ان يكون لكل معنى لفظ لكان ذلك اما على التعاقب او على التشارك والاول باطل لانه يقتضي الى وجود الفاظ غير متناهية والثاني ايضا باطل لان تلك الالفاظ المشتركة اما ان يوجد فيها واضع لمعاني غير متناهية بعيدة او لا يكون كذلك والاول باطل لان الوضع لا يكون الا بعد التفكر بتصور تلك المعاني غير متناهية على التفصيل محال واذا كان كذلك امتنع وقوع الخاطب بمثل ذلك اللفظ والثاني يقتضي ان تكون مدلولات تلك الالفاظ متناهية لان الالفاظ اذا كانت متناهية ومدلول كل واحد منها متناهيا وجب ان تكون المعاني التي هي مدلولات متناهية لا يعتد الا المتناهي وكان كل متناهيا وصح ان يعلم الانسان جميعها بالتفصيل بان يعلم دلالة كل واحد منها على التعيين ثم يعلم ان كل واحد من تلك الالفاظ اذا كانت دالة على التعيين عند ومتعاقبا لا يمكن كذلك فالاول لا يخلو اما ان يكون وضع اللفظ بازاء لانه لا حاجة الى التعبير عنها او لانه لا حاجة الى التعبير عنها مع انها ملتبسة بالحاجة اليه فان كان الاول فهو باطل لانه لا حاجة لما كانت شديدة كانت الدواعي الى التعبير عنها متوفرة والصوارف عنها زائلة ومع توفر الدواعي وارتفاع الصوارف يجب الفعل واما الامور التي لا تشتد الحاجة الى التعبير عنها فانه يجوز خلو اللغة عن الالفاظ الدالة عليها

البحث الثاني في ان الغرض من وضع اللغات ان يفاد بالالفاظ المفردة معانيها الدالة عليها ان افادة الالفاظ المفردة لمسمياتها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات الموقوف على العلم بتلك المسميات الموقوف على العلم بتلك المسميات فلو استفيد العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ المفردة لزم الدور والغرض من وضع الالفاظ المفردة لمسمياتها تمكن الانسان من تفهيم ما يتمكن من المسميات بواسطة تلك الالفاظ المفردة فاذا ثبت ما ذكرنا من ان المفردات قائمة بعينها في المركبات لان المركب لا يفيد مدلوله الا عند العلم بكون كل لفظ مفرد موضوعا لذلك المدلول وذلك يستدعي سبق العلم بكل المدلول فلو استفيد العلم بكل المدلول من ذلك اللفظ المركب لزم الدور فثبت انه لا يمكن ان تكون الالفاظ المركبة لا تفيد مدلولها الا عند العلم بكون تلك الالفاظ المركبة موضوعة لذلك المدلول بل يمكن ان يقال كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لتلك المعاني المفردة وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت تلك الالفاظ المفردة حركاتها

المخصوصة على السمع او سمت تلك المعاني المفردة مع شب بعضها الى بعض
في الذهن من حصلت المفردات مع شبهها المخصوصة في الذهن حصل العلم
بالمعاني المركبة لاستحالة تعلق العلم بالمعاني المركبة لا يتوقف على
العلم بكون تلك الالفاظ التركيبة موضوعة لها البحث الثالث وان الالفاظ ما وضعت
للدلالة على الموجودات الخارجية بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية والدليل
عليه اما في الفاظ المفردة فلانا اذا رأينا جسما من بعيد وتخيلنا صورة جسم
لهذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفنا انه حيوان لكنا نطلقه عليه سمينا وجه فاذا ازداد
القرب وعرفنا انه انسان سمينا به فاذا حصل لنا هذه المعاني عند احتمال الذهن بدلالة
على ان اللفظ انما دل عليها واما في المركبات فلان كل ذا قلت قام زيد فهذا
الكلام لا يفيد فيعلم زيد واما يفيد ذلك حكمت بقيام زيد واجتمعت عندكم ان عرفنا
انه ذكر الحكم سواء من الخط المفيد يستدل به على الوجود الخارجي واما ان يكون
اللفظ الدال على المعاني الذهنية وان اللفظ المشهور للمتداول بين الخاصة والعامة لا يجوز
ان يكون موضوعا لمعنى خفي لا يعرفه الا الخواص مبتدأ به ما نقوله متعذرا الحصول لان
المتكلمين ان الحركة معنى موجب للذات كونه متحركا فحصول المعلوم عند الجمهور
ليس الا كونه متحركا فاما ان يحكم كنهه حاله معللة بحق واما غير واقفة عليه فاذن
وضع القول به لما عرفه الخاص فجاز ما قاله ان الدلالة ضعفة ولفظ الحركة
لفظه متداولة بين الجمهور من اهل اللغة واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا
لذلك المعنى بل الموضوع للحركة او وضع اللغة ان تصير الجسم منتقلا لا غير
والله اعلم المقصد الخامس فيما به يعرف كون اللفظ موضوعا لمعناه فلما
كان المرجع في معرفته شرعنا الى الكون والاخبار وهما وارد ان بلغة العرب
وتصرفهم كان العلم منزعنا موقوفا على العلم بهذه الامور بها اذ لم يتم الواجب المطلق
الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب ثم الطريق الى معرفة لغة العرب
ونحو هو ينقسم اما العقل او النقل او بما يتركب منهما اما العقل فلا مجال له في هذه
المسئلة لما بينا ان الامور وضعية والامور الوضعية لا يستقل العقل بادراكها واما
النقل فهو اما تواتر او احاد والاول يفيد العلم والظن يفيد الظن واما بتركب
من العقل والنقل فهو كما اذا ادعوا بالنقل انهم جوزوا الاستثناء عن جميع الجمع
وعرفنا بالنقل ايضا انهم وضعوا الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ

فنعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين ان صيغة الجمع تفيد الاستغراق
واعلم انه كل واحد من هذه الطرق الثلثة استدلالات اما التواتر فما ذكرنا عليه
من وجوه احدها ما عند الناس مختلفون في معاني الالفاظ التي هي اكثر الالفاظ دورانا
على الصنعة حاصلين اختلافا لا يكون منه القطع بما هو الحق كالفظة الدين فان بعضهم
انما استعمل عرسة بل وجوده والذين جعلوها عرسة اختلفوا في امر آخر فمنهم من جعلها للمشترك او للموضوع
والغالبون الى الاشتراك اختلفوا اختلافا شديدا وكذا الغالبون بكونه موضوعا اختلفوا
ايضا اختلافا كثيرا ومن تامل ادلتهم في البابين مدلول هذه اللفظة على الماهية
وان شياعها لا يفيد الظن الغالب فضلا عن القطع ولذلك في الايمان والكفور والصلوة
والزكوة حتى ان كثيرا من المحققين في علم الاصول ذهبوا الى ان اشتقاق الصلوة من الصلوين
وهما عظما الورك ومن المعلوم ان هذا الاشتقاق غريب وكذلك اختلفوا في صيغ الاوامر
والنواهي وصيغ العموم مع شدة اشتهارها وشدة الحاجة اليها اختلافا شديدا بحيث
كان كل هذه الالفاظ التي هي اشهر الالفاظ والحاجة الى استيفاء الماهية حاصلا كذلك
فما ظنك بسائر الالفاظ واذا كان كذلك ظهر ان دعوى التواتر في اللغة مستبعدة فان سلمت
جدلا انه لا مكان دعوى التواتر في معاني هذه الالفاظ على سبيل التفصيل لكنا نعلم بطلانها
في الجملة فعلم انهم يطلقون لفظ الله على الاله سبحانه وتعالى وان كنا لا نعلم ان
مسمى هذا اللفظ هو الذات او المعبود او القادر ونحو ذلك القول في سائر الالفاظ فلنا
حاصل ما ذكرنا انا نعلم اجمالا ان لفظة الله على الاله تعالى من غير ان نعلم ان مسمى
هذا الاسم انه او كونه معبودا او كونه قادرا على الاختراع او كونه حيا او العالم او كونه
بحيث تصير العقول ادراكه الى غير ذلك من المعاني المذكورة فهذا اللفظ وذلك يفيد
القطع سلمنا ان الامر كذلك في هذه اللفظة مع غاية شهرتها وشدة الحاجة
الى معرفتها كان ممكن الاحتمال فيما عداها الحقنا بها من غير واسطة التواتر استدل الطرفين
والواسطة تذهب انا علمنا حصول شرائط التواتر في حفظ اللغة والنحو والتصريف في
زماننا هذا فكيف نعلم حصولها في سائر الاعصار فان ذلك الطريق اليه
امران احدهما ان الذين سمعنا هم اخبروا بان الذين اخبروهم هذه اللغات كانوا
موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر وان الذين اخبروا من اخبرهم كذلك
الى ان تصل النقل بزمان الرسول عليه السلام وبما ثبت ان هذه الالفاظ لو بدل موضوعة

لهذه المعاني ثم وضعها واضع لهذه المعاني لم يشترط ذلك والدور فان ذلك مما يتوقف
الدواعي على نقله قلت اما الاول فغير صحيح لان كل واحد منا حين سمع
لغة مخصوصة من انسان فانه لو سمع منه انه سمعها من اهل التواتر وان الذين
اسمعوا كل من سمعه سمعوا انضاف من اهل التواتر الى ان ينتهي ذلك بروايتهم الى الرسول
عليه السلام بل يحصل هذا الوجه مما لا يتبعه كثير من الاذهان
فكيف ندعي عليهم انهم علموه بالضرورة بل الغاية القصوى في ولوع اللغة ان
يستند الى كتاب معين او الى استاد متقن ومعلوم ان ذلك لا يفيد اليقين وانما
الثاني فضعيف ايضا اما اولا فلان ذلك لا يتيسر الا بحب في الامر العظيم
الذي يجب استظهارها واما ثانيا فلان ذلك مما ترى اكثر العرب في زماننا هذا بكثير
بالفاظ مختلفة واعرابات فاسدة مع انا لا نعلم واضع تلك الالفاظ المختلفة
ولا زمان وضعها وسنقيم ايضا بالفاظ الوجه فيما نقلت عن موضوعاتنا الاصلية
مع انا لا نعرف المغير ولا زمان التغيير ولكن اجمالا سلمنا انه يجب ان يشتهر ذلك
لكن لا نسلم انه لو يشتهر فانه قد اشتهر بل بلغ مبلغ التواتر ان هذه اللغات
انما اخذت عن جميع مخصوصين كالخليل ولي عمرو بن العلاء والاصمعي ولي عبيد و
الشيباني واضرابهم ولا نسلم ان هؤلاء وامثالهم كانوا معصومين ولا كانوا ملقنين
حد التواتر واذا امكن ان كل واحد لم يحصل القطع واليقين بقولهم امكن ما وراءه
ان يقال لا نعلم قطعا ان هذه اللغات منقولة على سبيل الكذب او انا لا نعلم
ذلك ونقطع بان منها ما هو صدق قطعا لكن كل لفظة عينا هانه لا يمكننا
القطع بالها من قبيل ما نقل صدقا او كذبا وحينئذ لا يبقى القطع في لفظ معين
اصلا هذا هو الاشكال على من ادعى التواتر في نقل اللغات واما الآحاد فالاشكال
عليها من وجوه احدها ان رواية الآحاد لا يفيد الا الظن وموقوف التواتر والاجماع
منعنا على موقوفة اللغة والنحو والتصريف والمبني على المظنون مظنون فوجب
ان لا يحصل القطع بشيء من مدلولات القرآن والاخبار وذلك خلاف الاجماع
وثانيها ان رواية الآحاد لا تفيد الظن الا اذا سلمت عن المعارض وهو الاولى
محروس عن مباشرته اما اهل الكتب المصنفة في النحو واللغة كالكتاب سيبويه وكتاب
العين اما كتاب سيبويه فمتروك الظاهر فيه وفي صاحبه اطبق اهل البصرة والنقل
فالمعول كان من اجل البصريين وهو عامة ما في القوم فيه واما كتاب العين فقد اطبق
الجمهور من اهل اللغة على القدح وايضا

قال ابن جني رحمه الله انفرد بابا في كتاب الخصائص ترجم اكابر الادباء بعضهم في بعض
وكذب بعضهم بعضا وطول ذلك وانفرد بابا اخر وقد ان لغة اهل الوبر اصح من لغة
اهل المدر وعقد فصلا في ذلك القدح في الكوفيين وانفرد بابا اخر وقد ان كلمات من الغرائب
لم نسلم احدا الى الحال ان احدا لما علمها وروى عن بعضهم انه كان يحفظ ان
الغلط او يشك فيها ولو سئلنا اليها وعلى نحو هذا قال ابن فارس في مقدمة كتاب الصاحب
فحص عن كلامهم وانتقاه لما صح عنده كان منسوبا الى الغفلة عنه ومشعورا بانه كان
يريد في اللغة ما ليس منها: والعجب من المحصلين انهم اقاموا الدلالة على ان
خبر الواحد حجة في الشرع ولم يقيموا الدلالة على ذلك في اللغة وكان هذا اولى
لان اثبات اللغة كالاصل للمسئل خبر الواحد ومتقدم ان يقيموا الدلالة على ذلك
فكان من الواجب عليهم ان يبحثوا عن احوال رواة اللغات والنحو وان يفحصوا لعل اسباب
جرحهم وتعديلهم كما نقلوا ذلك في رواة الاخبار لكنهم تركوا ذلك اتكالا على سنة الحال
اليه فان اللغة مجرى مجرى الاصل للاستدلال بالمنصوص وقد بينا ان رواته الراوي انما
تقبل اذا سلمت عن المعارض وهيهنا روايات دالة على ان هذه اللغة نظرت اليها
الزيادة والنقصان اما الزيادة فلما تقدم عن رؤبة وابيه من الزيادات وكذلك عن
الاصمعي والمازني واما المنقصات فلما روي انه حجي باسناده عن سعيد بن عروبة
الخطاب رضي الله عنه انه كان الشعر علم قوم لم يكن علمهم اصح منه فلما الاسلام
فشاغلت عنه الحرب بالجهاد وعن فارس والروم وشغلت عن الحفظ وروايته
فلما كثر الاسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب الاوجاد واصحوا وابنا الشعر
فلم يؤولوا فيه الى حد ديوان مدون له كتاب مكتوب فقد حال عن العرب من كل محفظوا
اول ذلك وذهب عنهم اكثره وروى ابن جني ايضا باسناده عن يونس بن حبيب
عن ابي عمرو بن العلاء انه قال ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله ولو جاءكم وافرا كما
علم وسمع كثيرا لجاءكم شعر وعلم وافر وقد روي في معناه اكثر وذلك بدل على ان
ثقل الحمل هذه اللغة واعتراض الحدثان عليها وكثرة تغيرها وايضا فان الصحابة
رضي الله عنهم مع شدة عنايتهم بامر الدين واجتهادهم في ضبط احواله لم يضبطوا الا
ضبط الامور التي يتكرر شهودها في كل يوم خمس مرات وهو كون الامامة واقفا
او ماشيا واطهر بالقراءة ورفع اليدين واذا كان الامر في هذه الاشياء الظاهرة
كذلك فما ظنك باللغات وكيفية الاعرابات مع قلة عنايتهم بها فقد روي انهم مع ما ان

في نفسه وهو الخاصة او من حيث انه موجود في غيره وهو العرض العام وهذا التقسيم وان كان بالحقيقة الى الحاق الكنه مطلق التفتيش الى لفظ التقسيم الثاني اللفظ المفرد وهو اما ان يكون معنا ومشتقا الى المعلوميه او لا يكون والثاني هو الحرف والاول اما ان يكون للفظ الدال عليه والمعنى الزمان المعين لجزء وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم الاسم تقسيمه من وجهين الاول ان الاسم ان كان اسما للكلي فاما ان يكون اسما للنفس الماهيه كلفظ السواد وان كان مخالطا لها في المعلوم فاما ان كان اسما للكلي فاما ان يكون اسما للنفس الماهيه كلفظ السواد وهو المسمى باسم الجنس في اصطلاح النحاة او لموصوفيه امر ما لصفته وهو الاسم المشتق كلفظ العالم فان مفهومه انه شئ ما معلوم له العلم بحسب دلالة هذا اللفظ لكن علم انه موصوف بصفة العلم الثاني ان الاسم هو الذي يدل على معنى ولا يدل على زمانه المعين وهو على اقسام ثلثة فان المسمى قد يكون نفس الزمان كلفظ الزمان والليل والنهار والغد وقد يكون احد اجزاء الزمان كلفظ الساعة ويحد بالمتوقع اليه التصرف وقد لا يكون زمانا ولا مشتركا من الزمان كالسواد واما القسم الثالث فلفظ المفرد وهو اما ان يكون اللفظ والمعنى واحدا او كثيرا ان اوكثر اللفظ وحد المعنى او بالعكس اما الاول فالمسمى ان كان نفس سيره ما شاء من الشركة ومخصوصا فهو العلم وان لم يمنع فهو كل الاسم وهو لكل ما وضع ان كان للسورة او للمتواطئ او لها السورة وهو المشكل كالموجود الذي ثبوت مسماه الواجب اولى من ثبوته للممكن اما اذا كثرت الالفاظ والمعاني فهي اما ان سوا بانت المسميات بذواتها او بعضها او بعض اصفة البعض كالسيف والصارم او صفة للصفة كالناطق والفصيح اما اذا كثرت الالفاظ واتحدت المعاني فهو الحاق الالفاظ المترادفة سواء كانت من لغة واحدة او من لغات ولما اذا اتحد اللفظ وتكثر المعنى فهذا اللفظ اما ان يكون كذلك لكل المنقول كالمناسبة بين المنقول اليه والمنقول عنه وهو المرتجل او المناسبة وحينئذ اما ان يكون دلالة اللفظ بعد النقل على المنقول اليه اقوى من دلالته على المنقول عنه او لا يكون فان كان الاول سمي اللفظ بالنسبة الى المنقول اليه لفظا منقولا من الفاعل ان كان هو المضارع سمي لفظا مرتجلا كالصلوة او اهل الاول كسمي لفظا عرفيا والعرف اما ان يكون عاما كلفظ الدابة او خاصا كالفاظ المصطلحات التي لكل طائفة من اهل العلم وامّا ان لم يكن دلالة لفظه على المنقول اليه اقوى من دلالته على المنقول عنه سمي ذلك اللفظ بالنسبة الى المنقول عنه مجازا لغويا وبالنسبة الى الثاني مجازا شرعيا

النقل كثيرة من جملتها المشاركة وهو المسمى بالمتعارض فانه اما ان كان اللفظ الواحد موضوعا للضدين جميعا فاما ان يكون افاده ذلك اللفظ لهما على السوية او لاحدهما فان كانت على السوية سميت اللفظة بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على الانفراد مجملا لان يكون اللفظ موضوعا لهذا المعنى وذلك المعنى وكان مستويا عنده في هذا الوجه واما ان المراد منه هذا او ذاك فغير معلوم فلا جرم كان مجملا من هذا الوجه واما ان كانت دلالة اللفظ على احد مفهوميه اقوى سميت اللفظة بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا بالنسبة الى الاقسام الثلثة الاول مشتركة في عدم الاشتراك في نصوصها واما الرابع فمنقسم الى ما افادته لاحد مفهوميه ارجح من افادته للثاني وهو الظاهر والى ما لا يكون كذلك وهو الذي يكون على السوية وهو المجمل او مرجوحا وهو المأول والنص والظاهر يشتركان في الرجحان الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم فهو جنس لنوعي النص والظاهر والذي لا يسمى الرجحان فيه المتشابه وهو جنس لنوعي المجمل والمأول اما المركب فتنوع الحاجة الى اللفظ المركب كما تقدم الافهام فالقول المفهم اما ان يفيد طلب شئ افادة اولية او لا يفيده فان كان الاول فاما ان يفيد طلب ذكر ماهية الشئ وهو الاستفهام او طلب التصديق وهو ان كان على وجه الاستعلاء الالتماس وكذا القول في طلب الانتفاء اما القول المفهم الذي لا يفيد طلب شئ افاده اولية فاما ان يحتمل التصديق وهو الخبر او لا يكون وهو مثل التمني والترجي والقسم والنداء وسمي هذا القسم بالتنبيه تمييزا له عن غيره وانواع جنس التنبيه معلومة بالاستقراء بالحصر هذا جملة تقسيم دلالة المطابقة واما تقسيم دلالة التزام فينقل المعنى المستفاد من دلالة الالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الفاظ المفرده او من حال تركبها والاول ضمان لان المعنى المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة او تابعا له فان كان الاول نهي المسمى بدلالة الاقتضاء وتلك الشرطية قد تكون عقلية كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يصح الا بالاضمار وتاليه الحكم الشرعي

وهو ما سوى ان كان على وفق المقصود بفهم السامع او ان كان على وجه الاستواء فهو

مع عدمه فلا يلزم من صدق قولنا ليس بضارب في الحال صدق قولنا ليس بضارب
فيما مضى انه يصدق عليه انه ليس بضارب فلم لم يصدق عليه انه ضارب بيانه
ان قولنا فلان ضارب فلان ليس بضارب مما لا يعتبر منه اخذا لوقت وجدا فصار
ولم يجز ان يراد احدهما لكذب الاخر سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ما ذكرتموه
معارض بوجوه الاول ان الضارب من حصل له الضرب وهذا المعنى قد
من قولنا حصل له الضرب في الحال او في الماضي لم يكن تقسيمه اليهما مورد
منقسم من القسمين ولم يكن من قولنا الخامس في المستقبل فاذا الحق لزم من
الضاربية في الحال نفي الضاربية مطلقا الثاني اهل اللغة اتفقوا على ان اسم
الفاعل اذا كان في بنائه ما يعمل الفعل وجب ان اسم الفاعل مع اله
يعمل حمدا في الماضي والحال لكان هذا الكلام لغوا الثالث انه لو كان حصول
المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر واليوم
والامس يجري مجراها حقيقة في شيء واصلا والالزم باطل فالملزوم مثله ٥
بيان الحال ان مدلول الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية فلم لكل واحد منها لم يجز
كل الحروف لم يوجد لها اصلا بل الموجود منه ابدا ليس الا الحرف الواحد فلو كان
شرطا كون الاسم المشتق حقيقة حصول المشتق منه لوجب ان لا يصير هذا الاسم
حقيقة البتة فان قلت لم لا يجوز ان يقال المتكلم اسم لكل واحد
من تلك الحروف سلمنا انه ليس كذلك فلم لا يجوز ان يقال حصول المشتق منه
شرط في كون المشتق حقيقة حصول المشتق منه اما مجموعه ابدا جانبوه ههنا
او نقول ان امتنع ان يكون المجموع موجودا لكنه لا يمتنع ذكر الآحاد او نقول لم لا يجوز ان
يقال هذه الالفاظ ليست حقائق في شيء من المسميات اصلا قلت الجواب
عن الاول ان ذكل باطل باجماع اهل اللغة وايضا فانه لو لزم عايد في لفظ الخبر وانه
لو سلم ان كل واحد من حروف الخبر ليس خبرا كذلك كل واحد من اجزاء الشهر
والسنة ليس بشهر ولا سنة وعن الثاني ان احدا من الامة لم يقل هذا القول
فيكون باطلا وعن الثالث ان هذه الالفاظ مستعملة وكل مستعمل فانه اما ان يكون
حقيقة او مجازا او كل مجاز فله حقيقة فاذن هذه الالفاظ اما حقائق في بعض
الاشياء وقد علم بالضرورة انها ليست حقائق في ما عدا هذه المعاني فهي حقائق
فيها الرابع انا لا نسلم ان المتصدق او العمل او مجموعهما والشخص حال

ما لا يكون مباشرا للشيء ومن هذه الثلثة يستحيل ومنها حقيقة بل لو ان حصول
تلك الامور شرط لكان الصدق المشتق لما كان الامر كذلك ٥
والجواب قوله يجوز ان يختلف حال الشيء بسبب الاضافة قلنا مدلول الالفاظ المركبة ليس الا المركب الحاصل من المفردات التي هي
مدلولات الالفاظ المفردة قوله وحدة الزمان معتبرة في تحقق التناقض
قلنا هذا ادعاء فيه لكنا ندعي ان قولنا ضارب عند الزمان المعين وهو الحاضر
بدليل ما ذكرنا ان احدى اللفظتين مستعملة في رفع الاخرى اما لو لم نعلم بالضرورة من اهل اللغة انهم متى حاولوا تكذيب الملفوظ باحدى
اللفظتين لم يذكروا الا اللفظة الاخرى لكنا نقول بذكر واحدة منهما
والزمان المعين والا لما حصل التكاذب واما ما يقال ان كلمة ليس موضوعة
للسلب فاذا قلنا ليس بضارب فلا بد وان يفيد سلب ما فهم من قولنا ضارب
والا لم تكن لفظة ليس للسلب واذا ثبت ان كل واحد من اللفظتين
موضوعة لرفع مقتضى الاخرى وجب تناولهما لذلك الزمان المعين والا لم
حصل التكاذب ثم لا نزاع في ان ذلك الزمان ليس هو الماضي ولا المستقبل
فتعين الحاضر قوله في المعارضة الاولى ثبوت الضرب لها يكون
له في الماضي او الحاضر بدليل صحة التقسيم اليهما قلنا كما يمكن تقسيمه الى
الماضي والحاضر يمكن تقسيمه الى المستقبل فانه يمكن ان يقال ثبوت الضرب
لها يكون
له في الحال او في المستقبل فان كان ما ذكرتموه يقتضي كون الضارب
حقيقة لمن حصل الضرب له في الماضي فليكن حقيقة لمن سيوجد الضرب منه
في المستقبل وان لم يوجد البتة لم في الحاضر ولم في الماضي وانه باطل بالاتفاق
قوله ثانيا اهل اللغة قالوا اسم الفاعل اذا افاد الفعل الماضي لم يعمل عمل
الفعل سلمنا وقد قالوا ايضا اذا افاد الفعل المستقبل عمل عمل الفعل سلمنا
ان يكون الاسم المشتق حقيقة فيما سيوجد فيه المشتق منه ولم يسلم
في بقائه قوله بالقياس على ان لم يكن اسم الخبر حقيقة اصلا فلنا المعتبر
عندنا حصوله تمامه ان امكن وحصول اخر جزء من اجزائه ودعوى
الاجماع على ما احد هذا التفصيل ممنوعة قوله رابعا الشخص يسمى بالامس وان

لم يكن مشتقا في الحال مستحيل لو بان قلنا لا نسلم ان ذلك لو حال لكان حقيقة والدليل
عليه انه لو صح ذلك في اكابر الصحابة انهم كفروا لحصول الكفر كان موجودا
قبل ايمانهم وهو للبيقظيان انه لو حصل بعدم كان موجودا قبل ذلك وبادلته
التوفيق المسئلة الثالثة اختلفوا في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق
له منه اسم والحق التفصيل فان المعاني التي لها اسماء لها مثل انواع الروائح والطعوم
فلا شك ان ذلك المعنى حاصل منها واما التي لها اسماء فمنها اعتقاد احدنا انه هل
يجب ان يشتق لها منها اسما الظاهر من مذهب المتكلمين منا ان ذلك واجب
فان المعتزلة لما قالت ان الله تعالى خلق كلامه في جسم قال الصالحي لم لو كان
كذلك لوجب ان يشتق لذلك المحل اسم المتكلم من ذلك الكلام وعند المعتزلة
ان ذلك غير واجب وربما يقولان اذا اشتق لمحل منه اسم فهل يجب ان يشتق
لغير ذلك المحل منه اسم مشتق اصلا بناء على ان عند المعتزلة ثم لمعنى الله تعالى يسمى
متكلما بذلك الكلام واستدلت المعتزلة لقولهم في الموصفين بالفعل والضرب
والجرح قالوا المقتول والمجروح والمضروب ثم ان المفعول له يسمى فاعلا فاذن
محل المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل وحصل ذلك لغير محله واجيبوا عنه
بان الجرح ليس عبارة عن الامر الحاصل في المجروح بل عن تاثير قدرة القادر فيه
وذلك التاثير حكم حاصل للفاعل وكذا القول في القتل واجابت المعتزلة عنه بانا
لا نعني بالتاثير القدرة في المقدور وانما نعني به انا لو كان الباقي موجودا ابتداء
لكان اما ان يكون قديما وهو محال لان ثانيا لشيء وهو الشيء نسبة ما فيمتنع ان لا يحصل
تلوه عند عدمه واحد منهما او محدثا فيفتقر الى مخصص اخر ويلزم التسلسل الذي
عرفت مادة الاشكال ان الله تعالى خالق للعالم واسم الخالق مشتق من الخلق
والخلق نفس المخلوق والمخلوق غير قائم بذات الله تعالى والدليل على ان الخلق
غير المخلوق انه لو كان غيره لو كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا
لزم التسلسل وهما باطلان على انه لو لم يشترط المشتق منه بناء منع له الاشتقاق
لان المفهوم من الاسم المشتق ليس الا انه ذو كذا والمشتق منه ولغة ذو له تقتضي
الحلول ولكن لغة اللابن والتامر المكي والمدني والحداد مشتقة من امور
ممتنع قيامها بمن له الاشتقاق المسئلة الرابعة مفهوم الاسود حتى ساله السواد

نا ما سبقه ذكر خارج عن المفهوم فان علم علم بطريق اخر لزوم يدل عليه
الكل تقول الكاسود جسم اسود والسواد يجب ان يكون جسما والله اعلم الباب
الرابع في احكام التراد ف والكلام في انتفاء المترادفة وفي انتفاء المترادفة
الا تفصيل
وهو لفظان باعتبار واحد عن الانفطار اخذا له على شيء واحد باعتبار صفتين
كالصارم والمهند باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والباقلي
فاعلم من المتباينة واعلم ان الفرق بين الترادف والتوكيد ان المترادفين
يفيدان فائدة واحدة من حيث تساوت اصلا واما التوكيد فانه لا يفيد سوى فائدة
التوكيد بل يفيد تقوية والفرق بينه وبين التابع كقولنا شيطان ليطان ان التابع
وحده لا يفيد بل بشرط كونه مفيدا تقدم الاول عليه واما الاحكام ففي
مسائل المسئلة الاولى في اثامة من الناس من انكر وقوع ان الذي مطرد
انه من المترادفات هو من المتباينات التي يكون تباين الصفات او التباين الموصوف
مع الصفات والكلام معهم اما في الجواز وهو معلوم بالضرورة او في الوقوع
وهو اما في لغتين وهو ايضا معلوم بالضرورة او في لغة واحدة وهو مثل الاسد
والليث والحنطة والقمح والتقسيمات التي يذكرها المشتغلون
في دفع ذلك مما لا يشهد بصحتها عقل ولا نقل فوجب توهما عليهم المسئلة
الثانية في الدليل على التراد ف اما المترادفة اما ان تحصل من واضع
او من واضعين اما الاول فينبغي ان يكون هو السبب الداعي وهو سببان
الاول الشهرة اذا اعتاد على الفصاحة لانه قد يسمع وزن الميت وقافيته
مع بعض ابيات الشعر ويصح مع الاسم الاخير وربما حصل بعادة الفصيح والمغلوب
والجلف وسواء اصناف مع بعض ابيات الشعر ودون القصائد من تاديه المقصود
باحدى العبارتين عند نسيان الاخرى واما الباقي فينبغي ان يكون هو السبب
الاختياري وهو اصطلاح احدى القبيلتين على اسم لشيء عين الاسم الذي
اصطلحت القبيلة الاخرى عليه ثم اشتهارا لوضعين بعد ذلك ومن الناس من قال
الحاصل عدم الترادف لو سمعنا اولا انه حمل ما فهم العام لاحتمال ان يكون المعلوم
لكل واحد من الخاطبين غير ما فهم الذي حمله الاخر فعند التخاطب لم يعلم
كل واحد منهما مراد الاخر فتصاح كل واحد الى سمعه ما لا يفهم الا

عن هذا الحد ويفترقان في ان المشتقة لا تفيد الا شخصا ما فقط والمترادفة تفيد كل واحد من مدلولاتها
الوصل المسئلة الثالثة في انه هل يجب صحة العامة كل واحد من المترادفات فيه خلاف
فذهب الجبائي انه لا يجوز ذلك لان المترادفين لا بد وان تختلف دلالتهما على المعنى
واختلافهما اما بزيادة الحرف او الحركة على ما مر فلو صح ان يقع اي معنى حتى يكون مدلولا
لاحد اللفظين فلا بد وان تنتفي تلك الخصوصية حال كونه مدلولا للفظ الباقي وانتفاء
خصوصية الشيء من جملة معاني لا من جملة معاني الالفاظ فانه يجب ان يكون
صحة الصيغ فيكون من جملة معاني الالفاظ لان المعنى الذي يعبر عنه في العربية بلفظ
عين يعبر عنه في الفارسية بلفظ الحرف فاذا قلت خرجت من الدار استعلم العكس
ولو ابدلت صيغة من بعد بصيغة اخرى فانه يجوز فهذا الامتناع
ما جاء من نقل المعاني من قبل الالفاظ واذا عقل ذلك في لغتين فلم لا يجوز
مثله في لغة واحدة المسئلة الرابعة اذا كان احد اللفظين اخص من الآخر كان
الحكم بالنسبة الى الخص من حالة ورد عكس النسبة الى قولين اخرين وزعم
كثير من المتكلمين انه لا معنى لهذا كما قالوا الحد يتبدل لفظ بلفظ اوضح منه
تنبيهات الاول ليس الامر كما ذكروه على الاطلاق بل الماهية المفردة اذا حاولنا
تعريفها بما دلالته المطابقة لا يمكن الا على الوجه الذي ذكروه المسئلة الخامسة
في التاكيد واحكامه وفيه اصناف الاول التاكيد وهو اللفظ الموضوع لتقوية
ما يفهم من لفظ آخر الثاني انه ان يؤكد نفسه او يؤكد به والاول كقوله
عليه السلام والله لاغزون قريشا ثلثا والثاني على بابه اقسام فان لفظ
التاكيد اما ان يختص بالمفرد وهو لفظ النفس والعين او الشيء وهو كلا وكلتا
او الجميع وهو اجمعون اكتعون ابتعون ابصعون والكل وهو اجمع اجمعاء وقد يلون
واحدا على الجملة مقدما عليها بالصفة ان وما يجري مجراها الثالث وحسن
استعمال العموم الخالي في مع الملحوظ الطاعن في عرض القرآن لعنهم الله والزراع
اما ان يقع في حوادث عقل او في موضوعه اما الجواز فمعلوم بالضرورة لان التاكيد
يدل على تعدد احكام القائل بذكر الكلام واما الوقوع فانا نستقرئ اللغات باسرها فنجد
عليه وعلى ان التاكيد وان كان حسنا الا انه متى امكن حمل الكلام على فائدة زائدة
وجب صرفه اليها الرابع في فوائد التاكيد وهي اثنى ذكرها وباب العموم
عند استدلال الواقفية بحسن التاكيد على الاشتراك والله اعلم

الباب الخامس في الاشتراك

اللفظ المشترك هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك وقولنا الموضوعة لحقيقتين مختلفتين احترازا به عن المترادفة وقولنا وضعا اولا احترازا عما يدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز وقولنا من حيث هما كذلك احترازا به عن اللفظ المتواطئ فانه متناول للماهيات المختلفة لكن من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد المسئلة الاولى في بيان امكانه ووجوده ووجود اللفظ المشترك اما ان يكون واجبا او ممتنعا او جائزا ومحال بكل واحد من هذه الاقسام قالت اما القائلون بالوجوب فقد احتجوا بامرين الاول ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي فلو لم يقع الاشتراك وانما قلنا ان الالفاظ متناهية لانها مركبة من الحروف والحروف متناهية والمركب من المتناهي متناهي وانما قلنا ان المعاني غير متناهية فلان الاعداد احدها لا نهاية لها من الموجودات وهي غير متناهية واما ان المتناهي اذا وزع على غير المتناهي حصل الاشتراك فهو معلوم بالضرورة الثاني ان الالفاظ العامة كالوجود والشيء وغيرها في اللغات ثبت ان وجود كل شيء نفس ماهيته فكون وجود كل شيء هو بعينه وجود الآخر وكون قول الوجود عليها بالاشتراك واجيب عن الاول بعد تسليم المقدمتين الباطلتين ان نقول لم لا جوز ان يقصدها المسمون بالتسمية متناهية فانهم لا يشترطون في ان يسموا كل واحد من الامور التي لا نهاية لها ان ذلك مما لا يخطر ببالهم وكيف يقصدون مسمى بل لا يقصدون الا الى تسمية امور متناهية وممكن ان يكون لكل واحد منها اسم مفرد وايضا فكل واحد من هذه الالفاظ المتناهية ان دل على معان لا متناهية لم يكن جميع الالفاظ المتناهية دالة على معان غير متناهية لان المتناهي اذا ضوعف مرات متناهية كان الكل متناهيا وان دل كل واحد منها او بعضها على معان غير متناهية فالقول به مكابرة وعن الثاني انا لا نسلم ان الوجود غير مشترك في المعنى وان سلمناه لكن لم لا يجوز اشتراك الوجودات بامر ما وان خص كل واحد سوى الوجود وهي المسمون بالمتكلمين الخاصة واما القائلون بالامتناع فقد قالوا الفائدة في الاخبار باللفظ المشترك

لا تعتد فهم المقصود على سبيل التمام وما يكون عند ذلك كان منشأ المفاسد على ما
سيأتي تفصيلها في مسئلة ان الاصل عدم الاشتراك وما يكون منشأ المفاسد وجب
ان يكون ممتنعا والجواب انه لا حاجة في انه لا يحصل الفهم التام من سماع اللفظ المشترك
لكن هذا الفقد لا يوجب تنفيره لان تمام الاجناس متعذر والدلالة على احوال تلك السيارات
لا تنفيها وانما تنفي السماء المستغنية لا تدل على تمام الموجودات البتة ولا يخرج
ذلك جزم العقل بانها عشرة مثلا هيهنا واذا بطل هذان القولان تعين
ان الحق ما ذكرناه ثم الوقوع ثابت اما بيان الامكان فمن وجهين الاول
ان الواضع قد لا يخطر للمتكلم فقد يكون للانسان غرض في تفهيم غيره شيئا
على التفصيل وقد يكون غرضه تفهيم ذلك الشيء على الاجمال بحيث يكون
ذلك التفصيل سببا للمفسدة كما روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه
قال للغلام الذي سماه العنز رسول الله صلى الله عليه وسلم وقعت فهاجرا الى
الغار فسمى عنزا فقال رجل قد بين السبيل ولم يرد به الا المتكلم وانما سمته ام
معبد عنزا لانه كان يكون ذا لبن قليل فيحلبه مرارا حتى يكثر لبنه فسمته عنزا
لانه كان يكثر لبنه بعد ان كان قليلا فهذا يدل على ان اللفظ المشترك قد يكون
اما لاشتراك المعنى او لاشتراك المعنى والمعنى بين المعاني والمعاني
والمعاني والمعاني وهذا معلوم لكل احد المسئلة الثالثة في سبب وقوع الاشتراك
السبب الاكثري هو ان تجتمع كل واحد من القبيلتين على تلك اللفظة لكن احد هم
لم يشاهد الوصف الذي فصل له اشتراك والثاني هو ان يضعها واضع لمعنيين
ليكون المتكلم متمكنا من التكلم بالمجمل وقد سبق في الفصل السابق ان التكلم
بالكلام المجمل من مقاصد العقلاء ومصالحهم واما السبب الذي به يصير كون
اللفظ مشتركا فقد ذكر انا اما لضرورة وهو ان يسمع تصريح اهل اللغة به واما
بالنظر وذكرنا مسندكر ان شاء الله تعالى الطرق الدالة على كون اللفظة
حقيقة في مسماها فاذا وجدت تلك الطرق في اللفظة الواحدة بالنسبة الى
المعنى من المعنيين حكمنا بانه مشترك ومن الناس من ذكر فيه طريقين اخرين
احدهما ان حسن الاستفهام يدل على الاشتراك لان الاستفهام عبارة عن
طلب الفهم وطلب الشيء حالة حصوله محال والفهم انما لا يكون لو كان اللفظ مترددا
بين المعنيين الثاني قالوا استعمال اللفظ في معنيين ظاهرا يدل على كونه حقيقة
فيهما وذلك يقتضي كونه مشتركا واعلم انا سنبين ان ما ذكروه فقال في باب العموم
ان هذين الطريقين لا يدلان على الاشتراك والله اعلم المسئلة الرابعة

الاول وهو المقصود والله اعلم المسئلة الثانية في استعمال اللفظ المشترك
المفهوم ان اما ان يكونا متباينين كالطلاق والحيض المسميين بالقرء او لا يكونا
متباينين بل يكون بينهما تقابل وحينئذ لا يحتمل اما ان يكون احدهما احق بالاسم
او لا يكون فان لا يكون مثل ما اذا سمى معنى عام باسم وسمى خاص تحته بذلك الاسم نوع
الاسم عليهما والحالة هذه يكون بالاشتراك مثل الكلي اذا قيل لفلان عليه مثل العنز
العنز دون فان غير المتنع اعم من عنز الصدر دون فاذا قيل الحكم عليها فقد قيل بالاشتراك
وايضا فقوله على الخاص وحده قول بالاشتراك اضافا النظر الى ما فيه من المفهوم
المختلفين واما ان لم يكن احدهما احق بالاسم من الآخر فلا بد وان يكون احدهما صفة
للآخر وهو كما اذا سمي شخص اسود للون بالاسود فان قول الاسود عليه من حيث
انه لغب ومن حيث انه مستند بالاشتراك اذا نسبت ذلك الشخص الى القار فالقار
اسمه كان الاسود مقولا عليه وعلى القار بالاشتراك لدلالته على معنى ان كان
اللفظ مشتركا بين عدم الشيء وثبوته لان اللفظ لا بد وان يكون دالا على
احد شقي الوجود ان كان معناه المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا احد الامرين
النفي والاثبات وهذا معلوم لكل احد المسئلة الثالثة في سبب وقوع الاشتراك
السبب الاكثري هو ان تجتمع كل واحد من القبيلتين على تلك اللفظة لكن احدهم
لم يشاهد الوصف الذي فصل له اشتراك والثاني هو ان يضعها واضع لمعنيين
ليكون المتكلم متمكنا من التكلم بالمجمل وقد سبق في الفصل السابق ان التكلم
بالكلام المجمل من مقاصد العقلاء ومصالحهم واما السبب الذي به يصير كون
اللفظ مشتركا فقد ذكر انا اما لضرورة وهو ان يسمع تصريح اهل اللغة به واما
بالنظر وذكرنا مسندكر ان شاء الله تعالى الطرق الدالة على كون اللفظة
حقيقة في مسماها فاذا وجدت تلك الطرق في اللفظة الواحدة بالنسبة الى
المعنى من المختلفين حكمنا بانه مشترك ومن الناس من ذكر فيه طريقين اخرين
احدهما ان حسن الاستفهام يدل على الاشتراك لان الاستفهام عبارة عن
طلب الفهم وطلب الشيء حالة حصوله محال والفهم انما لا يكون لو كان اللفظ مترددا
بين المعنيين الثاني قالوا استعمال اللفظ في معنيين ظاهرا يدل على كونه حقيقة
فيهما وذلك يقتضي كونه مشتركا واعلم انا سنبين ان ما ذكروه فقال في باب العموم
ان هذين الطريقين لا يدلان على الاشتراك والله اعلم المسئلة الرابعة

لونه كان وكان اصله مقورا عسلمه وعلى القار بالتوطي فان تعنى فاصله الخ

فاصله

العنزة

في انه لا يجوز استعمال المشترك للمفرد في معانيه على الجميع ذهب الشافعي
والقاضي عبد الجبار
وابو الحسين البصري
وذهب الغزالي
الى امتناعه وهو
الحق

رضي الله عنه وكرم وجهه الى جوازه وهو قول ابي هاشم وابي الحسين البصري ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لامر يرجع الى المقصد ومنهم من منع منه لامر يرجع الى الوضع وهو المختار وقيل الحق في الدليل ثم نعتقد معه وهو انه ليس يلزم من كون اللفظ موضوعا للمعنيين على البدل ان يكون موضوعا لهما على الجميع وذلك لانا نعلم بالضرورة المغايرة بين المجموع وبين كل واحد من افراده وله يلزم ان يكون المجموع مساويا للكل والجزء في افراده وجميع الاحكام فلا يلزم من كون كل واحد من السنة سنة ان يكون مجموعها سنة اذا ثبت هذه المقدمة فالدليل على ان اللفظ الواضع اذا وضع لفظا للمفهوم بين على الانفراد اما ان يكون قد وضعه مع ذلك للمجموع ايضا او ما وضعه له فان علمنا انه ما وضعه للمجموع فاستعماله له افادة المجموع استعمال للفظ في غير موضوعه وانه غير جائز وان علمنا وضعه للمجموع فلا يخلو اما ان يستعمل له في افادة المجموع وحده او له وافراده مع افادة الافراد فان كان الاول لزم ان يكون اللفظ موضوعا للواحد مفهوما عند الواضع ووضع ذلك اللفظ بازاء الامور بأسرها على البدل واحدا فاذا كل المجموع فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالا للفظ في كل ما وضع له لما انا نعلم ان المجموع والافراد في افادة المجموع ومعناه ان الاكثر فانه لا يحصل الا بها وافادة المفرد معناه انه يحصل الاكثر فانه وبكل واحد منها وحده وذلك جمع بين المتضادين وهو محال فثبت ان اللفظ المشترك من حيث انه مشترك لم يكن استعماله في افادة مفهوماته على الجميع واجيب بالجواز ومن احد هذا ان الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ثم ان الله تعالى اراد منه اللفظة كلا
تعالى
منهما على قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي وانا نهى قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب فقد اراد بالسجود هاهنا الخضوع لانه المتصور من الدواب واراد به انقياد وضع الجبهة على الارض فاختص بصدر من العاقل بالسجود دون من عداهم ممن حق عليه العذاب بسبب استنكافهم في السجود بدل على ان الذي حقيقة
هاهنا
به من السجود هو وضع الجبهة فقد صار المعنيان متدافعين وانا نهى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن وقروء واراد به الحيض والطهر لان المراد

اذا كانت من اهل الاجتهاد فانه تعالى اراد منها الاعتداد بكل واحد منهما بدلا عن الاخر شرط ان يؤدي اجتهادها اليه او الى الاخر وابيا قال الشيخ ابو
قول القائل لغيره الوصل لكما حاضر وغائب فجعله متعديا الى المفعولين
والجواب عن هذه الوجوه بأسرها ان ما ذكروه لو دل فانما
انما هذا الدليل فانما يدل على ان اللفظ المشترك قد يكون موضوعا للجميع
تعالى فانا نستعمل اللفظ في غير مفهوم منه وهو غير جائز وعلى هذا التقدير
يكون استعماله في افادة الجميع استعمالا له في افادة احد موضوعاته فهو افادة الكل
على ما بيناه وقد عرفت ان اكثر الحدول بعض من اكثر استعمال المفرد المشترك في
جميع مفهوماته جائز وذلك في لفظ الجميع اما في جانب الاثبات فكقوله للمرأة
اعتدي بالاقراء اطلق انه لا يجوز ان قوله اعتدي بالاقراء معناه اعتدي
بقرء وقرء واذا صح ان يقال لفظ القرء وكلا المدلولين لم يصح ذلك
الكلام في الجمع الذي لا يفيد الا عين فائدة الافراد واما في جانب النفي فكذلك
الكلام فيه احتمال لانا اثبتنا معنى واحدا من افادة المعنيين في جانب الاثبات فلما
ان الواضع ما وضعه لهما جميعا واما في جانب النفي فلم يقم دليل قاطع على ان
الواضع ما استعمله في افادة نفيهما جميعا وذكرنا ان نجاب عنه بان النفي لا يفيد
الا رفع مقتضى الاثبات فاذا لم يفد في جانب الاثبات الا امرا واحدا لم يرتفع عند
حرف النفي الا المعنى الواحد فاما ان نريد حمله على ان المراد منه لا تعتدي بما
هو مسمى الاقراء حتى لو كرهت ان يكون الحيض او الطهر مسمى بالقرء صح استعمال
تنفيها فيكون اللفظ على هذا التقدير متواطئا لا مشتركا الثاني انا لو جوزنا ان يفيد
اللفظ المشترك جميع معانيه فانه لا يجب ذلك لان نقل عن الشافعي والقاضي ابي بكر
رحمهما الله انهما قالا المشترك اذا تجرد عن القرائن المختصة وجب حمله على جميع
معانيه وفيه نظر لانه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه وان
كان موضوعا له فهو ايضا موضوع لكل واحد من الافراد فاللفظ دائر بين كل
واحد من الفردين وبين المجموع فيكون الحكم بافادته للمجموع دون كل واحد من
الفردين ترجيحا لاحد المحتملين من غير مرجح وهو محال فان ثبت
حمله على المجموع احوط ليكون الاخذ به واجبا قلت القول بالاحتياط مشكل
عليه ان شاء الله تعالى المسألة الخامسة في ان الحمل بعد ان نعني به ان اللفظ

منهما مراداً وجب حمله عليهما القسم الثاني وهو الذي يعتد العقلاء كل
واحد من تلك المعاني وحينئذ يجب حمل اللفظ على مجازات تلك المعاني
لو انفاء لم يخلوا اما ان يكون تلك المعاني المتغايرة حالاً هل لو تتوقف الدلالة على
القرائن كان البعض ارجح من البعض او ليس الامر كذلك فان كان الاول فمجاز اما
اما ان تكون متساوية في القرب او لا بل يكون متساوية فان تساوت المجازات صار كلمات
احدى الحقيقتين راجحة كان مجاز الحقيقة راجحا وان تفاوتت المجازات نظر
فان كان مجاز الحقيقة راجحة راجحا فلا كلام في رجحانه وان كان مجاز الحقيقة
المرجوحة راجحا وقع التعارض بين المجاز بن لان هذا الجاز لو كان راجحا الى
الحقيقة مرجوحة وذلك المجاز ان كان مرجوحا الى الحقيقة راجحة
فقد اجتمع على واحد منهما وجه ورجحان فصار الى الترجيح ولما ان كانت
المجازات متساوية اما ان يكون احد المجازين اقرب الى حقيقته من المجاز الآخر
الى الحقيقة الاخرى او لا يكون فان كان الاول وجب العمل بما هو اقرب وان كان
الثاني فقد اللفظ متردداً بين مجاز ايا كل المجازات لما ثبت من استواء حمل
اللفظ على مجموع مجازاته سواء كانت حقيقته او مجازاته القسم الثالث وهو
الذي يدل على الغاء البعض فاللفظة المشتركة اما ان تكون مستعملة في معنيين
فقط او اكثر فان كان الاول فقد زال الاجمال فان اللفظ الموجب حمله
على معنى ولا معنى له الا هذا فقد تعين حمله على ذلك فتعين حمله على
هذا وان كان الثاني وهو ان يكون المعاني اكثر من واحد فعند قيام الدليل على
الغاء احد منها بقي اللفظ مجملاً في الباقي واما القسم الرابع وهو الذي يدل
على اعتبار البعض منها فان زال الاجمال اذا كانت اللفظة مشتركة بين معنيين
او اكثر وقد الله لعلم المسألة السابعة في انه يجوز حصول اللفظ المشترك في
كلام الله تعالى خلافاً لمن حصر لعموم الدليل على جوازه ووقوعه وهو قوله تعالى من يعص
يا نفسهن بينة من وقوله تعالى والليل اذا عسعس فانه مشترك بين الاقبال
والادبار واحتج المانع بان ذلك اللفظ اما ان يكون المراد منه الافهام لوجه
يكون والثاني عبث والاول لا يخلو اما ان يكون المراد منه حصول الافهام بدون
بيان المنصوص او مع بيانه والاول تكليف ما لا يطاق والثاني لا يخلو اما ان
يكون البيان مذكوراً معه او لا يكون فان كان الاول كان ذلك مطولاً من غير

الواقعة

فائدة

فائدة ومؤنة وعينة وان كان الثاني امكن ان لا يصل البيان الى المكلف
فحينئذ يبقى الخطاب مجملاً والجواب هذا غير وارد على هذا هنا
لو انه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما الجواب عنه على اصول المعتزلة
ضيافي في مسألة تاخير البيان عن وقت الخطاب ان شاء الله تعالى الباب
الثاني في الحقيقة والمجاز وهو مرتب على مقدمة وثلثة اقسام اما المقدمة
ففيها مسائل تلك المسألة الاولى في تفسير لفظتي الحقيقة والمجاز اصل
اللغة اما الحقيقة فهي فعيلة من حق يحق اذا ثبت فلهذا عن اصرين احدهما ان الحق
في اللغة هو الثابت ومنه حق مقالة الباطل ما اذا كان الباطل هو المعدوم وجب
ان يكون الحق هو الثابت وانما سميا الصدق عن ورن الفعيلة وبه ايضاً حتمان الاول
ان الفعيل قد يكون بمعنى المفعول وقد يكون بمعنى الفاعل فعلى التقدير الاول
معنى الحقيقة المثبتة وعلى التقدير الثاني انها مثبتة لان الثابت والفعيلة تقال
اللفظ من الوصفية الى الاسمية فالمعقول منها كلمة واما المجاز فهو
مفعل من الجواز الذي هو المتعدي وهو في حق موضع كذا وعن الجواز الذي هو ضد
الوجوب والامتناع وهو في المتعدي راجع الى الاول لان الذي له يكون واجبا
وممتنعا كان متروكا بين الوجود والعدم تركا له يشغل من الوجود الى العدم او من
العدم الى الوجود فاللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي شبيه بالمشتغل عن
موضعه الى غيره فلاجرم سمي مجازا المسألة الثامنة في حد الحقيقة والمجاز
احسن ما قيل فيه ما ذكره ابو الحسين البصري وهو ان الحقيقة ما افيد لها ما وضعت
له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية
والعرفية والشرعية والمجاز ما افيد به معنى مصطلح عليه ما اصطلح عليه
في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها التي لا قرينة بينه وبين الاول وهذا
القيد الاخير لم يذكره ابو الحسين وقد بينه فانه لو لا العلاقة لما كان مجازا
بل كان وضعا جديدا وقوله معنى مصطلح عليه انما يصح على قول من يقول
المجاز لا بد فيه من الوضع واما من لم يقل به يجب عليه حد فقد وانما قوله غير
ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة معينة سواء كان ذلك المعنى مناسبا
عن حد الحقيقة بيانه انا اذا اطلنا على وجه الاستعارة رايت اسدا فانا التعظيم
الحاصل من هذه الاستعارة ليس لانا سميناه باسم الاسد الاولى انا لو جعلنا الاسد

المجاز

علما انه لو حصل الاستعلام اما حصل لما قدمنا في ذلك المتخص صورية في نفسه
اسد الخ وقيل التهامة التي هي ناصية الاسد الغابة القصوى والخدر ما
اوصلها اسد حتى ضمنها اطلق عليه اسم الاسد وعلى هذا التقدير لا يكون اسم الاسد
في حيز موضوعه الوصلي في جوابه انه يكفي في تحصيل الاستعلام ان يعلم انه حصل
لهذا الفرد مثل ما للاسد فكان استعمال لفظ الاسد فيه استعمالا للفظ في غير
موضوعه الاصلي واعلم ان الذي ذكره في تعريف الحقيقة والمجاز وجوها
ثلاثة احدها ما ذكره ابو عبد الله البصري لو لم يجز ان الحقيقة ما استعمل
اللفظ فيما وضع بازاء ولم يتضمن زيادة ولا نقصان لدخل المجاز حد الحقيقة لانه
يستعمل لفظه ومعناه اما الزيادة او النقصان لوقته الذي كون الشيء حقيقة عند
استعماله الارادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فانه لو استعملها الكاف استعمال
المعنى والذي يكون المتضمن هذا الذي يستعمل الكلام عند الواضع كقوله تعالى واسأل
القرية ولو تمثل واسأل اهل القرية صح الكلام والذي يكون لاجله المتضمن قوله
رأيت اسدا وهو يعني الرجل الشجاع ولا يعلم ان هذا التعريف خاص في المجاز
بالزيادة والنقصان اما كان مجازا لانه لفظ عين موضوع له المستعمل في موضوع
آخر من المعنى وهو الاسد اذا كان كذلك لم يكن خاصا بالمجاز بل يكون
الفعل الماضي في قوله تعالى ليس كمثله شيء مجازا لانه استعمل في معنى مثل
وهو الباء لانه يقتضي تكبيه تعالى لنفسه عن كل ما يماثل غيره وهذا لا يقول به
ذو مسكة فضلا عن ذي علم واما قول القائل العرية موضع للسؤال العرية وقد تحل في
اهلها واما قول الاصحاب فلان الارادة والنقصان متى لم يعتبرا اصلا في اللفظ لم يكن
كل مجاز اما كذا قلت بل هذه الزيادة والنقصان متى لم يعتبرا اصلا في اللفظ لم يكن
حد من احد الفريقين الدلالة التي عليه ولكن الركن الاعظم من حد المخصوص
الخصوص لم يحكم عليه بكونه مجازا لوجود الكلام وضياب الرأي وجاءا او وجدتها
نقيد الاعراب كما تجاوزن وذلك انا جعلنا نعرف بعض الناس باعراب الاعراب
احد وثانيها ذكره وانشأ رحمه الله البصري بانها افعال الحقيقة عما انه
ما وضع لمعنى لما اجد به عين ما وضع له وهو ايضا باطل لما قدمناه في
الحقيقة انها ما اجد بها ما وضعت له لانه يدخل في الحقيقة ما ليس منها لحد
لفظه الدابة اذا استعملت في الدوابة او الدابة فقد اجد بها ما وضعت له في اصل

اللغة مع انه بالنسبة الى الوضع الثاني مجاز فقد دخل المجاز الحد في حال جعله
حد الحقيقة وهو باطل وقوله في المجاز انه الذي اجد به غير ما وضع له
فهو باطل فقد دخلت هذه الحقيقة في المجاز وايضا فقوله ما اجد به غير ما
وضع له اما ان المراد منه انه اجد به غير ما وضع له بدون القرينة او مع القرينة
والاول باطل لان المجاز قد يفيد الامة بدون القرينة والثاني مدفوع لانا استعمال
لفظ السماء في المطر فان اللفظ قد افاد مسماه وما وضع له مع انه ليس مجازا فيه وايضا
مستقر بالاعلام المنقولة فان قلت العلم لا يفيد قلت حق ان العلم
لا يفيد في المسمى صفة وليس بحق انه لا يفيد اصلا بل هو يفيد عين تلك الذات لكنه
يفيد صفة في الذات وبالجملة ما ذكره ابن جني وهو ان الحقيقة ما اقر في الاستعمال
على اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان بضد ذلك وهذا ضعيف لما ذكرنا في حد
الحقيقة خرج الحقيقة الشرعية والعرفية وهما يدخلان فيما جعله حدا للمجاز
وايضا قوله المجاز ما كان بضد ذلك معناه فان المجاز هو اجد به ما اقر في الاستعمال
على اصل وضعه في اللغة وهو باطل والا لكان استعمال لفظ الاسد في السماء مجازا
ورابعها ما ذكره عبد القاهر النحوي رحمه الله فقال الحقيقة كل كلمة اريد بها
عين ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند فيه الى غيرها كالاسد للبهيمة
المخصوصة والمجاز كل كلمة اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين
الثاني والاول وهذا التعريف ايضا ليس بحد لانه لا ينفي خروج الحقيقة الشرعية
والعرفية عن حد الحقيقة ودخولها في حد المجاز وكل من رجح بين المسلك الثاني
في ان لفظتي الحقيقة والمجاز بالنسبة الى المفهومين المذكورين حقيقة او مجاز
للوجوه الثلاثة المتقدمة وهذين المفهومين مجاز ان بحسب اصل اللغة حقيقتان
بحسب العرف بيان الاول ما في الحقيقة فلانا نشأ لها ما خوذة من الحق وسميا
لان الحق حقيقة في الذات ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود
من العقد الغير المطابق ونقل الى القول المطابق ليس بهذه العلة ثم نقل
الى استعمال اللفظ المطابق لموضوعه الاصلي لان استعماله فيه تحقيق لان الوضع مطلب
انه مجاز في الوجه الثالثة بحسب اللغة الاصلية والمجاز فانظر لافادته على المعنى
المذكور على سبيل المجاز لوجهين احدهما جواز حقيقتها لغيره والتعدي

واما

هذه الالفاظ عربية سلمنا انها اذا استعملت في غير معانيها اللغوية لا تكون عربية لكن لم قلتم بان القرآن عربي سلمنا انه ان هذه الالفاظ قليلة جدا فلم قلتم بتعريج القرآن بسببها عن كونه عربيا فان القرآن الاسود لا يمنع اطلاق اسم الاسود عليه لوجود شعرات بيض في جلده والشعر الفارسي يسمى نادرا سياوانه وجدت فيه كلمات كثيرة عربية سلمنا ذلك لكن لم يجوز خروج كلية القرآن عن كونه عربيا وانما يلزم ذلك لو دل على ان القرآن بكليته عربي ونحن لم قلنا ان القرآن يقال بالاشتراك على مجموعه وعلى كل بعض منه او بينه او جبه احدها لم لا يجوز ان لا يقال القرآن بمعناه انه يحتوي شيء بعينه ولم لا يجوز ان الآية الواحدة سماء بالقرآن والحاصل الناقض ان الدليل يقتضي ان يسمى كل ما يقرأ قرآنا لانه مأخوذ من القراءة او الجمع وهو الجميع خالفنا فيما عدا هذا الكتاب فنقتصر على الكتاب بحجته او بأجزائه السالبة انه يصح ان يقال هذا القرآن وهذا بعض القرآن ولا يكون القرآن الا اسما للكل لنا الاول نكرار والثاني يقتضي الرابع قوله تعالى في سورة يوسف انا انزلناه قرآنا عربيا والمراد منه ذلك السورة ويتبين ان بعض القرآن قرآن واذا ثبت هذا الوجه من كون القرآن عربيا كونه بالكلية كذلك لما سلمنا ان ما ذكرتموه من الدليل يقتضي كون القرآن بالكلية عربيا لكنه معارض بما يدل على انه ليس بالكلية عربيا فان حروف المعجم المذكورة في اوائل السور ليست عربية والمشكوة من لغة الحبشة والاستبرق والسجيل لغة سيبان من لغات القسطاس من لغة الروم سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ما ذكرتموه لكنه معارض بما دل على اجمال الحروف المقطعة وما ذكرتموه من التفصيل اما الاجمال فلانها لو كانت ثابتة بالشرع معانيها لم يكن ثابتة قطعية وما لم يكن معلوما للعرب لم يجز ان يضعوا له اسما واذا لم يكن لها معنى من المعاني وجب الحكم بانها لا يدل على وضع الواضع لها كانوا لم يضعوا الحادث والحوادث لما استحال التفصيل فيها وان يعين كل واحد من هذه الالفاظ لما استحال لم يبق في معانيها الا حصليه اما الجهال فهو في اصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات ويدل عليه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا والاول ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان فيكون فعل الواجبات ايمانا ثانيا ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة

وذلك دين القيمة يرجع الى كل ما تقدم فوجب ان يكون كل ما تقدم بنا وانما قلنا ان الدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو الايمان لوجهين احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا من ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والثاني انه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولو لم يتحد لما صح الاستثناء الناقض قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم السالف قوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله الآية ثم انه تعالى امر رسوله ان يستغفر لهم والفاسق لا يستغفر له حال كونه فاسقا بل قد منع منه فدل على انه غير مؤمن الرابع ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى يوم القيمة فقاطع الطريق ليس بمؤمن اما الاول فلان الله تعالى يدخل النار ومن يخزه فقد اخزاه وكل من كان كذلك فقد اخزى اما الاول فلقوله تعالى في صفتهم ولهم في الاخرة عذاب عظيم واما الثاني فلقوله تعالى في صفتهم ولهم في الاخرة عذاب عظيم واما الثالث فلقوله تعالى حكاية عنهم ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولم يكذبهم فدل على صدقهم فيه وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه الخامس لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لما صح وصف المكلف به الا في الوقت الذي يكون مشتغلا بالعمل بمقتضاه وفي باب الاشتقاق لكل من اتى بما فعال الايمان ولم يحصل له بعد انه مؤمن لان حال كونه باتيا بما يوصف بكونه موصوفا بالايمان وحال كونه موصوفا بالايمان لم يكن موصوفا بالايمان هذا خلف السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل من علم الله تعالى انه يجب ان يكون مؤمنا وما لا فلا ليس بكافر لكن التالي باطل لقوله تعالى وما اكثرهم بالله الا وهم مشركون اثبت الايمان مع الشرك والتصديق بوجوده الله تعالى لجامع الشرك فالايمان غير التصديق واما الصلوة فهي في اصل اللغة اما الاستباقة كما يسمى الطائر الذي يتبع السابق مصليا واما الدعاء كما في قول الاعشى وصلى على دوحة فداودثم ولما لعظم الوركما قال بعضهم الصلوة انما سميت صلوة لان العادة في الصلاة ان يقف المسلمون صفوفا فاذا ركعوا كان راس احدهم عند صلا الاخر وهو عظم الورك وهو في الشرع لما تضمنت

من هذه المعاني الثلثة لوجهان الحمل انا اذا اطلقنا احدها لا يتبادر بال السامع
شئ من هذه الثلثة ومن شان الحقيقة المبادرة الى الفهم السابق ان صلوة الامام
والمنفرد صحيحة ولم توجد فيها المتابعة ولو كان واحد منهما عند عدم كل معنى
واذا انتفى الاستعمال من الدعاء الى معنى اخر يقال انه نادى صلوة ولان صلوة
الخنوس صلوة ولم يوجد فيها فدل ان هذه الالفاظ غير مستعملة في معانيها اللغوية
واما الركوع فانه في اللغة للانحناء والزيادة وفي الشرع لتخصيص المحل على وجه مخصوص
واما السجود فانه في اللغة لمطلق الخضوع وفي الشرع الامساك المخصوص والمتبادر
للذهن عند سماعه الى مطلق الخضوع والامساك والجواب قوله الدليل فاسد الوضع
لانه ينتفي كون هذه الالفاظ موضوعة في المعاني التي كانت العرب يستعملها
فيها فلما هذا الدليل ينتفي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت
العرب تستعملها فيها على سبيل الحقيقة فقط او سواء كانت حقيقة او مجازا
ع م بيانه ان العرب كما كانوا يتكلمون بالحقيقة فقد كانوا يتكلمون بالمجاز ومن
المجازات المشهورة تسمية الشئ باسم جزئه كما يقال للرجل اعط اسود للانسان واجد
اجزاء هذا الجميع المسمى بالصلوة بل هو الجزء المقصود لقوله تعالى اقم الصلوة لذكري
والذكر المقصود من الصلوة التضرع والخشوع فلا جرم لو كان اطلاق لفظ الصلوة
عليه مجازا عن اللغة فان كان مذهب المعتزلة في هذه الاسماء الشرعية ذلك
فقد ارتفع النزاع والجواب مردود بالدليل المذكور فان قلت سلمنا المجاز
اللغوي تنصيص اهل اللغة على تجويزه وهاهنا لم يوجد ذلك فلعل هذه المعاني
ما كانت معقولة لهم فكيف يمكن ان يقال انهم جوزوا نقل لفظ الصلوة من الدعاء
الذي هو احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت نسلم ان شرط حسن استعمال المجاز تصريح
اهل اللغة بجوازه سلمنا انه لم يصرحوا بان اطلاق اسم الجزء على الكل على سبيل
المجاز جايز ولم تخلت هذه الصورة فيه قوله افادة هذه الالفاظ هذا المعنى وان
لم تكن موضوعة لكن لم يجز ان يقال هذه الالفاظ موضوعة فلنا لم لا يكون اللفظ موضوعا
ايضا حكما سلمنا ان الذات اللفظية مزيحة عن ان يراد بها حيث هي ودالة على المعنى
الخصوصي الذي لم يكن لها دلالة على معناها عربية لم لا يكون اللفظية عربية قوله اشتمال
القرآن على الفاظ قليلة غير عربية لم تخرجه عن كونه عربيا قلنا لا نسلم وما سلمنا
النقوط الحمر السود الذي توجد فيه سعرة واحدة بيضاء والقصيدة التي اكثرها

الذي توجد فيها الفاظ عربية فلا نسلم جواز اطلاق الحمر والسود والغارة على مجموعها
على سبيل الحقيقة والدليل عليه جواز الاستثناء ولو لم يكن المجموع له يسمى هذا الاسم
حقيقة والما جاز الاستثناء منزلة القرآن اسم لمجموع الكتاب اوله وبعضه قلنا
بل المجموع بدليل اجماع الامة على انه تعالى ما انزل القرآن الا واحدا ولو كان
لفظ القرآن حقيقة في كل بعض منه لما كان القرآن واحدا وما ذكروه من الوجوه
الاربعة صار مرجوحا بقال في كل آية وسورة انه من القرآن وانه بعض القرآن
قوله وجد في القرآن الفاظ غير عربية قلنا لم نسلم اما الحروف المذكورة
فواو اما الستور فعندنا انها اسماء الستور واما المسك والقسطاس والاستبرق
فلا مانع من كونها عربية وان كانت موجودة في سائر اللغات فان توافق اللغات
غير ممتنع سلمنا انها ليست بعربية لكن الدليل اذا اخص من مدلوله وجب
للمسئلة حدث فلا بد من جدوث اسماء تدل لم يكن فيها المجاز وهو تخصيص
الالفاظ المطلقة ببعض موارد هافان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة
لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم خصصت بسبب الشرع بتصديق معين
ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لم يوجد خال عن تجويز زيادة على المدلول احد
يكون اطلاق اسم المطلق على المقيد اطلاقا لاسم الجزء على الكل وايضا الذي
فاها من المجاز الذي يتقارفه اسم المسبب الى السبب والجواب عن المعارضة
الاولى انا لا نسلم ان نقل الواجبات هو الدين اما قوله تعالى وذلك دين القيمة فمنقول
لم يكن رجوعه الى ما تقدم لوجهين احدهما ان ذلك لفظ الرجحان فلا عبرة فيه
الى امور الكثيرة والثاني انه من الفاظ الذكران ولا يجوز عوده الى اقامة الصلوة
واذا كان كذلك فلا بد من اضمار شئ اخر وهو ان يقولوا ذلك الذي امرتم به دين
القيمة واذا كان كذلك فلا يسلم ان بعضها ذلك والجواب انا بان نضمر شيئا اخر
وهو ان يقول معناه ان ذلك الحال امر ذلك المتدين من القيمة ويكون قوله
تعالى مخلصين له الدين دالا على الحال مع انا نعارض الاحتمالين بما هو الراجح
وهو معنانا لان اضمارهم يودي الى تغيير اللغة واضمارنا يودي الى عدم التغيير والجواب
من الثاني انا لا نسلم ان المراد من قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
الى بيت المقدس بل المراد منه موضوعه اللغوي وهو التصديق بوجوب ذلك

الصلاة

الصلاة

اسد والدول الى ان الجزء الذي للكل اما الكل فليس بلازم للجزء وساعها
شبهة امكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخبر الحق والصدق العاشر كونه قولا بها
اطلاق اللفظ المشترك بعد زوال المشترك منه كقول الانسان بعد ذهابه من الغرب
انه ضاربت وباسعها المجاورة كقول اسم الوالد من البول الى ما تحاذيه من فوق الساء
وكتسمية الشراب بالكاس وذكر جعله من باب المجاز بسبب القابل وعاشرها
المجاز بسبب ان اهل العرف تركوا استعماله وما كانوا يستعملونه فيه كالدابة
ان استعملت في الحمار فان قلت لفظ الدابة لما كان مجازا من حيث انه
صار مستعملا في الفرس وجده او من حيث منع من استعماله في عين والمحل من باب اطلاق
اسم الحال على المحل فلا يكون شيئا اخر والباقي باطل لان المجاز انما يكون كذلك
لفظ الدابة
لتعظيم حيث دخل لتناول المعنى لا من جهة عدم دخوله تحت المعنى قلت
اذا استعمل في الحمار والكلب كان ذلك مجازا بالنسبة الى الوضع العرفي لا محالة
لانه يكون مستعملا في غير موضوعه لعلاقة بينه وبين موضوعه ويكون ذلك حقيقة بالنسبة
الى الوضع اللغوي لان هذا المجاز من باب المشابهة ولا يكون في الحقيقة تضييا آخر
وجاز في عشرها المجاز بسبب الزيادة والنقصان وقد ذكرنا مثالهما
وفي كيفية المقال فيها وتاسي عشرها تسمية المتكلم كتسمية المعلم
علما للفقد وقدرة المسئلة الرابعة في ان المجاز لا يدخل دخوله الواضع الا في
اسما الاجناس اما الحروف فلا يدخل فيه المجاز بالذات لان معنى مع غيره مستعمل
بنفسه بل لا بد ان ينظم الى شيء اخر لتحصيل الفائدة فان نظم الى ما ينفي صحته اليه
فهو حقيقة والا فهو مجاز في التركيب لا في المفرد واما الفعل فهو لفظ دال على ثبوت
شيء لموضوع غير معين في زمان معين بكون الفعل مركبا من المصدر وغيره فلا يدخل
المجاز في المصدر لاستحالة دخوله في اللفظ الذي لا يوجد الا بثبوت ذلك المصدر لشيء ما
واما الذي هو اما علم شخص او اسم جنس اما العلم فلا يكون مجازا لان سر المجاز ان
يكون النقل له جعل علامة من الاصل والوضع وهي غير موجودة في الاعلام اما المشتق
فالمجاز يتطرق اليه لان المشتق منه لما تطرق الى المشتق الذي له معنى له الحاذة امرها
حصل له المشتق منه فاذا دخل المجاز لا يتطرق في الحقيقة الى اسما الاجناس
المسئلة الخامسة في ان استعمال اللفظ في بعض ما يتناوله المجاز هي يتوقف على السمع

الدولة ان لفظ الاسد مستعار للرجل الشجاع الذي حمل المشابهة في
فاذا قيل رأيت اسدا يرمي فالظاهر ان هذا الاسد في شجاعته فقد يشبهه في صفات اخر كالجود
وغيره ولا يتعاقد المشابهة كما مر في ذكر المجاز استعارة الاسد للابخر والمراد بالابخر
ذكر مع قوله ثم قد يطلق من الاستعارة على الرجل الشجاع والبخيل فاعلم ان
الحسنات وذكر بذلك على اعتبار المستعار له المجاز اخرج الحاذة بين الاول
انقلوا على ان وجوه المجازات والاستعارات مما تحتاج في استخراجها الى تدقيق
النظر وما يكون قليلا لا يكون كذلك الباقي اذا قلت رأيت اسدا وعنيت به
الشجاع فالغرض من التعظيم اما حصل باعارة معنى الاسدية فانك لو اعطيت
الجسم بدون المعنى لم يحصل التعظيم واذا كانت اعارة اللفظ تابعة لاعارة
المعنى واعارة المعنى حاصلة بمجرد قصد المبالغة وجب ان لا يتوقف استعمال
اللفظ المستعار على السمع والجواب ان المستخرج بالفكر يجب
حسن المجاز ومن الجائز ان هذه الاعارة ليست امرا حسنا فقبل ان نعلم ورود السمع
بجواز ان منع الواضع منه وبعض الواضع والله اعلم المسئلة الثانية في المجاز
المركب عقلي وهو الكلام المفيد الذي اخرجت الحد بقيد المفيد لما مر قوله تعالى حكاية
قال الخراج والدينات غير مستندين في نفس الامر الى الله تعالى
وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقل غير متعلقه الى غيره فنقل حكم عقلي
لا للغة فلا يكون هذا المجاز الا عقليا فان قلت لم لا يجوز ان
يقال صيغة افعل واخواتها وضعت في اصل اللغة بازاء صدور الخروج والتلبس
من الفاعل فاذا استعملت في صدور امر الحد فقد استعملت الصيغة في غير
موضوعها فيكون هذا المجاز لغويا قلت ان احتمال ما ذكرتم لا ينافي التعليم
على خصوصية الموضوع والدليل عليه وجوه احدها انه لو كان كذلك لكان المفهوم
من لفظ اخرج ان القادر صدر عنه هذا الفعل فيكون مجموع قولنا اخرج حجرا
تاما فكان لازما ان يتطرق اليه احتمال التصديق والتكذيب ومعلوم انه ليس كذلك
وثانيها انه يصح ان يقال اخرجه القادر ولو كان القادر حكم من مفهوم الخروج
لكان التصريح بذكر القادر تكريرا وما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الفعل

لعله في الاصل الاستعمال
لعله في الاصل
لعله في الاصل

عن الفاعل وما عن المفعول وما عن المعين فلا واحد لازم حصول الفعل ولا شك ان الفعل حاصل
كل واحد من الفاعل والمفعول اذا ثبت هذا فنقول اذا اضيف ذكل الفعل الى مفعوله كان
الفاعل الذي هو صادر عنه لو كان التغيير واتصاف مفهومات الالفاظ بالاسناد
ومفهوم كل غير ما هو مستند اليه فان كل واحد منهما غير الآخر ومغاير
للكلية فلما كان الفارق هو القرينة وهي قد يكون حالية وقد يكون مقالية اما الحالية
فهي ما اذا علم او ظن ان المتكلم لا يتكلم بالكذب فيعلم ان المراد ليس هو الحقيقة
بل المجاز وسواء ان يقرن بالكلام حالة مخصوصة قائمة بالمتكلم والة على ان
المراد كذا الى ذكر الحقيقة فيعلم ان المراد هو المجاز واما القرينة التي يذكر الى تتمة
الكلام فسيجيء ذلك ما يدل على ان المراد من الكلام الاول على ما هو به ظاهر

المسألة التاسعة في جواز دخول المجاز في خطاب الله تعالى وخطاب
رسوله عليه السلام فمنكرون جوازه خلافا لقوم يكون وقوعه في الاستعمال في كلام
الله تعالى وخطاب رسوله عليه السلام كثيرا ومن ذلك قوله تعالى واسأل القرية التي كنا فيها
انه لصادقون فان المراد منها ظاهرها هاهنا ليس هو القرية بل اهلها وذلك بالدليل
واضح لان القرية لا توصف بانها صادقة ولا كاذبة لان الصادق والكاذب انما يكون
موصوفا بالكلام المسند اليه ونحو قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
في الدنيا والآخرة فان المراد من الايذاء هاهنا ليس هو الايذاء المسند الى الله تعالى
بل المسند الى الرسول عليه السلام وهو ما يتأذى به الرسول من كلام او فعل
وقوله تعالى ان الذين يحادون الله ورسوله كبتوا كما كبت الذين من قبلهم
وقد انزلنا آيات بينات وللكافرين عذاب مهين يوم يبعثهم الله جميعا فينبئهم بما عملوا
احصاه الله ونسوه والله على كل شيء شهيد الم تر ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض
ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر
الا هو معهم اينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة ان الله بكل شيء عليم
والجواب عن الوجه الاول ان اسامي الله تعالى توقيفية يتوقف ثبوتها
اصطلاحيا على ان يكون اللفظ المتخذ منه علما او وصفا قد ورد به الشرع من الله
تعالى محالا وعن الثاني انه لا تناسب مع القرينة الدالة على المراد وعن الثالث
ان العدول عن الحقيقة الى المجاز للاغراض سنذكرها ان شاء الله تعالى وعن
التاسع ان كلام الله كله حقيقة بمعنى انه صدق بمعنى كون العالم بها مستعملة
وموضوعا لها الا ما عليه الباقلاني في المسألة الثانية في الدليل الى الكلام المجاز
العدول عن الحقيقة الى المجاز اما لاجل اللفظ او لاجل المعنى اما الاول فهو لاجل
اللفظ فاما ان يكون لاجل مجموع اللفظ او لاجل احد اجزاء اللفظ اما الاول فهو ان يكون

اللفظ الدال على الشيء بالحقيقة ثقيلا على اللسان لما لاجل مفردات حروفه
او تركيبه او لشيء من ذلك فهو اللفظ المجازي يكون عدولا عن كل الحقيقة
الى هذا المجاز واما الثاني وهو ان يكون لاجل احوال عارضة للفظ بان يكون
اللفظ المجازي صالحا للنظم والنثر وسائر اصناف البديع واللفظة الحقيقية
لا تصلح لذلك واما الذي يكون لاجل المعنى فقد تترك الحقيقة الى المجاز للتعظيم
والتحقير ولزيادة البيان ولتطبيق الكلام اما التعظيم فكما يقال سلام
على المجلس العالي فانه ترك لفظ الحقيقة هاهنا لاجل الاجلال واما التحقير فكما
يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض
واما زيادة البيان فقد تكون لتقوية حال المذكور وقد تكون لتقوية الذكر
اما الاول فكما لو عبر اسد فانه لو قال رأيت اسدا ما ابينه الاسد في الشجاعة
لركك المبالغة كما اذا قال رأيت اسدا او شخصا هذا الفرق مذكور في كتاب المجاز
واما الثاني فهو المجاز الذي لا يذكر للتأكيد واما تطبيق الكلام بعضه ببعض
اذا وقفت على كلام فلو وقفت على تمام المقصود لم يبن لما سنوقف اليه اصلا لان
تحصيل الحاصل محال وان لم تقف على شيء منه اصلا لم يحصل لما سنوقف اليه
فاما اذا وقفت من بعض الوجوه دون البعض فان القدر المعلوم يستوقفك الى تحصيل
العلم بما ليس معلوم فيحصل لك بسبب علمك بالقدر الذي علمته لذة وبسبب حرمانك
عن باقي الوجوه تحصل هناك لذات والم متعاقبة واللذة اذا حصلت عقيب
الالم كانت اقوى وشعور النفس بها اتم اذا عرفت هذا فنقول اذا عبر عن الشيء
باللفظ الدال عليه على سبيل الحقيقة حصل كمال العلم به فلا تحصل اللذة
القوية اما اذا عبر عنها بلوازمها الخارجية عن لها على سبيل الكمال تحصل
لحالة المذكرة التي كالمقدمة النفسانية فلاجل هذا كان التعبير عن المجاز
بالعبارات المجازية الذي التعبير عنها بالالفاظ الحقيقية المسألة التاسعة
غلب المجاز من غالب على اللغات قال ابو الفتح بن جني كثر اللغة مجاز اما
في الافعال نحو قولك علم زيد وقدم عمرو وذهب بكر فالفعل بعد المصدر وقولك علم زيد
معناه كان منه العلم اي هذا الجنس من الفعل الجنس يتناول جميع الافراد
وسلموا انه لم يكن منه جميع العلم لانه لا يجمع انسان واحد وزيد واحد

ولا في اية الف سنة القيام كله الماضي تحت الوجود أقول هذا ركيك لانه ظن
ان المصدر ما لفظ دال على جميع الخواص تلك الماهية وهو باطل المصدر لفظ
دال على الماهية اعني القدر المشترك بين الواحد والكثير الماهية من حيث
هي هي ليست الا. الوحدة ولا الكثرة واذا كان كذلك كان الفعل المتعلق به
لا دلالة فيه على الكلية ولا على الوحدة وقال ايضا قولك ضربت هو احد
مفهومية اخرى لانك اذا ضربت بعضه لا جميعه ولهذا احتاط الانسان قال
ضربت راسه وهذا ايضا مدخول جاز ذلك عند ما ضرب جانبا من جوانب راسه
فقط اجيب ابو هو من جهة المتكلم عليه فقال المتكلم بالضرب جملة عرفا لا بعضه
منه أقول هذا الاعتراض ساقط لان ابن جني الزمان الجاهلي لفظ الاخذ
المتكلم والضرب عبارة عن اساس جسم جسم حيوان بعينه والاساس كما يرجع الى
الاجزاء الاولى الجملة بالاتفاق كان المضروب بالحقيقة هو الجزء المعين
فقط فظهر ساقط هذا الاعتراض من اول ما هو ما وجه اخر من الجهالات
الثانية قال اذا قلت ضربت زيدا فربما ليس عبارة عن جملة البنية المشاهدة
لانا نعلم ان زيدا هو الذي كان موجودا وقت ولادته لا كل ان زيدا هو كل
الاجزاء الباقية من اول حدوثه الى آخر فنائه وتلك الاجزاء قليلة فاذا لم تكن
يريد هو تلك الاجزاء اذا قلنا ضربت زيدا فلم يقع الضرب على كل الاجزاء
فيكون الكلام مجازا من هذا الوجه وايضا اذا قلت رايت زيدا كان الكلام ايضا
مجازا لان المرئي منه لونه وسطحه وليس زيد عبارة عن هذا القدر بل هو مع الاجزاء
الكامنة منه وسائر الاعراض القائمة به مع ان شيا منها غير مرئي فكان الكلام
مجازا من هذا الوجه ثم هاهنا دقيقة وهي ان هذه المجازات من باب المجاز
العقلي لانك اذا قلت رايت زيدا وضربت بكرا فهيهات رايت وضربت مستعملتان
في موضوعها الاصليين فلا يكون مجازا واما لفظه زيد فهو من الاعلام فلا يكون
مجازا فطريق الاتي المجاز واقع في النسبة فيكون مجازا عقليا المراد في ان
المجاز خلاف الاصل والذي يدل عليه وجوه الاول اللفظ اذا تجرد قاما ان يحمل
على حقيقته او مجازه او عليهما او لا على واحد منهما والقسمة الاخيرة باطلة فتعين
الاول انا قلنا انه لا يجوز حمله على مجازه لان شرط الجواز على المجاز حصول القرينة
فان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده على ذلك المعنى لكان جعله قرينة
اذ له معنى الجزء الحد ذلك الا يمكن جعل جملة عليها ما لفظا هو بان الواضع لو قال
احملوا وحده عليها ما كان اللفظ مستعملا في كل المجموع وذلك احملوا امرا
على الوحدة وذلك كان مستعملا فيها ولما انه لا يجوز ان لا يحمل على واحد
منها اليته لم يبق على هذا التقدير كون اللفظ حال تجرده من القرائن مستعملا
ولما بطلت هذه الثلثة تعين القسم الاول وهو المطلوب الثاني ان المجاز لا
تحقق له عند نقل اللفظ من موضوع الى غيره لعلاقة بينهما وذلك مستدعي امورا ثلثة
وضعه للاصل ثم نقله الى الفرع ثم علة النقل ولما الحقيقة فانه يكفي فيها امر واحد
وهو وضعه للاصل ومعلوم ان الذي يتوقف على شيء واحد اغلب وجودا مما يتوقف
على كل الثلثة مع ضميمة اخرى معه الثالث ان واضع اللفظ للمعنى انما يضع له
لكي يتوقع به الدلالة عليه واستعمال فيه كما قالوا اذا اسمعتني انكلم بهذا الكلام
فاعلم انكلم بذلك المعنى واذا تكلم به متكلم فليعين به هذا فكل من تكلم بكلام
الذي يعني به ذلك المعنى فقد نسبوا الى افهام السامعين ذلك المعنى دون ما هو مجاز فيه
ولو قال لماثل ذلك في المجاز لكانت حقيقة ولم يكن مجازا الرابع اجماع الكل
على ان الاصل في الكلام الحقيقة روى عن ابن عباس انه قال ما كنت ادرون معنى
الغاطر حتى اختصم الي اعرابيان في بئر فقال احدهما فطرتها اي ابتدءت حفرها انا
ملكت اكثر البئر الحق حتى سمعت جاريه تقول استقني دحاها اي ملأنا فرايت
استدلوا بانا استعملنا في الحقيقة فلو انهم عدلوا ان الاصل في الكلام الحقيقة
والمجاز جاز لهم ذلك الخامس لو لم يكن الاصل في الكلام الحقيقة لكان الاصل
اما ان يكون هو المجاز وهو باطل بالاجماع ويلزم ان يصير كل ما يتكلم به من الاول مجملا
لتردده بين المعاني ما يترجح قائلها وهو باطل لما ثبت ان الكلام لما فيه المراد في شيء
من الغالب فالاصل هو الاستناد والطالب تعيين المراد وان كان ذلك باطلا علمنا
ان الاصل في الكلام الحقيقة فرع اذا دار اللفظ بين الحقيقة الموجودة
والمجاز الراجح فاما الاول عند ابي حنيفة رحمه الله الحقيقة الموجودة اولى وعند
ابي يوسف رحمه الله المجاز الراجح لنا هو ما ذكر الناس من قال يحصل التعارض في كل
واحد منهما راجح على الاخر من وجه ومرجوح من وجه اخر فيحصل التعارض

اذا ضرب

ولا تعيين

ولا اصلي

العنصر الثالث والمباحث المسبوكة من الحقيقة والمجاز المسئلة الاولى
في ان دلالة اللفظ بالنسبة الى كل واحد مما تقدم عن كونها حقيقة ومجازا اما
قبل العلم بوضعه واما بعد العلم بوضعه اما الوضع الاول ليس بحقيقة ولا مجاز لان الحقيقة
استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي والحقيقة لا تكون حقيقة الا اذا كانت مسبوقة
بالوضع الاول المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي فكون هو انما مسبوقا ثما
بالوضع الاول وبيان ان شرط كون اللفظ حقيقة او مجازا حصول الوضع الاول
فالوضع الاول واجب ان لا تكون حقيقة ولا مجازا والله اعلم المسئلة الثانية
في ان اللفظ الواحد هل يكون حقيقة ومجازا معا بالنسبة الى شخصين او الى وضع واحد
اما الاول فجائز لان لفظ الدابة بالنسبة الى الحمار حقيقة بحسب الوضع اللغوي مجاز
بحسب الوضع العرفي واما الثاني فهو محال لاستلزام اجتماع النقيضين والحقيقة والمجاز
المسئلة الثالثة في ان الحقيقة قد يصير مجازا ابدا لعكس الحقيقة اذا قلنا باستعمالها
صار مجازا اعرفنا ان المجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية المسئلة الرابعة في ان
اللفظ متى كان مجازا اما ان يبلغ حد ان يكون حقيقة في غير ما وضع له بحيث لو عكس لما الحمل
المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي فيصدق بانه تصريح بانه وضع في الاصل لمعنى
اخر فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة فيه واما الثاني فلان المجاز
هو المستعمل في غير موضوعه الاول لمناسبة بينهما وليس بلازم من كون اللفظ
موضوعا لمعنى ان يصير موضوعا لشيء اخر بينه وبين الاول مناسبة المسئلة الخامسة
في ان الفصل الحقيقة من المجاز اما ان يرجع الى التصريح او الى عدمه الاول اما التصريح
فمثل ان يقول لوجه احد هذا الوضع هذا حقيقة وذاك مجاز وانما ان يذكر
حد يهما وانما ان يذكر خواصهما واما الاستدلال فمن وجوه اربعة احدها ان سبق
المعنى الى افهام جماعة اهل اللغة عند سماع اللفظ من دون قرينة يدل على انه حقيقة فيه فان السامع لو قال انه اضطر من قصد الواضعين الى افهام وضعهم اللفظ لذلك
المعنى لما سبق الى فهمه ذلك المعنى دون غيره وانا نعلم ان اهل اللغة اذا اردوا
افهام غير معنى تصرفوا على عبارات مخصوصة واذا عروا عنه بعبارات اخرى
لم يتصرفوا على ما ذكروا معها قرينة فنعلم ان الحمل حقيقة او لو اذا استقر

في فهم استعمالها ذلك المعنى لما تبصروا عليها وانما انها اذا علقت الكلمة بما
يستحيل تعلقها به علم انها في اصل اللغة غير موضوعة له فيعلم انها مجاز فيه لغوله تعالى
واسأل القرية وابيهان يضعوا اللفظ لمعنى ثم تركوا استعمالة الى معنى يجاوره
ثم استعملوه بعد ذلك في غير ذلك الشيء حتى صار اعرف واشهر استعمال لفظ الدابة
في الحمار واما خاصيات الحدود بان الحقيقة والمجاز فان الفرق بالحقيقة
فقد ذكر الغزالي رحمه الله وجوها اربعة احدها ان الحقيقة جارية على الموارد
اعني قولنا عالم صدق على كل ذي علم والمجاز ليس كذلك فانه ليس لما صح باسئال القرية
صح باسئال البساط وهذا ضعيف لان الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد
وايضا ان ابا وباطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد نفس الواضع لكونه مستعملا
للمعنى موضوعا عليه والمعنى بهذا هو القياس وعنده في القياس سلمنا جوازه
القياس في اللغة لكن دعوى اطراد الحقيقة ممنوعة لان الحقيقة قد تطرد في مواضع
كثيرة الا ترى ان منع منه العقل كالفعل الدليل عندهن يقول انه حقيقة في فاعل
الحالة فانه لما كثر استعماله في نفس الدلالة لم يجز استعماله في حق الله
تعالى الحق عقيدا الثاني ان منع السمع منه كتسمية الله تعالى بالفاضل والجواد
فانها ممنوعة شرعا مع حصول الحقيقة فيه الثالث ان منع منه اللغة كاستماع
استعمال الحبلى وغير الدرس فان اعتذروا عنه بان الحبلى موضوع للمتلوث بدين
اللوث وشرط كونه موسا فنقول مجود في كل مجاز فلا يطرد وان يكون سبب عدم اطراده
ذلك محتمل فلم يكن الاستدلال به مفيدا لظن كونه مجازا وانما مال الغزالي
رحمه الله امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازا لان الامر لما كان حقيقة في الوجوب
اشتق منه الامر والمامور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يرجع منه الاشتقاق
وهذا ضعيف لما تقدم ان الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد ولانه
ينتقض بقولنا للبليد حمار والصحيح هو عكسه ان الراجحة حقيقة ومنعا
ولم يشترطها الآمدي وانا ان اختلفت صيغة الجمع على الاسم فعلم انه مجاز
في احدهما اذ الامر الحقيقي يجمع على الاوامر واذا اريد به الفعل جمع على
الامور وهو ضعيف لجواز اختلاف الجمع لما شاء له البتة بكون اللفظ حقيقة
في معنى او مجازا وقد بينا ان المعنى المعتبر اذا كان متعلقا بالغير فاذا استعمل
في حالة تعلق بشيء كان مجازا فاذا انقدرة اذا ابدها الصفة كان متعلقا

سلمنا ان اصل
والمجاز ابطاله لكن لا نسلم
انه يجوز استعماله في جميع
موارده نص الواضع ولا
يبقى بينهما فرق وان
اراد استعماله كثيرا في
غير موضع نص الواضع
لكونه الخ

اما في صورة المجاز فقد لا يصح عن القرينة لجواز تدوين القرينة فحينئذ يتوقف العمل به لاحتمال
الخطأ وما يجوز به الفهم في صورة الاشتراك يحصل ايضا في القرائن لجواز ذكر كل منهما في الاخبار
اما في صورة المجاز فلا يحصل بخلاف المجاز الا بقرينة فوته بفوتها لجواز اصالة الحقيقة
في تركه الى القرينة فتفاد الخلق الفوت ثم تزيد عليها وانجواب ان هذا الوهم معلوم
فاذكر في الباب المتقدم من فوائد المجازات المسئلة الثالثة اذا وقع التعارض
بين الاشتراك والاضمار فالاضمار اولى لان الاحتمال الحاصل بسبب الاضمار مختص
بعض الصور والاحتمال الحاصل بسبب الاشتراك عام في كل الصور وكان الاشتراك
اخلال بالفهم قلت الاضمار يفتقر الى قرائن قرينة تدل على اصل الاضمار وقرينة
تدل على عين المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة فكان الاضمار اكثر
اخلالا بالفهم قلت هذا لا يفيدكم لان الاضمار يحتاج الى كلمات قرائن في
صورة واحدة والمشترك يحتاج الى قرائن متعددة فبقي بعضها مساويا
للبعض على ان الاضمار من باب المجاز والمجاز مختصر وموجز محاسن الكلام قال
عليه السلام اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا فليس المشترك
المسئلة الرابعة اذا وقع التعارض بين الاشتراك والتخصيص فالتخصيص اولى
لان التخصيص خير من المجاز على ما سيأتي ما نه ان شاء الله تعالى والمجاز خير من الاشتراك
على ما تقدم فالتخصيص خير من الاشتراك له هذه المسئلة الخامسة اذا وقع التعارض
بين النقل والمجاز فالمجاز اولى لان النقل يحتاج الى قرينة منع الحمل على الحقيقة
وذلك يفيد فكان المجاز اظهر فان قلت ما ذكرتموه منتقض بالاضمار فانه اخير من النقل
ثبت النقل مع كل اضمار المتكلم على الوضع قلنا سبق خلاف في الفهم وفي المجاز اذا
خرجت عن الحقيقة وزماحلي وجه المجاز لو تنته ذكر طريقه فينفع ذلك في الفهم قلت
ما ذكرتموه بمعارضه سئلتان احداهما ان احد هذين الخصمين تقدم على مهم المجاز لان المجاز
لا يصح الا اذا كان بين الخصمين والمجاز اتصال وفي صورة النقل اذا خرج اللفظ
الاول بقرينة لم يتغير اللفظ المنقول اليه وكان المجاز اقرب الى الفهم من حمد اللفظ
الثانية ان في المجاز ما ذكرناه من العود الدور ليس مع النقل ذلك فكان المجاز اولى المسئلة السادسة
اذا وقع التعارض بين النقل والاضمار فالاضمار اولى والدليل عليه ما ذكرنا في المجاز
اولى سواء بسواء المسئلة السابعة اذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص فالتخصيص
اولى لان التخصيص خير من المجاز لما سبق والمجاز خير من النقل على ما تقدم

اصلا
الى ان تعارف كل للعمل على
تغيير الوضع وجعله مشتركا
او مختصرا والمجاز بخلافهم

نقله

لما في احتمال
وما نقل

فتجاز على موضع مجازا وقرينة تدل على نفس المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة

واختصر له

اصلا
الى ان تعارف كل للعمل على
تغيير الوضع وجعله مشتركا
او مختصرا والمجاز بخلافهم

نقله

فالتخصيص خير من النقل المسئلة الثامنة اذا وقع التعارض بين المجاز والاضمار
فيما سوى الاخير كل واحد منهما عتاج الى قرينة تمنع الحمل على الظاهر
وكما يقع التعارض في نفس المضمر كذلك يقع في نفس المجاز فيقدم
المجاز فان قلت الحقيقة متقدمة على المجاز بحكم الاصل فكان اولى قلت
والحقيقة تتقدم على بعض الاضمار لان احد الاضمارين يستغني من الكلام حتى يدل كلامه
على الباقي المسئلة التاسعة اذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص هو
والتخصيص اولى لوجهين الاول ان في صورة التخصيص اذا لم يقترن على القرينة
عرف به على ما هو المحصل مراد المتكلم وغير مراده وفي صورة المجاز اذا لم يقترن
على القرينة عرف به على الحقيقة فلا يحصل مراد المتكلم ويحصل غير مراده الباقي
ان في صورة التخصيص بعد اللفظ دليلا على المراد فاذا خرج البعض بدليل
بقي البعض الباقي ولا يحتاج الى اجتماع دليلين وفي صورة المجاز بعد اللفظ دليلا على
الحقيقة فاذا خرجت الحقيقة بقرينة احتيج في صرف اللفظ الى المجاز الى وقع
تأمل واستدلال فكان التخصيص اسهل من المجاز فكان اولى والله اعلم
المسئلة العاشرة اذا وقع التعارض بين الاضمار والتخصيص والتخصيص
اولى لان التخصيص خير من المجاز والمجاز والاضمار سيأتي ان شاء الله تعالى ان التخصيص
خير من المجاز والاضمار فرع الاول الذي سنقرره ان شاء الله تعالى ان التخصيص
في الزمان خير من التخصيص على الاشتراك فاذا اردنا بيان التخصيص في الاعيان
لما لم يقع التعارض بين الاشتراك النسخ فالاشتراك اولى لان النسخ لما عرفناه مما
حققنا من تخصيص العام الذي لا يجوز ان يكون تخصيص العام خيرا من احد العامين
بحكم
نسخ العام بما والنقطة بينه ان الخطابات بعد النسخ تصير كالباطل بعد
التخصيص لا تصير كالباطل فلا يجوز حينئذ ان يقال النسخ اولى من التخصيص
الثاني اللفظ اذا دار بين التواطؤ والاشتراك فالتواطؤ اولى لان تسمية اللفظ
المتواطئ واحدا بالنقد جوامع وهي الاشتراك ليس كذلك واحدا والمجاز اولى
من الاشتراك على ما تقدم بيانه الثالث اذا وقع التعارض بين ان يكون مستقلا
عاملين وبين ان يكون جملة مشروطا كان العام اولى لان العام انما استقل
على الاشتخاص المخصوصة لكونه موضوعا لها اما المعان فانما تناول المسمى في اي ذات

كان فكان احتمال فهمه جعله مشتركا وفي على الآخر فكان اولى الرابع
جعل اللفظ مشتركا بين معنيين اولى من جعله مشتركا بين ثلثة معنيين الخامس
لان الحاصل عند الاشتراك من البيان والمعنى الاول حاصل عند الاشتراك بين المعنيين الخامس
اللفظ اذا تناول الشيء بجهة الاشتراك وبجهة التواطؤ كان اعتقاده اعم استعمال
بجهة التواطؤ اولى بيانه لفظ الاسود يتناول القار والرنجي بالتواطؤ ويتناول القار
والرجل المسمى بالاسود بالاشتراك فاذا اوجد شخص اسود اللون وسمي بالاسود
ثم اطلق لفظ الاسود فاعتقاد انه اطلق عليه هذا الاسم باعتبار كونه ملونا اولى من
انه اطلق عليه هذا الاسم باعتبار اطلاق صيغة التواطؤ او اطلاق صيغة التشكيك اطلاق
صيغة الاشتراك التواطؤ اولى من الاشتراك وهكان ذلك اولى وبالله التوفيق

الباب الثامن في تقسيم وجوه تشتبه الدلالة

والغرض الاصلي معرفة معانيها المسئلة الاولى ان الواو العاطفة لمطلق الجمع
قال ابو علي الفارسي اجمع علماء البصرة والكوفة على انها للجمع المطلق وذكر سيبويه
في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق وقال بعضهم انها للترتيب لنا وجوه
الاول ان الواو قد يستعمل فيها مع حصول الترتيب فيه كقولهم تقاتل زيد وعمرو
ولو قيل تقاتل عمرو وزيد لم يصح والاصل في الكلام الحقيقة فوجب ان يكون
حقيقة في عدم الترتيب فوجب ان لا يكون حقيقة في الترتيب دفعا للاشتراك الثاني
لو اقتضت الواو الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا وابصره عكس ذلك قوله رايت
زيدا وعمرا متناقضا ولما لم يكن كذلك بالاجماع صح قولنا فان قيل يجوز ان يكون
الشيء باطلا لغة حكما عام اذا انضاف اليه شيء اخر فغيره عما كان عليه كقوله زيد
في الدار فانه يفيد الجزم فاذا دخل عليه الجزم صار قبل الدخول في الدار صار للاستخبار وبطل معنى
الجزم قلنا حاصل هذا السؤال كان قوله فيما بعده او بعده اوما كما تعارض
لمقتضى الواو الحال التعارض فرجح الاصل بالمقتضى اليه وجب ان لا يكون للفاء
قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الى قوله واحطه وفي الواو عواوقوله احطه
واحد بخبار الباب سبعة او التصنية واحدة وقوله واسجدي واركعي مع ان شرعهما
تقدم الركوع وقوله تعالى محلقين رؤوسكم ومقصرين وقوله واسجدي واركعي مع ان شرعهما
واحكم وقوله والسارق والسارقة والزانية والزاني الى غير ذلك ومن هذه المواضع لم يفد

الترتيب الرابع السيد اذا امر عبده بشراء اللحم والخبز ايهم منه

الترتيب الخامس روي عنه عليه السلام انه قبل له حيرا وادا الشيء والعكس
والمرء بالعكس فقال ابدوا بما بدا الله به ولو كان الواو للترتيب لما استنبه
ذلك على اهل اللسان ولما احتيج في بيان وجوب الابتداء الى الحديث لان الآية
مفيدة لذلك فوجب ان يقع به البداءة السادس لو كانت الواو للترتيب
لوجب ان لا يقال اذا قال رأيت زيدا وعمرا ثم صلى اثنا هما ان يكون كاذبا
وبالاجماع ليس كذلك السابع قال اهل اللغة ولو العطف في الاسماء المختلفة
كواو الجمع وبا التنثية في الاسماء المتماثلة واهم لو تعلم ان جمع الاسماء المختلفة بواو الجمع
استعيرا فيها واو العطف ولما كان قولهم جاءني الاربعة واجتمع الزيدون يفيد
الاشتراك في الحكم ولا يفيد الترتيب فيه فكذا الاول والواو العطف فان قلت
واو العطف واو الجمع بجوز ان يشتركا في افادة الاشتراك ثم واو العطف تفيد
زائدة وهي الترتيب قلت الاصل عدم هذه الزيادة احدهما عن فائدة الاخرى وذلك
يمنع الاحتمال المذكور واحتج المخالف بامور احدها ان واحدا اقام عند رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه
السلام بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق
لما افترق الحال بين ما علله الرسول وبين ما قاله الرجل وعن عمر بن ابي سلمة انه سمع رسول الله
يقول كل الطعام والاسلام للدعا بما فقال عمر ما زلت بعد سماعي هذا الحديث آكل
على اني الخاتم في اللفظ بد لي الخاتم في الوسط وروي الصحابة قالوا لنا امرنا عباس لم
تامروا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهم كانوا فصحاء العرب
فثبت انهم فهموا من الواو الترتيب وثانيها اذا قال الرجل لامرأته التي لم يدخل بها انت
طالق وطالق طلقت واحدة ولو لم تكن للترتيب لوقعتا معا الثالثة لو قال انت طالق
قبل طالق لوقعتا معا الثالثة كما انها تطلق طلقتين اذا قال لها انت طالق طلقتين وثالثها اذا قال
رايت زيدا وعمرا والترتيب مستند الى سببه والترتيب والواو سبب صالح له فوجب
جعله سببا له الى ان يذكر الخصم سببا آخر ورابعها ان الترتيب على سبيل التعقيب
وضعا له الفاء الترتيب على سبيل التراخي وضعا له ثم وبطلان التالي يدل على بطلان
بين هذين النوعين يعني معقولان لابد له من لفظ يدل عليه وما ذكر لا الواو ولا الفاء
المطلق معنى معقول لا بد له من لفظ يدل عليه وما ذكر لها الواو ولا الفاء لما اصل

عدم النفي والاثبات والعقل يرجح النقل على العقل محال لان العقل اصل
النقل فلو اذ بنا العقل لكنا كذبنا اصل النقل ومتى كذبنا اصل النقل فقد كذبنا النقل
فتصحيح النقل تكذيب العقل بستلزم تكذيب النقل فعلمنا انه لا يمكن ترجيح
دليل العقل فاذا دار دليلا نقليا فانا نعلم قطعا ان دليل عدم السلامة عن هذه الوجوه
الستة قوله لم يكن العلم بعدم السلامة عنها الا اذا قبل عدنا ولم نجد فانا لم نجد ذلك
كل ما قلتم ان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يفيد الا الظن ممنوع
فان التوكل بالدليل النقلي متوقف على مقدمات خمسة والمبني على الظني ظني وذلك
لا شك فالتوكل بالدليل النقلي لا يفيد الا الظن قال قلت المكلف اذا سمع
دليلا نقليا فلم يحصل فيه شيء من هذه المطاعن لم يجب في حكم الله تعالى ان يطلعه
على ذلك قلت القول بالوجوب على الله تعالى مبني على قاعدة الحسن
والقبح العقليين وقد تقدم المنع منها سلمنا ولكنا نقطع بانه لا يجب على الله تعالى
ان يطلعه على ذلك لما انا نجد كثيرا من العلماء يسمعون آية وخبرا ثم انهم لا يزالون
ما بين بحث وتنقير عن المعارضات الاحتمالات التسعة التي ذكرناها وانا نجد ذلك بكثرة وتكرار
ذلك دليلا على ان الامر كذلك فعلمنا صعوبة هذا التكوين وفيه وجوه الغرض
الفساد ذكرناها في الكتب الكلامية واعلم ان الاستقصاء اشد سبيلا الى استفادة
اليقين من هذه الدلائل فالمذكورة الواحدة التي ذكرتها اقوى من بعض سواء كانت
تلك القوانين مشاهدة او كانت مستفادة اليها بالتواتر المسئلة الرابعة في كيفية
الاستدلال بالخطاب الخطاب اما ان يدل على الحكم بلفظه او بمعناه او لا يكون
كذلك ولكنه بحيث لو ضم اليه شيء آخر لصار المجموع دليلا على الحكم القسم الاول
ما يدل عليه بلفظه فقد عرفت انه يجب حمل اللفظ على الحقيقة وعرفت ان الحقيقة
ضربان اصلية وهي اللغوية وطارئة وهي العرفية او الشرعية فاذا كان الخطاب
مستعملا في اللغة في شيء وفي العرف في شيء آخر ولم يصح بالعرف من ان يكون حقيقة
في المعنى اللغوي فانه متى كان كذلك بينهما وان صار مجازا في المعنى اللغوي وجب حمله على
العرفي لانه هو المتبادر الى الفهم ويجب مثل هذا في الامر المستقبل الذي هو شرعي فالحاصل
ان الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي الحقيقي ثم المجازي ان

خاطب الله تعالى طائفة بخطاب هو حقيقة عند احداهما مجاز وعند الاخرى
في شيء آخر وجب ان تحمله على كل واحدة منهما على ما يناسبه والا لزم ان يقال ان الله
تعالى خاطبه بغير ما هو ظاهر عنده مع عدم القرينة القسم الثاني ما يدل عليه بمعناه
وهو المسمى بدلالة الالتزام وقد ذكرنا في الباب الثاني اقسام الدلالة الدلالة التزامية القسم
الثالث ما يكون بحيث لو ضم اليه شيء آخر لصار المجموع دليلا على الحكم وسئول
ذكر الذي يضم اليه اما ان يكون دليلا شرعيا وهو نص او اجماع او يكون ذلك شاهد
حال المتكلم بذلك وجوه اربعة احدها ان يضم الى النص نص آخر فيصير مجموعهما
دليلا على الحكم وله ثلاثة ان بدل احد النصين على احدى المقدمتين والثاني على الثانية
فيحصل المطلوب كقولنا تارك الصلوة عاص لقوله تعالى الا من تاب الآية وكل عاص يستحق العقاب
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فينتج الا من تاب يستحق العقاب
والثاني ان يدل احد النصين على تغيير حكم النصين ويدل النص الآخر على ان بعض ذلك الحد حاصل وجب القطع
بان باقي الحكم ثابت للباقي كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
فهذا يدل على ان مدة الرضاع ستة اشهر لان مدة الحمل اربعة اشهر وناقصها
ان يضم الى النص اجماع كما اذا دل النص على ان الحمل لا يزيد ودل الاجماع
على ان الحمل ستة اشهر وناقصها ان يضم الى النص قياس كما اذا دل النص على حرمة
الربوا في البر ودل القياس على ان التفاضل مثابته ربا فيضم ان يضم الى النص شهادة
حال المتكلم كما اذا كان كلام الشرع متردد ا بين الحكم العقلي والشرعي فحمله على
الشرعي اولى لانه عليه السلام بعث لبيان الشرعيات لا لبيان ما يستقل العقل
بدركه هذا اذا كان الخطاب متردد ا بينهما اما اذا كان ظاهرا
مع احدهما لم يصح الترجيح بذلك المسئلة الخامسة الخطاب الذي
لا يمكن العمل بظاهر هذا الخطاب اما ان يكون خاصا لو عاما فان كان خاصا
وكان حقيقة في شيء ولم يوجد قرينة تصرفه عنه فاما ان تدل القرينة
على ان المراد ليس ظاهره او على ان المراد غير ظاهره او على ان المراد ظاهره
وغير ظاهره معا فان دل على ان المراد ليس ظاهره خرج الظاهر عن
ان يكون مرادا فيجب حمله على المجاز ثم المجاز اما ان يكون واحدا او اكثر فان
كان واحدا حمل اللفظ عليه من غير افتقار الى دلالة اخرى صونا للكلام

عن الدلالة وان كان اكثر من واحد فاما ان يدل دليل على واحد معين على انه مراد
وعلى انه ليس بمراد او لا يدل الدليل على واحد معين فان كان مراد الا انه يكون غير مراد
فان دل الدليل على انه مراد تعين به وان دل الدليل على انه غير مراد فان لم يترجح احد
وجهه واحد حمل عليه وان ترجح من واحد وكان القول فيه كما اذا لم يوجد
الدليل الا على كونه مرادا او على كونه غير مراد وهذا هو القسم الثالث فنقول
وجه الجواز اما ان يكون مخصوصة او غير مخصوصة فان كان الاول فانه عند الجبائي لا
بد من دلالة تدل على المراد لانه لا يجوز ان يريد بها الجميع مع تقدير خروجها علينا
قال ابو الحسين البصري والقائلون بقول انه اراد بها كلها على البدل لكن ذلك
ممتنع فقد الدلالة ومع فقد الحصر فانه يقال لو اوجب علينا ذبح بقرة فانا نكون
مخيرين في ذبح بقرة من بقر العالم وان لم يمكنا حصر البقرة فاما من لا يحتمل ان يراد بالكلمة
الواحدة معنيان مختلفان فيجيء على مذهبه انه لا بد من دلالة دالة على المراد
بعينه لان اللفظ ما وضع للتخيير اما ان كانت وجوه الجواز محصورة فان
كان البعض اقوى من الباقي حمل على الاقوى لمكان زيادة القوة وان تساوت
حمل اللفظ عليها باسرها على البدل لما على الكل فانه ليس حمل الخطاب على
البعض اولى من الباقي ولما على البدل فلان الخطاب ليس بعام حتى يحمل على الجميع
هذا على قول من يجوز استعمال المشترك في مفهوميه فاما من لا يجوز فانه
يقول لا بد من البيان القسم الثاني وهو ان يدل الدليل على ان غير الظاهر
مراد وقد كان الدليل اما ان يعين ذلك الغير او لا فان عينه وجب حمله عليه وان لم
يعينه فالقول كما في القسم الاول القسم الثالث وهو ان يدل الدليل على ان
ظاهر الخطاب مراد وغير ظاهره مراد فان كان ذلك الغير معينا وجب
الحمل عليه فيكون اللفظ موضوعا لهما من جهة اللغة او من جهة الشرع او لاحدهما
من يبن وارجح ستبين ذلك الغير فالكلام فيه كما في القسم الاول لما ان كان الخطاب
عاما فان تجرد عن القرينة حمل على العموم وان لم تجرد فهذا يقع على وجوه احدها
ان تدل القرينة على ان المراد ظاهره معا فان كان ذلك الغير معينا حمل اللفظ
عليه على التفصيل المذكور وان لم يكن معينا فالكلام فيه كما لو لم تدل
الدلالة على ان المراد هو ظاهره وتاسعها ان الدليل الدال على ان المراد
ليس ظاهره او ان المراد غير ظاهره هنا لا بد وان يوجد الدليل على التعيين

لانه اذا لم يكن المراد ظاهره جاز ان يكون المراد بعض ما يتناوله وجاز ان يكون
شاملا لما يتناوله الخطاب فاذا لم يصح احتمالا فلا بد من دليل يتبين المراد
ورابعها ان يدل الدليل على ان بعض مراد وهذا لا يقتضي خروج البعض
الآخر من ان يكون مرادا لله تعالى في ذلك بل ان دل على ان المراد هو البعض خرج
البعض الآخر عن كونه مرادا لان ذلك اخبار بان ذلك البعض هو كان المراد
وخامسها ان يدل الدليل على ان بعضه ليس بمراد وحينئذ يخرج من كونه
مرادا او على ما عداه تحت ذلك المسئلة السادسة في ان ثبوت حكم الخطاب
اذا تناوله على وجه الجواز لا يدل على انه مراد بالخطاب مثاله قوله تعالى و
لا تسم النساء فان الدلالة على وجوب البيع على الجميع وهو الذي تناولها
الملامسة على طريق الكناية هل يدل على ان هو المراد بالآية وذهب الكرخي وابو
عبد الله البصري الى انه واجب وعندنا انه ليس بواجب لنا ان المقتضي لوجوبها
الآية على ظاهرها موجود والمعارض الموجود وهو ثبوت حكم الخطاب انما تناولها
على وجه الجواز لا يصلح معارضا له لاحتمال ثبوته بدليل آخر فوجب اجراء الآية على ظاهرها
احتج المخالف بان ثبوت الحكم في صورة الجواز لا يدل على انه من دليل ولا دليل سوى هذا
الظاهر والاصل عدم ما عدا هذا الظاهر على ما بيناه ووجب ان لا يحمل على حقيقته لاستلزام
استعمال اللفظ في مجازه وحقيقته معا والجواب لم نسلم انه لا دليل سوى
هذا الظاهر قوله لو وجد لنقل قلنا لعلهم استغنوا بالاجماع عن نقله والله اعلم
بالصواب هـ ثم الكلام في اللغات يحمد الله وحسن توفيقه والصلاة على محمد
خير خلقه الكلام في الاوامر والنواهي وهو مرتب
على مقدمة وثلثة اقسام اما المقدمة ففيها مسائل المسئلة الاولى اتفقوا
على ان لفظة الامر حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في كونها حقيقة في
غيره فزعم بعض الفقهاء انه حقيقة في الفعل ايضا والجمهور على انه مجاز فيه
وزعم ابو الحسين البصري انه مشترك بين القول المخصوص وغيره لنا اجمعنا على
انه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
ومن الناس من استدل على انه ليس حقيقة في الفعل بانا لو وجدنا امرا واحدا وكان لفظ الامر
حقيقة في الفعل لاطرد فكان يستحق الكل امرا والشرب امرا وانه باطل وكان يستحق

ان الواضع ما وضع لفظة افعل التي اصلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات
فهي تلك الحالة لو لفظ الانسان بها من دون ان يقال فيه انه امر ولا انها صدرت
عن الشارع والنبي او على سبيل الاطلاق اللساني بها اتفاقا او على سبيل الحكاية لما يقال
فيه انه امر ولا اتفاقا ذكر ان التواضع وضع بازاء معنى الامر لفظ فعل وباذا الطلب لفظ افعل
لكان المتكلم بلفظ فعل امرا والمتكلم بلفظ افعل مخبرا فعلمنا ان تحديد ماهية
الامر بالصيغة المخصوصة باطل الثاني ان المطلوب تحديد ماهية الامر من
حيث انه امر وهي حقيقة لا تختلف باختلاف اللغات فان التركي قد يامر وينهى
وما ذكروه لا يتناول الا الالفاظ العربية وان قلت قولنا او ما يقوم مقامه
احترازا عن هذين الاشكالين الذين ذكرتموهما قلت قولنا او ما يقوم
مقامه معناه كونه دالا على الدلالة على طلب الفعل واذا ذكرناه على هذا
الوجه كان قولنا الامر هو اللفظ الدال على طلب الفعل كافيا وحينئذ يقع التعرض
لخصوص صيغة افعل فنا نحن الثالث انا سنبين ان شاء الله تعالى ان الوجوب غير مستفاد
واذا ثبت مساواة هذين الحدين فنقول الصحيح ان يقال الامر طلب الامر بالفعل
على سبيل الاستعلاء من الناس من لم يعتبر هذا القيد الاخير المسئلة الثالثة في ماهية
الطلب اعلم ان تصور ماهية الطلب حاصل لكل العقلاء على سبيل الاضطرار
فان من لم يمارس شيئا من الصنائع العلمية ولم يعرف الحدود والرسوم فقد امر ونهى
ويدرك بفطرته بديهة بين طلب الفعل وطلب الترك وبينها وبين المذهوم الخطرة ويعلم
ان ما يصلح جوابا لاحدها لا يصلح جوابا عن الآخر ولو لم تكن ماهية الطلب متصورة
تصورا بديهيا ما صح ذلك ثم نقول نعني بالطلب غير نفس الصيغة لان ماهية الطلب
قد تختلف باختلاف التواجي والامم وكان مغايرة الصيغة التي هي صور الامر لما يصورها
للامر وبالعكس فماهية الطلب ليست نفس الصيغة ولا شيئا من صفاتها بل هي ماهية
قائمة بقلب المتكلم يجري مجرى علمه وقدرته وهذه الصيغ المخصوصة دالة
عليها وشتتم على هذه القاعدة مسائل المسئلة الاولى ان تلك الماهية عندنا
شيء غير الارادة وقالت المعتزلة هي الارادة المأمور بها لنا وجوه الاول انا نعلم ان الله تعالى
ما اراد الايمان من الكافر وقد امره به فدل على ان حقيقة الامر غير حقيقة الارادة
وغير مستلزم لها اما انا فلنا انه تعالى ما اراد منه الايمان لوجهين احدهما انه تعالى

لما علم منه انه لا يؤمن فلو آمن لزم انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمفضي الى المحال
محال فصدور الايمان منه محال وايضا تعالى علمه بكونه محالا وهو العالم بكون الشيء محالا
الوجود فقد يكون مريدا له بالاتفاق فثبت ان الله تعالى لا يريد الايمان من الكافر وهو تمام
الدستور لقولهم حجة على هذا الوجه سيأتي في مسئلة تكليف ما لا يطاق ان شاء الله
تعالى الثاني وهو ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على وجود الداعي والداعي
مخلوق لله تعالى دفعا للتسلسل وعند حصول الداعي يجب وقوع الفعل والا لزم
وقوع الممكن لا عن مرجح لوافتقاره الى داعية اخرى والا لزم التسلسل واذا كانت
الداعية مخلوقة لله تعالى وعند وجود الداعي يجب حصول الفعل فالله تعالى
خالق في الكافر ما يوجب الكفر فلو اراد منه في هذه الحالة وجود الايمان لزم كونه مريدا
للضدين وذلك باطل فالله تعالى منشأ ومبدأ يخصص منشأ مشيته بعدمين الوجوديين ارادة
تعالى لايمان من الكافر واما انه تعالى اراد الكافر بالايمان فذلك يحتج عليه من
المسلمين واذا ظهرت المقدمتان ثبت انه وحيدا لامر مريدون الارادة واذا ثبت
ذلك ثبت ان حقيقة الامر مغايرة لحقيقة الارادة وغير مشروطة بها فان قيل
ما المراد بقولكم ان الكافر بالايمان ان اراد ت به انه اتى بلفظ يدل على كونه مريدا للعقاب
في الحال اذا اريد صدوره عنه الايمان فهذا مسلم لكن سياتي نفس ارادة العقاب لحين
فلا يحصل مطلوبكم من انه امر بالورود وان عنيت منها امرا خر فاذكره حتى نتكلم عليه
لو سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان الكافر بالايمان في الحال مريد لايمانه وما الدليل عليه
لو سلمنا انعقاد الاجماع على ذلك لكن لم قلتم ان الحال غير من اراد ايمانه وما الدليل على ان
من حيث الطلب فانه اجتمعت طلب المحال مع العلم بكونه محالا وعلم لا يصح ارادته
مع العلم بكونه محالا الجواب قوله الامر بالشيء عبارة عن الحث عليه
مرادا فرقة عقاب تاركه قلنا لو كان كذلك لتطرق التصديق والتكذيب
الى قوله امتنع الخلف الخبر من تاركه قول ذلك ولان سقوط العقاب جائز لما عدا
ما لا عفو واما عندهم ففي الصغائر قبل التوبة وفي الكبائر بعدها ولو تحقق الخبر عن
وقوع الطلب لما جاز ذلك قوله لو كان كذلك الخ قلنا ان ارادة المحال ممتنعة فلما هذا امتنع
عليه بيننا وبينكم والكلام فالارادة صفة من شانها ترجيح احد طرفي الجائز
على الاخر وذلك في الحال محال والعلم به ضروري وتابعه الرجل عنه بقول العبد

الى ان يريد منكَ هذا الفعل لكونه امرك به ولو كان الامر هو الارادة لكان قوله لزيد منكَ
الفعل هو امرك به جاريا مجرى ان يقال زيد منكَ الفعل وهو يريد منكَ وقوله امرك بهذا
الفعل هو امرك به ومعلوم ان ذلك صريح للتناقض فدل على ان الاول وانا نعلم ان الحكيم
قد يأمر بشيء في الشاهد وهو لا يريد منه ان يأتي بالمأمور به لاظهار تمرده وعصوانه به
فان قلت ذلك ليس بامر وانما هو تهديد قلت التهديد انما يعقل لانه
قد علم انه امر وانما انه سيظهر ان شأنه تعالى في باب التسخير انه يحول ويضع
الفعل فيما يشاء مدة الاستئناف فلو كان الامر والنهي عبارة عن الارادة والكراهة
لزم ان يكون الله تعالى مريدا كارها للفعل الواحد في الوقت الواحد من الوجه
الواحد وكل باطل لا يتعلق [illegible] بوجهين الاول ان صيغة الفعل
موضوعة لطلب الفعل وهذا الطلب اما الارادة او غيرها والثاني باطل لان الطلب
الذي يغاير الارادة لو صح القول به لكان امرا خفيا لا يطلبه الا الخواص فكيف اتفق العقلاء
من اهل اللغة على وضع هذه اللفظة للطلب الذي يعرفه كل احد وما ذكروا الارادة
فعلمنا ان هذه الصيغة موضوعة للارادة الثاني ان ارادة الامر به ليس كل صيغة
في الامر تصح الامر بها فانه واجب والممتنع فيما سلف خبر فان ارادة الخبر عنه
لما لم تكن ممتنعة في الخبر صح تعلق الطلب بكل هذه الاقسام والجواب لا
نسلم ان الطلب النفساني الذي ينافي الارادة غير معلوم للعقلاء فانهم قد يأمرون
بالشيء وهم يعلمون انه لا يريد منهم ذلك الشيء كالسيد الذي يأمر عبده بشيء وهو لا يريد منه عند ذلك
الشيء وهو يعلم ذلك من عبده ويعلم العقلاء ان هذا يسمى امرا وان لم يرد منه عند ذلك
حتى والله اعلم المسألة الثالثة ان هذا الطلب هل يقتضي ترجيح جانب
الفعل على جانب الترك وجانب الترك على جانب الفعل او لا يقتضي ترجيح
فيكون ما يفهم من الوجوب من الخطر فقد يكون كما في الندب
والكراهة والتساوي بين اصل الترجيح وبين الترجيح المانع من النقيض تتفاوت
بالعموم والخصوص وانما نعلم هذا بالنظر الدال على اصل الترجيح والنظر الدال على
الترجيح المانع من النقيض وعلى التقديرين فالمعتبر انما هو اللفظ الدال عليه كيف كان
اللفظ العربية فيما هنا اقسام سنة احدها اصل الترجيح وثانيها
الترجيح المانع من النقيض وثالثها ورابعها مجموع اللفظ الدال على الاول والثاني

وخامسها وسادسها اللفظة الموضوعة للدلالة على الاول اما الدال على الخيار في
اطلاق لفظ الامر على ما شئت لوضعها بازائه او على طائفة منها بحسب الاشارة اليه
فهذا حظ البحث العقلي واما البحث اللغوي فهو ان نقول لنحمل الامر اسما للصيغة
الدالة على الترجيح اولى من جعلها اسما للنفس الترجيح ويدل عليه وجوه احدها
ان اهل اللغة قالوا الامر من الضرب اضرب ومن الخبر اخبر فجعلوا نفس الصيغة امرا
وثانيها قول القائل ان امرت فلانا فتهدد حتى تشاور بانه هم منه مدلول هذه الصيغة
لو حسنت ولو كان جميع هذه الامور مادة كريم لزم التقسيم ولو بعارض هذا الحكم اذا اخبر
واشار فانه يعتبر لانا نمنع هذه المسألة وثالثها انا لو جعلنا وجعلناه والصيغة كل منهما
في المدلول تسمية للمدلول باسم الدليل ولو جعلناه وحقيقة في الدليل كان مجازا
في الدليل تسمية للدليل باسم المدلول والاول اولى لانه يلزم من فهم الدليل فهم المدلول
اما لا يلزم من فهم المدلول فهم الدليل بل فهم دليل معين وانا بينا ان الاسماء التي تقع
بقليه وذلك المعنى ولم يستعلق سمي بقال انه لو امر استه بشيء واذا فعل امر فلان بكذا شاور
الذهن الى اللفظ دون ما في القلب وذلك يدل على ان لفظ الامر اسم للصيغة لا
للمدلول احتج المخالف بالآية والاثر والمعقول اما الآية فقوله تعالى
اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون فالله تعالى كذبهم في شهادتهم ومعلوم انهم كانوا صادقين
في المعنى النفساني فعلمنا بهذه الآية ان كلام النفس لكون الكذب عائدا اليه اما الاثر فقول
عمر للخطاب رضي الله عنه زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر واما
الشعر فقوله الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
واما المعقول فهو ان هذه الالفاظ مسميات فلو سمينا كلاما لكانت اما سميت
بذلك لكونها مسميات للمعنى النفساني فكان يجب تسمية الكتابة والاشارة كلاما
وانه باطل والجواب عن الاول ان الشهادة هي الاخبار عن الشيء مع العلم به فلما
لم يكونوا عالمين به لا جرم كذبهم الله تعالى فعلمنا ان هذا هو المراد من هذه الآية
ان قوله زورت في نفسي كلاما اي خبرته كما يقال قدرت في نفسي دارا لو بناؤها وعن
الثالث انا لا نسلم كون الشعر عربيا محضا ولو سلمنا ان المقصود من الكلام
ما حصل في القلب وعن الرابع انه قياس في اللغة فلا يقبل والله اعلم

مبرع الامر اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب او للفظ العربي الدال على
الطلب والحق هو الاول لان الفارسي اذا طلب من عبده شيئا بلفظه فان العرف
يسميه امرا ولو حلف لا امر ولا ناهي بالفارسية حنث في يمينه واما انه اسم لمطلق
اللفظ الدال على مطلق الطلب او لمطلق اللفظ الدال على الطلب الجازم
المنقبض فالحق هو الباقي ودليل ما يظهر به بيان ان الامر للوجوب المسئلة الثانية
دلالة الصيغة المخصوصة على ما هية الطلب بالمعنى تحقيقها الوضع من غير حاجة
الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي وقال ابو علي وابو هاشم لا بد مع ذلك الوضع من ارادة
اخرى لنا وجهان احدهما ان هذه الصيغة لفظة وضعت لمعنى فلا تفتقر في افادتها
لمعنى موضوعة له الى ارادة كسائر الالفاظ مثل دلالة السبع والحمار على البهيمة
المخصوصة فلا حاجة فيها الى ارادة وثانيهما ان الطلب النفساني امر باطن
فلا يمكن الاستدلال عليه بامر ظاهر والارادة امر باطن مفتقر الى امر ظاهر كافتقار
الطلب اليه فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على تلك الارادة لما امكن الاستدلال
بالصيغة البتة على ذلك الطلب احتج المخالف بانا نعلم من انا اذا حاكينا
الصيغة طلبنا بها تهديدا فلا يكون امرا فالارادة هي الجزء الحقيقي
في الطلب بحسب التهديد فوجب ان الاصل في كل الالفاظ اعتبارها والحكم على حقائقها الا
عند قيام دلالة صارفة وذلك اما هنا فلانا نعلم المسئلة الرابعة ذهب
ابو علي وابو هاشم الى ان ارادة الامر به توزع صيغة افعل المرة او هذا اخطاء
من وجهين الاول لو كانت الامرة صفة للصيغة لكانت اما ان تكون حاصلة لجميع
الحروف وهو محال لانه لا وجود لذلك المجموع واما لآحادها فباطل لان كل واحد
من الحروف التي اشتملت صيغة الامر منها امر اعلى الاستقلال وهو محال لان
لفظ صيغة افعل دالة بالوضع على معنى ودلالة المعنى هو ارادة المامور واذا كانت ارادة
نفس المدلول وجب ان لا يفيد تلك الصيغة الدالة عليها صفة قياسا على المشتقات
والاسماء المسئلة الخامسة قال جمهور المعتزلة الامر يجب ان يكون على المامور حتى
يسمى الطالب آمرا وقال ابو الحسين البصري المختار هو الاستعلاء لنا قوله تعالى حكاية عن فرعون انه قال لقومه ما ذا تامرون
مع انه كان اعلى رتبة منهم وقال عمرو بن العاص لعوبة بن ابي سفيان امرتك امرا جازما

فعصيتني فاصحبت مستوجب الحمادة يا دماغ فدل الوجود الذي على ان العلو غير
معتبر واما ان الاستعلاء غير معتبر فلانهم يقولون فلان امرنا فلانا على وجه الوقوف
والتذلل فهذا بالغ في التواضع يمتنع اطلاق الاسم عرفا وان ثبت ذلك لغة احتج
المخالف على ان العلو معتبر بانه يستقيم في العرف ان يقول القائل امرت الحجام بحجامتي
ولا يستقيم ان يقال سألته او طلبت منه ولو لا ان الوجدة معتبرة والحالة كان
كذلك ولما ابو الحسين فقال الاستعلاء او الوجدان معا والجواب من قال لعبده افعل
على سبيل التضرع اليه فانه يقال له امر وان كان اعلى رتبة من المخاطب من قال
افعل على سبيل الاستعلاء فانه على سبيل الندب فانه يقال له امره وان كان اعلى رتبة منه
وهذا بمصغون من هذا سبيله بالجهال الحمق من حيث امرهن هو اعلى رتبة واعلم
ان مدار هذا الكلام على منع الاستعلاء والحق انا سنعون منه والله اعلم
المسئلة السادسة لفظ الامر قد يقام مقام الخبر وبالعكس اما ان الامر يقام
مقام الخبر فكما في قوله عليه السلام اذا لم تستحي فاصنع ما شئت معناه صنعته عاشت
واما ان الخبر يقام مقام الامر فكما في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين والمطلقات يتربصن بانفسهن والسبب في جواز هذا المجاز ان الامر
يدل على وجود الفعل كان الخبر يدل عليه ايضا فبينهما مشابهة من هذا الوجه
فصح المجاز فانتصار هذا تمام الكلام في معاني الخبر والعكس اما الاول فكقوله عليه السلام
اذا لم تستحي حتى تشتهي ما مرمعناه لا تنكح الا عانة استنها هاو كقوله عليه السلام
لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها وكما في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون ووجه
المجاز ان النهي يدل على عدم الفعل كان الخبر يدل على عدمه فبينهما مشابهة من هذا
الوجه والله اعلم القسم الاول في المباحث وفيه مسائل المسئلة الاولى
قال الاصوليون صيغة افعل مستعملة في خمسة عشر وجها الاول الايجاب لقوله تعالى
اقيموا الصلوة الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم وقوب منه الثالث الارشاد كقوله عليه
السلام للذين عاصروا كل مما يليك فان الادب مصروف اليه وان كان قد جعله بعضهم قسما
مغايرا للمندوب الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم والفرق بين الندب
والارشاد ان الندب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا فانه لا يستحق الثواب
الا باستشهاد في المداينات ولا يترتب على فعله الا مصالح الاباحة كلوا واشربوا الخامس

التهديد اعملوا ما شئتم واستدوروا ما استطعتم وتقرب منه الحديث لو كفوا فليدخلوا وان كان قد جاء في بعض الاخبار السادس الجنان كلوا تمادوا فكم التسابيح الاكوام ادخلوا بسلام اصبروا الماتن التسخير كونوا قردة الناسخ فخيرنا فاصبروا فاستمرت القاعدة الجاهلة وقالت العرب الحكيم الهادي هو الفتوى امير والوالد نصير والقاضي حسبي الدعاء اجعلوا الثالث حسبي التمني كقوله الا ايها الفيل الطويل الا اجعلي الرابع عشر الحنطة كقوله تعالى القواعد الخ ما نقول الخامس عشر الكوثر هو اذا عرفت هذا فنقول الصيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان خصوصية التسخير والتنجيم والقردية غير مستفادة من مجرد هذه الصيغة بل انما يفهم كل من القرائن الذي وقع الخلاف فيه امور جملة الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها حقيقة في القدر المشترك وهو الاباحة والحق انها ليست حقيقة في هذه الامور كلها لانا نعلم بالضرورة كلها من قوله افعل وقوله ان شئت افعل وان سئلت فافعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة سئلت على سبيل الحكاية عن متكلم او عن غائب في محفل معين حتى يتوجه فيه ان الذهاب الفعل مطلقا سبيل الى فهمنا اطلاق معاني هذه الصيغ وعلمنا انها ليست اسامي لمراد واحد على سبيل الاشتراك كما انا نعلم ان الصيغة بين قولك قام زيد وبين قولك ان الرجل الماضي والفاعل المستقبل وان كان قد تعرى الماضي عن المستقبل والعكس لقرائن تدل عليه فكذلك هيئة الامر عند النحوي مقالوا الامر الذي تقول افعل والنحوي ان تقول له تفعل فهذا امر معلوم بالضرورة من اللغات لم يستكلفوا بيانه لطالما سمع من ربه على الاباحة او التهديد تدعي القرينة بان اصل الصيغة حق من يعتقد ان الالفاظ موضوعة للاكل حقيقة او حق من لا يعتقد ذلك الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان كل من اعتقد ان هذه اللفظة موضوعة لهذه المعاني فانه يحصل في ذهنه الاستواء اما من لا يعتقد ذلك فانه يحصل عند الرجحان سلمنا الاحتمال لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك لامور الطارئة لامر اصل الوضع كما في الالفاظ العرفية سلمنا ان ما ذكرتموه تدل على كل لكنه معارض بما يدل على نقيضه وهو ان هذه الصيغة جاءت بمعنى التهديد والاباحة والاصل في الكلام الحقيقة الجواب عن الاول انا نعلم بالضرورة انه مكاتبة فانا نعلم

ان عند اشتغال كل العوائق بأسرها لا يكون مراد المطلب من لفظ افعل ما عدا على فهم التهديد والاباحة دون الدائم ان الاصل عدم التغيير وعن الثاني ان قد يعرف ان الطلب الاول من الامر مستوفى وجه الجواب ان هذا مجاز لكنه اعني الوجوب والندب والاباحة والتهديد به والتفريع احتجوا بان اسم الضد على الضد احد وجوه المجاز والقاعدة المسئلة الثانية الحق عندنا ان لفظ افعل حقيقة في الترجيح المانع من النقيض وهو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين وقال ابو هاشم انه يفيد الوجوب ومنهم من قال بالوقف وهو قول ثالثة احدهما الذين يقولون انه حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو ترجيح الفعل على الترك ثم الوجوب تارة على الندب باسقاط الترك والندب تارة على الوجوب بجواز الترك وليس في الصيغة اشعار لهذين المعتبرين والمبين يذهب هو الذي يقول انه يجب حمله على الندب لان اللفظ يفيد رجحان الفعل على الترك وليس فيه ما يدل على المنع من الترك وقد كان جواز الترك معلوما عالم الاستصحاب وبرجحان الفعل يفيد الفعل فالفعل واجب على الندب الى ذكل وثانيها الذين قالوا ان صيغة افعل موضوعة للوجوب والندب على سبيل الاشتراك اللفظي وهو قول الحر فضي من الشيعة وابيها الذين قالوا انها حقيقة اما في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيما مما لا اشتراك لكنا ندري ما هو الحق من هذه الاقسام الثلثة فلا جرم نتوقف في الكل وهو قول الاشعري رحمه الله لنا وجوه الدليل الاول التمسك بقوله تعالى ما يلبس ما يستكلمون تنبيه اذا امر تكن وليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق بل الذم وانه لا عبد له في الحال بالسجود بعد ورود الامر هذا هو المفهوم من هذا المستند لعبد ما فمتى مر دخول الدار اذا امر تكن اذا لم يكن مستحقا للذم بالترك الا من على الوجوب لما ذمه الله تعالى على الترك ولكان له ان يقول انكا لم اعلم الوجوب فلم قلت انه في هذه اللغة للوجوب قلت الظاهر يقتضي ترتب الذم على كل لغة الا ما خصصه بامر خاص خلاف الظاهر الدليل الثاني التمسك بقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على انهم تركوا شيئا قيل لهم افعلوا ولو كان الامر بعيد الندب لما حسن هذا الكلام كما انه لو قال لهم الاولى ان تفعلوا او يحسن لهم تركه فانه ليس لهم ان يذمهم على تركه قال قلنا انما ذمهم لانهم تركوا الملازم للجزم لو تعقدوا وحقيقة الامر في الدليل

عليه قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وانها معصية افعل قد تفيد الوجوب
عند القوم ان معنى العصيان هو ما علم بقوله تعالى اما نهيتك فلانه قد كان قد وجدت قرينة دالة
على الوجوب وانجواب عن الحوالة الى المكذبين بترجح قوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين اما ان يكون امر الدين ترجحوا الترجيح لما قبل لهم اركعوا او غير ذلك
فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب
فان عندنا الكافر كما يستحق العذاب بترك الايمان يستحق الذم والعقاب الخالص بترك
العبادات ولئن كان الثاني لم يكن اثبات الويل له بسبان بسبب التكذيب سببا لما يوجب
الذم له بقولنا حتى يسبب الماموربه وعن الثالث انه تعالى انما ذمهم لعدم جزمهم بوجوب
الركوع بما قيل لهم اركعوا فدل على ان مقتضى الذم هذا القدر وهو المرجوح الدليل الثالث
لو لم يكن الامر يقتضي الفعل لما كان الترك الامر سببا للذم الماموربه لكنه سبب
للذم الماموربه فوجب ان يكون الامر يقتضي الفعل بيان الشرطية ان نقول ان سلمنا
ان الامر لا يكون مقتضيا للفعل كان الترك الامر ليس تركا للمامور به لكنه ليس كذلك
فالترك الماموربه هو ان لا يفعل ما امر به وذلك الشيء قد لا يوجد فعل
سبب للذم الماموربه بقوله تعالى وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وقوله تعالى لابليس
امرتك فلم لا تسجد وقوله تعالى ما منعك اذ رأيتهم ضلوا الا تتبعني افمعصيتي
امر الله ورسوله قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب فان قيل لم نسلم
ان ترك الماموربه مخالفة للامر بقوله موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه
فيكون مخالفته عبارة عن الاخلال بمقتضاه قلنا لم نسلم ان موافقة الامر
عبارة عن الاتيان بمقتضاه وما الدليل عليه بيانا نقيض موافقة الامر يصدق بامرين
احدهما ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بما يقتضيه الامر مثل الرجل
الذي يقتضيه الامر وان لم يقتضه على سبيل الندب وان تأتى به على
سبيل الوجوب كان هذا مخالفة للامر وثانيها ان موافقة الامر وان عن الامر
يكون ذلك الامر موجبا واجب القبول ومخالفته عبارة عن انه لا يكون حقا واجب
القبول سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان مخالفة الامر عبارة عن ترك مقتضاه
لكن ما ذكرتموه انما يدل على انه ليس كذلك بانه لو كان ترك الماموربه مخالفة للامر
لكان ترك المندوب مخالفة لامر الله تعالى وذلك باطل لوجوه الاول
بانه مخالف لامر الله تعالى لامر لم ولا عن اطلاقه حتى تارك المندوب سلمنا
ان تارك المندوب مخالف للامر فلم قلت ان مخالف الامر مستحق للعقاب

على ما كلف شاء او ابى والزام الامر عن الزام الماموربه فان القاضي اذا قضى
بامر حتى وجب ذلك الامر الحكم وترتب الزام المحكوم به فكذا الزام
الامر عبارة عن توجيهه على المكلف والقطع بوقوع ذلك الامر ثم الامر لم يستلزم
الوجوب لم يكن الزام الامر الماموربه وان كان مقتضيا للوجوب لزم الاتي
قلناه الدليل الرابع تارك ما امر الله تعالى او رسوله به عاص لذلك الامر
مستحق للعقاب فتارك ما امر الله تعالى او رسوله به مستحق للعقاب وانما
لقولنا الامر للوجوب الى ذلك بيانا ان تارك ما امر الله تعالى او رسوله به عاص
لذلك الامر فهو لموافقته الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه والعاصي ضد الموافق
فكانت مخالفة الامر عبارة عن الاخلال بمقتضاه فنقول ان تارك ما امر الله
تعالى او رسوله مخالف لذلك الامر وانما قلنا ان مخالف ذلك الامر مستحق للعقاب
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم امر بمخالفة هذا الامر بالحذر عن العذاب والامر بالحذر عن العذاب
انما يكون بعد تمام المقتضي لنزول العذاب فدل على انه مخالف امر الله تعالى
او امر رسوله فقد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب فان قيل لم نسلم
ان تارك الماموربه مخالف للامر بقوله موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه
فيكون مخالفته عبارة عن الاخلال بمقتضاه قلنا لم نسلم ان موافقة الامر
عبارة عن الاتيان بمقتضاه وما الدليل عليه بيانا نقيض موافقة الامر يصدق بامرين
احدهما ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بما يقتضيه الامر مثل الرجل
الذي يقتضيه الامر وان لم يقتضه على سبيل الندب وان تأتى به على
سبيل الوجوب كان هذا مخالفة للامر وثانيها ان موافقة الامر وان عن الامر
يكون ذلك الامر موجبا واجب القبول ومخالفته عبارة عن انه لا يكون حقا واجب
القبول سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان مخالفة الامر عبارة عن ترك مقتضاه
لكن ما ذكرتموه انما يدل على انه ليس كذلك بانه لو كان ترك الماموربه مخالفة للامر
لكان ترك المندوب مخالفة لامر الله تعالى وذلك باطل لوجوه الاول
بانه مخالف لامر الله تعالى لامر لم ولا عن اطلاقه حتى تارك المندوب سلمنا
ان تارك المندوب مخالف للامر فلم قلت ان مخالف الامر مستحق للعقاب

اما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فلنا لم نسلم ان هذه الآية دالة على امور يكون مخالفا للامور الحذر بل هو دالة على الامور بالحذر عن مخالفة الامر فلم لا يجوز ان يكون كذلك والكلام فيه الا على ان مخالفة الامر يلزمه الحذر فان قلت ان مخالفة الامر يلزمه الحذر فان قلت لم قطعت صلة دالة قلت الوصل يخل الكلام لانه يصير كلاما لا يجوز ان يكون دليلا مسلما فلهذا قلت على مخالف الامر مأمور بالحذر عن العذاب فلم قلت يجب عليه الحذر عن العذاب افتضى هذا الباب امور الاول الحتم به لكن لم قلت ان الامر للوجوب فان ذلك اول المسئلة فان قلت حسن الحذر دليل على وجوب الحذر لكن لا يدل على حسن الحذر وحسن الحذر انما يكون بحسب ما يقتضي نزول العقاب قلت لم سلم ان حسن الحذر مشروط بما يقتضي نزول العذاب بل الحذر حسن عند احتمال نزول العقاب وعند جزم الاحتمال قائم فان هذه المسئلة اجتهادية لانه قطعية سلمنا دلالة الآية على وجوب ما يقتضي نزول العقاب لكن لم قلت ان الامر يفيد امرا واحدا او عند ثبات امر واحد لم قلت ان قوله تعالى عن امره لا يفيد الا امرا واحدا او عند ثبات امر واحد لم قلت ان كل امر كذلك سلمنا ان كل امر كذلك لكن لم قلت ان امر هذه الصيغة في قوله تعالى عن امره يحتمل عوده الى الله تعالى او عوده الى رسوله عليه السلام فلا دليل الا على ان الامر للوجوب في حق امر الله فلم قلت انه في حق امر الرسول كذلك الجواب قوله لو قلت ان مخالفة الامر معصية فانه عن الجبائي مقتضاه قلنا الدليل عليه ان العبد اذا امتثل امر السيد حسن ان يقال هذا العبد موافق للسيد ويحسن على وجه اخر وقولهم يمتثل امره يقال انه ما وافقه بل خالفه وحسن هذا الاطلاق من اهل اللغة معلوم بالضرورة فثبت ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه قوله الموافقة عبارة عن الاتيان بما يقتضيه الامر على الوجه الذي يقتضيه الامر قلنا لما سلمتم ان موافقة الامر لا تحصل الا عند الاتيان بمقتضى الامر وهو فعل لم تقولوا ان مقتضى الامر هو الفعل او قولوا افعل لا يدل الا على اقتضاء الفعل فاذا لم يوجد الفعل لم يوجد مقتضى الامر واذا لم يوجد مقتضى الامر لم يوجد الموافقة واذا لم توجد موافقة الامر حصلت المخالفة لانه لا واسطة بين الموافقة والمخالفة قوله الموافقة عبارة عن اعتقاد

كون ذلك الامر حقا واجب القبول قلنا هذا لا يكون موافقة للامر بل يكون موافقة للدليل الدال على ان ذلك الامر حق وان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقريره مقتضاه وما دل الدليل على حقيته لا يتوقف الا على ان معتقده مستلزم لما تقرير مقتضى ذلك الدليل اما الامر فانما اقتضى حصول الفعل في الوجود كانت موافقته عبارة عما تقرر حصوله في الوجود وما دخله في الوجود بقدر دخوله في الوجود فكانت موافقة الامر عبارة عن فعل يقتضيه قوله لو كانت مخالفة الامر عبارة عن ترك المأمور به لكنا اذا تركنا المندوب فقد خالفنا الامر قلنا هذا لا يلزم انما يصح لو كان المندوب مأمورا به واما اذا كان المندوب مأمورا به لم تثبت ان المأمور ليس للوجوب وهذا عين المتنازع قوله لو لم يجز ان يكون قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون امرا بالحذر عن المخالفة لما امر الله تعالى بالحذر قلنا الدليل عليه وجوه احدها ان الضمير انما عادوا على ان تعالى لفظ الفعل بناء على انه مخالفه بمفعوله فلو جعلناه امرا الله تعالى بالحذر كما قد استندنا الفعل الى الفاعل ولو جعلناه امرا بالحذر عن المخالفة كما قد استندنا الفعل الى المفعول لكان الاول اولى وثانيها لو جعلناه امرا بالحذر عن الى الله تعالى بتغيير المأمور ٥ فان قلت المأمور هو ما تقدم وهو قوله الذين يتسللون منكم لواذا فاذا قلت المتسللون لواذا هم الذين خالفوا امرا بالحذر عن المخالفة لكانوا قد امروا بالحذر عن انفسهم وهو محال وثالثها لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف اصلا لصار التقدير فليحذر المتسللون لواذا عن الذين يخالفون امره وحينئذ يسقط قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضائعا فان الحذر ليس يفعل يتعدى الى مفعول بل قوله الا دالة على وجوب الحذر عن مخالفة عن الموصولة من مخالفة الامر قلنا قال التبريزي كلمة عن للتعدية والمجاوزة يقال جلس عن يمينه اي ينحرف اخذا عن يمينه في المكان الذي يحاذي يمينه فلما كانت مخالفة امر الله تعالى بعد امر الله تعالى امر بالبعد ذكر عن بلفظة عن قوله لقائل ان يقول قوله تعالى فليحذر يدل على وجوب الحذر عن العقاب فلما لم يدل على وجوب الحذر وكيف لم نقل انه لا يمكن ان يدل على وجوب الحذر وجواز الحذر عن الشيء وعلى ما يوجد مما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد ولم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه

وهيت فلا يجوز ورودها لتعريفه قوله وذلك الحد يمنع على ان مخالفة الامر مستحق للعقاب
او دلت على ان كل مخالفة كل امر مستحق للعقاب قلنا اعلى الثاني لم يجز ذلك لانه
يجوز استثناء كل واحد من انواع المخالفة فنحو ان يقول فلان عبدي لله الذي عفى عن
امتي الخطأ فيه والامر الثاني والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل
وذلك يفيد العموم الثاني ان يقال وقت استحقاق العقاب على مخالفة الامر
وقد بنيت الحكم على الوصف مشعرا بالعلية الثالث لما ثبت ان مخالفة الامر في
بعض الصور مستحق للعقاب فنقول انما استحق لان مخالفة الامر يقتضي عدم
اطاعة المأمور وذلك يناسب الوجوب وهذا المعنى قائم في كل المخالفات فوجب ترتب
العقاب على الكل قوله هب ان امر الله اما مور سوله للوجوب فلم قلتم ان المتخلف
كذلك قلنا لانه لو قابل بالعرف الدليل الخاص تارك المأمور به عاص وكل عاص
مستحق للعقاب فتارك المأمور به مستحق للعقاب ولا معنى للوجوب الا ذلك بيان
الحمل بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يعني يخالفون امر الله ما امرهم بيان
الثاني بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها فان قيل لم سلم
ان تارك المأمور به عاص وبيانه من وجوه الاول لم نسلم ان الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون ولو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور به لكان قوله تعالى لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون به فكان قوله ويفعلون ما يؤمرون كلاما
الثاني اجمع المسلمون على ان الامر قد يكون امر ايجاب وقد يكون امر استحباب وتارك
المندوب غير عاص والا لوجب ان يكون تاركا لجميع المندوبات لانه لا معنى
عن ترك المأمور به سوى ان المعصية عبارة عن ترك المأمور به لكن اذا كان الامر
امر ايجاب او مطلقا فانا نمنع بيانه ان قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم حكاية
حال ماضية وهي انما تفيد العموم على صورة واحدة فلعل ذلك لم يوجد الا في
صورة واحدة قوله فلم لا يجوز ان يكون عاصيا بترك المأمور به مطلقا فلم قلتم ان العاصي
مستحق للعقاب والآية المذكورة مخصصة بالكفار فلم قلتم انه يجب
بيانه تارك المأمور به عاص قوله لو كان كذلك لكان قوله ويفعلون ما يؤمرون
تكرارا قلنا لا نسلم ذلك معنى الآية والله اعلم لا يعصون ما امرهم به في الماضي يفعلون
ما يؤمرون به في المستقبل قوله الامر يقتضي امتثاله فيكون امر استحباب قلنا لا نسلم ان المندوب

ما امر به حقيقة بل مجازا فلم لا يجوز ان يقال ان صيغة افعل لما دلت على الوجوب والطلب اسم السبب
على المسبب مجازا وان قلت ليس الحكم يكون هذه الصيغة للوجوب مجازا فظاهر
على مجموع قوله ومن يعص الله ورسوله اولى من القول بان المستحق ما مورية مجازا فظاهر
على صريح الامر والامر الوارد في المندوبات ليس بل اذ كرنا الوجوب احتجاجا
وقد ابطلناه على الوجوب لكان اصل الترجيح حاصلا فيه ويكون لقائل ان يقول
جعله مجازا في اصل الترجيح اما لو جعلناه لا في اصل الترجيح لكان الوجوب لا نزاع فيه
فلا يمكن جعله مجازا في غير الوجوب فكان القول الاول اولى قوله هذا الوجه ضعيف جدا
قلنا الله تعالى رتب اسم المعصية على مخالفة الامر ويكون المقتضي لاستحقاق
هذا الاسم هو المشترك بين الامر للوجوب وما يقتضي استحقاقه قوله لانه مختص بالكفار
بقرينة الخلود قلنا الجواب هو الذي ذكرناه اعلم ان هذا الدليل قد يقرر بصورة
اخرى وقال اما قلنا ان تارك المأمور به عاص لان بناء لغة العصيان على الامتناع
ومعنى العصا عصا لانه يمنع صاحبها قلنا نقول سلمنا ان معنى العصيان ما ذكرتم
لكن هذا الكلام مستمر على الحفاظ اي يمنع وهذا الحفاظ مستمر على
الكسر وقال عليه السلام لولا ان نعصي الله تعالى لما عصانا اي لم يمنع عن ايلامنا
ثبت ان العصيان عبارة عن الامتناع عما يقتضيه النهي واذا كان ترك الفعل مقتضيا
للفعل كان عدم الامتناع عن ترك الفعل مقتضيا لفعله واما قوله وانا قلنا ان تسمية
تارك المأمور به بالعاصي يدل على ان الامر للوجوب فهو ممنوع لجواز ان احد الاحسان
انما يكون عاصيا للامر اذا قدم على ما يحظره الامر وهو ممنوع منه لانه يجوز ان الله سبحانه
لو اوجب علينا فعلا فلم نفعله لكنا عصاة ولو ندبنا اليه فقال افعل ان شئت فعلت ولم
ان لا تفعل فلم نفعله لم نكن عصاة وهذا يوضح ان تارك الواجب يأثم عاصيا وهو ضعيف
تارك الندب فانه يدخل في العاصي القول مقدم على مخالفة امره وترك موافقته
وليس بمخالف لما ذكرناه اما ان يكون بالاقدام على ما منع منه الامر فقط او قد يثبت
بالاقدام على ما لم يؤمر له الامر منع ولا اوجب وهذا الثاني تارك لما علينا وكنا
عصاة فلا امر بفعل ما يمنع منه لوجب اذا امرنا الله بالصلوة غدا افقد امرنا
اليوم ان نكون عصاة لان الامر متصور فيما اليوم فبان ان مخالفة الامر انما يتحقق
بالاقدام على ما منع منه فاذا كان تارك ما امر به عاصيا للامر والعاصي للامر هو المقدم
على مخالفة مقتضاه والمقدم على مخالفة ما اقتضاه مقدم على ما يحظره

الامر وصح منه بيّن ان ترك المامور به مخالفة الامر وصح منه وهذا هو معنى الوجوب

الدليل السادس انه عليه السلام دعا بالماء يعني عبد الله الخدري فلم يجده فتوضأ كان في الصلوة فقال ما منعك ان تستجيب وقد سمعت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول فدمه على ترك الصحابة عند حضوره ورود الامر وهو ان يحمل الامر على الوجوب والا لما جاز ذلك قال فان قيل هذا احد اقواله لا يجوز العمل به في مسئلة علمية وايضا النبي عليه السلام ما ذمه ولكنه انما ذمه لان دعا النبي عليه السلام مجاب الغالب عادة وجوابه عن الجواب ان المباحث اللفظية لا يرجع فيها الى اليقين وهذه المسئلة وان لم تكن لفظية فهي علمية لكنها وسيلة الى القول بصحة التمسك بها بالقول لانه لا يرى العقل بين ان يحصل ظن الحكم وبين ان يعلم ان موجبه يقتضي ظن الحكم في جواز التمسك كما في العمليات وعن الثاني ان نمنع ان لا يدل الامر على الوجوب بدون المانع من الصحابة فانا وان سلمنا ان الصلوة فانها تحتمل الكلام واذا كان المانع قائما هو قائم الرجوع من الرسول عليه السلام ان يسأل عن المانع على انا نقول اذا كان قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم يفيد الوجوب فحينئذ يصح السؤال وانما نظرنا الكلام يقتضي الترك وهو في معنى الاختيار وعن الثالث ان الندبية وذلك لا يكون الخوف منه وجوب ترك الدليل السابع قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وكلمة لو لا تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره فانها تفيد انتفاء السواك عند كل صلوة للمشقة فيفيد الخبر بدل على انه لو وجد الامر بالسواك عند كل صلوة والاجماع قائم على ان ذلك مندوب فلو كان المندوب ماموربه لكان الامر فانا نجد كل صلوة فانا لو وجد الامر علمنا ان المندوب غير ما مور به فان قلت لا نجد ولئن سلمنا ان يقتضي الامر الوجوب بيد انه لم قلت كلمة لو لا تدل على انه اذا لم يتحقق على وجه يقتضي الوجوب على الامر بوجوب ان لا يكون الامر حاصلا والمندب حاصل فوجب ان لا يكون امرا والجواب الثاني الدليل السابع خبر بريرة فانها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اتأمرني بذلك فقال انما انا اشفع فنفى الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندبية وعلى انه مرجح عند ثبوت الندبية بدليل ان المندوب غير ما مور به وانما كان كذلك وجب ان لا يتناول الامر المندب الدليل السابع ان الصحابة

يستكوا بالامر على الوجوب ولو خطر ببال احد منهم الا ذهبوا عليه وقد كان يدل على عدم اجتمعوا على ان ظاهر الامر للوجوب انا قلنا انهم تمسكوا بالامر على الوجوب لما ذهبوا اليه الاستدلال الجيد ونحن نمنع ان الخبر الذي رواه عبد الرحمن انه عليه السلام قال توا بستة اهل الكتاب ولو جوبوا غسل الجنابة ما امن ولوغ الكلب بقوله عليه السلام فليغسله سبعا او وجوب اعادة الصلوة عند تركها بقوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فانما انه لم يظهر من احدهم انكار عليه والذي كان عند كل فقد حصل الاجماع وان تقدير هما مذكور في مسئلة القياس فان قيل كما اعتقدوا الوجوب عند هذه الاوامر فانهم لم يعتقدوه واحد من هذه الصيغ قولنا في واحد واحد اذا ثبت هذا لم يكن لاحد ان يعتقد ان موجبه خبر او نهي فانا نجد انا نطالب لكوننا من النساء ونهي لنا واذا حاضت احدانا واذا ثبت هذا فليس القول بانهم لم يعتقدوا الوجوب وهذه الاوامر اولى من القول بانهم انما اعتقدوا الوجوب في تلك الامور لدليل منفصل لان يقول لو لم يكن الامر للوجوب لما صح ان يعتقد الوجوب في صورة اصلا ولو لم يعتقد الوجوب في صورة اصلا لكان دليلا على وجوب اخذ الجزية عن عبدة الوثن ولو كان عند كل لوجب اشتهاره لكن الدليل وجب ترسيم علمنا انه لو وجد وما لم يوجد كان دليلا على وجوب اخذ الذية فانا عرفنا بما ذكرنا ان الامر للوجوب لزم منه عدم الوجوب وبعض الصور امران لا يفيد الوجوب اصلا فاحتمال ان يقال الحكم خلاف ما هنا لما لم يفت ان الاحتمال الذي ذكرناه اولى الدليل العاشر لفظ افعل اما ان يكون حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا الاول والثاني احدهما والاخير باطلة فتعين الاول وهو ان يكون للوجوب فقط انا نقل انه لو يجوز ان يكون للندب فقط انه لو كان للندب فقط لما كان الواجب ما موربه لكنه ما موربه فيمتنع ان يكون الامر للندب فقط بيانا لملازمة ان المندوب هو الراجح فقط مع المنع من الترك والواجب هو الذي لا يجوز تركه مع المنع من الترك والجميع خلاف الاصل فلو كان الامر للندب فقط لم يكن الواجب ما موربه قان قلت لكان الامر للوجوب فقط لما كان المندوب غير ما موربه قلت لم يلزم هذا لان كثيرا من الواجبات مشروعة بان المندوب غير ما موربه ولم يلزم ان يلزم ان الواجب غير ما موربه لان احد من الامة لم يقل به فثبت ان

الامر لا يجوز ان يكون حقيقة في الندب واما على انه لا يجوز ان يكون حقيقة في الواجب
والندب معا فانه لو كان حقيقة فيهما لكان اما ان يكون كونه حقيقة فيهما بحسب
معنى مشترك بينهما كما يقال انه حقيقة في ترجيح الفعل على الترك فقط من غير اعتبار
جواز الترك او بانه لم يمنع عنه او يكون حقيقة فيهما لا بحسب معنى مشترك الحمل
بالحمل لما اوجعلنا في اصل الترجيح لم يكن جعله مجازا في الوجوب لكون الوجوب
حقيقة في الوجوب كان الترجيح جزءا من مسماه وحمله عليه يمكن جعله مجازا من
اصل الترجيح واذا كان كذلك كان جعله حقيقة في الوجوب ليكون مجازا في
اصل الترجيح اولى من جعله حقيقة في اصل الترجيح مع انه لو يكون حقيقة في الوجوب
ولا مجازا فيه والثاني وهو ان يجعل حقيقة في الوجوب والندب لا بحسب معنى
مشترك فيهما وهذا يقتضي كون اللفظ مشتركا وقد عرفت ان ذلك خلاف الاصل
على خلاف الحجاج وما ثبت فساد هذه الاقسام الثلثة تعين القول بالوجوب لما لمن ذلك
الدليل الحادي عشر ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده استحق العقاب لان العقوبة
على ترك ما ليس حسنا يمنع على ان يقول امره سيده كذا فلم يفعله فذلك يكون ذلك علة
في حسن عقابه على ان تركه للمامور به وترك الواجب قد يقبل فذلك يكون ذلك علة
الترك بل لو جعل امورا خر احدها انهم عالمون من سيده انه كره تركه ذلك الفعل وثانيها
ان الشورة جارت بوجوب طاعة العبد لسيده وثالثها ان السيد لولم يأمره لكان
منه تفويه ودفع مضرة والعبد يلزمه ايصال النفع الى السيد ودفع المضرة عنه
علمنا انهم وجوه لجواز ترك الترك لكن لو سلمنا ان فعلهم صواب ويدل عليه امور ان احدها
انه لو كان المامور به مقتضيا لما استحق العبد الذم بتركه فذلك يدل على ان مجرد الترك
ليس علة الذم وقد بينا ان كثيرا من الوعد والوعيد في كتاب الله تعالى وسنة رسوله
صلعم يتعلق بالندب فلو كان ترك المامور به علة للذم لكان المندوب واجبا وهو محال
فثبت بهذين الوجهين ان مجرد ترك المامور به لا يمكن جعله علة للذم واذا ثبت
ذلك علمنا فساد ما ذكروه من ان العقلاء يحسنون ذم من تركوا المامور به
والجواب ان السيد اذا عاتب عبده عند عدم الامتثال بالعقل لا

يقولون انما عاتبه لانه لم يمتثل الامر ولو كان علة حسن العتاب تفويت مطلوب الامر
والحاصل ان هذا الكلام وهذا الظهور انما هو في ترك الترك لا مطلق الترك فما الجواب عن هذا الباب
اما قوله الشورة جارت بوجوب طاعة العبد لسيده قلنا الشورة انما اوجبت على
العبد طاعة السيد فيما يوجبه السيد على العبد لا فيما لا يوجبه وقوله السيد له ان يذم العبد على
ان تفعل كذا وكذا ان لم تفعله لما لزمه الشورة مفعله والامر عند الخاص لا يجري
مجرى هذا القول قلنا لم لا يجب على العبد ذلك وما قوله السيد له ان يأمر لا فائدة
حتى يدفع ضرر وذلك واجب قلنا لم لا يجوز ان يفيد الوجوب لا اذا الوجب
السيد ولم يرخص في تركه الا ترى انه لو قال له الدول ان تفعل ذلك وجوز ان تفعله
لجاز ان لا يفعله وكذلك لو علم ان عين يقوم مقامه في دفع المضرة قوله يشترط في
جواز هذا التفاعل ان لا يكون للمامور به مقتضية قلنا هيهات هذا الشرط متعذر
ولكم لم يجب فما وراءه اجراء اللفظ على ظاهره قوله لو كان ترك المامور به علة الذم
لما جاز ترك المندوب قلنا هذا انما يصح لو كان المندوب ماموراً وهذا هو المسئلة
الدليل الثاني عشر ان لفظ افعل دال على اقتضاء الفعل ووجوده ويجب ان يكون
ما يقتضيه واجبا على ما بينا والجواب انا لما دللنا على المعنى كان ما يقتضيه
والجامع بين الصورتين ان اللفظ لما وضع لافادة معنى فلابد وان يكون ما يقتضيه
المتضمن تكميلا لذلك المقصود وتقويته لحصوله فان يمتنع لم يتحقق ان ما دلت
على وجوه فانه منع من تقضيه كل لم لا يجوز ان يقال مدلول قوله افعل هو ان الفعل
اذا حالة في الوجود فلا يجوز منع من عدم هذه الحالة ولا يخفى الجواب ان الفعل يستفاد
من المصدر وما يشتق منه لا يكون الا بالمصدر والمصدر من قولنا اضرب يضرب امر
هو الضرب لما ان قولنا الضرب ما يشتق لفظ الخبر والامر بالضرب لما ان قولنا اضرب
واذا كان الامر والخبر ليس بما قولنا الضرب وثبت ان المشتق بما يتوقف من
يقتضيه وجب ان يكون لفظ اضرب ما يقتضي من عدم الضرب لان من عدم الضرب
الضرب ولما جاز هذا كان الخبر بما يقتضي من المقتضي الدليل الثالث عشر
يفيد ظن الوجود على العدم واذا كان كذلك وجب ان يكون ما يقتضي الترك لما
قلنا انه يفيد الرجحان لان المامور به لو لم يكن مصلحة راجحة لكان لا يكون
خاليا عن المصلحة او تكون مصلحته مرجوحة او مساوية للمفسدة فان كان

حالما عن المصلحة كان مجرد المفسدة طالما يجوز ورود الصوتية وان كانت مصلحته
موجوحة فلذلك الفدر من المصلحة بعينه مما عارضها عليه من المفسدة فيبقى الفدر
الزايد من المفسدة خاليا عن المعارض فيكون ورود الامر امرا بالمفسدة الخالصة
فيعود الى القسم الاول وان كانت مصلحته مساوية لمفسدة كان ذلك عبثا وهو
غير جايز على الحكيم واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون خاليه عن المفسدة
وان كان فيه شيء من المفاسد ولكن كون مصلحته زايدة وهي الفدر الذي ثبت
رجحانها المصلحة واذا ثبت هذا نقول وجب ان لا يرد الاذن بالترك لان الاذن
في تفويت المصلحة الراجحة اذن في تفويت المصلحة الخالصة لانه ان وجدت مفسدة
موجوحة فبسبب معارضة ما يساويها من المصلحة فيبقى القدر الزايد من المصلحة
مصلحة خالصة وان لم يوجد مفسدة اصلا كانت المصلحة خالصة فيكون الاذن
في تفويته اذنا في تفويت المصلحة الخالصة عن شوايب المفسدة وذلك غير جايز
عرفا فوجب ان لا يصدر مثله عن الرسول عليه السلام ماداه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن ومداره المسلمون فما رأوه حسنا فهو عند الله فيخرج هذا الدليل على ما لا يوجد
عليه من المندوبات البتة نزول الجواب لحرج البتة من التخفيف من الله تعالى على
العباد فيجب ان يبقى على وفق الاصل بان يفعل ما ذكرتموه معارض
بوجوه اخر وهو انه كان الاذن في تفويت المصلحة الخالصة قبيح عن الله تعالى
لانه يصير حاصل الامر ان يقول الشرع استوفوا هذه المنافع لتشكروا الحق تعالى عليها
قبيح الجواب ما ذكرتموه قايم في محل النكاية فلو كان قول معبر الماء
حق ومن النكاية يعلم الله اعلم الدليل الرابع عشر لو كان الامر بدليل
على رجحان طرفي الوجود على طرفي العدم فعند هذا الوجحان لم يتوقف عن
فيدل احدهما المنع من الترك والاخر الاذن في الترك ولا شك ان اقتضاء المنع من
الترك الى الوجود اكثر من اقتضايه الى العدم ولا شك ان اقتضاء الاذن في الترك
الى العدم اكثر من اقتضايه الى الوجود ولا شك ان الذي يكون اكثر اقتضاء الى الراجح
راجح في الظن على ما يكون اكثر اقتضاء الى المرجوح فاذن المنع من الترك
راجح في الظن على شعبة الاذن في الترك والراجح في الظن واجب العمل به فالمنع

الفصل

والمعقول اما النقل فقوله عليه السلام لقضي بالظاهر واما المعقول فمن
وجهين الاول ان احد النقيضين اذا كان راجحا على الاخر في الظن فالعمل
فعل بالراجح لوجب العمل بالمرجوح فيكون ذلك ترجيحا للمرجوح على الراجح
وانه غير جايز للضرورة الثاني انه يجب العمل بالنص والاجماع دفعا للتناقض
والدور فان الجماعات وتبيين الفضلة عند حصول الظن قد يوجب العمل به ترجيحا
للراجح على المرجوح وذلك لمعنى حاصل هنا فوجب العمل به الدليل الخامس عشر
الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي افعل فوجب ان يكون افعل
للوجوب اما قلنا ان الوجوب له صيغة مفردة في اللغة فلان الوجوب معنى مستند
الحاجة الى التعبير عنه والتاسر يقاد دون على الوضع والمانع دليل ظاهره الفاسد
اذا اضافه الداعي الى الفعل حال عدم المانع وجب حصول الفعل فثبت ان الوجوب
له صيغة مفردة في اللغة اما قلنا ان تلك الصيغة هي صيغة افعل فلان تلك الصيغة
اما افعل او غيرها والثاني باطل بالاجماع اما عند الخصم فلانه ينكر ذلك على
الاطلاق واما عندنا فلانا لا ننقل به الى غير صيغة افعل واذا بطل هذا القسم
ثبت القسم الاول والمركبات اللغة خالية عن لفظة مفردة دالة على الوجوب
مع ان الدليل قد دل على وجودها فان قيل لم نسلم ان الوجوب له صيغة
في اللغة قوله الداعي قام قلنا لم نسلم ان الداعي قايم قوله الوجوب معنى مستند
الحاجة الى التعبير عنه قلنا لم نسلم سلمناه لكن لم قلت انه لا بد من تعبير عنه باللفظ
ولم لا يكفي فيه قرينة الحال سلمنا شدة الحاجة الى لفظ يدل عليه لكنه قد وجد
وهو قوله الزمت واوجبت وحتمت فان ادعيت انه لا بد من المغايرة بين الدال
عليه سلمنا قيام الداعي فما قلت انه لم مانع ثم نقول المانع هو ان اللغات توقيفية
فما اصطلح الحجة عليه فاما كان كذلك كانا ممنوعين من وضع الالفاظ للمعاني
سلمنا قيام الداعي ونقال المانع فلم قلت بعدم الفعل ثم نقول ما ذكرتموه من
الدليل معارض ومستند حكمها الى النقيض فان الحاجة الى وضع لفظ يدل على الحلال
ولفظ آخر يدل على الاستفهام على التعيين مستند بالاتفاق مع انه لم يوجد ذلك في اللغة
وانما اصناف الرواح مختلفة والحاجة الى تعريفها مستندة مع انه لم يوضع
لها الفاظ معدودة وكذا اصناف الاعداد مستندة مع انه لم يوضع لها الفاظ
مفردة واما المعارضة فمن وجهين احدهما ان الوجوب كما انه معنى مستند الحاجة

الى التعبير عنه فكذا الاصل الترجيح اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب
معنى يستند الحاجة الى التعبير عنه نوجبان مضمون اللفظ لفظ او لفظ سوى
اصل نوجب كونه موضوعا له ومن قال انه للندب وحده قال الندبية هي التي تستند
الحاجة الى تعبيرها قال لابد من لفظ او لفظ سوى هذا فوجب كونه للندب
ومن قال بالاشتراك قال وكذا حاجة الانسان الى التعبير عن احد هذين الامرين
على سبيل الابهام فلا بد له من لفظ او لفظ الى هذا فوجب كونه موضوعا لهما
بالاشتراك وانا نقول ان الوجوب معنى تستند الحاجة الى التعبير عنه فلو كان
صيغة الفعل موضوعة له وجب ان يعرف ذلك كل احد ولما عرف ذلك كل احد
لخلافا فيما نرى علمنا انه غير موضوع له سلمنا انه لا بد من لفظ وان ذلك اللفظ
هو الفعل فلم لا يجوز ان يكون موضوعا للندب ايضا بالاشتراك ثم نعول الدليل
الذي ذكرتموه لنفي اثبات اللغة بالقياس وهو عندي جائز الجواب سلمنا ان
الحاجة الى التعبير عن معنى الوجوب يدل عليها الدليل عليه ان الانسان الواحد
لا يستقل بإصلاح كل ما يحتاج اليه وله بد من اجتماع الجمع العظيم حتى يعين كل واحد
منهم صاحبه وحينئذ يستلزم مصلحة التكلم عند الكل واذا احتاج الانسان الى تعلم لغة
الغير له صالة وان ذلك الغير لا يعلم منه ذلك الا اذا عرفه فحينئذ يحتاج الى ان يعرفه
انه لا يتوان بالى يدل كل الفعل وانه لا يجوز له الاخلال به قلت ان هذا المعنى
انما تستند الحاجة الى تعريفه قولكم هب انه لم يتعرف تعريفه فما علمنا ان كل
التعريف لا يحصل الا باللفظ قلنا لم لا يجوز ان يحصل بالاشارات والعبارات معرفات لما في اضمائر
حتى يعرف بها كما ان الانسان بالعبارات اسهل من الاتيان بالمعرفات وهذا المعنى قائم
في صلاتنا فوجب القول به قوله لو لم يأت به قوله الوقت واوجبت قلنا لان اللفظ
المفرد واضع على الانسان من المركب فيغلب على الظن ان الواضع وضع لفظا مفردا
لهذا المعنى فما سألوا عن اسماء الالفاظ المفردة قول لم قلتم انه لا مانع قلنا لان
الحروف باسرها كاسماء معدودة والحاصل منها قليل لعدم تحصيل من هذا اطرافه
لا مانع والله اعلم الذي ذكرناه ظني ويكون ذلك خلافا في مقتضى هذه الالفاظ
ثم فيه فعلم ان ما سألوا عن الوضع قلنا الاصل فيه كلا يرد عليه ما كان والاصل
عدم التوقيف وعدم المنع من الوضع فحصل ظن بقاءه وذلك قوله لخلافا انه اذا وجد
الدليل على القادر وابطل المانع وجب وقوع الفعل قلنا الدليل عليه ان القادر على الفعل

ان لم يكن متمكنا من الترك عند تعين الفعل وان كان متمكنا من الترك فعند الداعي
ان يترجح الفعل او لا يترجح فان لم يترجح لم يكن الداعي داعيا وهو محال وان ترجح وجب
الترجيح لما علمت ولم تعرض هذا الكلام في كتب العقلية انما التعرض فيه عندنا
لما سلمنا ان استناد الحاجة الى تعيين المحال والمستحيل والوقائع المخصوصة
والعبادات المخصوصة مساويه لاستناد الحاجة الى التعبير عن معنى الوجوب
فان الانسان قد يحتاج مدة وطريقة ولا يحتاج الى التعبير عن كل الاشياء مع انه
في كل لحظة يحتاج الى التعبير عن معنى الوجوب اما المعارضة الاولى فجوابها انا لو
جعلنا اللفظ حقيقة في الوجوب كان الترجيح لان ما لا يستغني عنه اكثر مما يستغني عنه
الترجيح لما وجعلناه حقيقة في الترجيح لم يكن الوجوب له بالتسمية ولا مجازا له
مجازا اعم فكان ذلك اولى قوله الحاجة الى التعبير عن الندبية مستندة قلنا كان
عن الوجوب اشد لان الواجب لا يجوز الاخلال به والندب يجوز الاخلال به
والاخلال بما يجوز الاخلال به اولى من الاخلال بما لا يجوز الاخلال به
واما المعارضة الثانية وهي ان اللفظ لو كان للوجوب لما تسهد قلنا هذا لا يلزم
ان لو سلم عن المعارضة الراجحة اذا كان له معارض وليظهر الفرق بينه وبين معارضة
الاول على وجه عام يدخل فيه ذلك قوله هب ان لفظ الفعل موضوع للوجوب فلم لا يجوز
ان يكون موضوعا للندب ايضا بالاشتراك قلنا لما تقدم ان الاشتراك خلاف الاصل
قوله هذه اثبات اللغة بالقياس قلنا سيتبين لنا بما لا قياس ان شاء الله تعالى ولا يجاب
والله الدليل السادس على حمله على الوجوب عند القطع بعدم الاقدام على
مخالفة الامر وحمله على الندب ينفي الدليل فيه فوجب حمله على الوجوب انما
قلنا ان حمله على الوجوب عند القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر فلان الامر اما
ان يكون واجبا او مندوبا فان كان واجبا فحمله على الوجوب ينفي القطع
بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا فان قول بوجوبه سوغ تحميل
ذلك المندوب بالمنع الوجوه وذلك عند القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر
بادون على كل التقديرين تارة وعند عدم القطع على مخالفة الامر انا لو حملنا على الندب
جوزنا ان يكون المأمور به مندوبا واحتمل القطع بعدم مخالفة الامر وامكان
واجبا حينئذ جوزنا له الترك كان ذلك الترك مخالفة الامر وهي ثابت فوجب حمله على الندب

يقتضي الحظر لكونه مخالفا للامر واذا ثبت هذا فنقول رجحه حملنا على الوجوب للنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام كما سبق الى مالا يريبك واما المعقول فهو انه اذا تعارض دليلان احدهما امر فقط والاخر نهي فقط كان ترجيح الامر على الظرف من موجبات العقول فان قيل لا نسلم ان حمله على الندب يقتضي رفع الوجوب على الحظر قوله ان تعذر وان تعذر لما كان مأمورا به واجبا قلنا لا نسلم انه ممكن ان يكون المأمور به واجبا قلنا لما علمنا بدلالة الدليل ان المأمور به ليس واجب علمنا ان الحكيم لا يجوز ان يحذره عن ترك واجب والمأمور به غير واجب فاذا حملناه على الندب امنت الضرورة فلم يبق هذا الاحتمال ولكن حمله على الوجوب فيه اثبات احتمال الضرر فان سقد ان لا يكون الحق هو الوجوب كان اعتقاده كونه واجبا حملا يكون فيه الوجوب منتفيا وكل اعتقاد هذه صفته فهو جهل

الجواب ان اللفظ اذا حملنا ان لفظ افعل لا يجوز استعماله الا في احد المعنيين اما الوجوب او الندب فعقلا ان نقول ما يدل على كونه للوجوب فقط او للندب فقط او للندب معا فاذا حملناه على الوجوب قطعنا بانا ما خالفنا الامر ولو حملناه على الندب لم نقطع بذلك فاذن قبل ان نعلم ما يدل على كونه للوجوب فقط او للندب فقط يقتضي العقل حمله على الوجوب لحصول القطع بعدم المخالفة ثم بعد ذلك فيقام الدليل على كونه للندب اشارة الى الجواب عن الاعتراض عليه البيان قوله حمله على الوجوب يقتضي احتمال الايجاب قلنا ما ذكرتموه اشارة الى احتمال الحظر او الاعتقاد وهو قولكم في الجواب عن ما ذكرناه من احتمال الحظر في الملك هو حاصل على تقدير الندب ايضا عن تقدير الوجوب واذا اشتركا في احد وجهي الخطاء واحتمل احدهما من غير مزيد خطاء وكان الخالي عن هذا الخطاء اولى بالاعتماد والله اعلم

الحجة الثالثة انه لو لم يكن الامر للوجوب لما خلا اما ان يكون حقيقة او مجازا والاول باطل والثاني باطل اما الاول فلان الحقيقة لا تخلو اما ان يكون واحدا او متواطئا او مشتركا والاقسام الثلاثة باطلة اما الواحد فلانه لو كان واحدا لكان اما ان يكون هو الوجوب او الندب او الاباحة او القدر المشترك بينها والاقسام الاربعة باطلة اما الاول فلانه لو كان للوجوب فقط لكان قولنا افعل مفيدا للوجوب فقط ولكان قولنا لا تفعل مفيدا للتحريم فقط ولكان قولنا افعل او لا تفعل مفيدا للوجوب او التحريم وهو باطل بالاجماع واما الثاني فلانه لو كان للندب فقط لكان قولنا افعل مفيدا للندب فقط ولكان قولنا لا تفعل مفيدا للكراهة فقط ولكان قولنا افعل او لا تفعل مفيدا للندب او الكراهة وهو باطل بالاجماع واما الثالث فلانه لو كان للاباحة فقط لكان قولنا افعل مفيدا للاباحة فقط ولكان قولنا لا تفعل مفيدا للتحريم فقط ولكان قولنا افعل او لا تفعل مفيدا للاباحة او التحريم وهو باطل بالاجماع واما الرابع فلانه لو كان للقدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة لكان قولنا افعل مفيدا للقدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة وهو باطل بالاجماع واما المجاز فهو باطل لان المجاز لا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة وقد بينا ان الحقيقة غير متعذرة

من حمله على الندب او على الاباحة فهو مسلم لكن لا نسلم ان اللفظ موضوع للوجوب فقط او للندب فقط او لهما معا لانه لو كان موضوعا للاشتراك والتبديه لزمه ان العلم بالاشتراك اما بالبديهة او بالنظرية اما ان يستفاد من العقل او النقل الى آخر التقسيم وقد بينا ان اهل اللغة قالوا الحظر في الامر والسؤال الامر من حيث الوضعية وذلك يقتضي استواء الكل في جميع الصفات سوى الوضعية فكذا ان السؤال لا يدل على الايجاب بل يفيد الندبية فكذا الامر وانا نقول ان لفظ افعل وارد في كتاب الله تعالى وسنة رسوله في الوجوب والندب والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا يجوز حمله على شيء منها في القدر المشترك وهو اصل الترجيح والدليل على ما ذكرناه ان السؤال عند ورود العلم على ما يفيد الاستيناف لغة بالوضع ولغة بالاستلزام فلا يكون هذه الصيغة استخبارا بل هي بالوجوب بل لو دل فيها الدليل على ترجيح جانب العقل وانا جوابان النزل وقد كان مدلولا عليه بالعقل ولم يوجد ما يدل على ذلك الحكم ان قلنا وجب الحكم بان ذكر العقل راجح الوجود على العدم مع تجويزه جائز الترك ولا معنى للمندوب الا ذلك

الجواب عن الاول ان نقول لم لا يجوز ان نقول ذلك بدليل مركب من العقل والنقل مثل قولنا مأمور به عامنا والعامي حسنه للعقاب فيستلزم من العقل من تركيب هاتين المقدمتين ان الامر للوجوب علمنا وعلم لا يثبت بالاحاد ولا نسلم ان المسألة قطعية وقد بينا انه لا يقين في المباحث الظنية وعن الثاني ان عندنا ان السؤال يدل على الايجاب وان كان لا يلزم من عدم الايجاب الوجوب وعن الثالث ان الحظر وان كان خلاف الاصل لكنه قد وجد ما يدل على خلافه وقد ذكرنا ان الدليل دل على كونه للوجوب فوجب المصير اليه والله اعلم

المسألة السابعة الامر الوارد عقيب الحظر او الاستئذان للوجوب خلافا لبعض اصحابنا لنا المقتضي للوجوب قائم والعارض الموجود لا يصلح معارضا فوجب بحقق الوجوب بيان المقتضي لما تقدم بيانه والمانع الموجود هو حمل الوجوب بيان ان العارض لا يصلح معارضا وبيان الاول انه كما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة فكذا لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب والعلم بجواز صور الثاني انه لو قال الوالد لولده اخرج من الحمام الى المكتب فهذا الامر يفيد الاباحة مع انه لا امر بعد الحظر الحاصل بسبب الحمام وكذا الامر الحاصل بعد الحظر بالصلوة والصوم

ورد بعد الحظر واته للوجوب احتج بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا واذا احللتم فاصطادوا فانه امر بعد الحظر فاقتضى
وهذا النوع من الامر في كتاب الله ما جاء الا للاباحة فوجب كونه حقيقة فيها واما الخبر
فهو ان السيد اذا امر عبده بفعل ثم قال له افعله فهم منه الاباحة الخ
من الدول اته مستدل بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فهذا
يدل على الوجوب اذا لجها دفرض على الكفاية وبقوله تعالى وقصاصا فلو سلم حتى يحل
الهدى محله وحلق الراس نسك وليس بصحيح محض وعن البلخي ان الامر من حاضر
لمن قال له اجلس وهو في المجلس اخرج الى المكتب فهو امر بعد الحظر ويفيد الوجوب
فيه القائلون بان الامر بعد الحظر للاباحة قد احتجوا على ان الامر بعد
الوجوب مستفاد من طريق القياس وقال انه للاباحة ومنهم من يقال انه اما يفيد الوجوب
المتقدم او النهي بعيد الحرم المسئلة الرابعة الامر بعد التكرار هل يفيد طلب الماهية
من غير اشعار له بالوجوب او الندب او الجواز ذكر المطلوب لما حصل المرة الواحدة فجزم
بكفاية ها والاخرون خالفوهم وهم كثير فوزا احدهما الذين قالوا انه يقتضي المرة الواحدة
لفظا وثانيها انه يقتضي التكرار وثالثها التوقف اما الذين قالوا انه موضوع لمشترك بين المرة
الواحدة والتكرار لانه لا يدري انه حقيقة في المرة الواحدة او في التكرار فتاره
احدهما ان صيغة الفعل موضوعة لطلب ادخال ماهية المصدر في الوجود فوجب
ان لا يدل على التكرار بيان الاول ان المسلمين اجمعوا على ان اوامر الله تعالى منها ما حمل
على التكرار كقوله تعالى اقيموا الصلوة ومنها ما حمل على المرة الواحدة كالامر
بالحج وبالصوم فلو كان الامر للتكرار لما حسن تقييده بالمرة الواحدة
ولوجب عند التقييد اذا امر عبده بدخول الدار ويتناول الفعل ما يمتنع منه التكرار
ولوجب عليه ترك التكرار لما مر فعلى هذا لو كرر العبد الدخول حسن من السيد
ان يلومه ويقول الم اقد امرتك بالدخول وقد دخلت فيكفي ذلك وما امرتك بتكرار الدخول
وقد عهد التكرار فائدة اذا قال احفظ وابق نفسك فانها ساعة ثم اطلقها بدم اقابلت
هذا استدلال لا شتراك والمجاز خلافا لاصل بل لابد من حمل اللفظ حقيقة في القدر
المشترك بين الصورتين وما ذاك الا طلب ادخال ماهية المصدر في الوجود واذا ثبت
ذلك وجب ان لا يدل على التكرار لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين
الحاصلتين لا يدل على ما به تمايز احدى الصورتين عن الاخرى لا بالوضع ولا

بالوجوه

بالاستلزام اما الموضوع له فلا يدل على التكرار لا على المرة الواحدة بل على طلب الماهية
من حيث هي هي واما الاستلزام فلان كل الماهيات توجد بالمرة الواحدة
هذا الوجه وانما قلنا ان اهل اللغة قالوا ان الامر يفيد من غير القول الخ اولا
اجمعوا على ان السيد اذا قال لعبده افعل ولم ينو شيئا ولا عدد فانه يفيد
من ساعته مرة واحدة فكذلك في الموضوع له خصائص المشتركة بينها في حق
احدهما والطلبية وذلك يوضح ما قلناه ثانيا ان القول بالتكرار يقتضي ان يستغرق
الاوقات حتى لا يعطل وقت عن وجوب المامور به اذ لو ترك فعل الامر في وقت
معين وليس عليه فعله في الوقت الثاني لكن عليه فعله في كل الاوقات وهو باطل اما
اولا فلانا بينا ان اهل اللغة اذا امروا بماهية ثم امروا بها مرة اخرى وجب ان يكون الثانية غير
الاولى لان الاول قد استوعب جميع الاوقات والثانية تقتضي ان اتى بها بعد
الاتيان بالاولى عد الثانية بعد بتوبته الى بدل وقد حصل ذلك هاهنا وعلى هذا بنى الامر
بعض الصلوات ليس بنسخ لغير وعارات الحدث بالحج ليس بنسخ للصلوة ما يدل على
صحة ما قلنا واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون الحدث موجبا لغسل بعض اعضاء الوضوء بنسخا
لما تقدم وجوبه بالوضوء ولكن ذلك باطل بالاجماع وثالثا بقوله عليه السلام
حسن قول القائل لغيره افعل كذا ابدا الا افعله من مرة واحدة بلا زيادة فلو دل
الامر على التكرار لكان الاول تكرارا والثاني نقضا لما لم يكن كذلك
ما قالوا احتج القائلون بالتكرار بوجوه احدها ان الصديق رضي الله عنه
تمسك على اهل الردة بوجوب تكرار الزكوة بقوله تعالى واتوا الزكوة ولم ينكر
عليه احد من الصحابة فدل انعقاد الاجماع على ان الامر للتكرار واتيانه ثانيا ان الامر
طلب والنهي طلب الترك واذا كان النهي الذي هو احد الطلبين يفيد التكرار فكذا
الامر وثالثا ان الامر لو لم يفد التكرار لما جاز ورود النسخ عليه ولما جاز نسخه
لكن ورود النسخ على المرة الواحدة بداء على العباد وورود الاستثناء عليه يكون نسخا
ورابعا انه ليس لفعل الامر وغير من ربان فلا يكون اقتضاؤه على ايقاع الفعل
في زمان اولى من اقتضائه له في زمان آخر فلما كان لا يقتضي ايقاعه في كل
من الازمنة وهو باطل او في كل احد منه وهو المطلوب واحتج المخالف
بانه يقتضي تكرير المامور به لانه تكرير بامر من الاعدام تعالى عن الله تعالى الخ
وتكرار التكرار لا يامن منه لاحتمال ان يكون ذلك الامر للتكرار الخ وجب حمله

وصيغ العموم حقيقة في الخصوص
ذكر فيه ان المصدر
حقيقة في الماهية
على المرة الواحدة

على التكرار دفعا للضرر والحرج عن النفس واما القائلون بالاشتراك بين المرة الواحدة ومن التكرار وعند احتجى ابو جعفر بين احدهما انه يحصل الاستفهام فيه فيقال ادرت بامرك الفعل مرة واحدة او اكثر ولذلك قال سراية للنبي عليه الصلاة والسلام اجتنبا العاشا هذا لم للابد وحسن الاستفهام دليل الاشتراك وانهما وورود الامر في كتاب الله تعالى وسنة رسوله على الوجهين والاصل في الكلام الحقيقة فكان الاشتراك اذ ما والجواب عن الاول لعل الرسول عليه السلام بين للصحابة ان قوله اقيموا الصلاة واتوا الزكوة يفيد التكرار فلما كان ذلك معلوما للصحابة لم يحوجهم تمسكهم بعدم ذلك عند هذه الالفاظ في وجوب التكرار وعن الثاني ان الفرق من وجهين الاول انهما عن الفعل ابدا لا يمكن منظور والفرق والثاني ان النهي كما يقتضي الدوام دون قول القائل لعمرو كن قائما لا مرسود في قوله لا تكن قائما دائما فانا دعليه لفظ النفي فجرى مجرى قوله زيد في الدار ليس بدخول الدار وانما كان النهي مقتضيا للدوام وجب ان تكون فائدة النهي مباينة لفائدة الامر وانما كان قولنا افعل يقتضي ايقاع الفعل في زمان ما آخر زمان كان فعولنا لا تفعل وجب ان يقتضي المنع من ايقاعه في زمان ما اي زمان كان لانه ان لم يفعل اليوم وفعل غدا كان ممتثلا للامر ولا يجوز ان يكون ممتثلا للامر والنهي كونها يقتضيين فحسب ان كون الامر مفيد المرة الواحد يقتضي ان يكون النهي ما نعا للفعل في جميع الازمان ثم نقول كون النهي مفيد التكرار يدل على انه لا مرولا يفيد الا المرة الواحدة لان فائدة الامر رفع قاعدة النهي وفائدة النهي المنع من الفعل في كل الازمان فائدة الامر رفع هذا المنع الكلي ورفع المنع الكلي يحصل بالفعل مرة واحدة في زمان واحد فوجب ان يكون فائدة الامر انما تنفي الفعل مرة في زمان واحد واذا كان كذلك لزم من كون الامر يقتضي للنهي مع كون النهي مفيد التكرار ان يكون الامر غير مفيد التكرار وهو المراد ان الشيخ لم يجود وروده عليه فان ورد صار ذلك قرينة في ان المراد به التكرار وعندنا لا يمتنع حمل الامر على التكرار بسبب بعض القرائن واما الاستثناء فانه لا يجوز حمل قول من يقول انا نفوذ اما من لم يقل به فانه يجوز الاستثناء عنده فائدة المنع من ايقاع الفعل فيه وفي غيره وعن الوابع ان الاصوليين قالوا ان العموم مختص بالعموم الازمنة البيد وعند ما يتكرر به والى ما ذكرنا يميل المصنف من غير بيان الواحدة والعدد والزمان الحاضر والآتي

بل على القدر المشترك بين المتيقن والموقوف ومقابليهما وعن الخامس ان المكلف اذا علم ان اللفظ لا يدل على التكرار امن الخوف على انه معاقب من الخوف الحاصل من التكرير فائدة ما كان ذلك مفسدة كان يشرع الله وحصول الداد واما الاستفهام والاستعمال فنقول ان شاء الله تعالى في باب العموم انه لا يدل واحد منهما على الاشتراك وعن الحادي عشر المراد معنى التكرار بعضها بتعدد التكرار في اليوم وبعضها في الجمع وبعضها في الشهور وبعضها في السنة وظاهر انه لا يستفاد الامران دليل مستقل

المسئلة الخامسة اختلفوا في ان الامر المعلق بشرط او صفة هل يقتضي تكرار المامور به بتكرر تلك الصفة او الشرط كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ومثال الشرط قوله عليه السلام ان كان اوان كان زنا فاجلدوا فنقول كل من حمل الامر المطلق على تعدد التكرار قال به هاهنا ايضا اما القائلون بان الامر المطلق لا يفيد التكرار منهم من قال باته هاهنا يفيد التكرار ومنهم من قال لا يفيده والمختار انه لا يفيده من جهة اللفظ ويفيده من جهة ورود الامر بالعبادات هنا لما ذكرنا في المقام الاول في انه لا يفيده من جهة اللفظ ويدل عليه وجوه احدها ان السيد اذا قال لعبده استاذن الدار ان دخلت الدار فعل منه التكرار حتى لو استاذن واحدة واحدة لدخلها لزمه الضرب ايضا وانها لو قال لو مرانه ان دخلت الدار فانت طالق لم تكرر بتكرر دخولها الدار وكذلك لو قال لوردد الله على مسالي لوداي او صحت فله علي كذا لم تكرر الجزاء بتكرر الشرط وكذلك لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار ثانيا فانت طالق ثانية وجب ان لا تطلق الا واحدة فدل على التكرار وثانيها اجمعنا على ان الحكم المعلق على الشرط كقوله زيد سيدخل الدار لو دخلها عمرو وعند دخولها عمرو ودخولها زيد فانه يسيد فسادا وان لم تكرر دخول زيد عند دخول عمرو فوجب ان يكون في هذه الصورة كذلك والجواب دفع الضرر الحاصل من التكليف بالتكرير وبانها ان اللفظ ما دل الا على تعليق شيء على شيء والمفهوم من تعليق شيء على شيء اعم من تعليقه عليه في كل الصور او في صورة واحدة لانه يصح تقسيم ذلك المفهوم الى هذين القسمين ومورد التقسيم مشترك بين القسمين والمشترك بين القسمين اذا استعمل به احدهما لم يدل على القسمين فاذن تعليق الشيء على الشيء لا يدل على تكرار ذلك لتعليق الشيء الثاني في انه يفيده من جهة ورود الامر بالعبادات والدليل عليه انه تعالى لو قال اذا كان زانيا فاجلدوه فهذا يدل على انه تعالى جعل الزنا علة لوجوب

الترجم ومعنى كان حدثكل لزم تكرر الحكم عند تكرر الوصف بيان الدليل ان الدليل اذا قال
ان كان الرجل عالما زاهدا فاضلا وان كان جاهلا فاسقا فاكرمه فهذا الكلام مستقيم
في العرف والعلم به ضروري فالاستصحاب لسان يكون لانه بعيد ان هذا الكلام لاجل
الجهل والفسق موجب للتعظيم اولا بعيد ذلك وهذا الثاني باطل لانه لو كان بعد العلية
ولا منافاة ايضا بين الجهل وبين استحقاق التعظيم بسبب اخر من كرم ونسب ايتاعا
جواد الفسق لم تكن اثبات استحقاق التعظيم مع كونه فاسقا جاهلا على خلاف الحكمة
فكان يجب ان لا يثبت الاستصحاب وحيث ثبت علمنا فساد هذا التعليم وان ذلك
الاستصحاب انما حصل لانه بعيد ان ذلك القائل يحمل اجهله ونسقه علة لاستحقاق
الاكرام فثبت ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فاذا اعتمد
ذلك من الله تعالى افاد ظن ان الله تعالى جعل ذلك الوصف علة وذلك يوجب
تكرر الحكم عند تكرر الوصف بالقياس الذي بينا فثبت ان قول الله تعالى
ان كان زانيا فاجلدوه يفيد تكرر الوجلد عند تكرر الزنا فان قيل اقوله هذا يشكل
بقوله ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول وان دخلت
الشوب فاشتر اللبن فانه لا يتكرر الامر بشراء اللبن عند تكرر دخول السوق ثم نقول
لو سلمنا انه يفيد ظن العلية اما قوله ان كان الرجل عالما فاكرمه فهذا الاستصحاب
انما جاء لان كونه عالما يناسب جواز الفعل فاثبات هذا الحكم مع قيام المناسب
الاستصحاب سلمنا انه يفيد العلية في هذه الصورة فلم قلت ان في سائر الصور يجب ان
يكون كذلك سلمنا انه يفيد العلية في جميع الصور فلم قلت انه يلزم من تكرر العلة
تكرر الحكم فان السوقه ان كانت علة موجبة للقطع لكن يتوقف اعمالها هذا
الحكم على شرط كذا وكذا الى آخره قلنا قوله ان دخلت الدار فانت طالق وقوله
يفيد ان هذا الانسان جعل دخول الدار علة لوقوع الطلاق واذا جعل الانسان
شيئا علة لحكم لزم من تكرر ذلك الشيء تكرر ذلك الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت
غانما لسواده والعلة كونه اسود وكان له عبيد سود فانه لا يتوقف عليه ذلك
ومعلوم ان التنبيه على العلية لا يفيد على التصريح بها اما اذا علمنا ان الشارع
جعل شيئا علة لحكم فانه يلزم من تكرر ذلك الشيء تكرر ذلك الحكم بالجماع القائسين
فثبت انه لا بد من وجود تكرر الحكم عند تكرر المعلل عليه عند ما يكون التعليق
صادرا من الصيغة التي يتكرر وعند ما يكون التعليق صادرا من الله تعالى فما قلت

فهذا التكرر يكون مستفادا من التعليل بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قلت
هذا هو الحق وعند هذا يظهر انه لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب
المنقول عن الصيرفي لان كون الامر يفيد التكرار وهو ذلك لا ينافي ما ذكرناه ان اللفظ لا يفيد
التكرار وهو حق ومعنى به انه لا يفيد ظن العلية فاذا انضم اليه الامر بالقياس
حصل من مجموعها فائدة التكرار وبهذا ظهر ان بين هذا المذهب وبين ما قاله
الاستصحاب انما يكون كونه فاسقا يناسب جواز التعظيم فلما لم نسلم حصول المناسبة
لان القياس قد يبطل الحكم بمعارضة اخر والاصل لم يخرج الحكم على وفق
الاصل قوله لم نعلم انه لما حصل ظن العلية في الصورة التي ذكرتموها حصل ظن
العلية في سائر الصور قلنا لو سلمنا انا لم نقس عليه سائر الصور والجماع هو ان
الحكم اذا كان مذكورا مع علة كان اقرب الى القبول وذلك مصلحة المكلف
فيناسب الشارعية الباقي انا نفرد صورة كثيرة ونبين حصول ذلك الظن فيها ثم نقول
لا بد فيها من قدر مشترك وذلك القدر المشترك لما ما ذكرناه من ترتيب الحكم
على الوصف او غيره والثاني مرجوح لان الاصل عدم سائر الصفات فتعين الاول
فعلينا ان نرتب الحكم على الوصف ايما كان فانه يفيد ظن العلية قوله لم قلت انه يلزم
من تكرر العلة تكرر الحكم قلنا هذا ممنوع عليه بين القياسيين فلا يكون الجمع عليه مقبولا
المسئلة السادسة قالت الحنفية الامر المطلق للوجوب يفيد الفور قالت الحنفية انه يفيد الفور
وقال قائلون انه يفيد التراخي وقالت الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي
والحق انه موضوع لطلب وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وبين طلبه
على التراخي من غير ان يكون في اللفظ اشعار بخصوص كونه فورا او تراخيا لوجوه
احدها ان الامر قد ورد عندنا ما يكون المراد منه الفور تارة والتراخي اخرى فلا بد
من جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين او المجاز والموضوع لافادة القدر
المشترك بين القسمين لا يكون له اشعار بخصوصية كل واحد من القسمين لان ذلك
الخصوصية مغايرة لمعنى اللفظ وغير موضوعة له فثبت ان اللفظ اذا تجرد عن القرائن لا يفيد
خصوص كونه فورا ولا تراخيا وبهذا التقرير يعلم ان السيد ان يقول افعل الفعل الفلاني
في الحال او غدا ولو كان كونه فورا داخلا في لفظ افعل لكان القول بكونه فورا في الحال
تقضا فانه غير جائز وبهذا التقرير يعلم ان اهل اللغة اذا فرقوا بين قولنا افعل
الان او غدا وبين قولنا افعل امر لكن قولنا افعل لا اشعار له بشيء من الاوقات فلا يكفي في صدق

قولنا يفعل اتيانه به في اي وقت كان من المستقبل فكذا قوله افعل وجب ان يكون
في الايجاب بمقتضاه والايجاب به في اي وقت كان من اوقات المستقبل هو الحد المحصل
عصل بهما فوق امر اخر سوى كونه خبرا عن الامر وادراجهما ان اهل اللغة قالوا
في لفظ افعل انه امر والامر قد يشترك بين الامر بالنوع على الفور وبين الامر على
التراخي لان الامر على الفور امر مع قيد كونه على الفور وكذلك الامر على التراخي امر مع
كونه على التراخي ومتى حصل المركب فقد حصل المفرد فعلمنا ان مسمى الامر قد يشترك
بين الامر مع كونه فورا وبين الامر مع كونه متراخيا واذا ثبت ان لفظ افعل الحد يدل
على قيد مشترك بين هذين القسمين ثبت ان لفظ افعل الحد يدل الاعلى قيد مشترك
بين هذين القسمين احتج الخصم لما ذكره بامور احدها قوله تعالى ما منعك
ان تسجد اذ امرتك عابه على ترك السجود في الحال بالامر المجرد وهذا يدل على ان الوجوب
عليه الايجاب بالفعل حين ورد به اذ لو لم يجب وكان لا يليق ان يتوجه اليه الذم
والوجيعة في الحال فكيف استحق الذم بتركه في الحال وثانيها قوله تعالى وسارعوا الى
مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وانها وجهان الخاصة طاهرا اما الى بدل او الى
بدل والقسمان باطلان فالقول بجواز الخاصة باطل واما بطلان القسم الاول فلان البدل
الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه فاذا كان هذا البدل وجب ان يسقط عنه التكليف
بالاول فان لم يكن كذلك ان قلت لم لا يجوز ان يقال البدل انما يقوم مقام المبدل في ذلك
الوقت الذي يكون الايجاب فلا جرم لم يلزم من الايجاب بالبدل سقوط الامر بالمبدل
قلت اذا كان مقتضى الامر الايجاب بذلك الماهية مرة واحدة في اي وقت كان
وهذا البدل قام مقامه في هذا المعنى فقد ادى ما هو المقصود من الامر فلم يبق الا سقوط الامر
بالكلية وذلك يقتضي سقوط الامر بالكلية لان الامر الكلي اذا كان باطلا
واما فساد القسم الثاني وهو القول بجواز الخاصة الى بدل فذلك يمنع من كونه واجبا
لانه لا يفهم من قولنا انه ليس بواجب الا انه يجوز تركه من غير بدل وذا يوجب جواز الخاصة
فجواز اما الى غاية معينة بحيث اذا وصل المكلف اليها لم يجز له ان يؤخر الفعل عنها
او يجوز الخاصة الى غاية معينة بالظان فالقول بجواز الخاصة باطل اما اولا فلانه لا يجوز
ان تكون الخاصة الى غاية معينة لان تلك الغاية اما ان يكون معلومة للمكلف او لا يكون فان
كانت معلومة له فتلك الغاية ليست الا ان يكون مصيبا بغلبة على ظنه انه لو لم يشتغل
بالمأمور به لفاته وتعذر عليه ذلك الفعل بعد ذلك وقال بجواز الخاصة الى غاية معلومة

قال ان تلك الغاية هي هذه فالقول باثبات غاية اخرى خروج للامر عما هو به وانه مرجوع
كل القول بجواز الخاصة الى هذه الغاية باطل لان ذلك القول اذا لم يكن له فائدة جرى مجرى
قول السفساف اذا وجد غيره به وان كان له فائدة فكل من قال بعدد القسم قال ان تلك
الغاية اما ان تكون معلومة للمكلف بالاجتهاد او على السبر وهذا القسم باطل لان الناس ربما
اخطأوا وقد ذكرنا ان ذلك يقتضي انه ما كان يجب عليهم ذلك فعلم الله تعالى مع ان ظاهر ذلك الامر
للوجوب وانما علمنا ان تلك الغاية لا يجوز ان تكون معلومة لانه ان هذا القدر يصير كالعلم
بان لا يوجد الفعل عن وقت معين مع انه لو لم يؤت ذلك الوقت وهذا تكليف ما لا يطاق
واما علمنا انه لا يجوز الخاصة ابدا لان الخاصة ابدا لا يجوز الترك ابدا وذلك ينافي النزول
بوجوبه وخامسها ان السيد اذا امر عبده بأن يسقيه الماء فهم منه التعجيل وتحسن
العقلاء ذم العبد على الخاصة والاستاد الى الغريمة خلاف الاصل فالامر يفيد
الفور وساد سها اجمعنا على انه يجب اعتقاد وجوب الفعل على الفور فنقول الفعل
احد موجبي الامر فوجب على الفور قياسا على الاعتقاد والجامع تحصيل المصلحة
الخاصة بسبب المسارعة الى الامتثال وسابعها ان الامر يقتضي ايقاع الفعل ناسيه
الفور في البياعات فلما وقع العقد عقيب الايجاب والقبول بالامر وجب ان يكون
مثله وتحريره انه استند عاقل بقول مطلق يستفيد التعجيل كالايجاب في البيع
وثامنها ان الامر ضد النهي فلما اقتضاء النهي وجوب الانتهاء على الفور وجب في الامر
ان يقتضي الوجوب على الفور وتاسعها الوجوه احاد على طريق آحرو يقال ثبت ان الامر بالشيء
نهي عن تركه لكن النهي عن تركه يوجب الانتهاء عن تركه في الحال والانتهاء عن
تركه في الحال لا يمكن الا بالاقدام على الفعل في الحال فثبت ان الامر يوجب الفعل
في الحال وناسعها اجمعنا على ان الفعل مقيد بوقت الموت ويخرج عن العهدة واختلفنا
في انه لو فعل بعد ذلك هل يخرج عن العهدة نظر بقضاء الاحتياط يقتضي وجوب الايتان
به على الفور ليحصل الخروج عن العهدة بالمتفق الجواب عن الاول انه حكاية
حال فلعل ذلك الامر كان مقرونا بما دل على الفور وعن الثاني ان قوله وسارعوا الى مغفرة
مجاز من حيث هو المغفرة وانما يقتضيها وليس في الآية ان المقتضي لطلب المغفرة
هو الايتان بالفعل على سبيل الفور وعلى ان هذه الآية لو دلت على وجوب الفور لم يلزم
منه دلالة نفس الامر على الفور وعن الثالث والرابع انه بشكل واضح وقال الواجب
علينا ان نفعل هذا الفعل في اي وقت شئنا فكل ما جعلوه حدا لذلك فهذا الصيغ

نحو هذا وما ذكرته وكذلك يستدل بالكفارات والنذور وكل الواجبات الموسعة
وعن الخامس انه معارض بما اذا امر السيد عبده بشيء وامر الغلام حاجة السيد الله
في الحال فانه لا يفهم التعجيل بل يجوز ذلك على الفورية الوضعية مثله وان قلت
السيد يطالب دون العبد وانما امر بشيء فاخره لولا ان الامر للفور والخصم هذا
التفصيل قلت وقد ينذر العبد صوم اليوم الثاني بان افعل ما امرني به السيد
وما حملت ان في الناخير مضرة وعن السادس فلانه يبطل بالوقال افعل في اي وقت
شئت وما ذكروه من الكفارات وبطلانها بالخيرة فانه لو قال الشرع يفصل بين هذه
بينهما يجب الاعتقاد على الفور ولا يجب حصول الفعل في الفور ولنا على الاعتقاد
خبر مستفاد من الامر لان من ركب الله العقل فيه فانه يظن على ان امتثال امر الله
تعالى واجب وعن السابع انه يبطل بقوله افعل في اي وقت شئت ولان الجامع
الذي ذكروه وصف طردي وهو غير معتبر وعن الثامن ان النهي يفيد التكرار
فلا جرم يوجب الفور والامر مرادف يفيد التكرار فلا يلزم ان يفيد الفور وعن التاسع
وهو طريقة الحنفية انا لم نقتض بقوله افعل اي وقت شئت واعلم ان هذا التقرير
متوجه على اكثر ادلتهم وهو لازم لهم بحسب عنه والله اعلم الجملة السابعة في الامر
المعلق اذا كان الخبر المعلق على شيء وكلنا ان عدم عند عدم ذلك الشيء والخلاف فيه مع
القاضي ابي بكر من اصحابنا واكثر المعتزلة وابو هاشم والجبائيين وعمر وكلنا ان
جزء الشرط والشرط ما يمشي الحكم عند انتفائه فلا نعم يقولون الوضوء شرط لصحة الصلوة
والحول شرط وجوب الزكوة وغيرها بكونها مشروطين انتفاء الحكم عند انتفائها والمستدل
دليلنا الحقيقة ظاهرا فان قيل لا نزاع في ان الفور من مسمى هذا الامر فيجب بحكم الشرط
وكذا ليل ذلك من اصطلاحاتهم الحادثة كتسميتهم الحركات المخصوصة بالرفع والنصب
والجر وان لم يكن تسمية هذه الحركات بهذه الاسماء موجودة في اصل اللغة سلمنا ان
هذا الاسم اصلي لكن لا نسلم ان الشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه بل شرط الشيء ما يكون
علامة لتبوته من قولهم اشراط الساعة اي علاماتها اذا كان الشرط عبارة عن العلامة
لزم من ثبوته ثبوت الحكم لكن لا يلزم من عدمها عدم الحكم سلمنا ان مزاج الشيء ما يمتنع عليه
الحكم لكن لا نسلم ان كل ما يوجد عند وجود شيء يقوم مقامه ومن هذا يعلم ان ما يلزم من
عدم هذا الشرط عدم الحكم انما ذاك اعرف انه لم يوجد شيء آخر يقوم مقامه ٥
والجواب [illegible] على تسمية هذه الطرق بحرف الشرط وجب

مقام هذا الشرط

اعتقاد

اعتقاد ان هذا الاسم كان حاصلا في اصل اللغة والا لكان حصول هذا الاسم له
بالنقل وقد بينا ان النقل خلاف الاصل قوله شرط الشيء ما يدل على ثبوته قلنا لو كان
كذلك لوجب تسمية الوضوء بانه شرط لصحة الصلاة وكذا القول في قولنا الحول
شرط وجوب الزكوة والاحصان شرط وجوب الرجم واما اشراط الساعة فهي وان كانت
علامات دالة على وجود الساعة لكن يمتنع وجود الساعة الا عند وجودها فهي بسمة
بالشرط الا بحسب الاعتناء الاول بل بحسب الاعتناء الثاني قوله شروط الشيء
ما يتوقف الحكم عند انتفائه مطلقا قلنا لم لا يجوز ان يقوم مقامه فلما لم يطلقا لم يدل
ثبت كونه شرطا وثبت ان لفظ الشرط معناه في اللغة ما يتوقف عند انتفائه ثبت
ان ذلك الشيء يجب انتفاء الحكم عند انتفائه فلو انتفى شيء آخر يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء
بعينه شرطا بل يكون الشرط اما هو ذلك الامر المعين وكل ما في قيام الدلالة على كونه بعينه
شرطا لا يحصل الثانية شاور علي رضي الله عنه ابا بكر وعمر في الخطاب فقال ما ارى ان تقصر
وقد اسرعت فقال صدقت ما حبيت منه وسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولو لم يفهم ان التعليق على الشيء يكون ان عند
عدم ذلك الشيء لم يكن لذلك التعجب معنى فان قيل لم لا يجوز ان يقال انما قصر لذلك
لما سمعا عن الآيات الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام فلذلك تعجب من ثبوت
القصر مع الامن ثم نقول هذا الحديث حجة عليكم لانه لو اتبع المشروط عند عدم الشرط
لما جاز القصر عند عدم الخوف وقد جاز فعلم انه لا يجب عدم المشروط عند عدم الشرط
والجواب عن السؤال الاول ان الآيات الدالة على وجوب الصلوة لا تتناول الاتمام
ولا كذلك الاصل في الصلوة بل المروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كانت صلوة
السفر والحضر ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيدت في صلوة الحضر من الملائكة ان
ظاهر الشرع يمنع من ذلك ولذلك فظهر النسخ لكن لا يمنع ان يدل على صلاة الظاهر
والله اعلم الجملة الخامسة في المفاهيم والحكم اما الادلة على ان المعلق بان على شيء لا يكون
عدما عند عدم ذلك الشيء فكتاب الله تعالى وسنة رسوله واجماع الصحابة والمعقول
قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
وقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله تعالى واستكروا الله ان كنتم اياه تعبدون
وقوله تعالى ان قصرتم من الصلوة ان خفتم وقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وان كنتم مرضى
واما الحكم فهو ما انا قائل لو سألته ان دخلت الدار فانت طالق فهذا الحديث وقع

الطلاق قبل دخول الشرط حتى لو خرج واحد من شرط آخر لم يكن منافيا فقد الاول ولزم
عدم المشروط عند عدم الشرط وان الشرائع هاهنا والجواب عن الاول
ان الظاهر ينتفي ان لم يصرح الدليل على البقاء اذا لم يرد من التعليق وكل دليل من عدم
الحرمة الا الواحد لان زوال الحرمة قد يكون لطريان الحل وقد يكون لانتفاء وجوه
عقلا وهاهنا كذلك لم نعلم زوال الحرمة الا بالتعليق فعند انتفاء وان لم نقل بالبقاء لكن
اكتفاء من على البقاء وعن الثاني انا اذا علقنا الطلاق بالدخول ثم خولف كان المخالف واحدة
او ثلثين بقي التعليق والمخالفة بحالها حتى لو تزوجها وعاد دخلت الدار وقع المعلق والمعلق
المخالفة لما قدمنا المخالفة بحالها حتى يقع المعلق بعد وقوع المعلق اما دخول الدار فانها لو تزوجت
بزوج آخر وعادت اليه ودخلت الدار وقع المعلقان جميعا وان الباقية في الحيز المفيد
بعد فلا يخرج ان الحكم المعلق بعد دخول يدل بدليل على حكم ما ادعيناه وبما ذكرناه عن الاول
اما وجانب الزيادة حتى يكون العدد الناقص علة لعدم امور اثنين ثبوت ذلك الامر في
العدد الزائد لان الناقص موجود في الزائد فعلة عدم ذلك الامر حاصلة عند حصول
العدد الزائد ست الله لو حظر الله علينا جلد الواحد مائة فكان الزائد على المائة محظورا
لان المائة موجودة في الزائد على المائة ولو قال اذا بلغ المائة فلتقع بها حصل الفاصلين
علة لعدم وقوع الخياسة فالزائد عليها اولى ان يكون كذلك اما اذا كان العدد الناقص
موصوفا بحكم فيجب ان يكون الزائد عليه موصوفا بذلك الحكم لانه لا يخلو من
كون عدد واجبا او مباحا لان يكون الزائد عليه واجبا او مباحا اما على جانب النقصان فالحكم
اما ان يكون اباحة او ايجابا او حظرا فان كان اباحة لم يخل اما ان يدون ذلك العدد اما ان يكون
زائدا على ذلك العدد على كل حال او لا بد خل تحته على كل حال الا بدخل زائد او لا بد خل
اخرى مثال الاول لو بيح لنا جلد الزاني مائة مائة بدل على اباحة جلد خمسين لان
الخمسين داخلة في المائة ومثال الثاني لو بيح لنا ان نحكم بشهادة شاهدين فانه لا يدل
على اباحة الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الشاهد الواحد غير داخل تحت
الحكم بشهادة شاهدين ومثال الثالث ان يبيح لنا استعمال الفلسين من الماء فانه يقع
منهما استعمال واحد فلا يباح لنا استعمال الفلة من هاتين الفلسين ولا بد لنا على اباحة استعمال
فلة واحدة اذا وقعت بهما خياسة لان الفلة الواحدة اذا وقعت فيها نجاسة غير معفو عنها
تحت فلتين وقعت فيهما خياسة لما اذا حظر الله تعالى علينا عددا مخصوصا فانه يحتمل

ايضا فيما دل على حظر ما دونه من طريق الاولى لانه اذا حظر استعمال الفلتين
اذا وقعت فيهما نجاسة فحظر الفلة الواحدة اولى اما لو حظر جلد الزاني
مائة لم يدل على ان ما دونه محظور واما اذا اوجب الله تعالى جلد الزاني مائة فانه
يدل على وجوب جلد خمسين لانه لا يمكن فعل الكل الا بفعل اجزائه فيتضمن
الوجوب على الاجزاء ثبت ان قصر الحكم على العدد المعين يدل على نفيه عما زاد او ينقص
الا بدليل منفصل واحتج المخالف بالسنة والاجماع اما السنة فهي ان
الله تعالى لما قال ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه
السلام والله لازيدن على السبعين وعلم ان الحكم منتف عن الزائد واما الاجماع
فهو ان الامة عقلت من تحديد جلد القاذف والثمانين نفي الزيادة والجواب
عن الاول ان تعليق الحكم على السبعين كما لا ينفيه عن الزائد لكن لا يوجبه
ولعلم عليه السلام جواز حصول المغفرة لو زاد على السبعين فذلك كما قال اما قال
وعن الثاني ان ذلك النفي انما عقل بالبقاء على حكم الاصل المسألة التاسعة في
الامر بالاسم المشتق منا ومن المعتزلة ان الامر بالخبر المقيد بالاسم لا يدل على
حكم ما عداه خلافا لقوم فالقائل زيد قائم لا يدل على ان عمرا ليس قائما واما الامدي
لا يدل على ان غيره ليس بواجب وقال ابو بكر الدقاق منا انه يدل عليه لنا وجوه
الاول اتفاق الكل على جواز ان يقال لزيد كل او شرب مع العلم بان غيره فعل ذلك
الثاني ان تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفي الحكم عن غير المذكور لبطل القياس
لان النص يمنع على حكم الاصل ان وجد معه التنصيص على حكم الفرع كان الحكم في
الفرع ثابتا بالنص لا بالقياس وان لم يوجد كان النص دالا على عدم الحكم في الفرع
وحينئذ لا يجوز اثباته بالقياس لان النص مقدم على القياس الثالث لو دل
قولنا زيد اكل على ان غيره لم يأكل لدل عليه اما بلفظه او بمعناه والاول باطل لانه
ليس من اللفظ ذكر غير زيد فكيف يدل على حكم غير زيد والثاني باطل لان الانسان
قد يعلم ان زيدا وعمرا شاركا في فعل ويكون له غرض في الاخبار عن احدهما
دون الآخر فثبت انه لا يدل عليه لفظه ولا معناه واحتج المخالف بانه لو
لا يدل التخصيص بفايدة ولا فايدة الا التي للحكم عما عداه والجواب
المقدمة الثانية ممنوعة فانها غير ذلك كان تعلقا بالاخبار عنه وغيره فلذا

بالزكوة والله اعلم المسئلة الخامسة عشر في الامر المقيد بالصفة وهو كقولنا زكوا الغنم السائمة واختلفوا في انه هل يدل ذلك على انه لا زكوة في غير السائمة المختار انه لا يدل وهو قول الحنفية واختاره سليم والشافعي ابي بكر وامام الحرمين وقول جمهور المعتزلة وذهب الشافعي والاشعري ومعظم الفقهاء منا الى التمسك لنا ما روي الاول الخطاب المقيد بالصفة لو دل على ان ما عداه بخلافه لدل عليه اما بلفظه او بمعناه لكنه لم يدل عليه من الوجهين فوجب ان لا يدل عليه اصلا اما بلفظه فلانه لا يدل عليه بلفظه لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في احد القسمين اذا لم يكن مع ذكر ما هو نفي الحكم في القسم الثاني لم يكن له عليه دلالة لفظية وان كان مع ذكره له سلمنا ان ذلك اللفظ موضوع لمجموع اثبات الحكم في احد القسمين ونفيه عن القسم الآخر لانواع في دلالة مثل هذا اللفظ على هذا النفي سلمنا انه لا يدل عليه بمعناه لان الدلالة المعنوية هي ان يستلزم المسمى شيئا فينتقل الذهن من المسمى الى لازمه وهو هاهنا ثبوت الحكم في احد القسمين لا يستلزم عدمه عن القسم الثاني لان الصورتين المشتركتين في الحكم يجوز اختصاص احدهما بالبيان دون الثاني اما لان بيان الصورة الاخرى غير واجب وان كان واجبا لكنه بينه بطريق آخر اما اذا لم يكن واجبا فذلك اما لانه خطر ببال المكلف احد القسمين دون الثاني وهذا انما يعقل في حق من لا يعلم الله تعالى ان خطر ببال المكلف كل المسامع يحتاج الى بيان احد القسمين دون الثاني لكن ربما كان السامعة وقد يكون المعلوم فانه بعد حول الحول يحتاج الى معرفة حكم السائمة دون حكم المعلوفة ولا شك ان من الشايع ان يخصص السائمة بالذكر دون المعلوفة واما اذا وجب بيان حكم القسمين معا فانه قد يكون ذكر حكم احد القسمين دليلا على ثبوت ذلك الحكم في القسم الآخر فانه تعالى لما منع من قتل الاولاد خشية الاملاق كان ذلك دليلا على المنع من قتلهم عند النفي بطريق الاولى وقد يكون كذلك لكنه بين القسم الآخر بطريق آخر اما بتقرير حاقر والفائدة فيه ان اثبات الحكم باللفظ العام اضعف من اثباته بالدليل الخاص لاحتمال تطرق التخصيص الى العام دون الخاص او بمعناه كما انه نص على حكم من الاجناس البسيطة وعرفنا حكم غيرها بالقياس والمقصود ان يقال الكلمة وضعت للتمييز بين الجنس والجنس او بين الجنس والنوع مثلا ان يقول الشارع اوجبت الزكوة في الغنم السائمة ثم نعلم في الزكوة عن المعلوفة لاجل انا لا نعلم عدم الزكوة واما حصر القسم الاول بالذكر دون الاستواء

فيه اكثر فان السائمة لما كانت اخف مؤنة من المعلوفة كان احتمال الزكوة في السائمة اظهر من احتمال وجوبها في المعلوفة فثبت ان تعليق الحكم على الصفة لا يدل على نفي الحكم عن غيرها لا بلفظه ولا بمعناه فوجب ان لا يدل اصلا قال فيقال المعتبر في الدلالة المعنوية القطعية حصول الاستلزام قطعا وفي الدلالة الظنية حصول الاستلزام ظاهرا ودعوى الاستلزام ظاهرا لا يقدح فيها عدم اللزوم في بعض الصور الا ترى ان الغيم الرطب يدل على المطر ظاهرا مع ان ذلك لغيم لا يدل عدم المطر في بعض الوقات اذا عرفت هذا فنقول اذا علمنا ان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفي الحكم عما عداه قطعا انا ادعينا انه يدل عليه ظاهرا وما ذكروه من معارضة هذه الدلالة في بعض الصور انما يقدح في ذلك الظهور لو تبين ان الاحتمال الذي ذكروه مساو في الظهور للاحتمال الذي ذكرناه وانى لهم بتبيين ذلك فيكون دليلنا حاصلا جاريا عن محل النزاع واما الجواب الثاني فلانه لو دل عليه ظاهرا لكان صرفه الى ما ذكروه مخالفا للظاهر والاصل عدم ذلك وهذا القدر كاف في حصول ظن يساوي هذا الاحتمال واما الدليل الثاني ان الامر المقيد بالصفة نادرة بين ان وضع اشتغالا الحكم عن غير المذكور وهو متفق عليه ونادرة مع ثبوته وهو كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق نحن نجوز تسليم ان الامر كذلك وقال في قتل الصيد ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ثم ان قتله خطاء يلزمه الجزاء ايضا فاثبت هذا فنقول الاشتراك الحاصل على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وهو ثبوت الحكم في الذكر مع قطع النظر عن ثبوته في غير المذكور ونفيه عنه الدليل الثالث وهو ان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يلزم ثبوت الحكم في الصورة الاخرى والاخبار عن ثبوت ذلك الحكم في احدى الصورتين لا يلزمه الاخبار عنه في الصورة الاخرى فاذن الاخبار عن ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على حال الصورة الاخرى وجودا وعدما انما قلنا ان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يلزمه الحكم في الصورة الاخرى بثوتا وعدما لانه لا تناقض في العقل اشتراك الصورتين في بعض الاحكام فانهما كانا مختلفتين فقد اشتركا في الاختلاف ولا يمتنع ايضا اختلافهما في بعض الاحكام فاذا ثبت الحكم في هذه الصورة لم يلزم من مجرد

بثبوته فيها ثبوته في الصورة الاخرى ولا عدمه فلا يدل على ان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يلزم ثبوت ذلك الحكم في الصورة الاخرى ولا عدمه عيانا وانما قلنا ان الاخبار عن حكم احدى الصورتين لا يلزمه الاخبار عن حكم الصورة الاخرى فان احدى الصورتين غير هذه الصورة الاخرى عينا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الحكم والعلم بذلك ضروري فلا يلزم من كون احدهما مشتملا على وصف وجود هذا الانسان بان يخبر عنه كون الصورة الاخرى كذلك فثبت ان الاخبار عن احدى الصورتين لا يلزمه الاخبار عن الصورة الاخرى واذا ثبت هاتان المقدمتان قلنا ان الاخبار عن تقدير الحكم في هذه الصورة لا يدل على حال الصورة الاخرى وجودا وعدما وذلك هو المطلوب

الدليل الرابع لو دل تخصيص الحكم بالصفة على نفيه عما عداه لدل تخصيصه بالاسم على نفيه عما عداه لكن التخصيص بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه فالتخصيص بالصفة وجب ان لا يدل على نفيه عما عداه بيان الملازمة ان التخصيص بالصفة لو دل على نفي الحكم عما عداه لكان انما يدل عليه لان التخصيص لا بد فيه من غرض ونفي الحكم عما عداه يصلح ان يكون غرضا والعلم بانه لا بد من غرض مع العلم بان هذا المعنى يصلح ان يكون غرضا يفيد ان ظن هذا هو الغرض والعمل بالظن واجب وكل هذا المعنى موجود في التخصيص بالاسم فوجب ان يكون التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما عداه لان الصورتين لما اشتركتا في العلة وجب اشتراكهما في الحكم ولما ثبت ان التخصيص بالاسم لا يفيد نفي الحكم عما عداه وجب في التخصيص بالصفة ان لا يدل على ذلك فهذا حجة

الجواب عنه ان لنا ان نختار احد امرين احدهما ان نقول الغرض بالصفة يفيد نفي الحكم عما عداه فوجب ان يكون في اصل اللغة كذلك انا قلنا انه يفيد ذلك في العرف ان القائل اذا قال لانسان الطويل لا يطير واليهودي لا يدخل حصنه ويقال اذا كان القصير لا يطير والميت المسلم لا يدخل حصنه فاذا قيد بالطويل والمسلم اذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في اصل اللغة كذلك والا لزم النقل وانه خلاف الاصل الثاني ان تخصيص الشيء بالذكر لا بد فيه من مخصص والا وقع ترجيح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح ونفي الحكم عن غيره يصلح لان يكون مقصودا لهذا المخصص على ما تكثر الفوائد كلام الشارع لو لا انه لما ناسب والمناسبة مع الاقتران [illegible] يغلب على الظن ان علة التخصيص هذا القدر الثالث انا نعلم بالاضطرار ان حكم المعلوم على الصفة ليس هو ان يكون وكل الحكم معللا بتلك الصفة

وتعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلاف الاصل على ما سبق ان شاء الله تعالى في كتاب القياس فيلزم من اسقاط هذا الوصف اسقاط الحكم واجاب عن الاول بان اهل العرف يحكمون من قول القائل زيد الطويل لا يطير والتفاوت التخصيص هاهنا لا يفيد نفي الحكم عما عداه ولئن سلمنا ان يقول لم نسلم ان هاهنا لا يفيد لان قوله زيد الطويل لا يطير هذا اثبات الحكم بالصفة وانه نفس محل الخلاف بل لو قال زيد لا يطير هذا اثبات الحكم بالاسم وهاهنا لا يقولون ان تعليقه على الاسم عبث بل يقولون انه بيان الواضحات وفرق بين ان يقولوا ان هذا الكلام بيان للواضحات وبين ان يقولوا انه لا فائدة في ذكر هذه الصفة البتة وعلى هذا التقدير فالنقض عن الخالف انما يسلم ان التخصيص الصادر من القادر لا بد فيه من مخصص فلعل الخالف من السبع اذا عن له طير فان فانه عياد سلوكا احدهما دون الثاني لا لمرجح وانما قد بينا انه لا حسن ولا قبح عقلا فتخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين تخصيص لا صارف في الجانب الذي عينه عن عرض مرجح وانما تخصص الله تعالى احداث العالم بوقت معين دون ما قبله او بعده تخصيص من غير مخصص وفي هذا المقام ابحاث دقيقة ذكرناها في كتبنا العقلية سلمنا انه لا بد من فائدة ولكن سائر الوجوه التي عددتموها في دليلنا الاول نوافقكم على ان الدليل ينقوضه بالتخصيص بالاسم وعن الثالث لم نسلم ان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلاف الاصل على ما سبق تقريره في كتاب القياس ان شاء الله تعالى وعن الثاني قول القائلون بان التخصيص بالصفة يدل على نفي الحكم عما عداه انه لا دلالة في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم ولا في قوله عليه السلام لا تنكح ثيب حتى تستأذن ولا في قوله لا تبع الباعث على التخصيص هو العادة فان الخالع لا يجري عادته بالاستئذان والحواء لا تبيع نفسها الا بصداق فان الولي اذا احتمل ان يكون سبب التخصيص هو العادة لم يغلب على الظن ان سببه نفي الحكم عما عداه الثاني نغلب الحكم على صفة وجنس كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في سائر الاجناس وقال بعض الفقهاء انه يقتضي نفي الوجوب عن المعلوفة وجميع الاجناس لنا الدليل المختار يقتضي الظن فما دام الظن حاصلا في سائمة الغنم لتخصيصه يقتضي معلوفة الغنم ودون غيره احتج [illegible] بان الشرع يجري مجرى العلة في وجوب

الوكيد ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لان الاصل اتحاد العلة والجواب
ان المذكور سموم الغم لا مطلق السموم فاندفع ما قالوا المسئلة الحادية
في ان الامر هل يدخل تحت الامر تكرار الطحين فيه تفصيلا لطيفا قال هذا الباب
يتضمن مسائل الواحدة هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك
الفعل ومعلوم انه غير ممكنه في امكانه وتابعه ان ذلك هل سمي امرا والحق انه لا يسمى به لان
الاستعلاء معتبر في الامر وذلك لا يتحقق الا بين الشخصين ومن لم يعتبر الاستعلاء قاله
ان يقول الامر طالب الفعل بالقول من الغير فاذا لم يوجد المغاير لا يتناسم الامر
وتابعه ان ذلك هل تحسن امر والحق انه لا فائدة من الامر اعلام الغير كونه طالبا لذلك
الفعل وله فائدة في اعلام رجل نفسه مالي قلبه ورأيه فانا اخاطب الانسان غيره
بالامر ويخاطب نفسه ويخاطب الله تعالى والحق انه لا يمكن ان يقول امر غيره لكلام نفسه او كلام ذلك
الغير لما لا قول فان كان مثاوله دخل فيه والا فلا يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا
يأمر فانا بكذا واما الثاني مكقوله تعالى امروا بصلوا عليه فان الله امرهم بذلك
ذلك خطاب مع المكلفين ومثاوله لم يأمرهم الا من خصه الدليل المسئلة الثالثة صيغة
في الامر الواردة عقيب الامر بحرف العطف وبغير حروف العطف . الاقايل اذا قال لغيره
افعل ثم قال له افعل الامر الثاني اما ان يتناول ما تناوله الامر الاول او ما لا يتناوله
فان تناول ما تناوله فاما ان يتناوله على سبيل الاستغراق او على وجه لا يصح الا
او على وجه لا يصح الا على سبيل الاستغراق او على وجه يصح اجتماعه مع
الاول والوجه الذي لا يصح اجتماعه مع الاول يجب على الامور تركهما اما مجتمعين
او مفترقين فان يدل دلالة منفصلة على وجوب الجمع او وجوب التفريق مثاله
قول القائل لغيره صل يوما ما اذا لا يصح ان يجمع مع الاول ثانية لا يصح الا جتماع عقلا
كالصلاة في مكانين ثانية لا يصح سمعا كالصلوة والصدقة وكلا القسمين لا يصح الامر
بفعلهما الا مفترقين فاما اذا تناول الامر الثاني مثل ما تناوله الامر الاول فلا عتوا المال
يكون ذلك الما مور به يصح التوائد فيه او لا يصح وان صح فاما ان تكون الامر الثاني غير
معطوف على الاول او يكون معطوفا عليه فان لم يكن معطوفا عليه فعند القاضي عبد
الجبار وابي الحسين انه يفيد عينها يفيده الاول الحان منع العادة من ذلك ورد الامر
الثاني مقررا وهذا هو المختار وقال ابو الحسين الا شبه الوقف مثالها منع منه
العادة قول القائل لغيره اسق فلانا ماء فالعادة تمنع من تكرار سقيه في حال واحدة في

الاكثر ومثال ما منع منه التعريف الحاصل الامر الثاني قول القائل لغيره صل
ركعتين فانه اذا قال له صل الصلوة انصرف الى تمثل الركعتين لان لام الجنس
الى الجميع المورد المذكور ومثال ما يعرى عن كل ما يعرى عن كلا القسمين قول
القائل لغيره صل غدا ركعتين والدليل على انه يفيد غير ما يفيده الاول وجهان
الاول يقتضي الوجوب والفعل الاول وجب بالامر الاول فيستحيل ورود الامر
الثاني لان تحصيل الحاصل محال فلو انصرف الامر الثاني الى الفعل الاول لزم حصول
ما يقتضي الوجوب مرتين وحصول الواحد ذلك مرتين يوجب صرفه الى فعل امر الثاني
اما لو صرفناه الامر الثاني الى عين ما هو متعلق الامر الاول لكان الامر الثاني تاكيدا
ولو صرفناه الى غيره لم يكن زائدة واخاوض للتعارض بين ان يفيد الكلام فائدة
اصلا وبين ان يفيد تاكيدا لا شك ان حمله على الاول اولى فاما ان كان الامر الثاني
معطوفا على الاول فان لم يكن معرفا فانه يفيد عين ما يفيده الاول لان الشيء لا يعطف
على نفسه مثاله ان يقول القائل لغيره صل ركعتين وصل ركعتين فاما ان كان الامر
الثاني معطوفا على الاول ومعرفا كقول القائل لغيره صل ركعتين وصل الصلوة فعند
ابي الحسين انه الا شبه هو الوقف فانه يمكن ان يقال يجب حمله على تلك الصلوة لاجل
لام التعريف ويمكن ان يقال بل يجب حمله على صلوة اخرى لاصل العطف وليس احدهما
اولى من الثاني فوجب الوقف وعندي ان هذا الاحتمال انما كان لان لام الجنس قد يكون
لتعريف الماهية كما قد يكون لتعريف المعهود السابق ومقتضاه ان يكون للمعهود السابق
محتملا ان يكون المعهود السابق هو الصلوة التي تناولها الامر الاول ويحتمل ان يكون
المعهود السابق هو الصلوة التي تناولها الامر الاول فانه يمكن ان تكون صلوة اخرى تقدم
ذكرها واذا كان كذلك بقي العطف سليما عن المعارض اما اذا كان الثاني امرا بمثل
ما تناوله الامر وكان ذلك مما لا يصح فيه التكرار فلا عتوا اما ان سمع ذلك فعل
زيد وصوم يوم لو سمع منه كقول زيد فانه قد كان يجوز ان يتزايد عنه ويقف
تمامه جوزه على عبد كالطلاق واذا لم يصح التزايد في الما مور به لم يحصل الامر
اما ان يكون عاما وخاصا او يكون احدهما عاما والاخر خاصا فان كانا عامين وخاصين
وجب كون ما مورهما واحدا ويكون الامر الثاني تاكيدا للاول سواء ورد مع حرف العطف
او مع حرف العطف ومثال العامين مع حرف عطفه قول القائل لغيره اقتل كل انسان

واصل كل استثناء ومثاله بالاحرف عطف ان سقط من الامر الثاني حرف العطف
ومثال الخاص بحرف عطف وعن بحرف عطف قوله افعل زيدا وافعل زيدا وافعل زيدا وقوله
افعل زيدا افعل زيدا اما اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا سواء تقدم العام او الخاص
فالامر الثاني اما ان يكون معطوفا على الاول او غير معطوف عليه فان كان معطوفا عليه
فمثاله قول القائل صم كل يوم وصم يوم الجمعة فقال بعضهم ان يوم الجمعة لا يكون
داخلا تحت الكلام الاول لسقوط حكم العطف والاستئناف الواقع لانه ليس بتركيد ظاهر
العموم اولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد واما اذا كان الامر الثاني غير
معطوف كمسالة قول القائل صم كل يوم وصم يوم الجمعة فيها هنا عموم احدهما مرة ودليل على
ان الاخر ورد تاكيدا لانه اسرع من ذلك فليس بتخصيص لم يدخل تحت العام القسم الثاني
في المسائل المعنونة والنظر في امور اربعة النظر الاول في الوجوب والوجوب اما ان افتقر
احد حكميه الى التسمية فاعلم انه بحسب المامور به ينقسم الى معين والى مخير
وبحسب وقت المامور به الى مضيق وموسع وبحسب المامور به الواجب على التعيين
وواجب على الكفاية المسئلة الاولى قالت المعتزلة الامر بالشيء امر بما لا يتم الشيء
يقتضي وجوب الكل على التخيير وقالت الفقهاء الواجب واحد لا بعينه واعلم
انه لا خلاف في المعنى بين القولين لان المعتزلة قالوا المراد من قولنا الكل واجب على
البدل حتى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا بالبعض بل الجميع بدلا عن بعض وفعل
كل واحد منها مرخص له في اجتنابه والفقهاء عبروا بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا
المعنى بعينه فلا معنى لنقل الخلاف اصلا وانما مذهب رويه اصحابنا عن المعتزلة ورووه
المعتزلة عن اصحابنا والقول المرضي على فساده وهو ان الواجب واحد معين
عند الله تعالى غير معين عندنا والدليل على انه تعالى يعلم ان المكلف لا يختار الا احدهما
هو واجب عليه والدليل على فساد هذا القول ان التخيير معناه ان الشرع جوز له
ترك كل واحد منهما بشرط الاتيان بالاخر وكونه على التعيين واجبا عند الله
تعالى معناه انه تعالى منعه من تركه على التعيين والجمع بين جواز الترك وعدم
جوازه متناقضان فما ادعيناه يمتنع ان يكون كل واحد منهما واجبا على التعيين
فان قلت لم لا نسلم ان التخيير على هذا التقدير ينافي كون احدهما معينا عند الله تعالى بيانه ان الله تعالى
وان خير من الكفارات علم انه لا بد [illegible] الا ذلك الذي هو واجب فلا حصل

الاخلال بالواجب او نقول لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى اختار المكلف تارة او كون
ذلك الفعل المختار واجبا او نقول لم لا يمتنع ان يكون واحد من ذلك المعينين مما جاز سقوط
به الفرض كما بينا ان الاتيان بالفعل المخطر به قد يسقط به الفرض قلت
الجواب عن القول ان الله تعالى لما اخبرنا بين الامرين فقد اباح لنا ترك كل واحد
منهما بشرط الاتيان بالباقي ووجوبه على التعيين معناه ان الله تعالى لم يجوز لنا
تركه البتة فلو اخبرنا الله تعالى بذلك وبين غير مع انه جعلهما واجبا على التعيين
لكان قد جمع بين جواز الترك وبين المنع منه اما قوله ان لاختيار المكلف انا نمنعه
لانا نتكلم في تعلق الوجوب قبل الاختيار فمحال الوجوب ان كان واحدا معينا فهو باطل
لان التخيير ينافي التعيين وان كان واحدا غير معين فهو محال لان الواحد لا يفهم
كونه غير معين ممتنع الوجود وما يكون ممتنع الوجود يمتنع ان يقع التكليف بفعله
وان كان الواجب هو الكل بشرط التخيير فذلك هو المطلوب قوله لم لا يجوز
ان يسقط الواجب بفعل البعض يواجب قلنا لان الامة اجمعت على ان الاتي
بواحدة من الخصال المذكورة في الكفارة لم يكن بعيدا لوجوبه ولكان عاصيا
لما وقع التكليف به وذلك يبطل ما ذكروه [illegible] المخالف بان الفعل
الواجب اما ان نقوله انه واحد لا بعينه فلا نسلم على ان الواجب واحدا ما طرق فقالوا
هذا الفعل له صفات لكونه بحيث يسقط الفرض به وكونه واجبا وكونه يستحق
عليه ثواب الواجب وكونه بحيث ينوى بفعله اداء الواجب وكل هذه الصفات
يقتضي ان يكون الواجب واحدا معينا فاولها سقوط الفرض فلو جاز كل الواجب
واحدا من الكل المكلف اذا اتى بكل واحد فقد اتى بواحد فاما ان يكون سقوط
الفرض معللا بالكل او كل واحد منهما او لا يكون قد اجتمع على الاتيان واحد من ثوابات مستقلة
وذلك محال لان ذلك الواجب مع احد الموثرين معينا واجب الوجود لذاته يستحيل
ان يكون واجب الوجود لذاته مع احد هذا الموثرين يمتنع ان يكون معللا بالموثر الثاني
يمتنع ان يكون معللا بالموثر الاول فاذا وجد الموثران معا فاما ان يستغني كل
واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون كل واحد منهما مستغنيا عنهما معا وهو محال
واما ان يكون سقوط الفرض بالمجموع فذلك محال لانه يلزم ان تكون المجموع
واجبا وقد فرضنا ان الاتيان بالكل غير واجب واما ان يكون سقوط الفرض لواحد

فذلك الواحد اما ان يكون غير معين او معينا والاول باطل لان الواجب المعين يستند الى
موثر اموجود او كل موجود وهو في نفسه متعين ولانه اعم البينة في الوجود الخارجي اما الاعم
في الذهن فقط واذا امتنع وجود واحد غير معين امتنع الاتيان به واذا امتنع الاتيان به
امتنع ان يكون الاتيان به علة لسقوط الفرض ولما بطل هذا ثبت ان علة سقوط
الفرض هو الاتيان بواحد منها معين عند الله تعالى وهو المطلوب وثانيا كونه واجبا
اذا الى المكلف بكلها فاما ان يكون الحكم عليه بالوجوب صحيحا او كل واحد
منها على التعيين يلزم ان يكون كل واحد على التعيين لا على التخيير وهو باطل او
واحد غير معين وهو باطل لان غير المعين يمتنع وجوده فيمتنع ايجابه لوجود معين
في نفسه غير مساو لغيره وهو المطلوب وثالثا ان يستحق عليه ثواب الواجب فاذا اتى
المكلف بكلها فاما ان يستحق ثواب الواجب على كل واحد منها او على مجموعها وعلى
التقديرين يلزم كون الكل واجبا على التعيين واما ان لا يستحق ثواب الواجب الا على
واحد فذلك الواحد اما ان يكون معينا او غير معين والثاني محال لان استحقاق
ثواب الواجب على فعله حكم ثابت له معين والحكم الثابت للمعين يستند الى عمل
معينا لان فعل شيء غير معين محال عظما ان ذلك الواحد معين في نفسه غير ملزم
للمكلف وبما اورد هذا الكلام على وجه آخر وهو انه اذا اتى بالكل فاما ان ينوي
الوجوب في فعل كل واحد او في فعل واحد دون الباقي وتمام التقرير كما تقدم واما على
الترك فانه استحقاق العقاب فالمكلف اذا اخل بها باسرها فاما ان يستحق العقاب
على ترك كل واحد منها فيكون كل واحد منها واجبا على التعيين هذا خلف او على
ترك واحد منها وهو اما ان يكون معينا او غير معين والثاني محال اما اولا فلانه
اذا لم يتميز واحد منها عن الآخر بصفة الوجوب كان اسناد استحقاق العقاب الى
واحد منها دون الآخر ترجيحا لاحد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو محال واما ثانيا
فلان استحقاق العقاب على الترك حكم معين يستند الى محل معينا لان استحقاء قيام
المعين غير المعين واما ثالثا فلان استحقاق العقاب على الترك يستند الى الممكن
الفعل فلو كان لفعل شيء غير معين ولما بطل هذا القسم ثبت انه محال بترك
واحد معين عند الله تعالى وهو المطلوب واما الدليل على ان الواجب
واحد غير معين فقد استدل عليه بان الاتيان باحد هذه الامور اسقاط للفرض فلا فقد

عليه فقد لا بعينه وانما يتعين باختيار المكلف لاحدها فتعينه منها فقد صار الواحد
الذي ليس بمتعين في نفسه متعينا باختيار المكلف وكذا اذا اطلق زوجة من
من زوجاته لا بعينها او عتق عبدا من عبيده لا بعينه وكذا القول في عقد
الامامة لرجلين دفعة واحدة والخاطبين لمرأة واحدة فان الجمع فيه حرام
والجواب عن الاول انه يسقط الفرض عند الله تعالى بكل واحد منها قوله
قوله يلزم ان يجتمع على الفعل الواحد مؤثرات مستقلة قلنا هذه الاسباب
عند ما معرفات لا موجبات ولا يمتنع ان يجتمع على المدلول الواحد معرفات
كثيرة وعن الثالث انا ندعي بقولك هي واجبة كلها انه يلزم فعلها بعد ان صارت
مفعولة فذلك محال وعند عدم لا سبيل بعد هذا الا ان يقال اما قبل وجودها
في الوجود هل كانت بحيث تحصيلها اما على الجميع او على البدل وجوابنا
لما الجميع فلا واما البدل فنعم بمعنى انها بعد وجودها يصدق عليها انها
كانت قبل وجودها بحيث يجب تحصيل اي واحد منها احتمال لكلمة بدلا
عن صاحبه وذلك لا يقدح في قولنا وانما نحمد الشبهة والتي قبلها الا ترى
انها الف اذا قال الواجب هو ما كان المكلف لو تركه اذا اتى بالكل فقد اختار
كلها فوجب ان يسقط الفرض بكل واحد منها وان يكون كل واحد منها
واجبا وحينئذ يلزمه ما اورده علينا وعن الثالث فان بعضهم انه يستحق ثواب
الواجب على فعل اكثرها ثوابا ويمكن ان يقال انه يستحق على فعل كل واحد
منها ثواب الواجب المخير لانه ثواب الواجب المضيق ومعناه انه يستحق على
فعلها ثواب فعل الامور كان له ترك كل واحد منها بشرط الاتيان بالآخر
له ثواب فعل الامور كان يجب عليه الاتيان بكل واحد منها على التعيين وعلى
هذا العقد يسقط السؤال وهو الجواب عن قوله كيف ينوي وعن الجواب
قال بعضهم يستحق عقاب احدها عقابا ولكن ان يقال لم لا يجوز ان يستحق
العقاب على ترك مجموع الامور كان للمكلف مخيرا بين ترك اي واحد
منها كان يشرع فعل الآخر وعن الخامس ان ليس العقد بان يتناول فيقدر
من الصورة اولى من ان يتناول التقدير الآخر لعقد ان الاختصاص فوجه
ان يكون كل قدر منها قد تناوله العقد لكن على سبيل البدل على معنى ان

كل واحد منها فانه لا اختصاص لذلك العقد به على التعيين وللمشتري ان يختار
اي قفيز شاء واذا اختاره تعين ملكه فيه فتعين الملك في المعين كسقوط الفرض
بالفعل وكذا اذا طلق زوجتين من زوجاته لا بعينها او اعتق عبدا من عبيده
لا بعينه ان كل واحد منهن طالق على البدل وكل واحد منهم معتق على
البدل على معنى ابدال اختصاص الطلاق والعتق بواحد معين وانه اي المرأة اختار
مفارقتها نفذت الفرقة عليها وحلت له الاخرى واي عبد اختار عتقه نفذت
فيه الحرية وكان له استخدام الباقين مسئلة الامور الاشتاء قد يكون
على الترتيب وقد يكون على البدل وعلى المقدور وقد يكون على الجميع نحو ما منا حا
ومندوبا مثال المحرم في الترتيب اكل الميتة واكل المباح وفي البدل ترويح المرأة من
كفوين ومثال المباح في الترتيب الوضوء والتيمم وفي البدل مسح العورة بثوب بعد
ثوب ومثال المندوب في الترتيب الجمع بين خصال كفارة الفطر وفي البدل التخيير
بين خصال كفارة الحنث المسئلة الثالثة الفعل بالنسبة الى الوقت يكون على احد وجوه
ثلثة احدها ان يكون الفعل فاضلا عن الوقت والتكليف بذلك لا يجوز الها اذا جوزنا
تكليف ما لا يطاق او يكون المقصود اعجاب القضا كما اذا لم يبق من اوقات الفرائض
وبقي من الصلوة مقدار ركعة او اقل والثاني ان لا يكون الا بقدر ما يتمكن من الفعل وهذا مسئلة
هل اليوم وهذا الاشكال عنده والثالث ان يكون الوقت فاضلا عن الفعل وهذا هو الواجب
الموسع واختلف الناس فيه فمنهم من انكره ومنع ان الوقت لا يمكن ان يزيد على الفعل ومنهم
من سلم جوازه اما الاولون فقد اختلفوا فيه على ثلثة اوجه احدها قول من قال
من اصحابنا ان الوجوب مختص باول الوقت وانه لو اتى به في اخر الوقت كان قضاء
وتابعهم قول من قال من اصحاب ابي حنيفة ان الوجوب مختص باخر الوقت وانه لو اتى
به في اول الوقت كان جائزا مجزيا بالوكون نفلا وقد ياتي ما لهما على الكرخي
ان الصلوة المأتي بها في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وليس
من اهل صفة المكلفين كالصبي اذا بلغ او المجنون اذا افاق او الكافر اذا اسلم
كانت فعله واجبا وانما المعتزلة بالواجب الموسع وهم جمهور اصحابنا وابو علي
وابو هاشم وابو الحسين وقد اختلفوا فيه على وجهين منهم من قال الوجوب
متعلق بكل الاوقات الخالية اما يجوز ترك الصلوة في اول الوقت الى بدله وهو العزم

عليها وزل اكثر المتكلمين وقال قوم له حاجة الى البدل هو قول ابي الحسين
البصري وهو المختار والدليل على تعلق الوجوب بكل الوقت ان الوجوب مستفاد
من الامر والامر متناول الوقت ولم يتعرض لبعضه بجواز من اجزاء الوقت لانه لو دل الامر
على تخصيصه ببعض اجزاء الوقت لكان ذلك بعينه هذه المسئلة التي نحن نتكلم فيها
واذا لم يكن في الامر دلالة على تخصيص كل الفعل بجزء من اجزاء الوقت
وكان كل جزء من اجزاء الوقت قابلا له وجب ان يكون حكم ذلك الامر هو ايجاب
ايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزاء ذلك الوقت اداءة التكليف وذلك هو المطلوب
فان قيل لا نسلم امكان تعميم الوجوب في اول الوقت والتشاغل بالامر
انما يمكن اذا لم تثبت بالدليل العقلي استاعه هاهنا وقد بينا ذلك لان كونه واجبا
في ذلك الوقت معناه ان المكلف ممنوع من ان لا يوقعه فيه والمكلف غير ممنوع
من ان لا يوقع الصلوة في اول الوقت وانما كان كذلك استحال كون الصلوة واجبة
في اول الوقت واذا تعذر حمل الامر على الوجوب وجب حمله على الندب
قلنا ثبت الوقت بقيام المندوب من وجهين الاول ان هذه الصلوة لا يجوز
تركها مطلقا والمندوب سيجوز تركه مطلقا والثاني ان هذه الصلوة انما يجوز تركها
في اول الوقت الى بدل وهو العزم على فعلها بعد ذلك واما المندوب فانه يجوز تركه
مطلقا فان قيل الجواب عن الاول انا ندعي ان الصلوة ليست واجبة مطلقا
بل ندعي انها ليست واجبة في اول الوقت بدليل انه يجوز تركها في اول الوقت فلما المنع من
تركها في اخر الوقت فذلك يدل على وجوبها في اخر الوقت ولا يلزم من كون الشئ واجبا
في وقت كونه واجبا في وقت اخر وعن الثاني ان العزم على الصلوة لا يجوز ان يكون بدلا
عن الصلوة ويدل عليه وجوه احدها ان العزم على الصلوة اما ان يكون مساويا
للصلوة في جميع الامور المطلوبة او لا يكون فان كان الاول وجب ان يكون الاتيان
بالعزم سببا لسقوط التكليف بالصلوة لان الامر موافق في ذلك الوقت الى الصلوة
مرة واحدة وهذا العزم مساو للصلوة مرة واحدة في جميع الجهات المطلوبة
فلزم سقوط الامر بالصلوة وان كان الثاني امتنع جعله بدلا عن الصلوة لان بدل
الشئ يجب ان يكون قائما مقامه في الامور المطلوبة وتابعها ان الموجود ليس
الا الامر بالصلوة في هذا الوقت والامر بالصلوة وهو الوقت لا دلالة له فيه على
ايجاب العزم فلا دليل البتة على وجوب العزم وما دليل عليه لا يجوز ورود

التكليف به والحاصل ذلك تكليف ما لا يطاق وثانيها لو كان العزم بدلا من العبادة
فاذا اتى المكلف بالعزم في هذا الوقت تحقق الوقت الثاني فاما ان يجب فعل العزم
مرة اخرى او لا يجب لا سبيل الى الاول وان يجب لان بدل العبادة انما يجب على حد وجوبها
ليكون فعله جاريا مجرى فعلها ومعلوم ان الاصل انتفى وجوب فعل العبادة
في احد جزأي هذا الوقت مرة واحدة وانتفى وجوب مثلها مرة اخرى في الوقت
الثاني فوجب ان يكون وجوب بدلها على هذا الوجه وثبت انه لا يجب فعل
العزم في الوقت الثاني فاذن الوقت الثاني لا يجب فيه فعل الصلوة ولا فعل بدلها
وهو هذا العزم وثبت ان جواز ترك الصلوة في هذا الوقت لا يتوقف على فعل البدل
وعند هذا يجب القطع بانها ليست واجبة بل مندوبة والجواب مرة الفعل
يجوز تركه في اول الوقت فلا يكون واجبا في اول الوقت قلنا الناس حاهنا اصلا ومقالان
الاول وهو الاصح ان جميع الواجب الموسع يرجع عند التحقيق الى الواجب
المخير فان الاسير سحانه قال افعل هذه العبادة اما في اول الوقت او في وسطه او في
وسطه او في آخره اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما لا ينفصل عنه فاعلم انه لا محالة
ولا تتركه البتة فعقولنا يجب عليه ايقاع هذا الفعل اما في هذا الوقت او في الوقت
المجرى فهو لنا في الواجب المخير انا لا نوجب عليه اما هذا ولا ذاك بعينها بل يوجب
على معنى انه لا يجوز له الخلل بجميعها ولا يجب الاتيان بجميعها بل الامر في اختيار
اي واحد منها مفوض الى راي المكلف فكذا هاهنا لا يجوز للمكلف ان يخل بوقع الفعل
في شيء من اجزاء هذا الوقت ولا يجب عليه ان يوقعها في كل اجزاء هذا الوقت ونفس
ذلك الجزء مفوض الى راي المكلف هذا اذا كان في الوقت فسحة فاذا اذا ضاق
الوقت فانه يتضيق التكليف ويتعين فهذا هو الذي نقول به ونعلم هذا التقدير
لا حاجة الى اثبات بدل هو العزم الطرف الثاني وهو اختيار اكثر اصحابنا
والاكثر المعتزلة وهو ان الفرق بين هذا الواجب وبين المندوب وبيان هذا الواجب لا يجوز
تركه الا لبدل والمندوب يجوز تركه من غير بدل قوله انا لا نسلم ان العزم اما ان يكون قائما
مقام الاصل في الجهات المطلوبة او لا يكون قلنا لم لا يجوز ان يكون قائما مقام الاصل
لا في جميع الاوقات بل في هذا الوقت المعين فاذا اتى بالبدل في هذا الوقت سقط
عنه الامر بالاصل في هذا الوقت ولكن لم يسقط عنه الامر بالاصل في الاوقات
واعلم ان هذا الجواب ضعيف لان الامر لا يفيد التكرار بل لا يقتضي الفعل الا مرة

واحدة فاذا صار البدل قائما مقام الاصل في هذا الوقت فقد صار قائما مقامه في الامر
الواحدة واذا لم يكن مقتضى الامر الا المرة الواحدة فقد قام هذا البدل مقام
المرة الواحدة فقد تأدى تمام مقتضى الامر من غير الاتيان بالبدل فوجب سقوط التكليف
بالكلية اما قوله ثانيا ما الدليل على اثبات العزم قلنا لا نسلم ان النص لما دل
على الواجب الموسع ودل الاجماع على انه لا يمكن اثبات الواجب الموسع الا اذا اثبتنا
له بدلا ودل الاجماع على ان ذلك البدل هو العزم لان القائل قائلان فالقائل بالبدل
البدل وقائل اثبته وكل من اثبته قال انه العزم فلو اثبتنا البدل شيئا آخر لكان
ذلك خرقا للاجماع وهو باطل ثبت ان الدليل دل على وجوب العزم لكن هذا التقدير
لم هذا الدليل معارضا لقوله النص دل على ترك ما لا يشتهيه لا يشتهيه وانبات ما لا نشتهيه
له النص بالنفي والاثبات لا يكون معارضا للظاهر واعلم ان هذا الجواب ضعيف
فانا لو سلمنا ان العقل دل على انه لا يمكن اثبات الواجب الموسع الا اذا اثبتنا البدل له
وذلك لانه لا معنى للواجب الموسع الا ان يقول الشارع افعل في اول الوقت او في وسطه او في
آخره اذا لم يبق من الوقت المقدر ما لا ينفصل عنه فاعلم انه لا محالة
ولا تتركه البتة فعقولنا يجب عليه ايقاع هذا الفعل اما في هذا الوقت او في الوقت المجرى
مجرى قولنا في الواجب المخير انا لا نوجب عليه اما هذا ولا ذاك بعينها انما نصفها بالوجوب
على معنى انه لا يجوز له الخلل بجميعها ولا يجب الاتيان بجميعها بل الامر في اختيار
اي واحد منها مفوض الى راي المكلف فكذا هاهنا لا يجوز للمكلف ان يخل بوقع الفعل
في شيء من اجزاء هذا الوقت ولا يجب عليه ان يوقعها في كل اجزاء هذا الوقت ونفس
ذلك الجزء مفوض الى راي المكلف هذا اذا كان في الوقت فسحة فاذا اذا ضاق
الوقت فانه يتضيق التكليف ويتعين فهذا هو الذي نقول به ونعلم هذا التقدير
لا حاجة الى اثبات بدل هو العزم الطرف الثاني وهو اختيار اكثر اصحابنا
والاكثر المعتزلة وهو ان الفرق بين هذا الواجب وبين المندوب وبيان هذا الواجب لا يجوز
تركه الا لبدل والمندوب يجوز تركه من غير بدل قوله انا لا نسلم ان العزم اما ان يكون قائما
مقام الاصل في الجهات المطلوبة او لا يكون قلنا لم لا يجوز ان يكون قائما مقام الاصل
لا في جميع الاوقات بل في هذا الوقت المعين فاذا اتى بالبدل في هذا الوقت سقط
عنه الامر بالاصل في هذا الوقت ولكن لم يسقط عنه الامر بالاصل في الاوقات
واعلم ان هذا الجواب ضعيف لان الامر لا يفيد التكرار بل لا يقتضي الفعل الا مرة

يعد ذلك عصى الماخير سوآءات اولم يمت لانه ماخوذ بموجب ظنه ولهذا
قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب الحد على الحاج لان البقاء في المدينة لا يغلب على الظن
فاما اخبر الصوم والاكرة الى مهنة وشهر بن فانه يغلب على الظن ثبوت الوجه
المدة وقال الشافعي رحمه الله عليه يجري البقاء الى السنة الثانية غالبا على الظن لان
الشتاء الصحيح دون الشتوة المرتقبة اذا غلب على ظنه السلامة فيذلك ممن
لا يأمنه ام لكن لانه اخطاء في ظنه والخطاء مما عن عزائم والله اعلم المسئلة الثالثة
في الواجب على سبيل الكفاية الامر اذا تناول جماعة اما ان تناولهم على سبيل الجمع
او على سبيل الجميع فان تناولهم على سبيل الجميع فقد يكون فعل بعضهم شرطا في سقوط
البعض كصلوة الجمعة وقد لا يكون كذلك كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة اما اذا
تناول الجماعة لا على سبيل الجميع وذلك حين فرض الكفاية وذلك اذا كان الغرض من
ذلك الشيء حاصلا بفعل البعض كالجهاد والذي الغرض منه حراسة المسلمين واذا ظهر
العدد فحيث حصل ذلك بالبعض لم يلزم الباقين والعلم ان التكليف فيه مرفوع على
حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان
غلب على ظنهم ان غيرهم لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم
لا يقوم به وجب على كل طائفة القيام به وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم
يقوم به سقط الفرض عن كل احد من تلك الطوائف وان كان يلزم منه ان لا يقوم به
احد لان تحصيل العلم بان غيري يفعل هذا الفعل امر لا غير مكن غالبا الممكن تحصيل الظن
والله اعلم **الفصل الثاني في احكام الوجوب** **مسئلة** الامر بالشيء
امر بما لا يتم الشيء الا به بشرط ان يكون المأمور به مطلقا والآخر ان يكون الشرط مقدورا
للمكلف وقالت الواقفية ان كانت مقدمة المأمور به سببا له كان ايجاب المسبب
ايجابا للسبب لان عند حضور السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب السبب عند
انتفاء وجود السبب اما اذا كانت المقدمة شرطا فحسب فلا يكون المشروط
واجب الحصول عند حصول الشرط لجواز ان لا يكون الامر بالمشروط امرا بالشرط
كالصلوة مع الوضوء لما ان الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال ولا يستقيم وجوبه
على هذا الوجه الا ويكون مقدمة واجبة انا نقول ان الامر انما يقتضي ايجاب الفعل على كل حال
لانه لا فرق بين قولنا ايجب عليك الفعل في هذا الوقت وبين قوله لا ينبغي ان تخرج
هذا الوقت الخوانت قد اتيت بذلك الفعل في كل واحد من هذين اللفظين

ودليلا على الوجاب على كل حال واما قولنا ان ايجاب الفعل في كل حال يقتضي ايجاب
مقدمته لانه لو لم يقتض ذلك لكان في كل حال عدم المقدمة وذلك يكلف ما لا يطاق
فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه امر بالفعل بشرط حضور المقدمة عامة
ما في الباب ان يقال هذا خلاف الظاهر لان اللفظ يقتضي ايجاب الفعل على كل حال
فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط ترك الظاهر قلنا نقول كما ان تخصيص
الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر فكذا ايجاب المقدمة
مع ان الظاهر لا يقتضي وجوبها سلمنا ان الظاهر فليس يحمل احد على الحمل الفلاني
اولى من حمل الآخر فما يكون ترجيح الحمل الذي حملتموه عليه
ان يقال هذا الامر بالفعل يشترط حضور المقدمة قلنا هذا يبطل بما لو قال
غلامه بان يسقيه الماء اذا جاء ان الماء على مسافة منه لو انه ان كلفه سقي
الماء بشرط ان يكون قد قطع المسافة وجب اذا قد قد مكانه ولم يقطع المسافة
ان لا يتوجه عليه الامر بالسقي وان كان مكلفا بالسقي مع من قطع المسافة
فهذا تكليف ما لا يطاق وكما هو جواب الخصم فهو جوابنا عما قاله ليس على
احد الحملين اولى من الحمل الثاني ولسانية اللغة الظاهر وما يقتضيه اللفظ الوضعي
ما يثبته اللفظ فاما الاثبات ما لا يستفاد من اللفظ فلا يكون اللفظ دالا عليه
للظاهر والمقدمة لا تستفاد من اللفظ سفي ولا باثبات فلم يكن ايجابها الدليل يفعل
بحكم اللغة الظاهر وليس كذلك اذا اقتضينا وجوب الفعل بحال وجود المقدمة
دون حال عدمها لان ذلك خالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل
حال **فرع الاول** اعلم ان ما لا يتم الواجب الا به من ثلاثة اقسام احدها كالوضوء
والطهارة المتقدم على العبادة والآخر ليس كذلك والاول ضربان احدهما يجب
حصوله لما هو مطلوب به اليه والآخر لا يجب ذلك فيه اما الاول فكما اذا امرنا الله تعالى
بالصلاة زيد فانه لا مطلوب به الا الضرب وهو مستلزم للاتيان بالقدر الصحيح منها
الذي فعل ضربان احدهما يحاج الواجب الوقوع به في الحرج عادة اليه يحصل لنا الوثوق
على حاجة الفعل الى تعيين الطهارة واما الذي لا يحاج الواجب الوقوع به في الحرج
الى الترتيب الذي ذكرناه وهذا اعلى قسمي ما يتم الواجب الا به وهو الذي يكون مقدورا
واحضار بعض الاوقات منه ما لا يتم منه كالقدرة واما الذي لا يكون كذلك

فنقول ان احدهما ان يعصي بفعله لانه ما فعل ان المامور به اشبه به وهو كما اذا ترك الانسان
صلوة من الصلوات الخمس لا بعينها فيلزمه فعل الخمسة لانه لا يمكن مع
الالتباس ان يحصل له يقين الخروج عن العهدة الا بفعل الكل وثانيهما ان
لا يتمكن من استيفاء العبادة الا بفعل غيره لاجل ما بينهما من التقارب نحو ستر
جميع الفخذ فانه لا يمكن الا مع ستر بعض الركبة وغسل كل الوجه لا يمكن الا مع
غسل جزء من الراس واما الترك فهو ان يشتبه عليه المذكي بالميتة فيحرم
وذلك انما كان لان الحل ملتبسا بغيره وهو ضربان احدهما ان يكون قد ثبت في نفسه والامر
لو لم يكن قد ثبت في نفسه فالاول نحو اختلاط الماء النجس بالماء الطاهر والفقهاء
فيه اختلافات غير متعلقة باصول الفقه واما الذي لا يستقر مع الالتباس فانه يشتمل
على مسائل منها ان يشتبه الماء الطاهر بالماء النجس والفقهاء اختلفوا في جواز التحري
فيه ومنها ان يوقع الانسان الطلاق على امرأة من نسائه بعينها ثم يذهب عليه عينها
والاقوى تحريم الكل تغليبا للحرمة على الحل مسألة قال قوم اذا اختلطت
منكوحة باجنبية وجب الكف عنهما الحرام هو الاجنبية والمنكوحة حلال وهذا
باطل لان المراد من الحل رفع الحرج والجمع بينه وبين التحريم متناقض والحق انهما حرامان
الا ان الحرمة في احداهما لعلة كونها اجنبية وفي الاخرى لعلة الاشتباه بالاجنبية
اما اذا قال لزوجتيه احداكما طالق فيحتمل ان يقال يحل وطؤهما لان الطلاق
شيء متعين فلا يحصل الا في محل متعين وقبل التعيين لا يكون الطلاق نازلا في واحدة
منهما ويكون الموجود قبل التعيين ليس الطلاق بل امرا له صلاحية التاثير في الطلاق
عند اتصاله بالبيان فهو اذا ثبت ان قبل التعيين لم يوجد الطلاق وكان الحل
موجودا والسبب الاول سببا فيبقى وطؤهما معا ومنهم من قال يحرمان جميعا الى وقت البيان
لجانب الحرمة فان قلت فالذي يجب عليه التعيين والله تعالى يعلم ما سيعينه
فيكون هي المحرمة [illegible] وعلم الله تعالى وانه هو شبيه علينا ولست
[illegible] قلنا الان ذلك جهل
[illegible] في المستقبل سيعين
[illegible] كمسح الراس
والطمأنينة في الركوع [illegible] الزيادة هل توصف بالوجوب والحق

لا لان الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا يكون واجبة
المسألة الثانية في ان الامر بالشيء نهي عن ضده اعلم انا لا نريد بهذا ان صيغة
الامر هي صيغة النهي بل المراد ان الامر بالشيء دال على المنع من نقيضه بطريق الاستلزام
وقال جمهور المعتزلة وكثير من اصحابنا انه ليس كذلك لنا انه ما دل على وجوب
الشيء دل على وجوب ما هو من ضرورته اذا كان مقدورا للمكلف على ما تقدم بيانه
في المسألة الاولى والطلب الجازم من ضرورته المنع من الاخلال به فاللفظ الدال
على الطلب الجازم وجب ان يكون دالا على المنع من الاخلال به بطريق الالتزام
ويمكن ان نبين هذا بعبارة اخرى فنقول ماهية الامر مركبة من قيد الطلب الجازم والاذن
بالاخلال اولا يمكن فان كان الاول كان حازما لطلب الفعل ويكون قد اذن
في الترك وذلك متناقض وان كان الثاني فلا وجود هذا الطلب كان الاذن
في الترك ممتنعا ولا نعني بقولنا الامر بالشيء نهي عن ضده الا هذا فان قيل لا نسلم
ان الطلب الجازم من ضرورته المنع من الاخلال وبيانه من وجهين الاول ان الامر
بالمحال جائز فلا استبعاد في ان يأمر بهما بالوجود والعدم معا الثاني هو ان الامر
بالشيء مشروطا بالشعور [illegible] عن ضده وذلك النهي يمتنع ان يكون
ناهيا عن كل اضداده [illegible] ان يقال هذا الامر نفس ذلك النهي والجواب قوله
الامر بالمحال جائز قلنا هب انه جائز ولكن لا نتكلم الا في ماهية الايجاب في العقل لا بد
تصور المنع من تركه فكان اللفظ الدال على الايجاب دالا على المنع من الاخلال به ضمنا
قوله قد يأمر بالشيء حال غفلته عن اضداده قلنا لا نسلم انه يصح منه ايجاب الشيء
عند الغفلة عن الاخلال به وذلك لان الوجوب ماهية مركبة من قيد الطلب ومن قيد
المنع من الترك فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصورا للترك لا محالة
واما الضد الذي هو المعنى الوجودي المنافي فقد يكون مغفولا عنه ولكن لا ينافي الشيء
ما هو شرط [illegible]
الشيء وعدمه [illegible]
[illegible]
الترك قد يكون مغفولا عنه [illegible]
المتقدمة قد يكون مغفولا عنها فلا جرم لا يجوز ان يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده والله

اما الشهر الحاضر او شهر آخر وانما الخ بل كان هو الواجب كما علمناه في الكفارات
الثلث ودليلنا ما تقدم من ان الواجب هو الذي منع من تركه وهو دوام استمرا
من ترك الصوم فلا يكون واجبا عليهم بالخاص بمستوعبة من الفعل والممنوع
من الفعل كيف يكون ان يكون ممنوعا من الترك واحتج الخ الف باسناد احدهما
قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اوجب الصوم على كل من شهد الشهر
وهو قد شهد والشهر يجب عليهم الصوم وثانيها انه ينوي قضاء ومضاف ومبني
قضاء وذلك يدل على انه محكوم وجوبا سابقا ثالثها انه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه
فوجب ان يكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب عن الكلام الاول
استدلاله بالظواهر والقياس على محل الفرقة ضرورة العقل وذلك لان المقصود
من ايجاب المنع من الترك وعند عدم المنع من الترك لو حاولنا اثبات المنع من
الترك كنا قد تمسكنا بالظواهر والقياس واثبات الحكم بين النقيضين وذلك
لو يقوله عاقل على ان نسلم ان الوجوب بمعنى والحتم وذلك كلام الخصم وعن الاول
اختلفوا في ان المندوب هل هو مأمور به ام لا والحق ان المراد من الامر ان كان هو
الترجيح المطلق من غير اشعار بجواز الترك ولا بالمنع من الترك فنحن وان كنا هو الترجيح
المانع من النقيض فلا لكنا لما بينا ان الامر للوجوب كان الحق هو التفسير
الثاني الفرع الثاني اختلفوا في ان المندوب هل يصير واجبا بعد الشروع فيه
فعندنا في حنيفة رحمه الله عليه ان التطوع يلزم الشروع وعند الشافعي رضي الله
عنه لا يجب لنا قوله عليه السلام الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء
افطر وهذا نص في الكلام فيما اذا نوى صوما يجوز له تركه بعد الشروع فنقول لا يجب
ان يقع الصوم على هذه الصفة لقوله عليه السلام ولكل امرئ ما نوى تمام الكلام
وهذه المسألة مذكورة في الخلافيات الفرع الثالث المباح هل هو من
التكليف ام لا والحق انه ان كان المراد بانه من التكليف هو ان ورود التكليف جعله
جملة الاقسام التكليف وان كان المراد منه انه ورد التكليف باعتقاد اباحته
فاعتقاد حسن الفعل اعتقاد انه مأذون له في الفعل فالتكليف بذلك الاعتقاد
[illegible] مع انه نزاع في بعض اللفظ الفرع الخامس المباح هل هو حسن والحق انه ان كان

المراد من الحسن كل ما ورفع الحرج عن فعله سواء كان على فعله ثواب او لم يكن فالمباح
حسن وان اريد به ما استحق فاعله بفعله التعظيم والثواب فالمباح ليس بحسن
الفرع الخامس المباح هل هو من الشرع قال بعضهم ليس من الشرع لان معنى المباح
انه لا حرج في فعله وفي تركه وذلك معلوم قبل السمع فيكون الاباحة تقرير للاصل
لا تقريرا فلا يكون من الشرع والحق ان الخلاف لفظي وذلك لان الاباحة حيث تطلق
لمثله احدها ان يقول الشرع ان شئتم فافعلوا وان شئتم فاتركوا والثاني ان دل الخبار
الشرع انه لا حرج في الفعل والترك والثالث لسان الحكم الشرع فيه البتة والكل تعتقد
الامة مع ذلك ان ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب ترك فانه مكلف فيه وهذا الدليل
يعم جميع الافعال التي لا نهاية لها اذا عرفت هذا فنقول ان عنى بكون الاباحة حكما
شرعيا انه حصل حكم غير الذي كان مستمرا قبل الشرع فليس كذلك بل الاباحة تقرير
لا تغيير وان عنى بكونه حكما شرعيا ان كلام الشرع دال على تحققه فظاهر انه كذلك
لان الاباحة لا تتحقق الا على احد الوجوه الثلثة المذكورة وقد بينا خطأ الشرع
دال عليها فكانت الاباحة من الشرع بهذا التأويل النظر الثاني من القسم الثاني من
كتاب الاوامر والنواهي في الظاهرية مسئلة يجوز ورود الامر بما لا تقدر المكلف عليه
عندنا خلافا للمعتزلة والدليل عليه انا وجوه الاول الله تعالى اخبر انه كافر بالايمان
منه محال لانه يفضي الى انقلاب علم الله تعالى جهلا والجهل محال والمفضي الى المحال محال
فان قيل لا نسلم ان الايمان من الكافر محال ولا نسلم ان معلوم الله يفضي انقلاب العلم
جهلا بيانه ان العلم يتعلق بالشيء على ما هو به فان كان الشيء واقعا تعلق العلم بوقوعه وان
كان غير واقع تعلق بلا وقوعه فاذا فرضت الايمان واقعا لزم القطع بان الله تعالى كان
عالما بوقوعه وان فرضته غير واقع لزم القطع بان الله تعالى كان عالما بلا وقوعه فقد صار الايمان بحيث لا يمكن الكفر لاجله يتغير العلم بل يمتنع ان يكون العالم الا
الاول هو العلم بالامكان لا من العلم بالكفر قلت ان ذلك محال لما ان ما ذكرناه
يقتضي امتناع صدور الايمان من الكافر لكنه معارض بوجوه دالة على ان الايمان في نفسه
ممكن الاول انا الايمان كان في نفسه ممكن الوجود فلو انقلب واجبا صار العلم
لكان العلم مؤثرا في المعلوم وهو محال لان العلم تبع المعلوم ولا يؤثر فيه الثاني ان
كل ما علم الله تعالى وجوده اذا كان واجب الوجود وكل ما علم الله تعالى عدمه اذا كان

اذا كان واجب العدم لزم ان لا يكون الله تعالى قادرا على ايجاد شيء ولا تنقل
من ان تعالى ان الله تعالى علم وجوده او علم عدمه وعلى التقدير يكون واجبا والواجب
لا تقدرة عليه البتة فيلزم ان لا تتعلق ارادة الله تعالى بشيء والتالي باطل فكذا
وجوده يكون واجب الوجود وما علم عدمه يكون واجب العدم لزم ان لا يكون لنا
اختيار في شيء اصلا وان يكون حركاتنا بمنزلة تحريك الرياح للاشجار من حيث
انه لا يكون ذلك باختيارها والكل يعلم بالضرورة ان ذلك باطل فما يتدرج تعرفه
ضرورية بين الحركات الحيوانية الاختيارية والجمادية الاضطرارية السراج
انه لو كان كذلك لكان العالم واجب الحدوث في الوقت الذي علم الله تعالى وقوعه
فيه والواجب يستغني عن المؤثر فيلزم استغناء حدوثه عن المؤثر فيلزم ان لا يتصور
حدوث العالم ولا حدوث شيء من الاشياء الى القادر المختار وذلك كفر لقائل
ان تقول العالم به اما ان يكون سببا لوجوبه او لا يكون فان كان سببا لوجوبه لزم ان
يكون العالم قديما وارادة الله تعالى للقديم قديمة والارادة القديمة الذي اختارها
يترجح الوجود على العدم فاذا كان العالم كذلك صار العالم عين القدرة والارادة
وذلك محال لانه يستلزم قيام الحوادث وهو عين معقول لانه لم يكن العالم سببا لوجوب
المعلوم فقد سقط ما ذكرتموه من الدلالة لانه مبني على ان المعلوم صار واجب
الوقوع عند تعلق العلم به فاذا بطل ذلك بطل ما ذكرتموه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على
ان الحدوث محال من الحكيم ولكن لم قلتم انه يدل على ان الله تعالى لم يعلم ان العالم
قبل ان يكون محال لذاته فانه يجوز ورود الامر به سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على
ان الامر بالمحال لكنه يدل على ان التكليف الذي هو مجموع ما لا يطاق وذلك لان
الشيء وان كان معلوم العدم كان الامر به شأنا من الامور فيلزم ان يكون معلوم
الوجود وكان واجب الوجود وما كان واجب الوجود لا يكون لقدرة العباد فيه
واختيارهم فيه لم يصح ان يكلفهم به تكليفا اصلا ما لا يطاق منتف لم ما ذكرتموه
يدل على ان التكاليف باسرها تكليف ما لا يطاق وان احد من العقلاء لا يقول بذلك
فان بعض الناس يجعله عقليا وبعضهم جوزه ولم يقل احد بانه ممتنع ورود التكليف
بما لا يطاق وما هو نتيجة هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا نسلم صحة هذا
الدليل وسلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولكم ولكنه معارض بالنقل

والمعقول اما النقل فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين
من حرج وای حرج اعظم من التكليف بما لا يطاق واما المعقول فمن اربعة اوجه الاول
ان الشاهد يمنع كلام الذاهبين الى التحسين والتقبيح بالعقل والعمدة في الجواب عند تعالى
عنه الذاهبين الى التحسين والتقبيح بالعقل ان كل ما يتصور الفعل يكون مأمورا به انا نقول انه متى
يتصور ان كل متصور متعلق وكل متعلق تميز ثابت فما لا يكون ثابتا لا يكون متصورا بيان
الثاني ان الذي لا يكون متصورا لا يكون متصورا في العقل اشارة والمأمور به يكون في العقل
اليه اشارة والجمع بينهما متناقض الثالث اذا جوزتم الامر بالمحال فلم لا يجوز ان
امر الجماد وسائر الرسل الباقية ان لا تكتب علينا واجيب قوله اذا لم نشأ
الايمان بدلا عن الكفر كان الموجود في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر
قلنا نحن وان علمنا ان علم الله تعالى في الازل تعلق بايمان زيد او بكفره لكنا نقول ان
علمه تعالى باحد هذين التعلقين وذلك لا يحصل الا عند حصول احد هذين التعلقين
حتى ان ذلك العلم لزم انقلاب ذلك العلم جهلا في الماضي وهو محال بين وجهين احدهما
استناع الجهل على الله تعالى والثاني ان تعلق الشيء في الماضي محال قوله العلم يتبع
قلنا الكلام من دليلنا حصول الوجوب عند تعلق العلم فلما ان ذلك الوجوب به
او بشيء آخر قوله لم يقدر الله تعالى على شيء ثم قلنا العلم بالوقوع يتبع الوقوع
الذي هو تبع القدرة والارادة والقدرة فامتنع ان يكون الفرع سببا لما منه الحاصل الذي تعلق علمه
به على الوجه المخصوص يكشف عن ان قدرته وارادته تعلقتا به على ذلك الوجه قوله
يلزم الجهل قلنا ان عنيتم به انه يجب ان كل من يشيء على خلاف ما علم الله تعالى فانه
محال قوله يلزم ان يكون العلم واجب الحدوث حين حدوثه فيستغني عن القدرة
والارادة قلنا مثلنا ان العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة والارادة والفرع
لا يفتقر عن الحاصل قوله العلم اما ان يكون سبب الوجوب او لا يكون قلنا نختار انه
ليس بسبب الوجوب ولكن نقول انه يكشف عن الوجوب واذا كان كاشفا عن
الوجوب ظهر التقريب قوله هذا لا يدل على جواز الجمع بين الضدين قلنا بل
يدل لان علم الله تعالى بعدم ايمان زيد يقتضي وجود ايمان زيد فاذا اسموه بانه حال
الايمان في الوجود حال حصول العلم بعدم الايمان فقد كلفوه بالجمع بين الضدين قوله
هذا الدليل يقتضي ان يكون كل التكاليف تكليف ما لا يطاق وذلك لم يقل
به احد قلنا الدليل القاطع العقلية لا تدفع بامثال هذه الدوافع اما الاية فهي

معارضة بقوله تعالى لا يحل لنا اما الحالة الثانية والثالث فقد علمت ان الدواعي العقلية
لا يبادر منها الظواهر التكليفية بل نعلم ان تلك الظواهر مهملة له ولا حاجة بنا الى تفسير الاول
قوله انه عبث قلنا ان عنيت به كونه عبثا حتى عن مصلحة العبد فلم قلت ان هذا محال
قوله المحال غير متصور قلنا لو لم يكن متصورا لما حكم العقل عليه بالاستحالة بل ان التصور
موقوف على التصور والحكم تميز بين المفهوم من قولنا الواحد نصف الاثنين والمفهوم
من قولنا العدد هو الموجود يحتمل ان يقال لو لم نتصور هذين المفهومين والحكم بامتناع التعريف
قوله لم يجز ان يأمر الجاهل بتحصيل العلم الحال عندنا هو ان العلم بتوقف العقاب
وذلك قد يتصور الذهن عن العلم والله ولي التوفيق الدليل الثاني ان الله تعالى
اخبر عن اقوام معينين انهم لا يؤمنون وذلك في قوله ان الذين كفروا سواء عليهم
ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وكل ما تعلق خبر الله تعالى على اكثر وجه لا يصح ان
يثبت هذا فنقول او ذلك لا شخاص فرأينا الله تعالى خبر الله الصدق فكذبا
والكذب محال اما الاول فبالبداية الحاكمة والحاجة على قول المعتزلة او لنفسه كما هو مذهبنا
والموجب الى المحال محال فصدور الديان من اولئك الاشخاص محال وبانتفاء
ما تقدم الدليل الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق
الله تعالى في كل ما اخبر به عنه وهو اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بانه يؤمن
بانه لا يؤمن ابدا وهذا هو التكليف بالجمع بين الضدين الدليل الرابع
ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى فيه وما يتوقف
تلك الداعية كان الفعل واجب الوقوع واذا كان كذلك كان ابجر قد ما وفي
حين الجبر كانت التكاليف باسرها تكليفا بالمحال اما قلنا ان صدور الفعل
عن العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى فيه لانه اما ان يكون
منشأ من الفعل والترك او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون ترجح الفاعلية
على التاركية موقوفا على مرجح او لا يتوقف فان توقف فذلك المرجح ان كان من فعل العبد
عاد التقسيم فيه ولا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى داعية ليست منه بل من الله
تعالى وهو المقصود وان لم يتوقف على مرجح فقد ترجحت الفاعلية على التاركية
لا لمرجح وذلك محال لان ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لو جاز لكان يكون لا لمرجح
جائزا وحينئذ يحتمل العالم ان يكون كذلك وحينئذ لا يكون لاحد ان يستدل بحدوث العالم على وجود
الصانع وهو محال فان قلت لم لا يجوز ان يقال القادر وحده يكفي في ترجيح

احد الطرفين على الآخر قلت قول القائل انما ترجح احد الطرفين على الآخر
لان القادر وحده منا لطة لا نقول حال ترك القادر وحده مفهوم زايد على كونه
قادرا وعلى وجود الاثر فاما ليس له مفهوم زايد فان كان له مفهوم زايد فحينئذ
يكون صدور احد مقدوري القادر عنه دون الآخر موقوفا على امر زايد وذلك هو
القسم الاول الذي بيناه وانه يفضي اما الى التسلسل او الى مرجح ليصدر من الله تعالى
وان لم يكن له مفهوم زايد صار معنى قولنا القادر مرجح احد مقدوريه على الآخر من مرجح
ان القادر اذا صار كونه قادرا مدة من غير هذا الترجيح ثم وجد هذا الترجيح بعد مدة من
غير ان يحصل لذلك القادر قصد البه وميل الى تكوينه وذلك معلوم الفساد بالضرورة
ومنشأ المغالطة في ذلك اللفظة هو ان قول القائل القادر يرجح كلا مقدوريه
ان هذا المقدور انما ترجح على المقدور الآخر لان القادر خصصه بالترجيح وقولنا خصصه
بالترجيح يوهم امورا زايدة على مجرد القادرية والحاصل انا اذا اسقطنا امورا زايدة وبقينا
نوعه على ما تعلم اخذ الى مرجح القادرية وحينئذ نرجع الى القسم الاول فقلت
ان هذا الكلام مغالطة محضة وانا بينا ان عند حصول تلك الداعية
التي خلقها الله تعالى يجب صدور الفعل والا لم يوجد لم يجب لكان اما ان يمتنع او
يجوز فان امتنع كانت الداعية مانعة له مرجحة وان جاز مع تلك الداعية
يجوز عدم الاثر بارادة ووجوده اخرى فنرجح الوجود على العدم اما ان يتوقف
على زايد او لا يتوقف فان توقف لم تكن الداعية الاولى تامة المرجح وقد فرضناها
كذلك هذا خلف وايضا فالكلام في هذه الضميمة كما فيها ويلزم اما
التسلسل او الدور او الترجح لا لمرجح وهو المطلوب واما ان لا يتوقف صدور الفعل عن العبد على داعية يخلقها الله تعالى فيه فكان
ذلك الفعل واجب الوقوع عند تلك الداعية لزم الجبر لان قبل خلقها كان الفعل
ممتنعا من العبد وبعد خلقها يكون واجبا وعلى كلا التقديرين لا تبقى المكنة من الفعل
والترك واما قولنا انه لما كان كذلك كانت التكاليف باسرها تكليفا بما لا
يطاق لانه لما لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك البتة كان تكليفه بفعل
او ترك تكليفا بما لا يطاق والدليل الخامس
التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك

او حال وجهان احدهما اذا اعتبرت على الاخرى فان توجه عليه حال الا استوآ كان
ذلك تكليفا بما لا يطاق لان حال حصول الاستواء يمتنع حصول الرجحان لان الاستواء
ينافي الرجحان فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين واذا امتنع الرجحان كان التكليف
بالترجيح تكليفا بما لا يطاق وان توجه عليه حال الرجحان فنقول الراجح يصير
واجبا والمرجوح يمتنع على ما تقدم تقريره في الدليل الرابع والتكليف بالواجب
حال لان ما يجب وقوعه استحال ان يستند وقوعه الى شيء والمحال واجب الاستحالة
يستند وقوعه الا عدم استحالة ان يفعله فاذا امر بفعله فقد امر بما هو قادر عليه
واما التكليف بالممتنع فلا يشهد في انه تكليف بما لا يطاق الدليل السادس
افعال العبد مخلوقة لله تعالى واذا كان كذلك كان التكليف تكليفا بما لا يطاق
اما ان فعل العبد مخلوق لله تعالى فلانه لو كان مخلوقا للعبد لكان معلوما للعبد ولكن
معلوم للعبد غير مخلوق له وتقريره ان كل ما كان كذلك فانه اذا كان فعل العبد مخلوقا
لله تعالى كان التكليف تكليفا بما لا يطاق لان العبد قبل ان يخلق الله تعالى فيه
الفعل استحال عنه تحصيل الفعل واذا خلق الله تعالى فيه الفعل استحال منه الامتناع
والدليل على كل الحالتين ان قدرة على الفعل والا على الترك فان ما صح ان تكون
له على الوجه الذي كان لله اجزى عادته بان ان اختار وجود الفعل فالله تعالى يخلقه فان
اختار عدم الفعل فالله تعالى لا يخلقه وعلى هذا الوجه يكون العبد مختارا قبل
ذلك الاختيار ان كان منه لا من الله تعالى فالعبد موجود لذلك الاختيار وقد لم يكن منه
بل من الله تعالى وكان مضطرا اذ ذاك الاختيار وهو المطلوب والكلام الدليل السابع الامر
قد وجد قبل الفعل والقدرة ليست موجودة قبل الفعل بالاتفاق فوجد الامر دون القدرة
وذلك تكليف بما لا يطاق اما ان الامر قد وجد قبل الفعل فلان الكافر مكلف بالايمان
واما ان القدرة غير موجودة قبل الفعل فلان القدرة صفة متعلقة فلا بد لها من
متعلق والمتعلق اما الموجود او المعدوم او محال ان يكون للموجود متعلق القدرة لان
الموجود لو كان مستغنيا عن المحدث لاستحال ان يكون مقدورا والمستغني عن المحدث
ان يكون مقدورا فالمحتاج الى المحدث لا بد ان يكون مقدورا واذا كان لا بد من متعلق القدرة
ولم يكن ان يكون عدما محضا بينا انه لا بد وان يكون موجودا فاذا ثبت ان القدرة
لا بد لها من متعلق موجود ثبت ان المتعلق لا بد وان يكون موجودا الثاني ان القدرة لا توجد

الا عند وجود الفعل الدليل الثامن العبد لو قدر على الفعل لقدر عليه اما
حال وجوده او قبل وجوده والاول محال والا لزم الموجود وهو محال والثاني محال
لان القدرة في الزمان المتقدم اما ان يكون لها اثر في الفعل او لا يكون فان كان لها
اثر فستول اثر القدرة في المقدور حاصل في الزمان الاول وهو وجود المقدور وهو حاصل
في الزمان الاول فما بقي القدرة في المقدور ومخالفتها لوجود المقدور والحاصل ما ان
يبقى ذلك المقدور حال وجوده او قبله فان كان الاول لزم ان يكون موجودا الموجود
وهو محال وان كان الثاني فكان الكلام فيه كما في المقدم ولزم التسلسل وان
لم يكن لها في الزمان المتقدم اثر ثبت انه ليس لها في الزمان المتاخر لوجود الفعل اثر
استحال ان يكون مقدورة على الفعل واعلم ان هذين الوجهين لا نزاع فيهما لانهما
يشكلان بقدرة الباري تعالى على الفعل الدليل التاسع ان الله تعالى امر بمعرفة
الله تعالى في قوله تعالى في قوله فاعلم انه لا اله الا الله فنقول اما ان نوجه الامر
على العارف بالله او على غير العارف بالله والاول محال لانه تحصيل الحاصل
او الجمع بين المتنافيين وهما محالان والثاني محال لان غير العارف بالله ما دام يكون
غير عارف بالله استحال منه ان يكون عارفا بان الله امر بشيء لان العلم بان الله
امر بشيء مشروط بالعلم بالله وبشيء استحال ان يعلم الله امر بشيء كان توجيه
الامر عليه في هذه الحالة توجيه الامر على من يستحيل ان يعلم فذلك الامر هو ذلك
عين تكليف ما لا يطاق الدليل العاشر ان الامر المتقدم لا تعلق له بالفعل
قال انظروا وقوله تفكروا وذلك امر لا يطاق بيانه ان تحصيل التصورات غير مقدور
واذا لم تكن التصورات مقدورة لم تكن القضايا بالضرورة مقدورة واذا لم تكن القضايا
الضرورة مقدورة لم تكن القضايا النظرية مقدورة واذا لم يكن هذه الاشياء مقدورة
لم تكن النظر والفكر مقدورا اما بيان ان التصورات غير مقدورة لان الغافل اذا
اراد تحصيلها فاما ان يحصلها حال ما يكون ذاكرا لتلك التصورات حاضرة بالبال وحال
ما لا يكون تلك التصورات حاضرة بالبال فان كانت حاضرة بالبال كانت التصورات
حاصلة فتحصيلها يكون تحصيلا للحاصل وهو محال وان كانت غير حاضرة بالبال
كان الذهن عنها ذاهلا عنه ومتى كان الذهن عنها ذاهلا عنه استحال من الغافل ان يحاول
تحصيلها والعلم بذلك ضروري فان قلت لم لا يجوز ان تكون التصورات مقدورة من وجه دون وجه

فلا جرم يمكنه ان يحصل كما لها قلت لما كانت متصورة من وجه دون وجه
فالوجه المتصور مغاير للمالم يتصور منهما البتة ان احدهما متصور بتمامه والآخر
غير متصور بتمامه وحينئذ يعود الكلام المتقدم واما قلنا ان التصورات اذا لم
يكن مقدورة كانت القضايا البديهية غير مقدورة وذلك لان تلك التصورات
لما ان يكون بحيث يلزم من عجز حضورها في الذهن عجز الذهن بنسبة بعضها الى
بعض بالنفي او بالاثبات او لا يلزم فان لم يلزم لم يكن تلك القضايا يا علوما بفطنة
بل يكون باعتقادات تقليدية وان لزمت فنقول حصول تلك التصورات ليس
باختيار وعند حصولها فاقترنت تلك القضايا بتلك التصورات عليها ليس باختياره فاذن
حصول تلك القضايا البديهية ليس باختياره وذلك هو المطلوب واما قلنا ان
القضايا البديهية اذا لم يكن باختياره كانت القضايا النظرية ليست باختياره وذلك
لان لزوم هذه النظريات عن تلك الضروريات لما ان يكون واجبا او لا يكون فان لم يكن
واجبا لم يكن ذلك مستندا الا بديهيا او اذا استند الى بديهي مركب من مقدمات
ولم يكن المطلوب واجب اللزوم عن تلك المقدمات كان اعتقاد وجود ذلك المطلوب
في هذه الحالة اعتقادا تقليديا والا ينتفي ان كان ذلك واجبا فنقول قبل حصول
تلك المقدمات البديهية امتنع حصول هذه القضايا الا مستندة اليه وعند حصول
تلك البديهيات يجب حصول هذه المستندة لما بيان هذه المستندة اليات
فيجاب الشق الاول والاثبات لا يكون باختيار المكلف واذا ثبت هذا ثبت ان التكليف
بها تكليف بما ليس في الوسع فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذه المسألة
المسألة الثانية قال الاكثرون من اصحابنا ومن المعتزلة الامر يقتضي الفور ولا يتوقف
على حصول الحرمان وقال جمهور اصحاب ابي حنيفة بل يتوقف عليه وهو قول الشيخ
ابي حامد الاسفرايني من فقهائنا ومن الناس من قال بتناول الفور دون التراخي
فانه يصح انتهاؤهم عن المنهيات ولا يصح اقدامهم على المامورات واعلم انه لما استقر
هذا الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالاداء ما دام كما فانه امتنع منه الاقدام
على الصلوة واذا اسلم لم يجب عليه القضاء وانا نبين هذا الاختلاف في احكام
الآخرة وهو ان الكافر اذا مات على كفره فلا شك انه يعاقب على الفور فهل يعاقب
مع ذلك على ترك الصلوة والزكوة وغيرهما ام لا فمبنى قولنا انهم مامورون بهذه العبادات

انهم كما يعاقبون على ترك الايمان يعاقبون ايضا بعقاب زائد على ترك هذه
العبادات ومن الكفرة كذا قال انهم لما يعاقبون الا على ترك الايمان فهذا دقيقة
لا بد من معرفتها والدليل على وجود الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات قائم والمانع
الموجود وهو الكفر لا يصلح ما نعا فوجب الغرض بالوجوب اما بيان ان المقتضي
موجود لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا ولا شك ان هذه النصوص عامة في حق الكل واما قلنا
ان الكفر لا يصلح ما نعا لان الكفار يمكن من الايمان بالايمان اولا حتى يصير
متمكنا من الاتيان بالصلوة والزكوة بناء عليها وهذا الطريق عليه الدهري كلف
بتصديق الرسول والحديث ما امروا بالصلوة ثبت ان المقتضي قائم والعارض
غير مانع فوجب القول بالوجوب الدليل الثاني قوله تعالى ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين وهذا يدل على انهم يعاقبون على ترك الصلوة فان قيل
هذا حكاية قول الكفار فلا يكون حجة فان قلت لو كان ذلك باطلا لبينه
الله تعالى قلت لم نسلم وجوب ذلك فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا والله
ربنا ما كنا مشركين فكما ان ذلك لم ينفعهم فكذلك هذا وايضا قال تعالى
لكم لم اندعكم في هذه المواضع فعلمنا ان تكذيبهم غير واجب سلمنا انه
حجة لكن لم لا يجوز ان يقال العذاب على مجرد التكذيب لقوله تعالى وكانوا يكذبون
بيوم الدين والدليل عليه ان التكذيب سبب مستقل بافضاء دخول واذا وجد
السبب المستقل اقتضاء الحكم لم يحسن احالته على غيره سلمنا ان التعذيب وقع
على جميع الامور المذكورة لكن قوله لم نك من المصلين معناه لم نكن من المؤمنين
لان اللفظ محتمل والدليل دل عليه اما ان اللفظ محتمل فلما روي في الحديث
نهيت عن قتل المصلين وبقال قال اهل الصلوة والمراد المسلمون واما ان الدليل
دل عليه فلان اهل الكتاب داخلون في هذه الجملة مع انهم كانوا يصلون ويتصدقون
ويؤمنون بالغيب ولو كان المراد من الايات والصلوة والزكوة سلمنا ان التعذيب
على ترك الصلوة ولكن قوله لم نك من المصلين يجوز ان يكون اخبارا عن قوم ارتدوا
بعد الاسلام مع انهم ما صلوا حال اسلامهم لانه واقعة حال فيكون صدقه
صورة واحدة سلمنا عموم في من الكفار لكن الوعيد ترتب على فعل الكل فلم قلت انه

حاصل على كل واحد من تلك الامور والجواب ان الله تعالى لما حكم على الكفار
بتعليلهم دخول النار بترك الصلوة وجب ان يكون ذلك صدقا لانه لو كان كذبا
مع انه تعالى ما بين كذبهم فيها لكان مغريا بالكذب وكلام الله متى امكن حمله على
ما هو اكثر فائدة وجب ذلك واما الوجه الذي كذبوا فيها مع ان الله تعالى
ما بين كذبهم فيها فذلك لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيها فتكون الفائدة
في ذكر ذلك الحكم استيفاء بيان بغاية مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والآخرة واما
ها هنا فلما لم يكن العقل مستقلا بمعرفة كذبهم والله تعالى لم يبين لنا ذلك
فلم يكونوا كاذبين فيه لم يحصل منه غرض اصلا فيكون الاتيان به عريا عن الفائدة
قوله العلة هو التكذيب يوم الدين قلنا لو كان كذلك لكان مساويا للعبرة وعدم الدليل
في الوضع هذا الحكم وذلك لان الله تعالى رتب الحكم عليها بالفاء وقوله فالوا لم نك
من المصلين ولم نك نطعم المسكين قوله لما وجد السبب للمستقل لم يجز ان
الحكم على غيره قلنا العقل الحاصل في الموضع المعين من الجميع ما كان يجزم بالتكذيب
بل بمجموع هذه الامور وان كان مجرد التكذيب سببا للعذاب مطلقا في الجميع قوله
قوله السؤال سر قوله لم نك من المصلين اي لم نك من اهل الصلوة وقوله فما هذا الدليل
لا نسلم في قوله ولم نك نطعم المسكين قوله اهل الكتاب صلوا واطعموا فلما لم يكن الصلوة في
حقهم الشرع ما ذكر على تحقيق الجحد موضعه التي في شرعنا الا التي في غير شرعنا قوله
جاز ان يكون المراد منه قوما اندثر وا بعد اسلامهم قلنا ان قوله سنجازيهم بكونهم
المصلين خرج جواب الجميع المذكورين في قوله ننساكم من الحي ومن وقتكم عام
في حق الكل الدليل الثالث قوله تعالى والذين يدعون مع الله الها آخر الى
قوله يضاعف له العذاب وكذا قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى
فانه ذمهم على الكل وكذا قوله ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة الدليل الرابع
الكافر مخاطب النهي فوجب ان يتناوله الامر انا ملنا انه يتناوله النهي لانه عجز
على الاداء انا قلنا انما يتناوله النهي وجب ان يتناوله الامر لانه انما النهي
يكون ممكنا من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز من المنهي عنه لامكان
المناسبة والاقتران فوجب ان يكون ممكنا من استيفاء المصلحة الحاصلة
بسبب الاقدام على المامور به فان قيل لم نسلم انه يتناوله النهي واما الحد فذلك لانه

التزم احكامنا سلنا ان الكل الفروع بين الامور والنهي هو انه مع كونه مكنه الاتيان عن
المنهيات ولم يمكنه مع كونه الاتيان بالمامورات والجواب عن الحول الاول من
احكام شرعنا ان لا حد احدا بالفعل المباح ومن الناس ان تركهم يمكنه الاتيان
عن المنهيات ان عنيتم بذلك ممكن من تركها من جهة اعتبار الذمة نمنع انتفاء ممكن من
فعل المامورات من جهة اعتبار الذمة وان عنيتم انه ممكن من الاتيان عن المنهيات
لغرض امتثال قول الشرع فمسلم ان ذلك حال عدم الاتيان ممتنع وما الحاصل
ان المامور والمنهي استويا في ان الاتيان بهما من حيث الصورة لا يتوقف على الاتيان
والاتيان بهما لغرض امتثال حكم الشرع متوقف في كليهما على الاتيان فبطل
الفرق الذي ذكروه واجيب المخالف بامور احدها وجب الصلوة على الكافر
لو جب اما حال الكفر او بعده والاول باطل لان الاتيان بالصلوة حال الكفر ممتنع
والممتنع لم يكن مامورا به والثاني باطل لما سيجيء على ان الكافر اذا اسلم فانه لا يؤمر
بقضاء ما فاته من الصلوات زمان الكفر وانما لو وجبت هذه العبادة على الكافر
لو جب عليه قضاؤها كما في حق المسلم والجامع بينهما ترك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات
ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انه غير واجب والجواب عن الاول انا بينا انه لا يظهر
فائدة هذا الخلاف في الاحكام الدنيوية انما يظهر فائدته فيما وراء احكام الآخرة وهو انه
هل يزداد عقاب الكافر بسبب ترك هذه العبادات وما ذكرتموه من الدلالة
لا يتناول هذا المعنى وعن الثاني انه منقوض بالجمعة ثم العرف ان اعياب القضاء
على من اسلم بعد كفره منفر وعن الرابع سلام لا نسلم ان الكفر يعادل ايام المسلم وانما
المسلك الثاني في ان الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء قبل الخوض في المسألة
لا بد من تفسير الاجزاء وذكروا فيه تفسيرين احدهما وهو الاصح ان المراد من كونه مجزئا هو ان الاتيان به كاف في سقوط الامور انما يكون كافيا اذا كان مستجمعا لجميع
الامور المعتبرة فيه من حيث وقع المامور به وثانيهما ان المراد من الاجزاء سقوط القضاء
وهذا باطل لانه لو اتى بالفعل عند اختلال بعض شرائطه ثم مات لم يكن مجزئا
مع سقوط القضاء ولو مات القضاء انما عيب امر متجدد على ما سيأتي فدلنا تعلل
وجوب القضاء بان الفعل الاول ما كان مجزئا والعلة معاتوة للمعلول اذا
عرفت هذا فنقول فعل المامور به يقتضي الاجزاء خلافا لمن خالفنا

لما وجب لحدها اتى بالمرة فوجب ان يخرج عن العهدة اما قلنا انه اتى بالمرة
لان المسألة مفروضة فيما اذا كان الامر كذلك واما ما يلزمه ان يخرج عن العهدة
لانه لو بقي الامر على ما كان عليه ذلك لبقي التكليف لان ذلك الباقي هو الواجب والاول
باطل لان الحاصل لم يكن تحصيله والثاني باطل لانه يلزم ان يكون الامر قد كان
متناولا لغير ذلك الذي وقع ما يأتي به ولو كان كذلك لما كان الباقي به تمام متعلق الامر
وقد فرضناه كذلك هذا خلف وبما ذكرنا انه لا تخلص من ان يجب عليه فعلا ثانيا وهو
او يقتضي عن عهدته بما يبطلان عليه الامر والاول باطل لما بينا ان الامر لا يفيد
التكرار والثاني هو المطلوب لانه لا معنى للاجزاء الا كونه كافيا في الخروج عن عهدة
الامور وانما قلنا انه لو لم يقتض الحج الكائن بحيث يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت
لا تجزئ عني وقال ذلك بعد ما فعلها اجزأ خلافا لبعض اصحابنا ان النهي
لا يدل على الفساد لمجرده فالامر يوجب ان لا يدل على الاجزاء لمجرده وثانيا ان
كثيرا من العبادات يجب على الشارع فيها اتيان المعصي فيها او لا مجزوءة عن المأمور
به كالحجة الفاسدة والصوم الذي جامع فيه وثالثا ان الامر الذي لا يفيد الا كونه
مأمورا به فان ان الاتيان به يكون سببا لسقوط التكليف فذلك لا يدل عليه مجرد
الامر والجواب عن الاول ان سلمنا ان النهي لا يدل على الفساد لكن الفرق
بينه وبين الامر ان يقول النهي يدل على انه منعه من فعله وذلك لا يتأتى ان يقول الكل اتيت
به لجعلته سببا لحكم اجزاء الامر ولا دلالة فيه الا على اقتضاء المأمور به مرة واحدة
فاذا اتى به فقد اتى بتمام المقتضى فوجب ان لا يبقى الامر بعد ذلك مقتضيا لشيء ومن
الثاني ان نقول الفعل يجوز له بالنسبة الى الامر الوارد به تماما غير مجزوء به بالنسبة الى
الامر الاول لان الاول يقتضي ايقاع المأمور به على هذا الوجه الذي وقع به واجزاءه
آخر وذلك الوجه بعد لم يوجد وعن الثالث ان الاتيان بتمام المأمور به يوجب ان لا يبقى
الامر مقتضيا بعد ذلك وذلك هو المراد بالاجزاء المسألة الرابعة الاخلال بالمأمور به
هل يوجب فعل القضاء ام لا هذه المسألة لها صورتان الصورة الاولى الامر المقيد كما
اذا قال افعل هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى فالامر الاول هل يقتضي ايقاع ذلك الفعل
فيما بعد ذلك الوقت الحق لا نسلم ان الاول ان قال القائل لغيره افعل هذا الفعل يوم
الجمعة لا يتناول ما بعد يوم الجمعة وما لا يتناوله الامر يوجب ان لا يدل عليه بما ثبت

ولا ينفي بلى لو كان قوله افعل هذا الفعل يوم الجمعة موضوعا في اللغة لطلب الفعل
في يوم الجمعة والا مقتضا بعدها فيها هنا اذا تركه يوم الجمعة لزمه الفعل فيما بعدها
ولكن على هذا التقدير يكون الدال على لزوم الفعل فيما بعد يوم الجمعة لغير مجرد طلب
الفعل يوم الجمعة بل لكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وسائر الاوقات
ولا نزاع في هذه الصورة انما النزاع في ان مجرد طلب الفعل يوم الجمعة لا يقتضي
ايقاعه بعد ذلك الثاني ان اوامر الشرع تأدية لا يستغرب وجوب القضاء كما في
صلوة الجمعة وتأدية استغرقت وقته ووجود الدليل مع عدم الدليل خلاف الاصل
فوجب ان يقال ان ايجاب الشيء وادائه يوجب القضاء وعدم وجوبه
ما قلتم انكم انما جعلتم عدم وجوب القضاء مخرجا وجب القضاء لزمكم
خلاف الظاهر قلت عدم ايجاب القضاء عند عدم القضاء موافقة
الظاهر انما يلزم من قال انا ادا قول به اما على التقدير فانا بينا به انه دليل منفصل
على القول بموجب الظاهر سلمنا ولكنا اثبتنا ذلك بما يقتضي خلاف الظاهر الصورة الثانية
الامر المطلق هو ان يقول افعل ولم يقيده بزمان معين فاذا لم يفعل المكلف
ذلك في اول اوقات الامكان فهل يجب فعله فيما بعده او يحتاج الى دليل اما نفاة
الفور فانهم يقولون الامر يقتضي الفعل مطلقا فاذا خرج عن العهدة الا بفعله
واما مثبتو الفور فمنهم من قال انه يقتضي الفعل بعد ذلك وهو قول الحنفية
ومنهم من قال لا يقتضيه بل لا بد في ذلك من دليل ثالث ومنشأ الخلاف ان قول
القائل لغيره افعل هل هو معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث فان
عصيت ففي الرابع هكذا ابدا او معناه افعل من غير بيان حال الزمان الثالث
والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في سائر الازمان وان قلنا بالثاني
لم يقتضه وقد اختلفت هذه المسألة لغوية واحتج من قال انه لا بد من دليل
منفصل ان قوله افعل قائم مقام قوله افعل في الزمان الثاني وقد بينا انه اذا فعل له
ذلك وترك الفعل في الزمان الثاني لم يكن ذلك القول سببا لوجوب الفعل في الزمان الثالث
لكذلك هاهنا ضرورة انه لا تفاوت بين اللفظين واحتج ابو بكر الرازي
على قوله بان لفظ افعل يقتضي كون الماهية فاعلا على الوجه الذي هذا الوجوب يقتضي
الامر بايقاع المأمور به فاعلا وايضا اقتضى وجوب المأمور به ووجوبه يقتضي كونه

على الفور واذا امكن الجمع بين موجبيهما لم يكن لنا اسقاط احدهما وقد امكن الجمع هنا بان نوجب فعل المامور به في اول اوقات الامكان لملا مناقض وجوبه فان لم يفعله اوجبنا في الثاني لان مقتضى الامر هو كون المامور به واجبا لا يحصل بعد المسئلة الخامسة في ان الامر هل يدل على التكرار ام لا

اعلم ان الامر اذا تجرد عن القرائن لم يكن لفظه للتكرار عند ابي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى بل يكون لفظه للمرة الواحدة فقط وقال القاضي ابو بكر الباقلاني رحمه الله تعالى انه يقتضي التكرار وقال الكعبي ان كان الامر معلقا بشرط او صفة اقتضى التكرار بقدر تكرر الشرط او الصفة والا فلا يقتضي التكرار وقال الجبائي ان كان الامر معلقا بشرط او صفة اقتضى التكرار بقدر تكرر الشرط او الصفة والا فلا يقتضي التكرار وقال الجبائي ان كان الامر معلقا بشرط او صفة اقتضى التكرار بقدر تكرر الشرط او الصفة والا فلا يقتضي التكرار وقال الجبائي ان كان الامر معلقا بشرط او صفة اقتضى التكرار بقدر تكرر الشرط او الصفة والا فلا يقتضي التكرار

لنا ان الامر يفيد الوجوب على ما تقدم والوجوب يقتضي الفعل مرة واحدة فقط فوجب ان يكون الامر كذلك

واعلم ان الامر المطلق لا يفيد الا مرة واحدة لان الامر المطلق لا يدل الا على طلب ايقاع الفعل في الزمان المستقبل وهذا لا يقتضي الا ايقاع فعل واحد في الزمان المستقبل

واما الذين قالوا بان الامر المطلق يقتضي التكرار فقد احتجوا بوجوه

الحجة الاولى ان الامر بالشيء يقتضي الامر بكل ما لا يتم ذلك الشيء الا به وقد بينا ان الامر بالشيء لا يتم الا بالامر بكل جزء من اجزائه وبكل جزء من اجزاء اجزائه وذلك لا يحصل الا بالتكرار

والجواب ان الامر بالشيء لا يقتضي الامر بكل ما لا يتم ذلك الشيء الا به الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة فان الامر بالصلاة لا يقتضي الامر بالطهارة الا اذا كان المكلف قادرا على الطهارة

الحجة الثانية ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف وهذا يقتضي التكرار

والجواب ان الامر بالشيء لا يقتضي الامر بكل ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة الثالثة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة الرابعة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة الخامسة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة السادسة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة السابعة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة الثامنة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة التاسعة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة العاشرة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة الحادية عشرة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة الثانية عشرة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة الثالثة عشرة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة الرابعة عشرة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة الخامسة عشرة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة السادسة عشرة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة السابعة عشرة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة الثامنة عشرة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة التاسعة عشرة ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

الحجة العشرون ان الامر بالشيء يقتضي الامر بالاتيان بجميع ما يسمى بذلك الشيء في العرف الا اذا كان ذلك الشيء مقدورا للمكلف وبيان ذلك في الصلاة

لا نسلم ان فعل الشيء مشروط بالعلم به فان الجاهل قد يفعله على سبيل الاتفاق
فان قلت الاتفاق لا يكون دائما ولا اكثريا قلت لا نسلم فان
جنس الشيء يحكم مثله فلما جاز وجود الفعل مع عدم العلم به مرة واحدة جاز
ايضا تارة بعد تارة فيلزم امكان ذلك في الاكثر دواما واذا جاز ذلك فلا استحالة
في ان يعلم الله تعالى وقوع هذا الجائز من بعض المكلفين علما يجب به تكليفه ما لا يطاق
وكان تكليفه لفعل حال ما لا يكون المتكلمين علما به تكليفا ما لا يطاق
سلمنا ذلك لكنه معارض بامور الاول ان الامر بمعرفة الله تعالى وارد فاما ان
يكون ذلك الامر واردا بعد حصول المعرفة وهو محال لانه يلزم الامر بالحاصل
الحاصل او بالجميع بين المتقابلين وهو محال او قبل حصول المعرفة لكن المامور
قبل ان يعرف الامر استحال منه ان يعرف الامر فاذن قد توجه التكليف عليه
حال ما لا يمكنه العلم بذلك وهو المطلوب الثاني ان العلم بوجوب تحصيل معرفة
الله تعالى ليس حاصلا ضروريا لانه نزاع العقلاء وطباعهم بل عالم بتامل الانسان
ضرورة من الغافل لا تحصيل العلم بالوجوب متوقف عليه بوجوب الطلب اما ان تحصيل
قبل اتيانه بالنظر او بعد اتيانه به فان حصل قبل اتيانه بالنظر وهو قبل اتيانه
بالنظر لا يمكنه ان يعلم ذلك الوجوب لان العلم بالوجوب مشروط بالعلم بذلك
النظر وقبل الاتيان بذلك النظر لو وجب عليه ذلك لوجب عليه وهو لا يمكنه
ان يعلم كونه واجبا عليه وذلك هو تكليف الغافل وان حصل بعد اتيانه بالنظر
فبعد الاتيان بالنظر حصل العلم بالوجوب فلو وجب عليه في هذا الوقت تحصيل
العلم بالوجوب لزم اما تحصيل الحاصل او الجمع بين المتقابلين الثالث ان الصبي المحجور
والنائم غافلون عن ان افعالهم توجب الغرامات والحدود مع السرايع قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى عاما بالسكران والسكران
فثبت انه يجوز خطاب الغافل الجواب عنه لا ندعي انه يتوقع الفعل عن
العبد مشروطا بعلمه به بل ندعي ان اختيار المكلف فعلا معينا للفرض الخروج عن
عهدة التكليف مشروط بالعلم به وهذا معلوم بالضرورة ولا يقدح فيما ذكرناه
اما المعارضة الاولى فقد تقدم ذكرها في مسئلة تكليف ما لا يطاق واما الثانية
فمن الناس من زعم ان العلم بوجوب النظر ضروري وهذا ضعيف لان العلم بكون

في الهيات معيدا للعلم ويكونه متقينا وذلك من اخص المسائل واد قها الذي يحتاج
العقلاء ان ساعدوا على كون النظر معيدا للعلم في الجملة كالحسابيات والهندسيات
كلهم نادرون كون النظر في الهيات معيدا للعلم وذهبت النظر معيدا الذي
سلم ذلك عقلا لكان النظر بعيد العلم بغيره قد يعيد ايضا وهو تصفية الباطل
واذا كان العلم بوجوب النظر موقوفا على حدس المقارن من النظر بين فالموقوف على
النظري اولى ان يكون نظريا فنقول انه يمكن ادعاء الضرورة في ذلك واعلم ان هذه
الحجة تؤيد القول بتكليف ما لا يطاق واما وجوب الغرامات ضمنا واما خطاب
الولي بادائها في الحال وخطاب الصبي بعد صيرورته بالغا بادائها واما الدية
فانها لا وجوب احدها الخطاب مع من يعلم من حاله عند مباشرة السبب الوجوب
ومعاقبة عقله وقوله حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تكاملوا فيكم العقل كما يقال
للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول اي حتى يسكن غضبك وهذا لانه لا يستقيم الصلوة
الا مثل هذا السكران وقد يعسر عليه تمام الخشوع السالم انه ورد الخطاب بدفع
ابتداء السلام قبل تحريم الخمر وليس المراد المنع من الصلوة بل المنع من ايراد الشرب
وقت الصلوة كما يقال لا يقرب اليمجد وانت شبعان اي لا تشبع فتشتغل عليه التهجد
المسئلة الثالثة ان المامور به يجب ان يقصد ايقاع المامور به على
سبيل الطاعة المعتد بها لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات قالوا ويستثنى
عنه ستة ان احد هما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لو كان مقصد
ايقاعه طاعة مع ان ناعلم لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه الثاني ارادة
الطاعة فانها لو افتقرت الى ارادة اخرى لزم التسلسل المسئلة الرابعة
في ان المكره على الفعل هل يجب ان يوجد به وبتركه ام لا المشهور ان الاكراه اما
ان ينتهي الى حد الالجاء او لا ينتهي اليه فان انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف
لان المكره عليه يصير واجب الوقوع ولا قدرة ويصير ممتنع الوقوع والتكليف
بالواجب والممتنع غير جائز واما ان لم ينته الى حد الالجاء صح التكليف به
وللقائل ان يقول الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل اما ان يتوقف على الداعي
او لا يتوقف فان توقف فقد بينا فيما تقدم انه لا بد من انتهاء الداعي الى داعية

يحصل منه من قبل عجزه وان حصل الفعل عند حصول تلك الداعية واجب فحينئذ يكون التكليف تكليفا بما يجب وقوعه اوبما يمتنع وقوعه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في الاكراه واما ان لم يتوقف على الداعي كان رجحان الفعل على الترك كالعكس اتفاقيا والا تساوى فلا يكون باختيار المكلف واذا جاز التكليف هناك مع انه ليس باختيار المكلف فلم لا يجوز مثله في الاكراه قلت ما الذي اردت بكون الفعل اتفاقيا ان عنيت به انه حصل لا بقدرة القادر فهو ممنوع وذلك لان المؤثر عندنا هو القادر وكل ما قدر عندنا يمكنه ان يرجح احد مقدوريه على الاخر فهو المرجح وان عنيت به امرا اخر فلا يدمن بيانه قلت لم لا يجوز ان يكون موصوفا بكونه قادرا على هذا الفعل مع ان هذا الفعل مع ان هذا الفعل ما كان يوجد فلما وجد هذا الفعل علما ان يكون لانه حدث امرا اخر وراء كونه قادرا الذي كان حاصلا قبل ذلك او ليس كذلك فان حدث كان حدوث الفعل عن القادر متوقفا على امر اخر سوى كونه قادرا وقد فرضنا انه عينه متوقف عليه هذا خلف وان حدث امر لا بينه كان حدوث الفعل في بعض ازمنة كونه قادرا دون ما قبله وما بعده ليس اولى من حصوله من جانب القادر حتى يوصف او ينهى عنه بل كان ذلك بعض الحوادث فيكون تكليفه تكليفا له بالمحال والبحث في وسعه واذا ثبت ذلك بطل قولهم المكره غير مكلف واعلم ان هذه القاعدة ذكرت ههنا وهذا الكتاب مواد او ستذكر ها بعد ذلك وبيان ان اكثر الفروع متفرع عليها والجواب عنها الا بتسليم انه بفعل الله ما يشاء كما يريد المسئلة الخامسة ذهب اصحابنا الى ان المامور انما يصير مامورا حال زمان الفعل وقبل ذلك لا امر بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا وقالت المعتزلة انه انما يكون مامورا بالفعل قبل وقوع الفعل لنا انه امتنع كونه مامورا حال حدوث الفعل فوجب كونه مامورا مطلقا اما في الزمان الاول فلان الامر بالفعل لكان الفعل اما ان يكون ممكنا في ذلك الزمان او لا يكون فان كان ممكنا فقد صار مامورا بالفعل حال الامكان ووقوعه وان لم يكن ممكنا كان مامورا بالمحال وذلك عندهم محال فان قلت انه في الزمان الاول ما كان مامورا بل كان يرفع الفعل في ذلك الزمان بل بان يوقعه

في الزمان الثاني منه قلت فلك ان تقول انه في الزمان الاول ما كان مامورا بان يوقع الفعل في الزمان الثاني ان عنيت به ان كونه موقعا يحصل في الزمان الاول الفعل يوجد في الزمان الثاني فنحن نقول كونه موقعا اما ان يكون نفس القدرة او امرا زائدا عليها فان كان نفس القدرة لم يكن كونه موقعا للفعل في الزمن الاول موجودا فيلزم ان يكون الفعل في الزمان الاول ايضا حاصلا بالقدرة الموجودة في الزمان الثاني وان كان زائدا عليها فحينئذ يكون القدرة موثرة في وقوع ذلك الزائد في الزمان الثاني والكلام توجه عليه في الزمان الاول فالامر لا يزال ينتهي الى الاحوال التي وقوعها لا يفتقر الى امر خارج فثبت بهذا ان المامور به المتنع يجب ان يكون قادرا عليه والقدرة على الفعل حال وجود الفعل والا لكان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال فثبت ان القدرة على الفعل متقدمة على الفعل والا لما صح تناول القادر للمعدوم فان قيل لم لا يجوز ان يصير مامورا بالفعل قبل وقوعه واجاب القدرية الداعي موثر في وجود الفعل او مستلزم له والا امتنع ان يكون الموثر مغايرا للاثر فكل ما يوجد من الموجبة المسلمة انما المامور به اذا كان مشروطا بشرط فانا لا نسلم ان يكون عند علم بعدم الشرط او يكون عالما بانه الا حال فكما اذا قال السيد لعبده صم غدا ان هذا مشروط بان يبقيك العبد غدا وهو يجهل ذلك للامر فهنا هذا الامر يحتمل في الحال بشرط بقاء المامور قادرا على الفعل واما الثاني فكما اذا علم الله تعالى انه لا يبقى غدا سيموت غدا فهل يصح ان يقال الله تعالى امره بالصوم غدا بشرط ان يعيش عند امره يعلم انه لا يعيش غدا قطع القاضي ابو بكر والغزالي وهما الله بدوا به وجمهور المعتزلة حتى المحكمون ان شرط المامور به المامور قادرا لعلم ان المامور لا يبقى عالم بفوات شرطه المامور فاستحال مع ذلك حصول المامور قال المجوزون لا نزاع في انه لا يجوز ان يقول الميت حال كونه ميتا افعل لكن لم لا يجوز ان يقال في الحال لمن يعلم انه سيموت غدا ان عشت بل هو جائز فانه من المصالح الكثيرة فان قد يوطن النفس على الاستئناف ويكون ذلك التوطين لطفا له ويوم المعاد وانما العلم الذي بانه لا يخرج في الحال عن الفساد وهذا كما ان السيد قد يستصلح عبده بالوعد يخرجها عليه مع علمه على سبيل الاستهزاء للعبد وقد يقول الرجل لغيره وكيلك بيع العبد غدا مع علمه بانه سيموت قبل ذلك غدا الا ان غرضه من ذلك استعلام الوكيل او امتحانه في امور تتعلق العبد وما عند النزاع في هذه المسئلة ان المجوز يقول الامر

تارة يحصل المصالح بنفسه من نفس الامر المأمور به وتارة بواسطة المصالح تنشأ من المأمور به ولما الحاصل فقد عندنا وان الامر قد يحسن لاجل المصلحة تنشأ من المأمور به وتمام تقرير هذا سيظهر في مسئلة انه يجوز النسخ قبل مضي مدة الامتثال والله اعلم

القسم الثالث في النواهي المسئلة الاولى ظاهر النهي للتحريم والمذاهب فيه كما ذكرناها في الامر للوجوب لنا قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر بالانتهاء عن المنهي والامر للوجوب فكان الانتهاء عن المنهي واجبا وذلك هو المراد من قولنا النهي للتحريم المسئلة الثانية المشهور ان النهي يفيد التكرار ومنهم من ابى وهو المختار لنا ان النهي قد يراد منه التكرار وهو متفق عليه وقد يراد به المرة الواحدة كما يقول الطبيب للمريض الذي يشرب الدواء لا تشرب الماء ولا تأكل الفاكهة اي في هذه الساعة ويقول المعلم لا تخرج الى الصحراء اي في هذا اليوم ويقول الوالد لولده لا تلعب اي في هذا اليوم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فوجب جعل النهي حقيقة في القدر المشترك لنا انه يصح ان يقال لمن تناول التمر بدلا عن البر لا تأكل التمر اي لا تأكله في هذه الساعة واما الساعة الاخرى فحمل والدليل ليس بتكرير والثاني ليس بمخالف ثبت ان النهي لا يفيد التكرار احتج المخالف بامور احدها ان قوله لا تضرب يقتضي استيفاء المكلف من ادخال ماهية الضرب في الوجود والاستيفاء عن ادخال هذه الماهية في الوجود انما تحقق اذا امتنع عن ادخال كل افراد ها في الوجود اذا دخل فرد من افرادها في الوجود وذلك الفرد مشتمل على الماهية فحينئذ يكون قد ادخل تلك الماهية في الوجود فذلك ينافي قولنا انه استوفى مرة ادخال تلك الماهية في الوجود وثانيها ان قوله لا تضرب بعد وفي عرف اللغة مناقض لقولنا اضرب لان تمام قولنا اضرب حاصل في قولنا لا تضرب مع زيادة حرف النفي فكل قولنا اضرب يفيد طلب الضرب مرة واحدة فلو كان قولنا لا تضرب يفيد الانتهاء المطلوب مرة واحدة لما تناقضا فلما لم يتناقضا علمنا ان النفي والاثبات ورفعهما لم يتناقضا فلما كان مفهوم النهي مناقضا لمفهوم الامر وجب ان يتناول النهي كل الاوقات حتى تحقق المناقضة وثالثها ان قوله لا تضرب لا يمتنع حمله على التكرار وقد دل الدليل على حمله على التكرار فوجب المصير اليه اما قولنا انه لا يمتنع حمله على التكرار فلان قول القائل انسان ممتنعا عن فعل المنهي عنه ابدا ممكن ولا عسر فيه واما ان الدليل دل عليه فلانه

ليس في الصيغة دلالة على وقت دون وقت فوجب الحمل على الكل دفعا للاجمال ضلاف الامر فانه يمتنع حمله على التكرار لانه يفضي به الى المشقة والحرج اب عن الاول انه لا نزاع في ان النهي يقتضي امتناع المكلف عن ادخال تلك الماهية في الوجود ولكن الامتناع عن ادخال تلك الماهية في الوجود فقد مشترك بين الامتناع عنه دايما وبين الامتناع عنه لا دايما كما تقدم بيانه والمتفق الدال على القدر المشترك لا دلالة له على ما به يمتاز كل واحد من القسمين عن الباقي فلا دلالة في هذا اللفظ على الدوام البتة وعن الثاني لم لا يجوز ان يقول ان الامر والنهي دالان على معنى واحد متضمن ان هذا يدل على الاثبات وذاك على النفي مع هذا مسلم ولكن تحقق النفي والاثبات لا يتناقضا الا بشرط اتحاد الوقت فان قولك زيد قائم ليس بمعارض لقولنا ليس زيد قائما لانه متى صدق الاثبات في وقت واحد فقد صدق الاثبات ومتى صدق النفي في وقت آخر فقد تحقق الاثبات والنفي وجب ان لا يتناقضا البتة وعن الثالث ان النهي لما دل لا على مسمى الامتناع بحيث تحقق هذا المعنى فقد وقع الخروج عن عهدة التكليف بتمامه ان قلنا النهي يفيد التكرار فهو يفيد التكرار في حالة الدوام فقط احتج القائل الاول بان النهي لو كان للتكرار لكان المأمور به في مسئلة النهي اذا اوجد مرة واحدة يجوز ان يكون مأمورا به منهيا عنه معا والقائل بالجواز قائلان فمن قائل ان النهي للتكرار لكان المأمور به منهيا عنه معا وهو محال ومن قائل انه للمرة الواحدة كان المأمور به منهيا عنه معا وهو محال وجوابه من وجهين لنا ان المأمور به هو الذي طلب تحصيله من المكلف والمطلوب رفع الخروج عن الفعل والمنهي عنه هو الذي لم يرفع الخروج عن فعله فالجمع بينهما ممتنع الا على قولك تكليف ما لا يطاق فان قيل هذا الامتناع انما تحقق في الشيء الواحد من الوجه الذي ذكرتموه فلم لا يجوز ان يكون مأمورا به نظرا الى احد وجهيه منهيا عنه نظرا الى الوجه الثاني وهذا كالصلوة في الدار المغصوبة فان لها جهتين كونها صلوة وكونها غصبا والغصب معقول دون الصلوة وبالعكس فلا جرم صح تعلق الامر بها من حيث انها صلوة وتعلق النهي بها من حيث انها غصب ولهذا قال السيد لو قال لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فاذا خاط الثوب ودخل الدار حق من السيد ان يضربه ويكرمه ويقول اطعت في احدهما وعصيت في الثاني فكذا ما نحن فيه فان هذه الصلوة وان كانت فعلا واحدا لكنها انفتحت تحصيل امرين احدهما مطلوب والآخر منهي عنه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولك لكنه معارض بوجوه احدها وجوب الصلوة في الدار المغصوبة صلوة والصلوة مأمور بها فالصلوة في الدار المغصوبة مأمور بها

انما قلنا ان الصلوة في الدار المغصوبة صلوة لان الصلوة في الدار المغصوبة صلوة
مكتفة والصلوة المكتفة صلوة مع كيفية فيكون معنى الصلوة حاصلا وانما قلنا
ان الصلوة ما مورا بها بقوله تعالى واقيموا الصلوة والجواب ان الذي يدعيه
في هذه المقامات الامر بالنوع الواحد والنهي عنه يوجب التكليف بالمحال بان
جوزنا الامر بالمحال جوزنا ذلك بل جوزنا الامر بالشيء والنهي عنه من وجه واحد
وان لم نجوز ذلك لم نجوز هذا ايضا فلم يبق ما ادعيناه فحينئذ تعلق الامر اما ان
يكون عين متعلق النهي او غيره فان كان الاول كان الشيء الواحد مامورا منهيا معا
وذلك عين التكليف بما لا يطاق والخصم لا يجعل هذا النوع من التكليف من باب
من باب تكليف ما لا يطاق وان كان الثاني فالوجه ان اقول ان بتلازمان اما ان
لا يتلازما وما كان كل واحد منهما من ضروريات الآخر والامور التي هذا شانها هو
والامر بالشيء التكليف بما لا يطاق واذا كان المنهي من ضروريات المامور كان مورا
فيعود الى ما ذكرنا من انه يلزم كون الشيء الواحد مامورا منهيا معا وان لم يتلازما
كان الامر والنهي متعلقين بشيئين لم يلزم احدهما صاحبه وذلك غير ممتنع
عند هذا المسلك الذي نحن فيها فان يقال ـــــ حاشا ان نجوز ما ذكرتم لكن واحد
منهما عين الآخر في الجملة الا ان في هذه الصورة الخاصة يصدق ان يقال ليس
في هذه الصورة يكون المنهي عنه من لوازم المامور به وما يكون من لوازم المامور به
يكون مامورا به فيلزم ان يصير المنهي عنه في هذه الصورة مامورا به وذلك محال
فهذا برهان قاطع على فساد ورود على سبيل الاجمال واما على سبيل التفصيل فان الصلوة
ماهية مركبة عن امور احد تلك الامور الحركات والسكنات وهما يشتركان
في قيد واحد من المفهوم وهو شغل الحيز لان الحركة عبارة عن شغل حيز بعد
ان كان شاغلا لحيز آخر والسكون عبارة عن شغل حيز واحد مدة كثيرة وهذان
المفهومان حيثية كان في كون كل واحد منهما شغلا للحيز فاذن شغل الحيز
جزء من ماهية هذه الصلوة فيكون جزء الماهية محالة وشغل الحيز في هذه الصلوة
منهي عنه فاذن احد جزئي احد الصلوة منهي عنه فيستحيل ان يكون هذه الصلوة مامورا
بها لان المركب امر يجب اجزاءه فيكون كل واحد من اجزاءه مامورا به منهيا عنه وهو محال
لما مر انه كونه صلوة وغصبا جهتان منفكتان يوجد كل واحد منهما عند عدم الآخر
قلنا نعم ولكن بينا ان شغل الحيز جزء ماهية الصلوة فكان مطلق الشغل جزءا من

ماهية مطلق الصلوة فكذلك الشغل المعين يكون جزءا من ماهية الصلوة المعينة فاذا
كان هذا الشغل منهيا عنه وهذا الشغل جزء هذه الصلوة كان جزء هذه الصلوة منهيا عنه واذا كان جزءها
منهيا عنه استحال كون هذه الصلوة مامورا بها بالامر الذي ذكرتموه لكن النزاع
ليس في الصلوة من حيث انها صلوة بل في هذه الصلوة اما المثال الذي ذكروه وهو
انه يقول السيد لعبده خط هذا الثوب وله يبطل هذه الدار فهو بعيد لان
ها هنا الفعل الذي هو متعلق الامر غير الفعل الذي هو متعلق النهي وليس
بينهما ملازمة فلا جرم صح الامر باحدهما والنهي عن الآخر انما النزاع في صحة
تعلق الامر والنهي بالشيء الواحد فلم يلزم احدهما من الباقي اما قولهم المعارضة التي
ذكروها فهي دالة على ان قوله تعالى اقيموا الصلوة يفيد الامر بكل صلوة بهذا
مع ما فيه من المقدمات الكثيرة لو سلمنا لكن تخصص العموم بدليل العقل غير مستبعد
وما ذكرنا ها هنا من الدليل على ما هو الوجه في تخصيصه به نسبة الصلوة في الدار
المغصوبة وان لم يكن مامورا بها الا ان الغرض يسقط عندها فهذا الدليل بيننا
امتناع ورود الامر بها لكن السلف اجمعوا على ان الخلة لا يؤمرون بقضاء الصلوة المؤداة
في الدار المغصوبة وقد طرد الى الوثيق بينها الا ما ذكرنا وهو مذهب الشافعي ان كرره
الله المسئلة الرابعة اكثر الفقهاء على ان النهي لا يفيد الفساد وقال بعض
اصحابنا انه يفيده وقال ابو الحسين البصري انه يفيد الفساد في العبادات لا في
المعاملات وهو المختار والمراد من كون العبادة فاسدة انه لا يحصل لها جزاها
اما العبادات فالدليل على النهي فيها يدل على الفساد ان نقول انه بعد ان بيان
الفعل المنهي عنه لم يات بالمامور به فيبقى في العهدة اما قلنا انه لم يات بالمامور به
لان المامور به غير المنهي عنه كما تقدم بيانه فلم يكن الاتيان بالمنهي عنه اتيانا بالمامور به
واما قلنا انه يجب ان يبقى في العهدة لانه تارك للمامور به وتارك المامور به عاص
والعاصي يستحق العقاب على ما تقدم تقريره في مسئلة ان الامر للوجوب فان قيل
لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالفعل المنهي عنه سببا للخروج عن عهدة الامر فانه
لا بد ان نفرق ان يقول الشارع افعل عن الصلوة في الثوب المغصوب وبين ان
يقول اسقطت عنك الغرض بسببه سلمنا ان ما ذكرته يدل على ان النهي يقتضي
الفساد ولكنه معارض بدليل الاصل النهي لو دل على الفساد لدل عليه اما بلفظه

او معنا ولم يدل عليه من الوجهين فوجب ان لا يدل على الفساد اصلا اما انه لم يدل عليه بلفظه فلان اللفظ لا يفيد الا الزجر عن الفعل والفساد معنا وعدم الحجر احدهما مغاير للاخر فلما انه لا يدل بمعناه فلان الدلالة المعنوية انما تتحقق اذا كان المسمى الثاني لازما للمسمى الاول والدال على الشيء دال على لازمه للمسمى واسطة دلالته على المسمى وواضح ان الفساد غير لازم للبيع لانه لا استحالة في ان يقول الشرع لم تتصل بالثوب المغصوب ولو صليت فيه صحت صلوتك ولو تذبح الشاة بالسكين المغصوب ولو ذبحته حلت ذبيحتك واذا لم يحصل الملازمة استحال الدلالة المعنوية اما الثاني لو اقتضى النهي الفساد لكان انما تحقق النهي تحقق الفساد لكن البر الحرام كذلك بدليل النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة والوضوء بالماء المغصوب مع صحتهما والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون البيان بالنهي عنه سببا للحجر عن العبد قلنا لانه اذا لم يأت بالمأمور به بقي الطلب كما كان فوجب الاتيان والا لزم العقاب بالدليل المذكور قوله الصلوة في الثوب المغصوب منهي عنها ثم ان الاتيان بها مقتضى الخروج عن العهدة فلما الدليل الذي ذكرناه يقتضي ان لا يخرج الا مسلم عن عهدة الا ما دل الدليل على انه يخرج عن العهدة مع فعل المأمور به لكن قد يترك العمل بهذا الدليل في بعض الصور لعارض من العوارض كما سيأتي بعد ان الثوب ليست جزءا من ماهية الصلوة ولا معتمدة لشيء من اجزائها واذا كان كذلك كان اتيانها مع الصلوة المأمور بها من غير خلل في ماهيتها الصلاتية مقتضى ما في الباب انها في مع ذلك بفعل آخر محرم وذلك لا يقتضي الخروج عن العهدة اما المعارضة الحولى فهو انها ان دلت على ان المنهي عنه مأمور به والمفروض دل على ان الخروج عن عهدة الامر لا يحصل الا بالاتيان بالمأمور به فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين ان الاتيان بالمنهي عنه لا يقتضي الخروج عن العهدة اما المعارضة الثانية فنقول لا نسلم ان النهي عن الصور التي ذكروها تعلق بعين ما تعلق به الامر بل الامر والنهي وان تعلقا بشيء واحد لكن مع الدليل الدال على ان الفعل المأتي به غير الفعل المنهي عنه فلا نسلم انه لا يفيد الفساد اما المعارضة الاولى فالمراد من قولنا هذا البيع فاسد انه لا يفيد الملك فنقول لو دل النهي على عدم الملك لدل عليه اما بلفظه او معنا ولم يدل عليه بلفظه لان لفظة

النهي لا تدل الا على الزجر ولم يدل عليه معنا وانما قلنا انه لا يستفاد في ان يقول هيئتك عن هذا البيع ولكن اذنت به حصل الملك كالطلاق في زمان الحيض والبيع وقت النداء واذا ثبت ان النهي لا يدل على الفساد لا بلفظه ولا معناه وجب ان لا يدل عليه فان قيل هذا مشكل بالنهي في باب العبادات بانه يدل على الفساد قلنا نسلم انه لا يدل عليه معنا وبيانه من وجهين الاول ان معقول المنهي عنه معصية والملك نعمة والمعصية يناسب المنع من النعمة واذا كان كذلك كان المناسبة حاصلة لا معنا وجميع المعاني الفاسدة الثاني ان المنهي عنه لا يجوز ان يكون مشتملا على المصلحة الخالصة او الراجحة والا لكان المنهي عنه مأمورا به لان المصلحة الخالصة او الراجحة لا يجوز ان تخلو عن احد امور ثلثة وهو ان يكون مشتملا على المفسدة الخالصة او الراجحة او المساوية وعلى التقديرين الحكم بالفساد لانه اذا لم يعتد الحكم اصلا كان عبثا والعاقل لا يرتكب في العبث ظاهرا ولا يقدم عليه فكان القول بالفساد سببا لاعدام ذلك المفسدة وعلى التقدير الثالث وهو التساوي كان الفعل عبثا والاشتغال بالعبث محظور عند العقلاء والقول بالفساد يفضي الى دفع هذا المحذور فوجب القول به سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولك لكنه معارض بالنص والاجماع والمعقول اما النص فقوله عليه السلام من رد علينا ما ليس منه فهو رد والمنهي عنه ليس من الدين فيكون مردودا ولو كان سببا للحكم لما كان مردودا واما الاجماع فهو انهم رجعوا في القول بفساد الربوا وفساد نكاح المتعة الى النهي واما المعقول فمن وجهين الاول ان النهي يفيد الامر بالكف والامر يدل على الحجر فالنهي يدل على الفساد الثاني ان النهي يدل على مفسدة خالصة او راجحة والقول بالفساد دفع اعدام تلك المفسدة فوجب ان يكون مشروعا قياسا على جميع الفاسد الجواب قوله هيئتك عن هذا البيع ولكن اذنت به حصل الملك نعمة قلنا لا نسلم ان المعصية يناسب المنع من النعمة على الوجه الذي ذكرتموه في الطلاق اما في الحديث فنقول الطلاق في زمان الحيض يوصف بامور احدها انه مطابق لامر الله تعالى والثاني انه سبب للبينونة اما القول الاول فنقول

به او خال في الدين ما البس عنه فلا جرم كان ردة او اما الثاني فلم قلت انه ليس
الدين حتى يلزم ان يكون رد اخان هذا عين المتنازع وانما الاجماع فلا نسلم ان الصحابة
رجعوا عن فساد الزنا والمسئلة الى محمد والنهي يدل على انهم حكموا بالعصمة وهي كثيرة عن
المنهيات وعند ذلك لا بد وان يكون احد الحكمين بعدم اصل القوسنة وعليكم الترجيح
ثم هو معنا لانا نقول النهي يدل على الفساد كان الحكم بعدم الفساد في بعض الصور
تركا للظاهر واما لو قلنا بانه لا يقتضي الفساد كان اثبات الفساد في بعض الصور
لدليل منفصل لا يكون تركا للظاهر وما كان ما قلناه اولى تولد الصور اعلى
الجواز وجب ان يدل النهي على الفساد قلنا هذا غير لازم لانه كان اشتراك
المتضادات في بعض اللوازم ولو سلمنا ذلك لكن الامر يدل على الجواز وجب
ان لا يدل النهي عليه لان يدل على الفساد المسئلة الخامسة ان النهي عن
الشيء هل يدل على صحة المنهي عنه الذين قالوا النهي على التصرفات لا يدل على
الفساد اختلفوا في انه هل يدل على الصحة منقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن
رحمهما الله انه يدل على الصحة ودليل ذلك ان احتجا بالنهي عن الربوا على افساد
فاسدة او كذا في بذر رموم العبيد واصحابنا انكروه فانه قوله عليه الصلاة والسلام
دعي الصلوة ايام اقرائك وروي انه عليه الصلاة والسلام في عن مع المضامين
والملاقيح فالنهي في هذه الصورة منقل عن القبح استحقوا بان النهي عن غير المقدور
عبث والعبث لا يليق بالحكيم والجواب عن الاول ان يقال لم لا يجوز ان يقال
انه لا يطرد انتقض بالمناهي المذكورة ثم يقول لم لا يجوز ان النهي على
النسخ كما اذا قال الموكل للوكيل لا تبع هذا فانه وان كان نهيا في الصيغة لكنه نسخ
في الحقيقة سلمنا انه نهي لكن متعلقه هو البيع اللغوي وذلك لكون الوجود قلت
ان المسمى الشرعي ممكن الوجود والمسئلة السادسة المطلوب عندنا بالنهي نفي صد
للمنهي عنه وعند ابي حنيفة نفس ان لا يفعل المنهي عنه لنا ان النهي يكلف والتكليف
انما يرد اذا كان مقدورا والمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف
لان القدرة لا بد لها من ايجاد او العدم في محض يمتنع اسناده الى القدرة فلا يتقدر
ان يكون العدم اسرا ممكن اسناده الى القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن اسناده
الى القدرة لان الحاصل لا يمكن تحصيله تاييدا واذا ثبت ان متعلق التكليف ليس

هو العدم ثبت انه امر وجودي يبقى المنهي عنه هو الضد احتج المخالف بان من
دعاه الداعي الى الزنا فانه يفعله فانه لا يعقل ان يصمد حوند على انه لو تركه من غير ان يخطر
بباله فعل قصد الزنا فقلنا ان هذا العدم يصلح ان يكون متعلقا للتكليف
والجواب انهم انما يصمد حوند على شيء يكون في وسعه والعدم الاصلي يصح
ان يكون في وسعه على ما تقدم بل يصمد حوند على استمراره من ذلك الفعل وذلك
الاستمرار امر وجودي في محاله وهو فعل عند الزنا فان قلت انه كما يمكنه فعل
الزنا فكذلك يمكنه ان يترك ذلك الفعل على عدمه الاصلي وان لم يعزم فعدم التعزم
امر معدوم وله صلاحية التكليف قلت المفهوم من قولنا تركه على ذلك
العدم الاصلي وما عزم عنه اما ان يكون محض العدم او لا يكون فان كان محض
العدم لم يكن متعلق قدرته فاستحال ان يتناوله التكليف وان لم يكن محض العدم
كان امرا وجوديا وهو المطلوب المسئلة السابعة النهي عن الاشياء اما ان يكون
نهيا عنها على الجمع او عن الجمع او نهيا عنها على البدل اما النهي عنها
على الجمع فهو ان يقول الناهي لا تفعل هذا او هذا ويكون ذلك وجوب الخلو
منها الجمع ثم ذلك الاشياء التي اوجب الخلو عنها ان كان الخلو عنها ممكنا فلا اشكال
في جواز النهي وان لم يكن كان ذلك النهي جاريا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما
النهي عن الجمع بين الاشياء فهو ان يقول لا تجمع بين كذا وكذا ثم ذلك الاشياء ان
لم يكن الجمع بينها ممكنا فلا كلام في جواز هذا النهي وان كان ممكنا لم يجز عند من لم يجوز تكليف ما لا يطاق
لانه عبث يجري مجرى من يشاهد جبل عن الصعود واما النهي عن الاشياء على
البدل فهو ان يقال للانسان لا تفعل هذا ان فعلت ذلك فلا تفعل ذلك ان فعلت هذا
وذلك بان يكون كل واحد منها مستندة عند وجود الاخر وهذا يرجع الى النهي عن الجمع
عنها واما النهي عن البدل فمفهم منه شان احدها ان ينهى الانسان عن ان يفعل شيا
ويجعله بدلا من غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان يقصد به البدل وذلك غير مستبع
والاخر ان ينهى عن ان يفعل احدهما دون الاخر لكن يجمع بينهما وهذا النهي جائز ان امكن
الجمع وغير جايز ان تعذر وعلى قول من لم يجوز تكليف ما لا يطاق والله اعلم ه آخر
الكلام في الاوامر والنواهي الكلام في العموم والخصوص وهو مرتب على اربعة
اقسام القسم الاول في العموم وهو مرتب على شطرين الشطر الاول في الفاظ العموم

المسألة الاولى العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد
كقولنا الرجال فانه مستغرق لجميع ما يصلح له ولا يدخل عليه النكرات كقولهم رجل
لانه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم ولا التثنية والجمع لان لفظ
رجلان ورجال يصلحان لكل اثنين وثلثة ولا يفيدان الاستغراق ولا الفاظ
العدد كقولنا خمسة لانه يصلح لكل خمسة ولا يستغرقه وقولنا بحسب وضع واحد
احتراز عن اللفظ المشترك او الذي له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان
يتناول مفهوميه معا ومنهم من ذكر في حده انه اللفظة الدالة على شيئين فصاعدا
من غير حصر واحترزنا باللفظة عن المعاني العامة وعن الالفاظ المركبة وبقولنا
الدالة عن الجمع المنكر فانه يتناول جميع الاعداد لكن على وجه الصلاحية
لا على وجه الدلالة وبقولنا على شيئين عن النكرة في الاثبات وبقولنا من غير حصر
عن اسما الاعداد المسألة الثانية المفيد للعموم اما ان يفيده لغة او عرفا او عقلا اما
الذي يفيده لغة فاما ان يفيده على الجمع او على البدل والذي يفيده على الجمع فاما
ان يفيده لكونه اسما موضوعا للعموم او لانه اقترن به ما اوجب عمومه والموضوع للعموم
فمثل كلمة اقسام الاول ما يتناول العالمين وغيرهم وهو لفظة اي في الاستفهام
والمجازاة تقول اي رجل واي ثوب واي جسم في الاستفهام والمجازاة وكذا لفظة
كل وجميع الثاني ما يتناول العالمين فقط وهو من في المجازاة والاستفهام الثالث
ما يتناول غير العالمين وهو قسمان احدهما ما يتناول كل ما ليس من العالمين وهو
صيغة ما ومنهم من قال انه يتناول العالمين ايضا لقوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد وثانيهما
ما يتناول بعض ما ليس من العالمين كصيغة متى فانه مختصة بالزمان واين وحيث
فانهما مختصان بالمكان واما الاسم الذي يفيد العموم لاجل انه دخل عليه ما جعله
كذلك فهو اما في الثبوت او العدم اما في الثبوت فضربان لام الجنس الداخلة على الجمع
كقولك الرجال والاضافة كقولك ضربت عبيدي واما العدم فكالنكرة في النفي واما
الذي يفيد العموم على البدل فاسما النكرات على اختلاف مراتبها في العموم والخصوص
واما القسم الثاني وهو الذي يفيد العموم عرفا فكقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه
يفيد في العرف تحريم جميع وجوه الاستمتاع واما القسم الثالث وهو الذي يفيد العموم
عقلا فامور ثلثة احدها ان يكون اللفظ مفيدا للحكم ولعلته فيقتضي ثبوت الحكم

ثانيهما

٩١

اينما حصلت العلة والثاني ان يكون المفيد للعموم ما يرجع الى سؤال السائل كما اذا سئل النبي
صلى الله عليه عن من افطر فيقول عليه السلام عليه الكفارة فيعلم انه يعم كل مفطر والثالث دليل الخطاب
عند من يقول به كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فانه يدل على انه لا زكوة في كل
ما ليس بسائمة المسألة الثالثة في الفرق بين المطلق والعام ان كل شي فله حقيقة
وكل امر لا يكون المفهوم منه مغايرا للمفهوم من تلك الحقيقة كان لا محالة امرا اخر سوى تلك
الحقيقة سوا كان ذلك المغاير لازما لتلك الحقيقة او مفارقا وسوا كان سلبا او ايجابا فالانسان
من حيث انه انسان ليس الا انه انسان فاما انه واحد او لا واحد او كثير او لا كثير فكل ذلك
مفهومات منفصلة عن الانسان من حيث انه انسان وان كنا نقطع بان مفهوم
الانسان لا ينفك عن كونه واحدا او لا واحدا اذا عرفت ذلك فنقول اللفظ الدال على
الحقيقة من حيث انها هي من غير ان يكون فيها دلالة على شي من قيود تلك الحقيقة
مع قيد الكثرة فان كانت الكثرة كثرة معينة بحيث لا يتناول ما يزيد عليها فهو اسم
العدد وان لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو العام وبهذا التحقيق ظهر خطا من قال المطلق
هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زايدان على الماهية
المسألة الرابعة اختلف الناس في صيغة كل وجميع واي وما ومن في المجازاة
والاستفهام فذهبت المعتزلة وجماعة من الفقها الى انها للعموم فقط وهو المختار
وانكرت الواقفية ذلك فالاكثرون ذهبوا الى انها مشتركة بين العموم والخصوص
والاقلون قالوا لا ندري انها حقيقة في العموم فقط او الخصوص فقط او للاشتراك
والكلام في هذه المسألة مرتب على فصول اربعة الاول في ان من وما واين ومتى في
الاستفهام للعموم فنقول هذه الصيغ اما ان يكون للعموم فقط او للخصوص فقط
او لهما على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والكل باطل الا الاول انما قلنا انه لا يجوز ان يقال
انها موضوعة للخصوص فقط لانه لو كان كذلك لما حسن من المجيب ان يجيب بذكر كل
العقلاء لان الجواب يجب ان يكون مطابقا للسؤال لكن لا نزاع في حسن ذلك وانما
قلنا لا يجوز القول بالاشتراك لانه لو كان كذلك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام
عن جميع الاقسام الممكنة مثلا اذا قال من عندك فلا بد وان يقول تسالني عن الرجال
او عن النساء فاذا قال عن الرجال فلا بد ان يقول تسالني عن العرب او عن العجم فاذا
قال عن العرب فلا بد وان يقول تسالني عن ربيعة او عن مضر وهلم جرا الى ان
ياتي على جميع التقسيمات الممكنة وذلك لان اللفظ لما كان بتقدير انه مشترك بين الاستغراق

الصلاة و

وبين قرينة معينة في الخصوص او بين الاستثناء وبين جميع الغايات الممكنة في الخصوص
والاول باطل لما تقدم والثاني يقتضي ان لا يحسن من المجيب ذكر الجواب
الا بعد الاستفهام عن كل تلك الاقسام لان الجواب لا بد وان يكون مطابقا للسؤال
فاذا كان السؤال محتملا لامور كثيرة فالمجيب ما عند وقع السؤال
لا يحتمل ان يكون الجواب مطابقا للسؤال وذلك غير جائز فثبت انه لو صح الاستدلال لوجب
هذه الاستفهامات لكنها غير واجبة اما الاولى فلان ذلك لم يعلم الخصم عدم اخر واذا كان
كذلك كانت التفصيلات الممكنة غير متناهية والسؤال منها على سبيل التفصيل محال
واما ثانيا فلان ذلك غير مرة في عادة اهل اللسان لم يستفهموا عن مثل هذه الاستفهامات
واما انه لا يجوز ان يكون هذه الصيغة عبارة عن العموم وعن الخصوص فنقول عليه ثلاثة
هذه الثلثة ولم يسلم القسم الاول وهو الحق فان قيل لم سلمتم انها عبارة موضوعة
للخصوص قوله لو كان كذلك لما حسن الجواب بذكر الكل قلنا هو انما وضع هذه اللفظة وضعا
يجعلها للخصوص واذا لم يوجد ما يدل على ان هذا الجواز ان يكون هذه الصيغة وضعها
للخصوص الا انها تفيد بقرائن ما يصير الجميع للعموم جاز ان يكون حكم المركب
حكما للمفرد سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون مشتركة كما قلتم لو كان كذلك لوجبت الاستفهامات
قلنا لم لا يجوز ان يقال هذه اللفظة لما ينقل عن قرينة دالة على الجواز بعينه فلا يلزم
ان يحتاج الى تلك الاستفهامات سلمنا الامكان خلو عن تلك القرينة لكن منع وقوع الجواب
بذكر الكل اذا كان ذكر الكل مفيدا لما هو المطلوب بالسؤال على كل التقديرات او انا
لم نكتف بما سبق ان السؤال اما ان يكون قد وقع عن الكل او عن البعض فان وقع عن الكل كان
ذكر الكل هو الواجب وان وقع عن البعض فذكر الكل دال على ذلك البعض فيكون ذكر
الكل مفيدا حصول المقصود على كل التقديرات وذكر البعض ليس كذلك
وكان ذكر الكل اولى سلمنا ان الاشتراك يوجب تلك الاستفهامات لكن لم قلتم انها
لا يحسن الا بعد ان يقول من عندك حسن منه ان يقول ابن الرجال ساقوا من
النساء ومن الحمر او من العبيد فانه ما في الباب ان يقال الاستفهام عن كل
الاقسام الممكنة غير جائز لكنا نقول ليس الاستدلال بقبح تلك الاستفهامات
على عدم الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن بعضها على الاشتراك وعليكم
الترجيح سلمنا ان ما ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بان هذه الصيغ لو كانت للعموم
فقط لما حسن الجواب الا بقوله لا او نعم لان قوله من عندك تقديره اكل الناس

عندك ومعلوم ان ذلك لا يحسن الا بلا او نعم فكذا هاهنا واجيب قوله الصيغة
وان كانت حقيقة في الخصوص لكن لم لا يجوز ان يقترن بها ما يصير المجموع للعموم قلنا
لما شئتم لوجه الاول ان هذا يقتضي انه لو علم بوجود تلك القرينة ان لا يحسن الجواب بذكر الكل
وهذا يعلم بالضرورة من عادة اهل اللغة حسن ذلك منهم اذا وجدت قرينة اخرى او لم يوجد
الثاني ان هذه القرينة لا بد وان يكون معلومة للسامع والمجيب معا لانه يستحيل ان يكون
تلك القرينة طريقا الى العلم بكون هذه الصيغة للعموم مع انا لم نعرف تلك القرينة ثم تلك
القرينة اما ان يكون لفظية او غير لفظية والاول باطل لانه اذا قيل لنا من عندك حسن منا ان يجيب
بذكر كل من عندنا وان لم يسبق من السائل لفظة اخرى والثاني ايضا باطل لانا لا نعقل
منها اخرى والالفاظ بدل على مقصود المتكلم الا الاشارة وما عرى مجراها من رجوع العين
والراس وغيرها وكل ذلك مما لا يطلع الغير عليه مع انه يحسن ان يجيب بذكر الكل كما ثبت
لنا من كتب الى غيره فقال من عندك حسن منه الجواب بذكر الكل مع انه لم يوجد في الكلمة
شيء من القرائن وهذه الوجوه خرج الجواب المختار من قوله اما بحسن الاستفهام عن جميع
الاقسام لانه لا يلزم من القرينة الدالة والمقام معتد اعتقاد الجماع على ان اللفظ
المشترك يجوز خلوه عن جميع القرائن المعينة قوله اما حسن الجواب بذكر الكل لان المقصود
حاصل على كل التقديرات قلنا يلزم منه انه لو قال من عندك من الرجال ان يحسن منه ذكر
النساء مع الرجال لان تخصيص الرجال بالسؤال منهم لا يدل على انه لا حاجة به الى السؤال
عن النساء قلنا لم لا يجوز ان هذا القدر انما ذكر لانه وان صح ما ذكرتموه فانه يحتمل ان يكون غرضه
بالسؤال ذكر الكل ان امكن ان يكون غرضه السؤال عن البعض مع السكوت عن الباقي فقوله
وقد يحسن الاستفهام عن بعض الاقسام فلسنا لا نسلم انه يقبح البعض على ما ذكرتموه
قوله من الاستدلال بحسن البعض على ثبوت الاشتراك قلنا وقد ذكرنا انه ليس الامر كما
احد يقول بان هذه الصيغ مخصوصة ببعض مراتب الخصوص دون البعض ولو كانت
حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة في كل مراتب الخصوص ولو كان كذلك لوجب الاستفهام
عن كل تلك المراتب فلما لم يكن كذلك علمنا فساد القول بالاشتراك فانا حسن بعض
الاستفهامات دلالة على وقوع الاشتراك كما سبق لان الاستفهام فرع الاشتراك
قوله لو كانت هذه الصيغة للعموم لما حسن الجواب الا بلا او نعم قلنا لم نسلم وذلك لان السؤال
هاهنا ما وقع عن القصد بل حتى يكون جوابه بلا او نعم بل انما وقع عن العموم ومقتضاه من عندك

معناه اذكر لي من عندك من الاستخاص واذا تبرأ حدا الوعد كرمتك ومعلوم انه لا يحسن
لا يحسن الجواب عن هذا السؤال بلا اونعم الفصل الثاني في اية صيغة من
وما في الجاءات للعموم يدل عليه بلا شبهة اوجه الاول ان قوله من دخل داري فاكرمه لو كان
مشتركا بين الخصوص والاستغراق لما حسن من المخاطب ان يجري على موجب الامر
الا عند الاستفهام من جميع الاقسام الممكنة لكنه حسن جزما فدل على عدم الاشتراك
وتقرير ما تقدم في الفصل الثاني انه اذا قال من دخل داري فاكرمه حسن منه استثنا
كل واحد من العقلاء منه والعالم يحسن فلكل من عادة اهل اللغة صدور والاستثناء
خروج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك لانه لا نزاع ان المستثنى من الجنس لابد
وان يصلح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان لا يصلح مع الصحة الوجوب او يصلح
والاول باطل والا لكان لا يبقى من الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني فقهاء
الا زيدا ومن الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءني الفقهاء الا زيدا فوائد
دخول زيد في الخطاب ان كان المعرف عهدا معلوما بالعهدية مرة واحدة فعلمنا
ان الاستثناء من الجمع المعرف يقتضي اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ
وهو المطلوب قال فان قيل ينتقض قولكم ما صدق على احد هما جميع الفقهاء
والا فقهاء والا فقهاء وجميع السلامية فانه للفقهاء بنص سيبويه مع انه يصح
استثناء كل واحد من الزيدين ذلك الجنس عنهما الثاني انه يصح ان يقال الا عمرا جميع الفقهاء
الجهال نا ومعلوم ان ذلك المستثنى لا يجب ان يكون داخلا تحت ذلك المنكر الثالث انه
يصح ان يقال صل الا اليوم الفلاني ولو كان الاستثناء مخرجا ما لولاه لدخل لكان
الامر متناقضا للفصل في كل اوقات زمنه فكان الامر يفيد التكرار والعموم وانتم لا تقولون
هما سلمنا سلامته عن النقض لكن لم نسلم ان قوله من دخل داري اكرمه يحسن
استثناء كل احد من العقلاء منه فانه لا يحسن ان يستثنى منه الملائكة والجن والشيوخ
ولا يحسن ان يقول الا ملك الهند وملك الصين سلمنا حسن ذلك لكن لم يدل على
على العموم قوله المستثنى يجب صحة دخوله تحت المستثنى منه فلما ان تكون الوجوه
معتبرة مع هذه الصحة او لا يكون فلما لم نسلم ان المستثنى يجب صحة دخوله تحت
المستثنى منه فان استثنا المثنى من جنسه جائز سلمنا ذلك لم قلت انه لا يبعد
من الوجوب قوله لو لم تكن الوجوه معتبرة لما افترق بين الاستثناء من الجمع المنكر من

الجمع المعرف قلنا مسلم انه لا بد من وجوه لكن لم نسلم انه لو ترك الاستثناء كنا لا نعلم ان ما ذكرتم
يدل على الوجوب لكن منعنا ما يدل على ان الصحة كافية لوجهين الاول ان الصحة اعم
من الوجوب وحكمنا حمل اللفظ على الصحة حملا له على ما هو اعم فائدة الباقي ان القائل
اذا قال لغيره اكرم جميع العلماء او امثال فرقة من الكفار حسن ان يستثني كل واحد
من العلماء والكفار ويقول الا فلانا وفلانا ولو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه
لوجب دخوله لوجب ان يكون اللفظ المتكلم للاستغراق سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي ان
يكون صيغة من العموم لكن لم يجب ان تكون الامور كذلك سلمنا ان الاستثناء المعقب
المذكور متى على البنية انما يصح لو ثبت انه لا يجوز المناقضة على واضع اللغة اذ جاز
المناقضة عليه جاز ان يقال انهم وان حكموا بان صيغ العقد متى اللتين توجبان عليهم
انهم حكموا بان صيغة من العموم ولكنهم لما علموا انه لا يتم توجه عليهم المناقضة
بلى لو ثبت ان اللغات توقيفية اندفع هذا السؤال سلمنا ان صحة الاستثناء من هذه
الصيغة دالة على انها للعموم ولكنها تدل على انها ليست للعموم من وجه آخر وذلك
لانها لو كانت للعموم لكان الاستثناء منقطعا على ما سياتي تقريره ان شاء الله تعالى ٥
والجواب لما انتقض جميع العلة فلا نسلم انه يحسن استثناء اي عدد شئنا
منه عقلا لا يجوز ان يقول اكلت الرغيفة الا الف رغيف وتوافقنا انه يحسن
استثناء اي عدد شئنا من صيغة من في الجاءاء ومثل ان يقول من دخل داري فاكرمه
الا اهل البلدة الفلانية قوله ينتقض بقوله اصحح جميع الفقهاء الا زيدا فلما
هب ان الاستثناء من الجمع المنكر يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله فيه
فلم قلتم ان في سائر الصور كذلك قوله يلزم ان يكون صيغة الامر للتكرار قلنا الا
يجوز ان يكون اقتران الاستثناء بلفظ الامر قرينة دالة على ارادة الامر على التكرار
قوله لا يحسن استثنا الملائكة والخصوم وملك الهند والصين قلنا لان المقصود
من الاستثناء خروج المستثنى من الخطاب وقد علم قبل ورود الاستثناء خروج
هذه الاشياء من الخطاب وهذا لو لم يدل خروجها منه يحسن الاستثناء الحاذق
الخطاب صادر عن الله تعالى يحسن منه تعالى هذا الاستثناء مثل ان يقول الى اطلع
من خلقت الا الملائكة فانظروا بين الرجمة الى جميع خلق الا الملوك المتكبرين فقوله
لم قلت انه يجب صحة دخول المستثنى تحت المستثنى منه قلنا الاجماع منعقد على ذلك في

في استثنا الشئ من جنسه فلا يتوجه جواز الاستثنا من غير الجنس وان الاستثناء
متشعر من النفي والصرف وانما يحتاج الى الصرف لو كان بحيث لو لم العطاف لدخل
قوله لو قلت انه لا فرق بين الاستثناء من الجميع المذكور ومن الجميع المعرف الخ قلنا ذكرت
قلنا ان الجمع المنكر هو الذي يدل على جمع يصلح ان يتناول كل واحد من الاشخاص
فلو كان الجمع المعرف كذلك لم يبق بين المعرف فرق وحينئذ فلا يبقى بين الاستثناء من
الجمعين فرق قوله حمل الاستثنا على الصحة اولى للوفا بما ذكرنا قلنا بما ذكرنا ان حمله
على الوجوب اولى لان الصحة جزء من الوجوب فلو حملناه على الوجوب كنا قد حملناه على الصحة
والوجوب معا ولو حملناه على الصحة وحدها لم نفد به الوجوب اصلا والجمع بين الدليلين
يفيد اولى من مكان واجب قوله الاستثنا من الجمع المذكر لا يسمى الجمع الصحة قلنا هب
انه كذلك فلم قلت في الاستثناء عن صيغة من وما في الجواز اذ كذلك قوله ان التناقض
على التواصين لم يحمد قلنا لان الاصل عدم التناقض على العقلا ولا سيما وقد قرن الله تعالى
ذلك الوضع قوله لو كانت الصيغة للعموم لكان الاستثناء نقضا قلنا سيجيء الجواب
ان شا الله تعالى فهذا ما قصصنا ايراده في تقرير هذه الطريقة الثالثة ما نزل الله
تعالى قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن
محمدا فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما اجهد ابيس كيف عبد الملائكة المسيح وعبد
عيسى فسكت فعموم اللفظ ولم ينكر النبي عليه والسلام ذلك حتى نزل قوله تعالى
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فاولئك عنها مبعدون فاجاب ان ما لا يعقل
العقلاء قلت لا نسلم لقوله تعالى والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها
الفصل الثالث في صيغة الكل والجميع بعدا الاستغراق
يدل عليه وجوه الاول قوله ما جاني كل فقيه في البلد بنا فضه قوله ما جاني كل
فقيه في البلد ولذلك يستعمل كل واحد منهما في تكذيب الاخر والمناقضة لو تحققت اذا
اذا فقد ثبت ان لفظ كل لا يستعمل الا في الاستغراق لان النفي عن الكل لا يناقض الثبوت في البعض الثاني ان صيغة
الكل مقابلة لصيغة البعض ولما كان صيغة البعض محتملة للكل غير محتملة للبعض ولما كانت
مقابلة لها وجب ان لا تحتمل البعض الثالث ان الرجل اذا قال لضيف كل من في الدار وعلم ان في الدار عشرة
ولم يعرف سوى هذه اللفظة اعني انه لم يعرف ان في الدار اياه وغيره ممن يغلب
على الظن انه لا يضربه بل جوز ان بعضهم كلهم فان الحسن الى فهمه الاستغراق

ولو كانت لفظة الكل مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذا كل لان اللفظ المشترك
لما كان بالنسبة الى المفهوم بين على السوية امتنع ان يكون مبادرة الفهم الى احدهما
اقوى منها الى الاخر الرابع ان يتمسك بستعوا الاعتراض عن المطيع وتوجيهه
على العاصي اما الاول فبيان السيد اذا قال لعبده من اليوم داني ما اعطه رغيفا
فلو اعطى كل داخل للسيد ان يعتذر عليه حتى انه اذا اعطى رجلا قصعة فقال لم
اعطيتني مع اني اردت الطوال فللعبد ان يقول ما امرتني باعطاء الطوال وانما امرتني
باعطاء من دخل وهذا قد دخل فكل ما يقال مع هذا الكلام رلى اعتراض السيد ساقطا
وعذر العبد مقبولا واما الثاني فهو ان العبد لو اعطى الكل الا واحدا فقال له السيد
لم لم تعطه فقال لانه طويل وكان لفظك ما قلت لكل اردت البعض لكان يستوجب
التاديب بهذا الكلام الخامس لو قال لعبيدي عبيدي واما آي ومات في الحال والعبد لم
يعلم منه امر آخر سوى هذا اللفظ فاحكم بعتق كل عبيده واما انه لو قال عالم من قوله عبدان
اعمهما عالم وجبت المراجعة والاستفهام فعلمنا عدم الاشتراك التبادر
انا نعلم التفرقة بين قولنا جاني فقهاء بين قولنا جاني كل الفقهاء ولولم دلالة الناقل
على الاستغراق والا لما بقي الفرق التابع معلوم ان اهل اللغة اذا ادوا التغيير عن
معنى الاستغراق فزعوا الى استعمال لفظ الكل والجميع وله يستعملوا الجميع للمذكور
ولو كان لفظة الكل والجميع موضوعة للاستغراق والكان استعمالهم حاسن
اللفظين عند ارادة الاستغراق كاستعمالهم الجموع المذكورة فان ليست لجميع
هذه المواضع انا حكمنا بالعموم للقرينة قلت كل ما تذكره من القرائن امكننا
فرض عدمه مع بقا الاحكام المذكورة وانما الواقع كما قال ج فقل له ودفعها هنا لانه
يدل على هذه الاحكام مع ان العموم مفهوم منه وانما ولو كتب في كتاب وقال اعلموا بانه
حكم بالعموم مع عدم القرينة وانما الاحكام المذكورة تعلم العموم من هذه الالفاظ مع انه لو يوجد
القرائن المبينة واما المسموعة فهي ستعلمه لانا نفرضنا الكلام فيمن سمع هذه الكلمات
ولم يسمع شيئا آخر اما من لم يسمع عثمان بن عفان رضي الله عنه قول لعبيد وكل لغيره لعبيده والاول
قال الكذب فان فهم اهل اللغة لا يزول فلو ان قوله افاد العموم والا فانه وجه عليه
الكذب الفصل الرابع في ان النكرة في سياق النفي تفيد ذلك لهم احتجوا
الاول انه نسان اذا قال اكلت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه قال ما اكلت اليوم شيئا

من اراد تكذيبه قال ما اكلت اليوم شيئا وذكر هو هذا النفي عند تكذيب ذلك الاثبات يدل على انتفائهم على كونه نسخا قضاله ولو كان قولهما اكلت اليوم شيئا لا ينفي العموم المقتضاه لان السلب الجزئي لا ينافي من الايجاب الجزئي مثاله من كلام الله تعالى ان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شيء وقال تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وانا اورد الله تعالى هذا الكلام تعقيبا لهم الباطل لو لم يكن انكر في النفي للعموم لما كان قوله الله تعالى لجميع الملائكة سجدوا كلهم اجمعون تنبيه النكرة في الاثبات اذا كان خبرا لا يقتضي العموم كقولك على رجل دار واذا كان اسما له كذا دون على انه للعموم كقولك كل عشرة رجال والاصل عليه انه يخرج عن عهدة الامر بفعل ايما كان ولو اداها للعموم لما كان كذلك ٥ الفصل الخامس في بيان ما يكون من الالفاظ للعموم احتج القائلون بان هذه الصيغ موضوعة للعموم اما ان يكون ضرورية او حاصلة واجب اشتراك العقلاء فيه او نظرية وحينئذ لا بد فيه من مرجح لها وذلك الدليل اما ان يكون عقليا او هو حاصل لاحد العقلاء للعقل في اللغات لو تعلقا بها وهو باطل لان يكون متواتا او احادا والمتواتا باطل والا لعرفه الكل او الاحاد باطل لاحد هذين والمسئلة علمية وثانيها ان هذه الالفاظ مستعملة في الاستغراق تارة وفي الخصوص اخرى وذلك يدل على الاشتراك بيان المقدمة الاولى ان القائل اذا قال مررت على داري اعتقد او لا مرتبة فانه قلما يريد به العموم واذا قال لغيت العلماء وقصدت الشرفا فقد يريد به العموم اخرى والخصوص اخرى بيان المقدمة الثانية ومن تحديين الاول ان الظاهر من استعمال اللفظ في كونه حقيقة فيه الحال بد وان تابد ليل فالحمل على الظاهر باستعماله فيه متعين وان لم نعلم اذ لك طريقا الى كون اللفظ حقيقة في المسمى لم نقدر على ان نحمل على كون لفظ ما حقيقة في معنى ما اذ لا طريق الى كون اللفظ حقيقة سوى ذلك الثاني وهو ان هذه الالفاظ لو لم تكن حقيقة في الاستغراق والخصوص لكان مجازا في احدهما واللفظ لا يستعمل في المجاز الا مع القرينة وذلك خلاف الاصل وانما فتلك القرينة اما ان يعرف ضرورة او نظرا والاول باطل والا لما وقع الخلاف فيه والثاني ايضا باطل لانا لما نظرنا في ادلة المثبتين لهذه القرينة لم نجد فيها ما يمكن التعويل عليه وثالثها ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للاستغراق لما حسن ان يستفهم المتكلم به لان الاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم عند حصول المفهوم

عبث لكن من المعلوم ان من قال ضربت كل من في الدار انه يحسن ان يقال اضربتهم بالكلية وان يقال اضربت اباك وفيهم وولدا وبعيدا وكانت تاكيدا لما تقدم عينه الفائدة الحاصلة بالمؤكد وخاصا وكان الاستفهام نقضا وبالجملة من وجهين الاول ان المتكلم قد دخل في الاستغراق باول كلامه ثم الاستثناء رجع عن الدلالة على الكل الى البعض فكان نقضا لها وبالجملة ما يقال ضربت كل من في الدار ام ضربت كل من في الدار الا الطوال مرجع الدار الثاني ان لفظة العموم لو كانت موضوعة للاستغراق لجوت لفظة العموم مع الاستثناء بمعنى بيد انه استثناء الواحد منع بعد ذلك في القبح كما اذا قال ضربت عمرا وضربت خالدا ثم يقول الا زيدا فانه لا يكون كذلك دل حسن الاستثناء على ان هذه الصيغ ليست للاستغراق وساد سها ان صيغة من وما واي في الجزاء يصح ان يدخل الكل عليها تارة والبعض اخرى يقول كل من دخل داري فاكرمه وبعض من دخل داري فاكرمه ولو دلت بكل الصيغة على الاستغراق لكان ادخال الكل عليها تكريرا وادخال البعض نقضا وسابعها لو كانت لفظة للاستغراق لاستوى جمعها لان الجميع يفيد الكثرة بما يفيده الواحد ومعلوم انه ليس بعد الاستغراق كثرة فيفيدها الجمع لكن يصح جمعها لقول الشاعر ٥ انا ابن ماوية ان قلت اقول ٥ و الجواب عن الاول انا نسلم انه غير معلوم بالضرورة وانما يعد استغراق اللغات نعلم بالضرورة ان صيغة كل وجميع ومن وما واي في الاستغراق والجواب اللهم سلمنا انه قد يحسن ان يعرف بالعقل قوله لم يحصل للعقل في اللغات قلنا لم لا يجوز ان يعرف بواسطة الاستعانة بمقدمات نقلية مع قولك انه لم يوجد مقدمات كذلك نقلية يستنبط العقل منها ثبوت الحكم وهذه المسئلة سيلزمه قوله لا يجوز ان يعرف ذلك بالآحاد قوله المسئلة قطعية قلنا لا نسلم كيف وقد بينا ان القطع لا يوجد في اللغات الا في اد ر ومن اذا لم نر الا نوادر وان هذه الالفاظ قد يستعمل في الخصوص ولكنا ان ادعيت انه لم يوجد الاستعمال الا اذا كان حقيقة يطعن فيه بالمجاز وان سلمت انه قد يوجد الاستعمال حيث لا حقيقة فلم قلت انه متى لم يوجد الاستعمال الا في كونه حقيقة فعلى قلت اسندل بالاستعمال مع ان المجاز خلاف الاصل على كونه حقيقة فيه قلت نؤكل المجاز خلاف الاصل لا يفيد الا الظن وعندك المسئلة يقينية وانسلمنا ان المجاز خلاف الاصل فكذلك الاشتراك وقد تقدم

في كتاب اللغات انفاذا وقع التعارض بين ما كان دفع الاشتراك الخ اما قوله وبما يحصل هذا الطريق فانا لا نسلم ان كون اللفظ حقيقة لمثل هذين اصلا فانا قد بينا مساواة هذا الطريق فان لم يكن هذا طريقا لاحوال العرف من الحقيقة والمجاز وجب ان يقال انه لا طريق لاحوال ذلك العرف لان ما ظهر مساواته لما لم يبعد صحة الاصل مساواته وقوله ثانيا ان كلا الطريقين اما ان يعرفا بالضرورة او بالدليل والضرورة باطلة لوقوع الخلاف والدليل باطل لانا لم نجد في ادلة الطائفتين ما يدل عليه قلنا الضرورة قد يشترك فيها الجميع العظيم من العقلاء وقد يشكل السبب بل نسلم ان الجميع العظيم من اهل اللغة ناز عوا في ان لفظة الكل وامثاله للعموم سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه لم يوجد ما يدل على كونها حقائق في الخصوص قوله نظرنا في ادلة الطائفتين فلم نجد فيها ما يدل على ذلك قلنا عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واعلم ان التشريف المذكور يحتمل على هذه الطريقة ومن اراد الكلام فيها علم انه في اكثر الموجود على الحالة البتة بالدلالة على كون هذه الصيغة حقائق في الخصوص مع انه شرع فيها شروع المستدل على كونها حقيقة في الاستغراق والخصوص وعن الثالث انه لم نسلم ان حسن الاستفهام لو يكون الاستدراك فالدليل الذي يدل على انه قد يكون لغيره وجدان الدوام انه لو كان حسن الاستفهام لاجل الاستدراك لوجب ان لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة على ما قررتموه في الفصل الاول ان الاستفهام قد يجاب عنه بذكر ما عنه وقع الاستفهام كما لو قال القائل ضربت القاضي فيقال له اضربت القاضي فتقول نعم ضربت القاضي ولا شك في حسن هذا الاستفهام في العرف وتثبت هذين الوجهين ان الاستفهام قد يحسن لا مع الاستدراك ثم نقول لم لا يستفهم اما ان يقع من يجوز عليه السهو او ممن لا يجوز عليه ذلك والاول قد يحسن لوجوه اربعة اخرى غير الذي ذكروه احدها ان السامع ربما ظن ان المتكلم عزم تعمد في كلامه او هو كالناسي فيستفهمه ويستثبته حتى ان كان ساهيا زال سهوه فاجيب عن شبهة ذلك بحسن الجواب عن الاستفهام بعين ما وقع عنه الاستفهام وثانيها ان يظن السامع لجهل اما دة ان المتكلم قد اخبر بكلامه العام عن جماعة على سبيل المجازفة ويكون السامع شديد العناية بذلك فدعته شدة عنايته الى الاستفهام عن ذلك الشيء ليعلم المتكلم اهتمام السامع به فلا تجازف في الكلام وهذا قد يقول القائل رأيت كل من في الدار

فانقول

فاذا قيل له اما رأيت زيدا فانهم فقال زالت التهمة لاحتمال اللفظ الخاص فلا يحتمل ورابعها تحقق رويته فيدعوه ما داه من اهتمام المستفهم الى ان يقول لها تحتمل رويته وثالثها ان يستبعد طلبا لقوة الظن ورابعها ان يوجد هناك قرينة تقتضي تخصيص ذلك العام مثل ان يقول ضربت كل من في الدار وكان منهم من يغلب على الظن ما ضربه فاذا حصل التعارض استفهمه ليقع الجواب عنه بلفظ خاص لا يحتمل التخصيص واما ان وقع ممن يجوز عليه السهو وذلك لان دلالة الخاص اقوى من دلالة العام فتبطل الخاص بعد العام تخصيصا للاكل القوي والجواب عن الرابع من حيث المعارضة ومن حيث التحقيق اما المعارضة فمن ثلثة اوجه احدها ان التأكيد الخصوص كقولهم جاءني زيد نفسه وثانيها بالتأكيد الفاظ العدد كقوله تعالى فكملت عشرة كاملة وثالثها ان التأكيد تقوية ما كان حاصلا فلو كان الحاصل هو الاشتراك لما كد ذلك الاشتراك لان بعد التأكيد لم تتغير اللفظ لاحد مفهوميه لم يعد لا يكون تأكيدا بل يكون بيانا واما من حيث التحقيق فبيان المتكلم اما ان يجوز عليه السهو او لا يجوز فان جاز كان حسن التأكيد لوجوه احدها ان السامع اذا سمع اللفظ بدون التأكيد جوز مجاوزة المتكلم فاذا اكده صار ذلك التجويز بعيدا وثانيها انه ربما حصل هناك ما يقتضي تخصيص العام فاذا اقترن به التأكيد كان احتمال التخصيص بعيدا وثالثها تقوية بعض الفاظ العموم ببعض واما ان لم يجز السهو على المتكلم لم يكن للتأكيد فائدة الا تقوية الظن والجواب عن الخامس ان ما نقوض الفاظ العدد ما غير موكدة وفي ذلك العدد المخصوص مع تطرق الاستثناء اليها الفرق بين ما ذكروه وبين مسئلتنا ان الاستثناء اذا انفصل بالكلام صار جزءا من الكلام لانه لا يستقل بنفسه في الافادة فصح تعليقه بما تقدم عليه فاذا علق به صار جزءا من الكلام فتصير الجملة شيئا واحدا مفيدا وفائدة ما بعد المستثنى يحتمل ان تقوله ضربت كل من الدار الا زيدا هنا كل واحد من الكلمين مستقل بنفسه فلا حاجة به الى تعليقه بما تقدم عليه واذا لم يتعلق به افاد الاول ضرب جميع من في الدار وافاد الاخر نفي ذلك فكان نقضا واما الباقي فنعطيهم بالجامع بينهم الفارق ان الاستثناء اخراج جزء من كل فاذا قال ضربت زيدا ضربت عمرا والا زيدا انصرف قوله الا زيدا الى زيد لانه لا يجوز ان يكون عمرو لان زيدا ليس جزءا منهم وكان نقضا محالا واما قوله رأيت الكل الا زيدا لان زيدا جزء من الكل

فلت

فانقول

فظهر الفرق والجواب عن الاستاد من ان حكم المفرد يجوز ان يخالف حكم المركب
فيجوز ان يكون شرطا افادة لفظة من العموم انفراده وجامع لفظ البعض فاذا وجد
لفظ البعض معها لم يكن شرطا افادتها للعموم حاصلا فلا يجوز لزوم النقض والجواب
عن التسامح ان اهل اللغة انما نقلوا على ان ذلك ليس جمعا وانما هو اشتباه الحركة لتعذر
آخر مد كتب الضحاك الحشى له خلافا ان الجميع المعرف بلام الجنس
ينصرف الى المعهود لو كان اما اذا لم يكن فهو للاستغراق ضلا فالاولى ان يقال لانه اقتضى والى هنا
انتهى وجوه الاول ان انصراف ما ظاهره الاحاطة صحيح عليهم ابو بكر يقوله عليه السلام
الائمة من قريش والانصار سلموا لهم الخلافة ولو لم يدل الجميع المعرف بلام الجنس
على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لانه قولنا بعض الائمة من قريش لم ينافي وجود
امام من غير قريش اما لكون كل الائمة من قريش ينافي كون بعض الائمة من غيرهم وروي
عن عمر انه قال لو ادركني رضي الله عنه عبد الهذلي يقتال ما تحل الركوة لبني لا عليه السلام
اشرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله اجيب عليه بعموم اللفظ لم ينقل
ابو بكر ولا احد من الصحابة ان اللفظ لا يفيده بل عدلوا الى الاستثناء فقال ليس لعلي
السلام قال الاحتجاج لان الزكوة من جملة الدين ان هذا الجمع وكد بما يقتضي الاستغراق
فوجب ان يفيد في اصله الاستغراق مثل الجماع واما انه يوكد فلقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون واما انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق بالاجماع واما انه
متى كان كذلك وجب كون الموكد في اصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مستقلة
بالتاكيد اجماعا والتاكيد يقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فاما ان لا يكون الاستغراق حاصلا
في الاصل واما حصل هذه الالفاظ ابتداء لم يكن تاثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الحاصل
لم قولا صحاحكم جديد وكانت مبنية الحول الزكوة وحيث اجمعوا على انها موكدة علمنا
ان اقتضاء الاستغراق كان حاصلا في الاصل فان قيل هذا السيد دليل على
خلاف النص لان سيبويه نص على ان جميع السلامة للقلة وما يكون للقلة لا يكون
للاستغراق قلنا نمنع ان جميع القلة فانه يجوز تاكيدها بهذه المؤكدات والصاقها
كلها ومنع جواز تاكيدها بالمؤكدات كقوله قد صرت البكرة قوما اجمعا والبكرة لا تفيد
الاستغراق والجواب انه لا يدمن التوفيق بين نص سيبويه وبين ما ذكرناه
من الدليل فنقول قول سيبويه الجمع السلامة اذا كان منكرا او ما ذكرنا من الدليل

الى المعرف ويمنع جواز تاكيد جمع القلة وكذا تاكيد النكرات على قول البصريين
الثالث الجنس والعهد والاستغراق اذا دخلت على اسم صالح لاسم معرفة كذا نقله الاعز اهل
اللغة وفيه نظر صريح الى ما به تحصل المعرفة وانما تحصل المعرفة عند اطلاقه
بالتعريف الى الكل لما تقسماوه للصحاح طب فاما التعريف الى ما به تحصل المعرفة
دون بعض الجموع ليس اولى من بعض فكان مجملا قال وانت اذا قد
جمعا من هذا الجنس فقد اتيت بقدر ما به يحصل ذلك الجنس قلت هذه الفائدة
كانت حاصلة بدون الالف واللام لانه لو قال رايت رجالا افاد تقويف ذلك الجنس
ونمنع من عدم فائدة ان اللام للعهد واللام فائدة زائدة وما هي الا استغراق الجنس
انه يصح استثناء اي واحد كان منه وذلك يفيد العموم على ما تقدم الخامس الجمع
المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف وما يعكس فانه
يجوز ان يقال رجال من الرجال ولا يقال الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة
ان المنتزع منه اكثر من المنتزع اذا ثبت هذا فنقول المفهوم من الجمع
المعرف وقد عرفت ان المنتزع منه اكثر ولما بطل ذلك ثبت انه للكل احتجوا
بامور اولها كانت هذه الصيغة للاستغراق لكانت اذا استعملت في العهد لزم
الاشتراك او المجاز وهما على خلاف الاصل فوجب ان لا يفيد الا استغراق البتة
وثانيها ولكان قولنا رايت كل الناس او بعض الناس خطاء لان الاول تكرير
والثاني تناقض وثالثها يقال جمع الامير الصاغة مع انه ما جمع الكل والاصل
في الكلام الحقيقة فهذه الالفاظ حقيقة فيها دون الاستغراق فوجب ان لا يكون
حقيقة في الاستغراق دفعا للاشتراك والجواب عن الاول ان اللام للتعريف
والتعريف ينصرف الى ما التسامع به اعرف فان كان هناك عهد فالتسامع
به اعرف فانصرف اليه وان لم يكن هناك عهد كان التسامع اعرف بالكل من
البعض لان الكل واحد والبعض كثير مختلف فانصرف الى الكل وانما الحاجة
ان يقال اذا اريد به العهد كان مجازا لانه لا يحمل عليه بقرينة وهي العهد نعم
انما خالفنا هم في هذا المجاز وعن الثاني ان دخول لفظ الكل والبعض
لم يكن لتاكيد ولا لتقضيا بل تاكيدا وتخصيصا وعن الثالث ان ذلك تخصيص
بالعرف كما في قوله من دخل داري اكرمته فانه لا يشمل الملائكة والانبياء

المسئلة السادسة الجمع المضاف كقولنا عبيد زيد للاستغراق والدليل
عليه ما تقدم واما الكناية كقوله افعلوا ما نهيتكم عنه والمكنى عنه
قد يكون للاستغراق وقد لا يكون فى الكناية عنه يكون ايضا كذلك المسئلة السابعة
اذا اضيف الجمع بصيغة الجمع افاد الاستغراق وفهم والدليل عليه ان السيد اذا
اشار الى جماعة من عبيده بقوله فوموا فليس يسبق الى الفهم احد الا استهجن
اللوم وكذلك يدل على ان اللفظ للشمول ولا يجوز ان يعارض ذلك الحرفة
لانه تلك الحرفة ان كانت من لوازم هذه الصيغة فقد حصل مرادنا والا فلم تعرض
هذه الصيغة مجردة عنها وبعود الكلام الشطر الثانى مرتبة المفهم منها
الخبر بالعموم وليس منه المسئلة الاولى المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم
خلافا للصيمرى والفقهاء والدليل على وجوه الاول ان الرجل اذا قال لبست الثوب
وشربت الماء لم يتبادر الى الفهم الاستغراق الثانى لو جاز تأكيده فاكد به الجمع
فلم يقال جاءنى الرجل كلهم اجمعون الثالث لو افاد بعضوف الجمع فلا يقال جاءنى
الرجل القصار وكل الفقهاء الا ما روى من قولهم اهلك الناس الدرهم
البيض الدينار الصفر فاجيب بان الصفر لما لم يتبادر الا بعد تبادر الصفر فلان
حقيقة فالدينار الصفر مجاز كما ان الدينار البيض لما كانت حقيقة كان الدينار
الاصفر اما اخلاء او مجاز السابع البيع جزء من مفهوم هذا البيع واصل هذا
البيع يتضمن احلال البيع فلو كان لفظ البيع مقتضيا للعموم لزم من اصل هذا
البيع اصل الكل بيع ومعلوم ان ذلك باطل فان قيل لم لا يجوز ان يقال اللفظ
المطلق اما يفيد العموم بشرط القرائن لفظ التعيين او يقال اللفظ المطلق وان
اقتضى العموم الا ان لفظ التعيين يقتضى خصوصه قلنا اما الاول فباطل
لان العدم لا دخل له فى الماثر واما الثانى فلانه يقتضى التعرض وهو خلاف الاصل
الخامس هو انا قد بينا ان الماهية عند وجودها كثيرة فاما الاسم المعرف
له الا الماهية وتلك الماهية تتحقق عند وجود فرد من افراد هذا الجنس هذا الانسان
مشتمل على الانسان مع قيد كونه هذا انا الحق هذا الانسان بكون انسانا بالانسان
فالانسانان بالجنس الواحد من تلك الماهية بكونهما غير العلم بذلك القدر يظهر ان هذا
اللفظ لا دلالة فيه البتة على العموم احتجوا بوجوه احدها انه يجوز ان

يستثنى عنه الآحاد التى يصلح ان يدخل تحته كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر
الا الذين امنوا وعملوا الصالحات والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب
دخوله فيه وذلك يدل على كون هذا اللفظ عاما وثانيها ان الواو والنون للتعريف
وليس ذلك لتعريف الماهية فان ذلك قد حصل بأصل الاسم وهو لا يتعرف بمعنى واحد
بعينه فانه ليس فى اللفظ دلالة عليه البتة فلم يبق الا تعريف المعهود السابق وكل ما
فيه اذا لم يوجد ذلك وهو تعريف بعض مراتب الحضور فانه ليس بعض تلك المراتب
اولى من بعض فلا بد من الصرف الى الكل وثالثها ان ترتيب الحكم على الوصف
مشعر بالعلية فقوله واحل الله البيع يشعر بانه انما صار حلالا لكونه بيعا وذلك
يقتضى ان يعم الحكم بعموم العلة والجواب عن الاول ان ذلك الاستثناء
مجاز بدليل انه لا يصح ان يقال رأيت الانسان الا المؤمنين ولو كان حقيقة لجاز
وكما ان يقال ان المختار لما كان هو الانسان الا المؤمنين كان هذا الاستثناء
الثانى ان لام الجنس يفيد تعيين الماهية لا تعيين الكلية وقد عرفت ان تعيين
الماهية لا يقتضى الكلية وعن الثالث ان ذلك اعتبار مغاير للمسئلة بعض اللفظ
وعن الرابع ان ذلك مسئلة اخرى والكلام فى الجمع المنكر يقع على الكلة فى
اقل الجمع واختلفوا فذهب الفاضى والاستاذ وجمع من الصحابة والتابعين
الى ان اقل الجمع اثنان وقال الشافعى وابو حنيفة ثلثة وهو المختار لنا وجوه
الاول ان اهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع كما فصلوا بين الواحد والجمع
وكما فرقوا بين الواحد والجمع وجب ان نفرق بين التثنية والجمع الثانى ان
صيغة الجمع شعبت بالتثنية فما فرقوا بالعكس يقال جاءنى رجال ثلثة وثلثة
رجال ولا شعبت بالاثنين فلا يقال رجال اثنان واثنان رجال الثالث اهل
اللغة فصلوا بين ضمير التثنية وضمير الجمع فقالوا فى الاثنين فعلا وفى الثلثة
فعلوا وفى الامر للاثنين افعلا وللجمع افعلوا الحجج ايات القرآن والخبر والمعقول
اما القرآن فقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد داود وسليمان
وبقوله اذ تسوروا المحراب وكانا اثنين وبقوله تعالى خصمان بغى بعضنا على بعض
هذان خصمان اختصموا وبقوله تعالى اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف
خصمان وبقوله تعالى فى قصة موسى وهرون انا معكم مستمعون وبقول يعقوب

عسى الله ان ياتي بهم جميعا والمراد يوسف واخوته وقوله وان طائفتان من المؤمنين
اعتزلوا وقوله تعالى انتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما واما الخبر فقوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة واما التعويل فهو ان معنى الجمع حاصل في الاثنين واجاب
عن الدور ان الله تعالى كفى من المحاكمين مدعيا فانى كما بينه عن الحاكم عليهما فان المقصد
قد يضاف الى الفاعل وللمفعول واذا عنيت المحاكمين مع كانوا ملتة واما قوله تعالى ان تتوبا
الجواب مع قوله خصمان بغى بعضنا على بعض الخصمى في اللغة الواحد والجميع كالضيف يقال هذا
خصمى وهذا خصمى وهذا ضيفى وهؤلاء ضيفى وقال الله تعالى ان هذا اخى وضيفى وهو الجواب
عن السؤال بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله فمن جمعهم واما قوله تعالى انا
معكم مستمعون فالمراد معكم ومنه هرون وغيره وقوله عسى الله ان ياتيني بهم جميعا
فالمراد يوسف واخوته مع ابيه ثم الثالث الذي قال ان ابرح الارض حتى يأذن لي ابي
وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين فكل واحدة تجمع واما قوله تعالى قد صغت قلوبكما
فجوابه انه قد يطلق اسم القلب على الميل الموجود في القلب يقال للمنافق انه ذو وجهين
وذو لسانين وذو قلبين ويقال للذي له ميل الا الى الشيء الواحد قلب واحد ولسان
واحد ولما خالفا امر الرسول بامر ما وقع في قلبيهما دواع مختلفة وافكار متباينة
فصح ان يكون المراد من القلوب هذه الدواعي واذا صح ذلك وجب حمل التثنية عليها
لان القلب قد يوصف بالصغوا ويوصف الميل به واما الحديث فهو محمول على ان ذلك
فضيلة الجماعة وقال انه عليه السلام هي عن الشواذ الخارج عن جماعة ثم بين ان الاثنين
فما فوقهما جماعة في وجوب التحرز واما المعقول فهو ان البحث ما وقع عما يفيد لفظ الجمع
بل عما يتناوله لفظ الرجال والمسلمين فما ورد احد منا من الخوض فيه والله اعلم المسئلة الثانية
الجمع المنكر محمول عند نا على اقل الجمع وهو الثلثة خلافا للجبائي فانه قال يحمل على
الاستغراق لنا ان لفظ رجال يكون نعتا لاي جمع شئنا فيقال ثلثة رجال واربعة
رجال وعشرة رجال ولا يكون كذلك الا وهو موضوع للثلثة فقط اذ لو كان موضوعا لما
دخل العدد من اربعة فما فوق وايضا فهذا العدد يتخصص بالعبيد ولذا لو اوصى لهذا
الصيغة او وصى بها تورث ثلثة اولا فاذا في قضية من القضايا احجروا بغول العرب
من ثلاثة منون منه ثلاثة اشياء ثلثة اثواب ولئن ان كان ذلك جاؤا
الا ثم انعقدوا على ان الاصح استعمال لفظ من في الذكور والاناث لتعميم الذكر
ما ورد فيه علامة التذكير والتانيث لغو لما عام فاما فاموا قامت فاما قامت

المسئلة الرابعة قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة لا يصح نفي الاستواء
في جميع الامور حتى في القصاص لوجهين الاول ان نفي الاستواء اعم من نفي الاستواء من
كل الوجوه او من بعضها والقدر المشترك بين القسمين لا استفاد فيه بما السابق انه
اما ان يكفي في اجلال لفظ الاستواء من بعض الوجوه او لا بد فيه من الاستواء من كل
الوجوه والاول باطل والا لوجب اطلاق لفظ المتساويين على جميع الاشياء لان كل شيئين
فلا بد وان يستويا في بعض الامور من حيث كونهما معلومين مذكورين وموجودين وفي سلب ما عدا هما
عنهما ومتى صدق عليه المساوي وجب ان يكذب عليه غير المساوي لما بينا في العرف كالمساقض
فانه من قال هذا يساوي ذاك فمن اراد تكذيبه قال انه لا يساويه والمتباينان
لا يصدق فانه ممتنع وجب ان لا يصدق على شيئين البتة اتفاقا غير متساويين بل ما
كان كذلك باطلا علمنا انه يعتبر في المساواة المساواة من كل الوجوه وحينئذ
يكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه لان بعض الوجوه هو الذي
اذا زال زال نفي المساواة من جميع الوجوه المسئلة الخامسة
اذا قال الله تعالى يا عبادي الذين امنوا فهذا الخطاب يتناول الجمعة وقال قوم ما تناول
الا من حضر حتى عين الجماعة الدليل على انه من حضر اصحه وهو ان زعموا ان ذلك
مستفاد من اللفظ فهو ممنوع وان زعموا انه مستفاد من دليل آخر وهو قوله
ما ارسلنا الرسول لنحذوه وما يجري مجراه فهو جوابنا عن هذه المسئلة لان الحكم
عندنا اذا وجب على الامة لاجل ورود الخطاب للمتناول للبقي فقط بل بالدليل الآخر
واذا علمت ذلك بطل ان يقال ان الخطاب المتناول بوضعه للامة لا يتناول
الرسول عليه السلام المسئلة السادسة اللفظ الذي يتناول المذكر والمؤنث
اما ان يكون مختصا بهما او هو كلفظ الرجال للذكور والنساء للاناث او لا يكون
وهو على قسمين احدهما ما لا يدخل فيه تذكير ولا تانيث كصيغة من وهذه
تتناول الرجال والنساء ومنهم من انكر لنا انعقاد الاجماع على انه اذا قال من
دخل الدار من اذنائي فهو حر فهذا الخطاب يتخصص بالعبيد ولذا لو اوصى لهذه
الصيغة او وقف عليها تورث كلا او اذنائي قضية من القضايا احجروا بغول العرب
من ثلاثة منون منه ثلاثة اشياء ثلثة اثواب ولئن ان كان ذلك جاؤا
الا ثم انعقدوا على ان الاصح استعمال لفظ من في الذكور والاناث لتعميم
ما ورد فيه علامة التذكير والتانيث لغو لما عام فاما فاموا قامت فاما قامت

صلى الله عليها
عليها السلام
عليه الصلاة والسلام

واتفقوا على ان خطاب الاناث لا يتناول الذكور واختلفوا في ان خطاب
الذكور هل يتناول الاناث والحق ان لسان الجميع تضعيف الواحد وقيل لما
قام لا يتناول المونث مقولنا ما الذي هو ضعيف قولنا قام وجب ان لا يتناول
المونث احتجوا بان اهل اللغة قالوا اذا اجتمع التذكير والتانيث غلب
التذكير والجواب ليس المراد ما ذكروه بل المراد انه متى اريد مرة بان يعبر
عن الفين بعبارة واحدة كان الواجب هو التذكير المسئلة السابعة
اذا امكن اجراء الكلام على ظاهره الا باضمار شيء معين هناك امور كثيرة يستقيم
الكلام باضمار اياها كان لنا ان نضمر اضمارا جميعها وهذا هو المراد من قولنا المضمر
لا عموم له مثاله قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء فهذا الكلام لا يمكن اجراؤه
على ظاهره بل لا بد وان نقول رفع عن امتي حكم الخطاء ثم ذلك الحكم قد يكون في
الدنيا كاسقاط الضمان وقد يكون في الاخرة كرفع التاثيم فنقول لا يجوز اضمار معا
لان الدليل ينفي جواز الاضمار حالة فاما في الحكم الواحد فلا يمتنع ورود واحد
في غير مبنى على الاصل والمخالف ان يقول لنا اضمار احد الحكمين اولى من الاخر
فما قال لا نضمر حكما اصلا وهو غير جائز لوجوب العمل وهو المطلوب المسئلة الثامنة
المشهور من قول مخالفينا انه لو قال والله لا اكل فانه يعم جميع الماكولات والعام
يقبل التخصيص ولو نوى حالا وله دون ما نوى صحت نيته وهو قول ابي يوسف وعند ابي
حنيفة وهي انه لا يقبل التخصيص وفصل ابو حنيفة بينه وبين ما لو قال لا آكل
ان نيته التخصيص لو صحت لصحت امانتي المضمر خلافا لزفر وعبرة والمصنف قالوا
فبطلت بكلمة الشهادة فانا لما انه لا يصح اعتبار نيته التخصيص في المنطوق فمن الملفوظ
هو الاكل والاكل ماهية واحدة لها افراد متروك من اكل هذا الطعام واكل ذلك
الطعام وما به الاشتراك مفهوم ما به الامتياز وغير مستلزم له فالاكل من حيث انه
اكل معا وليس كونه هذا الاكل وذاك غير مستلزم له والمذكور انما هو الاكل من حيث
هو اكل وهو هذا الاعتبار ماهية واحدة والماهية من حيث انها هي لا تقبل التعدد
فلا تقبل التخصيص بل الماهية اذا اقترنت بها العوارض الخارجة حتى صارت
هذا وذاك تتعدد حينئذ فتقبل حينئذ صارت محتملة للتخصيص والتخصيص انما يقبل لكل العوارض لا يكون
متعددة فلا يكون محتملة للتخصيص فالحاصل ان المنطوق ليس الا الماهية وهي
غير قابلة للتخصيص واما اذا اخذت الماهية مع قيود زائدة عليها تعددت وحينئذ

الصلاة

تصير محتملة للتخصيص لكن تلك الزوائد غير ملفوظة فالمجموع الحاصل من الماهية
وغيرها غير ملفوظ فيكون العام الذي هذا التخصيص شانه غير ملفوظ وهذا هو القسم الثاني
فنقول هذا العموم وان كان جائز اعقلا الا انا نبطله بالدليل الشرعي فنقول
اضافة ماهية الاكل الى الخبز مثلا واللحم احدى اضافات تقع من لها بحسب
اختلاف المفعول به واضافتها الى هذا اليوم وذاك وهذا الموضع وذاك كل اضافات
عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه ثم اجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالمكان
او الزمان لم يصح فكذا التخصيص بالمفعول به والجامع بعاية الجنس او نقطع
اليمين يحتج الشافعي رحمه الله اجمعنا على انه لو قال ان اكلت اكلا صحت
نيته التخصيص فكذا اذا قال ان اكلت لان الفعل مشتق من المصدر والمصدر
موجود فيه والجواب ان المصدر هو الماهية وقد بينا انها لا تحتمل
التخصيص واما قوله غسلا فهذا لو كان لفظ المصدر فيه لكنه ليس كذلك انما هو اسم
منكر او المصدر ماهية الفعل وقد يكون واحدا منكرا خارجا عن الماهية وانه
منكر ليس وصفا لما قبله لامتناع ان العامل ما عمله والذي يكون مفسرا في
نفسه لكل الضمان ما عينه فلا شك انه قابل للتعيين بما نوى لكن ما نوى للتعيين وقد نوى
ما يحتمله الملفوظ فيه اما عندي في هذا الفصل المسئلة التاسعة قال الشافعي
رضي الله عنه لو قال لا استفضل في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يقبل استثناء
العموم في المقال مثاله ان لو حلف ان لا سلم على عشرة بشرة مثال عليه السلام ايسلم
اربعة وافق سألوه عن ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن في الجمع والترتيب فكان
اطلاقه العقد الاعلى انه لو نوى بين ان يبقى ذلك العقد معا او على الترتيب هذا
فيه بطل احتمالات التي عليه السلام عرف تخصيص الحال فاجاب بناء على ما عرفه
ولم يستفصل المسئلة العاشرة العطف على العام لا يقتضي العموم لان
مقتضى العطف معلوم الجمع وذلك جائز بين العام والخاص قال الله تعالى المطلقات
يتربصن وهذا عام ويعولهن احوى وهو خاص المسئلة الحادية عشرة كل حكم
دل عليه بصيغة الجماعية كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس فهو خطاب
مع الموجود في عصر الرسول عليه وذلك لا يتناول من يحدث بعده الجديل
منفصل يدل على ان الحكم مرجع بعده وكل حكم الحاضرين لان الذين يوجدون بعد

الصلاة

ذلك ما كانوا موجودين في ذلك وممن لا يكون موجودا في ذلك الوقت لا يكون انسانا
ولا ممن يأتي في ذلك الوقت وممن لا يكون كذلك لا يتناوله الخطاب للتناول للانسان
والمؤمن جميعا بدليل وما الذي يدل على العموم قلنا الحق انه معلوم بالضرورة من
دين محمد عليه السلام وذكر واطرد بعض اخرون الدليل المفصل بقوله تعالى وما
ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود وقوله حكمي
على الواحد حكمي على الكل الساسي انه عليه السلام متى اراد التخصيص بين كما قال
لغيلان بن سلمة خذ منهن واحدة وفارق سائرهن وقال لعثمان بن مظعون انه لا يجوز
ان يحل لنبي الجمع بين اختين فخص عبد الرحمن بن عوف
بحل الجمع بين اختين دون غيره والقائل ان يعترض على الاول
بان لفظ الناس والجماعة والاسود والاحمر لا يتناول الا الموجودين فيصير التقدير
بالحاضرين وعلى الثاني ان ذكر التخصيص انما يحتاج اليه لو جرى لفظ العموم
ولكنا بينا ان الخطاب مشافهة لا يحتمل ان يدخل فيه الذين سوجدون بعد ذلك
فلا حاجة فيه الى بيان التخصيص المسئلة الثانية عشرة قول الصحابي من
السنة عليه السلام عزيز الفرقة بعد العموم لان الحجة في الحكم لا في الحكاية والذي
رواه الصحابي حتى يدري النبي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة وان يكون عاما
ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم وانضاف قول الصحابي قضى رسول الله بالشاهد
واليمين لا يفيد العموم وكذا القول فيما اذا قال الصحابي سمعت النبي عليه السلام
يقول قضيت بالشفعة لاحتمال كونه حكاية عن قضاء جاد معروف ويكون الالف
واللام للتعريف ونحوه قضيت حكاية عن فعل معين ما من ما علق له عليه السلام
قضيت بالشفعة للجار ونقل الراوي انه عليه السلام قضى بان الشفعة للجار
فالاحتمال ضعيف قائم ولكن جانب العموم ارجح المسئلة الثالثة عشرة قول
الراوي كان رسول صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلاتين في السفر لا يقتضي العموم
لان لفظ كان لا يفيد الا تعدد الفعل فاما الكرار فلا وقد منهم من قال انه يفيد
التكرار في العرف لانه لا يقال فلان كان يصيد بالليل اذا صاد مرة واحدة في عمر
المسئلة الرابعة عشرة اذا قال الراوي صلى رسول الله صلى الله عليه
وسلم بعد الشفق فقال قائل ان الشفق شفقان الحمرة والبياض وانا احمله
على الوقوع بعد هما جميعا ممنوع اخطاء لان اللفظ المشترك لا يكون محمله على

مجموعهما كما تقدم اما المثال الذي فيه قول الراوي صلى عليه السلام في الكعبة فلا يمكن
ان يستدل به على جواز اداء الفرض في البيت لانه انما يعم لفظ الصلوة لا نفسها
فذلك الواقع ان كان فرضا لم يكن نفلا والعكس فلا يدل على العموم المسئلة
الخامسة عشرة قال الغزالي رحمه الله المفهوم لا عموم له لان العموم لفظ
يتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته ودلالة المفهوم ليست لفظية فلا يكون
لها عموم والجواب ان كنت لا تسميه عموما لانك لا تطلق لفظ العام الا على
الالفاظ فالنزاع لفظي وان كنت تعني به انه لا يعرف منه استغراق الحكم عن جميع
ما عداه فباطل لان البحث عن ان المفهوم هل له عموم ام لا فرع على ان المفهوم حجة
ومتى ثبت كونه حجة لزم القطع باستغراق الحكم جميع افراده لو ثبت الحكم ولم يعم المذكور
لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة القسم الثاني في المخصص المسئلة الاولى
حد التخصيص على بد هنا اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه وعند الواقفية
اخراج بعض ما مع ان يتناوله الخطاب شر لكان الذي صح وافاد اولى وامر
قولنا العام مخصوص فمعناه انه استعمل فيه بعض ما وضع له وعند الواقفية ان المتكلم
اراد به بعض ما يصلح له ذلك اللفظ دون بعض وانما الذي به يصير العام خاصا
فهو قصد المتكلم لانه اذا قصد باطلاقه تنويت بعض ما تناوله او بعض ما يصلح ان
يتناوله على اصل المذهبين فقد خصه واما المخصص للعموم فيقال على بسيط
الحقيقة على شيء واحد وهو ارادة صاحب الكلام لها في الوجوه في ايقاع
ذلك الكلام لمادة البعض فانه اذا بان ان مورد الخطاب خاصة عاد ان ورده
عاما ثم يترجح احدهما على الاخر الحاما لمادة وتقال بالحاء على سبيل
الظن الدلالة على كون العام مخصوصا في ذاته وبما بينهما من اعتقد ذلك او وصفه
بعدوان كان ذلك الاعتقاد باطلا المسئلة الثانية في الفرق بين التخصيص
والنسخ النسخ لا معنى له الا تخصيص الحكم بزمان معين بطرق خاص فيكون الفرق
بين التخصيص والنسخ بفرق ما بين العام المخاص لكل الناس عينه وفي التخصيص
امور الغلبة اخرجوه لعلم خاص كونه كالجنس للنسخ وذلك لامور خمسة احدها
ان التخصيص لا يصح الا بما تناوله الاقتضاء النسخ فقد يصح فيما علم بالدليل انه مراد
وان لم يتناوله اللفظ ادا بينا ان نسخ شريعة نسوية يصح وتخصيص شريعة

بستثنى بعضه اخرى لا يصح وبانها ان النسخ رفع الحكم بتمامه والتخصيص ليس كذلك
وقد اجيبا ان الناسخ يجب ان يكون من اجناد المنسوخ فيجب ان يكون من اجناسه
وجيبت للمعارضة اذا لم يجب على اختلاف القولين وخامسها ان التخصيص يقع بغير
الواحد والقياس والنسخ لا يقع بها واما الفرق من التخصيص والاستثناء وبين
فرق بابن العام والخاص عندي وهم من يكلف بتسميتهما فرقا فاما حدهما ان الاستثناء
مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد فلسبعة مثلا اسماء
السبعة وعشرة الا ثلثة والتخصيص ليس كذلك وثانيهما ان التخصيص يجد بقرائن
الحال فانه اذا قال رأيت الناس دلت القرينة على انه مار اى كلهم والاستثناء
لا يعمل بالقرينة وثالثهما ان التخصيص يجوز ناجزا لبعضه والاستثناء لا يجوز فيه
ذلك وهذه الوجوه متكلفة والحق ان التخصيص جنس تحته انواع كالمتصل والاستثناء
وغيرهما المسئلة الثالثة فيما يجوز تخصيصه وما لا يجوز الذي يتناول الواحد
لا يجوز تخصيصه لان التخصيص عبارة عن اخراج البعض من الكل والواحد لا يعقل
ذلك فيه واما الذي يتناول اكثر من واحد فنوعه اما من جهة اللفظ فيصح تطرق
التخصيص اليه واما من جهة المعنى وهو اما ان تكون ثلثة احدها ان العلة الشرعية
هل يجوز تخصيصها وسيأتي الكلام فيه في باب القياس ان الله تعالى وثانيها مفهوم
الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب والتخصيص فيه جائز اذا لم
يعد بالنقض على الملفوظ بتخصيص تفسد الامر اذا لم يتناول الا واحدا لا يجوز
اذا عاد بالنقض عليه وثالثها مفهوم المخالفة فانه يعتد في المسكوت عنه باستواء حكم
المذكور ويجوز ان يقوم الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور للبعض المسكوت عنه ٥
المسئلة الرابعة يجوز اطلاق اللفظ العام واريد الخاص من اكان او خيل
خلافا للقوم لنا الدليل على جوازه وقوعه في القرآن كقوله تعالى احلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم وقوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى انه بكل شيء
بانه اذا اريد بالجميع العام بعضه او هم للكذب ولو كان جواز حمله على التخصيص
ما تعامى كل من كذب بالمداومة على الدنيا كذب ودخول التخصيص مع الحاجة
والجواب اذا علمنا ان اللفظ في الاصل محتمل للتخصيص بعام الدلالة
على وقوعه لا يوجب الكذب ولا البداء المسئلة الخامسة في الغاية التي يمكن ان

ينتهي تخصيص العموم الى اقل منها: اتفق ائمة الفقهاء والمحدثين على
جواز انتهائها في التخصيص الى الواحد واختلفوا في الجمع المعرف فزعم القفال
انه لا يجوز تخصيصه بما هو اقل من الثلثة وميل من حيث رد انتهائها الى الواحد
ومنع ابو الحسين من ذلك في جميع الفاظ العموم واوجب ان يراد بها كثرة
وان لم يعلم قدرها الى ان يستقر في حق الواحد على سبيل التعظيم والابانة
بان ذلك لواحد يجوز مجازا وهو الاكثر وهو الاصح اما انه لا بد من بقاء
الكثرة فلان الرجل لو قال اكلت كل ما في الدار من الرمان وكان فيها الف
وكان قد اكل مائة واحدة او ثلثة عابه اهل اللغة ولو قال كل من دخل
داري اكرمته ثم قال اردت بعد ذلك واحدا عابه اهل اللغة احتج من جوز
ذلك بان استعمال العام في غير ما استغرق استعمال له في غير موضوعه فليس
جوازا استعماله في البعض اولى من بقية الاخر ولان جواز استعماله في
جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد احوال لا نسلم انه ليس بعض
المراتب اولى من بعض وتقريره ما ذكرناه واما انه يجوز استعماله في حق الواحد
على سبيل التعظيم فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وفيه ونحن القادرون
المسئلة السادسة اختلفوا في ان العام الذي دخله التخصيص هل هو
مجاز ام لا فقال قوم من الفقهاء انه لا يصير مجازا كيف كان التخصيص وقال
ابو علي ابو هاشم يصير مجازا كيف كان التخصيص ومنهم من فصل وذكر فيه
وجوها والمختار ما ذهب اليه الجبائي وهو ان القرينة المخصصة ان استقلت
بنفسها صار مجازا وان لا استقلت وتقريره ان القرينة المخصصة المستقلة ضربان
عقلية ولفظية اما العقلية فكالدلالة الدالة على ان غير القادر غير مراد ٥
بالخطاب بالعبادات واما اللفظية فنحو ان يقول المتكلم بالعام اردت
به البعض الفلاني وفي هذين القسمين يكون العموم مجازا والدليل عليه
ان اللفظ موضوع في اللغة للاستغراق فاذا استعمل في البعض فقد
صار اللفظ مستعملا في جزء مسماه لقرينة مخصوصة وذلك هو المجاز فان قيل
لم لا يجوز ان يقال لفظ العموم وجد حقيقة في الاستغراق ومع القرينة
المخصصة حقيقة في المخصوص قلنا فتح هذا الباب يفضي الى ان لا يرجع
في الدنيا مجازا اصلا لانه لا لفظ الا ويمكن ان يقال انه وجد حقيقة وكذا

ومع القرينة حقيقة في المعنى الذي جعل مجازا عنه في الكلام في ان العام المخصوص
بقرينة مستقلة بنفسها هل هو مجاز ام لا فرع على ثبوت اصل المجاز فاما ان كانت
القرينة لا يستقل بنفسها نحو الاستثناء والشرط والتقييد بالصفة كقول
القائل جاءني بنو تميم الطوال فيما هنا لا يصير مجازا والدليل عليه ان لفظ العموم
حال انضمام الشرط او الصفة او الاستثناء اليه لا يفيد البعض لانه لو افاده
لما بقي شيء يفيده الشرط او الصفة او الاستثناء واذا لم يفد البعض استحال
ان يقال انه مجاز في افادة البعض بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ
الشرط او الصفة او الاستثناء دليل على ذلك البعض وافادة ذلك المجموع
لذلك البعض حقيقة تنبيه اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين فقال
النبي عليه السلام في الحال الا زيدا فههنا تخصيص بدليل منفصل او متصل فيه
احتمال المسألة السابعة يجوز التمسك بالعام المخصوص وهو قول الفقهاء
وقال عيسى بن ابان وابو ثور لا يجوز مطلقا ومنهم من فصل فنقل الكرخي ان المخصوص
بدليل متصل يجوز التمسك به والمخصوص بدليل منفصل لا يجوز التمسك به بدون الحاد
انه لو خص تخصيصا مجملا لا يجوز والا جاز ومثال التخصيص المجمل كما اذا قال
الله تعالى اقتلوا المشركين ثم قال المراد بعضهم لنا وجوه الاول ان اللفظ العام
كان متناولا للكل فكونه حجة في كل واحد من اقسام ذلك الكل اما ان يكون
موقوفا على كونه حجة في القسم الآخر او على كونه حجة في الكل او لا يتوقف على
واحد من هذين القسمين والاول باطل لانه ان كان كونه حجة في كل
واحد من تلك الاقسام مشروطا بكونه حجة في القسم الآخر لزم الدور وان اشترط
كونه حجة في هذا القسم الآخر بكونه حجة في ذلك القسم ولا ينعكس فحينئذ كونه حجة
في ذلك القسم يصح ان يوجد دون كونه حجة في هذا القسم فيكون العام المخصوص
حجة في ذلك القسم هذا مع انا نعلم بالضرورة ان نسبة اللفظ الى كل الاقسام على
السوية فلم يكن جعل البعض مشروطا بالآخر اولى من العكس والقسم الثاني ايضا
باطل لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام
لان الكل لا يتحقق الا عند تحقق جميع الافراد فلو توقف كونه حجة في البعض
على كونه حجة في الكل لزم الدور وهو محال ولما بطل القسمان ثبت ان كونه
حجة في الكل اذن هو حجة في ذلك البعض سواء ثبت كونه حجة في البعض الآخر

في الكل او لم يثبت ذلك فثبت ان العام المخصوص حجة الثاني هو ان المقتضي لثبوت
الحكم في غير محل التخصيص قائم والعارض الموجود لا يصلح معارضا فوجب
ثبوت الحكم في غير محل التخصيص انما قلنا ان المقتضي قائم وذلك لان المقتضي هو
اللفظ الدال على ثبوت الحكم وصيغة العموم دالة على ثبوت الحكم في كل الصور
والدال على ثبوت الحكم في كل الصور دال على ثبوته في محل التخصيص وفي غير محل
التخصيص فثبت ان المقتضي لثبوت الحكم في غير صورة التخصيص قائم وانما قلنا
ان العارض الموجود لا يصلح معارضا لان العارض انما هو بيان ان الحكم غير ثابت
في هذه الصورة المعينة ولا يلزم من عدم الحكم في هذه الصورة عدمه في الصورة
الاخرى فبان عدم الحكم في هذه الصورة لا يكون في الصورة الاخرى فثبت ان
المقتضي قائم والمانع مفقود فوجب ثبوت الحكم الثالث ان عليا تعلق في الجمع بين
الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص بالبنت والاخت ولم
ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتجوا بان العام المخصوص
لا يمكن اجراؤه على ظاهره فيجب صرفه عن الظاهر وحينئذ لا يمكن حمله على بعض
المحامل اولى من بعض فيصير مجملا قلنا لا نسلم انه ليس البعض اولى لان البعض بل
عندنا يجب حمله على الباقي والله اعلم المسألة الثامنة قال ابن سريج
لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك المخصص
فحينئذ يجوز التمسك به في اثبات الحكم وقال الصيرفي يجوز التمسك به ابتداء ما لم تظهر
دلالة مخصصة واحتج الصيرفي بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا
بعد طلب انه هل وجد مخصص ام لا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد طلب انه
هل وجد ما يقتضي صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وهذا باطل فذاك مثله بيان
الملازمة انه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لكان ذلك لاجل
الاحتراز عن الخطأ المحتمل وهذا المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ فيجب اشتراكهما
في الحكم بيان ان التمسك بالحقيقة لا يتوقف على طلب ما يوجب العدول الى المجاز
هو ان ذلك غير واجب في العرف بدليل انهم يحملون الالفاظ على ظواهرها من غير
بحث عن انه هل وجد ما يوجب العدول ام لا واذا وجب ذلك في العرف وجب
ان يكون في الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن و
ثانيها ان الاصل عدم التخصيص فهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكفي في اثبات

على الحكم راجح ان سوغ جاز سقوط فناء المخصص لم يكن العموم حجة
في صورة التخصيص وقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العموم حجة
وان لم يكون والاصل ان لا يكون حجة البقاء للشيء على حاله والاصل ان لا يكون
كونه حجة اقوى من ظن كونه حجة فان اجروا على العموم اولا يحمل على التخصيص
والمظنون هذا القدر من التساوي فوجب لذلك في ثبوت الظن منوع اذ اولنا
وجب نفي المخصص فذلك مما لا سبيل اليه الجبان يجتهد في الطلب ثم لم يجد لكن
الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يورث الا الظن الضعيف والله
اعلم القسم الثالث وفيما يقتضي تخصيص العموم والكلام في هذا القسم
يقع في اطراف اربعة احدها الادلة المتصلة المخصصة وثانيها الادلة
المنفصلة المخصصة وثالثها ابتداء العام على الخاص ورابعها ما يظن انه من
مخصصات العموم وليس كذلك القول في الادلة المتصلة وفيه ابواب
الباب الاول في الاستثناء المسئلة الاولى الاستثناء اخراج بعض الجملة
من الجملة بالمغطة الا او ما يقوم مقامها او يتأدى بما لا يستقل بنفسه والدليل على صحة هذا التعريف ان الذي
يخرج بعض الجملة منها اما ان يكون معنى او كما لو قال الا العقلاء او الناس وهذا خارج
عن هذا التعريف واما ان يكون لفظا وهو اما ان يكون منفصلا فيكون مستقلا
بالدلالة والامكان لغوا وهذا ايضا خارج عن الحد او متصلا وهو اما التقييد
بالصفة او الشرط او الغاية او الاستثناء اما التقييد بالصفة والذي خرج
لم يتناوله لفظ التقييد بالصفة لو قال اذا قلت اكرمني بنو تميم الطوال خرج بنو تميم
القصار ولفظ الطوال لم يتناول القصار بخلاف قولنا اكرمني بنو تميم الا زيدا
فان الخارج وهو زيد تناوله صيغة الاستثناء وهذا احتراز عن التقييد
بالشرط واما التقييد بالغاية فالغاية قد يكون داخلة كما في قوله تعالى الى المرافق
بخلاف الاستثناء ومثلت ان التعريف المذكور للاستثناء منطبق عليه المسئلة
الثانية يجب ان يكون الاستثناء متصلا بالمستثنى منه عادة واللغة وانما
يقع لمعاجلة عي او اطالة الكلام فان ذلك لا يمنع من اتصال الاستثناء وكذلك
قطع الكلام بالتنفس والسعال لا يمنع من اتصاله بدليل ما روي عن ابن عباس من جواز الاستثناء
المنفصل وهذه الرواية ان صحت فلعل المراد منها اذا نوى الاستثناء متصلا

بالكلام ثم اظهر بنيته بعده وفاء بديانته وبين الله تعالى وفيما نواه وانما وجب
العمل بالظاهر في الاحكام لان الاستثناء مما استغرق او من المغرق في الطلاق والعتاق
وان لا يخصص الجنس اصلا لجواز ان يريد عليه الا ستثناء وبغير حكمه الثاني تعلم
بالضرورة ان من قال البوم لوكيله بع داري من زيد شخص كان له ان يبيعها بعد
غد الا من زيد فان العرف لا يحمد من هذا الاستثناء وعايد الى ما تقدم احتجوا
بانه يجوز تأخير التخصيص فكذا الاستثناء والجواب المعارضة بمثل الشرط
وخبر المبتدأ ثم نقلب عليهم بالجامع المسئلة الثالثة استثناء الشيء من غير جنسه باطل
على سبيل الحقيقة وجاز على سبيل المجاز والدليل على الاول ان الاستثناء من
غير الجنس لو صح لصح اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان اللفظ الدال
على الشيء فقط غير دال على ما تحالف جنس مسماه واللفظ الذي لا يدل على
شيء لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه والثاني ايضا باطل لانه لو جاز حمل اللفظ
على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى ليصح الاستثناء لجاز استثناء
كل شيء من كل شيء ولدخل كل شيء بدون ان يستثنى كما من بعض الوجوه فاذا
حمل المستثنى منه على ذلك المشترك صح الاستثناء ولما علمنا ان العرب
لم يصححوا الاستثناء كل شيء من كل شيء علمنا بطلان هذا القسم واحتجوا
بالقرآن والشعر اما القرآن فخمس آيات احدها قوله تعالى واما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا خطأ وثانيها فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وهو ما كان من الجن بل
من الجن وثالثها لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
ورابعها وما لهم به من علم الا اتباع الظن والظن ليس من جنس العلم وخامسها
لا يسمعون فيها لغوا الا قيلا سلاما والسلام ليس من جنس اللغو
واما الشعر فقوله له دار بلدة ليس بها انيس الا اليعافير والعيس وقوله وما بالدار
من احد الا داري والدواري ليس من جنس الحدد واما المعقول فهو ان الاستثناء
انما وقع عما يدل اللفظ عليه دلالة المطابقة او التضمن وانما وقع عما يدل عليه
دلالة الالتزام فاذا قال لفلان علي الف درهم الا الف درهم قبح ذلك
والجواب اما قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ
فجوابه ان الا هاهنا ليس استثنائيا بل هو بمعنى الواو وتقدير الكلام وما كان لمؤمن

ان يعقل الا اذا اخطأ فغلب على ظنه انه ليس من المؤمنين اما بان يخالط بالكفار
فنظر الرجل انه منهم او بان يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا او اما قول ابليس
ابليس وقيل انه كان من الملائكة ولا بد من الدلالة على ان كونه من الجن ينفي كونه
من الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة لكن لما حبس الاستثناء لانه كان
مامورا بالسجود كان الملائكة كانوا مامورين بذلك وكانه قال فسجد المامورون
بالسجود الا ابليس واما قوله تعالى الا ان تكون تحادة الى اتباع الظن فقد
اتفقت الصحابة على انه ليس باستثناء ثم فسروه البصريون بقولهم لكن اتباع الظن
والكوفيون بقولهم سوى اتباع الظن والجواب عن الشق الاول ان ليس
سمي استثناء بالمعنى لا بالمعنى لانه دخل البعاوض والعابس فيه وعن
الثالث انه لو صح الاستثناء من النفي لزم صحة استثنا كل شيء من كل شيء
على ما يأتي المسئلة الرابعة اجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق ثم من
الناس من قال شرط المستثنى ان لا يكون اكثر مما بقي بل يجب ان يكون مساويا
او اقل وقال القاضي بل شرطه ان لا يكون اكثر ولا مساويا بل اقل ويدل
على فساد القول بان الفقهاء اجمعوا على ان من قال لفلان علي عشرة الا
تسعة يلزمه واحد ولولا ان عد الاستثناء صحيح لغة وشرعا لما كان
كذلك ويدل على فساد القول الثاني خامسة قوله تعالى ان عبادي ليس
لك عليهم سلطان الا من اتبعك وقال حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا
عبادك منهم المخلصين فلو كان المستثنى اقل من المستثنى منه لزم في اتباع
ابليس في الجملة ان يكون كل واحد منهما اقل من الحجر وذلك محال
حجة القاضي ان المقتضي لصحة الاستثناء قائم والمانع مفقود اما المقتضي
فهو قول القائل عليه مائة الا واحدا والمانع اما ان يكون هو ان المستثنى
والمستثنى منه لا يجتمعان في المساوي والاكثر او ان يكون هو ان المستثنى
عين مقصود لاجله وان الشيء القليل يكون في معرض النسيان لقلة التفات
النفس اليه والكثير يكون متذكرا صحيحا فلكثرة التفات القلب اليه واذا
ثبت بالاستقراء في ما كان ذلك العشرة سقط سوى قليل لو ان كانت تامة لكنه
اذى منها ناقصا فليلائم انه بقي ذلك القدر لقلته ولا يجوم اهل العشرة الكاملة

ثم انه بعد ما قرر بتذكر ذلك القدر فيجب ان يكون ممكنا من استذكاره
فلاجل ذلك شرعنا استثنا الاقل من الاكثر وهذا يرجد هذا المعنى في
استثنا المثل والاكثر لما ذكرنا ان الاكثر مظنة الذكر واذا ظهر
الغائر بقي المقتضي سليما عن المعارض والجواب عندنا الاستثنا مع
المستثنى منه كالنطق الواحد الدال على ذلك القدر وعلى هذا الغرض ما قرره
المسئلة الخامسة الاستثنا من الاثبات نفي ومن النفي اثبات خلافا
للحنفية لنا قول القائل لفلان علي عشرة الا ثلاثة فانه يفيد ان عليه سبعة
لا محالة ولو كان الاستثنا من الاثبات نفيا لكان قولنا الا ثلاثة نفيا
لثلاثة فلا يكون استثنا من النفي اثباتا لما كان قولنا الا ثلاثة نفيا
لثلاثة لا يفيد ثبوت الثلاثة
احتج ابو حنيفة رحمه الله بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي فلو
صار الولي مستثنى لصار منه تحقق النكاح عند حضور الولي
وتحقق الصلوة عند حصول الوضوء لكن يدل على عدم صحتها عند عدم هذين
الشقين قلت المسئلة السادسة الاستثنات اذا تعددت فان كان
البعض معطوفا على البعض بحرف العطف كان الكل عائدا الى المستثنى منه
كقولك لفلان علي عشرة الا اربعة وخمسة وان لم يكن كذلك فالاستثناء
الثاني ان كان اكثر من الاول او مساويا له عاد ايضا الى الاول كقولك لفلان
علي عشرة الا اربعة الا خمسة اما الاربعة وان كان اقل من الاول كقولك لفلان
علي عشرة الا خمسة الا اربعة فالاستثناء الثاني اما ان يكون عائدا الى الاستثناء
الاول فقط او الى المستثنى منه فقط او اليهما معا او الى واحد منهما والاول هو
الحق والثاني باطل لان الوجوب ان لم يكن ثابتا في الاكثر فهو في الاقل اولى
والثالث ايضا باطل لان احدهما اما ان يكون اقرب من البعيد او لا او لا يكون
والثالث ايضا باطل لان احدهما اما ان يكون اقرب من البعيد او لا او لا يكون
وان يكون احدهما غيبا والآخر اثباتا فالاستثناء الثاني لو عاد اليهما معا لكان الاستثنا
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فيكون الاستثناء الثاني قد نفى عن احد العددين

السابقين عليه ما الشبه للاخوين بالنقصان بالزيادة وسمى ما كان
حاصلا قبل الاستثناء الثاني فيصير الاستثناء الثاني لغوا وتابعا ان
الاستثناء الثاني لو رجع الى الاستثناء الاول والمستثنى منه لزم ان
يكون واحدا ثانيا معا وهو محال فان قلت البقية الباقية انما يثبت فيها ان
لو رجعا الى شيء واحد من وجوه واحدا ما احتمل رجوعها الى شيئين فلا
يثبتان فلم قلت انه يتعين رجوعه الى العشرة دون الواحد قلت الاستثناء
الثاني لما رجع الى المستثنى منه اخرج منه درهما آخر وذلك يرجع الى الاستثناء
الاول فتصير ذلك اثبات ذلك الدرهم للمستثنى منه فيكون ذلك الاستثناء
عينا ثانيا من المستثنى منه وهو محال واما الرابع وهو ان لا يرجع الاستثناء الثاني
لا الى الاستثناء الاول ولا الى المستثنى فهو باطل بالاتفاق المسئلة السابعة
الاستثناء المذكور عقيب الجمل الكثيرة هل يعود اليها باسرها ام لا مذهب
الشافعي واصحابه عوده الى الكل ومذهب ابي حنيفة واصحابه اختصاصه
بالجملة الاخيرة ومذهب القاضي عبد الجبار المرتضى من الشيعة الى التوقف الى
ان المرتضى توقف للاشتراك والقاضي لم يقطع بذلك ايضا ومنهم من فصل
القول فيه وذكروا فيه وجوها واحتجاجا لنا في تحقيق ما قلنا ان الجملتين في
الكلام اما ان تكونا من نوع واحد او تكونا من نوعين فان كان الاول فاما ان يكون
احدى الجملتين متعلقة بالاخرى او لا تكون كذلك فان كان الثاني فاما ان
يكونا مختلفتي الحكم او لا مختلفتي الحكم او مختلفتي الاسم
متفقتي الحكم فالاول اظهر وسمى الحاقه بالعموم في مضمار العموم والاظهر هاهنا
اختصاصه بالاستثناء بالجملة الاخيرة لان الظاهر انه لم يستقل عن الجملة
المستقلة بنفسها الى جملة اخرى مستقلة بنفسها الا وقد مر غرضه من
الاول ولو كان الاستثناء راجعا الى الجميع لكان قد مر غرضه من الجملة الاولى
ولما الثاني فكقولنا اطعم رجلا من بني تميم عشرة واطعم رجلا من بني عدنان
اطعم رجلا من بني تميم عشرة واطعم رجلا من بني عدنان عشرة الا واحدا
من الجملتين مستقل فالظاهر انه لم ينقل عن احدهما الا وقد مر غرضه بالكلية
منهما واما ان كانت احدى الجملتين متعلقة بالاخرى فاما ان يكون حكم الاول

معطوفا على الثانية كقولك اكرم بني تميم واكرم بني عدنان الا واسما الاولى معطوفا على
الثانية كقولك اكرم ربيعة واطعم عليهم الا الطوال فالاستثناء في هذين القسمين
راجع الى الجملتين لان الثانية لا تستقل الجامع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء
اليهما واما ان كانت الجملتان نوعين من الكلام ما ما ان تكون القضية
واحدة او مختلفة فان كانت مختلفة وهو كقولنا اكرم ربيعة والعلماء هم
المتكلمون اهل البلدة العلانية فالاستثناء عنه يرجع الى ما يليه لاستقلال
كل واحدة من الجملتين بنفسها واما ان كانت القضية واحدة نحو كقول
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
فالجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر فالاستثناء منها يرجع الى الجملة
الاخيرة لاستقلال كل واحدة من تلك الجمل بنفسها والانصاف ان
التقسيم حق لكنا اذا اردنا المناظرة احتجنا الى التوقف لا بمعنى دعوى الاشتراك
بل بمعنى انا لا نعلم ان حكمه في اللغة ما فاذا وجدنا احدا من ائمة اللغة صرح
الشافعي رضي الله عنه يرجوع او قطعنا ان الشرط متى يعقب جملا عاد الى الكل
فكذا الاستثناء والجامع ان كلا واحد منهما لا يستقل بنفسه وايضا فيما
واحد لان قوله تعالى في آية القذف الا من تاب جار مجرى قوله او لئك هم
الفاسقون الا من تابوا ويقرب من هذا الدليل قولهم اجمعنا على ان الاستثناء
بمشيئة الله عائد الى كل الجمل فالاستثناء بغير ذلك منه وجب ان يكون كذلك دفعا
ان حروف العطف في نحو الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم الجملة الواحدة
لانه لا فرق بين ان يقول رأيت بكرا وخالدا وبكرا وعمرا وبين ان يقول رأيت البكرين
واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها فكذا الملحق
بحكم العطف كالجملة الواحدة وثالثها انه تعالى لما قال فاجلدوهم ثمانين جلدة
الى الذين تابوا لم تتناولهم متى ما دة ابدا الى الذين تابوا او لئك هم الفاسقون
الى الذين تابوا لكان ركيكا جدا وينتقد بان يرد الاستثناء عن كل الجمل الا طرفين
لانه لا بد كر الاستثناء عقيب الجملة الاخيرة فهي هذه الصورة يكون الاستثناء
راجعا الى كل الجمل والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في هذه
الصورة كان كذلك في سائر الصور دفعا للاشتراك ورابعها لقال العلماء

على غيره ومحمة الاسبعة كان الاستثناء عائدا الى الجملة والاصل
في الكلام الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة بكذا في غيرها دفعا للاشتراك
وراجع ابو حنيفة رحمه الله بوجوه احدها ان الدليل الذي اعتبرنا
الاستثناء تركه العمل به في الجملة الواحدة فيبقى العمل بالباقي في سائر الجمل سالما
الثاني ان الاستثناء يفتقر الى القرينة عن ظاهره وهو خلاف الاصل بيان
الفارق ان الاستثناء الحاستقلال له بالدلالة على الحكم فلا يتبين تعلقه
بشيء الا بتصريح لغوي تعلقه بالجملة الواحدة بالباقي في خصوصه عن القرينة
فلا حاجة الى تعليقه ببعض الجمل واذا ثبت الباقي والفارق ثبت انه لا يحتمد
عوده الى الجمل الكثيرة والحصر قال به فصار محصورا بما يبقى ان يقال فلم خصصتم
بالجملة الاخيرة سنقول هذا تفريع قولنا والبابه وجهان الاول انقضاء اهل
اللغة على ان للقرينة تاثيرا في هذا المعنى يدل عليه امور اربعة الاول
اتفاق النحاة على انه اذا اجتمع على المعمول الواحد عاملان فاعمال الاقرب
اولى الثاني انهم قالوا في ضرب زيد عمرا وقصر زيد عمرا ان هذا بان ترجع الى عمرو
المضروب اولى من ان ترجع الى زيد الضارب للقرب الثالث انهم قالوا في قولنا
ضرب سلمى سعدى انه ليس في اعراب اللفظ ولا في معناه ما يحمل احدهما
بالفاعلية اولى من الاخر فاعتبروا الحاضرة وقالوا الذي يلي الفعل اولى بالفاعلية
الرابع انهم قالوا في قولهم اعطى زيد عمرا بكرا انه لما احتمل ان يكون كل واحد من عمرو
وبكر مفعولا اولا ولم يكن في اللفظ ما يقتضي الترجيح وجب اعتبار القرب الى
الثاني ان كل من جوز الاستثناء الى جملة واحدة خصصه بالاخيرة ضرورة
الحقيقة ها خوفا للاجماع فوجدنا عامة هذه الحجة ونا سا ان الاستثناء المذكور
عقيب الجمل يرجع الى جميعها لم يحمل الا ان يجتمع كل جملة استثنا ٥
بتعقيبها اولم يقصد ذلك بل الاستثناء المصرح به في اخر الجمل هو الراجع
الى جميعها والدليل باطل لجواز الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا
للضرورة ولا ضرورة ها هنا والثاني انشا باطل لان العامل في نصب ما بعد
حروف الاستثناء هو ما قبله من فعل او تقدير فعل فاذا قدر ضمار جميع ذلك
الاستثناء الى كل الجمل كان العامل في نصب المستثنى اكثر من الواحد لكن

لا يجوز ان يجعل عاملان في اعراب واحد اما اولا فلان سيبويه نص عليه وقوله
حجة واما ثانيا فلانه يجتمع على الحرف الواحد من وان مستقلان وهو محال وثالثها
ان الاستثناء من الاستثناء مختص من بابه فكذا في سائر الصور دفعا للاشتراك
عن الوضع ورابعها ان الجمل اذا كان كل واحدة منها مستقلا بنفسه تاما
انه لم يستقل عن واحدة منها الى غيره الا اذا افتقر عوضه منها لانه كان السكوت بدل
على استكمال الغرض من الكلام فلذلك التشويع في كلام آخر لا تعلق له بالاول
بدل على استكمال الغرض من ذلك الاول ثبت هذا فاذا حكمنا برجوع الاستثناء
الى كل الجمل المتقدمة انقض ذلك قولنا انه انما انتقل عن الكلام الاول الا عوض
منه وراجع التشويع المنوه على الاشتراك بامور احدها ان القائل
اذا قال اضرب عالما فان اصدقاي الا واحدا جاز ان يستثنيه المخاطب
انه اذا استثنا الواحد من الجملتين او من الجملة الواحدة والاستقصاء دليل الاشتراك
وثانيها انا وجدنا الاستثناء في القرآن والعربية نادرة عايدا الى كل الجمل واجرى
مختصة بالاخيرة وظاهر الاشتراك دليل الحقيقة فوجب الاشتراك بالتها
ان القائل اذا قال ضربت علما فاني واكرمت جبريل فانا في الدار او يوم الجمعة احتمل
ويتاذكر من الحالات الظروف ان يكون المتكلم به جميع الافعال ان يكون ما هو اقرب
والعمل باحتمال الامرين من مذهب اهل اللغة ضرورة واذا صح ذلك في الحال
والظروف صح الحاقي الاستثناء والجامع ان كلا واحد منهما فضلة يا في بعد الكلام
فهذا مجموع ادلة الفاطمين اما ادلة الشافعية فالجواب عن الاول ان جميع الحكم
في الاصل مستقر بالتسليم فمطالب بالجامع قوله انما يستثنى كان في عدم الاستقلال
وانقصا التخصيص معلوما لا يلزم من اشتراك المستثنى من بعض الوجوه اشتراكهما في
كل الاحكام قوله ثانيا معنى الشرط والاستثناء واحد قلنا ان ادعيتم انه لا فرق بينهما
اصلا كان قياسا احدهما على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان تسلمتم الفرق
طالبناكم بالجامع وهذا الجواب بعينه عن الاستدلال بمسئلة الله تعالى
والجواب عن الثاني انكم ان ادعيتم انه لا فرق بين الجملة الواحدة وبين الجمل المعطوف
بعضها على البعض كان قياسا احدهما على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان تسلمتم
الفرق طالبناكم بالجامع وعن الثالث انه لكن رعاية الاختصار بذكر الاستثناء

الاستثنا الواحد عقيب الجمل مع التنبيه على ما يقتضي عوده الى الكل وذكر ما يقدح
في الفصاحة وعن الرابع ان هناك انما يرجع الاستثناء الى الجملتين لانه لا بد من
اعتبار كلام العاقل بما تفيده رجوعه الى احدى الجملتين وجب رجوعه اليهما
وهذه الضرورة غير حاصلة في مسألتنا والمرجع واما ادلة الحنفية فالجواب عن
الاول من وجهين احدهما انه منتقض بالاستثناء فانه يرجع الى الكل بالاتفاق
ذلك غير مستقل بنفسه مع انا بينا بعد ان الى كل الجمل عندنا وان قلت الفرق
هو ان الشرط وان تأخر صورة فهو متقدم معنى واذا كان متقدما صار كل ما جاء بعده
مشروطا به واما الاستثناء بالمشيئة فانه يقتضي صيرورة الكلام باسره موقوفا
فلا يختص ذلك بالبعض دون البعض قلت لا نسلم ان الشرط يجب
ان يكون متقدما على الكل بل يجوز ان يكون متقدما على الجملة الاخيرة ولئن سلمنا
ذلك فلا نسلم ان المتقدم يقتضي الرجوع الى الكل بل العلة يكون مختصا بالبعض واما
الاستثناء بالمشيئة فلم لا يجوز ان لا يقتضي كون الكل موقوفا بل يختص ذلك بالجملة
الاخيرة وان الاصوب للحنفية ان يمنعوا عدم الفرق بين حق الله تعالى وبين حق العبد
انا لا نسلم ان الاستثناء على خلاف الاصل فلم لا يجوز صرف العموم عن جميع
قلنا لا نسلم فانا نبني مسألتنا ان العام المخصوص بالاستثناء لا يكون مجازا فان
لفظ العموم مع لفظ الاستثناء وبعبارة كالنطق الواحد الدال على ما بقي بعد
الاستثناء وعلى هذا التقدير لا يكون الاستثناء على خلاف الدليل وعن الثاني
انه لا يجوز ان يجتمع على المدلول الواحد عاملان ونحن سلمنا ذلك انه لا يجوز
معارض بمنع الكسائي على انه يجوز وقوله يجتمع على الدال الواحد معنى وان مستقلان
فجوابه ان العوامل اللفظية معرفات للامور الثلاث واجتماع المعرفين على الواحد
غير ممتنع وعن الثالث ان الاستثناء من الاستثناء لو عاد اليه اوالى المستثنى معا
لزم الفساد الذي ذكروه ان فيما تقدم وذلك غير حاصل في الاستثناء من الجملة وعن
الرابع ان نقول لم قلتم بان ذلك انه لم ينتقل عن احدى الجملتين الى غيرها الا بعد قرينة
من الاقوال ان عنيتم انه لم ينتقل صحيحا الى غيرها الا بعد قرينة عن جميع احكام الاول
فهذا ممنوع بل هو اول المسألة لنا عندنا ان احكامها مادام كل الاستثنا الذي ذكرناه في آخر
الجمل وان عنيتم شيئا آخر فاذكروه لنتكلم فيه واما ادلة التوقف فالجواب عن الاول

والثاني عنها قد تقدم في باب العموم وعن الثالث لا نسلم التوقف في المال
والفرق بل نخصصها بالجملة الاخيرة على قول الباقين حنيفة او بالكل على
قول الشافعي سلمنا التوقف لكن لم لا يجوز ان يكون مسبب الاستثناك بل على سبيل البدلية
ان الحق ما هو عند اهل اللغة فانه يحمل على الاشتراك بالاستفهام والاستفهام
كما قد يتطرق عنه عوده الى الكل فقد يتطرق اليه سلمنا وقلنا انه يجب ان يكون
الامر كذلك في الاستثناء قوله الجامع هو كون كل واحد من هذه الثلاثة فصلة
ما لم يتم الكلام قلنا الاشتراك عن بعض الوجوه لا يقتضي الاشتراك من كل
الوجوه والله اعلم

الباب الثاني في التخصيص بالشرط

المسألة الاولى الشرط هو الذي يقف عليه المؤثر في ذاته لا يؤثر الا في ذاته ولا يريد
عليه العلة لانها تقف على المؤثر والشرط لا يقف على نفسه ولا جزء العلة ولا شرطها
ذاتها لان العلة تقف عليه في ذاتها فهذا هو الشرط الشرعي وهو كالاحصان
فانه شرط اقتضا الزنا لوجوب الرجم المسألة الثانية صيغة الشرط واذا
وجدا بعد الاشتراك في كون كل واحد منهما صيغة الشرط مقتضاه فان ادخل
على المتعدد كما اذا دخل عليهما تعتد ان طالق ان طالق اذا احرم العسر واذا
دخلت الدار او دخل محمد الدار فانت طالق احتمل وجه ان يقتضي الكل
ينتفي ذلك المسألة الثالثة ان الشرط اما ان يكون مستندا الى فعل
معتد به وهو ان الشرط على اقسام ثلثة احدها الذي يستحيل ان يدخل في الوجود
الا دفعة واحدة بتمامه سواء كان ذلك لانه نفى بنفسه واحد او لتركيب فيه او ان
كان مركبا لكن يستحيل ان يدخل شيء من اجزائه في الوجود الا مع الاجزاء الاخر وثانيها
ما يستحيل ان يدخل جميع اجزائه في الوجود كالكلام والحركة فان المتكلم يلفظ
بكون حين يوجد الحرف الاول منتفيا فيكون الباقي حاصلا وحين يحصل الباقي
صار الاول فانيا وانما ما يصح ان يدخل في الوجود تارة مجموعه وتارة بتعاقب
اجزائه ونقول على هذه التقديرات الثلثة فالشرط اما عدمها او وجودها
فان كان الشرط عدمها حصل الحكم في الاقسام الثلثة في اول زمان عدمها وان
كان الشرط وجودها فنقول الباقي القسم الاول فالحكم يحصل مقارنا للدخول في زمان
وجود الشرط واما في القسم الثاني فانه يحصل عند حصول الجزء من اجزا
الشرط لانه ليس لذلك المجموع وجود في الخارج بل اهل العرف يحكمون عليه بالوجود

الصلاة

الفعلي فبرهان العقل على ما مضى مختصا لم نقل ان اردنا بالمختص الحكم الذي يؤتى في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل عند مخصص لان المخصص لذلك الاختصاص هو الارادة القائمة بالمتكلم والعقل كاشف دليلا على نحو ذلك الارادة فالعقل كاشف دليل المخصص لا بنفس المخصص ولكن على ما عند التقسيم يجب ان لا يكون الكتاب مخصصا للكتاب ولا السنة للسنة لان الجائز في ذلك التخصيص حمل الارادة لا تكلم الفاظ ما قيل لو جاز التخصيص بالعقل فعلى بعض الناس به قلنا انه لا يجوز من انكسرت رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك ما نعرف بالعقل الفصل الثاني في التخصيص بالحس وهو كقوله تعالى والله بكل شيء عليم فانه لم يكن شيء من السماوات والعرش الكرسي في يدها الفصل الثالث في تخصيص المخلوع بالمقطوع المسئلة الاولى في تخصيص الكتاب بالكتاب وهو جائز خلافا لبعض اهل العلم لنا ان وقوعه دليل جوازه لان قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذلك قوله تعالى والمحصنات من النساء في الكتاب لا على ما ان يجمع لفظة العام على عمومه والخاص على خصوصه وذلك محال واما ان يوجه احدهما على الاخر بحسب ما يزول التناقل ان كان على سبيل التخصيص فقد حصل الغرض وان كان بالنسخ فقد حصل الغرض ايضا لان كل من جوز نسخ الكتاب جوز تخصيصه به ايضا احتج بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم في ان البيان الى الرسول يوجب ان لا يحصل البيان الا بقوله اجيب بانه صار مخرجا بقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولان ملازمة النبي عليه السلام انه التخصيص بيان صدر منه

المسئلة الثانية في تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا لان العام والخاص قد اجتمعا ما ان يعمل بمقتضاهما او يترك العمل بهما او يرجح العام على الخاص وهذا القسم باطلة بالاجماع فلم يبق الا تقديم الخاص على العام

المسئلة الثالثة تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قوله كان او فعلا وهو جائز للدليل الذي مر وايضا فقد وقع ذلك اما بالقول فلانهم خصصوا عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام القاتل لا يرث وبقوله لا يرث اهل ملتين واما بالفعل فلانهم خصصوا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما ثبت عنه عليه السلام من رجم المحصن وايضا

الصلاة

الصلاة

تخصيص السنة المتواترة بالكتاب جائز وعن بعض من قرأ اصحابنا انه لا يجوز ودليله المتقدم الذي من المسئلة الرابعة في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالاجماع وهو جائز لو وقع فانهم خصصوا آية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث وخصصوا آية الجلد بالاجماع على ان العبد كالامة في تنصيف الجلد واما تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة المتواترة فغير جائز لان اجماعهم وان جاز على الحكم العام مع سبق المخصص خطاء في الاجماع على الخطاء لا يجوز في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل الرسول عليه السلام هل يجوز ام لا فالحق فيه ان اللفظ العام اما ان يكون متناولا له الرسول عليه السلام او ما كان متناولا فان كان متناولا له كان فعله مخصصا لذلك العموم في حقه وهل يكون مخصصا للعموم في حق غيره فمما لا دليل على ان حكم غيره كحكمه في الكل على الخاص في الكل الا ما خصه الدليل وذلك الدليل قد يكون فعله وحده بل الفعل مع ذلك الدليل وان لم يكن كذلك لم يجز تخصيص ذلك العام في حق غيره واما ان كان اللفظ العام غير متناول للرسول عليه السلام بل للامة فقط فان قام دليل على ان حكم الامة مثل حكم النبي صار العام مخصوصا بفعل الرسول مع ذلك الدليل والا فلا احتج من منع من التخصيص بفعله بان المخصص للعام هو الدليل الذي دل على وجوب ما بعثه وهو قوله تعالى ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا والجواب انه منقوض بقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولان ملازمة النبي عليه السلام انه التخصيص بيان صدر منه

المسئلة الثانية في تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا لان العام والخاص قد اجتمعا ما ان يعمل بمقتضاهما او يترك العمل بهما او يرجح العام على الخاص وهذا القسم باطلة بالاجماع فلم يبق الا تقديم الخاص على العام

المسئلة الثالثة تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قوله كان او فعلا وهو جائز للدليل الذي مر وايضا فقد وقع ذلك اما بالقول فلانهم خصصوا عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام القاتل لا يرث وبقوله لا يرث اهل ملتين واما بالفعل فلانهم خصصوا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما ثبت عنه عليه السلام من رجم المحصن وايضا

الصلاة

ما الذى تريد بقولك سئرنا الغناء ان اردت ان مشيه ان يكون واقعا الكل ما اقتضاه النص فمحل وان اردت ان لا يكون واقعا الشئ مما اقتضاه النص فهو عين النزاع وعن الخامس مما تقدم فى المسئلة الاولى المسئلة الثالثة اذا ثبت المفهوم فهو حجة فلا سبيل ان دلالته اضعف من دلالة المنطوق فمهما يحكم اذا تخصص العام به سئالة اذا اورد دعام فى ايجاب الزكوة فى الغنم قال الشارع فى سائمة الغنم زكوة فهذا المفهوم مقتضى تخصيص ذلك العام ولقائل ان يقول انا نجد الخاص على العام لان دلالة الخاص على ما تحته اقوى من دلالة العام على ما تحته فلم قلتم ان دلالة العام على ذلك الخاص راجح واما ما ذكرتموه من ان دلالة المفهوم على مدلوله اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص فى الظاهر انه اضعف اذا كان كذلك كان تخصيص العام بالمفهوم ترجيحا للاضعف على الاقوى وانه لا يجوز

عليه السلام

فى سائر العام على الخاص اما اذا ورد عن ابو سليمان جنران خاص وعام وجاء كل منهما فيما ان نعلم تاريخهما او لا نعلم فان علمنا السابق منهما فان علم تقارنهما او نعلم تاريخ احدهما عن الاخر فان علمنا تقارنهما فقد بينا ان يقول الخبيل ذكوة ونقول عقيبه ليس فى الذكور من الخيل ذكوة فانه حينئذ يكون الخاص مخصصا للعام وسيجئ قول بلزوم ذلك العدد من العام بعد معارضة الخاص له وجه الاول ان الخاص اقوى دلالة على ما تناوله من العام والاقوى راجح فالخاص راجح بيان الاول ان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة ذلك الخاص اما اذا كان الخاص مما لا يجوز اطلاقه من غير ارادته فذلك الخاص قلنا انه اقوى الثانى ان السيد اذا قال لعبده اشتر لى كل ما فى السوق من اللحم ثم قال لعبده لا تشتر لحم البقر وقع منه اخراج لحم البقر من كلامه الاول الثالث ان اجرا العام على عمومه الغا للخاص من اعتبار الخاص لا يوجب الغاء واحد منهما فكان ذلك اولى فان قلت هل لا حملتم قوله فى الخيل زكوة على التطوع وقوله لا ذكوة فى الذكور من الخيل على نفى الوجوب وهذا قد كان مجازا لكن التخصيص ايضا مجاز فلم كان مجازكم اولى من مجازنا قلت لما بينا فيما تقدم من الكلام فيما اذا قال اوجبت الزكوة فى الخيل ثم قال اذا وخيما فى الذكور من الخيل وقوله فى الخيل زكوة نقتضى وجوبها فى الاناث على الحمل وعلى التطوع فكنا قد حملنا عن ظاهر فى الاناث لدليل لا يمكننا تناول الاناث والمشترك كذلك اذا اخرجنا الذكور من قوله فى الخيل زكوة لا نكون قد اخرجنا من العام شيئا لدليل يمكننا تناوله وانتفى اخراجه اما اذا اعملنا

الخاص عن العام فان ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام كان ذلك تخصيصا وبحيث ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام ولا يجوز عند المانعين منه وان ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان ذلك نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل لان البيان لا يتاخر عن وقت الحاجة اما ان كان العام متاخرا عن الخاص فعندنا لا تناقض وابو الحسين البصرى ان العام مبنى على الخاص وهو الحق وعند ابى حنيفة والقاضى عبد الجبار ان العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم لنا وجوه الاول الخاص اقوى دلالة على ما تناوله من العام والاقوى راجح فالخاص راجح الثانى ان اجرا العام على عمومه يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص يوجب الغاء احد منهما فكان اولى ح ابن حنيفة واصحابه بامور احدها ما روى عن ابن عباس انه قال كنا نأخذ الاحدث فالاحدث فاذا كان العام متاخرا كان احدث فوجب الاخذ به نابذا للتعارض تقارضا وعلم التاريخ بينهما فوجب تسليط الاخير على السابق فاذا كان الاخير خاصا قاضيا باخراج بعض ما تناوله لفظ العام عن العام الذى يقتضيه العقل فما ذا هناك سلطنا المتقدم وقلنا بها ان اللفظ العام فى تناوله لآحاده ما دخل تحته يجرى مجرى الفاظ خاصة كل واحد منها تتناول واحدا فاسقط من ذلك الآحاد لان قوله اقتلوا المشركين قائم مقام قوله اقتلوا زيدا المشرك فلو اعرى اقتلوا اخالدا ولو قال ذلك بعد ما قال لا تقتلوا زيدا كان الثانى ناسخا ح ابن العامرى على التوقف بان هذين الخطابين كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه آخر لانه اذا قال لا تقتلوا اليهود ثم قال بعده اقتلوا المشركين فقوله لا تقتلوا اليهود اخص من قوله اقتلوا المشركين من حيث ان اليهود اخص من المشرك واعم منه من حيث انه دخل فى المتقدم من الوقعات ما لم يدخل فى المتاخر وهو ما بين ورود المتقدم والمتاخر فظهر ان الخاص المتقدم اعم من الوجه الاول واخص فى الوجه الثانى والعام المتاخر بالعكس وكل واحد منهما اعم من الوجهين وجه واخص من وجه آخر وقد ثبت ذلك ووجب الوقف والرجوع الى الترجيح كما فى كل خطابين هذا شانهما ح ابو الحسين البصرى عن الاول انه قول بالتعارض فيكون ضعيفا لدلالة فيخصه بما اذا كان الآحاد هو الخاص عن الثانى ان الفرق ما ذكرنا

ان الخاص اقوى من العام فوجب تقديمه عليه ولهذا نرى تسلط الخاص
المتأخر على العام المتقدم لزوم العام الخاص اما لو اسلط العام المتأخر على
الخاص المتقدم لالزم ذلك مفاسد الغرض وعن الثالث انه اذا كان للقطعيا
احتمل التخصيص وليس كذلك اذا كان ظنيا ولهذا نرى كثيرا من ظنيات
اليهود مؤولة بالقرائن المنفصلة عن الخصم ولو قارنت المفصل لما قضت ولا تخصه
لان الخاص لا يحتمل التخصيص اما الذي تمسك به ابن العارض فضعيف لما ذكرنا
الخاص المتقدم انما يلزم لو جوم الزمان وقد مر ان العام المتأخر انما يلزم لو جوم
الازمان فنصير له ما اقمنا وما ذكره من كون الخاص اعم من العام من هذا الوجه انما
لو كان الخاص المتقدم اعم او العام المتأخر خاصا بما به لا يستقيم كلامه لان الخاص
المتقدم لا شك انه خاص في الحيوان وهو ايضا خاص في الازمان لان الامر
لا يفيد التكرار وما العام المتأخر فان كان اعم منهما فكذلك وان كان اعم من المتقدم في
الحيوان بالاتفاق وفي الازمان انضم الى الخاص المتقدم بتناول كل الازمان بلا تأمل
يتناول زمانا واحدا لما هنا المتأخر انما هو من المتقدم من كل الوجوه فتساقطا قاله
اما الخاص المتقدم بينهما فعند الشافعي ان الخاص منهما يخص العام وعند
ابي حنيفة يتوقف بينهما ويرجع الى غيرهما ولنا في ما ذكرناه احدهما على الآخر وهذا
سديد على اصله لان الخاص دائر بين ان يكون مبينا خاصا مخصصا او ناسخا
مقبولا او ناسخا مردودا وعند حصول التردد يجب التوقف واعتضد اصحابنا
فيه على وجهين احدهما انه ليس الخاص مع العام الخاص بقارنه او متقدمه
او متأخر عنه وقد ثبت تخصيص الخاص عند العام المتقدمات الحالة فعند
الجهل بالتاريخ يكون الحكم انما كذلك وهذا ضعيف لان الخاص المتأخر
عن العام لو ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان تخصيصا وان ورد بعده
كان نسخا وعلى هذا نقول اذا كان العام والخاص مقطوعين او مظنونين او العام
مظنونا والخاص مقطوعا وجب ترجيح الخاص على العام لان الخاص دائر بين
ان يكون ناسخا او مخصصا وعلى التقديرين فالخاص مقدم في هذه الصورة اما
اذا كان العام مقطوعا والخاص مظنونا فمتقدمون يكون الخاص مخصصا وجب
العمل به لان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز لكن يعتقد ان يكون ناسخا وجب
العمل به لان نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز فالحاصل ان الخاص اولى ان يكون

العام مع

مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا او اذا كان كذلك
وجب تقديم الخاص على العام مطلقا قلنا ان الخاص المتأخر انما يكون مخصصا
فلان تخصيص خبر الواحد جائز وهو ضعيف لان القياس يقتضي اصلا بقياس
عليه وذلك لا يصح ان كان متقدما على العام لم يجز القياس عليه عندنا وكذا
القول اذا لم يعرف تقدمه وتأخره لا يجوز القياس عليه وهو المعتمد ان فقهاء
الامصار في هذه الاعصار مخصصون اعم الخبرين بخاصهما مع فقدهم بالمدارك
فان قلت ان ابن عمر لم يخصص قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بقوله
عليه السلام لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان وعنه انه لما سئل عن نكاح
النصرانية حرمه محتجا بقوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر حتى ومن وجعل
هذا العام دافعا لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مع خصوص صدره
قلت نحن ادعينا اجماع اهل هذه الاعصار ومحتمل ان يكون ابن عمر امتنع من
ذلك لدليل شبيه ان الحنفية لما اعتقدوا ان الواجب في مثل هذا العام
والخاص ما التوقف او الترجيح ذكر عيسى بن ابان بلدته اوجه في الترجيح احدها
اتفاق الامة على العمل باحدهما دون ما بينهما على كثرة الخبرين وعليهم
على من يأول به قوله تعالى لسعيد وعليهم على ابي عباس حتى قيل لو توافى العقد
وبانها ان يكون الرواية لاحدهما اشهر وذا ابو عبد الله البصري وهما خبران
احدهما ان يتضمن احد الخبرين حكما شرعيا والثاني ان يكون احد الخبرين نبيا
للآخر والاتفاق كما تقاتلهم على ان قوله عليه السلام لا قطع الا في ثمن المجن نبيا
لاية السرقة قال ابو الحسين البصري وهذه الامور اما ذكرها احد الخبرين لو ان
الخبر لو كان منفردا منسوخا لما اتفقت الامة على استعماله والدعاء الى ترك
استعماله ولما كان تقلد اشهر ولما اجمعوا على كونه بيانا لما تضمنه وكون الحكم عند
شرع يقتضي كون الحبل الذي تضمنه متصلا للعقل فان الخبر المتضمن للحكم
الشرعي متأخر هذا الوجه ضعيف والله اعلم القول فيما لم ان الخاص المتقدم
العموم مع انه ليس كذلك المسألة الاولى الخطاب الذي يرد جوابا عن سؤال
سائل اما ان لا يكون مستقلا بنفسه اما ان يكون لما مر يرجع اليه كقوله عليه السلام
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال ايبقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال
اذن واما ان يكون لما مر يرجع الى العادة كقوله وانه لما اكلت في جواب من يقول

كل عندي لان هذا الجواب مستقل بنفسه فهو ان العموم انتفى عدم استقلاله بنفسه
صار مقترنا على السبب الذي خرج عليه والمقترن الحالي على الجملة انواع لان الجواب اما
ان يكون اخص او مساويا او اعم اما ان يكون اعم فيما سئل عنه كقوله عليه السلام لما
سئل عن بئر بضاعة الماء طهور لا ينجسه شئ او يكون اعم في غير ما سئل عنه كقوله عليه
السلام وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته اذا عرفت هذه
الاقسام فنقول اما الجواب الذي لا يستقل بنفسه فانه يفيد مع سببه فيكون
السبب موجودا في كلام المجيب تفيدوا اما لم يفيد وان ان المتكلم اتى بالسبب
في كلامه فقال والله لا اكلت عبدك لكانت اليمين مقتصرة على اكل عبده
واما الجواب المستقل المساوي فلا اشكال فيه واما الاخص فهو حالتان
شرائط احدهما ان يكون مخرج من الجواب شبيها على ما اذا خرج مخرج الثانية
ان يكون السائل من اهل الاجتهاد والثالثة ان لا يفوت المصلحة باشتغال
السائل بالاجتهاد من غير حاجة الى السؤال فلا يجتهد واما اذا كان الجواب اعم مما
عنه ما سئل عنه فلا شبهة في انه يجري على عمومه اما اذا كان الجواب اعم فيما سئل
عنه فالحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب خلافا للقرافي وابي ثور فانهما
زعما ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ قال امام الحرمين الذي صح عن
الشافعي رحمه الله واياه جهمان الاصل ان المقتضي للعموم قائم وهو اللفظ الموضوع
للعموم والعارض الموجود هو خصوص السبب لا يصلح معارضا لانه لو صار فانا بين
عموم اللفظ وخصوص السبب فان الشارع لو صرح وقال يجب علينا ان نحمل اللفظ
العام على عمومه وان لا نخصصه بسببه خصص مع كان ذلك جائزا والعلم بجواز صريح
الشارع ان الامة مجمعة على ان ايه اللعان والظهار والسرقة وغيرها انما انزلت في
اقوام معينين مع ان الامة عممت احكامها ولم يقل احد ان ذلك لتعميم خلاف الاصل
احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اما بيان ما وقع السؤال عنه
او غيره فان كان الاول وجب ان لا يجوز ادخاله عليه وذلك يقتضي ان يكون تخصيص
السبب وان كان الثاني وجب ان لا يتأخر ذلك البيان الى وقت الحاجة واجيب
ان ما ذكروه يقتضي ان يكون ذلك الحكم مقصورا على تلك المسائل في ذلك الزمان
والمكان والهيئة والصفة ولم يجز ان يكون ذلك الخاص اوقع ذلك البيان العام
لا بد على استاعه من دليل منفصل هذا العام وان كان نجة في منع السؤال

في غيره الا ان دلالته على موضع السؤال اقوى منه على غيره ذلك الموضع وهذا
يصلح ان يكون من المرجحات المسألة الثانية المختار انه لا يجوز تخصيص
العموم عند مذهب الراوي وهو قول الشافعي رضي الله عنه قال ان كان الراوي ممن لا طريق
على احد مجالسته وقرت الى قوله وان تترك الظاهر اولى الى قوله خلافا لعيسى بن
ابان وهو قاله خبر ابي هريرة في ان الماء ينجس من ولوغ الكلب سبعا فانه خص
ذلك عند ابي هريرة في انه ينجس قليلا وكثيرا ومهما من فصل فقال ان وجد خبر
يقتضي تخصيصه او وجد في الاصول ما يقتضي ذلك لم يخص الخبر عند لنا
ان مخالفة الراوي يحتمل ان يكون فسادا مائلة طريق وهو اسعد اما طريق الاجتهاد فلان
يقال الراوي علم بالضرورة انه عليه السلام اراد بذلك العام الخاص اما طريق
آخر قاطع يقتضي ذلك او لشئ من قرائن الاحوال وهذا الاحتمال معارضه
انه لو كان كذلك لوجب على الراوي ان يبين ذلك ازالة للتهمة عن نفسه
والشبهة عن غيره واما طريق التفريط فهو ان يقال ترك العموم مجرد الهوى
وهو معارض بان الظاهر من عدالته خلافه اما الوسط فهو انه ضاق الدليل
علينا اولى منه اما خبر محتمل او قياس وذلك الظن محتمل ان يكون خطأ وان
يكون صوابا واذا تعارضت الاحتمالات في مخالفة الراوي وجب نفيها
والرجوع الى العموم احتج المخالف بان مخالفة الراوي اذا كانت
لا عن طريق كان ذلك قادحا في عدالته والقدح في عدالته قدح في متن الخبر
وان كانت عن طريق فذلك الطريق اما ان يكون قاطعا او ظاهرا ولو كان لا بد ان يحمل لان
ازالة التهمة عن نفسه والشبهة عن غيره لما يحصل ذلك بفعل القاطع واجيب
ان اظهاره لذلك الدليل المحتمل انما يجب عليه مع ما طرح فلعله لم يشعر بذلك المانع
سلمنا انه ذكره لكنه لعله لم ينقل وان نقل لكنه لم يشتهر المسألة الثالثة
المختار انه لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه خلافا لابي ثور مستدلا بقوله
عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر قال المراد جلد الشاة لانه عليه السلام
في جلد شاة ميمونة دباغها طهرها فالشاة المخصص للعام لا بد وان يكون بينه وبين
العام منافاة ولا منافاة بين كل شئ وبعضه لان الكل يحتاج الى البعض
والمحتاج اليه لا ينافي المحتاج احتج المخالف بان تخصيص الشئ بالذكر
يدل على نفي الحكم عما عداه فتخصيص الخاص بالذكر يدل على نفي الحكم عن غيره

وذلك ينفي تخصيص العام الجواب انا لا نقول بدليل الخطاب سلمنا لكن التمسك بظاهر العموم اولى من التمسك بالمفهوم على ما تقدم المسألة الرابعة اختلفوا في التخصيص بالعادات الخ ان يقال العادات اما ان يعلم من حالها انها كانت حاصلة في زمان الرسول عليه مع انه عليه السلام ما كان يمنع منها او يعلم انها ما كانت حاصلة او لم يعلم واحد من هذين الامرين فان كان الاول صح التخصيص بها لان التخصيص في الحقيقة هو بقول الرسول عليه السلام عليها او ان كان الثاني لم يجز التخصيص بها لان افعال الناس لا تكون حجة على الشرع بل لو اجمعوا عليه لم يصح التخصيص لكن التخصيص حينئذ هو الاجماع لا العادة وان كان الثالث كان محتملا للقسمين الاولين ومع احتمال كونه غير مخصص لا يجوز القطع بذلك المسألة الخامسة كون المخاطب اهل للخطاب العام اما في الطلب فلا كقوله تعالى والله بكل شيء عليم لان اللفظ عام والجماد ليس من اهل الدخول واما في الامر الذي جعل جزاء كقوله من دخل داري فاكرمه فتشبيه بكونه من اهل الدخول في المخاطبة المسألة السادسة الخطاب المتناول لما يندرج فيه النبي كالامة كقوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا عام وجميعها ما عدا من خصص وذلك بالادلة قال لان منصب الرسول عليه السلام يقتضي افراده بالذكر وهو باطل لان اللفظ عام ولم يمتنع من خصوص الرسول عليه السلام فيه وقال الصيرفي في كل خطاب لم يصدر من الرسول عليه السلام فتبليغه وكل ورد مطلقا من الرسول عليه السلام مخاطب به كغيره وكل ما كان مصدرا من الرسول عليه السلام تبليغه وذلك لا يتناوله كقوله تعالى قل يا ايها الناس المسألة السابعة الخطاب المتناول لما يندرج فيه الحر والعبد الكافر لا يجب ان يخرج عنه العبد الكافر اما العبد فلان اللفظ عام وقيام المانع الذي يوجب التخصيص هو خلاف الاصل فهذا القدر يوجب دخول العبد فيه بقي العبادة التي بينت على المالكية لا تختص في حق العبد لان العبد ليس له صلاحية المالكية فما ما فيما عداه فيدخل فان قيل المانع من ذلك هو ما ثبت من وجوب خدمته لسيده في كل وقت يستخدمه فيه وذلك يمنعه من العبادات في هذه الاوقات فان قلنا ما يمنع منه خدمة سيده لو فرغ من العبادات فممنوع لم كان تخصيص الدليل الدال على وجوب خدمة السيد بادلة على وجوب العبادة اولى من تخصيص ما دل على وجوب العبادة بادلة على وجوب

خدمة السيد قلت ما دل على وجوب خدمة السيد في حكم العام وما دل على وجوب العبادات في حكم الخاص لان كل عبادة يتناولها لفظ مختص بحركة الصلوة والصيام والخاص مقدم على العام واما بيان انه كافر لانه عدوه عن الهوى فقد ثبت وبان ان الكفار مخاطبون بالفروع المسألة الثامنة قصد المتكلم بخطابه الى المدح او الذم لا يوجب تخصيص العام ومنع بعض منها بان من عموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة وابطلوا التعلق به في سقوط الزكوة في الحلي وقالوا الفضة بذلك لطان الذم عن يكنز الذهب والفضة وليس الفضة به اولى الجواب انا نمنع ان الذم مزيلة لدلالة اللفظ عليه واللفظ دال على الوجهين فوجب اثباته وليست دلالته على الذم مانعة من دلالته على العموم المسألة التاسعة اختلفوا الخاص على العام لا يقتضي تخصيص العام مثاله انا نحن اما احتج على ان القاتل لا يقتل بالذمي بقوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر فالاعم الحنفيه انه عليه السلام عطف عليه قوله ولا ذو عهد في عهده فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم ان الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي فوجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم انما هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه والكلام يقع عليه مع في مقامين الاول انا لا نسلم ان قوله ولا ذو عهد في عهده معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر بيانه ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام واذا كان كذلك لم يجز اضمار ذلك الزيادة اما اولا انه كلام تام لم يقال ولا يقتل ذو عهد لكان من الجائز ان يتوهم متوهم ان من وجد منه العهد خرج منه فانه لا يجب قتله فلما قال في عهده علمنا ان هذا النهي مختص بكونه في العهد واذا ثبت ان هذا القدر كلام تام لم يجز اضمار ذلك الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا للضرورة سلمنا ان قوله ولا ذو عهد في عهده معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لكن لم نسلم ان هذا الكافر لما كان هو الحربي وجب ان يكون المراد بقوله لا يقتل مؤمن بكافر هو الحربي بيانه ان مقتضى العطف مطلق الاشتراك لما اشتركا من كل الوجوه واذا كان كذلك لم يجب ما قالوه المسألة العاشرة اختلفوا في ان العموم اذا تعقبه تقييد او صفة او حكم وكان ذلك لا يتأتى الا في بعض ما تناوله العموم هل يجب ان المراد بذلك العموم ذلك البعض فقط ام لا مثال الاستثناء قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ثم قال

سيأتي العموم حملنا المطلق على المقيد فكذا هاهنا أجاب عن الوجه الثالث
القرآن كالكلمة الواحدة في ايجاب النظر في كل شيء والواجب ان تقيد
كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد وعن الرابع انا قيدناه بالاجماع واما القول الثاني
فضعيف لان دليل القياس وهو ان العمل به دفع للضرر والمظنون عام في كل
العصور بسمة الخامس ان قوله اعتق رقبة يقتضي بكل المكلف من اعتاق
اي رقبة شاء من باب التبادر ودليل القياس على انه لا يجزئه الا المؤمنة لكان
القياس دليلا على دليل تلك المكنة الثابتة بالنص وهو كثير القياس ناسخا
وانه غير جائز وجواب هذا الدين على من عليكم لانكم اعتبرتم سلامة
الرقبة عن كثير من العيوب فان كان اسم الايمان نسخا فقد بقي تلك العيوب
نسخا ايضا فقوله اعتق رقبة لا يزيد في الدلالة على اللفظ العام واذا صار تخصيص
العام بالقياس فلان بجهة هذا التخصيص به ايضا بيانه اذا الطلق الحكم
في موضع وقيد مثله في موضعين يعتقد ان منهاج كيف يكون حكمه مثاله صوم
رمضان الواجب مطلقا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وصوم التمتع الواجب مقيد
بالتفريق في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم
وصوم كفارة القتل واجب مقيدا بالتتابع في قوله فصيام شهرين متتابعين
احتلفوا فيه على حسب ما مر في المسألة السالفة فمن زعم ان المطلق يتقيد بالمقيد
يقطع بان المطلق ههنا على اطلاقه لانه ليس بضده باحد معاني الجمع من يقصده
بالاخر ومن حمل المطلق على ما حملها على ما كان القياس عليه الوجه
النوع الرابع في المجمل والمبين وفيه مقدمة وثلثة اقسام اما
المقدمة ففي تفسير الالفاظ المستعملة في هذا الباب وهي سبعة الاول البيان
وهو في اصل اللغة اسم مصدر مشتق من البين يقال بين تبيينا وبيانا كما
يقال كلم تكليما وكلاما واذن تاذينا واذانا واما المبين يقرن من الشيء وما شاكله
فلهذا قيل البيان عبارة عن الدلالة يقال بين فلان كذا بيانا حسنا اذا
ذكر الدلالة عليه ويدخل فيه الدليل العقلي على اصطلاح الفقهاء وهو الذي
دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد الثاني المبين وله
معنيان احدهما ما احتاج الى البيان وقد ورد عليه بيانه وثانيهما الخطاب
المستقل المستغني عن البيان الثاني المفتقر وله معنيان احدهما ما احتاج

الى التفسير وقد ورد عليه تفسيره وثانيهما الكلام المبتدأ المستغني عن التفسير
لوضوحه بنفسه السابع النص وهو كل كلام يظهر افادته لمعناه وله
معنى اول اكثر منه واحتوز بقولنا كلام عن امور احدها ان ادلة العقول هو
والافعال لا تسمى نصوصا وثانيها ان المجامع البيان لا يسمى نصا لان قولنا نص
عبارة عن خطاب واحد ما يقرب منه لان البيان قد يكون عن القول والنص
لا يكون الا قولا واحترزنا بقولنا يظهر افادته لمعناه عن المجمل ما قال البعض
قد يقال نص الله على وجوب الصلوة وان كان قوله تعالى اقيموا الصلوة دالا
انه ليس نصا الا في افادة الوجوب وهو فيها ليس بمجمل واحترزنا بقولنا واحد معناه
احترازه عن الرمل اذا قال لغيره اضرب عبيدي لم يقل لعبيده فقط على ضرب
زيد من عبيده لانه لا يفيده على التعيين ويقال انه نص على ضرب جملة عبيده
لانه لا يفيد سوى الجماعة من العبيد وهو ما لا يفترق افادته لمعناه الى مختلف
بل افاده وجوه افاد مع غيره وهذا القيد الاخير يمنعنا عن النص احتمال العام
عن الخاص حيث كان قلنا في باب اللغات ان النص هو الذي لا يحتمل استعماله في غير
معناه الواحد والظاهر هو الذي يحتمل غيره احتمالا مرجوحا والمؤول ما افاد من الترجيحين
السادس المجمل وهو في عرف الفقهاء ما افاد شيئا من جملة اشياء وهو متعين في نفسه
واللفظ لا يعينه ولا يلزم عليه قولك اضرب رجلا لان هذا اللفظ افاد ضرب رجل
وهو ليس متعينا في نفسه بل اي رجل ضربته جاز فليس كذلك اسم الفرء لانه يفيد
اما الطهر وحده واما الحيض وحده واللفظ لا يعينه واما قول الله تعالى اقيموا
الصلوة يفيد وجوب فعل متعين في نفسه غير متعين بحسب اللفظ السابع
الماول والتاويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى
الذي دل عليه الظاهر وهو نعت الحكم والمتشابه فقد مر تفسيرهما في باب
اللغات القسم الاول في المجمل المسئلة الاولى في اقسام المجمل الدليل الذي عرف
انه يكون اصلا او مستقلا والاصل اما ان يكون لفظا او فعلا اما اللفظ فاما ان
حكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا في موضوعه او حال كونه مستعملا في بعض
موضوعه او حال كونه مستعملا في موضوعه وفي بعض موضوعه اما القسم
الاول فذلك هو ان يكون اللفظ محتملا لمعان كثيرة فلم يكن حمله على بعضها اولى
من الباقي وهو يتناول اللفظ المشترك لمعانيه اما بحسب معنى واحد مشترك كلي

وهو المتوالي كقوله تعالى وما آتوا حقه يوم حصاده اوله بحسب معنى واحد وهو المشترك
كلفظ القرء واما القسم الثالث وهو الحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا
في بعض موضوعه نحو كالعام المخصوص بصفة مجملة او استثناء مجمل او بدليل منفصل
مجمل مثال الصفة قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلك ان تبتغوا باموالكم فانه تعالى
لو اقتصر على ذلك لبينه بقوله الى بيان فلما قيده بقوله محصنين لم يبينه الا بحصن
لم نعرفه الا بالشرع ومثال الاستثناء قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم مثال الدليل المنفصل المجمل كما اذا قال الرسول عليه السلام
في قوله تعالى انتلوا المشركين المراد منه بعضهم فهذا كلام اما القسم الثالث وهو ان
يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا في موضوعه وفي بعض موضوعه نحو ضربان
احدهما الاسما الشرعية والاخر غيرها مثال الاول كما اذا امرنا الشارع بالصلوة
ويحن لم نعلم استعمال هذا الاسم في هذه الافعال احتجنا فيه الى بيان والثاني
الاسما الدال الدليل على انه لم يخترع حملا على ما عرف شرعا فليس بعض مجازاتها اولى
من بعض بحسب اللفظ فلا بد من البيان اما الفعل فانه يحدد وجوه الحاجة
قد يقترن به ما يدل على الوجه الذي وقع عليه وحينئذ يستغني عن البيان
وقد لا يقترن به ذلك فيكون مجملا مثال الاول كما اذا امرنا الرسول عليه السلام
مواظبا على الصلوة بيان يستفاد من فعلنا انه ذلك من افعال الصلوة مثال الثاني ان يقوم
من الركعة الثانية ولم يجلس عن التشهد يجوز ان يكون قد سها فيه ولم يكن
قد بقي ذلك ليدل لنا على جواز ترك هذه الجلسة واما المستنبط من الاصل ح
فهي القياس ولم يتصور منه الاجمال المسئلة الثانية تجوز ورود المجمل من كلام
الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام والدليل على وقوعه في الآيات المتشابهات ح
المذكورة بان الكلام اما ان يكون للافهام او لا للافهام وهو الباطل حيث
عجزنا عن الاحاطة بمراد الله تعالى والرسول عليه السلام فقد قرن بالمجمل ما بينه او لم يفعل ذلك
والاول تطويل من غير فائدة لان التنصيص عليه اسهل واما دخول الفصاحة
من وجوه بالمجمل مع بيان ذلك المجمل فلعطف الحروف بعضها ببعض لان يصل الحرف الاول
الى ذلك المجمل قبل وصوله الى ذكر ذلك البيان فتكون سببا للحيرة وهو عجز جائز والثاني
باطل لانه انما اراد الافهام وبيان اللفظ لا يدل عليه وليس معه ما يدل عليه
كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وانه غير جائز والجواب هذا الكلام ساقط

عندنا لان عندنا يفعل الله ما يشاء فيحكم ما يريد وعند المعتزلة فلا بد
ان يكون في ذكره بالفظ المجمل فائدة وذلك اما بيان مصلحة لا يطلع عليها
ومع الاجمال لا يبقى للعقل فيها مجال وقد ظن الغافل من المجملات
وليست كذلك المسئلة الاولى ذهب الكرخي الى ان التفاصيل والعموم المضاف
الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم يقتضي الاجمال وعندنا انه
يفيد بحسب العرف تحريم الفعل المطلوب من تلك الاعيان فينتفع من قوله
تعالى حرمت عليكم الميتة تحريم الاكل لان هذه الافعال هي الافعال المطلوبة
من هذه الاعيان والى اصل انا لا نسلم كونه مجملا في اللغة لكنه حقيقة
في العرف لتبادر الاول الذي يسبق الى الفهم من قول القائل هذا
طعام حرام تحريم اكله ومن قوله هذه المرأة حرام تحريم وطيها وعبادة الفهم
دليل الحقيقة وتأيد بما روي انه عليه السلام قال لعن الله اليهود حرمت عليهم
الشحوم فجملوها وباعوها فدل هذا على ان تحريم الشحوم انما تحريم اكل اثمانها والتصرف
والحكم بوجه لان هذا يعلم من البيع وتابعه ان المفهوم من قولنا هذه الدار
قد بنيته على التصرف فيها بالسكنى والبيع ومن قولنا هذه الحمارة قد زينت على
التصرف فيها بالبيع والركوب والاستخدام واذا جاز ان تختلف فائدة الكلام
على هذا التوجه جاز مطلقا في العموم والتفاصيل احتج الكرخي ان هذه
الاعيان غير مقدورة لنا لو كانت معدومة عليه كما انها كانت معدومة قبل وجودها فلو
لم يكن اجمال اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك
الاعيان وذلك الفعل غير مذكور ليس اضمار بعضها اولى من بعض فما ان يضمر
الكل وهو محال لانه اضمار من غير حاجة وهو غير جائز او يتوقف في الكل وهو
المطلوب وانما قلنا انه لو دلت على تحريم فعل معين لوجب ان يتغير ذلك الفعل
في كل المواضع وليس كذلك لان المراد بقوله حرمت عليكم امهاتكم حرمة
الاستباع وبقوله حرمت عليكم الميتة حرمة الاكل اجاب لانا نتزاع في انه
لو يكن اضافة التحريم الى الاعيان لكن قوله ليس اضمار بعض الاحكام اولى من بعض
ممنوع فان العرف يقتضي اضافة ذلك التحريم الى الفعل المطلوب منه المسئلة
الثانية ذهب ابو حنيفة رحمه الله ان قوله وامسحوا برؤسكم مجمل لانه يحتمل
مسح جميع الرأس ومسح بعضه واذا ظهر الاحتمال ثبت الاجمال وقال الجبائي

لذا يحال فيه لان لفظ المسح يستعمل في مسح الكل بالوتفاق وفي مسح البعض كما يقال
مسحت يدي بالمنديل ومسحت يدي برأس اليتيم وان كان انما مسحها ببعض
الرأس والاصل عدم الاشتراك فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين
مسح الكل وبين مسح البعض فقط وذلك هو ما سنذكره من اليد جزءا من
الرأس فثبت ان اللفظ ما دل الدليل عليه فكان المجمل به عاملا بالمفظ وحينئذ
لا يتحقق الاجمال والنبي في العمل به مسح اقل جزء من الرأس وهو قول الشافعي
المسئلة الثالثة احتجوا في حرف النفي اذا دخل على الفعل كقولنا لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب ولا عمل لمن لا ينذله وقال ابو عبد الله البصري انه مجمل لان
ذات الصلوة والعمل موجودة فلا يمكن نفي النفي الا وجب صرفه الى حكم آخر وليس
البعض اولى من بعض فاما ان يحمل على الكل وهو اضمار من غير ضرورة ولانه قد يفضي
الى الشافعي لانا نحملها على نفي الصحة ونفي الكمال ما وفي نفي الكمال نفي الصحة
فيلزم الشافعي ولانه محمل على شيء من الاحكام بل يتوقف وهذا هو الاجمال
ومن الناس من فصل فقال هذا النفي اما ان يكون داخلا على مسمى شرعي او على
مسمى حقيقي فان كان الاول فلا اجمال لان الصلوة اسم شرعي والشرع اخبر
عن اسقاط ذلك المسمى عند اسقاط الوصف المخصوص فاذا قلت لا صلوة الا
بفاتحة فانه قال عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فدل على
بقاء المسمى مع الفساد قلت التوقف بين الدليلين ان يصرف ذلك الحكم
المستفاد من الشرع وهذا الى المسمى اللغوي من هذا الباب قوله لا نكاح الا بولي ولا صيام
لمن لم يبيت اما ان كان المسمى حقيقيا فاما ان يكون له حكم واحد او اكثر من حكم واحد
والاول كقولنا لا شهادة لمجلود في قذف لانه لا يكمل صرف النفي الى الذات الشهادة
لانها قد وجدت فلا بد من صرف النفي الى حكمها وليس بعض الاحكام اولى من بعض
لان الشهادة اذا كانت مفاندة الى سببين لم يكن لاحدهما مدخل في الفضيلة
وكقولنا لا اقرار لمن اقر الا مرة واحدة لان الاولى له ان يستر ذلك على نفسه
فاذن لا حكم لهذا الاقرار الا الجواز واذا لم يكن له الا هذا الحكم الواحد انصرف النفي اليه
فيصح النفي به اما اذا كان له حكمان الفضيلة والجواز فلم يكن صرفه الى احدهما
اولى من الثاني فيتعين الاجمال هذا قول الحكرخي ولقائل ان يقول اليس صرفه

الى الجواز اولى من صرفه الى الفضيلة لوجوه احدها ان المدلول عليه باللفظ
نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء
الصفة مع عدم الذات فاذن قوله لا عمل بيد كل على الذات ونفي الصحة ونفي
الكمال ترك العمل به في الذات فوجب ان يبقى معمولا به في الباقي فان قيل
اللفظ يدل على نفي الصحة بالمطابقة وانا ادل عليه بالالتزام ضرورة انه يلزم من
انتفاء الذات انتفاء الصفة وهذه الدلالة الالتزام تابعة لدلالة المطابقة فهاهنا
لما لم يوجد دلالة المطابقة التي هي الاصل كيف يوجد دلالة الالتزام التي هي
الفرع وايضا فقد جاء هذا اللفظ في الفضيلة فقط وحاصل الكلام الحقيقة
والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان دلالة هذا اللفظ على نفي الصفة
تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد استفادة تلك الدلالة صار اللفظ كالعام
بالنسبة اليها باسرها فاذا خص في بعض الصور وهو الذات وجب ان يبقى
معمولا به في الباقي واما بيان ان اللفظ عام بالنسبة الى نفي الذات ونفي
الصفات ثم اشارة تخص بالنسبة الى الذات فقط وحينئذ يفيد نفي بقية الاحكام
فنقول تخصيص بالنسبة الى الذات والصحة فسوغ معمولا به في الباقي وهو نفي الفضيلة
وانما قلنا وهو ان المشاركة بين المعدوم وبين من لا يعمل لا يعقل الا من المشاركة
بين المعدوم وبين من يوجد ويصح ولا يعقل ان المشاركة بهذه الحدى اسباب
المجاز فكان حمل اللفظ على نفي الصحة اولى وتالت الحال الحاصل في الذات
عند عدم الصحة اشد من الحال الحاصل منها عند بقاء الصحة وعدم الفضيلة
واطلاق اسم العدم على المحتمل الاولى من اطلاقه على غير المحتمل سلمنا انه لا يجوز
حمل هذا النفي على هذه الاحكام ولا يجوز حمله على نفي الذات فلم قلت انه مجمل
بيانه ان قوله هذا الشيء والفلاني اي يعود نفعه اليه فقولنا لا عمل لمن لا يعود نفعه
لا يعود نفعه اليه يقتضي نفي الصحة لانه لو صح ذلك العمل لعاد نفعه اليه واللفظ
على يقتضيه المسئلة الرابعة قال بعضهم ان السرقة مجملة في اليد في القطع
اما اليد فلانه يطلق اسم اليد على هذا العضو من اصل المنكب وعليه من الزند
وعليه من الكوع وعليه من اصول الانامل واما القطع فلانه قد يراد به البعض فقط
كما يقال بعكة فلان فلم يقطع يده وقد يراد به الابانة والجواب عن الاول

انا سلم ان اليد موضوع لهذا العضو من المنكب ولكنه لا يتناول الكف وحده لانه لا يقال
قطعت يد فلان بالكلية اذا قطعت من الكف وعن الثاني ان القطع في
اللغة للابانة فاذا اضيف الى شيء اما اذا بانه ذلك الشيء او الشق اذا حصل
في جلد اليد فقد حصلت الابانة في ذلك الجزء وعلى الطريقين اسم اليد عليه على
سبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ويكون الجاز هاهنا في لفظ اليد لا في لفظ القطع
المسئلة الخامسة استدل بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء انه مجمل لان
نفس الخطاء غير مرفوع فلا بد من صرفه الى الحكم ويلزم الاجمال على ما تقدم
تقريره والجواب انه ليس مجملا لان المولى اذا قال لعبده رفعت عنك الخطاء كان
ذلك بالعرف مصرفا الى نفي المواخذة بذلك الفعل فكذا اذا قال الرسول عليه السلام
لامته مثل هذا القول وجب ان ينصرف الى ما يتوقع من اخذته لامته به وهي
الاحكام الشرعية فكانه قال رفعت عنكم الاحكام الشرعية في الخطاء

القسم الثاني في المبين المسئلة الاولى في اقسام المبين الخطاب

الذي يكفي بنفسه في افادة معناه اما ان يكون لا يرجع الى وضع اللغة او لا يكون
كذلك والاول كقوله ان الله بكل شيء عليم والثاني فاما ان يكون بيانه على سبيل
التفسير او لا على سبيل التفسير اما التفسير فضربان احدهما ان يكون الخبر المراد
عنه اولى منه بالمخاطبين كما في قوله تعالى ولا تقتل لهما اف وتانيهما كما في قوله
عليه السلام اما من الحوائض عليكم واما الذي لا يكون تفسيرا فضربان احدهما
ان لا يمر الشيء امره الا بتراخ الا به وتانيهما ان يظهر في العقل تعذر اجراء الخطاب
على ظاهره ويكون هناك امر يكون حمل الخطاب عليه اولى من حمله على غيره كما في قوله
تعالى واسئل القرية فهذا اقسام المبين المسئلة الثانية في اقسام البيانات اعلم ان
بيان الحمل اما ان يقع بالقول او بالفعل او بالترك اما بالقول فظاهر واما الفعل
واما ان يكون الدال على البيان شيئا يحصل بالمواضعة او شيئا يتبعه المواضعة
او شيئا ثالثا لا بالمواضعة ولا هو الكتابة وعقد الاصابع واما الكتابة فقد
وقع بها البيان من الله تعالى بالكتب التي اوحى بها ومن الرسول كما كتب الى عماله
واما عقد الاصابع فقد بين به الرسول عليه السلام اذ قال الشهر هكذا وهكذا
وحينئذ فالبيان المواضعة وهذا البيان سهل على اليد بقوله تعالى لا سئلة الجواب
عليه واما القسم الثاني وهو الذي يتبعه المواضعة وهو الاشارة فان المواضعة

مفتقرة البيان وهي غير مفتقرة الى المواضعة والاولى فعرفت الى اشارة احتى ولزم
التسلسل وهو محال وقد بين الرسول عليه السلام بالاشارة وذلك حين اشار
الى الحمرة في يده وقال هذا حرام على ذكور امتي والقسم الثالث وهو الذي لا يكون
بيانا بالمواضعة فهو كما اذا قال الرسول عليه السلام هذا الفعل بيان لهذا
الحكم او يقول صلوا كما رأيتموني اصلي وانا اعلم انه لم يكن حكم الفعل بيانا للمجمل
الا باحد وجوه بلثة احدها ان يعلم بالضرورة ذلك من قصده وثانيها ان
نعلم الدليل اللفظي وهو ان يقول هذا الفعل بيان لهذا المجمل او يقول افعلوا كما
يلزم من مجموعهما ذلك وثالثها الدليل العقلي وهو ان يدل حكم المجمل على وقت الحاجة
الى الفعل بان لم يفعل فعلا يصلح ان يكون بيانا للمجمل ولم يفعل شيئا آخر مما علم انه ذلك الفعل
بيان المجمل والا فقد اخر البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز واما الترك فاعلم
ان الفعل يدل على الصفة والدليل على وجوبه وترك الفعل يدل على وجوبه
وذلك على اضرب احدها ان يقوم من الواقعة الدالة الى الدالة وتمضي على صلاته
فنعلم ان هذا الاستمرار ليس بشرط في صحة الصلوة والا لم يصح مع بعد من ما
الصحة ويدل على انه ليس بواجب انه عليه السلام لو تجب بان يتعمد ترك الواجب
وثانيها ان سكت عن بيان حكم الحادثة فنعلم انه ليس فيها حكم شرعي وثالثها انها
ان يكون ظاهر الخطاب يقتضي له واسته على سواه فاذا ترك الفعل دل على انه مخصوص
من الخطاب ولم يلزمه ما لزم امته ويدل بعضها ان يتركه بعد فعله اياه وفعلم انه
قد نسخ عنه ويعلم بان كان حكم الامة حكمه نسخ عنهم انشاء الله كل حكمه
بخلاف حكمه المسئلة الثالثة الخ ان الفعل قد يكون بيانا خلافا للقوم
لنا ان الخصم اما ان يقول انه لا يصح وقوع البيان بالفعل او يقول انه يصح عقلا
لكنه لم يجز في الحكمة والاول ضروري احد هما ان الفعل لا يوازي وقوع التبيين
اصلا والثاني ان يقال انه لا يوازي ذلك الوقع وهو ان يقول الرسول عليه
السلام هذا بيان لهذا الكلام والدليل بانا علمنا ان فعل الرسول عليه السلام
الصلوة والحج ادل عليهما من صفتهما فانه ليس الحج كالمواعيد وقد ابتدأ الرسول
عليه السلام الحج بفعله وقال خذوا عني مناسككم وقال صلوا كما رأيتموني
اصلي من اصحاب رسول الله صلى الله عليهم وكلهم الوضوء بفعلهم واما الثاني
وهو انه لا يقع البيان بالفعل وحده الخ عند قيام الدليل على ان ذلك الفعل

بيان لذلك المجمل فهذا مما لا خلاف فيه الا ان المبين هو الفعل او انه هو المتضمن
لصفة الفعل واما القول لتعلق الفعل الواقع بيانا على الجملة والبيان القسم الثالث
وهو انه غير جائز في الحكمة فعلى ما سنستقصي على اصلنا ان الله تعالى يفعل ما يشاء
ان سلمنا هذا الاصل لكن لم يمتنع ان يعلم الله من المكلف ان بيان المجمل
بهذه الطريق افضل له احد هما ان الفعل يطول فيلزم تاخير البيان
والجواب ان القول قد يكون اطول لان وصف افعال التصلوة ونقلها
على الامة يستقصي الطول من الوجهين بركعة واحدة فما لكم جوابا المسئلة الرابعة
في ان القول هل يدل على الفعل في كونه بيانا القول والفعل اذا وردا
واما ان يكونا متعاقبين او متساويين فان كانا متعاقبين وعلم تقدم احدهما على
الآخر فالمتاخر بيان والثاني تاكيد لان الاول قد حصل التعريف به ولا
حاجة الى الثاني وان لم يعلم حكم على الجملة بان الاول منسوخ بالثاني والثاني
تاكيد وان كانا متساويين كقوله عليه السلام من زنا فاجلدوه الخ فلا يخلو اما
طوارا واحد مع ما روي عنه عليه السلام انه قرن مطلقا طوارين فهما بسبعين
سوطا والقول هو المقدم في كونه بيانا لانه بيان بنفسه والفعل لا يدل الا بما
يعرف ذلك اما بالضرورة او بالاستدلال بدليل قولي او فعلي فاذا لم يدل فاذا لم يدل ذلك
لم يثبت كون الفعل بيانا المسئلة الخامسة في ان البيان كالمبين هذا الباب
يشتمل على شيئين احدهما هل البيان كالمبين في القوة والخروج عن كالمبين في الحكم
اما الاول فقال الكرخي المبين اذا كان لفظا معلوما وجب كون بيانه مثله والا
لم يفعل والجواز انه يجوز ان يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا مظنونين وان
يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد القياس
واما الثاني وهو انه اذا كان واجبا فبيانه بيان لصفة شيء واجب فصحيح وان اراد انه
به انه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح لان البيان انما يتبع صفة المبين
وليس يقتضي لفظا يفيد الوجوب الا نرى ان صيغ الصلوة تذكر مرة واجبا ومرة
واحدة وان اراد انه اذا كان المبين واجبا كان بيانه واجبا على الرسول عليه
السلام واذا لم يكن الفعل المبين واجبا لم يكن بيانه واجبا على الرسول عليه السلام
فباطل لان بيان المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا او غير واجب والا كان
تكليفا بالمجمل بطل القسم الثاني وهو ان البيان المسئلة الاولى

لا يجوز تكليف ما لا يطاق انفعوا على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لان
التكليف به مع عدم الطريق الى العلم به تكليف ما لا يطاق والجواب ان الذي ذكرناها
في تكليف الشاق غير جار فانه هناك الجواب واحد المسئلة الثانية اختلفوا
في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الخاص الى البيان ضربان احدهما
له ظاهر وقد استعمل في خلافه والثاني لا ظاهر له كالمجمل والمتشابه
والاول اقسام احدها اخير بيان التخصيص عن متناوله ما اخير بيان النسخ وثالثها تاخير
بيان الامر الشرعي عن وقت الحاجة اذا اريد به شيئا معينا
اذا عرفت ذلك فنقول مذهبنا انه يجوز تاخير البيان الى وقت الحاجة وكل
هذه الاقسام واما المعتزلة فانهم كانوا من بعدهم الجبائي انفقوا على المنع
من تاخير البيان الى وقت الحاجة وفي كل هذه الاقسام الا في النسخ فانهم جوزوا
تاخير بيانه واما ابو الحسين فانه منع من تاخير البيان فيما له ظاهر وقد استعمل
في خلافه وزعم ان البيان الاجمالي كاف فيه وهو ان يقول عند الخطاب اعلم
ان هذا العموم مخصوص وان هذا الحكم سينسخ بعد ذلك واما البيان التفصيلي
فانه يجوز تاخيره واما الذي لا يكون له ظاهر مثل الالفاظ المتواطية
والمتشابه فقد جوز فيه تاخير البيان الى وقت الحاجة وهذا التفصيل
ذكره كثيرون من فقهاء اصحابنا كابي بكر القفال وابي سهل الموزي وابي بكر الدهان
واعلم ان الكلام في هذه المسئلة يقع في مقامين احدهما ان يستدل على الجملة
على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وثانيهما ان يستدل على جواز ذلك في كل
واحد من العشرة المذكورة اما المقام الاول فالدليل عليه قوله تعالى ان علينا
جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم في اللغة للتراخي
وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان كلمة ثم للتراخي فقط بل قد تجيء بمعنى الواو
كقوله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذين احسنوا الله شهيد سلمنا ذلك
لكن لا نسلم ان المراد من البيان في هذه الآية البيان الذي اختلفنا فيه وهو بيان المجمل
والعموم ولم لا يجوز ان يكون المراد اظهاره بالتنزيل عوض ما في الباب ان يقال هذا
مخالف للظاهر لكن نقول يلزم من حفظ هذا الظاهر مخالفة ظاهر اخر وهو ان
الضمير في قوله ان علينا بيانه راجع الى جميع ما للذكر وهو القرآن ومعلوم ان جميعه
لا يحتاج الى البيان فليس حفظ احد الظاهرين اولى من الاخر فوجب الترجيح

سلمنا ان المراد من البيان ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه تاخير البيان التفصيلي
وذلك عندنا فالجواب من جانبين سلمنا ان المراد مطلق البيان لكن لم لا يجوز ان يكون المراد
من قوله ان علينا جمعه وقرآنه هو ان نجمعه في اللوح المحفوظ ثم انه بعد ذلك
ينزله على الرسول وسنده له وذلك مروي عن ابن عباس سلمنا ان البيان ما ذكرتم
لكن الاية يدل على وجوب تاخير البيان وذلك مما لا يقول به احد فما دلت الاية عليه
لا نقول به وما نقول به وهو الجواز لم تدل الاية عليه فبطل الاستدلال بها
والجواب اما ان كلمة ثم للتراخي فذلك متواتر عند اهل اللغة والايات
التي نقلوها قالوا المراد هنا كما ذكرناه في الحكي قوله لم يجز ان يكون المراد من البيان
اظهاره بالتنزيل قلنا لان قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه امر للنبي باتباع قرآنه
واما ان يكون مأمورا بذلك بعد نزوله عليه فانه قبل ذلك لم يكن مأمورا به فلم يكن متبعا
اتباع قرآنه فثبت ان المراد من قوله فاذا قرأناه هو الانزال ثم انه تعالى حكى تاخير
البيان عن ذلك وذلك يقتضي تاخير البيان عن وقت الانزال لا سيما لان الشيء
سابقا على نفسه سلمنا انه يمكن ما ذكروه لكنه خلاف الظاهر فوجب ان يحمل على
هذا الظاهر واحتاج جميع القرآن الى البيان قلنا لا نسلم فان لفظ القرآن
قد يتناول كله وبعضه بدليل انه لو حلف لا يقرأ القرآن ولم يسمه قرأ اية
او سورة حنث في يمينه سلمنا ان لفظ القرآن ليس حقيقة في البعض لكن الاطلاق
اسم الكل على البعض اسهل من اطلاق لفظ البيان على التنزيل لان الكل يستلزم
الجزء والبيان غير مستلزم للتنزيل قوله حمله على البيان التفصيلي قلنا اللفظ
مطلق فتقييده خلاف الظاهر قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من الجميع جمعه في اللوح
المحفوظ قلنا لما بينا انه تعالى اخر البيان عن القرآن والذي يجب على النبي منا بعضها وذلك
يستدعي تاخير البيان عن الانزال قوله هذا يقتضي وجوب تاخير البيان
قلنا نحن نقول به وان قلت الضمير عائد الى كل القرآن فيجب تاخير
بيان الكل وذلك لم يقل به احد قلت قد تقدم بيان ان الضمير عائد
الى الكل لما الذي يدل على كل واحد من الصور التي ذكرناها فنقول الدليل
على انه يجوز تاخير البيان في الكل ان الله تعالى امر موسى بسر اسرائيل بذبح بقرة
موصوفة غير معينة ثم لم يبين لهم حتى سالوا موسى بعد سنوات اما بلغكم ان الله يامرك
بقرة متكونة فجعلوا الاول ان قوله تعالى ادخلوا الباب كل سجدا حطة ما هي وما لونها

وقول الله تعالى انه تقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوانا بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون

اعلم ان هذه الآية مشتملة على سؤال وجواب اما السؤال فهو انه لم ذكر في الجواب اولا بقرة ثم ذكر بعد ذلك صفراء ثم ذكر بعد ذلك مسلمة ثم ذكر بعد ذلك لا شية فيها ثم ذكر بعد ذلك انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث فهذا هو السؤال واما الجواب فاعلم ان الكلام في هذه الآية يقع في مقامين الاول في بيان ان الذي ذكروه من الصفات هل هو مطابق للمأمور به ام لا والثاني في بيان ان الذي ذكروه من الصفات هل هو مطابق للمأمور به ام لا والثاني في بيان ان الذي ذكروه من الصفات هل هو مطابق للمأمور به ام لا

اما المقام الاول فاعلم ان الذي يدل على ان الذي ذكروه من الصفات مطابق للمأمور به وجوه

الاول ان قوله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون يدل على ان كل بقرة كانت كذلك فانها تكون مطابقة للمأمور به لان قوله انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك يدل على ان كل بقرة كانت كذلك فانها تكون مطابقة للمأمور به وقوله فافعلوا ما تؤمرون يدل على ان كل بقرة كانت كذلك فانها تكون مطابقة للمأمور به فثبت بهذين الوجهين ان كل بقرة كانت كذلك فانها تكون مطابقة للمأمور به

الثاني ان قوله انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين يدل على ان كل بقرة كانت كذلك فانها تكون مطابقة للمأمور به وقوله فافعلوا ما تؤمرون يدل على ان كل بقرة كانت كذلك فانها تكون مطابقة للمأمور به فثبت بهذين الوجهين ان كل بقرة كانت كذلك فانها تكون مطابقة للمأمور به

الثالث ان قوله انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها يدل على ان كل بقرة كانت كذلك فانها تكون مطابقة للمأمور به وقوله فافعلوا ما تؤمرون يدل على ان كل بقرة كانت كذلك فانها تكون مطابقة للمأمور به فثبت بهذين الوجهين ان كل بقرة كانت كذلك فانها تكون مطابقة للمأمور به

واما المقام الثاني فاعلم ان الذي ذكروه من الصفات المذكورة قبل ذلك وبالاجماع المسلمين على ان تلك الصفات بأسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم

قال فصل لا يجوز النسخ قبل الآية لان الوقت الذي فيه امروا بذبح البقرة كانوا محتاجين الى معرفة احكام الله تعالى البيان لكان ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز فان ما يقتضيه الآية لا نقول به وما نقول به لا تقتضيه الآية فنرتاح عن هذا المقام لكن لو سلمنا ان المأمور به كان ذبح بقرة من صفتها كذا وكذا بل ذبح بقرة كيف كانت فلما سألوا تغيرت المصلحة وجب عليهم بقرة اخرى وبالكنايات فلا نسلم عود هذه الى البقرة المذكورة ولم لا يجوز ان يقال هذه الكنايات عن القصة واللسان وهذه طريقة مشهورة عند العرب سلمنا ان هذه الكنايات يقتضي كون البقرة المأمور بها موصوفة بكل ما هنا مما يدل على كونها مذكورة وهو من وجهين الاول من قوله تعالى انه يقول انها بقرة مطلقة وذلك يقتضي سقوط التكليف بذبح اي بقرة كانت وذلك يقتضي ان يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا الثاني لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحق التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم تعالى في قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون فقد صرح في الآيات بالمرة بانه لا ذبح وذلك لا يكون لو كان المأمور به ذبح بقرة معينة والثالث ما روي عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اية بقرة لاجزأت عنهم لكنهم شددوا فشدد الله عليهم فثبت بهذا ان المأمور به ذبح بقرة من صفتها كذا وكذا فلا يجوز ان يقال البيان انما كان قد تقدم كلهم ايشتغلوا بالامتثال فاستكثفوا طلبا للزيادة فحكى الله تعالى ذلك علمنا ان البيان التام لم يتقدم فلم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام كان قد اعلمهم بان البقرة ليست مطلقة بل معينة فطلبوا البيان التفصيلي فاحاصل ان البيان الاجمالي كان مقارنا والبيان التفصيلي كان متأخرا

وهو جار عند ابي الحسين والجواب قوله الآية تقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة قلنا لا نسلم ان ذلك انما يلزم لو كان الامر مقتضيا للفور لكنا لا نقول قوله الكنايات عائدة الى القصة والشأن قلنا هذا باطل لوجوه احدها ان هذه الكنايات لو كانت عائدة الى القصة والشأن لكان الذي يأتي بعد ذلك عبثا ومفسدا لانه لا فائدة في قوله بقرة صفراء بل لا بد من اضمار شيء آخر وذلك خلاف الاصل واما اذا جعلنا الكنايات عائدة الى المأمور به لم يلزم هذا المحذور فثبت ان الحكم برجوع الكناية الى القصة والشأن خلاف الاصل لان الكناية يجب عودها الى ما يجري ذكره والقصة والشأن لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكنا حالفنا هذا الدليل الامر بقرة في بعض المواضع فيبقى ما عداه على الاصل

وبالثالث ان الضمير في قوله ما لونها راجع الى السؤال عائد الى البقرة المأمور بها فوجب ان يكون الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء عائدا الى تلك البقرة

والجواب المعارضة بالسؤال قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة امر بذبح بقرة مطلقة قلنا هب ان ظاهره يفيد الاطلاق ونحن نسلمه لكنا نقول المراد كان غير الظاهر وهو انه تعالى علم انه تعالى علم من حالهم انهم سيقولون له بعد ذلك لطلب البيان لما استحقوا التعنيف بقوله تعالى وما كادوا يفعلون قلنا ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على انهم قد طلبوا اولا القصة او انهم كادوا يفعلون بعد استكمال البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما فحمله على الاخير هو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلون قوله نقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اية بقرة لاجزأت عنهم لكنهم شددوا فشدد الله عليهم قلنا هذا من اخبار الآحاد وسنقدر الصحة فلا يصلح معارضا لنص الكتاب قوله لم لا يجوز ان يقال البيان كان حاصلا لكنهم ايتثبتوا قلنا لو جهلوا انه قد اتاهم كانوا يلتمسون البيان ولو كان البيان حاصلا لما التمسوه بل كانوا يطلبون النفع الباقي ان قيد البيان عند حضور هذا البيان متعذر رجعنا الى ان ذلك البيان ليس الا وصف تلك البقرة والعارف بالبقرة اذا سمع تلك الاوصاف استحال ان لا يعرفها فلو كانوا يطلبون البيان التفصيلي قلنا لو كان كذلك لذكره الله تعالى اذ الله للتمتمة اما الدليل على جواز

تاخير بيان التخصيص بالعقل والعقل اما السمع ان الله تعالى لما انزل قوله انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى قد عبدت
الملائكة وعبد المسيح فنزل احصب جهنم فبا تخويبان ذلك حتى انزل الله
تعالى قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فان قيل له نسلم ان قوله وما
تعبدون بتدرج فيه الملائكة والمسيح ونسلم من وجهان الورد ان كلمة
ما لما لا يعقل فلا يدخل المسيح والملائكة الذين اثبته الله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم خطاب مع العرب وهم ما كانوا يعبدون الملائكة
والمسيح بل كانوا يعبدون الاوثان سلمنا ذلك لكن تخصيص العام
بدليل العقل جائز وها هنا دليل العقل على خروج الملائكة والمسيح فانه
لا يجوز تعذيب المسيح بجرم الغير وهذا الدليل كان حاضرا في عقولهم ثم تقول
المسئلة علمية وهذا خبر واحد فلا يجوز اثباته به سلمنا صحة الرواية
ولكن الرسول لعله انما سكت انتظارا منزول الوحي عليه في تاييد البيان العقلي
والفعلي والجواب لا نسلم ان صيغة ما مختصة بغير العقلاء والدليل عليه
وجوه احدها قوله تعالى وما خلق الذكر والانثى والسماء وما بناها وقوله انكم وما
ما تعبدون وناسبها اتفاق اهل اللغة على ورود ما بمعنى الذي وكلمة الذي متناولة
للعقلاء فكلمة ما تتناول ذلك وثانيها ان ابن الزبعرى كان من الفصحاء فلو لم
ان كلمة ما تتناول الملائكة والمسيح لما اورده ونعضنا على الحجة وما بقينا
ان الرسول عليه السلام لم يرد عليه ذلك بل سكت وتوقف الى نزول الوحي
ولو كان ذلك خطاء في اللغة لما سكت الرسول عليه السلام عن تخطئته ٥
وثالثها انه يقال ما في ملكي فهو صدفة وما في بطن حماري حتى حتى هو تناول
الانسان وساير ما ذكرتم الا انها لو كانت مختصة بغير من يعلم لما كان لقوله تعالى
من دون الله فائدة لان ما يحتاج الى الاحتراز حيث يصح الاندراج قوله
الخطاب كان مع العرب وهم ما كانوا يعبدون الملائكة والمسيح قلنا الرواية
مشهورة بان ذلك كان في العرب من يعبد الملائكة والمسيح وقد ذكرنا احد
وجوه ذلك في سبب نزول هذه الاية ثم ان هذه الاية لو كانت خطابا مع عبدة
الاوثان فقط لما جاز توقف النبي عليه السلام عن تخطئة السائل في قوله كما يعلم
يعلم ان تعذيب الوصل بجرم الغير لا يجوز قلنا لم لا يكون بعض وجوه الشبهة فان

او لئك المعبودين كانوا راضين بذلك ام لا وعند ذلك يصح السؤال قوله
هذه الرواية حرباب الاحاد قلنا لم نسلم فان المفسرين اتفقوا على ذكرها في سبب
نزول هذه الاية وذلك يدل على الاجماع سلمنا انه من الاحاد لكنا بينا ان
التمسك بدلالة التضمنية انما كان لاجل تعبد الخلق فرواية الاحاد صالحة
لذلك واما المعقول فمن وجهين الاول ان نقول لو لم يجز تاخير بيان التخصيص
تاخير بيان التخصيص في الاعيان لما جاز تاخير بيان التخصيص في الازمان
لكن جاز هنا فجاز ذلك بيان الملازمة انه لو لم يجز تاخير التخصيص في الاعيان
لما جاز ذلك لان تاخيره يوهم العموم وهو جهل هذا المعنى قائم في تاخير التخصيص
في الازمان فعدم الجواز هناك يقتضي عدم الجواز هنا بيان [illegible] الفروض
وجهان احدهما ان الخطاب المتناول معلوم ان حكمه موقع لعلمنا بانقطاع التكليف
وليس كذلك المخصص وثانيها ان احتمال النسخ في المستقبل لا يمنع المكلف
في الحال من العمل اما احتمال التخصيص في الحال يمنعه من العمل لانه لا يدري
انه هل هو مندرج تحت الخطاب ام لا قوله الجواب عن الاول ان الله تعالى
لو قال صلوا كل يوم جمعة لم تنتفي ظاهر العموم فاذا خرج منه ما بعد الاولى
للدلالة بقي الباقي على ظاهره فان جاز ان يكون حكم الخطاب موقعا مع الخروج
والتكلم ولم يدل الدليل على ذلك وان كان ظاهر الخطاب يتناوله جاز مثله
في العموم وعن الثاني ان الغرض الذي ذكرتموه انما يظهر لو اخر البيان عن وقت
الحاجة اما اذا اخر عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة لم يجب على المكلف
الاشتغال بالفعل فلا حاجة في ذلك الوقت الى تمييز المكلف عن غيره كما لا حاجة
هناك الى تمييز وقت التكليف عن غيره والدليل الذي اجمعنا على انه يجوز ان يامر
الله تعالى المكلفين بالفعل مع ان كل واحد منهم يجوز ان يموت قبل وقت الفعل
فلا يكون مرادا بالخطاب وفي ذلك شكنا في ان ابعد بالخطاب وهذا هو تخصيص لم
نتعدم بيانه لحضر ابو الحسين على المنع من ما ذكرتم بيان ما لم يظهر اذا استهل
في غيره وجهان الاول ان العموم خطاب فالي الحال بالاجماع فالحاجة اليه انما تقع
افهامنا في الحال وبقصد ذلك والدليل على بطلان هذا الوجه احدها انه ان لم يقصد
افهامنا التفصيل كان مجملا فيكون المعقول منه ولم انه مخاطب لنا انه قد قصد
تحتما وله معنى لذلك انه قصد افهامنا وثانيها انه لو لم يقصد افهامنا في الحال

مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا للناس في الحال لكان قد اغرانا بان نعتقد انه قصد
انهما مناسبة في الحال مما يكون قد قصد ان يجهل او من خاطبه غيرها بالمفهوم فقد اغرانا
بان يعتقد ولعينه انه عنى ما عنيناه وذلك انهما انه لو لم يقصد انهما مناسبة الحال عينا لكان
الفائدة في الخطاب افهام المخاطب وطابعها انه لو جاز ان لم يقصد انهما مناسبة الحال
جازت مخاطبة العربي بالزنجية وهو لا يحسنها اذ كان غير واجب افهام المخاطبين
بل ذلك اولى بالجواز لان الزنجية ليس لها ظاهر عند العربي يدعوه الى اعتقاد
معناه ولو جازت مخاطبة العربي بالزنجية وبين له بعد مدة جازت
مخاطبة التابع وبين له بعد مدة وان نقصد انه سيان بالتصويت والتفصيل
شافهه بينه بعد مدة فان كانت خطاب الزنج لم يفهم منه العربي شيئا فلم
يجز ان مخاطبهما به وليس كذلك خطاب العرب بالجمل لان العربي يفهم منه
شيئا لان قول القائل تعالى اقيموا الصلوة قد فهم منه الامر بشيء وان لم يعرف
ما هو فان كان يكون امرا بالصلوة وافقنا على الدعاء ويريد انه غيره
ولو جاز لما جاز ان يكون ظاهره قوله اقيموا الصلوة يستحيل في الحد موجود بين
لنا ذلك وفي ذلك مساواته لخطاب الزنج لانا لم نفهم به شيئا اصلا وانما الفرق
الفائد هو انه اراد افهامنا في الحال فلا يخلو اما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره
او غير ظاهره فان اراد الاول فقد اراد منا الجهل وان اراد الثاني فقد اراد
منا سبيل البيان قال ابو الحسين وهذه الدلالة تتناول العام المستغرق في
الخصوص والمطلق المفيد للتكرار المنسوخ والامر المتعلق الى الشريعة
والكون اذا اريد بها شيء معين لان الكل مستوون في خلاف ظاهر الباقي فاذا ان
يريد بالعموم الخصوص وقد بين لنا ذلك في الحال وقد يستغرب انه لم يكن لنا طريق
الى معرفة وقت الفعل الذي يتعلق وجوب البيان عليه لانه لو فصل لنا حاصل لقطا
جوز ان يكون المراد بقوله عند بعد وما بعده ابدا الا ان كل ذلك يسمى عند الجاهل
وقد بينه لنا ملا يتعلق وجوب البيان على غاية وقته تعذر علمنا بالمراد
بالخطاب قال قلنا اذا بين في غير سنة العادة في امثال الفعل هل الان علمنا
انه يجب فعلها في ذلك الوقت قلت لا يسمح كل ذلك لانه يجوز ان يكون عرفه
بقوله الآن وما مثل حاصل على طريق المجاز وقد بينه في الحال كما جاز مثله في نساء و
الالفاظ والجواب عن الاول من حيث المعارضة ومن حيث الجواب

اما المعارضة فمن جملة لوجوه الاول ان الوجه خطاب الناس في الحال مع انه لا يجوز
اعتقادا استغراقه عند سماعه بل لا بد من ان تفتش الادلة السمعية والعقلية
فننظر هل فيها ما يخصه ام لا فان لم نجد فيها ما يخصه قضى بعمومه ففي
زمان التوقف الخطاب بالعموم قائم مع انه لا يجوز اعتقاد ظاهره فما انتقض
قولكم اجاب ابو الحسين عنه بانه من لم يجز ان يسمع المكلف العام دون
الخاص فلا يلزمه هذا السؤال ومن يجوز ذلك قاله ان يجيب عن السؤال
بان ما يفعله المكلف من كثرة السؤال والاولة يجوز عنه ان يكون مما يدل
على ان المراد بالخطاب غير ظاهره فيصير ذلك كالاستثناء المتخصيص في الجواب
اما انه لا يجوز ان يسمع المكلف العام دون الخاص فهذا المذهب باطل عندكم
ويخرج التفصيل من المذهب الباطل باطل بما قوله على سبيل التنزل كالاستثناء
بالتخصيص قلنا فاذا جوزت ان يكون مخيرين في افهام المخصص في الحال ما بعد
من اعتقاد انه مستغرق في الحال فلم لا يجوز ان يكون مخيرين في الحد من
في تالي الحال ما بعده من اعتقاد انه مستغرق في الحال وهذا اول المسئلة وبانها
احمعنا على انه يجوز تاخير المخصص بزمان قصير وان يعطف جملة من
الكلام على جملة اخرى ثم يبين الجملة الاولى عقيب الثانية وان يبين المخصص
بالكلام الطويل وهذه الصور اليست نقض على ما ذكروه قال قلت انا لا نجوز
تاخير البيان الا مقدارا لا يتقطع عن السامع فوقع شرط مردود على الكلام وانا نجوز
البيان بالطويل من القول والفعل اذا لم يتم البيان الا بهما واذا لم يتم البيان الا كذلك
لم يكن فيه تاخير البيان قلت ان ظاهر لفظ العموم يفيد انه مستغرق فحال
ما سمع ذلك اللفظ يتوجه عليه التفتيش الذي ذكره ابو الحسين من انه اما ان
عرض الخاطب به الافهام او لم يكن عرضه الافهام والثاني باطل فتعين الاول
واما ان يكن عرضه الافهام والثاني باطل فتعين الاول فاما ان يكون عرضه
افهام ما استعربه الظاهر فيكون تعريفا للمجهول او غيره فان كان الاول فما السبيل اليه
قال قلت يجوز ان السامع ان يبقى المتكلم بعد ذلك الكلام بشرط او استثناء يمنعه
من حمل ذلك اللفظ على ظاهره قلت فلم لا يجوز ان يفعل في مسئلتنا
يجوز ان السامع ان يبقى المتكلم حال الزام التكليف بدليل مخصص يمنعه

من حمل اللفظ على ظاهره وهذا اول المسئلة وثانيها انا نجوز ان يامر الله تعالى
المكلفين بالافعال مع ان كل واحد منهم يجوز ان يموت قبل وقت الفعل
فلا يكون مرادا بالخطاب وفي ذلك سكتنا فيما يرد به الخطاب وهذا
تخصيص لما تقدم بيانه البتة ورابعها ان عند ابي الحسين من المعتزلة اتفقوا
على جواز تاخير بيان التخصيص اجمالا وتفصيلا وحينئذ يستقيم ورود العام
اللفظ اذا افاد التحكم مع ان الدليل منع من مراده فان اراد ظاهره فقد اراد الجهل
وان اراد غير ظاهره فقد اراد ما لا سبيل له اليه وما ذكروه من الفروق
فقد ذكرنا وراجعنا عنه واما من حيث الجواب فمن وجهين الاول
ان نقول ما الموانع من ذلك الخاص عليه اما ان يكون غرضه افهامنا او لا يكون غرضه
ذلك ان عنيت بالافهام اعني افادة القطع والتيقن فليس غرضه ذلك بل غرضه
منه الافهام بمعنى افادة الاعتقاد الراجح والظن الغالب مع تجويز نقيضه
فلم قلت انه على هذا التقدير يكون عاصيا بان يكون مخبرا بالخصوص بعد ذكر العموم
وغير العموم بينا اذا كان الغرض ذلك وبين خطاب العرف بالرتبة لان
هناك لم يكن يكون الغرض افادة الاعتقاد الراجح فانه لم يفهم منه شيئا
وان عنيت به ان غرضه افادة الاعتقاد الراجح كيف ما كان يعني القدر
المشترك بين الاعتقاد الراجح المانع من النقيض والاعتقاد الراجح المجوز
للنقيض فهذا مسلم ولكن هذا القدر لم يمنع من ورود الخصص لانه لو امتنع
لكان ذلك الاعتقاد ما نعا من التخصيص مع انا نرى شيئا غير مانع منه فهذا
يدل على ان الغرض من الخطاب افادة اصل الراجح لا افادة الاعتقاد الراجح
المانع من التقيض وهو ان دلالة الالفاظ اللغظية بتوقف على كون اللغة والنحو
والتصريف منقولا بالتواتر على عدم الاشتراك والمجاز وعلى التخصيص والنسخ
والمعارض العقلي والنقلي والتاخير وعدم المعارض العقلي والنقلي وكل هذه
المقامات ظني وما يتوقف على الظني ظني فدلالة الالفاظ على ما تحتها ظنية
لا يفيد الا الاعتقاد الراجح وهذا القدر لا ينافيه احتمال ورود التخصيص بعده
وبما تحقق ذلك وهو ان العلم الرابط في الشاء يفيد ظن نزول المطر فانه يوجد
المطر في بعض الاوقات ولم يكن عدم النزول قادحا في ذلك الظن فالاوقات تحقق

ذلك الظن على اشتراط هذا العدم فحينئذ يكون ذلك الظن قطعا فكذا هذا
خلف فكذا اجابوا هنا اللفظ العام لا يفيد القطع الا مستغرقا وهذا المجموع
لا يمنع من حدوث المخصص لوجه الثاني في الجواب ان اللفظ العام ان وجد
مع المخصص دل ذلك المجموع الحاصل منه ومن ذلك المخصص على الخاص
وان وجد خاليا عن المخصص دل هو مع عدم المخصص على الاستغراق
وذلك اللفظ مترددة بين هاتين الحالتين على السواء فهو بالنسبة الى احدى
هاتين الحالتين كاللفظ المشترك بالنسبة الى مفهوميه والمتواطئ بالنسبة
الى جزئياته فكما انه يجوز عند الحالين ورود اللفظ المشترك مع
المتواطئ خاليا عن البيان فانه يفيد ان المراد احد تلك المسميات فكذا
هاهنا اللفظ العام قبل العلم بانه وجد معه المخصص او لم يوجد نعلم ان
المراد منه اما العموم او الخصوص ولم نعلم ان هذا اللفظ ان وجد معه المخصص
افاد الخاص وان وجد معه عدم المخصص افاد العام فلا فرق بينه وبين
المشترك فلم يجز هناك تاخير البيان فكذا ها هنا [illegible] فهذا عود
الى القول بان هذه الصيغة مشتركة بين العموم والخصوص ونحن الان
في التعريض على انها للعموم فقط فلا نسلم ان هذا عود الى القول
بالاشتراك وذلك لانا نسلم انها وضعت هاهنا موضوعة للاستغراق وبهذا
انفصلنا عن القائلين بالاشتراك لكنا نقول لا نزاع في حسن ورود المخصص
ولا نزاع في انه عند ورود المخصص لم يفد الا الخاص فاذا شككنا في ورود
المخصص عند عدمه لزمنا ان نشك في انه هل يفيد الاستغراق ام لا فان الشك
في الشرط يوجب الشك في المشروط فهذا بين هذا القول من مذهب القائلين بالاشتراك
واجابوا عن الثاني ان اللفظ ان كان محتملا لهذه الامور فقد يوجد من
القرائن ما يفيد القطع بان المراد من اللفظ ظاهره وعلى هذا التقدير يزول
السؤال فان لم يوجد شيء من هذه القرائن وحصل اليأس من الذهاب الى ظاهر الصيغة
على ما هو وقت العمل وجب عليه العمل لان الظن قائم مقام العلم في اقتضاء وجوب
العمل لكنه لا يقوم مقامه فيما لا يتعلق بالقول فظن كون اللفظ للاعلى
وجوب العمل في الحال لكنه في القطع بوجوب العمل في الحال لكن ظن عدم المخصص

لم يكفي في القطع بعدم المخصص فظهر الفرق المسئلة الثانية واما الخطاب
الذي لها ظاهر له وهو الاسم المشترك كالقرء بين الطهر والحيض فان لكل ظاهر
من وجه دون وجه اما الوجه الذي يكون لها ظاهر فيه فهو انه تعتد ان الحكم اورد
شائعا بين الطهر وغير الحيض وانه لا ادعاء هنا واما هذا فمن هذا الوجه لا يحتاج الى
بيان واما الوجه الذي يكون فيه غير ظاهر فبيانه لم تعتد اي لم يرد ارادة المتعلم
الطهر او الحيض ولم يجب ان يقترن به بيان في الحال والدليل ان الاسم المشترك
يفيد بان المراد ما هنا ان اما ذكر من غير تعيين وهذا القدر لا يراد تقريره لان الاشكال
قد يقول لغرض لي الكل حاجة مهمة او صيل هاهنا لم يكن غرضه في الحال الاعلام
هذه الجملة وقد يقول رايت رجلا في موضع كذا او هو يكره وقوف السامع على
عينه او بكره وقوفه عليه من جهته ولهذا وضع في اللغة الفاظ مبهمة كما
وضعت الفاظ المعاني معينة وقال تعالى ورسلا قد قصصناهم عليك وقال
وبعضا لم نقصص عليك اضعافا كثيرة واضافة يحسن للملك ان يدعو بعض عبيده فيقول
له ولسيل البلد الفلاني فاخرج اليه في غد ولا واكتب لك تذكرة بتفصيل ما
تحمله ويحسن من احدنا ان يقول لغلامه اما امرك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة
وتبتاع ما ليسه لك غدا ويوم الجمعة فيكون القصد بذلك الناهد لقضاء
الحاجة والعزم عليها واذا كان كذلك ثبت انه يحسن اطلاق اللفظ المشترك
من غير بيان التعيين فان قيل الغرض من التكليف هو الفعل والعلم
والاعتقاد تابعان وهذا الابهام يخل بالتمكن من الفعل قلت الغرض
قبل الوقت هو العلم لا الفعل واما في وقت الحاجة فالغرض هو الفعل وهاهنا
يجب البيان احترازا بانه لو حسنت المخاطبة بالاسم المشترك من غير بيان
في الحال لحسنت مخاطبة العربي بالزنجي مع القدرة على مخاطبته بالعربية
ولحسن في الحال والجامع ان السامع لا يعرف مراد المتكلم بهما على الحقيقة
فان قيل العربي انما لم يخاطب الزنجي بالعربية لعلمه بان الزنجي لا يفهم
احد معنيي الاسم قلت انما لم يخاطبه لعلمه بانه لا يفهم ان المراد
بكمال المراد او لكمه لمعرفة المراد من بعض الوجوه والاول يقتضي امتناع ما ذكرته
بيان المجمل والثاني توجب حسن مخاطبة العربي بالزنجية لان العربي اذا عرف

حكمة الزنجي المخاطب له علم انه قد اراد مخاطبته شيئا من الامر والنهي واما
غيرهما والجواب ان المعتبر في حسن الخطاب ان يتمكن السامع ان يعرف
به ما افاده الخطاب وهذا التمكن حاصل في الاسم المشترك لانه موضوع لاحد
هذين المعنيين والسامع يفهم ذلك منه بخلاف العربي فانه لا يتمكن من ان يعرف
ما وضع لمخاطبة الزنجي فظهر الفرق المسئلة الرابعة يجوز ان يخاطبنا الرسول
عليه السلام بما لم يبلغ ما يوحى اليه الى وقت الحاجة وقال قوم يجب تقدمه عليه
لنا ان في الشاهد قد يكون تقدم الاعلام على حضور وقت العمل مصلحة وقد يكون تركه
التقدم فتساويا وقد يكون بحيث يجوز الامران واذا كان كذلك لم يمتنع ان يعلم
الله تعالى هذا وفي مصلحة المكلفين في تقدم الاعلام وفي تركه فيلزم ان
لا يكون التقدم واجبا على الاطلاق واحتجوا بقوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ والامر للفور والجواب لا نسلم انه للفور بما مضى بل كل المراد بذلك هو
القرآن لانه هو الذي يطلق عليه انه مبلغ له من قبل الله تعالى القسم الرابع
في المبين له المسئلة الاولى الخطاب المحتاج الى البيان يجب بيانه لمن اراد الله
ان يفهمه دون من لم يرد ان يفهمه اما الاول فلانه لو لم يبينه له لكان قد كلفه
ما لا سبيل له الى العلم به وهو اما التالي فلانه لا تعلق له بذلك الخطاب فلا يجب
بيانه له فان قيل الذي اراد الله منهم فهم خطابه ضربان احدهما اراد منهم فعل ما تضمنه
الخطاب او كان ما تضمنه الخطاب مقارنا للاخر مما اورد منهم الفعل والمخاطبون هم
العلماء واراد الله تعالى ان يفهموا مراده بانه الصلاة وان يفعلوها
والاخر هم العلماء في احكام الحيض فقد اراد منهم فهم الخطاب ولم يرد منهم فعل ما تضمنه
الخطاب والدليل على ان الله تعالى ما اراد ان يفهموا مراده ولم يوجب ذلك عليهم ضربان احدهما
لم يرد منهم ان يفعلوا ما تضمنه الخطاب والاخر اراد منهم الفعل فالاولون
هم اصناف الكتب السالفة لان الله تعالى ما اراد ان يفهموا مراده فلا جرم لم يفعلوا
مقتضاها والاخر هم النساء في احكام الحيض لان الله تعالى اراد منهم فهم الغرام
احكام الحيض بشرط ان يفعلوا ما يوجب عليهن فهم المراد بالخطاب لانهم لو لم يجب
عليهن سماع اخبار الحيض فضلا عن ان يجب تحملها ويختص بها المسئلة الخامسة
يجوز من الله تعالى ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمع ما يخصصه وقول
العلماء وهو هامر والفقهاء وقال الواقفية والجبائي لا يجوز ذلك العام المخصوص

بدليل السمع واجاز ان يسمعه المخصص بادنه العقل وانه يعلم السامع انه في العقل
ما يدل على تخصيصه لما لم نشترط وجه الجواب ان ذلك قد وقع لان كثيرا من
الصحابة سمعوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انهم لم يسمعوا قوله عليه السلام
نحن معاشر الانبياء لا نورث وسمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين مع انهم لم يسمعوا
قوله عليه السلام في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب الى زماننا وانما احتجنا
على جواز خطابه بالعام المخصص من العقل لان لا يخطر بباله ذلك المخصص فيجب
ان يجوز خطابه بالعام المخصص من السمع من غير ان يسمعه ذلك المخصص والجامع
كون كل واحد منهما مخصصا متصلا معروفة المراد الثالث ولان الواحد منا كثيرا ما يسمع
الالفاظ العامة المخصوصة قبل تخصيصها فانكار ذلك مكابرة في الضروريات

احتج بامور احدها ان اسماع العام دون اسماع المخصص اغراء بالجهل
وثانيها ان العام لا يدل على ذلك المخاطب فاسماعه وحده كخطاب العربية
بالزنجية وثالثها ان دلالة العام مستفادة بعدم المخصص فلو جاز سماع العام
دون سماع المخصص لما جاز الاستدلال بشيء من العمومات الا بعد الطواف
في الدنيا وسؤال كل عالم الا وقت انه هل وجد له مخصص او ذلك يفضي الى سقوط
العمومات والجواب عن الاول ان الاغراء انما حصل لما قدمنا من ان العبد ظن
العموم لما انقطع به وبه خروج الجواب عن الثاني وعن الثالث ان كثير اللفظ هو
حقيقته في الاستغراق مجازا في غيره بخلاف الاستغراق واللون تحكم في العقليات

الكلام في المفعال المسألة الاولى اختلفوا في عصمة الانبياء
على قولين احدهما قول من ذهب الى انه لا يجوز ان يقع منهم ذنب صغيرا كان ذلك
او كبيرا لا عمدا ولا سهوا ولا من جهة التاويل وهو قول المتبعة والاخر قول من ذهب
الى جوازه عليهم ثم اختلفوا انما جوز من ذلك وهنا لا يجوزه الا اختلافوا في هذا الباب
يرجع الى اقسام اربعة احدها ما يقع في باب الاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز
منهم الكفر وقالت الفضيلية من الخوارج انه قد وقعت منهم ذنوب وكبائر
عندهم كفر وشرك واحالت المشبهة اظهار الكفر على سبيل التقية واما
الاعتقاد للخطاء الذي لا يبلغ الكفر مثل ان يعتقد مثلا ان الاعراض باقية
ولا يدرك ذلك منهم من اباه الكلية منهم من جوزه وثانيها باب التبليغ والفتوى
على انه لا يجوز عليهم التغيير والزوال الى توقف يفوتهم وقال قوم يجوز ذلك من جهة

السهو والنسيان ما يتعلق بالفتوى والنقل الا انا نقول انما دل على انه لا يجوز الخطاء عليهم فيه
ويجوز وقوعه على سبيل السهو وبالجملة ما يتعلق بافعالهم واختلفت الامة فيه على
اربعة اقوال احدها ان من جوز عليهم الكبائر عمدا او هو لاء منهم من قال بوقوع هذا
الجائز وهم الحشوية وقال القاضي ابو بكر هذا وان جاز عقلا لكن السمع منع من وقوعه
وثانيها انه لا يجوز ان يقع كبيرة ولا صغيرة عمدا لكن يجوز ان يأتيه على جهة الذهول
وهو الجاحد بالنبوة انه لا يجوز ذلك لا عمدا ولا من جهة الذهول لكن على سبيل التقية
وهم ما خوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك معفوا عنهم لان
معرفتهم اقوى ويقدرون من التحفظ على ما لا ينافي لغرضهم وبالجملة انه لا يجوز
ان يرتكبوا كبيرة وانه قد وقعت منهم صغائر على جهة السهو والخطاء والذهول الا
ما يتنفر كالكذب والتطفيف وهو قول اكثر المعتزلة والذي نقول به انه
لا يقع منهم ذنب على سبيل القصد لا صغيرا ولا كبيرا واما السهو فقد يقع منهم
لكن بشروط ان يندروا فيه وفي الحال وينبهوا غيرهم على ان ذلك سهو وقد سبقت هذه
المسألة في علم الكلام ومن ادلة الحشوية قصة ادم عليه السلام وقد سبق الجواب عنها
المسألة الثانية اختلفوا في ان فعل الرسول يجب به هل يدل على حكم
في حقنا ام لا على اربعة اقوال احدها انه للوجوب وهو قول ابن سريج وابي سعيد
الاصطخري وابي علي بن خيران وثانيها انه للندب وهو منسوب ذلك الى الشافعي وثالثها
انه للاباحة وهو قول مالك ورابعها انه موقف في الكل وهو قول الصيرفي واكثر
المعتزلة وهو المختار لنا ان جوزنا ان الذنب عليه محال فذلك الفعل يكون ذنبا له
ولنا وحينئذ لا يجوز لنا فعله وان لم نجوز الذنب عليه جوزنا كونه مباحا ومندوبا
واجبا وعند ذلك يجوز ان يكون واجبا جوزنا ان يكون ذلك من خواصه وانه لا يكون في
امتنا لكان هذا الاحتمال امنع الخوض بواحد منهما وحجة القائلين بالوجوب
بالقرآن والاجماع والمعقول اما القرآن فست آيات احداها قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره والامر حقيقته في الفعل على ما تقدم بيانه والتحذير من مخالفة
فعله يقتضي وجوب موافقته فعله وثانيها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وهذا انما يحسن في الواجب فيجب
التاسي به والمعنى للتاسي ان يفعل الانسان مثل فعله وثالثها قوله تعالى
فاتبعوه وظاهر الامر للوجوب والمتابعة في الاتيان بمثل فعله ورابعها

قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دلت الآية على ان محبة الله مستلزمة
للمتابعة فكل محبة واجبة بالاجماع وكل واجب واجب فمتابعته واجبة
وحاصل قوله ما اراد الرسول تحديده فاذا فعل فقد اراد منا ايقاعه بالفعل فوجب
علينا ان ناخذ وبما دسته بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول دلت
الآية باطلاق تعالى على وجوب طاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان
ذلك الغير فعله طاعة لذلك الغير فوجب ان يكون واجبا وبما يتبين قوله
تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها نقول الله تعالى انما زوجه ايا ها
ليكون حكم امته مساويا لحكمه في ذلك وهذا هو المطلوب اما الاجماع فلان
الصحابة باجمعهم اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته
انا ورسول الله واغتسلنا فرجعوا الى ذلك واجماعهم على الرجوع اذا كان
لفعل الرسول فقد اجمعوا هاهنا على ان مجرد الفعل للوجوب وقد تقدم واصلوا
الصيام ما اصل وعلموا عالما في الصلوة لما طلع وامروع عام الحديبية بالحلق
بالحلق فتوقفوا فشكوا الى ام سلمة فقالت اخرج اليهم واحلق وادع فتفعل
فقد علموا بفعله استباحة عين وانه خلع خاتمه فخلعوا وكان عمر رضي الله عنه
يقبل الحجر ويقول انى لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك وبانه قال في جواب من سال ام سلمة عن
قبلة الصائم فقالت الا اخبرك بما فعل وبانا صائم واما المعقول فمن وجهين
الاول ان الاحتياط يقتضي حمل الفعل على اعظم مراتبه واعظم مراتب الرسول
عليه السلام ان يكون واجبا عليه وعلى امته فوجب حمله عليه بيان الاول
ان الاحتياط يتضمن جمع ضروب الخوف عن النفس المكلفة ودفع الضرر
واجب بيان الثاني اعظم مراتب الفعل ان يكون واجبا على الكل الثاني انه لا نزاع
في وجوب تعظيم الرسول عليه السلام في الجملة وان اصحاب الاتيان بمثل فعله تعظيم
له في العرف والتعظيم يستلزم كان في قدر من المناسبة فيجب علينا بالقدر
المستوفي حكمه ودود الشرع باصحاب كل التعظيم يقتضي وجوده بيان وجوب على
الامة الاتيان بمثل فعله وجواب عن الاول لانسلم ان لفظ الامر حقيقة
في الفعل على ما تقدم سلمنا لكنه بالاجماع حقيقة القول فليس
حمله على الفعل من حمله على هذا سلمنا لكن هاهنا ما يمنع من حمله على الفعل

بدليل العرف

وهو من وجهين الاول ان نقدم ذكر الدعاء ذا المخالفة منع منه فان الانسان
اذا قال لعبده لا تجعل دعائي كدعاء غيري واحذر مخالفته امرى منه انه
اراد بالامر القول الثاني وهو انه قد اريد به القول بالاجماع فلا يجوز حمله
على الفعل لان اللفظ الذي ترك له يجوز حمله على معنيين سلمناه لكن الحامل
الحامله تعالى لانه اقرب المذكور من ان قلت القصد هو الحث على
اتباع الرسول لانه تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا فحث بذلك على الرجوع الى قوله وفعله ثم عقب ذلك بقوله فليحذر
الذين يخالفون عن امره فعلمنا انه بحث بذلك على الزام ما كان دعا اليه من الرجوع
الى امر النبي عليه السلام بما فعله لا يجوز الحكم بصرف الكناية الى الله والرسول
قلت الجواب عن الاول ان صرف هذا الضمير الى الله تعالى موكد لهذا الغرض
ايضا لانه تعالى حث على الرجوع الى قول الرسول وفعله ثم حذر عن مخالفة
امر الله تعالى كان ذلك تاكيدا لما هو المقصود من متابعة الرسول وعن
الثاني ان الها كناية عن واحد فلا يجوز عوده الى الله والى الرسول معا سلمنا
عود الضمير الى الرسول فلم قلت ان عدم الاتيان بمثل فعله مخالفة لفعله قوله بان قلت
يدل عليه امران احدهما ان المخالفة ضد الموافقة لكن موافقة فعل الغير هو ان
تفعل مثل فعله فمخالفته هو ان لا تفعل مثل فعله الثاني وهو ان المفعول من
المتضادين هما اللذان لا يقوم احدهما مقام الاخر بوجه اصلا وكانا في غاية البعد
احدهما مقام الاخر بوجه اصلا وكانا في غاية القرب فثبت ان عدم الاتيان
بمثل فعله مخالف للاتيان بمثل فعله من كل الوجوه قلت لا نسلم هذا في اصل الوضع
كذلك كذلك في عرف الشرع ليس كذلك ولهذا فانه قد يسمى اخلال الخاص
بالصلوة مخالفة للمسلمين بل هي عبارة عن انه لم يفعل مثل فعله اذا كان الاتيان
به واجبا وعلى هذا الا يسمى ترك مثل فعل النبي عليه السلام مخالفة اذا دل
فعله على الوجوب فانا اشترطنا ذلك لهذا لزم الدور وهو محال الرابع عن الثاني
لم قلت ان الاتيان بمثل فعل الغير مطلقا يكون تاسيا به بل عندنا كما يشترط في
التاسي المساواة في الصورة يشترط المساواة في الكيفية حتى انه لو صام
واجبا فنظر صبيا بالصوم لم يكن متاسيا به وعلى هذا لا يكون مطلق فعل الرسول
سببا للوجوب في حقنا لان فعله قد لا يكون واجبا فكيف وقد بينا انه على سبيل

قادحا في الناسخ وتمام المسئلة سياتي في المسئلة الاتية ان شاء الله تعالى ٥

والجواب عن الشبهة الثانية قوله تعالى فاتبعوه اما ان لا يفيد العموم او يفيده فان كان الاول سقط التمسك بعمومه وان كان الثاني فنستفيد بوجوب تاسي كل فعل واجبا عليه وعلينا وجب ان نعتقد نحن فيه ايضا هذا الوجه فيثبت الوجوب بنا فنقضه فوجب انه لا يتحقق وهذا هو الجواب عن التمسك بقوله تعالى فاتبعوه فنقول الجواب عن الخامس لم نسلم ان قوله تعالى وما اتاكم عنه فانتهوا يدل على الفعل ويدل عليه وجهان الاول ان قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا يدل على انه عين قوله ما اتاكم والمراد بالاتي ان الاتيان انما يتاتى في القول لانا نحن نقول وما اتاكه نصير كانا اقدناه وكانه عليه السلام اعطانا والجواب عن الشبهة السادسة ان الطاعة هي الاتيان بالمامور به والمراد على احتمالين المذهبين فلم قلتم ان مجرد فعل الرسول يدل على انا امرنا مثله او اريد منا مثله وعنا اول المسئلة والجواب عن الوجه الثاني من وجوه الدور ان هذا اخبار احاد فلا يفيد العلم ولم لا يجوز ان يقال انه يفيد الظن لكن لما حصل ظن كونه دليلا لا يتاسى عليه ظن ثبوت الحكم فيكون الفعل بعد انعقاد الضرب مظنون فيكون واجبا وقد بقي هنا الكلام فيه سيجيء ان شاء الله تعالى في مسئلة القياس الشرعي ان اكثر اهل الاخبار رووا انه في القلوع والحج فاعاده عليه السلام فكان قد نسي لم ان شرعه ونسخ عنه شرعا في عهد الحمود قال عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وعليه خرج نفسل غسل الجنابة وقال الحد واعوذ بالله منه كما سيكلم وعليه خرج مسئلة السفاطيين وقال هذا وضوء من لم يحدث وضوء الانبياء قبلي اما الرسالة فانا نعلم ظنا انه لما امرهم بالصوم استفسل معهم به انه قصد بفعله بيان الواجب فورد عليهم ظنا ولكن علمهم الموافقة واما فعله الفعل فلا نعلم انهم فعلوا ذلك واجبا لان الصلاة تمتنع ان تكون في الحال ان قد فعل بفعله مع تقدم قوله تعالى حذوا عني مناسككم عند كل محمد ظنوا ان تعليمها ما يمنع عن صحة لانه لو كان صحيحا لما تركه المسلمون في الصلوة على انه عليه السلام قال لهم لم تعلمون نعلكم فقال الا تركت فعلت فعلك وقال ان جبريل اخبرني ان فيها اذى فنحن نعلم انه سيعلم ان يعرفوا الوجه الذي اوقع عليه فعله ثم سهوه واما فعله الحجامة فهو مباح فلما فعله احتياطا لعبادته لا يفيد عند انعقاد وجوب ذلك عليهم والجواب عن الوجه الثاني من المعقول ان الاحتياط انما يصار اليه

اذا خلا عن الضرر قطعا وهاهنا ليس كذلك لاحتمال ان يكون ذلك الفعل حراما على الامة واذا احتمل الامرين لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا وعن الثالث ان ترك الانبياء مثل ما ياتي به الملك العظيم قد يكون تعظيما لذلك المقام ان يفعل كل ما يفعله سيده واحتج القائلون بالندب بالقرآن والاجماع والمعقول اما القرآن فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولو كان التاسي واجبا لقال عليكم فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما اثبت الاسوة الحسنة دل على رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحا فاما المباح واما الاجماع وهو اما ذا ابا اهل الاعصار منعقدون على انه قد ندا في الفعال بالنبي عليه السلام وذلك يدل على انعقاد الاجماع عليه انه يفيد الندب واما المعقول فهو ان فعله اما ان يكون راجح العدم او مساوي العدم او مرجوح العدم والاول باطل لما ثبت انه لا يجد عنه الذنب والثاني باطل ظاهر والثالث الاشتغال به عبث والعبث مرجوح عنه لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا فثبت الثالث وهو ان يكون مرجوح العدم ثم لما ثبت ما قلنا فانه وجد تارة بعض منه ندبا وبعضها واجبا فالقدر الذي هو رجحان جانب الوجود وعدم الوجوب ثابت بمقتضى الاصل فاقتضى الرجحان مع عدم الوجوب والجواب عن الاول ما تقدم ان التاسي في ايقاع الفعل على الوجه الذي وقع منه فلو فعله واجبا او مباحا او فعله نحن مندوبا لما حصل التاسي وعن الثاني انا لا نسلم انهم استندوا في المجرد الفعل ولم لا يجوز ان مع الفعل قرائن اخرى وعن الثالث لا نسلم ان فعل المباح عبث لان العبث هو الخالي عن الغرض فاذا حصل في المباح منفعة ما جاز ان لا يكون عبثا والجواب عن الفعل الاول انه لما ثبت انه لا يجوز صدور الذنب منه ثبت ان فعله لا بد وان يكون اما واجبا او مندوبا او مباحا وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل فايها رجحان جانب الفعل فلم يثبت على وجه دليل لان الكلام فيه وبيثت على عدمه دليل لان هذا الرجحان كان بعد وجدان الاصل في كل شئ بقاؤه على ما كان فقد ثبت انه لا حرج في فعله قطعا لهذا الرجحان وفي فعله ظاهرا فهذا الدليل يقتضي في كل افعاله ان يكون مباحا وترك العمل به في الافعال التي علم كونها واجبة او مندوبة يبقى معمولا به في الباقي واذا ثبت كونه مباحا ظاهرا وجب ان يكون خبر احدنا كذلك لانه الدليل الدال على وجوب التاسي وترك العمل ببعضها كان من خواصه فيبقى معمولا به

في الباقي والجواب هذه في حقه كذلك فيجب ان تكون في حق غيره كذلك ٥
المسئلة الثالثة قال جماهير الفقهاء والمعتزلة الناسي واجب
ومعناه اما اذا علمنا ان الرسول عليه السلام فعل فعلا على وجه الوجوب فقد
تعبدنا ان نفعله على وجه الوجوب وان علمنا انه تنفل به كما نتعبد ان نتنفل وان
علمنا انه فعله على وجه الاباحة كما نتعبد ان نأتي اباحة لنا جاز لنا ان لا
نفعله وقال بعض من جلادمن المعتزلة نحن متعبدون بالناسي به في العبادات
دون غيرها كالصلاة والمعاملات ومن الناس من انكر ذلك في الكل
ابو الحسين بالقرآن والاجماع اما القرآن فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة والناسي بالفعل في افعاله هو ان يفعل على الوجه الذي فعله ذلك
الغير ولم يفرق الله تعالى بين افعال النبي اذا كانت مباحة او لم تكن مباحة واما
الاجماع فهو ان السلف وجمهور الامة اجمعوا في صلاة الصائم في ثوب اصبح جنبا او
بعبيد صوبه وفي تزويج النبي عليه السلام ميمونة وهو محرم الى اخر ما ذكروه ذلك
على ان افعاله لا بد من ان تشتمل فيها طوعا وقد قابل ان يتوقف على الدليل اول الامر
بعيد الناسي به مرة واحدة كما ان قول القائل لغيره لك في الدار ثوب حسن يفيد
من ذا واحدا اما قوله هذا ان ثبت ثم عنى صنا من التعبد بالناسي به عليه
السلام في الجملة وايضا فلانه يفيد الطلاق كون الشيء اسوة لنا وله يطلق وصف
الانسان بانه اسوة لزيد اذا لم يحز لزيد ان يتبعه الا في فعل واحد وانما يطلق ذلك
اذا كان ذلك الانسان قدوة لزيد يقتدي به في الامور كلها او ما خصته الدليل
قوله الجواب عن الاول ان احدا لا ينازع في الناسي به عليه السلام في
الجملة لانه لما قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم فقد اجمعوا على
وقوع الناسي به هاهنا لانه ما دل الا على المرة الواحدة فكان الناسي به عليه
السلام في حيز القصر كما في العمل بالاية لا سيما والاية انما وردت على صيغة الاخبار
عما مضى وذلك يقتضي وقوع الناسي به فيما مضى وفي الجواب عن الثاني ان
اردت انه لا يصح اطلاق اسم الاسوة عليه الا اذا كان اسوة في كل ما هو ممنوع ثم يدل
على فساده وجهان الاول من علم من انسان نوعا واحدا من العلم يقال له ان
كل فلان اسوة حسنة الناسي وهو يقال لكل وبلان اسوة حسنة في كل شيء ويقال
لكل وبلان اسوة حسنة وهذا يكفي ودون ذلك ولو اقتضى اللفظ العموم لكان الاول

تكريرا والثاني نقضا وان اردت باطلاق اسم الاسوة انه كان اسوة في بعض الاشياء
مع انه مسلم ولكنه عليه السلام عندنا اسوة لنا في اقواله وفي كثير من افعاله
التي امرنا بالاقتداء به كقوله عليه صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم والجواب عن الحجة الثانية ان قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره يتناول كل امر مطلق في
الاتباع فلا يعيد اليوم وفي كل الساعات والامر لا يقتضي التكرار فلا يعيد
اليوم في كل الازمنة قوله ان قلت ترتيب الحكم على الاسم يشعر بان
المستحق علة لذلك الحكم فاهية المناسبة علة للامر بها قلت فعلى
هذا لو قال السيد لعبده اسقني يلزم ان يكون امره بجميع انواع السقي في كل
الازمنة ولو قال له قم يلزم ان يكون امره بجميع انواع القيام في كل الازمنة
وفي هذه المسئلة كثرة وقد ذكرناها كافية في مقصودنا واما الاجماع فقد سبق
الكلام عليه المقسم الثاني في التفريع على وجوب التاسي المسئلة الاولى
لما عرفت ان التاسي مطابقة فعل المتاسي به في الوجه وجب معرفة الوجه الذي عليه
وقع فعل الرسول عليه السلام وهو ثلاثة الاباحة والندب والوجوب اما
الاباحة فتعرف بطرق اربعة احدها ان ينص الرسول عليه السلام على انه
مباح وثانيها ان يقع ابتداء لادلة دالة على الاباحة وثالثها ان يقع بيانا لادلة دالة
على الاباحة ورابعها انه لما ثبت انه لا يذنب ثبت انه لا حرج عليه في ذلك
الفعل ويعرف في كيفيته الوجوب والندب بالبقاء على الاصل فحينئذ يعرف
كونه مباحا اما الندب فتعرف تلك الطريق الاولى لوقوعه لاجرى احدها ان
يعلم من قصده عليه السلام انه قصد القربة بذلك الفعل فيعلم انه راجح الوجود
ما يعرف استحباب الوجوب يعلم الاستحباب فثبت الندب وثانيها ان نعلم على انه
كان مخيرا بين ما فعله وبين فعل ما ثبت انه ندب لان التخيير لا يقع بين الندب
وما ليس بندب وثالثها ان يقع قضاء لعبادة كانت مندوبة وورد بعدها ان ندلوم
على الفعل مخل به من غير نسخ فيكون ادما على عليه السلام دليلا على كونه
طاعة واخلاله به من غير نسخ دليلا على عدم الوجوب واما الوجوب فيعرف
بتلك الطريق الاولى وبطريق خمسة اخرى احدها الادلة الدالة على انه كان مخيرا بينه
وبين فعل اخر فقد ثبت وجوبه لان التخيير لا يقع بين الواجب وما ليس بواجب
وثانيها ان يكون قضاء لعبادة فاتت وجوبها وثالثها ان يكون وقوعه مع امارة

قد لحق في الشريعة انها للوجوب كالصلوات باذان واقامة وبايجاب ان
جزاء الشرط موجب كفعل ما وجب بالنذر وخامسها ان يكون لم يكن واجبا
لم يحرم كالجمع بين ركعتين في صلوة الكسوف المسئلة الثانية في الفعل اذا عارضه
معارض فعله عليه السلام اما ان يكون قولا او فعلا اما القول فاما ان يعلم ان المتقدم
هو القول او الفعل او يعلم واحد منهما اما القسم الاول وهو ان يكون المتقدم
هو القول فالفعل المتاخر فرع اما ان يحصل عقيبه او متراخيا عنه فان كان متعقبا
فاما ان يكون القول متناولا له خاصة او له وامته خاصة اولهم معا لا يجوز ان يتناوله
خاصة الا على قول من يجوز نسخ الشئ قبل حضور وقته وان تناول امته خاصة
وجب المصير الى القول دون الفعل والا كان القول لغوا وهو باطل بالفعل الاول
حكمه ثابت في الرسول عليه السلام وان كان الخطاب جهته وايام دل فعله
على انه مخصوص من القول وامته داخلة فيه لما مر الدليل ان كان الفعل متراخيا
عن القول فان كان القول عاما تناوله صار مقتضاه منسوخا عنا وعنه وان
تناولنا دونه كان منسوخا عنا دونه لان القول لم يتناوله دوننا كان منسوخا عنه
دوننا فلم يلزمنا مثل فعله لوجوب الثالث به القسم الثاني ان يكون المتقدم
هو الفعل فالقول المعارض له اما ان يحصل عقيبه او متراخيا عنه فان كان
متعقبا فاما ان يكون القول متناولا له خاصة او له وامته خاصة او عاما فيه
وفيهم فان كان متناولا له خاصة وقد كان الفعل المتقدم دالا على لزوم
مثله لكل مكلف في المستقبل فيصير ذلك القول المختص به مخصصا له عن
ذلك العموم وان كان متناولا له وامته خاصة دل ان حكم الفعل مختص به دون
امته وان كان عاما فيه وفيهم دال على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم واما ان
كان القول متراخيا عن الفعل فان كان القول متناولا له ولامته فيكون القول
ناسخا لحكم الفعل عنه وعن امته او يتناول امته دونه ويكون منسوخا عنهم
دونه او يتناوله دون امته فيكون منسوخا عنه دون امته القسم الثالث
اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر وهو هنا يقدم القول على الفعل ويدل عليه
وجهان الاول ان القول اقوى من الفعل والاقوى يدل على الاضعف ولا
دلالة القول يستغني عن الفعل ودلالة الفعل لا يستغني عن القول المستغني
اقوى من المحتاج الثاني انا نقطع بان القول قد يتناولنا واما الفعل فيتعذر

ان يتناولنا حتى كان متناولا لنا ويتعذر ان يتعذر له يتناولنا فكون دلالة القول
لنا معلوم وكون الفعل متناولا لنا مشكوك والمعلوم مقدم على المشكوك
بخ وسول الله صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة واستدبارها في
قضاء الحاجة ثم جلس في البيوت لقضاء الحاجة مستقبل بيت المقدس فيحتمل
السلام ان فيه مخصص من بفعله حتى يحرم استقبال القبلة واستدبارها في
البيوت لكل وعند الكرخي يجب اجراء النهي على اطلاقه في الصحراء والبنيان وكان
ذلك من خواص الرسول عليه السلام وتوفق القاضي عبد الجبار والمسئلة
الثانية ان النهي عام ومجموع الدليل الذي يوجب علينا ان نفعل
مثل فعل الرسول صح كونه مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة اخص
من ذلك النهي والخاص يقدم على العام فوجب القول بالتخصيص اما اذا كان
العام من الفعل فعلا آخر فذلك على ثلاثة اوجه الاول ان يفعل الرسول فعلا ويعلم
بالدليل انه غير مكلف به ثم نراه بعد ذلك قد تعبد بعض الناس على فعل صدقه فيعلم
انه خارج منه الثاني اذا علمنا ان ذلك الفعل مما يلزم الرسول عليه السلام في مثل
تلك الاوقات مالم يرد دليل ناسخ يقول عليه ثم تعبد عليه السلام صدقه في مثل ذلك
الوقت فيعلم انه قد نسخ عنه التخصيص والنسخ في الحقيقة انما الحق
ما دل على ان ذلك الفعل لا يلزم لغيره وانه لا يلزم له في مستقبل الاوقات واما ما يقال
ان ذلك الفعل قد لحقه النسخ بمعنى انه تعذر ذلك التعبد بمثله وان التخصيص يلحقه
على معنى ان بعض المكلفين لا يلزمه مثله فلان الرسول عليه السلام هل كان
متعبدا بشرع من قبله وليه بحثان الاول ان قبل النبوة هل كان متعبدا بشرع
من قبله فانبيته قولان وتوقف فيه ثالث احدهم الذين قالوا بانه
الاول لو كان متعبدا بشرع احد لوجب عليه الرجوع الى علمائهم كالعامي والمستفتي
مفهوم الاخذ بقولهم ولو كان كذلك لاشتهر ولنقل التواتر ولما شاع على سائر احواله
فحيث لم ينقل علمنا انه ما كان متعبدا بشرعهم الثاني لو كان على ملة قوم لوجب عليه ان يكون
القوم دليلا الى نبوته ولما شهد ذلك عمان قلت لم لا يكون متعبدا بشرع
لم شهد ذلك قلت القوم ان توقفوا ما كانوا على شرع احد وبتقدير ان يكونوا على شرع
البتة لم يكن شاهدا على خلاف العادة ولا يبقى الدليل على نبوته اما لو نبه على شرع
لما كان محللا في عادته فوجب ان يتعبد بشرعهم احد بما مر من الدليل الدعوة

من وجوه مجملة خامسة فوجب الرجوع حوله وبيانه الثاني انه كان يوكل البهيمة ويأكل
اللحم ويطوف بالبيت والجواب عن الاول انا لا نسلم عموم دعوى من يدعيه
سلمنا ذلك لكن لا نسلم وصول تلك الدعوة الينا بطريق يوجب العلم او الظن الغالب
وهذا هو المراد من بيان العترة وعن الثاني ان نقول ما ذكرتم البهائم محسن في
العقل اذا كان طريقا الى حفظها وتقويتها على العلف وغيره واما الاكلة فهي للذكاة محسن
ايضا لانه ليس فيه مضرة على حيوان واما طوافه بالبيت فمستقذر ونحن نوجب الحج لو فعله
من غير شرع ان تكون هوانا الرجوب الثاني في حاله بعد النبوة مقال جماهير
المعتزلة وكثير من الفقهاء اما بكر متعبد بشرع احد وقال قوم من الفقهاء بل كان متعبدا
بذلك لما استثناه دليل الخ ترجع احتجوا فقال قوم كان متعبدا بشرع ابي بكر متعبدا
وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى عليهم السلام واعلم ان من قال انه كان متعبدا بشرع
من قبله اما ان يريد به ان الله تعالى كان يوحي اليه عمل الاحكام الخ امر فاس
قبله او يريد به ان الله تعالى امره بالقياس الاحكام من كتبهم وان قال الاول
فاما ان يقول انه في كل شرعه اتى بعضه والاول معلوم البطلان بالضرورة لان
شرعنا عام لجميع من مضى في كثير من الامور والثاني مسلم ولكن ذلك لا يقتضي
اطلاق القول بانه كان متعبدا بشرع غيره ولان ذلك يوهم النقيصة وانه عليه
السلام ما كان يتأدى الفرض الا كان اصلا في شرعه واما الاحتمال الثاني وهو متابعة
المسألة مبنية على بطلانه وهو الاول انه لو كان متعبدا بشرع احد لوجب ان يرجع
في احكام الحوادث الى شرعه وان لا يتوقف الى نزول الوحي كغيره لم يفعل ذلك
لو جاز من الاول ان يفعل لما شعر والثاني ان عمر رضي الله عنه طالع ورقة من التوراة فغضب
عليه السلام وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي والجواب لم يكن كذلك لانه لم يكن
متعبدا بشرع احد قال قيل الملازمة ممنوعة لاحتمال ان يقال عليه السلام
علم في تلك الصورة انه غير متعبد فيها بشرع من قبله فلاجرم توقف فيها على نزول الوحي
او لعله عليه السلام علم خلو شرعهم عن حكم تلك الوقائع فاستطر الوحي لان احكام تلك الوقائع
ان كانت منقولة بالنسبة الينا فلا يحتاج في معرفتها الى الرجوع اليهم والى كتبهم وان كانت
منقولة بالآحاد فلا يحصل منها الا الظن والظن لا يكفي في معرفة الاحكام وبتقدير
سلامة الملازمة لكن لم لا يجوز رجوعه الى التوراة في الوحي الى احتكم اليه اليهود
والجواب قوله انا لم نعلم البهائم انه غير متعبد فيها بشرع من قبله قلنا

فلما لم يرجع في شيء من وقائع البهائم وجب ان يكون ذلك لانه غير متعبد بشرع من قبله
في شيء منها بشرع من قبله قوله انا لم نرجع اليها لعلمنا خلو كتبهم عن تلك الوقائع
العلم بخلو كتبهم عنها لا يحصل الا بالطلب الشديد والبحث التام فكان يجب
ان يقع منه ذلك الطلب والبحث قوله وذلك الحكم اما ان يكون معلوما او احادا
قلنا يجوز ان يكون من الدليل ما لو اتى الانسان له لاجزاه في العلم به على المطلوب
من غير كثير بحث وتفتيش وكان يجب اشتغال النبي عليه السلام بالنظر وكتبهم
والبحث عن كيفيته دلالة على الاحكام قوله لم نرجع في الوحي الى التوراة
قلنا لم لا يكون رجوعه اليها رجوع متابعة للشرع بها والدليل عليه امور احدها انه
لم يرجع اليها في غير الوحي وثانيها ان التوراة محرفة عند اليهود فكيف يعتمد عليها وثالثها
ان من اخبر يوجد الرجم في التوراة لم يكن من يقع العلم بخبره فثبت ان رجوعه
اليها ليقرر عليهم ان ذلك حكم كما انه ثابت في شرعنا فهو ثابت ايضا في شرعهم والحاصل
انكروه كذلك فهنا الحجة العاشرة انه عليه السلام لو كان متعبدا
بشرع من قبله لوجب على علماء الاعصار ان يرجعوا الى الوقائع الى شرع من قبله ونبوته
ان اللازم به واجب وحينئذ يفعل ذلك البينة علمنا بطلان ذلك الحجة
الثالثة انه عليه السلام صوب معاذا على حكمه باجتهاده بنفسه واعتبر
حكم الحادثة في الكتاب والسنة ولو كان متعبدا بحكم التوراة كما تعبد بحكم الكتاب
لم يكن له العمل باجتهاد نفسه حتى يطلب في التوراة والانجيل وقال قيل لما ذكر رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه يصوب معاذا في العمل بالاجتهاد اذا اعتبره في الكتاب
والتوراة كتاب والله لم يذكر التوراة لانه في القرآن آيات تدل على الرجوع اليها
كما انه لم يذكر الاجماع لهذا السبب قلت الجواب عن الاول من وجهين
الاول انه لا يفهم من اطلاق الكتاب الا القرآن فلا عمل على غيره الا بدلالة
الثاني انه لم يعهد منه معاذ قط تعلم التوراة والانجيل والعبادة بتفهيم الحق وعرفوه
كما عهد منه تعلم القرآن وبه ظهر الجواب عن الثاني الحجة الرابعة لو كانت
تلك الكتب حجة علينا لكان حفظها من فروض الكفايات كما في القرآن والاجماع
ولرجعوا اليها لما في من ارتفاع اختلافهم حين اشكل عليهم مسألة العول ميراث
الجد والاخت وميراث الولد وولد الابن والابوين في غير المسألة ودية الخنثى والردة
بالعيب بعد الوطء والتقاء الختانين وغيره ذلك من الاحكام ولما استغنى عن

ذلك بالمشافهة لجواز ان الناسخ قد يكون فعلا لقوله فانه عليه السلام اذا
فعل فعلا وعلمنا بالضرورة انه قصد به رفع ما كان ثابتا فذلك يكون ناسخا
مع انه ليس بخطاب مثل قلت الناسخ بالحقيقة هو الخطاب الدال على
وجوب مثل ما عنه عليه السلام قلت لو قدرنا انه لم يوجد لفظ
يدل على وجوب مثل ما عنه في افعاله ثم انه عليه السلام فعل فعلا ووجد هناك
من القرائن ما افاد العلم الضروري بأنه عرض عليه السلام اذا له الحكم الذات
الذي كان ثابتا فانه يكون ذلك ناسخا لذلك مع انه لم يوجد الخطاب في هذه
الصورة اصلا وثانيا ان الامة اذا اجمعت على قولين منعت من العمل
كل واحد من الطائفتين اجمعت بعد ذلك على احد القولين مع ان الاجماع حجة
وهو ناسخ جواز الاخذ بكل القولين وقد وجد هاهنا خطاب دال على
حكم خطاب مع ان المحوان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وان كان جوابه بانا ذكرنا
حد النسخ مطلقا فحد النسخ الجائز شرعا وبالجملة ان كون النسخ رفعا
بالطل وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وخامسها ان قوله بالخطاب المتقدم
خطاء لان الحكم الاول لو ثبت بفعله للنبي عليه السلام لم يجز له
بوجه ما نسخه الا فهذا اما في هذا الحد وهو ان يعمل الناسخ طريق شرعي يدل
على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لم يوجد بعد ذلك مع تواخيه عنه
على وجه لو لم يكن ثابتا فمن لنا طريق شرعي يعين به القدر المشترك بين القول
الصادر عن الله تعالى وبين رسوله والفعل المنقول عنهما ويخرج عنه اتباع الامة
على احد القولين دون ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولم يلزم ان يكون
الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل ليس بطريق شرعي ولم يلزم ان يكون الشرع ناسخا
لحكم العقل لان العقل ليس بطريق شرعي ولم يلزم ان يكون الجهد ناسخا لحكم الشرع
لان الجهد ليس بطريق شرعي ولم يلزم تفسيد الحكم بغايته او شرطه او استثناء لان
ذلك غير مختص بالنسخ ولم يلزم ما الا ترى ان الله تعالى امر بعمل واحد ثم نهانا عن مثله لانه يجوز ان
هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثانيا المسئلة الثالثة قال القاضي ابو بكر النسخ
رفع ومعناه ان خطاب الله تعالى يتعلق بالفعل بحيث لو لم يطرأ الناسخ لبقي
الا انه زال بطريان الناسخ وقال الاستاذ ابو اسحق انه بيان ومعناه ان الخطاب
الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت ثم حصل بعده حكم اخر وهو المثال الذي ذكرناه في حقيقة

هذه المسئلة ان من مال سيفا الى عدم من مال الضد الباقي يمكن ان يحاول ان الطارئ
هو ان الطارئ يكون من مال لذلك الباقي ومن مال بالفعل الى مال الضد الاول
ينتفي بذاته ويحصل عنده وبعده ذلك من غير ان يكون الضد الطارئ اثرا في ازالة
ما قبله لان القابل بذاته لا يحتاج الى من يزيل واذا ظهر هذا الاحتمال عادت
الدلائل المذكورة في تلك المسئلة الى هذه المسئلة فيقال اثباتا منقول صحيح
المنكرون للوقوع يوجه الحجة الاولى انه ليس دوال الباقي لطريان الطارئ
اولى من ان يدافع الطارئ لاجل بقاء الباقي فاما ان يوجدا معا وهو محال بالضرورة
او يعدما وهو محال لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما
معا لوجدا معا وذلك محال فان قلت لم لا يجوز ان يقال الحادث اقوى
من الباقي الحدوثه قلت هذا باطل لوجهين احدهما ان الباقي ما لم يحصل
له امر زايد على ما كان حاصلا له حال حدوثه لا يحصل فان كان الحدوث كان
ذلك الزايد حادثا فذلك الزايد لحدوثه يكون مساويا للضد الطارئ في القوة
واذا استويا في القوة امتنع رجحان احدهما على الاخر واذا امتنع عدم كيفية
الباقي امتنع ذلك الباقي في الحالة فان كان الباقي وهو ان لا يحصل للباقي امر زايد
على ما كان حاصلا له حال الحدوث لزم ان تكون قوة الباقي مساوية لقوة
الحادث وحينئذ يبطل الرجحان وثانيهما ان الشيء حال حدوثه كما امتنع عدمه
فالباقي حال بقائه لا بد له من السبب لكونه ممكنا وهو مع السبب يمتنع عدمه
واذا امتنع العدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان الحجة الثانية وهو ان
طريان الحكم الطارئ لازم الحدوث وهو محال الحجة الثالثة ان الطارئ اما ان يطرأ
حال كون الحكم الاول موجودا او معدوما فان كان الاول استحال ان يرتفع عند
لان اعدام المعدوم محال وان كان الباقي فقد وجد مع وجود الضد الطارئ فاذا
وجد اما معا او لا يكون بينهما تمانع واذا لم يكن بينهما تمانع لم يكن احدهما دافعا للاخر
فان قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك كالكسر مع الانكسار قلت الانكسار
عبارة عن زوال تلك التاليفات عن احياز اذلك الجسم والتاليفات اعراض
غير باقية فلا يكون للكسر اثر في ابقاء الحجة الرابعة وهو ان كلام
الله قديم والقديم لا يرتفع فان قلت الموقوف على الخطاب ثبوت
تعلق الخطاب لم لا يجوز ان يكون امرا ثبوتيا او لا يكون فان لم يكن امرا ثبوتيا استحال

يشترط كونه بزوال المعدوم
فلو كان زوال المستقبل معللا
بحضور ان الضد يلزم الخ

يحتمله

من ذلك الخصوص بل اهل التواتر وان اهل التواتر ما اطول نقله وحينئذ يرد
السؤال قلت الاشكال انما يلزم لو ثبت انه حصل من اليهود في كل عصر
ما يبلغ مبلغ التواتر وذلك ممنوع وانما يحقق القطع في زمان تحت نقلة فلا يجوز
انقطاعت الحجة بنقلهم على ثبوتها وانهم كانوا في جميع الاعصار بالصفة
مبلغ التواتر واما الجواب على قول اصحابنا فان الخصوص لكن مذكورا في زمان
موسى عليه السلام فلم يكن حدوثا في زمان من بعد موسى عليه السلام فهو هذا تلبيس
فلما سبق الجواب عنه في مسئلة ما حبها البيان عن وقت الخطاب والجواب عن
الثالث انا لا نسلم ان موسى قال ذلك لان نقل التوراة منقطع حادثة تحت نقل
سلمنا صحة هذا النقل لكن لفظ ابد في التوراة قد جاء بمعنى الدوام
في صور احدها قوله في العبد انه يستخدم ست سنين ويخرج في السابعة
فان الى لفظ يستعقب انقضاء وسيخدمه ابدا وثانيها الجبل والبعوض الى امروا
بذبحها يكون ذلك سنة ابدا في انقطع التعبد بذلك عنهم وثالثها امروا في
قصة دم الفصح بان يذبحوا الجمل ويأكلوا لحمه مشوية جادة بكسر وا منه
عظما ويكون لهم هذا الجمل سنة ابدا في زال التعبد بذلك عنهم وبقيت في السنة
الباقي فرض عليهم في كل يوم حروفين احدهما عبودية وحروفا عشية وبابا دائما
لاحقا بكم في هذه الصور وجد الغلط الفاسد وهو ابدل على الدوام فكذلك ما ذكروه
المسلك الخامس انعقدت الامة على جواز نسخ القرآن وقال ابو مسلم لا يجوز
انه صح فلا يجوز لنا وجوه احدها ان الله تعالى اخبر في عنها وجوها
بالاعتداد حولا وذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وصيته لازواجهم متاعا الى الحول فنسخ ذلك باربعة اشهر وعشرا كما قال
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا قال ابو مسلم الاعتداد بالحول مازال بالكلية لانها لو كانت
حاملا بمدة حولها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا فاذا بقي هذا الحكم في
بعض العشر وكان ذلك مخصصا له فنسخ واجيب ان عدة الحامل تنقضي
بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بمدة اقل الاكثر فجعل السنة مدة البرية
تكون ادلة بالكلية وما سماه الله تعالى بتقديم الصدقة بين يدي نجوى
الرسول بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم

صدقة ثم نسخ ذلك قال ابو مسلم اما ذلك فزوال سببه لان سبب التقديم انما
ان عثار المنافقين من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض
سقط التقديم بالصدقة واجيب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منا فقد
كلفه ما لا يطاق ندري انما يتصدق غيره على ما دل عليه قوله تعالى فاذ لم تفعلوا
وتاب عليكم وثالثها امر تعالى بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى فان يكن
منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله الآن خفف الله
عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وما بعدها
قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها قال ابو مسلم النسخ هو
الازالة والمراد في هذه الآية ازالة القرآن من اللوح المحفوظ والجواب
ان ازالة القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ
مختص ببعضه وخامسها قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم
عن قبلتهم التي كانوا عليها اخبر عنها بقوله قول وجملة ستقول المحدد الحوادث
قال ابو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية جواز التوجه اليها عند الاشكال
او مع العلم اذا كان هناك عذر واجيب ان على ما ذكرتم ان لا فرق
بين بيت المقدس وسائر الجهات فما خصص صيغة التي فيها عاد بيت المقدس
عن سائر الجهات قد بطلت بالكلية فكان نسخا وسادسها قوله تعالى واذا
بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انها انما تعتبر في التبديل بشيء
على رفع واثبات والمرفوع اما التلاوة واما الحكم فكيف ما كان فهو رفع ونسخ
قال قلت لا يجوز ان يكون المراد به انه تعالى انزل احدى الآيتين
بدلا عن الاخرى ويكون النازل بدلا عما ينزل قلت جعل العهد وهم
بعيد لما عرفت واجيب ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بانه لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وجوابه الوارد
ان هذا الكتاب لم يشتمل على ما ركبت الله ما يبطله ولا يأتيه من بعده ما يبطله
المسئلة السابعة اختلفوا في نسخ السنة قبل ان تفعل وبعد ما فعله مثالها ان الله
تعالى لما صيرهم يوما صلوا عند غروب الشمس وكثيرون يطعنون ثم قال
عند الظهر لا تصلوا عند غروب الشمس فهذا ما يرد عندنا خلافا للمعتزلة
وكثير من الفقهاء لنا ان الله تعالى امر ابراهيم بذبح اسمعيل عليهما السلام

ثم نسخ ذلك فقط وهذا يدل على ان ابراهيم كان مأمورا بالذبح
بل لعله كان مأمورا بمقدمات الذبح من الاضجاع واحد المدية مع الظن الغالب
بكونه مأمورا بالذبح ولهذا قال قد صدقت الرؤيا ولو كان قد فعل بعض ما امر
به لكان قد صدق بعض الرؤيا فان قيل الدليل على ثلثة اوجه احدها
قوله تعالى اني اراى في المنام اني اذبحك قال افعل ما تؤمر فقوله ما تؤمر لا بد
وان يكون عاما في الامور التي يؤمر بها فقوله اني اذبحك يوجب مرة بعد اخرى
قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين ومقدمات الذبح لا توصف بالبلاء المبين
وبالفداء قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولم يكن مأمورا بالذبح لما احتاج الى
الفداء قلت الجواب عن الاول ان الرؤيا لا يدل على كونه مأمورا بذلك
واما قوله افعل ما تؤمر فانما يفيد الامر في المستقبل فلا يتعرض الى ما مضى مرة واحدة
في المنام وعن الثاني ان الاضجاع الذي اخذ المدية مع غلبة الظن بانه مأمور بالذبح
بلاء عظيم وعن الثالث انه انما فدى بالذبح ما كان يتوقعه من الامر بالذبح سلمنا انه
امر بالذبح اولا لم نسلم انه نسخ ذلك بما ذكره من قوله قد صدقت الرؤيا فقوله
امر بالذبح اولا لم يزل مرتفعا من الحلق وبعد الاول انه كان كلما قطع عرضا
من الحلق بعد اداء المأمور به وامتثال امره تعالى بما تقدم قطعه وانما قلت حقيقة
الذبح هو قطع مكان مخصوص من شيء مخصوص بمعنى الحيوان بطلان الخصوص
ليس جزءا من مسمى الذبح لانه يقال قد ذبح هذا الحيوان وان لم يمت بعد الذابح
فعلمنا انه بالذبح وان الله تعالى جعل على عنقه صفيحة من حديد فان في الامر
ابرهيم السكين لم يقطع شيئا من الحلق سلمنا سلامة ذلك لكنه سيأتي دليل
آخر هو ان ذلك يقتضي كون الشخص الواحد مأمورا منهيا عن فعل واحد في وقت
واحد على وجه واحد وذلك محال فالمؤدي اليه محال بيان انه يلزم ذلك ثلثة
اوجه احدها ان المسألة مفروضة في هذا الموضع فانا لما امرنا بكل من يكون من
الصلوة عند غروب الشمس فانه متى وقت الظهر من كثير من الصلوة عند
غروب الشمس فقد تقدم الامر بالشيء على شرطه في وقت واحد من وجه واحد
حتى لم يتحقق شرط امر هذه الشرائط بكل هي المسألة التي نتكلم عنها وثانيها
ان قوله صلوا عند غيبوبة الشمس هو موضوعة الملائما الصلوة في ذلك الوقت
لغة وشرعا وقوله لا تصلوا عند غيبوبة الشمس هو موضوعة للنهي عن الصلوة في
الوقت لغة وشرعا وانا نعلم ان النهي لو تعلق بعين ما تعلق به الامر لكان لا معنى لان

يكون المنتهي عنه امرا بلزوم من الامر بها عنه وقوع المحال في متعلق الامر
اولا يلزم ذلك فان كان الاول كان المتأخر واقعا للمتقدم استلزاما
فيلزم توارد الامر والنهي على شيء واحد في وقت واحد من وجه واحد وان
كان الثاني لم يكن ذلك هي المسألة التي نتكلم عنها بها نا على ان الامر
بالشيء لا يمنع من النهي عن امر لا يلزم من الاتيان به الاخلال بذلك
المأمور به بيان ان ذلك محال انا ذكرنا ان ذلك الفعل في ذلك الوقت لا بد وان يكون اما حسنا
او قبيحا وكيف ما كان فاما ان يقال المكلف ما كان عالما بحاله لم يبد
له فلذلك اختلف الامر والنهي وذلك محال لانه سبحانه تعالى عالم بالكل
واما ان يقال انه كان عالما بحاله فيلزم منه اما الامر بالقبيح او النهي
عن الحسن وذلك انتفاء محال والجواب الدليل على انه كان مأمورا
بالذبح انه لو لم يكن مأمورا بالذبح بل كان مأمورا بالمجرد المقدمات وهو قد
انى بتلك المقدمات فوجب ان لا يحتاج معها الى الفدية لان الفدية انما
تجب هروبه عن العهدة والخارج عن العهدة لا يحتاج الى الفداء فحيث
وقعت الحاجة اليه علمنا انه لم يبد حل تمام المأمور به في الوجود وهذا هو
الجواب عن قوله كلما قطع موضعا من الحلق وعاد الى عنقه ومثل الله ما
تقدم قطعه لان على هذا التقدير يكون كل المأمور به داخلا في الوجود
فوجب ان لا يحتاج معه الى الفداء واما قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فيدل
على انه اتى بكل المأمور به بل يدل على انه عليه السلام صدق بها وعزم على الاتيان
بها فانا ما انه فعلها فانا بينا ما فليس في الآية دلالة عليه قوله ان الله تعالى
جعل على عنقه صفيحة من حديد قلنا ان اعترفتم بانه كان مأمورا بنفس
الذبح لم يحز ذلك على قولكم والا فهو تكليف ما لا يطاق وان قلتم انه كان مأمورا
بالمقدمات فهو عود الى السؤال الاول اما المعارضة فالجواب عنها من وجهين
الاول هو الذي يحسم المادة اما دلالة على الحسن والقبح ونحن لا نقول
به الثاني سلمنا ذلك ولكنا نقول كما تعارض الامر والنهي بالنسبة الى شيء واحد
يتولد من المأمور به والمنهي عنه فقد يحسن ان يصلح حكمة يتولد من نفس
الامر والنهي بان السيد قد يقول لعبده اذهب الى الزينة غدا ولا تعمل
عوضه من ذلك حصول الرياضة له في الحال وعزمه على ان ذلك الفعل لو لم

النفس عليه مع انه يعلم انه سيرفع عنه ذلك التكليف اذا ثبت هذا فنقول
الامر بالفعل اما ان يحسن اذا كان المامور به منشأ المصلحة او الامر به انما
يكون منشأ المصلحة واما اذا كان المامور به منشأ المصلحة لكن الامر به
لا يكون منشأ المصلحة لم يكن الامر به حسنا وعند هذا اظهر الجواب عما قالوه في تحة
حسن الامر بالفعل كان المامور به منشأ المصلحة وكان الامر به انما منشأ
المصلحة فلا يلزم حسن المامور به وفي الوقت الثاني ينتفي المامور به منشأ المصلحة
لكن ما بقي الامر به منشأ المصلحة فلا يلزم حسن النهي عنه وانا قلنا بان الامر في
الفعل منشأ المصلحة كما كان ناهيا عنه يكون منشأ عن منشأ المصلحة وذلك
غير ظاهر قلنا انه يكفي في المنع من النهي استحالة على جهة واحدة من جهات
المفسدة فهاهنا المامور به وان بقي منشأ للمصلحة الا ان الامر به والحث
عليه لما صار منشأ المفسدة كان الامر به وان كان حسنا نظرا الى المامور به
لكنه قبيح نظرا الى نفس الامر وبهذا يندفع ذلك كله في قصة المسئلة الثامنة بجواز نسخ الشيء
قبل حلول وقته ما انه نسخ تقدم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عليه
السلام انما هي بدل حكم ايقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها
او مثلها والجواب ان نسخ الآية بعد نسخ تلاوتها ولهذا قال نات بخير منها
او مثلها فلا يتناول نسخ الحكم دون التلاوة سلمنا ان المراد نسخ الحكم لكن لا يجوز ان
يقال ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت

المسئلة الثامنة يجوز نسخ اللفظ الى ما هو اثقل منه خلافا لبعض اهل
الظاهر لنا ان المسلمين متواطئون على ان الصوم والعدة بتعيين
القوم نسخا وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل الله عشر رضعات فنسخن بخمس
يتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن مما يقرأ من القرآن وروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة المسئلة التاسعة بجواز نسخ الشيء
قبل حلول وقته ما انه نسخ تقدم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عليه
السلام انما هي بدل حكم ايقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها
او مثلها والجواب ان نسخ الآية بعد نسخ تلاوتها ولهذا قال نات بخير منها
او مثلها فلا يتناول نسخ الحكم دون التلاوة سلمنا ان المراد نسخ الحكم لكن لا يجوز ان
يقال ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت

المسئلة التاسعة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لنا ان التلاوة
والحكم عبادتان مستقلتان وكل ما كان كذلك فانه غير مستبعد في العقل
ان يصير احدهما مفسدة دون الاخرى فيكون
الفائدة في نفي التلاوة دون الحكم ما حصل من العلم بان الله تعالى ازال عن هذا
الحكم رحمة منه على عباده وقد نسخ الله الحكم دون التلاوة في قوله تعالى متاعا
الى الحول غير اخراج بقوله يتربصن باقسهن اربعة اشهر وعشرا فالتلاوة
دون الحكم فما روي من قوله النسخ والنسيخ اذا زنيا فارجموها البتة نكالا من الله
وعن انس نزل في سورة براءة بلغوا عنا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وعن
وعن ابي بكر كنا نقرأ من القرآن لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم والحكم والتلاوة معا
وهو ما روي عن عائشة انها قالت كان فيما انزل الله عشر رضعات فنسخن بخمس
وروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة المسئلة العاشرة الخبر اما ان يكون
خبرا عما لا يجوز تغيره كقولنا العالم محدث وذلك لا شك في امتناع نسخه او عما يجوز تغيره
وهو اما ان يكون ماضيا او مستقبلا والمستقبل اما ان يكون وعدا او وعيدا او خبرا
عزم كالخبر عن وجوب الحج وجواز النسخ في الكل وقال ابو علي وابو هاشم لا يجوز النسخ
في شيء منه وهو قول الاكثرين من المعتدين بقولهم لنا ان الخبر اذا كان خبرا عما امر الله به
عدت ثم ما الف سنة جاز ان يبين من بعد انه الف سنة الا خمسين عاما والا كان
خبره مستقبلا وكان وعدا او وعيدا وهو كقوله لا عاقبن الزاني ابدا ثم بين ان يعاقبه
من بعد انه اراد الف سنة واذا كان خبرا عزم كان الفعل في المستقبل كان الخبر
كالامر في شموله للاوقات المستقبلة مع ان المراد بعضها فما شاوله هو بعينه وجب
ان جواز النسخ في الخبر كهو في الامر واحتجوا بوجهين الاول ان دخول النسخ
في الخبر يوهم انه كان كذبا والثاني لو جاز نسخ الخبر لجاز ان يقول الله تعالى انه عاد
ثم قال ما اهلكهم ومعلوم انه لو قال ذلك لكان كاذبا والجواب عن الاول ان
دخول النسخ على الامر يوهم البداء ايضا فان قالوا الامر يوهم لان النهي ناطق على ان الامر
لم يتناول ذلك الوقت قلنا وهاهنا ايضا الخبر يوهم الكذب لان الناسخ يدل على ان
الخبر ما تناول ذلك المتغير وعن الثاني ان الله تعالى غير منكر ان يهلكهم
الامر واحدة فقط وقوله ما اهلكهم دفع لتلك المرة فيلزم الكذب وانما اراد
بقوله ما اهلكهم انه ما اهلك بعضهم كان ذلك خبرا عما تناوله ذلك الخبر واذا كان كذلك لم يكن

نسخ المسئلة الخامسة عشر اذا قال تعالى افعلوا هذا الفعل ابدا او جوز
نسخه خلافا لقوم لنا وجهان الاول ان لفظ التابيد في تناوله لجميع الازمان
المستقبلة كلفظ العموم في تناوله لجميع الاعيان فاذا جاز احداث التخصيص
فكذا الباقي والجامع هو الحكمة الداعية الى جواز التخصيص الباقي ان نذكر
ان يريد ما امر به على سبيل الدوام والتابيد لما دل الا على الدوام وكان التابيد
شرطا لا مكان النسخ وشرطا الشيء لا يناقضه احتجوا بامور الاول ان قوله
افعلوا ابدا قائم مقام قوله افعلوا في هذا الوقت وفي ذاك وذاك الى ان يذكر الاوقات
كلها ولو ذكر على ذلك الوجه لجاز نسخ الكل فكذا اذا ذكر بلفظ التابيد الثاني لوجاز
نسخ ما ابد بلفظ التابيد لكان ذلك طريقا الى العلم بدوام التكليف اجاب
عن الاول ان ذلك ممنوع من النسخ كله لان المنسوخ لا يبقى كونه لفظا بعد النزول
اما بحسب ما يعتقده الامة نسخ فيجوز ان يجوز في الناسخ الجديد انه يجوز في زيد
ويكون عمرو ما جاء في زيد غير ما حققناه في مسئلة ان للعموم صيغة وعن الثاني
ان لفظ التابيد يفيد على الدوام لكن لا طريق الى العلم بدوام التكليف به لانه يحصل لا من القرائن والله اعلم

القسم الثاني في الناسخ والمنسوخ المسئلة الاولى نسخ السنة بالسنة
يقع على وجوه اربعة احدها نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة والثاني
نسخ الخبر الواحد بالخبر الواحد كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها والثالث نسخ المتواتر بخبر الواحد فاعلموا ان العمل به من غير نظر الى
الرابعة قليل بقلته والثالث نسخ خبر الواحد بالخبر المتواتر والاول كنسخ القبلة والثواب
نسخ الخبر المتواتر بخبر الواحد وهو جائز عند الاكثرين خلافا لبعض اهل الظاهر لنا ان الصحابة كانت تترك خبر الواحد اذا رأوه خلاف
الكتاب قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري
اصدقت ام كذبت وهذا لا سند له لان ضعيف لانا نقول هب ان هذا الحديث دل
على انهم ما قبلوا ذلك لخبر نسخ المتواتر فكيف يدل على اجماعهم انهم ما قبلوا اخبار
احاد في نسخ المتواتر واجاب اهل الظاهر بوجوه الاول انه جاز تخصيص
المتواتر بالاحاد فجاز نسخه به والجامع دفع الضرر المظنون الثاني ان خبر الواحد
دليل مزيل لحكم الشرع فاذا اصاره عارضا فحكم المتواتر وجب تقديم المعارض فيما
على سائر ادلة الشرع والثالث نسخ الكتاب وقع باخبار الاحاد من وجوه احدها قوله

تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية منسوخة بما روى بالآحاد ان النبي عليه
السلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع ورابعها ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم منسوخ بما روى بالآحاد انه عليه السلام قال لا تنكح المرأة على عمتها ولا
على خالتها وبالرابع قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين منسوخ بما روى بالآحاد من قوله لا وصية لوارث وخامسها
ان الجمع بين وضع الحمل والعدة منسوخ باحد الاجلين واذا ثبت نسخ الكتاب
بخبر الواحد وجب جواز نسخ الخبر المتواتر لانه لا قائل بالفرق السابع ان اهل
قباء قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم
الثامن ان عمالات كانت ينفذ آحاد الولاة الى الاطراف وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ
والجواب عن الاول ان الفرق بين النسخ والتخصيص واقع باجماع
الصحابة والتخصيص ان ممنوع وجود هذا الاجماع كما سبق وعن الثاني ان المتواتر
مقطوع في متنه والآحاد ليس كذلك فلم لا يجوز ان يكون هذا الضعف مانعا
من ترجيح خبر الواحد وايراد الآيات فقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما يتناول الوحي
اليه الى حين الغاية وهو يتناول ما بعد ذلك فلم لا يكون النهي الوارد بعده نسخا وعن
الثالث انا لا نسلم ان الآية خصصت بما تلوه تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام لا
يجمع بين المرأة وعلى عمتها وخالتها سلمنا ان هذا الحديث يفيد القبول وايضا غير ممتنع ان يكون الخبر مقارنا
بقرائن تحتف به انا نسلم ان هذا الحديث مقبول وعن الثالث لم لا يمتنع ان يصدر الاجماع عن خبر لا يقبل
ذلك الخبر اصلا استغنانا بالاجماع عنه واذا جاز ذلك فلم قلتم ان يجوز ان يصدر اجماعهم
عن خبر يجوز بضعف تعلقه استغنانا بالاجماع عنه واذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون
هذا الخبر مقطوعا به عندهم مع ضعف تعلقه لاجماعهم على موجبه وهذا هو الجواب
ايضا عن الحجة الرابعة وايضا فغير ممتنع ان يكون الخبر مقارنا قبل ورود الواقعة
والجواب عن الحجة الرابعة لعل الرسول عليه السلام اخبر بذلك قبل وقوع الواقعة
فلهذا قبلوا خبر الواحد فيه او لعله انضم اليه من القرائن ما افاد العلم كون المسجد
قريبا من الرسول عليه السلام وانتفاء الصحة عن ذلك والجواب عن الحجة الخامسة
انا سنبين ضعفها في باب خبر الواحد المسألة الثانية قال الاكثرون يجوز نسخ
الكتاب بالكتاب ودليله ما ذكرنا وفي الرد على الحنفي مسألة الاصفهاني التي هي احد الامرين
احدهما انه يجوز نسخ السنة بالقرآن وهو ايضا واقع وقال الشافعي رضي الله عنه

لم يجز نسخ المتلو بأمور احدها ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في الابتداء بالسنة لانه ليس في القرآن ما يتوهم دليلا عليه الا قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك لا يدل عليه لانه يقتضي التخيير بين الجهات والخالف يقول لم يكن من ان يقال التوجه الى بيت المقدس وقع والاصل بالكتاب الا انه نسخت تلاوته كما نسخ حكمه فانه لا دليل يمنع من هذا الجواز سلمنا ان التوجه الى بيت المقدس وقع بالسنة فلم لا يجوز ان يقال حصل نسخه ايضا بالسنة وليس من حيث ثبت التوجه الى الكعبة بالكتاب ما يجب ان يكون التحويل عن بيت المقدس بالكتاب لجواز ان الظاهر انه حول عن بيت المقدس امر بالتوجه الى الكعبة وهذا كان يقلب وجهه في السماء لانه توجه سوى انه قد حول عن الجهة التي كان يتوجه اليها وينتظر ما يومى به من بعد فامر بالتوجه الى الكعبة فانه لم يكن ذلك هو الظاهر بهذا محجوج وبهذا كان في المنع من الاستدلال وثانيها قوله تعالى فالآن باشروهن نسخ لتحريم المباشرة وليس بتخصيص للقرآن وثالثها نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان عاشوراء ثابتا بالسنة وراجحها صالح للحوق وردع القرآن ناسخا لما ثبت في السنة من جواز ما حرمه الى الحلال القائل حتى يأتي يوم الخندق وقد اخر الصلوات حتى اتاه فتوضأ وصلى لها وما سبها قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ ما امر ورسول الله من العهد والصلح واعلم ان الشرط المذكور وارد ان في الكل ومن الجهال من ترجح في هذا الشرط البين وقال انه حاصة الى تقدير سنة خاصة مندرسة وله ضروري فلم يعتد بما وهذا جهل عظيم لان المستدل لا بد له من تصحيح معتقداته في الدلالة فاذا عجز عنها لم يبق دليله واجحا السادس قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقرآن والناسخ بيان للمنسوخ فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان القرآن بيانا للسنة فيلزم كون كل واحد من القرآن والسنة بيانا للآخر والجواب ليس في قوله لتبين دليل على انه لا يتكلم الا بالبيان كما انك اذا قلت دخلت الدار لا سلم عاريته ليس فيه انك لم تفعل فعلا آخر سلمنا ان السنة كلها بيان لكن البيان هو الدال والمدلول وعلى هذا فالقرآن لم يبين عامة في كل القرآن اما حاجة الى بيان المراد فهو تخصيص بعض النزول وهو ما كان مجملا او عاما مخصوصا وان حمل اللفظ على ما يطابق الظاهر اولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر والله اعلم المسألة الثالثة نسخ الكتاب بالسنة

النواسخ جايزة وقال الشافعي لا يقع احتج المثبتون بصور احداها انه كان الواجب على الزانية الحابسة البيوت لقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بآية الجلد ثم انه عليه السلام نسخ الجلد بالرجم فان قلت بل نسخ ذلك بما كان قرآنا وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة قلت ان ذلك لم يكن قرآنا يدل عليه ان عمر قال لولا ان يقول الناس ان عمر زاد في كتاب الله شيئا لا لحقت ذلك بالمصحف ولو كان ذلك قرآنا في الحال او كان نسخ لما قال ذلك ولقال الان يقول لما نسخ الله تلاوته وحكم باخراجه من المصحف وكفى في ذلك صحة قول عمر والمراد منه القطع بانه لم يكن قرآنا البتة وثانيها نسخ الوصية للاقربين بقوله لا وصية لوارث لان آية المواريث تمنع الوصية اذا الجمع ممكن وهذا ضعيف لانه يمكن ان يكون المراد حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية فثبت ان آية المواريث ما نعة من الوصية وعلى ان قوله عليه السلام لا وصية لوارث خبر واحد اذ لو قلنا انه كان متواترا الوجب ان يكون الظن متواترا لانه خبر في واقعة يعم البلوى فتتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب بقاؤه متواترا وحيث لم يكن متواترا علمنا انه ما كان متواترا في الاصل فالقول بان الآية صارت منسوخة به يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه غير جايز بالاجماع واجيب الشافعي بامور الاول قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها والاستدلال به من وجوه اربعة احدها انه تعالى اخبر انه متى نسخ آية من الآيات بآية بخير منها او مثلها وذلك يفيد انه يأتي بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما اخذت منك من ثوب الا كان خيرا منه يفيد انه يأتيه بثوب من جنسه خير منه واذا ثبت انه لا بد وان يكون من جنسه فحينئذ نقول القرآن قرآن وثانيها ان قوله تعالى في آية نات بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول ثالثها ان قوله نات بخير منها يفيد ان المأتي به خير من الآية والسنة لا يكون خيرا من القرآن رابعها انه قال الا تعلم ان الله على كل شيء قدير وهذا يدل على ان الذي يأتي به خير منها هو المختص بالقدرة على الزالة وهو ليس الا القرآن دون غيره اذ الى نزوله لتبين للناس ما نزل اليهم فوصفه بانه مبين للقرآن ونسخ العبادة رفعها وهذا ضد بيانها الثاني قوله تعالى

واذ بدلنا آية مكان آية اخبر انه تعالى هو الذي يبدل الاية بالاية الرابع انه تعالى
ازال هذا الاتهام بقوله قل نزله روح القدس من ربك وهذا يقتضي ان الله ينزله
وروح القدس من ربه لا يكون منزلا للايمان الخامس قوله تعالى وقال الذين لا يرجون
لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا
ما يوحى الي وهذا يدل على ان القرآن لا ينسخه السنة السادس ان ذلك يوجب
التهمة والتنفير واجاب عن الوجوه التي ذكروها في المسئلة الاولى وجه عام
ثم ما يختص كل واحد من تلك الوجوه اما العام فهو ان قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
ان تلك الخيرة يجب ان تكون ثابتة حال ما يمتنع ان تكون تلك الخيرة نسخا صار النسخ
يحصل بعد حصول النسخ الذي يدل على نفي هذا الاحتمال ان هذه الاية هي بعينها
في ان الاتيان بذلك الخير موقوف على نسخ الاية الاولى فلو كان نسخ تلك الاية موقوفا
على الاتيان بهذا الخير لزم توقف كل واحد منهما على الاخر وهو دور واما الوجوه
الخاصة فالجواب عن الاول لا نسلم ان ذلك الخير لا بد وان يكون من جنس الاية
المنسوخة وليس في لفظه ما يدل على ذلك والمثال الذي ذكروه اولى من مثال الاخر وعن
القائل من يلقى محمدا ونحن نجيبه بما ذكرناه من انه لا يقتضي ان الذي يلقاه
به من جنس الجدو الشاة ومن قبيل المنحة والعطاء وعن الثاني وهو ان قوله
تعالى نأت بخير منها مبهم انه هو المنزل وبالاتيان بذلك الخير ان نقول المراد
بالاتيان شرع الحكم والزامه والسنة في ذلك كالقرآن فان المثبت
انما هو الله تعالى وعن الثالث وهو قوله السنة لا تكون خيرا من القرآن ان نقول
اذا كان المراد بالخير الاصلح في التكليف والانفع في الثواب لم يمتنع ان يكون
مضمون السنة خيرا من مضمون الاية وعن الرابع ان النسخ رفع الحكم سواء
ظهر ذلك بالقرآن او السنة وعلى التقديرين فالله تعالى هو المنزه به
عن الحجة الثانية ان النسخ لا يأتي البيان لانه تخصيص الحكم بالازمان كما ان
ان التخصيص تخصيص بالاعيان والجواب عن الحجة الثالثة ان النسخ
سواء كان زوالا او خبر الزوال في الحقيقة عوائد تعالى الجواب عن الوجه
ان من تمم الرسول فانه يتممه لانه يرفع بنبوته ومن كذب هذا حاله فالنبي عليه
السلام معترف عنده بان نسخ الكتاب بالكتاب او بالسنة والنزول لهذه التهمة

هو التمسك بعموم الاية والجواب عن الخامسة وهي قوله ائت بقرآن غير هذا
غير هذا او بدله انه يدل على ان عليه السلام لا ينسخ الا بوحي ولا يدل على ان
الوحي لا يكون الا قرآنا والجواب عن السادسة ان النقوض دالة بالدليل الدال
على انه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمسئلة الرابعة في كون الاجماع
منسوخا وما نحا الاجماع انما ينعقد دليلا بعد وفاة الرسول عليه السلام سيد
المرسلين ومتى وجد مولده فلا غيره يقول له ماذا تجد الاجماع انما ينعقد دليلا
بعد وفاة الرسول عليه السلام اذا ثبت هذا فنقول لو انتسخ الاجماع لكان
انتساخه اما بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس والكل باطل اما بالكتاب
والسنة فلانه لا يخلو اما ان يقال انهما كانا موجودين وقت انعقاد ذلك الاجماع
او ما كانا موجودين في ذلك الوقت فان كانا موجودين مع ان الامة حكمت على
خلافهما كانت الامة مجمعة على الخطا في اصلة محل الحق وانه غير جائز وان لم
يكونا موجودين استحال حدوثهما بعد ذلك لما سيجيء ان حدوث كتاب او سنة
بعد وفاة الرسول عليه السلام واما بالاجماع فلان انعقاد هذا الاجماع الثاني اما
ان يكون لعذر او لا لعذر فان كان لعذر فلا بد وان يكون ذلك العذر دليلا فان
جاز ان يكون عذر لدليل عاد التقسيم الاول في ان ذلك الدليل اما ان يقال
انه كان موجودا حال انعقاد الاجماع او انه حدث بعده ويعاد ابتداء هذا
التقسيم فان طالت الاعصار الى ان اختلفت على قولين فقد جوزت للعالم
ان يأخذ بأيهما شاء فاذا انعقدت بعد ذلك على احدهما فقد منعت العوام من
الاخذ بذلك القول الباقي فهذا الاجماع الثاني نسخ حكم الاجماع الاول وانت
الامة انما جوزت للعالم الاخذ بأي القولين شاء بشرط ان لا يحصل الاجماع على
احد القولين وكان الاجماع الاول مشروطا بهذا الشرط فاذا وجد الانفاق فقد
زال شرط الاجماع الاول فانتفى الاجماع الاول لانتفاء شرطه لا لان الثاني نسخه
واما بالقياس فلان شرط القياس عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع بالقياس
صحيحا فلم يجز نسخه به واما كون الاجماع ناسخا فقد جوزه عيسى بن ابان واحتج بانه
لا يجوز ان ان المنسوخ بالاجماع اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والاول يقتضي
وقوع الاجماع على خلاف النص وخلاف النص خطأ والاجماع لا يكون خطأ والثاني

ايضا باطل لان الاجماع المتاخر انما ان يقتضي ان الاجماع الاول حق وفي خطا او يقتضي انه كان صوابا ولكل من هذه الغاية والاول باطل لان الاجماع لا يكون خطا ولو جاز ذلك لما كان المنسوخ اولى به من الناسخ وان كان صوابا حين وقع ولكن كان موقتا فلا يعارض ذلك الاجماع المتقدم المعتمد للحكم الموقت من انه يكون مطلقا او موقتا فان كانه مطلقا استحال ان يعتقد الحكم موقتا وان كان موقتا الى غاية فذلك الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بمقتضاه فلا يكون الاجماع المتاخر دافعا له والثالث باطل لان هذه المسالة لا يقتضي فيها اذا اقتضى القياس حكما واجمعوا على خلافه حكم ذلك القياس فحينئذ ذلك حكم ذلك القياس بعد بطلانه لتراخي الاجماع عنه وهذا محال لان شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع فقد زال شرط صحة القياس وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخا المسالة الخامسة في كون القياس منسوخا او ناسخا اما كونه منسوخا فمتفق لان شرع القياس انما كان بعد وفاة الرسول عليه السلام بعد فانه فان كان حال حضرته فلا يتصور وقوعه بالنص والاجماع وبالقياس اما بالنص فان نص الرسول عليه السلام في الفرع يخالف الحكم الذي يقتضيه القياس بعد استقرار التعبد بالقياس واما الاجماع فلانه اذا اختلفت الامة على قولين فاساء احدهما على احد القولين كان اجماعهم على احد القولين رافعا لحكم القياس الذي يقتضي القول الاخر واما بالقياس فبان ينصرح بصيرورة علة الحكم ويجعله معللا بعلة موجودة في ذلك الفرع ويكون اماءة عليتها اقوى من اماءة عليه الوصف للحكم الاول في الاصل المحمول بكون كذلك بعد استقرار التعبد بالقياس المحمول واما بعد وفاة الرسول عليه السلام فانه يجوز نسخه في المعنى وان كان لا يسمى ذلك نسخا في اللفظ اما النص فكما اذا اجتهد انسان في طلب النص ولم يطلع عليه اصلا ثم اجتهد مجتهد شيئا بقياس ظفر بعد ذلك بنص او اجماع او قياس اقوى من القياس الاول على خلافه فان قلنا كل مجتهد مصيب كان هذا الوجه ان ناسخا لحكم القياس المحمول لكنه لا يسمى ناسخا لان القياس انما كان معمولا به بشرط ان لا يعارضه شيء من ذلك وان كان المصيب واحدا لم يكن القياس المحمول منسوخا به فلم

يكن النص الذي وجده آخرا ناسخا لذلك القياس واما كون القياس ناسخا فجوازه ان ينسخ كما بالاجماع او قياسا والى قسمي هذه المسالة الاول باطلة بالاجماع واما الرابع وهو كونه ناسخا للقياس آخر وقد تقدم القول فيه ٥

المسالة السادسة في كون الفحوى منسوخا او ناسخا اما كونه منسوخا فقد اتفقوا على جواز نسخ الاصل دون الفحوى معا واما نسخ الاصل وحده فانه يقتضي نسخ الفحوى لان الفحوى تبع واذا زال المتبوع زال التابع لاستحالة واما نسخ الفحوى مع بقاء الاصل فاختار ابو الحسين انه لا يجوز قال لان الفحوى القول لا يرتفع مع بقاء الاصل الا ويستقصر الغرض عنه اذا حرم علينا الشارب على سبيل الاعظام للامور كانت اباحة ضربها نقضا للغرض واما كونه ناسخا فممنوع عليه لان دلالته ان كانت لغظية فلا كلام وان كانت عقلية فهي بمقتضى ما يقتضي النسخ في حالة القسم الثالث فيما نظن انه ناسخ وليس كذلك ٥

المسالة الاولى اتفق العلماء على ان زيادة عبادة على العبادات لا يكون نسخا للعبادات وزيادة صلوة على الصلوات واما جعل اهل العراق زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخا لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لانه جعل ما كان وسطى غير وسطى فمقابل لهم ينبغي ان يكون زيادة عبادة على آخر العبادات نسخا لانه يجعل العبادة الاخيرة غير اخيرة ولو كان بعد كل واجبات قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لا يبقى ذلك فيكون نسخا اما الزيادة الخ فلا يكون كذلك فقد اختلفوا فيه فذهب الشافعي انها ليست نسخا وعزي ذلك الى ابي حنيفة وابي هاشم وقالت الحنفية انها نسخ ومنهم من فصل وسيذكر منه وجهين احدهما ان النقص ان افاد من جهة دليل الخطاب او المنطوق خلاف ما افادته الزيادة نسخا والا فلا وثانيهما قول القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه فانه يكون نسخا نحو زيادة ركعة على ركعتين وان كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح واعتد به ولم يلزم استئنافه فعله وانما يلزم ان يضم اليه غيره فلا يكون نسخا نحو زيادة التغريب على الجلدة وزيادة عشرين على حد القاذف واعلم ان ابا الحسين البصري طرق في هذه المسالة هي احسن من كل ما قيل فيها فقال النظر في هذه المسالة ينقسم الى امور ثلثة

احدهما ان الزيادة على النص هل يقتضي زوال امر ما لو الحق انه يقتضيه لان
اثبات كل شيء لما قابل يزال بثبوته زوال عدمه الذي كان ثابتا بالبراءة
الاصلية هل يسمى نسخا والحق ان الذي يزول بسبب هذه الزيادة ان كان حكما شرعيا
وكانت الزيادة متراخية عنه سميت بذلك الاضافة نسخا وان كان حكما عقليا
وهي البراءة الاصلية لم يسم بذلك لزالة نسخا والثاني انه هل يجوز الزيادة على
النص بخبر الواحد والقياس امر الحق انه ان كان الزايل حكم العقل وهو البراءة
الاصلية جاز ذلك لان منع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون
حجة يقابل به البقاء والقياس لا يكون حجة في الحدود والكفارات الان هذه
الموانع لا تتأتى فيها بالنسخ من حيث هو نسخ وامان كان الحكم الزايل شرعيا فلينظر
في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز ان يكون ناسخا للدليل الحكم الزايل جاز اثبات
الزيادة والا فلا وهذا احد البحث الاصلي ويتعلق ذلك في المسايل الفقهية
المفرعة على هذا الاصل وهي ثمانية الحكم الاول زيادة الوجوب او زيادة
عشرين على جلدات ثمانين لا يزال الا النفي وجوب ما اتى به على الثمانين وهذا النفي
غير معلوم بالشرع لان ايجاب ثمانين عدد مشترك بين ايجاب الثمانين مع نفي الزايد
وبين ايجابه مع ثبوت الزيادة وما به الاشتراك لا استدلال به على ما به الامتياز فايجاب
الثمانين لا يستدعي البتة ما الزايد لا نفيا ولا اثباتا اذا ان نفي الزيادة معلوم
فان البراءة الاصلية معلومة بالعقل ولم ننقلها عنه دليل شرعي واذا كان ذلك
حكما عقليا جاز نقل خبر الواحد والقياس فيه الا ان يمنع مانع سوى النسخ وليس ما نحن
فيه بين وجدها يحتمل ان يكون احد الحدود تقبل رد الشهادة فيها وكل
ذلك تابع لنفي وجوب الزيادة فلما كان ذلك النفي معلوما بالعقل جاز قبول خبر
الواحد فيه كما ان الغرم لو كان مما توقف على اداء اليمين الخروج عن عهدة التكليف
وقبل الشهادة فلو زيد فيها شيء آخر لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة
على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز انبات خبر الواحد والقياس فكذا ها هنا اما
لو قال الله تعالى اثبتوا ان كمال الحد وعليها وحدها يتعلق رد الشهادة لم يقبل في
الزيادة ها هنا خبر الواحد والقياس لان نفي وجوب الزيادة ثبت بدليل شرعي
متواتر وايضا لو كان ايجاب الثمانين يقتضي على سبيل المفهوم نفي الزايد وثبت
ان مفهوم النوافل يجوز نسخه بخبر الواحد والقياس لكنا لا نثبت ذلك بخبر

الواحد والقياس الحكم الثاني تفسد الرقبة بالوطء وهو غير معنى التقصيص
لانه يخرج عن الكفارة من الخطاب فان كان المقتضي لهذا التقييد خبرا واحدا
وقياسا وكان متراخيا عنه قبل لان عموم الكتاب اجاز عتق الكافرة فما لم خرج
عتقها في الكفارة هو النسخ بعينه فلم يقبل فيه خبر واحد والقياس وان كانا
مقارنين فهو تخصيص والتخصيص بخبر الواحد والقياس يجوز الحكم الثالث
اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه ثم سرق فلما حة قطع رجله الاخرى
دفع الخطر قطعها وذلك الخطر اما ان ثبت بالعقل فجاز دفعه بخبر الواحد والقياس
وان ثبت شرعا الحكم الرابع اذا امرنا الله تعالى بفعل وقال هو واجب عليكم
لم نخرج بين فعله وفعل آخر مقدر التخيير يكون من باب الخطر وترك ما اوجبه علينا
الان حظر بين كان معلوما بالبقاء على حكم العقل وذلك لان قوله اوجبت
هذا الفعل عليكم يقتضي ان الحظر ثابت له تا تبيت استحقاق الذم وهذا الحكم
مزال بقوله مقامه واجب آخر فانا نعلم ان غيره لا يقوم مقامه لان الوصف انه
غير واجب ولو كان واجبا بالشرع لدل عليه دليل شرعي فصار علينا نفي وجوبه
موقوفا على ان الاصل نفي وجوبه فاذا ثبت ايجابه اما رفع حظرا عقليا فجاز ان
يثبت بقياس او خبر واحد مثال ذلك ان يوجب الله علينا غسل الرجلين
ثم خيرنا بينه وبين المسح على الخفين وكذلك اذا خيرنا الله تعالى بين شيئين
واثبت مهما لنا ما اذا امرنا الله تعالى بهذا الفعل واوجب وحده اوقال ليس
يقوم غيره مقامه فانه اثبات بدل له فيما بعده رافع لما علمناه بدليل شرعي ثبت
لان قوله هذا واجب وحده صريح في نفي وجوب غيره فالمثبت لغيره رافع لحكم
شرعي فلم يحل كونه خبر واحد قياس واما قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين
من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فهو تخيير بين استيفاء رجلين او
رجل وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وقد بينا ان الزيادة
في التخيير ليست بنسخ فمنع من قبول خبر الواحد والقياس فيه ومن قال الحكم
بالشاهد واليمين نسخ لهذه الآية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله
تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا الحكم الخامس اذا كانت الصلوة ركعتين فقط
فزيد فيها ركعة اخرى قبل التشهد فان ذلك يكون نسخا لوجوب التشهد
عقيب الركعتين وذلك حكم شرعي معلوم بطريقة معلومة فلم تثبت بخبر واحد

ولا قياس وليس ذلك بنسخ للركعتين لان النسخ لا يتناول الافعال ولا هو نسخ لوجوبها
ثابت ولا نسخ لاجزائها فانها يجوز ثبات واحدا كانت اجزاء من دون ركعة اخرى
والاذن لا يجوز بان لا يصلي ركعة اخرى وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى ووجوب
ركعة اخرى ليس برفع لا نفي وجوبها ونفي وجوبها انما حصل بالعقل فلم يمتنع
من هذه الجهة ان يقبل فيه خبر الواحد والقياس ولما اذا ثبت الركعة بعد
التشهد وقبل التحليل فانه يكون نسخا لوجوب التحليل بالتسليم او يكون ناسخا
لكونه ندبا وذلك حكم شرعي معلوم فلم يجز ان يقبل فيه خبر الواحد والقياس فاما
كونه نسخا للركعتين او لوجوبهما او لاحدهما فالقول فيه ما ذكرناه الآن
احكام السادس زيادة غسل عضو في الطهارة ليس بنسخ لاجزائها ولا لوجوبها انما
هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك امر معلوم بالعقل فكذا زيادة
سجود في الصلاة لا يقتضي نسخ وجوب الصلوة فاما كون الصلوة غير محدودة
بعد زيادة السجود الثاني فهو تابع لوجوب ذلك السجود واجزائها تابعة لنفي وجوبه
ونفي وجوبه لم يعلم بالشرع وكذلك ما يتبعه فجاز قبول خبر الواحد والقياس
فيه هذا فاما ان علمنا بالشرع او باستصحاب فقد صار ذلك معلوما بالشرع مقطوعا به فلم يجز
رفعه بخبر واحد والقياس احكام السابع قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل
فانه يفيد كون الليل حدا وغاية للصيام كما يفيده لو قال اخروا الصيام وغاية
الليل لان الغاية في موضوعه للغاية فاصحاب العموم الى عبيدة الشفق يخرج اوله
من ان يكون حدا مع ان الخطاب يفيده وفي ذلك كونه نسخا احتمله لا يقبل فيه
خبر واحد ولا قياس لان نفي وجوب صوم اول الليل معلوم بدليل قاطع اما لو قال
صوموا النهار تماما اخذ باتمام العموم الى عبيدة الشفق لم يكن ذلك نسخا لان الحكم
لم يثبت ما بقاء النص لان النص انما عرض لليل وانما تفيد العموم بالليل لان الاصل
ان لا صوم وانما ثبت الدلالة في النهار وعامة على وجوب الصوم فيه فبقي الليل على حكم
العقل الحكم الثامن قال الله تعالى صلوا ان كنتم متطهرين فانه لا يمتنع
ان يقبل فيه خبر الواحد والقياس في اثبات شرط آخر للصلوة لان اثبات ذلك
الشرط لا يخرجه عن ان يكون شرطا لا رافعا فيمتنع ان يكون للحكم الواحد شرطان وليس
كذلك اثبات صوم جزء من الليل لانه يخرج اول الليل عن ان يكون غاية واما نفي
كون الشرط المخصوص شرطا فهو معلم لانه بالعقل فلم يكن رفعه رفعا لحكم شرعي والله اعلم

الطهارة الثانية لا شك في ان النقصان من العبادة نسخ لما اسقطها
ولا شك في ان ما توقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخا للعبادة كالوضوء
قال اوجبت الصلوة والزكوة ثم نسخت الزكوة اما الذي يتوقف صحة العبادة عليه
فذاك قد يكون جزءا من ماهيته العبادة وقد يكون طارئا عنها واختلفوا فيه
فقال الكرخي ينقصان ما يتوقف عليه العبادة سواء كان جزءا من ماهيتها او طارئا نسخ
نسخ العبادة وهو المختار وقال القاضي عبد الجبار نقصان الجزء ينقضي
نسخ الباقي ونقصان الشرط المنفصل لا ينقضي الباقي وينزل الدليل على ان
نسخ احد الجزءين لا ينقضي نسخ الجزء الآخر وذلك لان الدليل المقتضي للكل
كان متناولا للجزءين فخروج احد الجزءين لا ينقضي خروج الجزء الآخر كما لو دل
التخصيص احكم ان نقصان الركعة من الصلوة ينقضي رفع وجوب ما خير
التشهد ورفع نفي اجزاء ما عدا من الركعة لان قبل النسخ ما كان يجزي الصلوة
من دون هذه الركعة واما ان كانت الركعة لما نسخت اوجب علينا ان نصلي الصلوة
اذا فعلنا جامع الركعة المنسوخة واجزأ الصلوة مع الركعة فذكان حقنا
شرعيا فجاز ان يكون رفعه نسخا والجواب ان هذه احكام للزكوة
والبائنة مغايرة لذاتها فكان نسخها مغايرا لنسخ تلك الذات واما
نقصان الشرط المنفصل عن العبادة فلا يقتضي نسخ العبادة لانهما امران
دائمان فاذا نسخ احدهما الدليل مقصور عليها لم يجب نسخ الاخرى بقي
هذا نسخ الوضوء لا يكون نسخا للصلوة بل نفي لاجزاء مع فقد الطهارة
فذلك وذاك لان الصلوة ما كانت تجزئ بلا طهارة فاذا نسخ وجوب
الطهارة صارت تجزئ وارتفع نفي اجزائها فان اراد الحسان بقوله
ان نسخ الوضوء يقتضي نسخ الصلوة هذا المعنى فصحيح لكن الكلام معهم
لان اصل القول ان الصلوة منسوخة حتى هو انحرفت عن الوجوب
او عن ان تكون عبادة السبع الرابع في الطريق الذي به يعرف
كون الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا فاقول يعلم ذلك بالنقل تارة
وبغيره اخرى اما النقل فهو ان يوجد لفظ النسخ اما بان يقول هذا منسوخ
او يقول ذاك نسخ هذا او اما عند النقل فهو ان يأتي بما يقتضي احكام الاول او بضده
مع العلم بالمتاخر مثال التقيض قوله تعالى الآن خفف الله عنكم

فانه نسخ ثبات الواحد للعشرة لان التخفيف نفى الثقل المذكور وحال
الصدة التحويل من قبلة الى قبلة لان التوجه الى الكعبة صدة التوجه الى بيت
المقدس واما البارح فقد يعلم باللفظ وبغيره اما اللفظ فكما اذا
قال احد الخبرين قبل الاخر واما غير اللفظ فعلى وجوه احدها ان يقول هذا
الخبر ورد سنة كذا والاخر في سنة كذا وانا يمكن ان يعلم احدهما
على زمان معلوم التقدم والاخر بالعكس كما لو قال كان هذا في غزاة بدر
والاخر في غزاة احد وهذه الاية نزلت قبل الحجرة والاخرى بعدها
وانما يمكن ان يروى احدهما بل يتقدم الصحبة للرسول عليه السلام
ويروى الاخر بل متاخر الصحبة وانقطعت صحبة الاول للرسول عليه
السلام عند بعد الاخر بصحبته فهذا ينتفي ان يكون خبر الاول متقدما
اما لو دامت صحبة المتقدم مع الرسول عليه السلام لم يصح هذا الاستدلال
وتفرع على هذا الاصل مسائل مسئلة قال الغاضي عبد الجبار
الصحابي اذا قال في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر قبل ذلك وان
لم يقبل قوله في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة الشاهدين في الاحصان
الذي يترتب عليه الرجم وان كانت لا تقبل في اثبات الرجم وكما يقبل قول
القابلة في الولادة انه من احد المرأتين وان كان على ذلك يثبت ثبوت النسب
للولد من صاحب الفراش مع ان شهادة المرأة لا تقبل في ثبوت النسب
قال ولا اسلم هذا بل ينتفي الجواز العقلي في قبول الخبر الواحد في باب الناسخ
وله ينتفي وقوعه اذا ثبت انه يلزم من ثبوت احد الحكمين ثبوت الاخر مسئلة
اذا قال الصحابي كان هذا الحكم منسوخا لقولهم ان خبر المرأة نسخ بخبر
النقاب الحائض لم يكن ذلك حجة لانه يجوز ان يكون قاله اجتهادا فلا يلزمنا
وعن الكرخي ان الراوي اذا عين الناسخ فقال هذا نسخ هذا صار ان يكون قاله
اجتهادا فلا يجب الرجوع اليه وان لم يعين الناسخ بل قال هذا منسوخ وجب
قبوله لانه لولم يظهر النسخ فيه ما اطلق النسخ اصلا قال وهذا ضعيف فتامله
قاله لقوته عليه وان الامر كذلك والا كان قد اخطأ فيه والله اعلم بالصواب

منه

فرغ من كتابة هذا النصف من المحصول العبد الضعيف
الراجي رحمة ربه عبد الله بن عمر بن محمد الباروني جعله الله
من المتقين وغفر له ولوالديه في الخامس والعشرين من شهر الله المبارك
رمضان من سنة تسع وسبعين ثمانمائة حامدا لله ومصليا

الحمد لله ليعلم من يقف عليه ان هذا الدفتر
اجمع فروعه لولد محمد بن يحيى الباعزي شيخه
هبة صحيحة متصلة بالقبض والحوز
اجمعين ارجو به ان يرزقه الثواب
قال ذلك وكتبه مالكه كاتب هذا محمد بن احمد
سيدا الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الاجماع وهو مرتب على سبعة اشبار القسم الاول

في اصل الاجماع المسئلة الاولى الاجماع يقال بالاشتراك على معنيين احدهما العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق يقال اجمع الرجل اذا عزم واجمع كما يقال البرد امر اذا صار باردا وذا اشتد فقولنا اجمعوا على كذا اي صاروا جميعا عليه وامثاني اصطلاح العلماء فهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه الصلاة والسلام على امر من الامور ونعني بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل واذا اطلق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الذين هما الاعتقاد ونعني باهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام الشرعية واما تاثيا على امور من الامور فيكون مشتركا للعقليات المسئلة الثانية من الناس من زعم ان اتفاقهم على الحكم الواحد الذي لا يكون معلوما بالضرورة محال كما ان اتفاقهم في الساعة الواحدة على اكل الواحد والف اكلة مال كلمة الواحدة محال وربما مال بعضهم كما ان اختلاف العقلاء في الضروريات محال فكذا اتفاقهم في النظريات محال والجواب ان الاتفاق انما يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمال كما اكل المعين والكلمة المعينة اما عند الرجحان وذلك عند قيام الدلالة او الحمارة القاهرة فذلك غير ممتنع وذلك كاتفاق الجميع العظيم على بيعة المهدي عليه الصلاة والسلام واتفاق الشافعي والحنفي مع كثرتهما على فرضهما مع ان اكثر فتواهما صادر من الحمار فرض الناس من سلم امكان هذا الاتفاق في نفسه لكنه قال لا طريق لنا الى العلم بحصوله لان العلم بالاشياء اما ان يكون وجدانيا او يكون اما لو جدانيا فكما يجد كل واحد منا في نفسه من جوعه وعطشه ولذته والمه الى غير ذلك ولا شك ان العلم بحصول اتفاق امة محمد عليه الصلاة والسلام ليس من هذا الباب واما الذي قد يكون وجدانيا فقد يتفق على ان الطريق الى معرفته اما الحس واما الخبر واما النظر العقلي اما النظر العقلي فلا مجال

له وان الشخص العاقل قال هذا القول او لم يقل به بقي ان يكون الطريق اليه اما الحس واما الخبر لكن من المعلوم ان الاحساس بكلام الغير واخباره الا حاد من كلامه لم يكن الا بعد معرفته كل واحد من الامة لكن ذكر بعضهم متعذر فظاهر ان الذي يعرف جميع الناس الذين هم بالشرق والغرب وكيف الامان من وجود ناس في مطمورة لا خبر عندنا منه فانا اذا انصفنا علمنا ان الذي بالمشرق لا خبر عند هو من احد عن علماء المغرب فضلا عن العلم بقول واحد منهم على التفصيل وكيفية مذاهبه وايضا فيتعذر العلم بكل واحد من علماء العالم لانه لم يكن معروفة اتفاقهم لانه لم يكن ذلك الا بالرجوع الى كل واحد منهم وذلك لا يفيد حصول الاتفاق لاحتمال ان بعضهم اتى بذلك على خلاف اعتقاده تقية وخوفا او لاسباب اخر صعبة علينا وايضا فيتعذر ان نرجع الى كل واحد منهم ونعلم ان كل واحد منهم اتى بذلك من صميم قلبه فهو لا يفيد حصول الاجماع لاحتمال ان اهل بلد قد افتوا بحكم وبعد الدهر قال من بلدتهم والذهاب الى البلدة الاخرى رجعوا من ذلك الحكم قبل فتوى اهل البلدة الاخرى بذلك وعلى هذا التقدير لا يحصل الاتفاق لانا لو قدرنا ان الامة انقسموا الى قسمين واحد القسمين افتى بحكم والاخر افتى بنقيضه ثم انقلب الثبت بالجواب الثاني فانه لا يحصل الاجماع واذا كان كذلك لجميع ما ورد الاحتمال كيف يحصل اليقين بحصول الاجماع بل ها هنا مقام اخر وهو ان اهل العالم لو اجتمعوا في موضع واحد ورفعوا اصواتهم دفعة واحدة وقالوا قد افقنا هذا الحكم فهذا مع امتناع وقوعه لا يفيد العلم بالاجماع لاحتمال ان يكون بعضهم كان نائما فانتبه فزاد من مجموع الغلبة وكل الجمع العظيم او كان ذلك الملك الذي اخبرهم ان اظهر المخالفة لكن خفي صوته فيما بين اصواتهم فثبت ان معرفة الاجماع ممتنعة فان قلت ما ذكرتموه باطل بصور احدها انا نعلم بالضرورة ان المسلمين يعترفون بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام وبوجوب صلوات الخمس ونعلم اتفاق اصحاب الشافعي على القول ببطلان البيع الفاسد واتفاق الحنفية على القول بانعقاده

وان كانت الوجوه التي ذكرتموها بأسرها حاصلة حاصلة وثابتها انا نعلم ان الغالب على اهل الدور النصرانية وعلى بلاد الهند من المسلمين وان كنا ما الفينا كل واحد من هذه البلاد ولا كل واحد من سكانها لكنا نعلم ان السلطان العظيم يمكنه ان يجمع الناس في موضع واحد بحيث يمكن مروره اتفاقهم واختلافهم فلم قلت اما قوله نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلما ان كنت تعني بالمسلمين المعترفين بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام فنحن لا نسلم اتفاق الكل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بل نجوز ان يقال نعلم اتفاق الكل ما عدا القائلين بنبوة محمد وان كنت تعني به شيئا غير نبوة محمد فلا نسلم انا نقطع بان القائل بذلك قائل بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ولا نسلم ايضا انا نقطع بان كل من قال بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام قال بوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وان كنا نقطع بحصول الظن والذي يدل عليه ان الناس قبل الواقعة بالمقالات الغريبة والمذاهب الشاذة يعتقدون اعتقادا جازما بان كل المسلمين معترفون بان ما عدا الدهريين كلام الله تعالى انا فتش عن احقاد اهل الغرة وجدوهم على خلاف ذلك اختلافا شديدا الخوارج روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انكروا كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وروي عن نفر من الخوارج انهم انكروا كون سورة يوسف من القرآن وروي عن كثيرين من قدماء الروافض ان هذا القرآن الذي عندنا ليس هو ذلك الذي انزله الله تعالى على محمد عليه الصلاة والسلام بل غيروا وبدلوا ونقصوا ونقص عنه واذا كان ذلك حالنا وان اعتقدنا في الشيء انه مجمع عليه اعتقادا جازما لكن ذلك لا يفيد العلم ولا يرتفع من درجة الظن قوله نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام قلنا هذا ذكره الغزالي من معرفته حال الاكثرين من معرفته حال الكل لمن مر على بلدة ورأى شعار الاسلام في جميع المحلات والمساكن ظاهرا علم بالضرورة ان الغالب على اهل تلك البلدة الاسلام فانا نعلم قطعا انه ليس في البلدة احد الا من المسلمين ظاهرا وباطنا فذكر هذا لا سبيل اليه البتة والعلم باستماعه ضروري قوله السلطان يمكنه جمع على العالم في موضع واحد قلنا هذا الملك لم يستول على جميع صقوع العالم بل على

الى الان وسقدر وجوده فكيف يمكن القطع بانه لم ينظلت منه واحد من الشرق او في اقصى الغرب فان ذلك الملك ليس يعلم الغروب وسقدر ان لا سقلت منه واحد فكيف يمكن القطع بان الكل انقاد بذلك الحكم طاعين راغبين غير مكرهين ولا مجبرين والمنصف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الذي ذكرناه في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل المسئلة الثالثة اجماع امة محمد عليه الصلاة والسلام حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا وجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ونتبع غير سبيل المؤمنين نوعد عليه فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لكان الجمع بينه وبين المحظور كالجمع بين الزنا وشرب الخمر وقتل النفس ولما كان ذلك محظورا وجب ان يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محظورا بيان الملازمة ان قوله ونتبع غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قولهم وفتواهم فقولهم وفتواهم اذا كانت تلك المتابعة محظورة وجب ان تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة ضرورة انه لا خروج من القسمين الا ان يقال لم لا يجوز ان يقال ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة على الانفراد وغير واجبة ولكونها محظورة مشروطا بمشاقة الرسول ولا يكون محظورة بدون هذا الشرط حتى يخرج على هذا قولنا ان زنيت وشربت الماء عاصيا لان شرب الماء غير محظور لانه مطلقا ولا بشرط الزنا فان قلت اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند حصول المشاقة وجب ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند حصول المشاقة لانه لا خروج من القسمين لكن ذلك باطل لان المشاقة ليست عبارة عن المعصية كيف كانت والا لكان كل من يعصي الرسول مشاقا له بل هي عبارة عن الكفر وتكذيبه واذا كان كذلك لزم وجوب القول بالاجماع عند تكذيب الرسول وذلك باطل لان العلم بصحة الاجماع متوقف على العلم بالنبوة فلو اثبتنا النبوة بالاجماع لزم حال عدم العلم بالنبوة ان يكون مكلفا بالجمع بين الضدين وهو محال قلت لانسلم انه اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند المشاقة كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند المشاقة لجواز ان القسمين ثالث وهو عدم الاتباع اصلا سلمنا

انه يلزم وجوب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة لكن لا نسلم انه
يمتنع قوله المشاقة عند الكفر واجاب العلي بالاجماع عند حصول
الكفر محال قلنا لا نسلم ان المشاقة لا تحصل الا مع الكفر بيانه ان المشاقة
مشتقة من كون الشخصين في شق وكون كل واحد في شق غير كون كل
فيه اصل المخالفة سواء بلغ حد الكفر او لم يبلغه سلمنا ان المشاقة لا تحصل الا عند
الكفر لم قلتم ان حصول الكفر ينافي تحقق العلي بالاجماع بيانه ان الكفر
بالرسول كما يكون بالجهل بكونه صادقا يكون ايضا بامور اخر كشدة الوقار وليس
الغار وافشاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبي عليه السلام مع
بكونه نبيا وانكار كونه نبيا باللسان مع العلم بكونه نبيا وشيء من هذه الانواع من الكفر
لا ينافي العلم بوجوب الاجماع سلمنا ان هذه المشاقة قد تحصل مع العلم بكونه نبيا
بيانه ان الله تعالى كما علم انه يموت على الايمان من الحدادين فقد يقول الله تعالى لكل احد من عباده
وهما اخبر عنه انه لا يؤمن فكون زيد بحيث يكفر فلانا بان لا يؤمن به لا يؤمن وذلك يتعذر
وهذا التوجيه ظاهر اما قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون فان اولئك الذين اخبر الله تعالى عنهم بهذا الخبر كانوا عالمين
بالايمان وكانوا عالمين بصدق هذه الاخبار وبالجملة فالمقرب ظاهر سلمنا ان الآية تقتضي
المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين لا بشرط مشاقة الرسول لكن بشرط تبين الهدى
لان هذا الشرط مع بيانه تعالى ذكر مشاقة الرسول في شرطيتها تبين الهدى
ثم عطف عليها اتباع غير سبيل المؤمنين يجب ان يكون تبين الهدى شرطا في التوعد
على متابعة غير سبيل المؤمنين لما كان شرطا في المعطوف عليه يجب ان يكون
شرطا في المعطوف واللازم في الهدى للاستعراف فيلزم ان لا تحصل التوعد على اتباع
غير سبيل المؤمنين الا عند تبين جميع انواع الهدى ومن جملة انواع الهدى كون الدليل
الذي لا جله ذهب اهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يبقى للتمسك بالاجماع
فائدة فوجب انصراف الاستدلال الى الفتوى واذا تبين ذلك فنقول فان تابعه ثم منه تبين صدق
قوله بقي قوله تكاد صار واجب ان يكون تبين صحة احكامهم بقي وراء اجماعهم واذا
كان الامر كذلك فالتمسك بالاجماع الذي هو دليل منفصل على صحة ما اجمعوا عليه لم يبق التمسك

بالاجماع فائدة سلمنا انها مقتضى المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين ولكن عن
متابعة بعض سبيل المؤمنين او من متابعة بعض ما كان كذلك الاول ممنوع وسنده
التسليم والاستدلال ساقط لما ان المنع فلان لفظ الغير ولفظ السبيل كل واحد
منهما لفظ مفرد فلا يفيد العموم واما ان سلم التسليم والاستدلال ساقط لانه
يصير معنى الآية ان كل واحد من ما كان مغايرا لكل ما كان سبيلا للمؤمنين
استحق العقاب وهذا لا يقتضي ان يكون المنع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحقا
للعقاب والسائل مسلم ونقول لوجيه فان عندنا لا خروج بعض ما غاير بعض سبيل
المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين وهو السبيل الذي به صاروا مؤمنين
والذي بغايره هو الكفر بالله وتكذيب الرسول هذا تأويل متين لو جعلتموه اصلا
اما اذا قلتم لا نسلم ان غير سبيل الصالحين فهو منه المنع عن متابعة سبيل الصالحين
بناء على صار والغير صالحين ولا نسلم منه المنع من متابعة سبيل غير الصالحين ان
كل شيء حتى في الاكل والشرب وبيانه ان الآية نزلت في رجل بعينه وذلك يدل
على ان الغرض من نهي المنع من الكفر سلمنا ان خطر اتباع غير سبيلهم مطلقا لكن لفظ
التبيل صفة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد هاهنا بالاتفاق
فصار الظاهر متروكا ولا بد من حمله على المجاز وليس البعض ذلك من بعض دون
الآية مجملة وايضا فانه لا يمكن جعله مجازا عن اتفاق الامة على الحكم لانه لا مناسبة
البتة من الطريق المسلوك ومن اتفاق امة محمد عليه الصلاة والسلام على شيء
من الاحكام وشرط حسن المجاز عند المناسبة سلمنا انه يجوز جعله مجازا عن
ذلك لكنه لا يتعين لكن يجوز ايضا جعله مجازا عن الدليل الذي لاجله اتفقوا على ذلك
الحكم فانهم اذا اجمعوا على الشيء فانما ان يكون ذلك الاجماع مما استدلوا به او مما لم يستدلوا به
فان كان مما استدلوا به فقد حصل المراد سبيلان الفتوى والاستدلال ولا يستدلوا عليه فلم قلتم
حمل الآية على الفتوى من جملة ما لا استدلال على الفتوى بل هذا اولى فان من الدليل ما لا
يدل على ثبوت الحكم وهو الطريق الذي يحصل فيه المشي مشاهدة فانه كما ان الحركة
البدنية في الطريق المسلوك توصل البدن الى المطلوب فكذلك الحركة الذهنية في
مقدمات ذلك الدليل توصلة الذهن الى المطلوب والمشاهدة احدى مقدمات

حسن الجواز واذا كان كذلك كانت الاية تقتضي اجتناب في سلوك الطريق الذي
لاجله اتفقوا على الحكم ورجع حاصله الى اجتناب الاستدلال بما استدلوا به على ذلك
الحكم وحينئذ يخرج الاجماع من كونه حجة واما ان كان اجماعهم لاجل استدلالهم الفلاني
عن استدلال خطأ فيلزم اجماعهم على الخطاء وذلك يقدح في صحة الاجماع سلمنا
دلالة الاية على تحريم متابعة غير المؤمنين لكن لم لا يجوز تطرق التخصيص الى الاية بدخول
العوام والجاهل والنساء والصبيان في الاجماع سلمنا ذلك لكن لم قلت انه يلزم من
خطر اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم بيانه ان لفظ غير وان كان يستعمل
في الاستثناء لكنهم اجمعوا على انه في الاصل للصفة واذا كان كذلك كان بين اتباع
غير سبيل المؤمنين وبين اتباع سبيلهم قسم ثالث وهو ترك الاتباع فان قلت
ترك متابعة سبيل المؤمنين غير سبيل المؤمنين فمن ترك متابعة سبيلهم فقد اتبع
غير سبيلهم قلت لم لا يجوز ان يقال الشرط في كون الانسان متابعا للغير
كونه اتيا بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الفعل اتى به فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين
وهو اما تركه لاجل ان غير المؤمنين تركه كان مستحقا على ذلك سبيل غير المؤمنين
لما مر من ان الدليل دل عندنا على وجوب ذلك الترك اولا نه لما ثبت ان في
على متابعة المؤمنين تركه على الاصل المركوز هاهنا متبعا لاحد فلا يدخل تحت لفظ
سبيلهم دلالة الاية على وجوب متابعة المؤمنين لكن في كل الامور او في بعضها
والثاني ممنوع لوجوه احدها ان المؤمنين اذا اتفقوا على فعل شيء من المباحات
فلو وجب انهم ينهوه ولا يجب ذلك لحكمهم بانه غير واجب وثانيها ان اهل الاجماع
قبل اتفاقهم على ذلك الحكم كانوا مختلفين في المسئلة غير جازمين بالحكم بل كانوا
جازمين بانه يجوز البحث عنها ويجوز الحكم لكل احد عما ادى اجتهاده اليه فانهم
بعد الاجماع قطعوا بذلك الحكم فلو وجبت متابعتهم في كل ما يقولونه لزم اتباعهم
في النقيضين وهو محال قال قلت الاجماع المؤول على ظهور التوقف
وطلب الدلالة والحكم بما ادى اجتهاد اليه ما كان مطلقا بل كان بشرط
عدم الاتفاق على حكم واحد فاذا حصل الاتفاق زال شرط الاجماع فزال

بزواله قلت المفهوم من عدم حصول الاجماع حصول الخلاف فلو شرطنا
لجواز الخلاف عدم الاجماع لزم ان يكون لجواز وجود الشيء مشروطا بوجوده
وايضا فلو جاز في احد الاجماعين ان يكون مشروطا بشرط جاز ايضا في الاجماع
الثاني والثالث ويلزم منه ان لا يستقر شيء من الاجماعات وثالثها ان اتفاق
المجمعين على ما اجمعوا عليه اما ان لا يكون عن استدلال او يكون عن استدلال
والاول باطل لان القول بغير الاستدلال خطاء بالاجماع فلو اتفق اهل الاجماع
عليه كانوا مجمعين على الخطاء وذلك يقدح في كون الاجماع حجة وان كان
الثاني فذلك الدليل اما الاجماع او غيره والاول باطل لان الاجماع اما ان يكون
نفس حكمهم او نسخة حكمهم والدليل على الحكم متقدم على الحكم والثاني
يقتضي ان يكون سبيل المؤمنين اثبات ذلك الحكم بغير الاجماع فيكون اتباعه لا الاجماع
اتباعا لغير سبيلهم فوجب ان لا يجوز فظهر انا لو حملنا على اقتضاء متابعة المؤمنين
في كل الامور لزم التناقض واذا بطل ذلك وجب حمله على اقتضاء المتابعة في بعض
الامور وحينئذ نقول موجبه وهو حمله على الايمان بالله ورسوله ثم الذي يؤكد
هذا الاحتمال وجوه احدها ان القائل اذا قال اتبع سبيل الصالحين فهم منه الامر
باتباعهم وبما به صاروا صالحين وكذا قولنا وثانيها انا اذا حملنا الاية على ذلك كان ذلك
السبيل حاصلا في الحال لو حملناه على اجماعهم على الحكم الشرعي كان ذلك سبيلا
لهم في المستقبل لانه لا يوجد الا بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام
واجماع الامة وقت وبالاجماع ان السلطان اذا اراك من يشاقق الرسول ويترك
من الهدى ويتبع سبيل غير المؤمنين وشتمه الى فوره مشاهرين بطاعة الامور واقتهم
فانه انما يعني بالسبيل المذكور سبيلهم في طاعة الامور دون سائر السبيل سلمنا دلالة
الاية على وجوب المتابعة في كل الامور لكنها تدل على وجوب متابعة بعض
المؤمنين او كلهم والاول باطل لان لفظ المؤمنين جمع فيفيد الاستغراق
ولان اجماع البعض غير معتبر بالاجماع ولان انواع الغرر متناقضة والثاني
مسلم ولكن كل المؤمنين هم الذين يوجدون في زمان الساعة فلا يكون الموجودون
في العصر كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم اجماع كل المؤمنين بان قلت

المؤمنون هم المصدقون وهم الموجودون اما الذين لم يوجدوا بعد فليسوا
بمؤمنين قلت اذا وجد اهل العصر الثاني نفى العصر الثاني لا يصح القول
بان اهل العصر الاول هم كل المؤمنين فلا يكون اجماع اهل العصر الاول
حينئذ حجة على اهل العصر الثاني سلمنا ان اهل العصر هم كل المؤمنين لكن
الادلة انما دلت في زمان الرسول عليه السلام فتكون الادلة مختصة بمن في
ذلك الوقت وهذا ينفي ان يكون اجماعهم حجة لكن التمسك بالاجماع انما يتبع
بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام فنا نريد ان الذين كانوا موجودين
عند نزول هذه الادلة يقولوا بموجبها بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام
وانه انقطع كلامهم على الحكم الواحد لم يدل هذه الادلة على صحة ذلك الاجماع
ولكن غيرهم معلوم وفق من الاجماعات الموجودة في المسائل بالعلم وحينئذ لان
كثيرا منهم مات زمان حيوة النبي عليه الصلاة والسلام فسقط الاستدلال
بهذه الادلة سلمنا دلالتها على وجوب متابعة مؤمني عصر معين لكن المراد كل مؤمني ذلك
العصر او بعضهم والاول باطل والا لما عتبر في الاجماع قول الموالي والاطفال الجائز
والثاني نقول لم لا يجوز عندنا ان يجب في كل عصر متابعة بعض معين من كل عينه من المؤمنين
وهو الاجماع المعصوم وسلمنا ان المراد متابعة جميع مؤمني العصر لكن الايمان عبارة عن
التصديق بالقلب وهو امر غائب عنا فلم يعلم ايمان المجمعين بكونهم مصدقين بقلوبهم
لاحتمال ان كانوا مصدقين باللسان كلهم كفرة في القلب واذا جهلنا ذلك
جهلنا كونهم مؤمنين واذا كان الواجب علينا اتباع المؤمنين فمتى جهلنا كونهم
مؤمنين لم يجب علينا اتباعهم وهو ايضا الذي يدل على المعتزلة القائلين بان المؤمن
هو المستحق للثواب لان ذلك معلوم ايضا وايضا فالادلة متى اجمعت لم نعلم
كونهم مستحقين للثواب بعد العلم بكونهم مصدقين في ذلك الحكم اذ لم نعلم
ذلك لجواز كونهم محطئين وان يكون خطاهم كبيرا اخرجهم عن استحقاق
الثواب واسم الايمان فاذن انما نعرف كون المجمعين مؤمنين اذا عرفنا ان ذلك الحكم
صواب فلو استدللنا بالعلم بكونه صوابا من اجماعهم لزم الدور فان قلت لم لا يجوز

ان يكون المراد من المؤمنين المصدقين باللسان كما في قوله تعالى
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قلت لو كان اطلاق
اسم المؤمن على المصدق بلسانه دون قلبه مجازا فاذا جاز لكم حمل
الادلة على هذا المجاز فلم لا يجوز لنا حملها على مجاز آخر وهو ان يقول المراد اجماعات
متابعة السبيل الذي من شأنه ان يكون سبيلا للمؤمنين كما اذا قيل اتبع سبيل
العالمين لم يرد به وجوب اتباع سبيل من يعتقد فيه كونه صالحا بل
وجوب اتباع السبيل الذي يجب ان يكون سبيلا للصالحين سلمنا دلالة
الادلة على كون الاجماع حجة لكن دلالة قطعية او ظنية فم كون الدلالة
قطعية ولا يجوز التمسك بها لانا لو دللنا ظنية بينا في ما تقدم في كتاب اللغات
ان التمسك بالدليل الظني للعمل به يفيد الظن البتة فان قلت انا لجعل
هذه المسئلة ظنية قلت ان احدا من الامة لم يقل ان الاجماع المنعقد يجب
القول به دليل قطعي بل كلهم بين قائلين فان منهم من نفى كونه دليلا اصلا منهم
من جعله دليلا ظنيا فلو اردنا اثباته دليلا ظنيا لكان هذا خطأ لان الامة مجمعة
على ان الاجماع حجة والعجب ان القائلين الاجماع بعمومات الآيات والاخبار لم يجعلوا
حال المنكر لما يدل عليه هذه العمومات كحال من يكفر ولا يفسق اذا كان ذلك
لانكاره ما دل عليه بقولهم الحكم الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومعلوم انه
كفر او فسق فكانهم قد جعلوا النزع اقوى من الاصل وذلك عكس طريقة سلمنا
دلالة الادلة على ان الاجماع حجة لكنه معارض بالكتاب والسنة والعقل
اما الكتاب فكل ما فيه منع لكل الامة من القول الباطل والفعل الباطل كقوله وان
يقولوا على الله ما لا تعلمون ولا شك ان القول بما ينكر يقينا والباطل بان النهي عن
الشيء لا يجوز اذا كان النهي عنه مقطوعا به واما السنة فكثيرة احدها
قصة معاذ وانه لم يجز تنبيهه ذكر الاجماع ولو كان ذلك مذكرا لما جاز الاخلال
بذكره عند اشتداد الحاجة اليه لان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ثانيها
قوله عليه السلام لا تقوم الساعة الا والرجل من قحطان يسوق الناس بعصاه قوله عليه السلام
لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض وقد يقال قوله عليه السلام

ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء
حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا
وأضلوا وخامسها قوله السلام تعلموا الفرائض فانها اول ما ينسى وسادسها
قوله عليه السلام من اشراط الساعة ان يرتفع العلم ويكثر الجهل وهذه
الاحاديث شاهدة على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات وأما المعقول
فمن وجهين الاول ان كل واحد من الامة جاز له الافتاء وعليه فوجب
جواز ذلك على الكل لانه لما كان كل واحد من الامة يجوز اسود كان الكل اسود
الثاني ان ذلك الاجماع اما ان يكون لدلالة او لامارة او لا لدلالة ولا امارة فان كان
لدلالة فالواقعة التي اجمع عليها كل العالم تكون واقعة عظيمة ومثل هذه الواقعة
ما يتوفر الدواعي على نقل الدليل القاطع الذي لاجله اجمعوا فكان ينبغي ان يشتهر
ذلك الدليل ويجب ان يبقى في المسئلة الاجماع قائمة وان كان لامارة فهو محال لان
الامارات مختلفة جدا فان الناس فيها مختلفون اختلافا ظنيا على مقتضاها ولا بد
في الامة من ان يقال كون الامارة حجة فلا يكون ابداؤهم لوجه الامارة على الجمع وان لم
يكن لدلالة ولا امارة كان ذلك خطأ بالاجماع فلو اتفقوا عليه لكانوا
مستقفين على الباطل وذلك قادح في الاجماع والله اعلم والجواب
قوله الاية تقتضي التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بشرط المشاقة قلنا
هذا باطل لان المعلق على الشرط انما يكون عدما عند عدم الشرط فقد حصل غرضنا
وان كان عدما عند عدم الشرط فلو كان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
مشروطا بالمشاقة لكان عند عدم المشاقة اتباع غير سبيل المؤمنين جائزا
مطلقا وهذا باطل لان مخالفة الاجماع ان لم يكن خطأ لكن لا شك انه لا تكون
صوابا مطلقا فبطل ما ذكروه قوله اجاب متابعة سبيل المؤمنين مشروطا بين
الهدى فلما لا نسلم فان تبين الهدى شرط في لحوق الوعيد عند المشاقة لم يحصل عند اتباع
غير سبيل المؤمنين ولا نسلم انه يلزم من العطف اشتراك احد الجملتين بما كانت
الجملة الاخرى مشروطة به سلمنا ان العطف يقتضي الاشتراك في الوسط لما كان
الهدى الذي تبينه مشروطا في حصول الوعيد عند مشاقة الرسول هو الدليل

الدال على التوحيد والنبوة لا الدليل الدال على احكام الفروع واذا لم يكن
من مسائل الفروع شرطا في لحوق الوعيد على مشاقة الرسول وجب ان لا يكون
ذلك شرطا ايضا في لحوق الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين والا لم يكن
الجملة الثانية مشروطة بالشرط المعتبر في الجملة الاولى بل يشترط
لزيادة الدليل عليه اصلا سلمنا ان مقتضى العطف ما ذكرتموه لكن
ها هنا دليل يمنع منه من وجهين الاول ان هذه الاية خرجت مخرج المدح
للمؤمنين وتمييزهم عن غيرهم ولو حملناه على ما ذكره السائل لبطل ذلك لانا
نرى ان اليهود والنصارى اذا عرفنا ان قولهم من اقوالهم هدى فانه يلزمنا
ان نقول مثله مع انه لا يمنع منه لهم وجه الثاني ان اتباع المؤمنين هو الرجوع
الى قولهم لاجل انهم قالوه لانه مع ذلك يلزم ان لا تزال الا تكون متبعين
لليهود والنصارى في قولهم بابنية الصانع ونبوة موسى وعيسى عليهما صلوات الله
وسلامه وان شاركهم في ذلك الاجماع لان الكل ذهب الى ذلك لا قولهم
قوله لفظ الغير والسبيل ليس للجمع فلا يقتضي خبر كل ما كان
غير الكل ما كان سبيلا للمؤمنين قلنا الغير والسبيل حاصل من حيث اللفظ ومن حيث
المعنى اما اللفظ فلان جمهور الدول ان القليل اذا ما زال من دخل غير داري من
فهم منه الغير بدليل صحة استثناء كل واحد من الدور المجاورة لداره الثاني
انا لو حملنا الاية على سبيل واحد مع انه حينئذ تحور صارت الاية مجملة ولو
حملناها على الغير ولم يلزم ذلك وحمل كلام الله تعالى على ما هو اكثر فائدة اولى
لا سيما اذا كانت هذه اللفظة انما تستعمل في الغير لا فادة الغير واما المعنى
فلما سيأتي في باب القياس ان شاء الله تعالى ان تنزيل الحكم على الوصف المشعر يكون
المسمى علة لذلك الحكم فكانت علة التعبد بكونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين يلزم
الحكم بالغير وهذا المقتضى قوله اذا حملناه على الكل سقط الاستدلال قلنا ذاك
انما يلزم لو حملناه على الكل من حيث هو كل اما لو حملناه على كل واحد واحد
لم يلزم ذلك والسبب انه هو المتبادر الى الفهم لان من قال من دخل غير داري فله كذا
لا يفهم منه الا ارادة من دخل جميع الدور المجاورة لداره قوله المراد منه المنع من مشاقة

غير سبيل المؤمنين فمن به صار واغير مؤمنين وهو الكفر قلنا لا نسلم بل الوسل
اجرا الكلام على عمومه وايضا فانه لا معنى لمشاقة الرسول الا اتباع غير سبيل
المؤمنين فمن به صار واغير مؤمنين فلو حملنا قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين
على ذلك لزم التكرار قوله نزل فى رجل ارتد قلنا بعد تسليم ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب قوله السبيل هو الطريق الذى يحصل المشى فيه قلنا لا نسلم
لقوله تعالى قل هذه سبيلى وقوله ادع الى سبيل ربك سلمنا ولكنا نقول بالضرورة
ان ذلك غير مراد هاهنا ولا نزاع وان اهل اللغة يطلقون لفظ السبيل على ما يعتاده
الانسان لنفسه فى القول والفعل واذا كان ذلك مجازا فاما ان يجب حمل اللفظ
عليه لانه اقرب عند الجماد الآخر وحينئذ يحمل اللفظ على هذا المعنى الى ان يذكر
الخصم معارضا ويجيب عن قوله لم لا يجوز ان يكون الجواب وجوب متابعتهم فى الادلة
بالدليل الذى لاجله اثبتوا ذلك الحكم قلنا هيهات الامر كذلك ولكن لما اوجب الله تعالى
اتباع سبيلهم فى الادلة لاجل ان ادلتهم تفيد ان كل ما اجمعوا عليه صواب وايضا
فمن اثبت الحكم للدليل لم يكن متبعا للغير وقوله لم قلت ان لفظة من والموصول
للعموم قلنا لما تقدم فى باب العموم قوله لم قلت انه يلزم من حفظ اتباع غير سبيلهم
وجوب اتباع سبيلهم قلنا لانه يفهم فى العرف من قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين
حتى لو قال لا تتبع غير سبيل الصالحين ولا تتبع سبيلهم ايضا لكان ذلك ركيكا بل
لو قال لا تتبع سبيل غير الصالحين فانه لا يفهم منه الا مرا بمتابعة سبيلهم ولذلك
لا يستقبح ان يقال لا تتبع سبيل الصالحين ومن قولنا لا تتبع سبيل الصالحين قوله
يجب اتباع سبيل المؤمنين فى كل الامور او بعضها قلنا بل فى كلها ولذلك يقبح الاستفسار
ولانه لما ثبت الدين من متابعة كل ما هو غير سبيل المؤمنين وثبت انه لا واسطة
بينها وبين اتباع سبيل المؤمنين لزم ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا فى كل شئ
قوله يلزم وجوب اتباعهم فى فعل المباحات قلنا هب ان هذه الصورة مخصوصة
لضرورة التى ذكرتموها فسيجئ جملة فيما بعد اما قوله انه انما قلنا بحصول
الاجماع كانوا مجمعين على التوقف فى الحكم مطالبة الدليل قلنا الاجماع على

عدم ذلك مشروط بان لا يحصل الاتفاق قوله عدم الاجماع هو الاختلاف
فيلزم ان يكون جوازا لاختلاف مشروطا بوقوع الاختلاف قلنا هب انه
كذلك فاى محال يلزم منه قوله لو جاز ان يكون هذا الاجماع مشروطا
لجاز مثله من سائر الاجماعات قلنا ذلك جائز ولكن اهل الاجماع حذفوا
هذا الشرط عند حصول الاتفاق على الحكم ولم يحذفوه عند الاختلاف
فدل على جواز الاختلاف قوله اهل الاجماع انما وافقوا ذلك الحكم بغير الاجماع
فما بيانه بالاجماع مع ان سبيل المؤمنين قلنا لما ادلتوا الحكم بدليل سوى
الاجماع فقد فعلوا احد الامرين احدهما انهم انما وافقوا ذلك الحكم بدليل والباقون
يمنعون الاجماع فالادلة لما دلت على وجوب متابعتهم فى كل الامور كانت متناولة
لهذه الصورة من غير انه تترك العمل بمقتضى ادلة واحد امرين لادلة قامت على الاجماع على
انه لا يجب علينا الاستدلال بما استدل به اهل الاجماع فينبغى العمل بها فى الباقى
قوله لا يمكن اتباع سبيل الصالحين فهم منه اجاب اتباع سبيل الصالحين فيما به صاروا
صالحين قلنا لا نسلم ان من سبيل الصالح شيئا مضافا الى الصالح والمضاف الى
الشئ خارج عنه والصلاح حقيقة ماهية الصالح وداخل فيها والخارج عن الشئ لا يكون
نفس الداخل فيه سلمنا انه كان المتابعة فى الصلاح ممكنة اما فى الايمان فلا انه لا يحصل
بالتقليد وقد بينا ان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله
قوله اذا حملنا ذلك على الايمان كان ذلك التسبيل حاصلا فى الحال ولو حملناه على الوجوب
لم يكن حاصلا فى الحال قلنا ما دللنا على انه لا يجوز حمله على الايمان وجب حمله على ذلك
غايته انه يفضى الى المجاز لكنه مجاز شائع لان تسمية الشئ باسم ما يؤول اليه مشهور
قوله السلطان اذا قلنا ان من يشاقق ومن يبرى ويتبع غير سبيل فلان ومعنى به المطيعين
لذلك الرئيس فهم منه انه اراد بذلك سبيلهم فى طاعته قلنا لو نسلم فان اللفظ يقتضى
العموم وما ذكرتموه قرينة عرفية تقتضى الخصوص والدلالة اللفظية راجحة على
القرينة العرفية قوله المراد باتباع كل المؤمنين او بعضهم قلنا الكل قوله
كل المؤمنين هم الذين يوجدون الى قيام الساعة قلنا هذا يقتضى لو وجب الدخول
ان جميع المؤمنين هم الذين حلوا فى الوجود لان المؤمن هو المتصف بالايمان

بالاجماع يجب ان يكون موجودا وما سيوجد في المستقبل ولم يوجد في الحال فليس
موجودا قوله الموجودون في العصر الاول لا يصدق عليهم في العصر الثاني انهم كل المؤمنين
قلنا لكن لما صدق عليهم في العصر الاول انهم كل المؤمنين وهم في العصر الاول تعذر
على الله ان يجمع الجميع من اهل سائر الاعصار بعد انقراضهم وجب ان يكون ذلك الحكم مع
صدقه في العصر الاول واثباته في العصر الاول ان ذلك الحكم حق في كل الاعصار
فثبت ذلك في كل الاعصار اذ لو لم يكن حقا في العصر الثاني لما صدق في العصر الاول
انه حق في كل الاعصار مع العلم بانه ان ذلك كان حقا الى ان الله تعالى علق
العقاب على مخالفة كل المؤمنين رجع حاصل هذا الكلام الى الحذر من مخالفة
فلا يجوز ان يكون المراد جميع المؤمنين الى قيام الساعة لانه لا فائدة في
التمسك بقولهم بعد قيام الساعة قوله اذا كان المراد من المؤمنين الموجودين
في العصر كانت الآية دالة على ان اجماع الموجودين من مؤمني زمان نزول هذه الآية
حجة لا يجوز ان يكون مرادا لله تعالى فجاب اتباع سوى ذلك العصر لان قول
المؤمنين حال حضور الرسول عليه السلام ان كان مطابقا لقوله كانت الحجة في
قوله لا في قولهم وتصير قولهم لغوا لما بطل ذلك ثبت ان المراد اجماب العلماء بقول
الموجودين في اي عصر كان قوله المراد كل ومعنى العموم يعرف بقرائن ظاهرة
الكل الا ما اخرجه الدليل المنفصل وهم العوام والاطفال المجانين وسائر غيرهم
وهم جمهور العلماء واختلفت الادلة قوله تحمله على العموم المخصوص قلنا هذا
باطل لان الوعيد على مخالفة المؤمنين تحمله على الواحد ترك للظاهر قوله
المراد من المؤمن المصدق في الباطن وهو غير معلوم الوجود قلنا المؤمن في اللغة
هو المصدق باللسان فوجب حمله عليه الى قيام الدليل المعارض الذي يدل عليه انه
تعالى لما اوجب علينا اتباع سبيلهم فلا بد وان يكونوا ممكنين من معرفتهم والاطلاع
على احوالهم الباطنة مستمع فوجب حمله على المصدق باللسان قوله لم لا يجوز ان يكون
المراد اجباب اتباع السبيل الذي من شانه ان يكون سبيلا للمؤمنين قلنا هذا عدول
عن الظاهر من غير ضرورة قوله هذه الدلالة ظنية فلا يجوز اثبات الحكم القطعي
بها قلنا عندنا ان هذه المسئلة ظنية ولو سلمنا انعقاد الاجماع على انها ليست ظنية

قوله اعطيتم الفرع من القوة ما ليس للاصل قلنا نحن لا نقول بتكفير
مخالف الاجماع ولا بتفسيقه حتى لا نقطع ايضا به وكيف وهو عندنا ظني
قوله هذه الدلالة معارضة بالآيات الدالة على النهي عن الباطل قلنا
لو سلم ان ذلك النهي خطاب مع الكل بل هو خطاب مع كل واحد منهم
والفرق بين الكل وكل واحد معلوم ونحن انما ندعي عصمة الاعصمة
كل واحد سلمنا كونه خطابا للكل لكن النهي لا يقتضي امكان
المنهي عنه من كل الوجوه لان الله تعالى في المؤمن عن الكفر مع علمه
بانه لا يفعله وما علم انه لا يوجد فهو محال الوجود واما حديث معاذ
فمتروك عليه السلام انما ترك ذلك الاجماع لانه لم تكن حجة في زمان حياة
الرسول عليه السلام اما قوله عليه السلام لا تقوم الساعة الا
على شرار امتي فهو يدل على حصول الشرارة في كل الوقت فاما ان يكون
بالاسر هو شرا فلا وكذا القول في سائر الاحاديث اما قوله عليه السلام
لا ترجعوا بعدي كفارا فمتى صحته كلام مستأنف لكن لعله خطاب
مع قوم مخصوصين قوله جاز الخطاء على كل واحد فجاز الخطاء على
الكل قلنا لا نسلم ان حكم المجموع مساوي لحكم الاحاد والمثال الذي
ذكروه يدل على ان ذلك قد يكون وقد لا يكون كذلك ولا يدل على انه
لا بد وان يكون كذلك سلمنا ان حكم المجموع مساوي لحكم الاحاد لكن
عندنا يجوز الخطاء على الكل انما لكن ليس كل ما جاز وقع والله تعالى
لما اخبر عصمتهم عن ذلك لم يقع علمنا انهم لم يتفقوا على الخطاء قوله انتفاؤهم
اما ان يكون لدلالة او امارة قلنا يجوز ان يكون لدلالة الا انهم ما نقلوها
اكتفاء منهم بالاجماع فانه متى حصل الدليل الواحد كان كافيا وغير محتاج
اليه والله اعلم المسئلة الثانية التمسك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس فانه تعالى اخبر عن كون هذه الامة وسطا
والوسط في كل شيء خياره فيكون الله تعالى قد اخبر عن خيرية هذه الامة
فلو اقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون

على شئ من المحظورات وجب ان تكون تلك الامة معصومة فان قيل الاية متروكة
الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وحلان ذلك
معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض وحينئذ فلا يمكن الاحتجاج بالمعصوم
سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لم لا نسلم ان الوسط من كل شئ خياره
ويدل عليه وجهان الاول ان عدالة الرجل عبارة عن اداء الواجبات واجتناب
المحرمات وهذا من فعل الرجل وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك
ان كونهم وسطا من فعله وذلك يقتضي ان يكون ذلك غير عدالتهم التي لست
هي من فعل الله تعالى الثاني ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله
حقيقة في العدل يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا ان الوسط من كل
شئ خياره فلم قلتم ان خبر الله تعالى عن خير امة تقدم وجوده يقتضي احتنابهم عن كل المحظورات
قوله لا يجوز ان يقال انه يكفي فيه اجتنابهم عن الكبائر وقليلا ما عن الصغائر وقليلا اذا كان
كذلك فحينئذ ان الذي اجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر وقليلا ما يتفق
ذلك فخبر الله تعالى عنهم بما هو كذلك لا يمنع
شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر
والكبائر ولكن ما يمنع ان يقال انهم بذلك انما كانوا كذلك لكونهم شهداء على الناس
وحينئذ فلا يمكن الاستدلال بهذه الشهادة على كونهم معصومين في الآخرة فيلزم وجوب
هناك ان تحصل عدالة الشهود وانما يتصور حالة الاداء في الآخرة وذلك مما لا نزاع فيه
لان الامة انما تصير معصومة في الآخرة وقد علم ان الآخرة الدنيا فكذلك سلمنا وجوب
كونهم عدولا في الدنيا لكن لم قلتم بان هذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند
نزول الآية فان الخطاب مع من لم يوجد بعد محال واذا كان كذلك فهذا الخطاب
عدالة اولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا يقتضي عدالة غيرهم فهذه
الآية تدل على ان اجماع اولئك حجة لم لا نقول بالاجماع الذي اطلعنا حصوله
قوله على اولئك فيه لكن ذلك يقتضي حصول العلم باعيانهم والعلم بقولهم الى ما بعد
وفاة النبي عليه السلام وذلك مفقود فلا تقدر الفقهاء على شئ من الاجماعات والجواب
قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله لا يقتضي كون كل واحد منهم

عدلا قلنا لما ثبت انه لا يجوز اجراؤه على ظاهره وجب ان يكون المراد منه اشتماله
خلو هذه الامة عن العدول قوله حمله على العموم المخصوص قلنا قوله
تعالى وكذلك جعلناكم صيغة جمع فحمله على الواحد خلاف الظاهر
قوله لم قلت ان الوسط من كل شئ خياره الآية والخبر والشعر والنهاية في
اما الآية فقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وامر الخبر فقوله عليه السلام
خير الامور اوساطها اي اعدلها وقيل كان النبي عليه السلام اوسطهم
نسبا وقال عليه السلام عليكم بالنمط الاوسط واما الشعر فقوله هو وسط
يرضى الاعداء ويحكم هو واما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك
جعلناكم امة وسطا اي عدلا والوسائط المعنى فلان الوسط حقيقة في البعد
عن الطرفين فالشئ الذي يكون بعيدا عن طرفي الافراط والتفريط الذين هما
رديلتان كان متوسطا وكان فضيلة فلهذا يسمى الفاضل في شئ وسطا
قوله عدالتهم من فعل الله قلنا هذا ممنوع على مذهبنا قوله لو قلت ان اخبار
الله تعالى عن عدالتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغائر قلنا هذا ممنوع بل لا
يدل على الا جتناب عن كل ذنب نعم يسقط عنه هذا السؤال واما من اعترف بذلك فجوابه ان الله تعالى عالم بالظاهر
والباطن فلا يجوز ان يخبر بعدالة احد وصحة شهادته الا وهو يعلم منه
مطابقة الخبر لمخبره قال الله تعالى بعد اتمامه وجب ان يكون ما وجد في كل
شئ خلاف ما شوهد الحاكم حجة يجوز شهادتهم وان جاز عليهم الصغيرة لانه لا سبيل
للحاكم الى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر قوله الغرض من هذه العدالة
اداء الشهادة في الآخرة وذلك يوجب عدالتهم في الآخرة لا في الدنيا قلنا لو كان المراد
صيرورتهم عدولا في الآخرة لقال سنجعلكم امة وسطا ولان جميع الامم عدول
في الآخرة فلا يبقى في الآية تخصيص لهذه الامة بهذه الفضيلة قوله
الخطاب لهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية قلنا مر الجواب
عن مثل هذا السؤال في المسلك الاول واسمه العلم المسلك الثالث قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولفظ الخبر
يقتضي الوجوب ويقتضي ان تفعلوا كل معروف وتجتنبوا عن كل منكر فلو اجمعوا على

الصلاة و

الصلاة و

الصلاة و

بالسين و

كان م

قوله تعالى

خطاب وقوله لكنتم خير امة جمع على معنى كنتم قولا وقولهم كنا كذلك يحملون الامر بالمنكر ونا جين عن المعروف وهو ينافض مدلول الآية فان قبيل الآية منزلة على الظاهر لان قولكم كنتم خير امة خطاب معهم وهو يقتضي اتصاف كل واحد منهم بذلك الوصف والمعلوم خلافه قلت انه لو لم يكن اجراؤها على ظاهرها فمحمولة على ان المراد من الآية بعضهم عندنا ذلك البعض هو الجمع المعصوم لما مر في باب العموم ان المفرد المعرف لا يفيد الاستغراق سلمنا انه يكون اجراء الآية على ظاهرها لكن لا نسلم انهم يامرون بكل معروف لما مر في باب العموم ان المفرد المعرف لا يفيد الاستغراق سلمنا الفرق لكن الآية تقتضي اتصافهم بالامر بالمعروف في الماضي او الحاضر ولم يعلم اتصافهم بقوله على هذه الصفة في الحال فان قلت لان هذه الآية خرجت مخرج المدح ولم يحسن المدح في الحال ولا يجوز ان يمدح الانسان في الحال بما فعله من قبل اذا عدل عنه لانه حينئذ فان الناهي عن المنكر اذا صار امرا ما استحق الذم قلت لا نسلم ان هذه الآية خرجت مخرج المدح ولم لا يجوز ان يقال ليس فيها الا بيان ان هذه الامة كانوا قبل ذلك خيرا من سائر الامم وبمجرد الاخبار لا يقتضي المدح سلمنا دلالتها على المدح لكن لم لا يجوز ان يمدح في الحال بما صدر عنه في الماضي وان كان يستحق الذم في الحال بما صدر عنه في الحال فان عندنا الجميع بين استحقاق المدح والذم غير ممتنع على ما بيناه في مسئلة الاحباط سلمنا دلالة الآية على حصول هذا الوصف في الحال لكن قوله تعالى كنتم خير امة صريح في ان هذا الوصف انما حصل لهم في الزمان الماضي وتعليقه بدال على عدم حصول الشيء في الحال لا يدل على انتفائه سلمنا دلالة الآية على انتفاء ذلك الوصف في الحال فلم لا يجوز خروجهم عنها بعد ذلك فانه لا نزاع في انه يحسن مدح الانسان بالمدح من الصفة في الحال وان كان سلم زوالها في المستقبل فان قلت فيلزم ان يكون اجماعهم حجة في ذلك الزمان قلت هب انه كذلك لكنا لا نقطع على شيء من الاجماعات بانه حصل في ذلك الزمان واذا وقع الشك في الكل خرج الكل من كونه حجة سلمنا انتفاء هذا الوصف في الماضي والحال والمستقبل لكن الآية خطاب مع الموجودين في ذلك الوقت فيكون اتباعهم حجة اما لم يكون اجماع غيرهم حجة على ما مر تقريره هذا السؤال من المسلكين الاولين والله اعلم والجواب

قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله لانها ان كون كل واحد منهم آمرا بالمعروف وليس كذلك قلنا الخاطب بقوله كنتم خير امة ليس كل واحد من الامة اما الواحد فلانه تعالى وصف الخاطب بكونه خير امة فلو كان الخاطب هذا الخطاب كل واحد من الامة بانه خير امة وذلك وذلك غير صادق لان الشخص الواحد لا يوصف بانه امة الا على سبيل المجاز كما في قوله تعالى ان ابراهيم كان امة بدليل ان المتبادر الى الفهم من قوله خلق الامة كذا المجموع واما ثانيا فلا يكون كل واحد من كل واحد ان يكون خير امة اخرجت للناس واذا لم يكن كل واحد امة وجب ان لا يكون كل واحد خير امن صاحبه وانما بطل ذلك ثبت ان الخاطب بهذا الخطاب مجموع الامة وهو يجري مجرى قول الملك لعسكره انتم خير عسكر في الدنيا يعنون الجماعة ويكسرون الجيوش فان هذا القول لا يفهم منه ان الملك وصف كل واحد من آحاد العسكر بذلك بل انه وصف المجموع بذلك بمعنى ان كل العسكر من هو كذلك هكذا هاهنا انه تعالى وصف مجموع الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى انه فهم من هو كذلك وحمله على الامر بالمعروف غير جائز لانه واحد ولفظ الامة لفظ الجمع قوله المفرد المعرف لا يفيد الاستغراق قلنا صحيح ان الناس ذهب الى انه يقتضيه وانما فلفظ المعروف لو لم يحمله على الاستغراق لوجب حمله على الماهية وذلك يوجب العمل به مرة واحدة في صورة واحدة فيكون معناه انهم امروا بمعروف واحد ونهوا عن منكر واحد هذا القدر حاصل في سائر الامم لان كل واحد منهم قد كان امر بمعروف واحد وهو الدين الذي يخصه ونهاهم عن منكر واحد هو الكفر الذي ردوه وحينئذ لم يثبت بذلك كون هذه الامة خيرا من سائر الامم لكن الله تعالى ذكره لبيان ذلك الحكم فعلمنا انه وجب حمله على الاستغراق تحصيلا للغرض فانا لو لم نحمله على الاستغراق ولم نحمله على الماهية كان ذلك محالا فاللفظ قوله الآية يقتضي اتصافهم بهذا الوصف في الماضي والحاضر قلنا بل في الحاضر لان قولنا يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر لا يتناول الماضي قوله لفظة كنتم يدل على الماضي قلنا لا نسلم لان قوله كنتم لما ان كانت ناقصة او زائدة او تامة فان كان الاول فمقبول انه وان افاد تقدم ذلك لكن قوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر يقتضي كونهم كذلك في

لفظة كنتم

خطاء قوله لكان تداجعوا على منكر قوله ولو كانوا كذلك لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو باطل فقد قوله الامة فان قبيل الاية منزولة الظاهر لان قوله كنتم خير امة خطاب معهم وهو يقتضي اتصاف كل واحد منهم بذلك الوصف والمعلوم خلافه قلت اثبت انه لا يمكن اجراؤها على ظاهرها فعلينا ان نبين المراد من الامة بعضهم محمد نبا ذلك البعض هو الجم الغفير المعصوم سلمنا انه يمكن اجراء الاية على ظاهرها لكن لم نسلم انهم يامرون بكل معروف وقد مر في باب العموم ان المفرد المعرف لا يفيد الاستغراق سلمنا العموم لكن الاية تقتضي اتصافهم بالامر بالمعروف في الماضي او الحاضر مع علم الحاضر بقولها على هذه الصفة في الحال فان قلت لان هذه الاية خرجت مخرج المدح فلم في الحال ولا يجوز ان يمدح الانسان في الحال بما فعله من قبل اذا عدل عنه لك صفة فان الناهي عن المنكر اذا صار امرا ناهيا صفتي الذم قلت لا نسلم ان هذه الاية خرجت مخرج المدح ولو سلمنا جواز ان يقال ليس فيها البيان ان هذه الامة كانوا قبل ذلك خيرا من سائر الامم وبمجرد الاخبار لا يقتضي المدح سلمنا دلالتها على المدح لكن لم لا يجوز ان يمدح في الحال باعتبار ما صدر عنه في الماضي وان كان يستحق الذم في الحال باعتبار ما صدر عنه في الحال فان هذا الجمع بين استحقاق المدح والذم غير ممتنع على ما بينت في مسئلة الاحباط سلمنا دلالة الاية على حصول هذا الوصف في الحال لكن قوله تعالى كنتم خير امة صريح في ان هذا الوصف انما حصل لهم في الزمان الماضي ومعلوم انه يدل على عدم حصول ذلك الوصف لهم في الحال سلمنا دلالة الاية على اتصافهم بتلك الصفة في الحال فلم لا يجوز خروجهم عنها بعد ذلك فانه لا نزاع وانه يحسن مدح الانسان بانه من الصفة في الحال وان كان سلم زوالها في المستقبل فان قلت فيلزم ان يكون اجماعهم حجة في ذلك الزمان قلت هب انه كذلك لكنا لا نقطع على شيء من الاجماعات بانه حصل في ذلك الزمان واذا وقع الشك في الكل خرج الكل من كونه حجة سلمنا اتصافهم بهذا الوصف في الماضي والحال والمستقبل لكن الاية خطاب مع الموجودين في ذلك الوقت فيكون اتباعهم حجة اما لم يكن اجماع غيرهم حجة على ما مر تقرير هذا السؤال المسلك الاول والله اعلم والجواب

قوله تعالى

قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله لانها ان اريد بكون كل واحد منهم آمرا بالمعروف وليس كذلك قلنا الخاطب بقوله كنتم خير امة ليس كل واحد من الامة امة او قولك فلانة تقاتل وصف الخاطب بكونه خير امة ملم يصح الخاطب بهذا الخطاب كل واحد من الامة بانه خير امة وذلك وذلك غير جايز لان المخاطب اذا واحد لا يوصف بانه امة الا على سبيل المجاز كما في قوله تعالى ان ابراهيم كان امة يدل لذلك المتبادر الى الفهم من قوله خطاب الامة بلفظ الجموع ولما ثانيا فلانه لو كان من كل واحد ان يكون خير امة اخرجت للناس ولو كان كل واحد امة وجب ان يكون كل واحد خير امن صاحبه وهو باطل وذلك بينت ان الخاطب بهذا الخطاب مجموع الامة وهو يجري مجرى قول الملك لعسكره انتم خير عسكر في الدنيا يعنون المقاتلة ويكسرون الجيوش فان هذا الكلام لا يفهم منه ان الملك وصف كل واحد من آحاد العسكر بذلك بل انه وصف المجموع بذلك بمعنى ان في العسكر من هو كذلك هكذا هاهنا انه تعالى وصف مجموع الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى ان فيهم من هو كذلك وحمله على الامر بالمعصوم غير جائز لانه واحد ولفظ الامة لفظ الجمع قوله للمعرف لا يفيد الاستغراق قلنا كثير من الناس ذهب الى انه يقتضيه وايضا فلفظ المعروف لو لم يدل على الاستغراق لوجب حمله على الماهية وتكفي في العمل به بثبوته وصورة واحدة فيكون معناه انتم آمرون بواحد المعروف واحد ونهون عن منكر واحد هذا القدر حاصل في سائر الامم لان كل واحد منهم فانه كان آمرا بمعروف واحد وهو الذي قبله وناهيا عن منكر واحد وهو الكفر الذي رده وحينئذ لا يثبت بذلك كون هذه الامة خيرا من سائر الامم لكن الله تعالى ذكره لبيان ذلك الحكم علمنا انه وجب حمله على الاستغراق تحصيلا للغرض فانا لو لم نحمله على الاستغراق ولا حمله على الماهية كان ذلك مخالفا للفائدة قوله الاية يقتضي اتصاف هذا الوصف في الماضي والحاضر قلنا بل في الحاضر دون قولنا يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولا يتناول الماضي قوله لغفلة ثم يدل على الماضي قلنا لا نسلم لان قوله كنتم اما ان يكون بالصيغة او بالاشارة او بالامة فان كان الاول فنقول انه وان افاد تقدم وجودهم لذلك لكن قوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر يقتضي كونهم كذلك في

لغفلة

في المستقبل ودلالة قوله تعالى كنتم على تقدم وهذا الوصف لم يمنع من حصوله في
المستقبل فبقي دلالة قوله تعالى تأمرون بالمعروف على كونهم كذلك في المستقبل
سليما من المعارض واما الوجهان الاخران فالاستدلال معهما ظاهر قوله لن تزالوا
انتم تكونون في الزمان المستقبل على هذه الصفة فثبت ان صيغة المضارع بالنسبة
الى الحال والاستقبال كالقدر المشترك فوجب تناولها لهما معا قوله وهذه الحجة
خطاب مع الحاضرين فلنا من الجواب عنه في المسئلة الاولى والله اعلم

المسئلة الرابعة التمسك بما روى عنه عليه السلام ان امته لا تجتمع على خطأ والكلام
فيها يقع في مقدمتين احدهما اثبات متن الخبر والثانية كيفية الاستدلال به اما
الاولى فللناس فيه طرق ثلثة الطريق الاول ادعاء الضرورة في تواتر معنى هذا الخبر
فانا نعلم بالضرورة نقل هذا المعنى بالفاظ مختلفة بلغت حد التواتر روى عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال امتي لا تجتمع على خطأ وروى ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وروى لا تجتمع امتي على الضلالة ويدل عليه على الجماعة
رواه ابن عمر وسألت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيها وروى لن يجمع
امتي على ضلالة وروى على خطأ وروى عن الحسن البصري وابن ابي ليلى قالا
رسول الله صلى الله عليه وسلم الخبر وكان الحسن يقول اذا حدثني اربعة من الصحابة
تركتهم وقلت ما قال رسول الله وهذا الخبر من مراسيله وعلى كثرة التواتر
الحاصل من مجموع هذه الامة بالفاظ مختلفة لا يمكن ان يكون كل واحد من آحاد
هذه الامة معصوما عن الخطأ والكذب بل لا بد وان يكون الخطأ والكذب جائزا
على كل واحد منهم ثم ان كل واحد من هؤلاء اذا انفرد بخبر فانه يفيد الظن
الغالب بصحة ذلك الخبر فهذا يدل على تطرق احتمال الخطأ والكذب الى كل
واحد من آحاد هذه الامة ثم ان كل واحد من آحاد هذه الامة اذا انضم الى
الباقين وصار مجموعا معهم فانه يفيد العلم القاطع بصحة ذلك الخبر فهذا يدل
على ان مجموع هذه الامة لا يجوز عليهم الخطأ والكذب البتة فثبت بما ذكرنا
ان كل واحد من آحاد هذه الامة يجوز عليه الخطأ والكذب وان مجموعهم لا يجوز
عليهم الخطأ والكذب البتة

الصلاة

ايضا عمر بن الخطاب في جماعة الصحابة يجوز ان يزال طائفة من امتي على الحق
بحيث لا يضرهم من ناوأهم الى يوم القيمة يجوز ان يرتد واحد منهم عن دينه
بأي امر اراده فثبت ان الناس وهم اخرون عنه علية السلام يستحقون اسم امتي كذا
وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة فنقول ومن تلك الفرقة قال على الجماعة
ثم نقل هذه الاخبار بأسرها مشتركة في الدلالة على معنى واحد وهو ان امة
بأسرها لا تتفق على الخطأ واذا اشتركت الاخبار الكثيرة في الدلالة على شيء واحد
فان كل واحد من تلك الاخبار وان كان جمع كثير رواه فذلك المعنى مرويا بالتواتر من جهة
المعنى الطريق الثاني الاستدلال من وجهين احدهما ان هذه الاخبار وان صحت
لثبت بها اصل عظيم معتد به في الكتاب والسنة وما هذا شانه كانت الدواعي متوفرة
على البحث عنه بالنفي والوجوه اما الاول فلتصحيح مثل هذا الاصل العظيم عادة واما
الاعداء فلدفع مثل هذا الاصل العظيم فلو كان من شبهتها خلاف لا محالة لظهر فرعنه مع
سعة حيلهم عنه وطلبهم له فلما لم يوجد احد على الطعن فيها علمنا انه لا طعن فيها
انه قد ظهر للناس اجماعهم على ان الاجماع حجة وظهر منهم استدلالهم بهذه الاخبار على ذلك
هذه الاخبار والاستقراء دل على ان سائر الجميعون على وجوب خبر به جملة كل الخبر
الموكدون بالحلفين بصحة كل الخبر فهذا يدل على تعظيمهم بصحة هذا الخبر الطريق
الثالث انا نسلم ان هذه الاخبار من باب الاحاد ونقول على تقدير صحتها فانا نعلم بالضرورة
فيه ثم نقول انها تدل على ان الاجماع حجة فنحصل حينئذ من ان الاجماع حجة واذا ثبت
ذلك وجب العمل به لان دفع الضرر المظنون واجب وهذا الطريق واجود الطرق
فنقول اما الطريق الاول وهو ادعاء التواتر فبعيد فانا لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاخبار
الى حد التواتر فان المتواتر هو الذي يكون متواترا الى حد لا يمكن مستفيضا في بعض اقسامه
عشرين انسانا على الكذب في واقعة معينة وبالجملة فهو مما يطالبون بإقامة الدلالة
على ان مجموع هذه الروايات يستحيل صدوره عن الكذب سلمنا حصول القطع بهذه
الاخبار بالجملة لكنكم لما لم تدعوا القطع بمتنها او بمعناها اما القطع بلفظها
فهو ان يقال انا وان جوزنا كل واحد من هذه الاحاد يشان يكون محدثا الا انا نقطع
بان مجموعها يستحيل ان يكون محدثا بل لا بد وان يكون مقصها صحيحا واما القطع

معناها فهو ان يقال ان هذه الالفاظ دالة على اختلافها مستركة في افادة معنى واحد فذلك المشترك يصير مرويا بكل هذه الالفاظ فيصير ذلك المشترك متواترا بالتواتر فنقول ان اردتم الاول فهو مسلم لكن المقصود لا يتم الا اذا بينتم ان كل واحد من هذه الالفاظ يدل على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة ثم وجدتم فيها ما يدل على المطلوب لا على هذا الوجه لم يحصل الغرض لان الذي ثبت عندكم ليس الا حجية احد هذه الاخبار فيحتمل ان يكون الصحيح هو ذلك الخبر الذي لا يدل دلالة قاطعة على حجية الاجماع لكنا نرى المستدلين بهذه الاخبار مصرين على انهم من تصحيح المتن يتمكنون بواسطته منها على التقديس بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطاء وبالتنوين فيه سواء اريد به الوجوب او مطلقا واما ان اردتم الثاني فنقول ذلك المعنى المشترك بين هذه الاخبار اما ان يكون هو ان الاجماع حجة او معنى آخر سوى كون الاجماع حجة فان كان الاول فنقول لم نسلم انه نقل نقلا متواترا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الاجماع حجة وسلمنا ان ذلك بالحد والدلالة كان لم يكن الاجماع حجة جاريا مجرى العلم بوجود حاتم واحد وقد وقع الخلاف فيه وايضا فانا نذكر بعد الفراغ من تصحيح متن هذه الاخبار ما يمكن بها خبر واحد ونقول عليه الدسولة والاجوبة ولو سلمنا ان ذلك منقول على سبيل التواتر لكن ذلك المستدل لا يتمكن بشيء من هذه المسالة فانا بعد سماع تلك الاخبار المتفرقة لا نحتاج الى الاستدلال ببعض تلك الاخبار على سماعنا على بل يحصل العلم الضروري بذلك كما ما سمعنا فقد سلمتم ان بعد سماع هذه الاخبار يفتقر الى الاستدلال ببعضها على هذا المطلوب فنقول ان كون الاجماع حجة ليس جزءا من مفهوم هذه الالفاظ فان اردتم ان هذه الاخبار دالة على معنى مشترك بين جملتها وذلك المعنى يقتضي كون الاجماع حجة فلا بد من الاشارة الى ذلك المعنى ثم من اقامة الدلالة على ان ذلك المشترك يكون الاجماع حجة وانتم ما تعلمون ذلك فان قلت القدر المشترك بين هذه الاخبار تعظيم امر هذه الامة وبعد عمر الخطاب وما جرى هذا المجرى قلت تدعون التواتر في مطلق التعظيم او في تعظيم ناس مخصوصين على الخطاء وهو ما ذكرناه من ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفد التواتر في نفس كون الاجماع حجة وقد تقدم ابطاله واما

الطريق الثاني وهو الاستدلال فضعيف لوجوه لو صحت هذه الاحاديث ضعيفة لطعنوا فيها طعنا وقد طعنوا فيها بما تقدم الى الجواب فان قلت ان احدا من الصحابة والتابعين لم يقل قط من الاحاد بل اتفقوا على انها متواترة سلمنا انهم طعنوا فيها من هذه الوجوه ولكن يحتمل ان يطعنوا فيها على سبيل التفصيل قلت الجواب عن الاول ان النقل عن المتقدمين بانهم جعلوها من باب التواتر ثبت بالتواتر او بالاحاد والاول يقتضي كونها متواترة عندنا والا فمتى يحتمل الخبر متواترا وصح عند كثير التواتر كونها متواترة عند هؤلاء وهو خلاف ما تسند ذكره لكم في هذا المقام وسلمنا انها ليست كذلك والثاني يقتضي ان يكون هذه الاخبار من الاحاد لكن كونها متواترة عند الصحابة والتابعين لا يوجب عندنا الا بالاحاد حتى انا عندنا من باب الاحاد لا نرى استواء القرنين والواسطة مستبعدا في التواتر وعن الثالث ان نقول ليس كل ما لا نعلم صحته وجب ان نعلم فساده فان الصحابة والتابعين ما عرفوا صحة هذه الاخبار فلم يسندوها بل تلقوا صحتها فلا جرم طعنوا فيها بهذا الوجه على سبيل التفصيل امتا الوجه الثاني في الاستدلال وهو قوله الصحابة والتابعون اجمعوا على صحة الاجماع واما اجمعوا على صحة هذه الاخبار وعادة امتنا انهم لا يجمعون على موجب خبر لا جل ذلك الخبر الا وكان ذلك الخبر مقطوعا به على المقدمات الثلاث ممنوعة فلا نسلم اجماع الصحابة والتابعين على صحة الاجماع سلمنا فلا نسلم انهم اتخذوا هذا الذكر لا جل هذه الاخبار بل وجدوا الادلة الدالة على صحة الاجماع فان ادعوا التواتر في هذين المقامين كان ذلك كذبا فان تلك الاخبار الظاهر تكثير اوراقها عند هذين الخصمين ولم يدعوا التواتر في تلك الاخبار بل ادعوا التواتر في هذين المقامين سلمنا ان ذلك متواتر لكن لم نسلم ان عادتهم جارية بانهم لا يجمعون على موجب خبر لا جل ذلك الخبر الا وقد قطعوا بصحته الا ترى ان الصحابة اجمعوا على حكم الجد مع اخبر عبد الرحمن بن عوف واجمعوا على ان المراة لا تكلم مع عمتها وخالتها غير واحد وبالجملة فهو مطالبون بالدلالة على هذه العادة التي ادعوها ثم انا قد بينا ضعف هذه الوجوه وبينا ان الصحيح هو الطريق الثالث وهو ان نجعلها من اخبار الاحاد وعلى هذا التقدير لا تكثير حاصل لكل واحد منها بل هي في الاستدلال المظاهر الثاني وكيفية الاستدلال فتمسك بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطاء

فان قيل ان كان المراد بامته كل من يؤمن به الى يوم القيمة خرج الاجماع
عن كونه حجة وان كان المراد بها الموجودين وقت نزول هذا الخبر دل
ذلك على ان اجماعهم حجة لكنا انما نعرف اجماعهم اذا عرفنا هويات عينهم وعرفنا
الصلاة بقاءهم الى ما بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك غير معلوم وغير مظنون فخرج
الاجماع عن كونه حجة سلمنا ان المراد بالامة اهل كل عصر لكن لم قلتم ان
الصلاة هذه اللفظة تدل على نفي الخطاء عنهم لم لا يحتمل ان قوله لا تجتمع امتي على ضلالة
العين على ان يكون ذلك من امته عليه السلام لو امته بان لا يجتمعوا على ضلالة
فاستشهد ذلك على الراوي فنقله مرفوعا على ان يكون خبرا سلمنا كونه خبرا لكن
لم قلتم انه يدل على نفي الخطاء بانواعه ومنعهم ولم لا يجوز ان الكفرة في النفي نعم واذا كان
كذلك فاما ان نحمله على نفي البعض او على الكفر جمعا بينه وبين الحديث المروي في هذا
الباب وهو قوله عليه السلام اني لم اجتمع على ضلال سلمنا كون الامة معصومين
في كل امر امرهم الله به فلم لا يجوز ان يكون ما ظنوه انه مما امر الله به فقد يكون مصيبا مع ان الامر
الآخر يكون مما نهى الله عنه والجواب اما السؤال الاول فمندفع بسائر
الصلاة الاحاديث الواردة في هذا الباب وهو قوله عليه السلام لا يزال طائفة من امتي ظاهرين
على الحق وقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله من فارق الجماعة
قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه قوله لعل هذا الحديث ورد في صنف
قلنا عادة الراوي بعيد فان الرواية مطلقة ثم نقول ما ذكرتموه معارض بما ذكرنا
هذا الجواب لم نستدل به على تعذر النصوص ثم انه مندفع بسائر الاحاديث
واما ان الكفرة في النفي نعم فقد تقدم بيانه في باب النهي وقوله نحمله على نفي البعض قلنا
اجتماع الجميع العظيم على المنهي مستبعد فلا يمكن كفرهم ويعرض التعظيم ولانه
لا يكون مختصا بامته بذلك فضيلة قوله نحمله على الكفر لقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة قلنا هذا حديث مستقل بنفسه ولهذا لا يعتمد
الكفر قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم قلنا اذا ثبت ان الصالحين قوله هب
ان الامة معصومون في اجماعهم فلم لا يجوز ان يحصل العلم لبعض الامة على قولين متعارضين
قال الاجماع حجة لا يجوز ان يحصل العلم لبعضهم بقول انه ليس بحجة قلنا انه حجة يجوز

ان لا يفيد العلم لكن هذا انما يحسن اذا قال الامة ما لم يحصل العلم لكل واحد منهم
الامة متفقين على الخطاء وذلك باطل بالحديث والله اعلم المسئلة الخامسة
دليل العقل وهو الذي يعول عليه اما قول المخرمين رحمه الله فقال اجماع المخالفين
العظيم على الحكم الواحد يستحيل ان يكون الدليل دلالة او امارة فان كان دلالة
كشف الاجماع عن وجود تلك الدلالة فيكون خلاف الاجماع خلافا لتلك الدلالة
وان كان امارة فقد رأينا التابعين قد طعنوا في المنع من مخالفة هذا الاجماع
فلو دل اطلاعهم على دلالة قاطعة ما ظنوه من مخالفة مثل هذا الاجماع والحاصل ان
اتفاقهم على المنع من مخالفته وهذه الدلالة ضعيفة جدا لاحتمال ان يقال لعلهم
اتفقوا على الحكم لدلالة لا للامارة بل للشبهة وكثير من المبطلين مع
كثرتهم وتفرقهم في المشرق والمغرب قد اتفقت كلمتهم لاجل الشبهة
سلمنا الحصر فلم لا يجوز ان تكون الامارة بعيدة الظن قوله رأينا الصحابة مجتمعين
على المنع من مخالفة هذا الاجماع وذلك لا يدل على اطلاعهم على ما لم يعلم من مخالفة
هذا الاجماع قلنا لم لا يجوز اتفاق الصحابة على ذلك سلمنا ان كذلك لكن لم قلتم
ان اجماع اهل الامارة على المنع من مخالفة الاجماع الصادر عن الامارة
الامارة الاخرى فان قلت انهم لما كانوا معصومين في اجماع الصادر عن الامارة وجب
ان يكونوا معصومين في اجماعهم الصادر عن الامارة قلت اذا اصلت
انهم لما كانوا معصومين في الاجماع الصادر عن الامارة فقد بطل بذلك انهم ممنوعون من مخالفة
هذا الاجماع والله اعلم المسئلة السادسة اما الشيعة فقد استدلوا على ان الاجماع
ليس بحجة بان زمان التكليف لا يخلو من الامام المعصوم ومتى كان هذا كذلك كان الاجماع
ليس بحجة بيان الاول يتوقف على بيان امرين الاول انه لا بد من الامام والدليل عليه
ان الامام لطف وكل لطف واجب فالامام واجب انما قلنا ان الامام لطف لانا نعلم
ان المخالف اذا كان لمحذور ليس فاهرا منهم عن القبائح وحثهم على الواجبات فان
حاله في الحرج الداعي بالواجب والداعي بالقبائح انما من عالم اذا لم يكن لمحذور هذا
الرئيس العالم بذلك بعدا استقرا العادة ضرورة انما قلنا ان اللطف واجب
لوجهين الاول ان اللطف كالتمكين في كونه ازاحة لعذر المكلف فاذا اوجبنا التمكين

والجواب كذا اللطف انما قلنا ان اللطف كالممكن لانه ثبت في المشاهدات احدنا اذا دعا غيره الى طعام وكان غرضه نفع ذلك الغير وبنى على ذلك التوراك وقت التناول ولم يرد له وعلم انه متى تواضع له فانه يتناول طعامه ومتى لم يتواضع ذلك لم يتناوله فان يركعه التواضع في هذه الحالة يجري مجرى الباعث عليه والداعي اليه فهذا هو الذي نعني بالمكلف ان المكلف لو لم يجب عليه فعل اللطف لم يقبح منه فعل المفسدة انما لانه لا فرق في العقل بين فعل يختار المكلف عنده الفعل وبين تارك ما فعل المكلف عنده بالواجب فثبت ان اللطف واجب وثبت انه لا بد في زمان التكليف من الامام والدليل عليه وجوه الاول ذكر الامام يجب ان يكون معصوما والدليل عليه وجوه الاول انا احوجنا الخلق الى الامام لعصمة المقترح عليهم فلو اقتضت هذه الحاجة في الامام له ان يفتقر الامام الى امام آخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت انه يجب ان يكون معصوما فثبت انه لا بد في كل زمان التكليف من معصوم واذا ثبت هذا وجب ان يكون الامام جماعة لانه متى انتفى العلماء على حكم والاجماع لا يوجد في اثنين فصاعدا فقول ذلك المعصوم لانه احد العلماء بل هو مستبد بهذا لم يكن ذلك قولا لكل الامة وقول المعصوم حق فاذن اجماع الامة يكشف عن قول المعصوم الذي هو حق فلا جرم ظننا ان اجماع جملة الامة حق ظهر عندنا ان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بالنبوة اصلا وان اجماع اهل الحرم حجة كان اجماع امتناعه والبرهان عليه انا لو سلمنا انه لا بد من امام ولم نسلم انه لطف ولو سلمنا ان الخلق اذا علموا ان في جملتهم من يعلم من الصانع وصفاته ما علمه من الطاعات كان اقرب الى طاعاتهم اذا لم يكن لهم الانس بيانه انكم تزعمون ان الله تعالى العالم فلطف من ليس فعلا لكم وجود العالم متى خلا عن الوسائط حصلت المفاسد باطلا لانكم اذا لم تجدوا العالم خاليا عنه فكيف يمكنهم ان يقولوا انا وجدنا العالم متى خلا عن الامام حصلت المفاسد بل الذي جوزناه انه متى كان الامام وفق المؤمن والمنعة حصلت هذه المفاسد لكنكم لا توجبون ظهوره وقوته الذي توجبونه من ظهور المفسدة وعند عدمه اذا وجد امام وجد فوته عند خوفه وتقيه ومتى ما يجوز والذي جوزتموه وهو ظهور المفسدة عند ضعفه وخوفه فانتم لا تقولون به فظهر

فساد قولهم سلمنا امكان هذه الجوبة لكنا نقول ندعون اندفاع هذه المفاسد بوجود الرئيس كيف كان او بوجود الرئيس القاهر ان اردتم الاول فهو ممنوع ولا بد من الدلالة واستقراء العرف لا يشهد لهم البتة لان الخلق انما ينقادون من السلطان القاهر فاما السلطان الضعيف بل الشخص الذي لا يرى ولا يعرف ولا يظهر منه في الدنيا اثر ولا خبر فانه لا يحصل بسببه ارهاب عن القبائح ولا رغبة في الطاعات فلم قلتم ان مثل هذا الامام يكون لطفا وان اردتم الثاني فنسلم للمتكلم انه توجبون به فالحاصل ان الذي عرفتم بالاستقراء كونه لطفا انتم لا توجبونه والذي توجبونه لا تعرفون بالاستقراء كونه لطفا وان قلتم نحن كان في اثبات وجوب اصل الامام وانما البحث عن كيفيته فذاك يتلقى بالفصل لحن تكلمنا فيه ثم السبب في نسبته ظاهر وهو ان الامام لو ادبل عنه الخوف لظهر ولو جز الناس عن القبائح ودعاهم الى الطاعات فثبت انما قلتموه حق الذب منهم قلتم انكم ادعيتم وجوب نصب الامام وكيف كان سواء كان ظاهرا او مختفيا وقد للتم على وجوبه بكونه لطفا ودللتم على كونه لطفا بتفاوت حال الخلق معه في الطاعة والمعاصي فلا بد من اثبات هذه المقدمة عند وجود الامام وكيف كان الامام حق كما لا يستدل على وجود الامام وكيف كان وبعض منع ذلك فان حكمكم باستغناء احوال العالم لما ذكرتم التفاوت انما يحصل من الامام القاهر وانت صحاح الديباج حصول التفاوت من وجود الامام وعدمه كان مما لا يستغنى اثبات هذه المقدمة لا بد لها من دليل كما منع نفع لكم ما ذكرتموه وان ندعوا السبب في عينه وخوفه سلمنا ان نصب الامام يقتضي تفاوت حال الخلق من الوجه الذي ذكروه لكنه متى يجب نصبه اذا خلا عن جميع جهات القبح اذا الرجل العاقل مسلم ولكن دليلكم انما اذا افهم الدلالة على خلوه عن جميع جهات القبح والمفسدة وانتم لم تعلموا ذلك والثاني ممنوع لان بتقدير اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح لا يجوز نصبه فكيف في كون الشيء متضمنا اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح ولكن تحسنه اشتماله على جهة واحدة من جهات الحسن ما لم يكن انفكاكه عن كل

بالتفصيل

من قبلهم

جهات القبح فان قلت ما ذكرتموه مدفوع من اربعة لوجوه احدها انه لو جاز
ذكره القبح في كون الامامة لطفا جاز ذكر خلوه جاز القبح في معرفة الله تعالى لطفا بذلك لان الذي يمكننا في بيان المعرفة الله لطف هو الفعل حتى على اداء الواجبات
والاحتراز عن القبائح العقليين فما بيان خلوها عن كل جهات القبح فما
لم يوجبه احد فلو قدح هذا في كون الامامة لطفا قدح في كون المعرفة
لطفا وثانيها ان ما ذكرته يقتضي الى تعذر القطع بوجوب شيء على الله تعالى
كونه لطفا لانه لا يخلو مدعي خلوه لطفا الوجه الاحتمال المذكور فيه وثالثها
انه لا دليل على استحالة الامامة على جهة القبح وما لا دليل عليه وجب نفيه ورابعها
ان جهات القبح مصورة وهي كون الفعل كذبا وظلما وجهلا وغير ذلك من الجهات
وغير خاص الجهات وهي اسوء حالا منه من الامامة فوجب القطع بخلوها
على جهة القبح فان قلت اما الاول فليس لنا ان نرد هذا الاحتمال الذي ذكرتموه
في الامامة ان كان بعضنا ما في المعرفة من غير فرق وجب الجواب عنه في
الموضعين والا جاز ومن تعذر الجواب عنه في الصورتين لم يحكم بسقوطه من
غير جواب وان حصل الفرق بين الصورتين بطل ما ذكرتموه قلت الفرق ان معرفة
الله تعالى من الالطاف التي يجب علينا فعلها فاذا علمنا استحالة المعرفة على جهة
مفسدة ولم نعلم استحالة ما على جهة مفسدة غلب على ظننا كونها لطفا والظن
في حقنا قائم مقام العلم في اكثر الفعل فانه كما يقبح الجار مع صحة الجدار المائل
الذي يعلم سقوطه كذلك يقبح اذا لم نعلم ذلك فلا جرم وجب علينا فعل المعرفة اما
الامامة فهي من الالطاف التي يوجبها على الله تعالى ولا يكون واجبا
على الله ظن كونها لطفا لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فما لم يثبت خلو الفعل
من جميع جهات القبح لم يكن اجابه على الله تعالى فظهر الفرق وعن الثاني
انا لا نعول في فعل معين انه لطف فيكون واجبا على الله تعالى لاجل الاحتمال
المذكور قائم فيه بل نعول على الذي يكون لطفا في نفسه فانه يجب فعله على الله
تعالى وذلك لا يقدح فيه الاحتمال المذكور وعن الثالث ان نعول على المراد
من قولك ما لا دليل عليه وجب نفيه ان عنيت به ان ما لا نعلم عليه دليلا

وجب نفيه فهذا باطل والا وجب على المعتزلي اكثر الاشياء لعدم علمهم بادلتها
وان عنيت ان ما لا يوجد عليه دليل فهو منتف لا نسلم وجوب نفيه فهذا النضاع ممنوع
ومستند بل التسليم لكن لا نسلم انه لم يوجد الدليل فلعله وجد ولم نعلم
فان قلت صنوت وحدث وما وجدت قلنا اقرر الدلالة على ان عدم الوجدان
يدل على عدم الوجود وعن السابع ان صور اول يوم من شوال لو شاهدنا على
كونه طالعا وحيلا وعلمنا بامع انه تبيح فيجوز هلالها مثله وما الحيلة فالتقسيم الذي
يكون جهة هو المنحصر اما غيره فلا سلمنا انه لا بد في القبح في كونه لطفا
من تعيين جهة المفسدة لكن ها هنا جهتان احدهما ان نصب الامام يقتضي
كون المكلف تاركا للقبيح لكونه متحاميا للخوف من الامام وما عند عدم
الامام فلم نعلم انا بتركه نقبح لاجل الخوف من الامام وان قلت هذا باطل بترتب
العقاب على فعل القبيح فانه يقتضي ان يكون المكلف تاركا للقبيح لاجل الخوف
للخوف من العقاب قلت انا سائل فيمكنني ان اقول لم لا يجوز ان يكون هذه
الجهة مفسدة ما نعة وعلتك الدلالة على انها ليست كذلك وايضا نرى ونرى لنا
ترتب العقاب عليه لا يقتضي ان من المفسدة ان يكون نصب الامام وغير مقتضى
لها لاحتمال ان يكون حال كل واحد منهما خلاف حال الاخر والذي يحقق ذلك
ان ترتب العقاب على فعل القبيح لا يعلم الا بالشرع فقبل ورود الشرع يجوز ان يكون
فيه مفسدة من هذه الجهة فلما ورد الشرع به علمنا انه لا مفسدة فيه من هذه الجهة
لان الشرع لا يأتي بالمفسدة فنظيره من مسئلتنا ان نقول لم يجوز ان لا يكون
الشرع ان يكون نصب الامام مفسدة من هذه الجهة فلما ورد الشرع به علمنا ان
لم يكن مفسدة من هذه الجهة لكن على هذا التقدير يصير وجوب الامامة شرعا
وثابتا بما ان يقال فعل الطاعة وترك المعصية عند عدو الامام اشق منهما عند
وجوده فيكون نصب الامام وسببا لمزيد ثواب من هذا الوجه وتقدير هذا
الاحتمال فلا نسلم انه يحسن نصب الامام وتخلا عن وجوبه سلمنا ان الامام
لطف لكن في حال الهدنة اذ من بعضهم اجماع ويمكنه ان يزال بها بان يشغل بعض
الهدنة فتورث سكونهم عن طاعة الغير يعلم الله تعالى منهم انه متى نصب لهم وشا

قصدوه بالقتل وامارة القتل العقلية واذا الرئيس لهم ربما انهم لا يقدمون
على القبائح ولا يتركون الواجبات ويكون نصب الرئيس في ذلك الوقت مفسدة
ثم هب انه وان كان نادرا الا انه لا زمان الا ويجوز ان يكون هو ذلك الزمان النادر وحينئذ
لا يمكن الجزم بوجوب نصب الامام في شيء من الازمنة فان قلت هذا ممنوع
من وجهين الاول ان الاستنكاف انما يكون من الرئيس المعين وليس الكلام
فيه بل في مطلق الرئيس الثاني ان هذه مفسدة نادرة والمفاسد الحاصلة عند
عدم الامام غالبة وانا نعلم ان الغالب والنادر فالغالب اولى بالدفع قلت
الجواب عن الاول انه كما يتفق الاستنكاف من طاعة رئيس معين فقد يتفق
الاستنكاف من طاعة مطلق الرئيس وايضا فاذا سلمتم ان الاستنكاف
قد يقع من الرئيس المعين فيكون نصب ذلك المعين مفسدة فاذا لم يكن تحصيل
ذلك المطلق الا في ذلك المعين كما هو قولكم في تعيين الامامة في اشخاص معينين
كان ذلك المطلق ايضا مفسدة وعن الثاني هب ان الزمان الذي يقع فيه ذلك
الاستنكاف نادر الا ان كل زمان لما احتمل ان يكون هو ذلك النادر لم يمكنا القطع
بوجوب نصبه في شيء من الازمنة سلمنا كون الامامة لطفا في كل الازمنة
ولكنها لطف يقوم غيرها مقامها او لا يقوم الاول مسلم ولكن لما لم يعتبر حاصلها
لم يمكن الجزم بوجوبها على التعيين والثاني ممنوع فلا بد من الدلالة عليه ثم انا
بين امكان البدل على الاحتمال ثم انا نقول الكم توجبون عصمة الامام وليست
عصمته الا ما واحد والا وقع التسلسل فاذن لا شيء سوى الامام يقوم لطفا له في
الاحتراز عن القبائح واداء الواجبات واذا ثبت ذلك في الجملة فلم لا يجوز ان يحصل
للامة لطف قائم مقام الامام وحينئذ لا يكون نصب الامام واجبا عينا سلمنا
كون الامام لطفا على التعيين لكن في المصالح الدنيوية او الدينية ع بيانه
ان ما ذكرتموه من منفعة وجود الامام ليس الا في حصول نظام العالم واندفاع
الهرج والمرج وذلك كله مصلحة دنيوية وتحصيل الاصلح في الدنيا غير واجب
على الله تعالى فما يكون لطفا فيه اولى ان لا يجب واما اقامة الصلوات واخذ الزكوات
وذلك كله مصالح شرعية فما يكون لطفا فيه لا يجب وجوده عقلا فان ادعيتم

كونه لطفا في شيء آخر وراء ذلك فهو ممنوع فان قلت الامام لطف في
المصالح الدينية العقلية لانه اذا زجرهم عن القبائح وامرهم بالواجبات
العقليين مرة بعد اخرى تمرنت نفوسهم عليها واذا تمرنت نفوسهم
عليها تركوا القبائح لقبحها واتوا بالواجبات لوجه وجوبها وذلك مصلحة
دينية قلت لا نسلم تفاوت حال الخلق بسبب وجود الامام في هذا
المعنى فان عند وجود الامام ربما وقعت احوال القلوب على ما ذكرتموه
وربما صارت بالضد من ذلك لانهم اذا ابغضوه بقلوبهم وعاندته نفوسهم ازدادت
المفسدة فربما اقدموا على الافعال والترك لمحض العناد منه وبالجملة فالتفاوت
الحاصل في احوال الخلق انما يظهر فيما عددناه من المصالح الدنيوية او فيما عددناه
من المصالح الشرعية فاما فيما نحن فيه من المصالح الدينية العقلية فهذا
التفاوت ممنوع فان الاحتمالات متعارضة فيها سلمنا انه لطف فلم قلت
ان فعل اللطف واجب قوله في الوجه الاول ان فعل اللطف جاري مجرى التمكين
قلنا هذا قياس وقد بينا انه لا يفيد اليقين ثم نقول لا نسلم ان فعل اللطف
جار مجرى التمكين قوله من قدم الطعام الى انسان واراد منه تناوله الى
آخره قلنا لا نسلم ان ترك التواضع في تلك الحالة يقدح في تلك الارادة على
الاطلاق بيانه ان الارادات مختلفة فقد يريد الانسان من غيره ان يتناول طعامه
ارادة في الغاية حتى انه يقرر مع نفسه انه يفعل كل ما يعلم ان ذلك الضيف لا يتناول
طعامه الا عند فعله وقد تكون الارادة لا الى هذا الحد بل بمنزلة ريبان فاكل
طعامي لكن لا الحث اذا اكل لو لم يأكل طعامي الا عند تقبيلي رجله وفعله لما اردته
دون ذلك اذا ثبت هذا فنقول الارادة ان كانت على الوجه الاول كان ترك التواضع
قادحا في حصولها لكن لو كانت على الوجه الثاني لم يلزم من عدم التواضع عدمها اذا
ثبت هذا فنقول لم قلتم ان الله تعالى اراد من المكلفين فعل الطاعات والاجتناب
عن القبائح ارادة على الوجه الاول حتى يلزمه فعل اللطف بيانه ان التكليف
تفضل واحسان والمتفضل لا يجب عليه ان يأتي باقصى مراتب التفضل
قوله في الوجه الثاني ترك اللطف كفعل المفسدة قلنا انه قياس فلا يفيد اليقين

لا يحتمل ان صاحبه وقع النقاش لكون شرطا لوما قائما مقام قول القرآن وفعل المفسدة
لا ضرر وترك اللطف ترك الانتفاع وليس يلزم من وقوع الاصلح وقوع ترك الانتفاع فانه
يقع منا الاصلح والصغير ولا يقبح ترك انتفاعه سلمنا انه يجب فعل اللطف لكن يجب
فعل اللطف الحاصل او فعل اللطف المقرب الاول مسلم والثاني ممنوع فانا نسلم
ان الامام لطف محصل بيانه انه لو لم يكن القطع بان عند وجوده الامام وتقدم الاستيلاء
على الطاعة وبعد عن المعصية لما كان كذلك بل الذي يكون اوعاؤه ان الحسنات
عند وجوده الامام يكون اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيكون الامام
لطفا مقربا واذا كان هذا ما قلناه يوجب على الله تعالى وخرج على هذا مسئلة
الضيف فان المضيف انما يجب عليه التواضع للضيف اذا علم انه لو تواضع له لاجابه
الى المقصود اما مع ظن ذلك فلما اذا علم قطعا انه لا حاجة به اليه فلا نسلم انه حسن
منه ذلك التواضع فضلا عن الوجوب وعلى هذا لا يجب ان يوجد حيث من علم الله
تعالى ان الامام لا يكون لهم لطفا محصلا لا علم انه يجب على الله تعالى نصب الامام
في ذلك الزمان سلمنا ان اللطف واجب مطلقا لكن متى اذا امكن فعله او اذا امكن
مع بيانه لا نعلم الله تعالى ان كل من يخلقه في ذلك الزمان فانه يكون مكلفا او فاسقا
مخصوصا لم يكن خلق المعصوم في ذلك الزمان مقدورا له واذا كان كذلك فلم قلت
انه لا يحسن التكليف في هذه الحالة واذا حسن هذا التكليف جوز في محل زمان
ان يكون هو ذلك الزمان فلا يمكننا القطع بوجوب الامام مرة فضلا عن الوجوب منه
وخرج عليه مسئلة الضيف فان هناك انما يجب عليه التواضع اذا امكن ذكر
التواضع مقدورا له فاما اذا كان مقدورا له لم يتوقف الناس تاول الطعام على
فعل التواضع بل حسن ذلك لا لغاية بل التواضع سلمنا كل ما ذكروه ولكنه يناقض
النصين والتقبيح العقلين وانه باطل على ما بينا في الكلام الكلامية فهذا هو
الاعتراض على مقدمات دليلهم على الترغيب ثم نقول دليلكم منقوض بصور
احداها انه لو كانت القضاء والامام الجبهوش معصومين لكان حال الخائن والمحتاب
من القبائح اقرب مما اذا لم يكن كذلك وثانيها لو وجد في كل زمان امام معصوم وثبتنا
ولكان الامام عالما بالغيوب وقادرا على التصرف في الشرق والغرب والبر والبحر

وراجعها فكان حينئذ اذا اشتغل عن الحجبين وطار مع الملائكة فان خوف
المكلفين هاهنا يستند منه لان كل احد يقول لعله معي وان كنت لا اراه
فكان زجره عن القبيح اشد ولا خلاص عن هذه الالزامات الا باحد امرين
الاول ان يقال هذه الاشياء وان حصلت معها هذه المنافع لكن علم الله تعالى فيها
وجه مفسدة لا نعلمه نحن فكذلك لم يجب على الله فعلها الثاني ان يقال انها
وان كانت خالية عن جميع جهات المفسدة لكن لم يجب على الله تعالى فعلها
لان كل واحد من هذين الاحتمالين قائم فيما ذكروه فيسقط به اصل دليلهم سلمنا
انه لا بد من الامام ولم قلت انه معصوم وقوله لو لم يكن معصوما لم تحصل الفائدة
الا بالنقل قلنا لم لا يكون لو لم يجب ان يكون ذلك النقل معصوما لم يجب
ان لا يجوز كونه مخطئا وكذلك القول في كل ما يذكرونه في هذا الباب ولا نعني
بكوننا ان نقول لم لا يجوز ان يكون الامام والمأموم كل واحد منهما مخطئا
مجموع الامة لطفا للامام وعلى هذا فاقامة الدلالة على ان لا يجوز ان يكون مجموع الامة
معصوما معلوم وانه لا يكفي في ذلك قدر ضرورة اذ لنا على ان الاجماع حجة سلمنا
حجيته معصوما فلم قلت ان الاجماع يستدل على قوله وتقريره ما تقدم في اول الباب
ان العلم بانتفاق كل الناس بحيث يقطع انه لم يشذ عنهم واحد في الشرق والغرب
متعذر لا سبيل اليه وجوده لكن لا نسلم ان قوله صواب لان عندهم يجوز
ان يبقى الامام بالكفر والبدعة على سبيل التقية والخوف وحلف بالله والايمان
انه لم يخرج منها ان امن حدثك كذا فعله لما رأى اهل العالم
متفقين على ذلك القول حان من يعلم الغيب فاظهر المواقفة على ذلك الباطل
كيف وعند هؤلاء الظلمة علي بن ابي طالب مع جميع الصحابة والمؤمنين
والمتصارا للتقية خوفا من ابي بكر وعمر مع قلة انصارهما واعوانهما فما اذا جاز الخوف
والتقية في هذه الصورة فكيف لا يجوز ان الرجل الواحد جميع اهل العالم عندهم
اتفاقهم على الباطل سلمنا انه افضى به حال الاجتهاد فلم لا يجوز ان يكون ذلك خطاء
من باب الصغائر ثم عند ذلك نحتاج ان نعود الى اقامة الدلالة على انه لا يجوز الصغيرة
على الامة فان عولوا فيه على حديث التبشير فهو ضعيف لان الخبر الشديد

كرم الله وجهه

رضي الله عنهما

والعتوى بالكفر والفسق واباحة الدماء والفروج مع الجهل بالغلبة او
في باب التغيير من وقوع الصغيرة فاذا جاز ان لا يكون ممتنعا عنه فلم لا يجوز
ان لا يكون ممتنعا عن الصغيرة فهذا ما على هذه الطريقة من الحجج وما
ومن احاط علما بما ذكرنا من القدح في جميع مذاهب الشيعة اصولها وفروعها الحق انهم
في الامامة مبتدعة على القسم الثاني فيما
احتج من الاجماع وهو منه المسألة الاولى في حل مسئلة فالحكم فيها اما ان تكون
بالجهاب الكلي او السلب الكلي وبالجهاب في البعض والسلب والبعض وهذه
احتمالات ثلثة لم يرد على شيء منها فاذا اختلف اهل العصر الاول على قولين من هذه
الثلثة فهل لمن بعدهم ان يذكر الثالث الحكم ذون منعوه واهل الظاهر
جوزوه والحق ان احداث القول الثالث اما ان يلزم منه الخروج عن اجمع الامة
او لا يلزم فان كان الاول لم يجز احداث القول الثالث مثاله الامة اختلفت
في المجتمع الخ على قولين منهم من جعل المال كله للجدة ومنهم من قال انه يقاسم
الخ فالقول الثالث وهو من المال كله الى الخ غير جائز لان اهل العصر
الاول القائلين بالقولين الاولين اتفقوا على ان الجد فسلم القائل بالقول
بصرف المال كليته الى الخ يبطل كل واما الثاني فان احداث القول الثالث
فيه جائز لان الجد ورد عند الكل اجماع او القول بما يلزم منه خرق الفقه واذا لم يكن
احداث القول كذلك وجب جوازه واحتج المانعون بامور احدها ان الامة
لما اختلفت على قولين فقد وجب كل واحد من الفريقين الاخذ اما بقول صاحبه
وتجويز القول الثالث يسقط ذلك فان قلت انهم اوجبوا ذلك بشرط ان لا يظهر
وجه ثالث فاذا اظهر فقد زال شرط وكل اجماع قلت لم نجوز بهذا الاحتمال
لجواز ان يقال حجة اما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر
وجه القول الثاني فاذا اظهر فقد زال شرط وكل اجماع يجوز الخلاف فيه وثانيها ان
الذهاب الى القول الثالث اما ان يجوز لو امكن كونه حقا او لم يمكن كونه حقا الاول مسلم
كون القولين باطلين مع كونه ان الحق واحد وحينئذ يلزم اجماع الامة على
الباطل والجواب عن الاول ان اجماع الامة على ان كل القولين مشروط

بان لا يظهر الثالث قوله لو جاز ذلك لجاز مثله في القول الواحد قلنا انما جاز لكنهم
منعوا من اعتباره فلم لم نقل ان تحكم عليهم بوجوب التسوية ومن الثاني ان هذا
الاشكال غير وارد على القول بان على مجتهد مصيب فانه لا يلزم من بحثه
احد الامور فساد الباقي واما على القول بان المصيب واحد لا بعينه لكن من
اظهر القول الثالث فهو حق لان المجتهد قد يكون من العوام او الجهال او الحمقاء
والله اعلم المسألة الثانية الامة اذا لم يفصل من مسلئين فهل لمن بعدهم
ان يفصل فيها واعلم ان هذا يقع على وجهين احدهما ان يقولوا لا فصل
بين هاتين المسلئين في كل الوجوه او في الحكم الخلاف والآخران لا يتفقوا على
ذلك لكن كان ظهر من قول بعضهم اما القسم الاول فانه لا يجوز الفصل
بينهما لانه على ثلثة اقسام احدها ان يحكم الامة في المسلئين حكما واحدا اما بالتحليل
او التحريم وبالجملة ان لا يحكم بعض الامة فيها بالتحريم والبعض الآخر بالتحليل
وثانيها ان لا ينقل الينا منهم حكم فيها فنفي هذه الصور الثلث مبني على الدليل
في احدى المسلئين على نفي ضدها وخلوه عن جميعها وثالثها ان يكون الحال الاولى كما
واما القسم الثاني فقيل فيها ان علم ان طريقة الحكم في الحكمين المسلئين واحدة
فذلك جاري مجرى ما لو نقولوا لا فصل بينهما فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه
مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى واما جمعوا
بينهما من حيث اسطهما حكم ذوي الارحام فهذا مما لا يسوغ خلاف فيه
بخلاف ما جمعوا بينهما الذان هذا الاجماع مما خرجن سائر الاجماعات في
القوة واما ان لم يكن كذلك فالحق جواز القول بان بعد هؤلاء لم يكن يذكر
حكما لقائل ما اجمعوا عليه لانه وجد واحد ولم يعلم حكمه ولا يمتنع القول
فان من رأى انسانا في مسألة لدليل وجب عليه ان يوافقه في كل المسائل
المانعون من الفصل مطلقا بوجهين الاول ان الامة اذا قال بعضها بالحرمة
والمسلئين وقال النصف الآخر بالحل فيهما فقد اتفقوا على انه لا فصل بين
المسلئين فيكون الفصل بينهما رد الاجماع الثاني ان الامة اذا اختلفت على
قولين مسلئين فقد اوجب كل واحد من الطائفتين منهما على الاخرى

ان يقول بقولهما او يقول الطائفة الاخرى وخطرت عما سوى ذلك وذلك ممنع من
القرون بين المسلمين والجواب عن الاول الكم ان عنيتم بقولكم اتفقوا على
انه لا فصل بينهم انهم نصوا على استوايهما في الحكم او هما مستويان في علة الحكم
فليس كذلك لان النزاع ليس هنا وان عنيتم به ان كل من قال باحدى المسئلتين
فقد قال ايضا بالاخرى فلم قلتم ان ذلك يمنع من الفصل فان هذا اول المسئلة ومن
الناس انهم انما وجبوا ذلك شرطا ان لا يفرق بعض المجتهدين من المسلمين فان ادعوا
انه لا تفاق الى هذا الشرط فهذا ممنوع ومن الناس من جوز الفصل مطلقا
استدلالا بعمل ابن عباس في تزويج ام ولده ان من اللازم ان للاخ ثلث ما يبقى وقال ام ولده
للاخ ثلث المال فقال في احدهما بقول ابن عباس وفي الاخر بقول عامة الصحابة
والثوري قال الجماع ناسيا يغطوا الاكل ناسيا لا يغطر فرقوا بين المسلمين
مع انه جمعهما علة واحدة فوا الله اعلم المسئلة الثالثة تجوز حصول
الاتفاق بعد الخلاف وقال الكرخي لا تجوز لان الاجماع الصحابة على امامة ابي بكر بعد
اختلافهم فيها واتفاق التابعين من بعد امهات الحوادث بعد اختلاف الصحابة فيه
ارجح حكم بان اهل العصر الاول اتفقوا على جواز الاخذ باي القولين كان
اذا قلنا الاخذ بهما واجب فلو اجمعوا على احد القولين وجب ان يكون الاجماع حجة
ويكون المتأخر نسخا للمتقدم وكل ذلك محال على ما مر في باب النسخ ولانه لو جاز ذلك
لجاز ان يتفق اهل عصر على قولين ويتفق اهل العصر الثاني على خلافهم والجواب
ان الاجماع على جواز الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق فاذا اتفق العصر
الثاني على احد القولين فقد زال الشرط فزال الجواز قوله لو جاز ذلك لجاز مثله عند
الاتفاق قلنا ممنوع الجواب عنه في المسئلة الاولى المسئلة الرابعة اذا اتفق
اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول جاز ذلك اما انه لا يجوز مخالفة
خلافا لاكثر من الناس كالشيعة وبعض من تقدمها من الشافعية والحنفية لنا ان ما اجمع
عليه اهل العصر الثاني سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين ولانه اجماع حدث بعد ما لم يكن بكون حجة كما اذا حدث بعد تردد اهل
الاجماع فيه حال انقراضهم واعلم ان هذا المقام يكاد ينبغي على الخلاف اذا عرفت ادلته

احتجوا بامور احدها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
اوجب الرد الى كتاب الله عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق
في المحال لا ينافي ما يعتقد من الخلاف فوجب فيه الرد الى كتاب الله وثانيها
قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ظاهره يقتضي جواز
الاخذ بقول كل واحد من الصحابة سواء انفصل عن ان يكون بعده اجماع او لا
يكون وثالثها ان في ضمن الخلاف اهل العصر الاول الاتفاق على جواز الاخذ
بايهما اريد فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني لتدافع الاجماعان وذلك محال
قولهم اذا اتفقوا بعد الخلاف حجة لكان قول احدى الطائفتين اذا مات
الاخرى حجة وليس كذلك قولهم حجة بالموت وخامسها لو كان اتفاق اهل
العصر الثاني حجة لكانوا قد صاروا اليه لدليل ما اذ لو وجد ذلك الدليل لما وقفى
على اهل العصر الاول وسادسها ان اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون
اتفاقهم وحدهم اجماعا وسابعها انه قد ثبت ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا اهل
قولين لم يجز لمن بعدهم احداث قول ثالث واهل العصر الاول لما اختلفوا لم
يكن اتفاق الجميع بذلك الجمع قولا واحدا منهم فيكون القطع بذلك احداثا لقول ثالث
وانه غير جائز وثامنها ان العصابة في الحادثة التي اختلفوا فيها كالحبا الجدي
انه لحفظ ذلك القول الصحيح وقطع الخلاف عليها واذا لم ينعقد الاجماع مع ذلك الاقوال الحال
حسبوة القائلين بها فوجب ايضا ان لا ينعقد حال وفاتهم وتاسعها ان هذا الاجماع
لو كان حجة لوجب ترك القول الآخر ولكان اذا احضر بعض اهل العصر الاول
خلافه وجب نقضه لكونه واقعا على معاند دليل قاطع لكن ترك كل باطل لان اهل العصر
الاول اتفقوا على بطلان هذا القضاء فيكون على خلافه اجماع والجواب
عن الاول ان التمسك بالاجماع رد الى الله ورسوله ولان اهل العصر الثاني اذا اتفقوا
فهم ليسوا منازعين فلم يجب عليهم الرد الى الكتاب لان المنازعة عدم عند
وعن الثاني انه مخصوص بتوقف الصحابة في الحكم حال الوسط لما مر ان الله لا يجوز
ان يتعبدنا به وذلك بعد انعقاد الاجماع فوجب تخصيص محل النزاع عنده والجامع
ما تقدم وعن الثالث ما مر غير مرة ان ذلك الاجماع مشروط بانه ممنوع من اتفاقهم

حال الاستدلال على التوقف وجوز الاخذ بأي قول شاء الدليل اليه ولا يكون اذا جوزنا ان لا يكون اتفاق اهل العصر الثاني حجة فلم يجز ان لا يكون اتفاق اهل العصر الاول حجة اذ ليس اخذ الاتفاق اولى من الثاني واذا لم يكن الاتفاق الاول حجة لم يلزم من حصول الاتفاق الثاني ما ذكرتموه من الجهتين وفيه نظر ان هذه الحجة متناقضة وعن الرابع انا نشتق بموت احدى الطائفتين ان قول الطائفة الاخرى حجة لانه داخل مع طائفة تحت ادلة الاجماع لان الموقف نفسه هو الحجة وعن الخامس انه لا يجوز ان يخفى ذلك الدليل على كلهم لكن يجوز خفاؤه على بعضهم وعن السادس انه لو كان اهل العصر الثاني بعض الامة لوجب ان لا يكونوا اتفاقهم الذي لا يكون مسبوقا بالخلاف حجة وهذا يقتضي ان يكون الحجة اجماع الصحابة فقط بل اجماع الذين كانوا موجودين عند ظهور ادلة الاجماع وهذا القائل لم يقل بهذا المذاهب وعن السابع انه لا يجوز احداث قول ثالث اذا كان اجماع منعقدا على عدم جوازه مطلقا اما اذا كان مشروطا بشرط وجاز ذلك عند عدم ذلك الشرط على ما ذكرنا من انهم حال الاستدلال مطبقون على جواز التوقف وعدم القطع مع ان ذلك لا ينافي اتفاقهم على القطع بعده وعن الثامن ان قوله اقوال الصحابة باقية بعد وفاتهم ان عنى بذلك حجيتها فممنوعة من انعقاد الاجماع فهذا معنى الخلاف وان عنى به علينا بانهم ذكروا هذه الاقوال فلم قلت ان ذلك ينافي انعقاد الاجماع وان سلم فالتناقض يتوجه وعن التاسع انا لم ندع قط ان كل الحكم لا بد ان يكون مقطوعا به في زمان بعد عدم هذا الاجماع وعن انا سلمنا نقض الحكم الذي حكم به الفاضل اذا وقع ذلك الحكم في زمان قيام الدلالة القاطعة على فساده والله اعلم

المسألة الخامسة اهل العصر اذا انقسموا الى مفتين ثم مات احد المفتين صار قول الباقين اجماعا لان الموت طرأ بعد تمام قول كل المفتي وحده بخلاف ادلة الاجماع وكذا القول اذا انقسم الى مفتين ثم كفر احدهما فانه يصير القول الباقي حجة

المسألة السادسة اهل العصر اذا اختلفوا على قولين ثم رجع الآخذ بكل القولين هل يكون ذلك اجماعا ما مر قال بانعقاد الاجماع والمسلمين السالفين مفعوله به هاهنا اولى وهذه الاولوية ممنوعة لان احدهما قال في المسلمين السالفين لقائل

ان يقول المجموعون ليسوا اهل الحمة فلا يكون اتفاقهم حجة لان الحمة فلا يكون حجة واما ما هنا فهذه الشبهة زايلة لان الذين اتفقوا هم الذين اختلفوا فكان المجموعون كل الحمة وثانيهما ان في المسلمين السالفين ما صار القول الباقي مرجوعا عنده اصلا وهاهنا صار كذلك واما المتكوون لا نقطاع الاجماع هناك فقد اختلفوا هاهنا فما من اعتبر انقراض العصر جوز ذلك وقال لان الانقراض لما كان على جواز الخلاف فلم يكن الاتفاق حاصلا بعد الاجماع على جواز الخلاف فلم يكن الاتفاق حاصلا بعد الاجماع على جواز الخلاف واما من لم يعتبر الانقراض فقد اختلفوا منهم من اجاز ومنهم من جوزه ومنهم من جوزه وزعم انه لا يكون حجة ومنهم من جعله اجماعا بحيث يخرق خلافه وهو المختار لنا اما بعد ان العصابة اختلفوا في الحمامة ثم اتفقوا بعد ذلك عليها واذا ثبت وقوعه وجب ان يكون حجة لقوله تعالى نتبع غير سبيل المؤمنين والشبه التي ذكروها هاهنا هي التي مرت والله اعلم

المسألة السابعة انقراض العصر عندنا خلافا لابي هاشم والمتكلمين ومنهم الاستاذ ابو بكر فورك لنا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وصفهم بالخيرية واجماعهم لو على الصواب يقدح في وصفهم بالخيرية وايضا قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطاء ولو في لحظة واحدة وما تمسكوا به في المسألة انا لو اعتبرنا الانقراض لم ينعقد اجماع لانه قد حدث من لا يعين في زمن الصحابة فهو من اهل الاجتهاد فيجوز لهم مخالفة الصحابة لان العصر لم ينقرض فالاولى في هذا العصر كالاولى في الاول فوجب ان لا يستقر الاجماع ابدا الى قيام الساعة وايضا لو جوزنا ان يكون العصر انقراض عصر من كان مجتهدا عند حدوث الحادثة لم يجز تحديد ذلك فلا يلزم اعتبار عصر التابعين اذا حدث مجتهد بعد حدوث الحادثة بمدة يجوز ان يحدث في التابعين واحد من اهل الاجماع قبل انقراض عصر من كان مجتهدا عند حدوث الحادثة فلم يكن انقراض عصر التابعين فيما يوجد حادث في تبع التابعين قبل انقراض عصر من كان مجتهدا من التابعين وهلم جرا الى قيام الساعة لم يجز ان لا ينعقد الاجماع على ذلك القدر فانا نجوز هذا الاحتمال في كل الاجماعات ولا نعلم عدمها فوجب ان لا ينعقد شيء من الاجماعات

المولد فقال كان رافضيا وراى عمران لا يسمن فرايته يسمن فقال له عبيدة السلماني
راكل الجماعة لحت البياض راكل وحدك فدل قول عبيدة على ان الاجماع كان
حاصلا مع ان عليا خالفه وثانيها ان الصدوق كان يرى التسوية في التقصير و
خالفه احد في بنانه ثم خالفه عن بعد ذلك وثالثها ان الناس عادوا الى الجهر
يكونون في التخصص والتامل فلا يستقر الاجماع وزابعها قوله تعالى فاكلوا من اجله واشهدوا
على انفسهم اكثر يقتضي ان يكونوا شهداء على الناس وقد عجز عن ذلك وخامسها
ان قول الصحابي لا يحتج به على قول النبي عليه السلام فاذا احتمل موت النبي الصلاة
عليه السلام ساعة استحال ان يستدل بقوله فلان يعتبر ذلك في اهل الاجماع الى الصلاة
والجواب عن الاول ان قول السلماني راكل في الجماعة دل على ان المنع من
بيعهن كان راى جماعة ولم يدل على انه راى كل الامة وانا اذا دان ينتصر
قول عبيدة على قول علي لانه يترجح قول الاكثر على قول الاقل وعن الثاني ان الاولى
انعقاد الاجماع على فعل الذي يكره لا يحل ان عرف ذمه وعن الثالث انا نمنع
ان الاستغراق لما انه لو حصل الاتفاق ظهر وبطل لان كلا منا في انه لو حصل
لكان حجة وان اراد وانه بعد حصوله لو يكون حجة فهو عين النزاع وعن الرابع
ان كونهم شهداء على الناس لا يناني شهادتهم على انفسهم وعن الخامس انه جمع من
المومنين من غير ضرورة فلا يكون حجة المسئلة الثامنة اختلفوا في انه لو جوزنا
انعقاد الاجماع عن السكوت فهل يضبط بزمن الى انقراض ذهب كثير ممن لم يعتبر
الزمن في مدة الاجماع القول الى اعتباره واختلفوا على سكوته يمكن ان يكون للتفكر في
حكم تلك الحادثة فاذا امات علمنا حسبنا ان سكوته كان رضا وهذا ضعيف
لان السكوت انما دل على الرضا وجب ان يحصل ذلك قبل الموت وان لم يدل عليه
لم يحصل ذلك بعد الموت لاحتمال انه مات على ما حال عليه قبل الموت
المسئلة التاسعة الاجماع المروي بطريق الاحاد حجة خلافا لاكثر المعتزلة
لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون ولانه
الاجماع نوع من اجتهاد ونحن نشكل مظنونة كما نحن معلومة بناء على الاستدلال
ولانا بينا ان اصل الاجماع قاعدة ظنية فكيف العقول في تفاصيله القسم
الثالث فيما ادخل الاجماع وليس منه المسئلة الاولى اذا مال بعض

اهل العصر قولا ولم يكن الباقون حاضرين لكنهم سكتوا وما انكروه فمذهب
الشافعي رضي الله عنه وهو الحق انه ليس اجماع ولا حجة وقال الجبائي
انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وقال ابو هاشم ليس اجماع ولكنه حجة
وقال ابو علي ان ذهب ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة
وان لم يكن من حاكم كان اجماعا وحجة لنا ان السكوت محتمل وجوها
اخر سوى الرضا وهي ثمانية الاول ان يكون في باطنه ما يمنع من اظهار القول وقد
يظهر عليه قرائن تدل على ذلك وثانيها ما روي انه قال اني اجتهدت اليوم ولم
يكن موافقا عليه وثالثها ان يعتقد ان كل مجتهد مصيب فلا يرى انكار
رضا اصلا ورابعها ما اراد الانكار ولكن يتعذر عليه التمكن منه وقد يترك
المبادرة اليه مصلحة رجاء ان يتمها الله لواحد كما لم يبادر الى قطع يد السارق
ذكل دل كما قال ابن عباس في سكوته عن القول في العول وكان والله معجبا
وسادسها ما كان في جملة الظلمة وساعة اذا رآها سكت لظنه ان غيره قائم
في ذلك المقام وان كان قد غلط فيه وسابعها ما يراه من ذلك لخلل من الصنايع
لم ينكره واذا احتمال السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا علمنا ان الرضا
الرضا قطعا ولا قطعا ولا ظنا هذا هو معنى قول الشافعي رضي الله عنه لا ينسب الى
ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان الناس اذا تفكروا في مسئلة
زمانا طويلا فاذا اعتقد واخلاف ما انتسب من القول الى ظهروه اذ الركن هناك
تقية ولو كان هنا تقية لظهرت واشتهرت ولما بين الناس فلما لم يظهر سبب
التقية ولم يظهر الخلاف علمنا حصول الموافقة وجوابه ما بينا ان الرضا احتمال
واحتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة
اذا لم يشتهر له مخالف وجوابه ان ذلك ممنوع واحتج ابو علي الجبائي بوجوه ان هذا القول
ان كان من حاكم لم يدل سكوت الباقين على الاجماع لان الواحد مناقد خصه الناس
الحكام فيصدر عنه حكمان خلاف ما يعتقده ثم لم ينكر عليه ثم وان كان من غير حاكم
كان اجماعا وهو ضعيف لان مذهب الانكار انما يكون بعد استقرار المذاهب فلعل
الطالب بالحضرة لم يسلم جواز السكوت الا من الرضا سوا مع الحاكم او مع غيره
والذي اعلم المسئلة الثامنة اختلفوا فيما اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له

مخالف والحق ان هذا القول اما ان يكون مما يقع به الباوى او لا يكون فان كان
الاول فمن لم يلتفت الى ذلك القول فهم لا يتولون كون المرء في تلك المسئلة قول اما
موافق او مخالف ولكنه لم يظهر غيره ذلك مجموع قول البعض بحضرة
الباقين عنه وان كان الثاني فربما كان اجماعا او حجة لا حتمال ذهول
البعض عنه وهذا التقدير لا يكون للذاهلين فيه قول فلا يكون الاجماع
حاصلا المسئلة الثالثة اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا
او استدل اهل العصر الثاني بدليل آخر او ذكروا تاويلا آخر فقد اتفقوا
على انه لا يجوز ابطال التاويل المتقدم والا لم يكن ذلك باطلا وكانوا
ذاهلين عن التاويل الجديد الذي هو الحق لكانوا مطبقين على الخطاء وهو
غير جائز واما التاويل الجديد فان لزم من بطلانه القدح في التاويل القديم
لم يصح كما اذا اتفقوا على تفسير اللفظ المشترك باحد معنييه ثم جاء من
بعدهم وفسروه بمعناه الثاني لم يجز ذلك لما مر ذلك على ان اللفظ المشترك
قد يجوز استعماله لافادة معنييه جميعا فحينئذ هذا التاويل الجديد يقتضي
فساد القديم وانه غير جائز او يقال انه تعالى جعل بتكلم للفظ عربي وهو
يا هل له تفاهم الاجماع على صحته واما اذا لم يلزم من صحة التاويل الجديد فساد
القديم جاز ذلك والدليل عليه ان الناس يستحسنون في كل عصر ادلة وتاويلا
جديدة فلو لم يكن عليها حد فيه وكان ذلك اجماعا والمسائل ان منع يأثم بالاصرار
احدها ان الدليل الجديد معتبر لسبيل المؤمنين فوجب ان يكون محظورا لقوله
تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وبيانها ان قوله تعالى كنتم خير امة خطاب
مشافهة فلا يتناول الا اهل العصر الاول ثم قوله تعالى تامرون بالمعروف يقتضي
كونهم امرين كل معروف فوجب ان لا يبقى امر بمعروف الا وقد امروا به ولم يذكروه وجب ان لا يكون معروفا
فكان منكرا وبيانها ان الدليل الثاني والتاويل الثاني لو كان محصلا لما
جاز ذهول الصحابة مع تقدمهم في العلم عنه والجواب عن الاول
ان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين خرج مخرج الذم فيقتضي ان اتباع ما نفاه
المؤمنون لاجله مما يتكلم فيه المؤمنون منفي وهذا انما لا يقال فيه انه اتباع لغير
سبيل المؤمنين وايضا فالحكم بفساد كل الدليل ما كان سبيلا للمؤمنين

فوجب كونه باطلا وعن الثاني ان قوله تعالى وتنهون عن المنكر يقتضي
نهيهم عن كل المنكرات فكل ما لم ينهوا عنه وجب ان لا يكون منكرا والكتم
ما هو اعم من هذا الدليل الجديد فوجب ان لا يكون منكرا وعن الثالث انه
لا استبعاد في ان تكتفوا بالدليل الواحد والتاويل الواحد وترجعوا طلب
الزيادة والله اعلم المسئلة الرابعة قال مالك رحمه الله اجماع اهل
المدينة وحدها حجة وقال الباقون ليس كذلك حجة ما لك قوله عليه
السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخبث
وكان منفيا منها فيجب ان لا يدخل وجدنا في الخبر ما يقتضي كونه مردودا الاول انا
ان كلا من خرج منها انه من الخبث الذي تنفيه المدينة وذلك باطل لانه خرج
منها الطلقاء كعلي وعبد الله بن ذكوان والمغاربة ونيفا من الصحابة الذين استوطنوا
العراق وهم اظل من الذين بقوا فيه حتى عمروه واما انه سلم لما منه عن هذا
الطعن لكنه من اخبار الاحاد فلا يجوز التمسك به في مسئلة علمية سلمنا صحته لكن
لم لا يجوز ان يكون ذلك مخصوصا على من خرج منها لكراهيته المقام بها مع ان
سائر المقام بها بركة عظيمة بسبب جوار الرسول عليه السلام وجوار مسجده ومع ما ورد
من الثناء الكثير على المقيمين بها لدين الكافة للمقام بها مع هذه الحوائل لا بد وان
يكون ضعيف الدين ومن هان كذلك فهو بحيث سلمنا ان المراد كونها نافية للعقول لم لا
يكون قوله لينفي خبثها ليس فيه صيغة عموم سلمناه لكن لم لا يجوز تخصيص هذا
العقول بزمانه ويكون المراد بالخبث الكافرة انه معارض بما مر ثالثه الجواب ان الذي
دل على حصول الاجماع حجة وارد بلفظين لفظ المؤمنين في آية المشاقة ولفظ الامة
في غيرها وحالة ان اللفظتان غير مخصوصتين ببلد دون بلد فوجب اعتبار
الكل الثاني ان الاجماع لم يوجد فكيف يكون الدليل حجة الثالث ان العقول به يرد في
الحال لان من كان ساكن المدينة كان قوله حجة واذا خرج منها لم يكن
حجة ومن كان قوله حجة في مكان كان حجة في كل مكان كما ان قول الرسول عليه السلام
والجواب قوله يقتضي ان كل من خرج عن المدينة فهو بحيث قلنا لم لا يجوز ان
الخبر يقتضي ان كل ما كان خبثا فان المدينة تخرجه وهذا لا يقتضي ان كل ما تخرجه

الصلاة و

وصل الله عليه

وعلى آله وصحبه

المدينة فهو حجة قوله خبر واحد فلا يجوز التمسك به في العلميات قلنا الحق
ان هذه المسألة علمية بل ما ثبت بهذا الخبر ظن ان اجماع اهل المدينة حجة
والعمل بالظن واجب وجب العمل به قوله تحمله على من كره المقام بالمدينة قلنا
تقييد المطلق خلاف الاصل ولو جاز ذلك لجاز في قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين
وقوله امني لا يجتمع على خطاء حمله على بعض العصور ولما كان جواب الجمهور بالتخصيص
الدليل وتقييد المطلق خلاف الاصل فلا يجوز العدول به من غير ضرورة وكذا جاء
قوله ليس في قوله ليتبغي حيثما صيغة عموم قلنا لو سلمنا ان الحقنة لا يلتفى
الاعتناء بانتفاء جميع افراده فلو اراد انتفاء جميع افراد الخبث عن المدينة والماء
العدول بما ينافي الحنث قوله لو لم يجز تخصيصه بنية قلنا لان التخصيص
خلاف الاصل قوله الدولة على ان الاجماع غير مختصة بقريش قلنا
لكن الدولة لا يقتضي ان اجماع اهل المدينة حجة ولكنها لا تنطلق في كل اذا جاء
بدليل منفصل لو لم يوجد فيه قوله فلو لم يكن قلنا لم استعاد في ان يخص الله
تعالى اهل بلدة معينة بالعصمة كما انه لما استعاد في ان يخص اهل زمان معين بالعصمة
فانه تعالى خص امتنا بالعصمة من بين سائر الامم بل العقل لا يدل على وكل واما الآية
فيه الى السمع قوله من قوله حجة في زمان كان حجة في كل زمان كالرسول قلنا هذا
قياس طردي في معارضة النص وكان باطلا وايده اعلم فهذا تقرير قول مالك وليس
مستبعدا كما اعتقده جمهور الاصوليين المسألة الخامسة اجماع العترة وحدها
ليس بحجة خلافا للزيدية والامامية لان علما خالف الصحابة في كثير من المسائل
ولم يقل احد منهم بما قالوه فان قولي حجة فلا نسلم لغة احتجوا بالآية والخبر والمعنى
اما الآية فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
والخطاب جرى في جبان بكونوا مطهرين عن رجس والخبر قوله عليه السلام اني
تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي والمعنى ان اهل البيت
معصومون الوجوه التي فيهم فالخطاء عليهم ابعد والجواب عن القول الظاهر
الآية في ازواجه عليه السلام ولئن سلمنا ما قلتموه وما بعدها خطاب معهن لان
قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى وجرى هذا مجرى

قوله واحده وحده

عليه الصلاة والسلام

الصلاة و

قول الواحد لا يسمى نقلا والمعنى انا اريد لكل الخبر ومعلوم ان هذا القول لا يقال
الا بنية فكذا اهاهنا قلت هذا باطل من وجوه الله تعالى اراد هنا
لقال انما يريد الله ليذهب عنكن وثانيها ان اهل البيت على فاطمة
والحسن والحسين لما نزلت هذه الآية لفّ الرسول عليه السلام عليهم كساء وقال هؤلاء بيتي وثالثها ان كلمة انما للحصر فهي تدل على انه
تعالى ما اراد ان يذهب الرجس عن احد الا عن اهل البيت لكنه غير جائز
لانه تعالى قد اراد زوال الرجس عن الكل واذا تعذر حمله عن ظاهره وجب
حمله على زوال الرجس عنهم لانه ذكر السبب لارادة المسبب جائز
وزوال الرجس هو العصمة فاذن هذه الآية تدل على عصمة اهل البيت
وكل من قال بذلك زعم ان المراد به علي وفاطمة والحسن والحسين لانه لم ينقل
حملها على غيرهم كان ذلك قولا ثالثا قلت الجواب عن الاول ان
الذكر لا يمنع من ارادة من لم يذكر بالخطاب وانما يمنع من القصر عليهن وعن الثاني
انه معارض بما روى عن ام سلمة انها قالت قلت لرسول الله صلى الله عليه
وسلم ألست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله ولان لفظ اهل البيت حقيقة
فيهن لغة فكان تخصيصه ببعض الناس خلاف الاصل وعن الثالث لو سلم
دلالة الآية على زوال كل رجس لان المفرد المعرف لا يفيد العموم والجواب
عن التمسك بالخبر انه معارض بالخبر الذي رواه الامامية لا يجوز العمل به فضلا
عن العمل فان قلت بل هو صحيح قطعا لان الامة اتفقت على قبوله بعضهم
للاستدلال به على فضيلتهم قلت قد نقدوا ان هذا لا يفيد القطع بالصحة
سلمنا صحة الخبر لكنه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة وذلك مسلم
فلم قلتم ان قول العترة وحده حجة والجواب عن التمسك بالمعنى انه باطل
بزوجاته عليه السلام فانهن شاهدن اكثر احواله مع ان قولهن ليس بحجة
المسألة السادسة اجماع الامة الاربعة وحدهم ليس بحجة وحكى ابو بكر
الرازي ان ابا عبد الله الباقاني كان يقول اجماع الخلفاء الاربعة وحدهم
لرعنة محمد بن زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم عمر اموال الحصلة
في بيت مال المقتسمة لذوي الارحام وقتل المقسمة فتيا وانه قضاء وكتب به

رضي الله عنهم

رضي الله عنهم

حجة ثم

الى الدقاق ومن الناس من جعل اجماع الملتقى من حجة احتج ابو بكر بقوله
عليه السلام وعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها
بالنواجذ واحتج الباقون بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر ولما لم يكن الاقتداء بهما احق اختلافهما وجب ذلك في حال اتفاقهما
والجواب انه معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم مع ان قول كل واحد من الصحابة ليس بحجة المسئلة التاسعة
اجماع التابعين مع مخالفة من دونهم من التابعين ليس بحجة خلافا لبعضهم لنا
لو كان قول التابعين حجة لما جاز لهم الرجوع الى قول الصحابة اليه لكنهم رجعوا اليه
اما الاول فلان ابن عمر لما سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس انه
سئل عن شيء فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا
وسئل ابن عباس عن المتعة فقال ان فعلها فاشار الى سرور ثم اتاه السائل فسأله
فقال ابيه وفي اشارة هذه الروايات كفاية واحتج المخالف بالادلة والجواب
اما الاية فمعناه تعالى لتعذرني ايها عن المؤمنين اذ بيانا يعونك تحت التخيير وقد
يكون راشيا عنهم اذا اجمعوا اخيرا معتدا بهم على شيء من الجهلوات ومتى كان كذلك
كان قولهم حجة اما الخبر فقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على ضلالة وقد دللنا
بالغ متقادم مرارا على ان التابعين اذا خالفوا الصحابة فالحق ليس مع التابعين بل معهم
واما الاثر فهو ان عائشة انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن خلافه على ان عمر
في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل وقالت فرجت نصيح مع الذكلة والجواب
ان الادلة صحت تنه باهل بيعة الرضوان وبالاتفاق لا اختصاص لها بالاجماع وعن الثاني
انه يلزم ان لا يكون قول الواحد اذا خالف بعض قول الباقي ان نقطع بان الحق قول
الصحابة وعن الاثر انا انكرها على ابي سلمة لعله كان لانه خالف بعد الاجماع او
في مسئلة قطعية او لانه خالف قبل ان كان اهلا للاجتهاد او لانه اساء الادب
في المناظرة ولان قول عائشة ليس بحجة المسئلة الثامنة اختلفوا في انعقاد الاجماع
مع مخالفة الفاسقين من اهل البدعة في مسائل الاصول فان منكروا عتبروا قولهم
لانهم اذا كانوا من المؤمنين ومن الامة كان قولهم من جملة قول بعض المؤمنين فلا
يكون حجة وان حكموا بانعقاد الاجماع بدونهم ولكن لم يجوز العمل باجماعنا

على كذا هو في تلك المسائل لانا اذا ثبت حجية الاجماع بعد ثبوت
كذا هو في تلك المسائل فلو اثبتنا كذا هو فيها باجماعنا وجدنا الزوم واعلم
ان قول العصاة من اهل البدعة معتبر في الاجماع لان مذهبنا ان المعصية
لا يزيل اسم الايمان فيكون قول مرتكبها معتبرا في الاجماع فلا يكون حجة
المسئلة التاسعة الاجماع لا يتم مع مخالفة الواحد والاثنين خلافا لداود
الحسين الخبازي من المعتزلة وعيسى بن جرير الطبري وابي بكر الرازي لنا ان جميع
الصحابة اجمعوا على ترك قال ما نقل الوكونه مخالفا فيه ابو بكر وحده وما ينقل
احد ان خلافه غير معتد به بل لما ظهر رجعوا الى قوله وعلى هذا يروى ان
سعدا رجع عن فتواه في مسائل العول وخلافه فيها بان الى الآن واحتج المخالف
بامور احدها ان لفظ المؤمنين والامة يتناول الجميع مع خروج الواحد والاثنين
منهم كما انه في اللغة اذا سود أوان كانت فيها شعيرات بيض وكما يقال للرجل
انه اسود مع بياض جسده واسنانه وبانها قوله عليه السلام عليكم بالسواد
الاعظم وقوله عليه السلام الشيطان مع الواحد وهذا ينتفي ان الواحد المنفرد
بقوله محفوظ وثانيها ان الاجماع حجة على الخالف ولو لم يكن في المصر مخالف
لم يتحقق هذا المعنى وثالثها ان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه للشيخين
في الصرف ورابعها ان المسلمين اجمعوا على خلافه لابي بكر على الاجماع مع مخالفة
سعد وعلي وابي طالب وسادسها ان في رواية الاحاد تحصيل المرجح بكثرة العدد
فكذا في الفتوى المجتهدين وسابعها ان اتفاق الجمع العظيم على الكذب ممتنع عادة
واتفاق الجمع القليل على ذلك عرضة ممتنع واذا امتنعت الامة على الحكم الواحد
او الواحد منهم والاثنان كان ذلك الجمع العظيم قد اخبروا عن انفسهم كونهم مؤمنين
وذلك لا يقبل الكذب واما الواحد والاثنان لما اخبروا عن انفسهم كونهم مؤمنين
فذلك يقبل الكذب واذا كان كذلك كان ما انفرد عليه الكل سوى الواحد والاثنين
من سبيل المؤمنين فظهر وجوب ان يكون حجة وثامنها لو اعتبرنا مخالفة الواحد
والاثنين لم ينعقد الاجماع فظاهر انه لا يمكننا ان ندعي شيئا من الاجماعات اذ ليس
هناك واحد او اثنان مخالفون فيه والجواب عن الاول ان العام المخصوص
لا يتناول الا ما بقي على سبيل الحقيقة وفي اللغة وعن الثاني ان السواد الاعظم كل الامة

لان من هذا القبيل فالقول اعظم منه ولو لم ما ذكرناه لدخل فيه النصف من الحمد اذا زادوا على النصف الاخر بواحد واما قوله عليه السلام الشيطان مع ذلك يفتضي ان يكون كل واحد منهما الزكن قول الرسول عليه السلام وحده حجة وعن الثالث انه حجة على المخالف الذي يوجد بعد ذلك ولو كان الامر كما ذكرتم لوجب في كل اجماع ان يكون فيه مخالف شاذ وعن الرابع ان الصحابة انكروا على ابن عباس الاجماع والمعنى فيه خبر ابي سعيد وعن الخامس ان الامامة لا يشترط انعقادها حصول الاجماع بل التسعة كافية وعن السادس لو قلنا ان المحال في الاجماع كالمحال في الرواية ولو كان كذلك لحصل الاجماع بقول الواحد والاثنين كالرواية وعن السابع انا وان عرفنا ذلك الجميع كونهم مؤمنين لكنا لا ندري اخر كل المؤمنين فلا بد وان يجب ان يحكم بقولهم وعن الثامن انا انما نتمسك بالاجماع حيث يمكننا العلم بذلك كما في زماننا لعصابة

المسئلة العاشرة الاجماع اذا لم يحصل فيه قول من كان منكما من الجهتين دون ان يكون مشهورا به ليس بحجة لان قول من عداه قول بعض المؤمنين فلا يندرج تحت ادلة الاجماع الفصل الرابع فيما عنه يصدر الاجماع المسئلة الاولى لا شبهة في حصول الاجماع الدال على دلالة او امارة ومال فهو يجوز صدوره عن البحث لنا ان القول في الدين بغير دلالة او امارة خطأ وقد اتفقوا عليه فكانوا مصيبين على الخطأ وذلك يقدح في الاجماع احتج المخالف بامرين الاول انه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولا حاجة في الاجماع فائدة الثاني ان الاجماع لو كان لدلالة او امارة لتدافع كما جماعهم على جواز المواضاة واجرة الحمام والجواب عن الاول ان ذلك لا يقتضي ان لا يصير الاجماع حجة لدلالة او امارة اخرى لم يعلموا بها وعن الثاني فائدة الاجماع انه يكشف عن وجود دليل في المسئلة من غير حاجة الى معرفة ذلك الدليل والبحث عن كيفية دلالته على المدلول وعن الثالث ان الصور التي ذكرتموها غايتكم ان تقولوا لم نعلم لها دليلا فلا يلزم من ذلك ان لا يكون لها دليل ولا يمكن القطع بانتفاء ما لا نعلم كونه موجودا بل نقطع بانه ما لا نعلم كونه موجودا من الصور التي ذكرتموها بالاستدلال بالاجماع عليها والله اعلم المسئلة الثانية

القائلون بانه لا ينعقد الاجماع الا عن طريق اتفقوا على جواز وقوعه عن الادلة والحق عندنا جوازه ووقوعه ايضا عن الامارة وقال ابن جرير الطبري ذلك غير ممكن

ومنهم من سلم الامكان ومنع الوقوع ومنهم من قال الامارة لو كانت جلية جاز وان خفيت لم يجز والحق انه ان ذكر وقوع عن عوام الناس دون الصحابة وجد الشارب فقال علي انه اذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون وقال عليه الرحمة من عرف هذا حد واقل الحد ثمانون فان ثبت لعلهم اجمعوا على بلوغ الحد ثمانين لنفي استبعاد الاجماع عن قبله قلنا هذا اجماع ان لو ثبت على ذلك ومن ادعى ان عليا ذهب الى الاجتهاد في هذه المسئلة وايضا انتهوا الامامة الى بكر بالنص على ما تقدم الى ابي العلماء اجمعوا عليها واخر الخالف باحد اخذها ان الامة على حكمها واختلافهم دواعيها لا يجوز ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يجوز اتفاقهم في الشاعة الواحدة على اكل الزبد الاسود والتكلم بالكلمة الواحدة وهذا بخلاف اجماعهم على مقتضى الدليل والشاعة لان الدلالة توجب الشاعة بخلاف الدلالة عند من ساوى بينها وخلافا لاجماع الخليل النظام الاعداد لا الى النهاية ظاهر وانما يتصور ما ذكرته من يعتقد بطلان الحكم بالامارة وذلك يصرفه عن الحكم بها والمنع ان ذلك يمنعني الى اجماع احكاما ومنتهاه لان الحكم الصادر عن الاجتهاد لا يتوقف بقاؤه ووجوده الفقه ولا يقطع عليه ولا يحل تخلفه بالامارة والحكم الجميع عليه بالعكس في هذه الامور فلو صدر اجماع من اجتهاد لم يجمع المنصان فيه والجواب عن الاول ما تقدم من ان تفاوت احاد الشاهد في حنيفة على قولنا وعن الثاني ان الخلاف في صحة الغيار جاز ان لا يجوز ان يشتهر الامارة بالدلالة فثبت الحكم بالامارة على اعتقاد انه الحجة بالدلالة ولا يلزم من تصور الامور وخبر الواحد فانه يجوز صدور الاجماع عنهما مع وقوع الخلاف فيهما وعن الثالث ان ذلك الاجماع المرتب على الاجتهاد مشروط بان لا تصير المسئلة اجماعية فاذا صارت اجماعية تعذر الشرط فيزول ذلك الحكم والله اعلم المسئلة الثالثة قال ابو عبد الله البصري الاجماع الموافق لقياس جلي يدل على ان ذلك الاجماع لا جله لا لكونه اجماعا وهو غير واجب لان ما دليله الكثير قد يدل عليه دليل واحد جائز فلم يكن اثبوته مقتضى الجلي دليلا آخر سواه والله اعلم القسم الثالث في المجمعين قبل الخوض في المسائل لا بد من مقدمة وهي ان الخطأ جائز عقلا على هذه الامة لجواز ان

سائر الامم كل الادلة السمعية منعت منعوه واردة بلفظين احدهما لفظ المؤمنين
غاية المشاقة والخلاف لفظ الامة في سائر الاطيف والخبر بما بلفظ المؤمنين فقد
مرة باب العموم انه للاستغراق واما لفظ الامة فانه يتناول كافة الامة على
هذا يجب ان يكون المعتبر قول كل المؤمنين وكل الامة فان خرج البعض
فلا بد من دليل منفصل وان اكتفينا بالبعض لم يكن اتباعه هذه الادلة بل لا بد
من دليل اخر وان هذه الادلة كما لا يقتضي كل الحكم في البعض لا يمنع من
ثبوته في البعض فلا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء المدلول المسئلة الثانية
لا يعتبر في الاجماع اتفاق الامة من وقت الرسول عليه السلام الى يوم القيمة
لان الذي دل على الاجماع دل على وجوب الاستدلال به وذلك الاستدلال
اما ان يكون قبل يوم القيمة وهو محال على التقدير الذي قالوه وجواز ان يحصل
ذلك فوما خرون او بعد دهور هو باطل لانه لا حاجة في ذلك الوقت الى الاستدلال
المسئلة الثالثة لا عبرة في الاجماع بقول الخارجين عن الملة لان اتباعه المشاقة
دالة على وجوب اتباع المؤمنين وسائر الادلة الدالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم
من الامة في عرف شرعنا الذين بلغوا دين الرسول عليه السلام المسئلة الثالثة لا
عبرة بقول العوام خلافا للنهاوندي لانا وجوه احدها ان العالم اذا ابان الحق لا
وخالفه العامي فالسكل ان نزول العامي حكم في الدين لهذه الحالة وامارة فيكون خطأ
فلو كان قول العالم ايضا خطأ لكانت الامة باسرها مخطئة في مسئلة واحدة وان
كان ذلك الخطأ من وجهين ولكنه غير جايز وثانيها ان العصمة من الخطاء
لا يتصور الا في حق من يتصور في حقه المعاينة والعامي لا يتصور في حقه ذلك لان
القول في الدين بغير طريق صواب وثالثها ان خواص الصحابة وعوامهم اجتمعوا
على انه لا عبرة بقول العوام في هذا الباب ورابعها العامي ليس من اهل الاجتهاد
فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون احتج المخالف بان ادلة الاجماع
يقتضي متابعة الكل والجواب الجواب متابعة الكل لا تقتضي ان لا يجب
المتابعة الكل والحجة التي ذكرناها يقتضي وجوب متابعة الكل فوجب
القول المسئلة الرابعة المعتبر الاجماع في كل زمان باهل الاجتهاد من ذلك
العصر وانما يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا لا عبرة بالاجماع في مسائل الكلام

بالمتكلمين وفي مسائل الفقه بالمتمكنين من الاجتهاد في مسائل الفقه
فلا عبرة بالمتكلم في الفقه ولا بالفقيه في الكلام ولا بمن كان من الاجتهاد
في الغرائض دون المسائل دون المناسك بغير وفاقه وحلافه في الغرائض دون
المناسك ولا عبرة ايضا بالفقيه الحنفي للاحكام والمذاهب اذا لم يكن متمكنا من
الاجتهاد والدليل على صحة هذه المسائل ان هؤلاء لما لم يتمكنوا من الاجتهاد
فيه فلا يكون بقولهم عبرة اما الاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام
بالمرة اتحاد فيه معتبر خلافا للقوم والدليل عليه انه متمكن من الاجتهاد الذي هو الطريق
الى التمكن من الحق والباطل فوجب ان يكون قوله معتبرا بناء على غيره المسئلة
الخامسة لا يعتبر في الحجة بين اجماع اهل العصر الواحد الا ثنا عشر والاخبار الدالة
على عصمة الامة والمؤمنين لا يتعداد العصابة الى الشخص الواحد فحاصل
بحث كل الادلة وكان قوله حجة فاما من اثبت الاجماع بالعقل من حيث انا لم
نكشف عن وجود الدليل يعتبر فيه بلوغ المجموعين حد التواتر لكنه باطل عندنا على ما مر
المسئلة السادسة اجماع غير الصحابة حجة خلافا لقوم لنا ان الاجماع
اذا انعقد كان قوله حجة لظهر سبيل للمؤمنين فيما تباعه بالادلة بان قلت الادلة
الدالة على وجوب اتباع سبيل المؤمنين الذين كانوا حاضرين عند نزول الاية
لانهم كانوا هم المؤمنين اما الذين يوجدون بعد ذلك لا يصدق عليهم انهم ذلك
الوقت انهم مؤمنون قلت فهذا يقتضي انه لو مات من اولئك الحاضرين واحد الى
يوم القيامة لم يكن اجماع بعده لكن كثيرا منهم مات قبل وفات الرسول عليه السلام اذ لم
نقطع بذلك لكن لا يمكننا القطع ببقائهم بعد وفاته فيكون السكل فيه شكا
في انعقاد الاجماع احتج المخالف باحد وجهين الاول الاجماع لا يتناول الا
الصحابة فلا يحصل القطع بان اجماع غيرهم حجة بيان الاول ان قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة لا شك انه خطاب مواجهة فلا يتناول
الا الحاضرين واما قوله تعالى يتبع غير سبيل المؤمنين فكذلك لان من سيوجد
بعد ذلك لا يصدق عليه في الحال اسم المؤمن والاية لا يتناول الا من كان مؤمنا حال
نزولها وكذا القول في قوله عليه السلام امتي لا تجتمع على خطأ فاذا ثبت ان
هذه الادلة لا يتناول الا الصحابة فقد ثبت انه لا طريق لنا الى اثبات الاجماع الا هذه

الاولة وجب ان لا يكون اجماع غير الصحابة حجة وثانيها ان اهل العصر الثاني لو اجمعوا
فان اجماعهم انما ان يكون لمستند او لا لمستند الاول باطل لان القياس ليس بحجة عندنا فلا
يجوز ان يكون حجة الى صدور الاجماع من الاول يبقى الثاني وهو انهم انما اجمعوا من
جهة النص والنص اما ان وصل اليهم من الصحابة وكان اجماع الصحابة على وفق النص
لا حاجة الى الاجماع فلما لم يوجد اجماعهم على احد وجوه النص وثالثها انه
لو جاز الاجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند جماعة الكل
مع بانه ليس هناك احد سواهم وذلك لان اتفاق الكل في الجمع المحصور كما في زمان
الصحابة اما في سائر الاعصار مع كثرة المسلمين وتفرقهم في مشارق الارض
ومغاربها يستحيل معرفة اتفاقهم على شيء من الاشياء وبعدها ان الصحابة اجمعوا
على ان كل مسألة لا يكون مجمعا عليها فانه يجوز الاجتهاد فيها فالمسألة التي لا يكون
مجمعا عليها بين الصحابة يكون محلا للاجتهاد واجماع الصحابة فلو اجمع التابعون
عليها خرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يقتضي في تناقض الامر مما عن
خامسها ان الصحابة اذا اختلفت على قولين لم يجز اجماع التابعين على احدهما
لما بيناه في القول الثاني مجهولا كما تقدمت هذه المسألة واذا كان كذلك فالقول
المسألة التي اجمع التابعون عليها احتمال ان يكون لواحد من الصحابة فيها قول
خالف قول التابعين مع ان ذلك القول لم ينقل لتناوع هذا الاحتمال لا يثبت
الاجماع فان قلت لو فرضنا هذا لبات لزوال الاجماع بنقل شيء من النصوص دليلا على شيء
من الاحكام وذلك محال طريان النسخ والتخصيص قلت الفرق ان حصول الاجماع
التابعين مشروط بان لا يكون لاحد من الصحابة قول مخالف فقولهم والسكل فيه سكل
شرط ثبوت الاجماع وبان ذلك شك في شرط حدوث الاجماع والعمل بقاعدة
على العدم واما في مسألة الاتفاق فالمقتضي لها هو بقتضي الحدوث والسكل انما وقع في
طريان المزيل والعمل عند وجوده فظهر الفرق والجواب عن الاول ان الذي
ذكروه يقتضي انه لما مات واحد من اولئك الحاضرين ان لا يبقى اجماع الباقين
حجة وذلك يفضي الى سقوط العمل بالاجماع وهو لا يقولون به وعن الثاني انه
يحتمل ان تلك الواقعة ما وقعت في زمان الصحابة فلم يتفحصوا عما يكون المستند لهم
به عليها ثم انها وقعت في زمان التابعين فتفحصوا عن الادلة فوجدوا بعض ما تقتضيه

الصحابة دليلا عليه وعن الثالث ان حاصل ما ذكروه راجع الى تعذر حصول
الاجماع في غير زمان الصحابة وهذا النزاع فيه انما النزاع في انه لو حصل
كان حجة وعن الرابع ما مر ليجوز ان يكون منهيا عنه غير مرة وعن الخامس انه لا يلزم
ان لا يكون اجماع الصحابة حجة لاحتمال ان يكون الصحابي الذي مات
قبل ثبات الوحي عليه السلام وله فيه قول والله اعلم القسم الثاني
فيما ينعقد عليه الاجماع المسألة الاولى
توقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به لكن اثباته بالاجماع فعلى هذا
لا يكن اثبات الصانع وحدوثه بالاجماع لما مر واما العلم بكلا المعلومات واثبات
النبوات بالاجماع اما حدوث العالم لا يكن اثباته به لانه به يكننا اثبات الصانع
بحدوث الاعراض ثم بنبوة محمد النبوات ثم بنبوة به بالاجماع ثم بنبوة به
بحدوث الاجسام وايضا ممكن المتكلم به ان الله تعالى واحد فانه قبل العلم
بكونه واحدا يمكننا ان نعلم صحة الاجماع المسألة الثانية اختلفوا
في ان الاجماع في الحدود الحروب هل هو حجة منهم من انكره ومنع من ان الامة
بحجة بعد استقرار الدين واما قبله فلا والحق انه حجة مطلقا لان ادلة الاجماع
غير مختصة بعصر دون عصر المسألة الثالثة هل يجوز ان يقع الامة
الى قسمين مخطئون في مسألة والقسم الآخر المسألة الاخرى مثال الاجماع
شطر الامة على ان القاتل لا يرث والباقون يورثون واجماع شطر الاخر على ان
القاتل يرث والعبد لا يرث الا مخطئون على انه غير جائز لان خطأ هو في
مسألتين لا يخلو اما ان يكونوا اتفقوا على الخطأ وهو منفي عنهم ومنع
من جوازه لان الخطأ ممتنع على كل الامة لما على بعض الامة والخطأ في حمل
واحدة من المسألتين بعض الامة المسألة الرابعة لا يجوز اتفاق الامة
على الكفر وحكي عن قوم انه يجوز ان يرتد الامة لما هنا اذا ثبت ذلك لا يكونوا
مؤمنين ولا سبيلهم سبيل المؤمنين واذا كذبت بالرسول عليه السلام وجب
ان لا يكونوا من امته وجه القول الاول ان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل
المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا
به فهو واجب هذا اذا حملنا لفظ المؤمنين على الخبار القلب اما اذا حملناه

على التصديق باللسان ظهور ونصب الدلالة على ان المصدق في الظاهر
لجواز اجتماعهم على الخطاء وذكر بعضهم ان اجتماعهم على الكفر المسئلة
الخامسة يجوز اشتراك الامة في مدرك العلم ما يجوز به ان مدرك العلم
بذلك الشيء اذا كان سواء الدليل يلزم من اجتماعهم عليه تحقق مدلوله لجواز
ان يقول لو اجتمعوا على مدرك العلم بذلك الشيء لكان مدرك العلم به سبيلا لهم فكان
حجة اتباعهم فيه حتى يحصل العلم به القسم السابع في حكم
الاجماع المسئلة الاولى جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض
الفقهاء لنا ان ادلة اصل الاجماع ليست مفيدة للعلم فما يفرع عليه اولى
ان لا يفيد العلم بل غايته الظن ومنكر المظنون ليس بكافر للاجماع وايضا
فقد يجوز ان يكون اصل الاجماع حجة معلومة لكن العلم به غير وارد
في ماهية الصلاة والحج كان من الواجب على الرسول عليه السلام ان يحكم
بالصلاة واحد حتى يعرفه ان الاجماع حجة ولما لم يفعل ذلك بل ورد كذا وكذا
المسئلة صريحا طول عمره علمنا ان العلم به ليس داخلا في ماهية الصلاة والحج
بل العلم باصل الاجماع معتبر في الصلاة وجب ان لا يعتبر في العلم بغيره
داخلا فيه المسئلة الثانية الاجماع الصادر عن الاجتهاد حجة خلافا
للخوارج صاحب المختصر لنا ان لما اجمعوا على ذلك الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه
للاية فان قالت ومن سبيلهم اتباعه بالاجتهاد وجواز العمل بخلافه اذا ادى
اجتهاد اخر قلنا من سبيلهم اتباعه بطريق كيف كان فاما فيما نحن فيه فقد اجمعوا
على انه غير معتبر ومن الممكن ان يجوز من حيث العمل بخلافه مطلقا
بل بشرط ان لا يحصل الاجماع المسئلة الثالثة اختلفوا في انه هل يجوز
انعقاد الاجماع بعد اجماع على خلافه ذهب ابو عبد الله البصري الى الجواز لانه
لا اشتباه في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرى عليه اجماع اخر وكل اهل
الاجماع لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فانه واجب القول به في كل
الاعصار فلا جرم اثنا من وقوع هذا الجائز وذهب الاكثرون الى انه غير
جائز لانه يجوز بعد ما اخطاء كل الامة واجماعهم على الخطاء غير جائز والقول الذي
عندنا لولى المسئلة الرابعة اذا اجمعوا على شيء وصار منه قول الرسول عليه
السلام

فاما ان يعلم ان قصد النبي عليه السلام بكلامه ما هو ظاهره وقصد اهل الحل
بكلامهم ما هو ظاهره او يعلم احد معاوم الثاني لو لم يعلم واحد منهما غير جائز
لما سبق فاما قبل الدلالة وان كان الثاني قد علم ظهوره وان كان الثالث
فان كان احدهما اخص من الاخر خصصنا العام بالخاص فنقول نوقفنا بين الدليلين
بتقدير انه كان وان لم يكن كذلك فنارضنا لانا نقطع بان النبي عليه السلام
والامة اذا اراد احدهما بكلامه غير ظاهره لكنا لا نعلم ايهما بعد كذلا
جرم نساوي بطلان الكلام في الاخبار وهو مرتب على مقدمة وتسعين
اما المقدمة ففيها مسائل المسئلة الاولى لفظ الخبر حقيقة في القول
الخبر وقد يستعمل في غير القول كقوله تعالى تبيان ما الغلب كاخبر
وقوله تعالى اني من القوم ليس على شيء خلافا ان الشهرستاني على صدق
لعضد نجاريه بدليل انه من وصف غيره بانه مخبر او اخبر لم يسبق الى فهم السامع
الا القول المسئلة الثانية ذكروا في حده امور الثلثة احدها انه الذي يدخله
الصدق او الكذب وابي الا الذي يحتمل التصديق والتكذيب وابى ما
وهو ابو الحسن وهو انه كلام وبعد بنفسه اضافة اخرج عن الخبر الامر
من الامور نفيا او اثباتا مال واحترزنا بقولنا بنفسه عن الخبر عن انه بفيد وجوب
الفعل لكن لا بنفسه لان ماهية الخبر استدعا الفعل الصيغة لا بفيد الخبر
الخبر انما يفيد كون الفعل واجبا بما ذكر وخبر الرسول في دلالة النبي على ان
الفعل انما قلنا هذا الفعل واجب او ضيع فانه يفيد بصريحه تعلق الوجوب والقبح
بالفعل واعلم ان هذه التعريفات رديئة اما الاول فلان الصدق والكذب نوعان
تحت جنس الخبر وما الجنس جزء من ماهية النوع واخرون منعا ما ذكر لكن تعريف
الصدق والكذب انما الخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور وعرض عليه
ايضا من جهة ان جعل ان حقيقة الخبر هو الصدق والكذب فقد جعل الخبر
اسقاطها هنا لان الخبر الواحد لا يكون صدقا وكذبا معا وان الكلام
الله تعالى لا يدخله الكذب فكان خارجا عن هذا التعريف الا ان من قال
محمد مسيلمة صادقان فهو اخبر مع انه ليس بصدق ولا كذب ويكون جوابه
عن الاول بان المعرف لماهية الخبر امر واحد وهو امكان تطرق احد هذين

الوصفين اليه وذلك لما مر وبيد منه وعن الثاني ان المعتبر امكان تطرق احد
هذين الوصفين اليه وخبر الله تعالى كذلك لانه صدق وعن الثالث
صلى الله عليه وسلم
صلى الله عليه وسلم
ان قوله محمد ومسيلمة صادقان وان كان في اللفظ خبر واحد لكنه في
المعنى خبران لانه يفيد اضافة الصدق الى محمد والى مسيلمة واحد
الخبر صادق والثاني كاذب سلمنا انه خبر واحد لكنه كاذب لانه
يقتضي اضافة الصدق اليهما معا وليس الامر كذلك فكان كذبا لما محالة واما
التعريف الثاني فالمعترض عليه ان التصديق والتكذيب عبارة عن الاعتقاد
عن كون الخبر صدقا او كذبا فقولنا الخبر ما يدخله التصديق والتكذيب
جار مجرى ان يقال الخبر هو الذي يجوز الاخبار عنه بانه صدق او كذب
فيكون هذا تعريفا للخبر بالخبر وهو باطل والكذب والقول تعريف الشيء
بنفسه والثاني تعريف الشيء الغير وهو ايضا باطل واما الثالث فالمعترض عليه
من بلثه لوجهه احدهما ان وجود الشيء عند ابي الحسين عبارة عن الاحتياد
موجود مع ان قولنا خبر مع انه لا يفيد اضافة شيء الى شيء آخر فان السواد
اما بالنظر الى اضافة امر الى امر آخر وانه لم يقل كذلك بل قال اضافة امر
الى امر وهذا اعم من قولنا اضافة امر الى امر آخر وايضا فقولنا السواد موجود
معناه ان المسمى بلفظ السواد مسمى بلفظ الموجود والجواب عن الاول
ان الاضافة معتبرة بالنظر اذ لو لم يكن كذلك لم يتغير الدخل اللفظ المفرد في الخبر وعن
الثاني ان وضع الواضع ليس هو الاخبار عن النسبة بل عن وجوده وحصوله
في نفسه ومعلوم ان من عرف ماهية الممكن امكنه ان يشك في انه هل هو موجود
او لا فوضع الواضع ما هنالك هناك وانما اقاما الحيوان الناطق مقام قولنا
الحيوان الناطق يقتضي نسبة الناطق الى الحيوان مع انه ليس بخبر لان الفرق
بين الخبر والخبر مسلوب بالضرورة [illegible] ابدي في الحد يدل الآخر فانا نقول
انه الذي يقتضي نسبة احدهما الى الآخر ليس بحيث يتم معه الكلام والنعت ليس كذلك
ان سلم بكون الكلام تاما افادة المفهوم منه فذاك حاصل مع النعت ايضا
لان قولنا الحيوان الناطق يفيد معناه تاما مفهوما وان سلم بعدم افادته تاما فلم لا يجوز ان يقال
ذكر الحد يفيد تعقل المحدود فلو عرفنا به الخبر لزم الدور وان سلم بعدم افادته تاما فانا ذكرنا

المسئلة الرابعة اذا قال القائل العالم محدث فدليل هذا الكلام يحكم

بخصوصه الحدوث للعالم لم ينفس ثبوت الحدوث للعالم اذ لو كان مدلوله نفس

ثبوت الحدوث للعالم لكان حيث ما وجد قولنا العالم محدث كان العالم محدثا

لمحالة فوجب ان لا يكون الكذب خبرا ولما بطل ذلك علمنا ان مدلول هذه

القضية هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة وهي ها هنا البحث عن ماهية الحكم

فانه لا يجوز ان يكون المراد منه الاعتقاد فان الانسان قد يخبر عما لا يعتقد بنسبته

البتة فان من لم يعتقد ان زيدا في الدار يمكنه ان يحال هذه ان يقول زيد في

الدار وهو كذلك يكون المراد منه الارادة لان الاخبار قد يكون عن الواجب والممتنع

مع ان الارادة ممتنع تعلقها به ولم يبق الا ان يكون الحكم الذهني امرا مغايرا لهذين

الاعتقادات والقصود وذلك هو خطاب النفس الذي لا يقول به احد الا الحنابلة

المسئلة الخامسة اتفق الاكثرون على ان الخبر لا يجب ان يكون اما صادقا واما

كذبا خلافا للحافظ والحق ان المسئلة لفظية لانا نعلم بالبديهة ان كل خبر فاما ان

يكون مطابقا للمخبر عنه او لا يكون فان اردنا بالصدق الخبر المطابق كما كان

وجب القطع بانه لا واسطة من الصدق والكذب وان اردنا بالصدق ما يكون مطابقا

مع ان المخبر يكون عالما بكونه مطابقا وبالكذب الذي لا يكون مطابقا مع ان

المخبر لا يكون عالما بانه يكون غير مطابق كان هناك قسم ثالث لهما وهو

الخبر الذي لا يسلم قائله انه مطابق او لا ثبت ان المسئلة لفظية فنقول الواجب

ان نرجع على قوله بالنفي والمعقول اما النص فقوله تعالى حكاية عن الصفار

انا نرى على اثره كذبا امر به جثة جعلوا اخباره عن نبوة نفسه اما كذبا واما جنونا

مع انهم كانوا يعتقدون انه ليس برسول على المعتمد ومن هذا يتضح ان يكون اخباره

عن نبوة نفسه حال جنونه مع انه ليس بنبي لم يكن كذبا لان المجنون في مقابلة

الكاذب ليس بكاذب ولما المعقول فمن وجهين الاول انا من غلب على ظننا ان زيدا

في الدار وخبر عن كونه في الدار ثم ظهر انه ما كان كذلك لم يقل احد انه كذب في

هذا الخبر الثاني ان اكثر العلوم والمطلعات محتصة ومقيدة فلو كان

الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه لنطلق الكذب الى كلام الرسل و

باتفاق الامة على تكذيب اليهود والنصارى في كفرهم مع انا نعلم

ان منهم من لم يعلم فساد تلك المذاهب ويمكن ان يجاب عنه بان ادلة الاسلام

لما كانت جلية قوية كان حالها من شبهها حال من اخبر عن الشيء مع العلم

بفساده وارادة اعلم بنبيه واعلم ان الخبر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يكون كذبا

او لا يقطع بواحد منهما فلا جرم وقع تثنيتنا هذا الباب على قسمين القسم الاول

في الخبر المقطوع به وهو اما ان يكون صدقا او كذبا اما الصدق فطريق هذا

القطع اما ان يكون هو التواتر او غيره ونحن نتكلم اولا في التواتر ثم في سائر الطرق

المفيدة للقطع ثم في الطرق التي يظن انها يفيد القطع وان لم تكن كذلك

الباب الاول في التواتر المسئلة الاولى

التواتر اصل اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة منهما ماخوذ من

قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما ثم كثر التواتر

في الخبرين المراد بهما مجيئهم على غير الحد المذكور واما في اصطلاح المتكلمين

في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم المسئلة الثانية اكثر العقلاء على ان

اسئال هذه الاخبار قد يفيد العلم سواء كان اخبارا عن امور موجودة في زماننا كالاخبار

عن البلدان النائية او عن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء والملوك الذين

كانوا في القرون السالفة وحكي عن السمنية ان خبر التواتر لا يفيد العلم البتة

بل الحاصل عنه الظن الغالب القوي ومنهم من سلم ان خبر التواتر من الامور الموجودة

في زماننا يفيد العلم لكن الخبر عن الامور الماضية في القرون الخالية لا يفيد العلم

البتة لنا انا نجد انفسنا جازمة بوجود البلاد النائية والوقائع

الماضية جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات فيكون

المنكر له كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة قال الخصم انا ننكر

وجود الظن الغالب القوي الذي لا يكاد يتردد عنده الا كثرون عن الظنون

التي تركن الظاهرية انه هل حصل اليقين او لا والذي يدل على ان الحاصل ليس يقينا

وجهان الاول انا عرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا على

عقولنا وجود جبل من ذهب وفلان عند هذه الاخبار المتواترة وجدنا الجزم

الاول اقوى واكمل من الجزم الثاني وقيام البديهة بدل على بطلان احتمال النقيض

الى اله عناد الثاني وبا وحد الاحتمال فيه كان مخرجه عن حصوله بقينيا الثاني
ان جزمي بوجود هذه المخبرات ليس لاجوى من جزمي بان مولدي الذي اراه هذه الساعة
هو الذي رايته بالامس ثم ان هذا الجزم ليس بيقيني لانه يجوز ان يوجد شخص مساو
لمولدي في الشكل والصورة من كل الوجوه اما لان القادر المختار خلقه اولان شيئا
من التشكلات الفلكية يقتضي وجوده عند مذكوري القادر فثبت ان هذا
الجزم ليس بيقين بل ظن فكذا الجزم الحاصل عقيب خبر التواتر كان ظنيا
لو جوز ان يكون هذا الشخص الذي اراه الآن غير الذي رايته بالامس واجاب عنه
الشكل في المشاهدات قوله لعل القادر خلق مثله او التشكل الفلكي اقتضاه
قلنا بل حاصلنا قادر حكيم مانع منه وان الله تعالى لو خلق ذلك لم يقض الى اشتباه الشخص
بالشخص وذلك تلبيس وهو على الله تعالى محال قلت لم تسلم ان يجوز ان يفضي
الى الشك في المشاهدات لان المشاهد هو وجود هذا الذي اراه الآن فاما ان هذا
هو الذي رايته بالامس فغير مشاهد فلا يلزم من تطرق الشك الى هذا المعين
تطرقه الى المشاهدات واما البرهان الذي ذكروه على امتناع هذا الاحتمال فالجواب
انا لو لم نجد هذا الجزم لو كان بنا ما ذكر ذلك البرهان لان الباعث على ذلك البرهان خالينا
عن ذلك الجزم وكون التواتر مفيدا لهذين هذا البرهان فكان يجب ان لا يحصل لهم ذلك الجزم
والجواب ان هذا استدلال بالعدم وهو باطل لانه يستحيل الجواب كما ان شبهة منكري
المشاهدات لا يستحيل الجواب لمثل هذا السبب والله اعلم المسئلة الثالثة العلم
الحاصل عقيب خبر التواتر ضروري وهو قول الجمهور خلافا لابي الحسين
البصري والكعبي من المعتزلة ولامام الحرمين والغزالي متابعا لابي الحسين الرازي
من اتباعه فكان نزاعا فيه لنا لو كان ذلك العلم نظريا لما حصل الا لمن كان
من اهل النظر كالصبيان والبله ولما حصل ذلك لهم علمنا انه ليس بنظري
لا يقال المعترض هو الذي يدعي على هذا الوجه بكلا مرا حد وهو ان النظري وذلك
ليس الا ترتيب العلوم باحوال المخبرين وهذا القدر حاصل للعامة وللراهقين
لانه قد يحصل لهم بعض العلوم وكيفيتها وهم يستحيون من تركيبها على ما علمنا
ان ما ذكرته يدل على ذلك فمعنى ما سطلبه من بلغ الى حيث الاول ما ذكره ابو الحسين

وهو ان الاستدلال عبارة عن ترتيب علوم واظنون يتوصل بها الى علوم او ظنون
فكل اعتقاد توقف وجوده على ترتيب اعتقادات اخر فهو استدلالي والعلم
الواقع بالتواتر هذا سبيله لانا نعلم وجودما اخبرنا اهل التواتر عنه الحاد اهل انا
انه لو دعا الى الخبر الى الكذب ولم يكن في الخبر عنه وانه متى كان كذلك استحال
كون الخبر كذبا واذا ابطل كونه كذبا ثبت كونه صدقا لما سمع الخبر التواتر مالا ثمرة
عنده كل واحدة من هذه المقدمات لو حصل له العلم فكان ذلك العلم استدلاليا
الثاني ان العلم عند التواتر لو كان ضروريا لكنا مضطرين اليه حيث لا يمكننا
الا نعقل ذلك منه ولو كان كذلك لعلمنا بالضرورة كوننا عالمين على سبيل الاضطرار
بذلك وكان يستوي ان يعلم بالضرورة كل عاقل كون هذا العلم ضروريا كان نظريا
العلوم الضرورية ولما لم يكن كذلك علمنا ان هذا العلم ليس بضروري الثالث
دليل البلخي وهو انه لو جاز ان يعلم ما غاب عن الحس بالضرورة لجاز ان يعلم
المحسوس الاستدلال وبما يطل هذا يطل الاول ليشا قوله ذلك الاستدلال
حاصل فانا نعلم حال احدنا سيقول ان شا الله تعالى في فصل مفرد ان ذلك الاستدلال
غامض جدا وهو الجواب بعينه عن المعارضة الاولى والجواب عن الثانية ان
كون العلم ضروريا كيفية للعلم وعن الجامع ان يكون اصل الشيء معلوما وان لا يكون
كيفيته معلومة وعن الثالث انه لا يدعي الجامع استدل ابو الحسين
البصري على ان خبر اهل التواتر صدق بقوله لو كان كذبا لكان المخبرون اما
ان يكونوا ذكروه مع علمهم بكونه كذبا او لم يعلموه بذلك والقسمان باطلان فبطل
كونه كذبا فتبين كونه صدقا وكان معنى العلم انما قلنا انه لا يجوز ان يذكره المخبرون
عنه مع علمهم بكونه كذبا الم نتم على هذا المعنى بل اما ان يكونوا قصدوا فعل الكذب
لغرض ومرجح او لا لغرض ومرجح والثاني محال اما اولا فلان الفعل لا يحصل من
دون المرجح والا لزم ترجيح احد الطرفين على الاخر من غير مرجح وهو محال اما
ثانيا فلان كونه كذبا جهة قبح وجهة القبح صارفة عن الفعل ومع حصول الصارف
القوي عن الفعل يستحيل حصول الفعل لان الداعي اقوى من ذلك الصارف واما القسم
الاول وهو انهم قصدوا فعل الكذب لغرض وذلك الغرض اما نفس كونه كذبا
او شيء آخر والاول باطل لان كونه كذبا جهة صرف لا جهة دعاء والثاني باطل

لان ذلك الغرض اما ان يكون دنيويا او دينيا وعلى التقديرين اما ان يكون رغبة
او رهبة وعلى التقديرات فاما ان يقال كلهم كذبوا الداعي واحد من هذه الاقسام
او يقال بعضهم لبعض هذه الدواعي وبعضهم للبعض الخ وعلى التقديرات
اما ان يحصل تلك الدواعي بالتعاقب او بالتزامن والاول باطل لانه يلزم ان
يكون الكذب متفقا عليه سواء كان ذلك بالعقل
او بالشرع وحينئذ ذلك صار قادحا دينيا وامالو كانت الرهبة الدنيوية فقد يكون
رجاء العوض على الكذب وقد يكون لاجل ان يسمع غيره شيئا غريبا وان كان لاجل
له والدول باطل لان الكثير من الناس لم يحبوا العوض الكثير على مقابلة الكذب
وان احتاج اليه وكذا القول في القسم الثاني واما الرهبة فهي لم يكن الخوف السلطان
لكن السلطان لا يقدر على ان يجمع الجمع العظيم على الكذب الذي ان السلطان
لا يمكنه ذلك في جميع اهل بغداد لانه لا يسلم كل واحد منهم حتى يجعله مضطرا
الى ذلك الكذب ولان السلطان كثيرا ما يخوف الناس عن التحدث بكلام ما ثم
آخرا لامر يذكرونه حتى يصير مشهورا بينهم ولانا نعلم قطعا كثيرا من الامور التي
لا غرض للسلطان في ان يخبر عنه بالكذب ولا يجوز ايضا ان يقال الجماعة العظيمة
كذبوا بعضهم للرهبة وبعضهم للرهبة وبعضهم للندين لان كلا من اي جماعة
عظيمة ايما فرضتها جماعات عظيمة متفقة تساوي احوالها في قوة هذه الدواعي واما
القسم الثاني وهو انهم كذبوا مع انهم لم يعلموا كونهم كاذبين فذلك لا يمكن الا اذا
اشتبه عليهم الشيخ بتدبيره الاشتباه في العدد وذلك باطل وشرط خبر التواتر ان يكون
وقوعها مما علم وجوده بالضرورة بعد الاخبار المخبرون عن المشاهدات اما اذا توسط
من بين اخبارهم وبين من شاهد ذلك واسطة واحدة او وسايط فانه لا يحصل العلم
بخبرهم الا بعد العلم بكون الوسائط متصفين بالصفات المعتبرة في اهل التواتر
وذلك انما يعلم بطريقين الاول ان اهل التواتر الذين راسنا هو خبرهم وان ولينا الذين
مخبرهم كانوا مستجمعين للشرائط المعتبرة في اهل التواتر الثاني ان كل ما ظهر
بعد خفاء وقوي بعد ضعف فلابد وان يشتهر فنحن اذا نظرنا حدوثه ووقت حدوثه
فان بحثنا الجمعية والكراسية لواحد شاهدان لم يكن الخبر واشتهر في الناس
وقت حدوثه فانا نعلم ظهر شيء مزور كل علمنا ان الامر ليس كذلك كل الازمنة هذا

تام الاستدلال والاعتراض عليه ان يقول لم لا يجوز ان يكون
غرض كل من هذا الجمع استدلال الظن القوي بكون الخبر صدقا وذلك لا يسلم او
لا يبقى ولا نسلم ان ما ذكرتموه يفيد اليقين لان التقسيم المقتضي لليقين
يجب ان يكون منحصرا بين النفي والاثبات ثم يبرهن فساد كل قسم سوى
المطلوب بدليل قاطع وهذا الذي ذكره ابو الحسين ليس كذلك فلا يتم
هذا الدليل فان قيل لم لا يجوز ان يقال كذبوا لاجل العوض قوله الفعل بدون
المرجح محال قلنا هذا الداعي على مذهبك لا بد وان ينتهي الخبر وانت لا تقول به
بيان انه ينتهي الخبران ما دونه العدد صالحة للفعل والترك والا لزم الخبر بالاكثر
بترجح احد الطرفين على الآخر الا المرجح فذاك المرجح ان كان من فعل العبد
عاد الطلب في اسبابه لو فعل مرجح احد الطرفين دون مرجح الطرف الآخر فان كان
ذلك المرجح آخر من فعله لزم التسلسل او ينتهي الى مرجح ليس من فعله فعند حصول
ذلك المرجح الذي ليس من فعله اما ان يكون ترك الخبر عليه واجبا او لا يكون فان كان
الاول لزم الجبر وان كان الثاني فهو باطل وبتقدير صحته فالاولى ان يقال انه
انه باطل فلا نسلم انه اذا لم يجب ترتب الخبر عليه من بعض الوقائع ذلك لا يوجب ذلك في
آخران يترتب الخبر لجواز ذلك اصلا لما ان كان ذلك ممكنا ما مر كلاما في المرجح
الثاني وهو انا نختار كذلك ونقول يترتب الخبر عليه في احد الوقتين دون الآخر اما المرجح
لذلك فيختص بها ذلك الوقت دون الوقت الثاني واما ان لا يكون لذلك فان كان كذلك
فقد حصل تلك المزية ما كان المرجح الثاني حاصلا لكنا قد فرضناه حاصلا
هذا خلف ثم انا ننقل الكلام الى تلك المزية ونقول الكلام فيها كما مر فيما قبلها
حصول المرجح ان وجب ترتب الخبر عليها لزم الجبر وان لم يجب افتقرنا الى مزية اخرى
لها الى غاية وهو محال واما ان لم يكن ترتب الخبر على ذلك المرجح في ذلك الوقت لاجل
حصول مزية في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كانت نسبة تلك المزية الى زمان
ترتب الخبر عليه وقد ترتبه عليه على السواء لا مرجح وقد مختص البتة فيكون لخصائص
ذلك الوقت بترتب ذلك الخبر على ذلك المرجح دون الوقت الثاني ترجح لا لمرجح
طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال فقد بان بهذا انه ما لم
يحصل للعبد مرجح من فعل الغير يمتنع ان يكون ما علم اذا حصل المرجح وجب

ان يكون فاعلا وهذا هو الجبر واما ان يستقر بان لا يجب ذلك ما لا شكال وارد
فلان عند مرجح الوجود اذا جاز ان لم يوجد كان اللاوجود وانتفاء عن
مرجح اصلا لان عند حصول مرجح الوجود يستحيل حصول مرجح العدم
فعند حصول مرجح الوجود لو حصل اللاوجود لكان حصوله لا عن مرجح
واذا جوزت ذلك بطل قولكم العقل لم يقع الا عن الداعي فلم لا يجوز في اهل التواتر
ان يكذبوا لداع واما قوله ثانيا كونه كذبا بمجرد صرف الداعية دعا فلنا هذا بناء على
ان الكذب قبيح لكونه كذبا وقد مر الكلام في ابطاله في اول الكتاب سلمنا ولكن عند
حصول الصارف ان وجب الترك لزم الجبر وان لم تقل به وان لم يجب
فقد جوزت عند حصول الصارف ان لا يقع العدم وجواز ان لا يقع العدم
يقتضي جواز ان يقع الوجود فقد جوزت مع الصارف عن الفعل ان يوجد الفعل
فلم يلزم من كون الكذبة المعينة صارفا امتناع ان يوجد الكذب سلمنا انه
لا بد من داع فلم لا يجوز ان يوجد فيه شهوة متعلقة بالكذب لكونه كذبا وكل
كان كذلك اقدر الفاعل على الكذب لا لغرض اخر سوى كونه كذبا فان جاز
انه من المحال ان ينتهي العاقل ان يكذب بمجرد كونه كذبا سلمنا جوازه ولكن في حق
الواحد والاثنين اما في حق الجمع العظيم فمحال وهذا انما انه جاز على كل واحد
منهم وحده ان يأكل في الساعة المعينة من الموز الميتين طعاما واحدا الكل لا يجوز
انفاق الكل عليه فالجواب عن هذا السؤال انا لو سلمنا امتناع ذلك فالدليل
عليه وكيف ونرى جمعا عظيما من العقلاء يكذب حيث لا يصيرون عنه وان كانوا
يعلمون ان ذلك يضر هو عاجلا وآجلا واذا كان كذلك علمنا ان دعوى الضرورة
باطلة ومن الذي سلم ان استقرار العادة يفيد ظنا فضلا بان الخلق لا يتفقون
على اكل طعام معين في وقت معين لكن لا نسلم حصول اليقين الثاني وبذلك كونهم
وذلك جائز على كل واحد منهم وصدوره من واحد عظيم لا يمنع صدوره عن الباقي
فيكون صدوره عن كلهم كصدوره عن كل واحد منهم ومع هذه الاحتمالات
على الجواز كيف تدعى الضرورة في الامتناع سلمنا انه لا بد من غرض سوى كونه كذبا
فلم قلت ان ذلك الغرض اما ان يكون دينا او دنيا وغير دينية ودنيوية وما الدليل القاطع
على الحصر سلمنا فلم لا يجوز ان يكون دينا قوله حرمة الكذب متفق عليها

قلنا مطلقا لا نسلم فان كثيرا من الناس يعتقدون ان الكذب المفضي الى حصول
مصلحة في الدين او الدنيا حائز بل واجب ولذلك نرى جمعا من الزهاد وصفوة العباد
كثيرة من الاحاديث وقضايا الوقائع وتزعمون ان غرضهم منه حمل الناس
على العبادات واذا كان كذلك فلعلهم انما قدموا على الكذب لما اعتقدوا
فيه حصول مصلحة دينية وان كان الامر بخلافه ما ختلوه سلمنا انه ليس
لغرض ديني فلم لا يجوز ان يكون لوجه دنيوي قوله الوجه الثاني اما اخذا من الاجماع
الغير صلاحا غير بينا فلنا ان الدليل على الحصر مع ان الدليل القاطع على
فساد هذين القسمين قولهم الجماعات العظيمة لا يشترك في الوقوف في
الكذب لاجل احد هذين الغرضين قلنا ان ادعيت الظن القوي فلا نزاع
وان ادعيت الجزم المانع النقيض فما الدليل عليه فانه اذا جاز ذلك في العشرة
والمائة ولم يكن ثبوت هذا الحكم للبعض مانعا من ثبوته للباقي فلم قلت انه يمتنع
كون الكل كذلك والذي يؤكده انا لو قدرنا ان اهل بلدة علموا ان اهل سائر
البلاد لو عرض لهم في بلدهم من الوباء العام لم يتركوا الذهاب الى بلدتهم ولو تركوا ذلك
لاختلت المعيشة في تلك البلدة ولقدرنا ان اهل تلك البلدة كانوا علماء حكماء
فجاز في مثل هذه الصورة ان يتطابقوا على الكذب وان كانوا اكثر من حدا
تبلغ هذا الامكان انفاق الخلق العظيم على الكذب لاجل الرغبة سلمنا ذلك
فلم لا يجوز ان يكون الرغبة قوله السلطان لو امكنه اسكات الكل قلنا ان
ادعيت الظن القوي فمسلم وان ادعيت اليقين فالدليل فانه اذا جاز اسكات
الكل وما الضابط فيما يجوز ومالا يجوز [illegible] احد العلم الضروري بذلك
من غير حاجة الى [illegible] هذا الاعتقاد ليس اقوى من الاعتقاد الحاصل بوجود
محمد وموسى وعيسى عليهم السلام ولم تدعوا الضرورة في كل حتى تحصلوا عن امثال
هذه الجمعيات العظيمة سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يقال انهم كذبوا لداع مختلف
بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم بالقرابة وبعضهم بالمسامحة قوله
الطائفة جماعة عظيمة ايعا ضها جماعات عظيمة قلنا اما ان يكون من شرط اهل
التواتر ان يكون ايعا ضهم بالغين الحد التواتر او ليس من شرطهم ذلك والاول

صلوات الله وسلامه عليهم

يا هل والحاصل ان يكون كل واحد من اعضاء ذلك الجماعة كذا وكذا ولزم التسلسل او الدور وهو محال ونحن نعترف بالكلام ونقول اذا كان الامر كذلك فجميع ما ذكرتم سلمنا انهم ما كذبوا بعد اقامة البرهان بل كذبوا بسبب الوهم الحاصل لهم اشتباه وهذا الاشتباه حاصل في المحسوسات بدليل العقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق شخصا آخر مثل زيد في شكله وخطه وقده وهذا التقدير لا يمكن اعتماد على التواتر لجواز ان يكون قد رأى ومثل زيد فظنوه زيدا وما يؤكد ذلك ان الاجسام المعدنية والنباتية تشابه بحيث يعسر بعضها عن البعض وكذا الحيوانات لا سيما البهيمة الجبلية قد تتباع مشابهة بعضها بعضا الى حيث يعسر التمييز واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في الناس غاية انه نادر لكن الندرة لا تمنع الاحتمال فان قالت ان حكمة الله تعالى تمنعه من خلق شخص مثل زيد طابقه من كل الوجوه قلت قد سبق جوابه الثاني وهو ان غلبة الظن امر مشهور فان الانسان قد يرى الشخص ساكنا والعكس وذلك يمنع حصول اليقين في المحسوسات واما النقل فمن وجهين الاول ان المسيح عليه السلام شبه بغيره فان قلت هذا الجواب انما يتم لو جوزنا في زمان عيسى عليه السلام وفي حق الحواريين العادة جارية في غير زمان الدنيا عليهم السلام ودون سائر الازمنة وتابعها المعلوم بخلافه فيكون الاشتباه اكثر واما المباشرون لذلك الصلب فكانوا قليلين فيجوز عليهم الكذب عمدا وبالشبهة انهم نظروا اليه من بعيد وكل مظنة الاشتباه قلت الجواب من الاول انه لو جاز ذلك في زمان الانبياء عليهم السلام جاز مثله في سائر الازمنة وحينئذ لم يحصل القطع بان الذي اوجب الصلوات الخمس هو المصطفى عليه والسلام فلعل الحواري يكون ذلك شخصا اخر شبه به وايضا فلم لا يجوز ان خوارق العادات في هذا الزمان كرامات الاولياء فان منعوا ذلك هذا هو المستقيم على قول ابي الحسين فانه لا يشترط في التقدير امتناعها بل يكفي كون الامتناع معلوما اما بالبرهان فلعدم العلم بذلك البرهان بكون التجويز قادحا واما لعدم صحته خبر التواتر موقوف على انتفاء هذا الاحتمال فوجب ان لا يحصل العلم بخبر التواتر لمن لم يعرف بالدليل امتناع

الصلاة و

الصلاة و

الصلاة و

الكرامات وعن الثاني ان التغير انما يكون بعد الصلب والموت فاما حال الصلب فلا وعند كون الاشتباه حاصلا حال الطلب لهم لم يتبين لهم ان ذلك الشخص ليس المسيح عليه السلام لما صلبوا ذلك الشخص وعن الثالث ان الذين ما رأوا الصلب كانوا قريبين منه وناظرين اليه وكانت النصارى يرون بالتواتر انه بقي بعد الصلب وقبل الموت مدة طويلة بحيث راه الجمع العظيم في بياض النهار وذلك يبطل قولكم الوجه الثاني روي ان جبريل عليه السلام جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي وان الملائكة يتوالدون ويتناكحون بالاتفاق الوجه الثالث ان الانسان ربما يصير له عند الخوف الشديد او الغضب الشديد او الفكر الشديد بعض الامور التي هي في الخارج وكل ذلك مما يوكد احتمال الاشتباه وسلمنا صحة دليلكم في التواتر من الامور الموجودة فلم قلت ان خبر التواتر من الامور الماضية في القرون الخالية قد وجدت هذه الشرائط في كل الطبقات الماضية قوله في الوجه الاول اهل التواتر ربما اخبروا بان كل الذين سمعوا كانوا موصوفين بصفات اهل التواتر قلنا هذا باطل صرح كل الذين اخبروا بما اخبروا بسمعه واحد منهم ان الذين اخبروه كانوا بصفة اهل التواتر وان الذين اخبروا كل واحد منهم اخبروه كانوا كذلك بل الذي يمكن ان ادعاه عليهم انهم سمعوا احد الخبرين من اربعة او خمسة فاما ان يدعى عليهم ما ذكرتموه فبعيد لان اكثر الفقهاء والنحاة لم يتصفوا بهذه الدقائق على وجهها فضلا عن العوام وفضلا عن ان يقال انهم علموا ذلك الصفة قوله لو كان حادثا لظهر قلنا لم لا يجوز ان يقال ان كل مقالة ظهرت بعد الخفاء فانما ظهرت بتبيين الخالق حدوثها فلما لم يتبين حدوث ظهورها ووقت ظهورها لم يجز ان يقع الرجحان لواحد منها لانه بدون حدوثها الجائز قبل تبين حدوثها من الممكن ان يكون الكل قديما وكل واحد منها قديما فان قالت ان ذلك يفضي الى تسلسل امور لا نهاية لها قلنا لا نسلم ان ذلك يفضي الى تسلسل امور لا نهاية لها بل ينتهي ذلك الى الحادث الاول الذي تنتهي اليه تلك الحوادث جميعا ان واحدا منهم لم يعرف حدوث تلك المقالة ولم يجز ان حدوثها وهذا الظن حدث لاحاد من الناس وبالجملة فعلمهم بالمقالة لما كان معللا بسماع هذا الاحتمال لم الذي يفيد القطع بصحة ما ذكرنا ان الوقائع الكبار التي

وقوت لعظماء الملوك الذين كانوا قبل الاسلام مثل كيفسة وفرامرز نوح وادريس
وموسى وعيسى عليهم السلام ولم ينقل شئ منها الينا نقل الينا نقل الاحاد
فضلا عن التواتر مع كونها من اهم الامور العظام وفعلنا ان وصول الاخبار الينا غير
واجب فان قلت ذلك لتطاول مدة الوقائع الداعي الى نقلها قلت
فلابد من ضبط طول المدة وقصرها وايضا فيلزم ان يكون خبر التواتر موجودا
نوح وابرهيم وجمشيد وافريدون مفيدا للعلم لانه لم يفيد ما لم يثبت استوا
الطرفين والواسطة في نقل الرواة وذلك لم يثبت الا بانه لو كان ذلك موضوعا
لم تنتهه الواضع وزمان الوضع فاذ الرجيب ذلك عند انقطاع المدة لم يفد
ذلك الخبر العلم سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان خبر التواتر يفيد العلم لكن
معارضا بما يبطله من وجوه الاول لو افاد خبر التواتر العلم لم فاد اما ضروريا
او نظريا والقسمان باطلان فالقول بانه مفيد باطل اما قلنا انه لم يفد علما
ضروريا لان العلم الضروري هو الذي لا يتمكن من رفع الشك عما تعلق
من القضايا او وقوعه فيه وهاهنا يمكن من رفع الشك عن هذه القضية وقوعه
فيها لانا نجوز ان يكذبوا لغرض ولغرض من دعنة او رهبة او نوفي الاسباب
فيحضار الشك في هذه المقدمات لم يكن الجزم بان الامر كما اخبروا عنه
واذا كان كذلك لم يكن هذا العلم ضروريا ولم جاز ان يكون نظريا لان النظري
الدليل لم ينفي من الصبيان والمجانين فكان يجب ان لم يحصل لهم العلم لكن المشاهد
الذي في هذا الباب للعقلاء لم يزيدوا في القوة على قوة اعتقاد الصبيان والبله
فاذ الركن الاعظم وهو اعتقاد العقلاء الثاني ان كون التواتر مفيدا للعلم متوقف
على نظر في اللبس الى الحس على ما بيناه لكن اللبس يتطرق اليه على ما مر فوجب
ان لم يفد العلم الثالث لو حصل العلم عقيب التواتر لحصل مع الجواز او الوجوب
فانه يحصل مع جواز ان لم يحصل مع القطع بحصوله فلا يمكن القطع بان التواتر مفيد
العلم لم يحالة بل يجري حصول العلم عقيب خبر التواتر مجرى حصوله عند سماع
صوت الباب ونعيق الغراب وان حصل مع الوجوب فالمستلزم اما قول كل واحد
او قول المجموع والاول باطل اما اولا فلانا نعلم بالضرورة ان القول الواحد

لم يفد العلم واما ثانيا فلان قول كل واحد اذا كان مستقلا بالاستلزام
فان وجدت الاقوال دفعة لزم ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلة
بالتأثير وهو محال وان وجدت على التعاقب فاذا حصل الاثر بالسابق استحال
حصول ذلك الاثر بعينه باللاحق لم متناع ايجاد الموجود واستحال ايضا حصول
مثله باللاحق لاستحالة الجمع بين المثلين فيلزم ان يبقى اللاحق خاليا عن
التأثير فيكون العلة القطعية منفكة عن المعلول وهو محال ولا جايز ان
يكون المؤثر قول المجموع اما اولا فلان قول كل واحد ان بقي عند الاجتماع
كما كان عند الانفراد ولم يحدث عند الاجتماع امر زايد البتة فيكون الاستلزام
حاصلا عند الانفراد وجب ان لم يحصل عند الاجتماع وان حدث امر اما اما
بالاقوال او الحدوث فان كان المقتضي لذلك الحدوث قول كل واحد
عاد المحذور المذكور وان كان المجموع عاد التقسيم المذكور وان كان حدوث
امر آخر لزم التسلسل واما ثانيا وهو ان المستلزم حينئذ يفيض الامر المستلزم حينئذ
الذي هو امر عدمي فكانت المسئلة امورا ثبوتية فان كان الموصوف به
هو المجموع لزم حصول الصفة الواحدة في الاشياء الكثيرة وهو محال
واما ما لم فلان التواتر الحاصل انما يكون بورود الخبر عقيب الخبر واذا
كان كذلك كان عند حصول كل واحد منها يكون الباقي معدوما فلا يكون
للمجموع وجود وان كان اصلا فتشترط ان يكون المؤثر هو المجموع لان الشيء ما
لم يوجد في نفسه لم يقتض وجود غيره واما ثالثا وهو الكلام المشهور
في هذه المسئلة ان قول كل واحد لما لم يكن مؤثرا وجب ان يكون قول الكل
كما ان كل واحد من الاربعة لما لم يكن ابيض استحال كون الكل ابيض الوجه الثالث
في استحالة ان يكون خبر التواتر مستلزما للعلم لحدث المستلزم اما احاد الحروف
وهو باطل او المجموع وهو محال لحدث المجموع لم وجود له وما لا وجود له استحال
ان يستلزم شيئا آخر فان قلت الموجب هو الحروف الاخير بشرط وجود
ما قبله من الحروف قبله او بشرط مسبوقية الحروف الاخير بسائر الحروف
الشرط لم من حصوله حال حصول المشروط الحروف السابقة عليه موجود

حصول الخبر والخبر من الثاني ان مسبوقيته بالنفي يغير له ليكون صفة ولا كانت صفة حادثة يكون مسبوقيتها بالغير صفة اخرى ولزم التسلسل واذا كانت المسبوقية امرا عدميا استحال ان يكون جزء العلة ولا نسلم لها اما الذين سلموا ان خبر التواتر عن الامور الموجودة يفيد العلم لكن منعوا من كون التواتر عن الامور الماضية وقع عن امور باطلة فوجب ان لا يكون مفيدا لبيان الاول ان اليهود والنصارى والمجوس والمانوية على كثرتهم كل واحد منهم ويقولهم في الشرق والغرب مخبرون عن امور محسوسة باطلة قطعا عند المسلمين وذلك يقتضي القدح في التواتر قلنا قد شرطنا التواتر استوا الطرفين والواسطة وهو غير حاصل في هذه الفرق لان اليهود نقل عددهم في زمان بخت نصر والنصارى كانوا اقليلين في ابتداء امرهم والمانوية قالت صدقهم حيث قلنا لا بد من استوا الطرفين والواسطة لكن الطريق اليه اما العقل او النقل واما بتركب منهما والعقل المحض لا يكفي واما النقل اما من الواحد او من الجمع وقول الواحد انما يفيد لو كان معصوما وهو ممنوع ومن ناسا واما الجمع فلا نسلم ان اهل التواتر وصلوا الى كثرتهم مخبرون بتلك الامور ابتداء كانوا اكثر لكن كما ان اهل الاسلام يدعون ان كل هذه الفرق الخمس يدعون ذلك فليس بعضهم اولى من احد معاونكذيب الاخر اولى من العكس واما المركب فلم وان يقال لو كان خبرا موضوعا للعرف انا نجد كذلك وقد عرفت ضعف هذه الطريقة ثم ان سلمنا ان الفرق تبلغ حد التواتر فلم لا يجوز ان يكون مستند اخبارهم مثل هذه الطريقة وليس قول احد الفريقين اولى من الاخر فاما الذي يقال ان بخت نصر قتل اليهود حتى لم يبق منهم عدد اهل التواتر فلما هذا محال لان الهمة العظيمة لا تتفق في الشرق والغرب مستقبل قبلتهم الى هذا الحد واما النصارى فلم لم يكونوا اما الذين عاونوا الامر الى حد التواتر لم لا يكون مبتدعة هذه الى زمان ظهور محمد عليه السلام وقد بينا بالمعارضات المسلمين وجوها واجوبة عن المعارضات مذكورة في كتاب النهاية وجوابها آخر الامر منا واعلم ان بجمع هذه الاسولة والمعارضات لا يمكن ان نساعدها ظاهر من صحتها لكن في كل منها ما يكفي في ادعاء الظن القوي لا في ادعاء اليقين التام وكان غرضنا من الخطاب في هذه الاسولة ان الذي

قاله ابو الحسين من ان الحاسة الدال خبر التواتر على صدق المخبرين امور سهل جدا مقررة في عقول البلهاء والصبيان ليس بصواب بل لما فضا باب المناظرة وحق البطلان ولزم المقصود الذي يجاب القاطع عن كل هذه الاحتمالات وذلك لو امكن فانا لا يمكن بعد تدقيقات عظيمة ومن الذين قال عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام وظهوره على علمه بصحة هذه الدلالة وابطال ما فيها من الحماسة سوى القسم المطلوب وسنا الواضح على الخفي منير جاز ظهور الحق عادة حسنا اليه من ان هذا العلم ضروري وحينئذ لا يحتاج الى الخوض في الجواب عن هذه الاسولة لان التشكيك لا الضروريات لا يستحق الجواب وانه اعلم

المسئلة الخامسة في شرائط التواتر اعلم ان هذه الاخبار التي يعلم بخبرها اضطرارا بحجة علينا وفيما هو العلم والحاجة بنا الى اعتبار حال المخبرين بل يجب ان يعتبر السامع حال نفسه فاذا حصل له العلم بخبر بذلك الخبر صار بخبرها والدفاع عنه زائلة عنه ثم انه بعد وقوع العلم بخبر خبر جمع من بعد ان بحث عن احوالهم فنقول لو ركبوا على هذه الصفة لما وقع لنا العلم بخبرهم واعلم ان ها هنا امورا معتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم وامورا ظن انها معتبرة مع انها في الحقيقة غير معتبرة اما القسم الاول فنقول ان تلك الامور اما ان يكون راجعة الى السامعين او الى المخبرين اما الامور الراجعة الى السامعين فاعلم ان الاول ان لا يكون السامع عالما بما اخبر به اضطرارا لان تحصيل الحاصل محال والتحصيل مثل الحاصل حال وتحصيل التحويز ايضا محال لان العلم الضروري يستحيل ان يصير اقوى مما كان مثاله اذا كان العلم حاصلا بان النفي والاثبات لا يجتمعان فلا يرتفعان فلم يكن للاخبار عنه تاثير في العلم به الثاني قال الشريف المرتضى يجب ان لا يكون السامع قد سبق شبهة او تقليدا الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط انما اعتبره الشريف لان عنده الخبر عن النفي على اي امة كان متواتر لم يحصل به العلم لبعض السامعين فقال ذلك لانهم اعتقدوا النفي لشبهة واجب عليه بازاحة العلم عنه يجب خبر التواتر اذا كان بالعكس وجاز ان يختلف كل واحد من الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نفيه دون كل الحكم

قيل ذكل ولم يحصل لها اذا اعتقد ذكل حاز وبا — يلزمكم عليه ان يجوزوا
صدق من اخبركم بانه لم يعلم وجود البلاد ان الكبار والحوادث العظام
بالاخبار المتواترة لحصل شبهة اعتقد هاذي نفي تلك الاشياء وبا — انه
ذا دامي يدعوا العقلاء الى سبب لاعتقاد نفي هذه الامور ولا شبهة في نفي تلك
الاشياء اصلا اما ما يرجع الى الخبرين فامران الاول ان يكونوا مضطرين الى
ما اخبروا عنه لان غير الضروري يجوز دخول الالتباس فيه فلا يجوز ان يحصل
العلم به وذلك فان المسلمين يخبرون اليهود بنبوة محمد عليه السلام ولا يحصل
العلم بها للباقي العقد وفيه مسائل المسئلة الاولى قال القاضي ابو بكر اعلم
ان قول الاربعة لا يفيد العلم اصلا ووقف في قول الخمسة واصح عليه بانه لو وقع
العلم بخبر اربعة صادقين لوقع بخبر كل اربعة صادقين وهذا باطل فذكر مثله
بيان الملازمة انه لو وقع بقول اربعة ولم يقع بقول مثلهم مع تساوي الاحوال
والقرائن والسامعين في جميع الشروط المعتبرة ان خبرنا قافلة الحاج بوجود
مكة مفيد لنا علم باخبارهم بوجود المدينة فلا معنى لطلب الرجوع فكل صحيح
قولنا واما ان العلم لا يحصل بخبر كل اربعة لانه لو وقع العلم بخبر كل اربعة اذا كانوا
صادقين فكان يجب اذا شهد اربعة انهم شاهدوا هلالا على الزنا ان يستغني
القاضي عن التزكية لانهم ان كانوا صادقين وجب ان يحصل له العلم بقولهم وحينئذ
يستغني عن التزكية وان لا يحصل العلم بقولهم قطع بكونهم كاذبين قطعا وحينئذ
يستغني ايضا عن التزكية ولما بركل كذلك بل اجمعوا على اقامة الحد وان لا يقطع
القاضي في صدقهم علمنا ان العلم لا يقع بخبر اربعة عاريا عن الملازمة ممنوعة
قوله لو وقع العلم بخبر اربعة صادقين لوقع بخبر اربعة صادقين اخرين لم كذا
وكذا قلنا لو قالت بازغة وكل بانها تعلم بخبر المخبر اخبار من فعل الله تعالى عندكم
واذا كان كذلك جاز منه تعالى ان يخلق لكل العلم عند خبر اربعة ولا يخلقه
عند خبر اربعة اخرى ولا يجري العادة في ذلك على طريقة واحدة وان كانت
العادة في اخبار الجماعات العظيمة جارية على طريقة واحدة كما ان الكل على
البيت الواحد الف مرة سبب الحفظ في العادة المطردة واما تكراره مرتين
او ثلثا فقد يكون سببا للحفظ وقد لا يكون والعادة فيه مختلفة سلمنا انه يلزم من

من اطراد العادة في شيء اطرادها في مثله لم قلت يلزم من حصول العلم عند
رواية اربعة حصوله عند شهادة الاربعة بيانه ان الشهادة وان كانت خبرا
في المعنى لكن لفظ الشهادة يخالف اللفظ الخبر الذي ليس بشهادة فلم
لا يجوز ان يجري الله تعالى عادته بفعل العلم الضروري عند الخبر الذي
ليس فيه لفظ الشهادة ولا يفعله عند لفظ الشهادة وان كان الكل خبرا
سلمنا ان التفاوت بين لفظ الشهادة وبين لفظ الخبر الذي ليس بشهادة
غير معتبر فلم لا يجوز ان يقال لما كان من شرط الشهادة ان يجتمع المخبرون
عند الشهادة وذلك الاجتماع يوهم الاتفاق على الكذب فلاجرم لم يحصل
العلم خلاف الرواية سلمنا ان ما ذكرتموه يوجب الجزم بان قول الاربعة
لا يفيد العلم لكنه يوجب الجزم بان قول الخمسة لا يفيد ايضا لان قول
الخمسة لو لم يكن لن يفيد فاذا شهد واما ان كانوا اصادقين وجب ان يفيد
العلم الضروري وان لم يحصل العلم بصدقهم وجب القطع بكذبهم فحينئذ
ان يكون الخمسة كالاربعة في القطع بانها لا تفيد سلمنا ذلك لكن يلزمكم ان تقطعوا
بان عدد اهل القسامة لا يفيد العلم مع ما يقدر وجوده في الخمسة والجواب
لما الاسئلة الاولى فواردة والجواب عنها واما المعارضة بقول الخمسة
فالجواب انه لا يمتنع ان يقع العلم بخبر خمسة واما كون اهل القسامة خمسين فهو
الخمسة وان وجب عليه الحد بخبر ان يكون اربعة منهم شاهد واذا كان الحاكم
ما شاهد فلم يجز اقامة الحد بقول اربعة منهم وان اخبروه باعيانهم وكان الحاكم
كاذبا فلا يجوز ويجب عليه التحفظ عن اجرائهم وهذا بخلاف الاربعة فانه اذا لم
يحصل العلم بقولهم وجب ان يكون واحد منهم كاذبا وهذا التقدير يسقط الحجة
بقولهم ولزم الحاكم ردهم واقامة الحد عليهم فظهر الفرق واعلم ان هذا الجواب
يقتضي القطع بكذب واحد من الخمسة او القطع بان قول الخمسة لا يفيد العلم
اصلا او القول بانه لا يلزم من كون قول خمسة يفيد العلم ان يكون قول كل خمسة
يفيد العلم قوله يلزمكم ان تقطعوا بانه لا يقع العلم بخبر اهل القسامة قلنا
اهل العرف يقولون كل واحد من الخمسين من المدعى عليهم كل واحد منهم على انه

ما قبل ولا عرف قائلا فكل واحد منهم مخبر عن نفسه ما اخبر عنه الاخر وعند
النشافعي خالف خمسون من المدعين تكليم كل واحد منهم لحسب غلبته
فمخبر كل واحد منهم غير مخبر الاخر والله اعلم المسئلة الثانية
الحق ان العدد الذي يفيد قولهم العلم غير معلوم وانما لم يحد بعدد بعينه من الاوعير
مستنبط في العقل صدور الكذب عنهم وان النافين منهم واحد او لا زايد
عليهم بواحد لم يتميز عنه في جواز الاقدام على الكذب ومنهم من اعتبر
فيه عدد اصحاب ذكروا وجوها احدها العشرة عدد نقباء موسى عليه
السلام العشرون وهو قول ابن الحذيل قال لقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين وجب الجهاد على العشرين واما خصهم
بالجهاد لم فهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم وانهما الاربعون لقوله
تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين راجع
السبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وخامسها المائة
وبضعة عشر عدد اهل بدر وسادسها عدد بيعة الرضوان واعلم ان لكل
ذلك تفسدات لم تخلق للمسئلة فما فائدة اذا جعلتم العلم معلوما فالكمال
العدد متعذر عليكم الاستدلال به على الخصم قلت انما استدل البينة
على حصول العلم بالخبر المتواتر بل الرجوع فيه الى الوجدان كما نقدم وانه
فهذا هو الشرائط الاربعة في خبر التواتر اذا اخبر الخبرون عن المشاهدة
واما اذا نقلوا عن قوم اخرين فالواجب حصول هذه الشرائط في كل تلك
الطبقات ونعبر عن ذلك بوجوب استواء الطرفين والواسطة اما القسم
الثاني وهو الشرائط التي اعتبرها قوم انها غير معتبرة فاربعة الاول ان
لم يحصر عدد لم يحوهم بلد وهو باطل لان اهل الجامع لو اخبروا عن سقوط
المؤذن عن المنارة فيما بين الخلق لكان اخبارهم مفيدا للعلم الثاني ان لا يكونوا
على دين واحد وهذا الشرط اعتبره اليهود وهو باطل لان التهمة لو حصلت
لم يحصل العلم سواء كانوا على دين واحد او على اديان وان ارتفعت حصل العلم
كيف كانوا الثالث ان لا يكونوا من نسب واحد ولا من بلد واحد والعزلة فيما

تعدد الرابع شروط ابن الراوندي وجود المعصوم في الخبر من لم يشافهوا على
الكذب وهو باطل لان المعتمد حينئذ قول المعصوم لم يخبر اهل التواتر
المسئلة الثالثة في خبر التواتر من جهة المعنى مثاله ان يروي واحد ان
حاتما وهب عشرة من العبيد واخر انه وهب خمسة من الابل واخر انه وهب
عشرين من الغنم الى ان بلغ الى من يروي كل واحد منهم من هذا الجنس شيئا فهذه الاخبار
يدل على سخاوة حاتم من وجه بين الحمل ان هذه الجزئيات مشتركة في كلي
واحد وهو كونه سخيا والراوي للجزئي يطابقه راوي للكلي المشترك فيه
بالتضمن فاذا بلغوا حد التواتر صار ذلك الكلي معلوما بالتواتر الثاني ان يقول الرواة
الرواة اما ان يكونوا بحيث يحاط بهم او لا يكون الواحد منهم كذلك فاذا كان
عددا كل فقد صدق جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية ومتى ثبت
ذلك ثبت كونه سخيا لوجه الحق اقوى لان بالمرة الواحدة لم تثبت السخاوة
والله اعلم الباب الثاني في الطرق الدالة على كون الخبر صدقا القول في الطرق الصحيحة وهي ثمانية
الاول الخبر الذي علم كونه مخبره بالضرورة الثاني الخبر المعلوم وجوده
بخبره بالاستدلال الثالث خبر الله تعالى صدق بانقلاب اعيان الملائكة الاجبار
ولكنهم اختلفوا في الدلالة عليه بحسب اختلافهم في مسئلتي الحرف والخلوق
اما الصحابة فقد قال الغزالي يدل عليه دليلان احدهما اخبار الرسول عن امتناع
الكذب على الله تعالى والثاني ان كلامه تعالى قائم بذاته ويستحيل الكذب
في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه اذ الخبر عن الشيء والعلم على وفق العلم
والجهل على الله تعالى محال والقائل ان يعترض على الاول بان العلم بصدق الرسول
موقوف على دلالة المعجز على صدقه وذلك انما كان لان المعجز قائم مقام التصديق
بالقول فاذن صدق الرسول عليه السلام مستفاد من تصديق الله اياه وذكر
انا بينا ان الله تعالى صادق اذ لو جاز الكذب عليه لم يلزم من تصديقه
للنبي عليه السلام كونه صادقا فاذن العلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدق
الله تعالى فلو استفدنا العلم بصدق الله تعالى من صدق الرسول لزم الدور
قلنا لم نسلم ان دلالة تصديق الله تعالى للرسول على كونه صادقا يتوقف

الصلاة

الصلاة

على العلم بكون الله تعالى صادقا لان قوله للمتخصص المعين انت رسولي جاري
مجرى قول الرسول لغيره انت وكيلي فان هذه الصيغة وان كانت اخبارا في
الاصل لكنها استعملت في المعنى والاستثناء لا يطرق اليه الصدق والكذب واذا كان
كذلك فقول الله للرسول المعين انه رسول بدل على رسالته سواء قدرنا ان الله
تعالى صادق او لم يقدر ذلك وعلى هذا يسقط الدور فان قلت هب ان قوله
في حق الرسول المعين انه رسولي استثناء غير محتمل للصدق والكذب لكن
الاستثناء ما يتوقف في الحكم على الوضعية لغوية او الامور الحقيقية واذا كان كذلك
لم يلزم من قول الله تعالى له انت رسولي ان يكون الرسول صادقا في كل ما يقول
لجواز ان يكون ذلك الرسول صادقا امر حقيقي في الامور الحقيقية لا حقيقي
لجعل المشرع فانه لا طريق الى معرفة كون الرسول صادقا فيما اخبر عنه الا من
قبل كون الله تعالى صادقا قلت هذا جيد بالنظر الى الدور وعلى الثاني ان البحث في
العقد خير متعلق بالكلام القائم بذات الله تعالى الذي ليس بحرف ولا بصوت
بل عن الكلام المسموع الذي هو الاصوات المقطعة واذا كان كذلك لم يلزم
من كون الكلام القائم بذات الله تعالى صدقا كون هذا المسموع صدقا فعلى ان هذه
الجهة منقطعة وايضا يقال لو قلت ان الكلام القائم بذات الله صدق قوله لانه
تعالى ليس بجاهل ومن لم يكن جاهلا استحال ان يخبر بالكلام النفساني خبرا
كذبا كما شاهده الغضبة غير بديهية فالبرهان اما المعتزلة فهم ملزمون ان هذا
البحث ظاهري فواعدهم مفالوا الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح
والجواب عن ان يقول البحث عن ان الله تعالى لا يقع عليه الكذب بحسب
يكون مسببا ما البحث عن ماهية الكذب لان المتصف والمسبوق بالتصور ومقول لما
ان يكون المراد من الكذب الكلام الذي لم يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر وسواء
كان البحث لغويا مجردا او مع نفساني او تفتيش معا واما ان يكون المراد منه الكلام
الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر والمخبر ان عنده يصير
مطابقا فان اردتم بالكذب المعنى الاول لم يمكن ان يحكم بقبحه وبانه لا يجوز
وكل على الله تعالى لان الكلام الموجود في كتاب الله تعالى مخصوص واذا كان كذلك
لم يكن ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه وكذا الحذف والاضمار واما ان يقال اهل

وكل لا يكون

الاسلام في كتاب الله تعالى حتى انه حكم في قوله تعالى اولم يعلم الذين امنوا ان لو يشاء الله
بسم الله الرحمن الرحيم قيل من قدم المضمر وهو الاسم والخبر ومنهم من اخره وكذا
القول في الحمد لله رب العالمين فانه لو اعاد قوله الحمد لله عند كل منفق عليه
ولان المعتزلة انفقوا على حسن المبارمة مع انه لا معنى لها الا الخبر الذي
يكون ظاهره كذبا او لا يعتقد به عند اختيار شر طاحش وقد حاشر يكون صدقا
واذا كان كذلك ثبت انه لا يمكن تفسير الكذب المتنع على الله تعالى بالوجه الاول
واما التفسير الثاني فسلم انه قبيح بتقدير الوقوع ولكنه غير ممتنع لوجود لانه
لو اخبر مع عرض كونه كذبا الامر وهو عالم منتي الضرورة انه زيادة او نقصانا صار
صدقا وعلى هذا التقدير يرتفع الامان عن جميع ظواهر الكتاب والسنة
وكان يجوز ان الله تعالى يخبر بظواهر الوجه ان يتكلمها والامر كان ذلك ملبسا وهو غير
جايز وقد اجاب بعضهم بان ذلك لو كان في كلام الله تعالى فائدة فيكون عبثا وهو غير جايز
واعلم ان الجواب عن السؤال ما الذي يريد بكونه تلبيسا ان عنيت به انه تعالى يفعل
فعلا لو علمه العالم لجهل انه تلبيس او خبرا لو علمه تعالى ما قرن في عقول المكلفين
ان اللفظ المطلق يجاز ان يذكر ويراد به المقيد بقيد غير مذكور معه ثم احد
ذلك ان من المكلف وقوع ذلك في الامر والنهي والاخبار فلو قطع المكلف بمقتضى
الظاهر كان وقوع المكلف في ذلك الجهل من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى حيث
قطع في موضع القطع وهذا كما نقول انا نزال المتشابهات مع انها وان كانت موجبة
للجهل انها لما لم تكن متعينة لظواهرها بل كان منها احتمال امور لكل الظواهر
الباطلة لم يجز وكان القطع بذلك تقصيرا من المكلف فلم يلبس امر الله تعالى
وعن الثاني انا لو سلمنا على انه لا يجب عليه تعالى في كل فعل امر يعرف معين لكن لو علمت
انه تعالى عرض عن ذلك لظواهرها لعلم انها الظاهرة البتة لانه ليس الغرض من انزال
المتشابهات فهم ظواهرها بل الغرض من انزالها امور اخر فلم لا يجوز ان يكون هما
كذلك وجواب انزال المتشابهات مشروط بان يكون الدليل قاطعا على امتناع
ما اشعر به ظاهر اللفظ وانا نحقق هذا الشرط لكن انزال المتشابه جايز
لاحتمال ان انزال المتشابه غير مشروط بان يكون الدليل اسبط الظاهر

معلوما للسامع بل هو مشروط بان يكون ذلك الدليل موجودا في نفسه سواء علمه السامع
او لم يعلمه واذا كان كذلك فالمراد بعلم السامع انه ليس نفس عدم
دليل مبطل لذلك الظاهر فلا يمكنه اجراؤه على ظاهره لوجود مبطل في العلم بعدم الدليل
العقلي المبطل للظاهر بعدم العلم بهذا الدليل كما نبهنا في الكتب الكلامية انه
لا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدمه الشيء واذا كان كذلك فلا ظاهر يسمعه
الا ويجوز ان يكون هناك دليل عقلي او نقلي يمنع من حمله على ظاهره واذا كان هذا
التجويز رافعا لارتفاع الوثوق بشيء من الظواهر على مذهب المعتزلة البتة ولما بينا
ضعف هذه الطريق الذي نقول عليه في المسئلة ان الصادق اكمل من الكاذب
والعلم به ضروري فلو كان الله تعالى كاذبا لكان الواحد منا حال كونه صادقا
افضل منه حال ما كمله الله تعالى وذلك معلوم والمطلوب بالضرورة فوجب القطع بكون
الله تعالى صادقا وهو المطلوب السابع خبر الرسول عليه السلام قال القرافي
ودليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة ظهور المعجز على يد الكاذبين
لان ذلك لو كان ممكنا لجوز الله عن تصديق رسله ولقابل ان يقول لعل الذي يلزم
من اعتقاد الله تعالى على اظهار المعجز على الكاذب عجزه عن تصديق الرسول
فلعله يلزم من الحكم بعدم ارادته عليه عجزه فلم يكن في احد المحذورين عصمة
لولي من الاخر وايضا لو جاز ان الله تعالى قادر على المانع المعجز على يد
الكاذب فمع هذا الفرض اما ان يكون تصديق الرسول ممكنا او لا يكون فان امكن
مع قوله انه يلزم من قدرة الله تعالى على اظهار المعجز على يد الكاذب عجزه
عن تصديق الرسول ان لم يكن ذلك ممكنا لزم انقلاب المعجز لان المعجز انما سمي معجزا
ان كون مقدورا في نفسه لانه تعالى وصف بالعجز عن خلق نفسه وايضا
فاذا استحال ان يعتقد الله تعالى على تصديق رسله اذا استحال منه اظهار المعجز
على يد الكاذب وحينئذ ان نظر الواحد ان ذلك هل هو محال ام لا فان لم يستدل بامتناع
تعالى تصديق الرسل على عدم قدرته على اظهاره على الكاذب فان ذكر ذلك صح الرسول
بالمعجز وهو المطلوب وايضا فانا قد علمنا ان ذلك غير ممتنع لان قلب العصا حية
لما كان مقدورا لله تعالى ممكنا في نفسه ولم يرتفع عن الله تعالى فعله في شيء

الصلاة

من الاوقات وشيء من الجهات فيان كان ذلك ذلك كاذبا فان رسول الله يستحيل ان
ينقلب الممكن ممتنعا او المقدور معجوزا عنه فلما ذكر لكن المعجز يدل على كونه
صادقا في ادعاء الرسالة فقط او على صدقه في كل ما اخبر عنه وقع نباته ان الرجل
لما ادعى الرسالة واقام المعجز كان المعجز دالا على صدقه فيما ادعاه وهو كونه رسولا
لله على صدقه في غيرما ادعاه فان الرسول اذا دعى كونه صادقا فان جميع الامور اولا يعلم
انه ادعى الصدق في كل الامور فاذن هذا المطلوب لم يتم الا بإقامة الدليل على انه
ادعى كونه صادقا في كل ما اخبر عنه اما المعجز عليه وذلك لا يكفي فيه تمام المعجز
على ادعاء الرسالة وليس في العلماء احتفلوا في جواز الصغائر على الانبياء عليهم السلام صلوات الله عليهم
بل جوز بعضهم الكبائر عليهم وانعقوا على جواز السهو والنسيان بل الصواب ان يقال
انا ظهر المعجز عقب ادعاء الصدق في كل ما اخبر عنه وجب الجزم بتصديقه في الكل
والا على التقدير في فقط الخامس خبر كل الامة عن الشيء يجب ان يكون
صدقا لقيام الدلالة على ان الاجماع حجة السادس خبر الجمع العظيم عن الصفات
القائمة بقلوبهم من الشهوة والنفرة لا يجوز ان يكون كذبا وانما الجمع العظيم البالغ
الى حد التواتر اذا اخبر كل واحد منهم عن شيء وعرينا اخبر منه صاحبه فلا بد وان
يقع بينهما ما يكون صدقا ولذلك نقطع بان الاخبار المروية عنه عليه السلام على سبيل الصلاة
الاحاد ما هو مقبول وان كان لا يفيد شيء من ذلك عند السابع اختلفوا في ان القرآن هل يدل
على صدق المعجزة مذهب النظام وامام الحرمين والغزالي انه لا يدل والباقون انكروه
المنكرون اصول الاول ان المتحدي بالقرآن الذي يذكره النظام لو افاد
العلم لما جاز ان يخفى عن الباقين لكن قد يخفى عنهم لانا نعلم ان الخبر عن
موت انسان مع القرائن التي يذكرها النظام من البكاء عليه والصراخ واعضاد
الجنازة والاكفان قد يخفى عن الباقين فانه اخفى عليه او لحقه سكرة
او اغمي عليه ذلك ليعتقد السلطان موته فلا يقتله فثبت ان هذه القرائن لا يعتقد العلم
الباقي لو كانت القرائن هي المفيدة للعلم لجاز ان لا يقع العلم عند خبر التواتر لفقد
تلك القرائن ولما لم يجز ذلك بطل قوله الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد
لوجب ذلك في كل خبر واحد كما ان الخبر المتواتر اذا اقتضى العلم في بعض المواضع اقتضاه
في كل المواضع عن الاول ان الذي ذكروه لم يبعد الله ان ذلك القدر
من القرائن لا يفيد العلم ولا يلزم منه ان لا يحصل العلم بشيء من القرائن لجواز القدح

في صورة خاصة لم يقتض العقل في مثل الصورة من البال ان الانسان يلزم
ومثل خبر التواتر مما لم يحصل فيه القرائن لم يفد العلم ومن يدعي القرائن ان يعلم
انه ما جمعهم جامع من رغبة او رهبة او التباس لم يعلم ذلك لكن لا يلزم من تعذر
القرائن بعض العلم فتولنا العامي المفيد قد يستفيد ان يكون هي المفيدة فعلم قلت
انه يجوز ان يقال خبر التواتر عندنا وعن البالث ان خبر الواحد اما العلم لو ذاته
فقط بل لمجموع القرائن فمتى حصل ذلك المجموع مع اي خبر كان افاد العلم
وايضا ان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر عند ذكر حاصل بالعادة يجوز ايضا ان يكون
حصوله عقيب القرائن ايضا بالعادة مختلفة وان كانت مطردة في التواتر والجواب
ان القرينة قد يفيد العلم الا ان القرائن لا تفي العبارات بوصفها فقد يحصل الامور
يعلم بالضرورة عند العلم بها كون الشخص مخجلا او وجلا مع انا لو حاولنا التعبير
عن جميع تلك الامور لعجزنا عنه والانسان اذا اخبر عن كونه عطشانا وقد يظهر على
وجهه ولسانه من امارات العطش ما يفيد العلم بكونه صادقا والمريض اذا اخبر
عن المرض سمع اخبا يدعي انه يجد ويرى عليه علامات ذلك الداء ثم ان الطبيب
يعالجه بعلاج لو تركل المريض عادة وقوله لكان ذلك العلاج قاتلا له فيها هنا
يحصل العلم بصدقه وبالجملة يحال من استقرا العرف عرفنا ان مستند اليقين
في الاخبار ليس الا القرائن ثبت ان الذي قاله النظام حق اذا قرأ الطرق الفاسدة
وهي خمسة الاول اذا اخبر واحد بحضرة الرسول عليه السلام عن شيء والرسول
ترك الانكار عليه قال بعضهم ذلك يدل على كون ذلك الخبر صدقا والحق ان يقال
ان ذلك الخبر اما ان يكون خبرا عن امر يتعلق بالدين او بالدنيا فان كان عن الدين فسكوته
عليه السلام عن الرد لا يدل على صدقه لكن يشترط ان احد حالين اما ان لا يكون قد تقدم
بيان ذلك الحكم والحال ان يجوز تغيير ذلك الحكم عاينه فيما قبل وانما وجب
اعتبار هذين الشرطين لان بيان الحكم لو تقدم وامتنع تغييره كان موافقا سبيل
من البيان ما يغني عن استيناف البيان ولهذا لا يلزمه عليه السلام حين يبدو الانكار
حالا وبعد حال على الكفار اما القسم الثاني وهو الخبر عن امر متعلق بالدنيا فسكوته
عليه السلام يدل على الصدق باحد الشرطين احدهما ان يستشهد بالذي عليه
السلام ويدعي عليه عليه بالخبر عنه وتا بعهما ان يعلم الحاضرون علم النبي عليه السلام
سلك الغضاضة في كل واحد من هذين الوجهين يجب صدق الخبر اذ سكوت

الرسول عليه السلام هاهنا موهم لترصدين فلو كان الخبر كاذبا لكان الايهام
عليه السلام وهو قصد بغيه وانه غير جائز واما اذا علمنا ان الرسول عليه السلام
لم يعلم الخبر عنه او جوز ذلك لم يلزم حينئذ من السكوت عن التكذيب حصول
التصديق لجواز عليه السلام ولعله سكت لكونه متوقفا في الحكم لاحتمال ان قال الاذا الخبر
الواحد يخصص جماعة كثيرة عن مثلهم بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب
كان ذلك دليلا على صدقه لجواز ان يكونوا قد سكتوا لاجل علمهم
بكذبه او لوقوع علمهم
بكذبه والدول باطل لجواز الداعي الى التكذيب قائم والصارف زائل ومع حصول
هذين الشرطين يجب الفعل فلما لم يوجد دل على انهم لم يعلموا كذبه واما
قلنا ان الداعي حاصل لجواز من استشهد على خبر كذب فاراد الصبر عن التكذيب
وجب في نفسه مشقة على ذلك الصبر وذلك يدل على حصول الداعي واما زوال
الصارف فلان ذلك الصارف اما رغبة او رهبة والجمع العظيم لا يهم من الرغبة
والرهبة ما يحملهم على ما يعلمونه وقد اجتمعوا على كتمان الرخص والحلا العظيمين
واما القسم الثاني وهو ان يقال سكوت العدد وعلمهم بكذب القائل باطل لجواز سمعه
في الجمع العظيم ان لا يطلع واحد منهم على سماعه او علم ان كل الطرق لا يفيد اليقين
بل الظن فانه لو علمنا القطع باستناع استواء كل الجماعة الذين حضروا في رغبة
او رهبة مانعة من السكوت ولم نسلم ذلك لكن لم يستبعد غفلة الحاضرين
عن معرفة كونه كذبا اذ قد يتفق لغير معرفة غرض فلم يتحدثوا عنه الثالث زعم ابو هاشم
والكعبي تلميذها ابو عبد الله البصري ان الاجماع على العمل يوجب الخبر دليل
على صحة الخبر وهذا باطل لوجهين الاول ان عمل كل الامة بمقتضى الخبر
لا يتوقف على علمهم بصحة ذلك الخبر فوجب ان لا يدل على صحة الخبر لما الاول
فلان العمل خبر واحد والجمع من الكل فلا يكون علم به متوقفا على العلم به
واما الثاني فلانه لما لزم من ظنونه ظنون الباقي ان علمهم بمقتضى ذلك الخبر يجوز ان
يكون لدليل اخر لاحتمال قيام الدلالة الكثيرة على الدول الواحد احتج ابن
المعلوم من عادة السلف بقاء الدواعي بحضرته ان يرد مدلوله بعضهم وبغيلة الاخرون
والجواب هذه العادة ممنوعة بدليل انها قيام على حكم الخبر غير عبد الرحمن
الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على صحة مكبر الغدير
والمنزلة فانه سلم تعلقها في نفسها بحيث تتوفر الدواعي على ابطالها وهذا ايضا

ليس شيء لاحتمال انه كان من باب الاحاد او لم تشتهر فما من الناس من يحصل عنده الدور
عن احفاده لان الصوارف من جهة بني امية وان حصلت لكن الدواعي من جهة الشيعة
حصلت ولان الناس اعتنوا بامر الخلفاء وفضيلة كانت بينهم لهوى وحب فيهم على ذكر مناقبه
استدعاه الدين والحاسر اعني كثيرين من العقلاء المحققين في تصحيح خبر الدجال
واستدلاله بان الامة عليه على قولين منهم من اشتغل بتاويله ومنهم من اشتغل بتكذيب قائله
على قوله وهو ضعيف اذ يحتمل ان يقال انهم قبلوه كما يقبل خبر الواحد لكن
ان يجاب عنه بان خبر الواحد انما يقبل في العمليات لا في العلميات وهذه المسالة علمية
فانا نقول اذا الخبر فيها دل ذلك على اعتقادهم في صحته والجواب لم نسلم ان كل
الامة قبلوه بل كل من رجح بعض الجماع طعن فيه بانه من اخبار الاحاد فلا يجوز التمسك
في مسئلة علمية بما هذا وجه انهم ما طعنوا فيه على التفصيل لكن لم يلزم من عدم الطعن
من جميعهم واحد عدم الطعن مطلقا

الباب الثالث في

الخبر الذي يقطع بكونه كذبا وهو امور منها الدور الخبر الذي يلزم من صدوره وجود ما علم بالضرورة
سواء كان المعلوم بالضرورة حسيا او بديهيا او نظريا ومن هذا الباب قول القائل
الذي لم يكذب قط انا كاذب فهذا الخبر يكذب لو صدق الخبر عنه بكونه كاذبا اما
ان يكون الخبر الذي وجدت منه هذا الخبر وهو قوله انا كاذب بانه صادق بانا
ما كان لذلك الخبر عن نفسه بكونه كاذبا بانه كاذب والدافع بانا حال لان الخبر
عن الشيء مباغرة التي عنه عن الخبر عنه فجعلنا الخبر عن الخبر عنه لزم ان يكون الشيء
من نفسه بالتوسط وهو محال الثاني الخبر الذي يكون مخبره على خلاف الدليل القاطع
لهذا الخبر اما ان يحتمل او لا يحتمل الاول هو المطلوب فانا نحتمله فانا ان احتملناه ولم نلتفت اليه
لزم ان لا يكون شيء من الاخبار مقبولا وان التفتنا اليه فان كان مخبره على خلاف الدليل القاطع
لم يكن مقبولا ايضا لان الدليل القاطع يمتنع تطرق الاحتمال اليه وان كان مخبره على خلاف
الدليل الظني فالظن لا يعارض القطع فوجب ان لا يكون مقبولا الثالث الخبر الذي
يعلم بالضرورة من حال المخبر عدم اقدامه على الكذب لاجل الدين او لاجل المروءة
او لاجل الحياء او لاجل الخلق الجميل وهو الذي يعبر عنه بالصدق فان الخبر الذي
يعلم بالضرورة من حال المخبر عدم اقدامه على الكذب لاجل الدين او لاجل المروءة
او لاجل الحياء او لاجل الخلق الجميل وهو الذي يعبر عنه بالصدق فان الخبر الذي
يعلم بالضرورة من حال المخبر عدم اقدامه على الكذب لاجل الدين او لاجل المروءة
او لاجل الحياء او لاجل الخلق الجميل وهو الذي يعبر عنه بالصدق فان الخبر الذي

عنها فيجوز ان يكون الرسول عليه السلام اوجب عشر صلوات لكل واحدة
ما تقبل الا الخمسة وانما كان ذلك يعلم اما اذا ادى اليه فان هذا الكلام
ظاهر لان العلم بعدد هذه الامور يكون متوقفا على العلم بانه لو كان لوجب
نقله او لم يكن متوقفا عليه فان كان الاول وجب ان السئال في الوصل ساكنا
في هذه الفروع لكن الناس كما يعلمون بالضرورة وجوب هذه الصلوات والبعرة يعلمون
بالضرورة عدد ركعة بعينها اكيد منهما والعلم الضروري لا يكون متوقفا
على العلم النظري وان كان الثاني فحينئذ العلم بعدد هذه الصلوات غير متوقف
على العلم بانها لو كانت لنقلت ولا يلزم من عدم هذا العدد وذلك سلمنا توقف
العلم بعدد هذه الامور على العلم بانها لو كانت لنقلت لكن ما ذكروه منتقض
بامر واحد فانه يلزم من حصول العلم في مثال واحد حاصل وفق قولكم حصوله في كل
الصور ولا وفق قولكم فان سلم سائر الصور على هذه الصورة فقد تناقض الفريقان
ولم يبق البرهان له احتمال ان يكون ما به فارق الحاصل الفرع شرطا في الاصل ايمانا
في الفرع ثم الذي سنذكره ان الامر ليس كذلك في كل الصور امور احدها ان افراد
العشيرة وتلبيتها من الطهر الامور واجل احتمالا ان ذلك لم ينقل بالتواتر وثانيها
القول في صلاة الصلوة من رفع اليدين والجهر بالتسمية كل ذلك امور ظاهرة
مع انها لم تنقل نقلا متواترا وثالثها استظهار القصر وتسبيح الحصى واشباع الطعن
الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابع امور عظيمة مع انها لم تنقل
متواترا فان قلت ذلك لانهم استغنوا بنقل القرآن عن نقلها قلت لا نسلم
حصول الاستغناء بنقل القرآن لان كون القرآن معجزا للرسول يعرف بالنظر
والعلم بكون هذه الامور امورا خارقة للعادة علم ضروري فكيف يقوم احدهما مقام الآخر
فلئن وقع النزاع في حصول التفاوت من هذه الجهة لكن لما كان القرآن دليلا
قاطعا جاز ان يصير ظنيا وروده واشتهاره سببا لتعدد الدواعي عن نقل سائر المعجزات
وان كانت اظهر من القرآن فنقول فلم لا يجوز ان يقال ان دلالة قوله تعالى انا
وليكما لدون ودلالة خبر الغدير والمنزلة على امامة علي رضي الله عنه طالبا وان كانت
خفية الا ان ذلك صار سببا لتعدد الدواعي عن نقل النص الجلي وما بعدها ان اقاصيص
الانبياء المتقدمين والملوك الماضين ما نقلت نقلا متواترا وهو مدفوع في قولكم
الجواب قوله العلم بعدد الركعات العظيمة اما ان يتوقف على العلم بانها

لو كانت لنقلت او لما يتوقف قلنا يتوقف عليه قوله السلام يعدو ولد من
يغفل عنه البصرة اكثر منها علم ضروري وهذه القاعدة نظري والضروري يستفاد
من النظري قلنا لا نسلم انه ضروري ولذلك فان كل من اراد ان يعلم هذه البلدة
باداة اقبل له كيف عرفت عدمها قلنا يعدو ان يقول لو كانت موجودة
لاشتهرت خبرها كما اشتهر خبر بغداد والبصرة قلنا ان ذلك العدد مستفاد من
هذا الدليل قوله ما ذكرته مثال لواحد قلنا لم لا يكون ذلك المثال دليلنا به
بل للتشبيه به على القاعدة العقلية قوله يلتفت يمينا وشمالا فيه قلنا اختلفنا فيما
في الجواب عنه على وجهين الاول وهو قول القاضي ابي بكر لعل المؤذن كان يقول
مرة ومشى اخرى فان قلت فكان يجب ان ينقل التواتر كونه كذلك قلت لعله
ان الراوي روى بعض ما رأى واهمل الباقي لاعتقاده هو ان الناس عالمة بمثل هذا
الباب سهل لا يستقان به فوضع صلى في الدين بخيانة والثاني لعلهم عفوا ان
هذه المسئلة من الفروع التي لا يوجب الخطأ فيها كفرا ولا بدعة فلذلك تساهلوا
فيها ولما يتساهلوا فيها شيأ ما احدوها لا سيما وكانوا مستغلين بالحروب الجمة
والدين شاهدوها في زمان الرسول عليه السلام قتلوا او قتلوا وكانت الصحابة الرواية من
باب الاحاد واما احتمالهم في الجهر بالتسمية ففيه ايضا جوابان الاول لعل
فيه مكان تحتملها الراوي انه عليه السلام كان اذا ابتدأ بالقراءة اخفى صوته
ثم يعلو صوته على التدريج وعلى هذا التقدير يجوز ان يسمع جهرا بالتسمية القريب
دون البعيد واما سائر المجهورات فلما العلل الذين شاهدوا لكل واحد شيأ كانوا قليلين
فلا جرم وحصل الغفلة لتواتر فاما الذين سمعوا الفعل الجلي في الجماعة فانكانوا قليلين
صارت الرواية من الاحاد فلا يكون حجة قطعية وان كانوا بالغين حد التواتر وجب
ظهور الدليل اما انا سمعنا التواتر انه يستقل بالتواتر لانه لم يستقل به واما
منع اصلية الدين مخالفة الشافعي الجلي في الجماعة السؤال الخبر الذي روى في وقت
فما استهرت فيه الاخبار فاذا افتقر عنها فليس يوجد في بطون الكتب والمسندة الرواية
علم انه لا اصل واما في فعل لعلها تحتمل لكن قد استهرت الاخبار فانه يجوز ان يروى
احد هو ما لم يوجد عند غيره المسئلة الثامنة في ان الاخبار الموثقة عن الرسول
بالاحاد قد وقع بها ما يكون كذبا في بيان الدليل على وضع الكذب عليه اما الاقسام
الاول فالذي يدل عليه وجوه احدها ما روى عنه عليه السلام انه قال ستكذب

علي مثل هذا الخبر ان كان صدقا فلا بد وان يكون قد كذب عليه وان كان
كذبا فقد كذب عليه ايضا وثانيها انه حصل في الاخبار ما لو نسبته الى
الرسول عليه السلام وهو يقبل لما دل اذا كان كذلك وجب القطع بكونه كذبا
وبالعكس ما روى عن شعبة ان نصف الحديث كذب اما الثاني فلان
الكذب فاعلم ان ذلك اما ان يكون من جهة المتلفظ او من جهة المخاطب اما المتلفظ
فمهور منهم من نفى الكذب الا انه لو وقع لوقع على وجوه احدها ان يكون
الراوي يرى مثل الخبر بالمعنى فيبدل بكلام اللفظ لفظا آخر فيظن بظنه في معناه
وهو يرى انه يقوم مقامه وثانيها انهم كانوا لا يكتبون الحديث في الغالب فاذا قدم
الميت فربما نسي اللفظ فابدل به لفظا آخر وهو يرى انه ذكر اللفظ المسموع وربما نسي
زيادة يسمعها الطبري وما روى عن ابي وكيع ان الرسول عليه السلام وهو يرى من الخبر
ولربما عكس اسناده الى غيره فيظن ان الخبر من جهته عليه السلام ولهذا كان عليه
السلام يرسل الحديث اذا سمعه من اهل بكمال ومن ذلك ما روى انه عليه السلام قال
الشؤم في ثلثة المرأة والدار والفرس فقالت عائشة اما قال رسول الله ذلك كان
من غيره وروى انه ربما خرج الحديث على سبب وهو مقصور عليه ويصح سماعه
به وما هذا سبيله فمن ان يروى مع سببه فاذا لم يعرف سببه او هم الخطاء كما روى
انه عليه السلام قال الثابحة يعذبون فقالت عائشة اما قال ذلك انما جاء لبني جذيمة
ما روى ان ابا هريرة كان يروي اخبار النبي عليه السلام وكعب يروي اخبار الصحابة
والسامعون رعما التبس عليهم ذلك فرووا الخبرين ثم سمعوه من ابي هريرة وانهم سمعوه
مركبا واما سبب الكذب في الوجه الرابع من وجوه المخالف فوجوه احدها ان الملاحدة
وضعوا الاباطيل ونسبوها الى الرسول عليه السلام ليتنفروا بالمعقلات عنه كما روى ذلك
من وجه الكذب من الوجوه وثانيها ما قبل ان الامامية يسندون الى الرسول عليه السلام
كل ما يحتج عندهم من اقوال ائمتهم فانهم قالوا ان جعفرا قال حدثني ابي وحدثني ابي
حدثني جدي وحدثني جدي حدثني رسول الله ثم قال خرج علينا رسول الله
ان نفعل ما قال رسول الله فالمعقول ان يكون الراوي يرى جواز الكذب الموثق لاصلاح
الامة فان من مذهب الكرامية انه اذا صح المذهب جاز وضع الاخبار فيه فلان
ذلك سبب لترويج الحق فوجب ان يكون جائزا وثالثها الرغبة كما روي انه قال
لبني العباس الخلافة في نسلكم على امامة العباس رضي الله عنه والله اعلم المسئلة الثامنة

الصلاة و
الصلاة و
رضي الله عنهما
رضي الله عنهما
الصلاة و
الصلاة و
صلى الله عليه وسلم

في تعديل الصحابة مذهبنا ان الاصل في هذه العدالة الحمل على ظهور الصلاح في الدين والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله تعالى رضي الله عن المؤمنين وقوله تعالى والسابقون الاولون واما السنة فقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم وقوله لا تسبوا اصحابي وقوله لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله خير الناس قرني وقد بالغ ابو هاشم السلام في التحذير من هذه المطاعن على ما نقله الجاحظ عنه في كتاب الفتيا ونحن نذكر محصل كلامه قال النظام ربما بلغ بعض الصحابة قادحا في البعض وكل يقتضي توجيه القدح اما ان القادح او في المقدوح فيه بيان المخاطر الجوز من وجوه اما قال عمران بن الحصين والله لوددت انه حدثني رجل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن سمعا معين فاني سمعت كما سمعوا وشاهدت كما شاهدوا ولكن المغيرة يحدثون احاديث سمعوها يقولون واخاف ان يشبه لي كما شبه لهم عن حذيفة انه كان يحدث لعثمان بن عفان على المنبر انا سمعنا لها وقد سمعناه فلما قلنا له فيه فقال اني اشتري دين بعضه ببعض عجلة ان يذهب كله ابن عباس بلغه ان ابن عمر روى ان الميت ليعذب ببكاء اهله قال دخل ابو عبد الرحمن اما امر النبي عليه السلام يهودي يبكي عليه فقال انه ليبكي عليه وانه ليعذب وعن النبي عليه السلام انه قال لو آكله ولو احله ولو احرمه فقال زيد بن ارقم قلت لابن عباس ان الناس يقولون ان عليا عليه السلام قال في الضب لو اكله ولو احله ولو احرمه قال ليس ما قلتم ما بعث الله محللا ولا محرما ولكن قال ابن عمران النبي صلى الله عليه وسلم وقف على قليب بدر فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقال له انهم الآن يسمعون ما اقول فذكروه لعائشة فقالت لم يقل انهم ليسمعون ان الذي كنت اقول لهم هو الحق قال النظام وهذا هو الكذب ولما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يجعل لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة فقال عمر لم نترك قول امراة لا ندري اصدقت او كذبت وقالت عائشة يا فاطمة ما اتقيت الله فاعتدت الناس ومعلوم انها كانت من المهاجرات مع انها عند عمر وعائشة عادتها اراد عمر ضرب الدرسي في خبر الاستيذان حين حدثه ابو سعيد قال النظام وانتم تقولون لا يجوز نحو هذا كان على يستحلف الرواة ولو كانوا اخير متقين لما حلفهم فان عليا اعلم منهم حميد بن عبد الرحمن الحميري بعث ابن اخيه الى الكوفة فقال سل من على بن ابي طالب عن الحديث الذي رواه اهل الكوفة عنه في البصرة ان كان حقا

الصلاة ٥

صلى الله عليه وسلم

الصلاة ٥

الصلاة ٥

الصلاة ٥

رضي الله عنها

رضي الله عنها

رضي الله عنها

رضي الله عنه

رضي الله عنه

رضي الله عنها

فخرجا حتى اتيا الكوفة واتيا الحسن بن علي فاخبره الخبر فقال له الحسن ارجع الى عمك وقل له قال لك امير المؤمنين يقول اياه احدثكم من رسول الله فان لم اكذب على الله ولا على رسوله واذا احدثكم برأي فانما انا رجل محارب وروى عنه هذا الذي في رواية قال عمرو بن عبيد وهاشم الجوفي فيستري ان قوله امرت ان اقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين من مرق كل وقوله وفي الله ما كذبت ولا كذبت فانه رقما كان الشيء عنده حقا فانه يقول ان الرسول عرف به لان الرسول كان امرا بالحق ح ي وروى عن ابي سعيد الخدري وجابر واصابه عليه السلام قال وقد كنا سنة مائة انه لا يبقى على ظهرها نفس منفوسة ثم روى ان عليا قال لابن مسعود انكم تقولون الناس قال اجل اخبرهم ان الخير منثور قال ما سمعت منه قال سمعته يقول لو ناتي على الناس مائة وعلى الدرس عمر مطرقة وقال على احطات استل الحمرة واحطات في اول فتوحك اغاثك وكل من حضره يومئذ وهل ليجال الجهد حمانة ابو هريرة انه قال عليه السلام الشمس والقمر ثوران مكوران في النار يوم القيمة قال الحسن ما ذنبهما قال ابو هريرة احدث من رسول الله وهذا من الحسن رد على ابي هريرة — قال علي لعمر في قصته للجنين ان كان هذا اجتهد رايك فقد قصرت وان كان توقيفا فقد غششت وهذا من علي تحكم جواز الخبر ابو الهذيل قال كان في غزاة وعليها معوية فاصبنا ذهبا وفضة فامر معوية رجلا ان يحثي الناس اعطياتهم فنثر في الناس فيها فقام عبادة بن الصامت فيما هو فرد حثاه فان الرجل معوية فشكاه اليه فقام معوية خطيبا فقال ما بال اقوام يحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم احاديث يكذبون فيها فقام عبادة وقال والله لنحدثن عن رسول الله وان كره معوية فهذا يدل انا على كذب عبادة او كذب معوية ولو كذبنا معوية لكذبنا اصحاب صفين كالمغيرة وسمرة وعلى ان معوية لو كان كذابا لما ولاه عمر وعثمان على الناس — ان ابا موسى نادى على منبر الكوفة لما بلغه ان عليا اقبل يريد البصرة فحمد الله ثم قال يا اهل الكوفة والله ما اعلم واليا احرص على صلاح الرعية مني والله لقد منعتكم حقا كان لكم ممن كان قبلي فما استغفر الله منها وهذا اقرار منه على نفسه بالبخل فاذا ثبت روى ابو بكر وعمر وابو سعيد انه قال عليه السلام الواجبة من فرض ثم روى اشياء ثلثة ينا قضته احدها قول عمر

الصلاة ٥

الصلاة ٥

في احرموه لو كان سالما حيا لما تحاجى فيه شكّ وسأل رسول امرأة من الانصار
وهي حائض ميراثه فقال انه عليه السلام قال اسمع واطيع ولو كان عبدا
حبشيا قوله عليه السلام لو كنت مستخلفا من هذه الامة احدا لم يقر
منسوخ قوله تحالفت ابن ام عبد ولما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال ان
المرأة والكلب والحمار يقطعون الصلوة مسئلت عائشة في خف وسوء وقال
لا حتى نأتي ابا هريرة فاذ رقاما بين الرسول وسط السوق وانا على الشر بينه
وبين القبلة ورووى ابو هريرة عنه عليه السلام ان الميت يعذب من غسل الغسل
وعلى من حمله الوضوء قلت في ذلك عائشة تقالت الخاسئ مو تكرر وهذا كذب
عن ابو هريرة ان عليا بلغه ان ابا هريرة يبتدأ مياه في الوضوء وفي اللباس
فدعا ماء فتوضأ وبدأ بمياسوه وقال لا حتى اسأل ابا هريرة بعد ان اصحاب عبد
لما بلغهم خبر ابو هريرة رجع من منامه فلا نفس بيده في الجنة حتى نعسلها ثلثا
قالوا ان ابا هريرة ملكا دفلسف يصبح بالمدينة كما قال ابو هريرة حدثني
خليلي قال له علي رضي الله عنه متى كان خليلك وقال عمر بن عبيد كفانه ماسمع
قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا كما روى
ابو هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له ارسل مروان في ذكر ذلك عائشة وحفصة فقالتا
كان النبي عليه السلام يصبح جنبا ثم يصوم وقال للرسول اذهب الى ابو هريرة
واخبره بذلك فقال ابو هريرة اخبرني بذلك الفضل بن عباس وهو الصواب
والحديث محمول بعد من بلغته او جعله احد حالتا استشهد بنا جبريل له لو لم يكن
متجانبهم لما سألوا خبره وان عائشة وحفصة كذبتاه وما روى
الخدري خبر لو بوال ابن عباس نحن اعلم بهذا وفينا نزلت انها الرسول قال الخدري
احد كل عن رسول الله وتقول لي ما تقول والله لاحدثن واياك سقفا بيت
وهذا كذب من ابن عباس ورأى سعيد لما قدم ابن عباس البصرة جمع الناس
يحدثون عن ابي موسى عن النبي عليه السلام وكتب اليه فقال ابو موسى لا اعرف
منها الا حديثا روى ان عمر كان اذا رأى اصحاب رسول الله الحمال
وشيبهم قال لهم عند الوداع اقلوا الحديث عن رسول الله قال النظام والواجب
والجائز الخ من العلم روى عن سهل بن ابي حثمة في القسامة ثم ان عبد
الرحمن بن عبيدة قال والله ما كان الحديث كما حدث سهل ولقد وهم وانما كان

الذي عليه السلام كتب الى اهل خيبر ان تسلم احد في انفسكم فكتبوا لهم انون
بالله ما قتلوه فوداه الرسول من عنده وقال محمد بن اسحق سمعت عمرو بن شعيب
في المسجد الحرام يحلف بالله الذي لا اله الا هو ان حديث سهل ليس كما حدث
كان اصحاب الشعبي يقولون له انك لتروي طلاق السكران فقال انتم تكذبون علي وانا احق
ان اكذب على ابرهيم وعلقمة والاسود كقال ابن ابي مليكة الذي يجب
حدثني عروة عن عائشة انها قالت اهللت بعمرة وقال القسم انها قالت اهللت
بحجة قال صدقة بن يسار سمعت انه عليه السلام قال في الذي يسافر وحده
وفي الحديثين شيطان وشيطان قال ملقيت القسم بن محمد مسألته عنه فقال
كان النبي عليه السلام يسمع البريد وحده وكان النبي وصاحبه وحدهما
فهذا من القسم تكذيب لهذا الحديث كان ابن سيرين يهاب الحسن في التفسير
وكان الحسن يهابه في التفسير ويقول كانه من ولد يعقوب ان ابن عباس
انحر الحديث وكان اشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك
سئل ابن الطفيلة عن الحجر وقال ان ابن عباس يقول هو من الجنة فقال هو
من يعني هذه الحدودية قال النظام ولو كان كما قال اهل الجاهلية يسود الحجر
لان استلام المؤمنين يبيضه لان الخطايا قد يكون سوداء بيضاء ولو كان كذلك
السواد من الكفر لوجب ان يكون سواد الحاج خلاف سواد الحجر لان الحجر والحاج
لو كان كذلك لاشتهر ذلك لانه من اتباع النبيين كالخليل واسمايل روى
ابو سعيد الخدري انه هاجر بعد الفتح ولكن جهاد ونية فقال له مروان كذبت
وعنده رافع بن خديج وزيد بن ثابت وهما فاعدان على سريره فقال ابو سعيد
نشهدك ان لم تقل ولكن هذا يخاف ان ينزعه عن عرافته فنزعه وهذا يخشى ان
ينزعه من الصدقة فسكتا فنزع مروان عليه الدرة فلما رأيا ذلك قالا صدق
عطاء بن رباح قبل له روى عكرمة عن ابن عباس انه كان يقول بين الكتاب
الحنفين وقال كذاب انا رأيت ابن عباس يمسح على الحفين قال ابو
سعيد بن جبير ان جابر بن زيد يقول اذا سمع السيد للعبد فالطلاق بيد
السيد قال كذب جابر قال عروة لابن عباس اضللت الناس يا ابن عباس
قال وما ذاك يا عروة قال ناس يأمرون بالوضوء من هذه الحمام وليست فيها عرقة قال فلا

الوضوء

نسأل اتل عن هذا فاتاه فحدثه قال عروة فان ابا بكر وعمر يفعلانه قال هذا الذي
اهل كلكم احدثكم عن رسول الله وحدثوني عن ابي بكر وعمر فقال عروة ابو بكر وعمر
كانا اتبع لسنة رسول الله واعلم فهما سئل وهذا يكذب مرعروة لحديث عباس
وروينا عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي
ثم روينا انه سئل عن الكلالة فقال اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان
كان خطأ فمني ومن الشيطان قال النظام وهذان الاثران متناقضان لان عمر
ان عمر قال لي لا يستحيي ان الخالف ابا بكر قال النظام وان كان عمر استفتح خلافة
ابي بكر فلم خالفه في مسائل لم تخالفه في العدة في اهل الردة وفي فتنة العام
ثم ان النظام وقدح في ابن مسعود خاصة من وجوه ازعم انه رأى الخ استثنى وهذا
كذب ظاهر لان الله تعالى ما سمى القرآن وحده وانما سمته الامة للعالمين وكيف لم يروه
ذلك جميع الناس ولم يذكره سواه ولم يسمع عنده كذلك وترجيح به مرة على
غيره الكل ابن مسعود دون المعوذتين من القرآن فكانه ما سمعهما قراءة الرسول
او لم يعتد الى ما فيهما من الفصاحة المعجزة او لم يصدق جماعة الامة في كونهما من القرآن
فان كانت تلك الجماعة ليست حجة عليه فاولى ان لا يكونوا حجة علينا نحن معشر دون
سواه ان لم نقبل قوله مع اختيار المسلمين قراءة زيد وهو خالف الاول لقراءة بها
ما اصلي عشرين سنة او بعده عامة فقيل له فيه فقال لم ار العرضة حتى ان عمل الامة
في امور كثيرة وما زال يقدح في عثمان وسبي العمل فيه منذ اختار قراءة زيد
رأى ناشا من الزنج فقال هولاء اشبه من رأيت بأطر لية الجن فقال علقمة قلت لابن
مسعود اكنت مع النبي عليه السلام ليلة الجن فقال ما شهدها احد رسالة عمر
عن شيء من القرآن فقال لا بأس به فقال عمر الكنى اكرهه فقال فذكره عنه اذكره
فرجع عن قوله الى قول غيره دليل قال النظام وقد ثبت قدح بعضهم في البعض فان
صدق القادح فقد توجه العيب وان كذب فكذلك اما الخوارج فقد طعنوا في
الصحابة من وجوه ما قالوا بها هو قبلوا خبرا واحدا على ما اقتضته كتاب الله
تعالى وقد ذكر نا وجه القطع بفساد ذلك الخبر والطعن في العامل به بيانه ان الله تعالى
ذكر انواع المعاصي من الكفر والفساد الشريفة فلما ذكر الزنا استعصى الملائكة فانه
تعالى نهى عنه فقال ولا تقربوا الزنا ثم توعد عليه بالنار كما صنع بجميع المعاصي

ثم ذكر الجلد ثم خصه باحصان المسلمين وبالنهي عن رحمته والرأفة عليه
بقوله ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ثم جعل على من رمى مسلما بالزنا ثمانين جلدة
ولم يجعل ذلك على من رماه بالقتل ولا بالكفر وهما اعظم منه ثم قال ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا اولئك هم الفاسقون ثم ذكر من رمى به زوجته وبين هناك
احكام اللعان ثم قال والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك ثم خصه بان جعل
الشهود عليه اربعة مع سائر هذه المبالغة العظيمة كيف يجوز اهمال ما هو اصل
احكامها واعظم مراتبها وهو الرجم ثم انه تعالى ذكر آيات صريحة في نفي الرجم منها
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وهذا صريح في وجوب الجلد على كل الزناة
وصريح في نفي الرجم قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات والرجم
لا نصف له قوله وهو الدلالة العقلية ان الرجم لو كان مشروعا لوجب
ان ينقل نقلا متواترا لانه من الوقائع العظيمة فحيث لم ينقل دل على انه غير مشروع
ثم الخبر فلو اخبروا احد منه الرجم مع كونه على مناقضة هذه الدلالة القرآنية
والعقلية فكان الظن متوجها قطعا وما روينا عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه خرج وما على ظهر الارض احد ممن يكتبون احاديثه فقال ما هذه
الكتب اكتاب مع كتاب الله يوشك ان يغضب الله لكتابه فلا يدع في قلب ولا دون
منه شيئا الا اذهبه وروينا ايضا انه قال اذا حدثتم حديث فاعرضوه على كتاب
الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه ثم اكثر مع ذلك جواز المسح على الخفين مع صريح
قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة وغلبة خبر من اثر ضاح ما علوم من الدين وطعن
نجاح المرأة على عثمان حالما وقت احتمال واحتمال مع قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
وكيف يجلد العبد القاذف اربعين مع قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ولم
يذكر حدا ولا عبد او كيف يجلد العبد على الزنا خمسين اذا ذكر الله تعالى الاماء
دون العبيد فقال فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وكيف رددتم
شهادة العبد مع قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ومع قوله ممن ترضون من
الشهداء أو كيف منعتم من امامة غير القرشي مع قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم ما يروى من ظلم بعضهم بعضا ولقد ذكر من ذلك حكايات
الحكاية الاولى حكى ابن دراج في نجاده لات قريش قال اجتمع عند سعيد بن

العاص وعتبة بن ابي سفين والوليد بن عقبة والمغيرة بن شعبة ثم احضر الحسن بن علي
ليشتموه فلما احضر تكلم عمرو بن العاص وذكر عليا وترك شاكر المساوي الذي ذكر
فيه وقال ان علما اتم الناس وشرك في دم عثمان الجبان قال فاعلم انك واياك من شر قريش
ثم خطب كل واحد منهم مساوي علي والحسن ومقابحه وشهر اعلما الى قول عثمن
وشهر الحسن الى الجهل والطيش فلما آل الامر الى خطب ثم يزيد استتم معونة وطول
فيه الى ان قال لعنك الله انك كنت ذات يوم تشوق بابيك وتفتخر به احوك هذا القائم معاوية وذلك يعد
عاما على ابو سفين فاطهر رسول الله الجهل وناكيه وقايده وساقته وحمار ابوك الواكيها موك
الغايه وانت الثالث ثم قال لعمرو بن العاص لعنك الله ما انت سبة كانت فانك لولادة احتم
فكل خسه بقريش يعلم يدعي عليك انك ابنه فغلب عليك جزارة بن عمرو الاحتم حسبا اللئيم
منصبا واعظم لعنة منالت الحسن في محنة فانزل الله تعالى على نبيه ان شانئك هو الابتر ثم
هجوت رسول الله صلى الله عليه وسلم شعرين قاسية فقال رسول الله اللهم لي لها احسن
الشعر فالعنه بكل قافية لعنة واما انت يا ابن ابي معيط فوالله ما انت الا مكان تبغض عليا
وقد جلدك في الخمر والزنا وقتل اباك صبرا بامر رسول الله وورد ورد وسماه الله
في محكم ايات مومنا وسماك فاسقا وانت على من اهل صفورته واما انت يا عتبة
فانت خسيف فاجيل ولدها تاكل فاما تاكل والما وعدك اباي بالقتل فهلا قتلت
الذي وجدت على فراشك مع اهلك واما انت يا منبه بن خسه فسنك سنك لوبعة
اذا مالت للفضلة استكت والى عليك نازلة فقالت الفضلة والله ما شربت بوفوك شرا
واما ذكر انه قتل عثمن فلوري لو قتل عثمن ما كنت منه في شئ واكل لحاذيت
فهذه المشاتمة العظيمة المتناهية التي دارت بينهم يدل على انهم ما كانوا
يسكتون استهتارهم عن القذف والقدح في الدين والعرض وذلك يوجب القدح
العظيم في احدى الطائفتين الجاهلين ان عثمن اخرج عن عائشة معن
اوذا انها فغضبت ثم قالت يا عثمن اكلت اماك وضيقت الرعية وسلطت عليهم
الاشرار من اهل بيتك والله لولا الصلوات الخمس لبنى ابيك موذوبصا وبيت خولك
كما يذح الجمل فقال لها عثمن ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط
الاية فكانت عائشة تحرم على اجهد ها وطاقتها وتقول ايها الناس هذا فعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسل وقد بليت سننه افتلوا نعثلا فتل الله لعنا

ثم ان عائشة ذهبت الى مكة فلما قضت حجها وقفت من المدينة اخبرت بقتل
عثمن فقالت ثم ماذا فقالوا بايع الناس علي بن ابي طالب فقالت عائشة قتل والله
مظلوما والله لاطالبنه بدمه والله ليومن عثمن خير من علي الدهر كله فقال
لها عبيد بن ام كلاب ولم تقولين ذلك فوالله ما افتر ان بين الشاهد والدهر احدا
في هذا اليوم اكفر على الله من علي بن ابي طالب فلم تكرهين ولايته الرتكون في حوبين
الناس على قبله وقلت اقتلوا نعثلا فقد كفر فقالت عائشة لقد قلت ذلك ثم رجعت
عما قالت وقد اكد انكم استتبتموه حتى اذا اجملتموه كالقضة قتلتموه فوالله
لاطلبن بدمه فقال لها مسدد بن ام كلاب هذا والله التخليط يا ام المومنين

الى عائشة الخصومة العظيمة التي كانت بين عبد الله بن مسعود
وابي ذر وعمار وبين عثمن والخصومة التي كانت بين عبد الله بن مسعود وبين
تابيه حتى آل الامر الى الضرب والنفي من البلد واللعن وكل ذلك يقتضي توجيه
القدح الى عدالة بعضهم

مقتل عثمن والجمل وصفين ثم
قالت الخوارج رابنا هولاء المحدثين يحرجون الراوي بادنى سبب ثم انهم من علم
هذه القوادح العظيمة يقبلون روايات الصحابة ويعولون برواية القادح
والمقدوح منه وهذا ليس من الدين في شئ بل هولاء المحدثون اتباع كل ناعق وصيد
كل من غلب وهوون اهل كل دولة في ملكهوا ذا انقضت دولتهم تركوهم
ومارواه الا ان اماما سيكون منهم وانه سيملا الارض عدلا كما ملئت جورا فالمراد من
الحسنيه ذكل لنفسه مارووت العباسيه لنفسها حتى سموا ولد المنصور مهديا
وحتى رووت الامويه مثل ذكل في السفياني وسموا سليمن بن عبد الملك المهدي
وحتى رووت العابية في الخصاف الذي خرج ابن الحنفية على ذكل الحي
تارة ورزين الحلب اخرى وربما قالوا انا نعلم بالضرورة ان الرسول عليه
السلام حين كان يتكلم في الكلام والعبارة ما كانوا يكتبون كلامه من اوله الى
اخره لفظا لفظا وانما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده ويرددونه ذلك الكلام
بعد سنين سنة وهن المعلوم ان العالم الذين يقودون الكلام ويمارسونه
ويمرنون عليه لو سمعوا كلاما قليلا مرة واحدة فاذا رددوا العادة في ذلك الساعة
بعين ذلك الكلام من غير تقدم وتاخير لعجزوا عنه فكيف الكلام الطويل بعد
المدة المتطاولة من غير تكرار ولا كتبه ومن انصف قطع بان هذه الاخبار

التي دونها ليس بيني وبين الفاظها لفظ الرسول عليه السلام ومن بعده الايام
بعد المدة الطويلة لا يمكنه ان يعتمد معناه بتمامه فان الانسان معرض للنسيان
بل لا يعتمد الا معضه واذا كان لزوم القطع بسقوط الحجة عن هذه الالفاظ
لاجل ما قد جرينا عليه وبينا هو يعتمد كون الطارق الواحد في الواقعة رواياً
كثيرة مع زادات ونقصانات واحسن الاحوال في ذلك ان يحمل على ما قلناه
من عدم وجع الالفاظ تنزيلا للمتقدم والمتاخر بسبب طول المدة وكل ذلك
موجب القدح وهذه الاخبار واعلم ان اعتمادنا في هذا الباب على الكتاب
واحد وهي ان ابات القرآن دالة على سلامة احوال النصحابة وبراءتهم عن المطاعن واذا
كان كذلك وجب علينا ان نحسن الظن بهم الى ان يقوم دليل قاطع على الطعن
فيهم وهذه المطاعن التي ذكروها مروية بالاحاد فان صحت فسندت رواتها الاحاد
فسندت هذه المطاعن وان صحت فسندت هذه المطاعن ايضا فعلى تقدير
ثبوت هذه المطاعن يمكن في الاصل الذي ذكرناه سليما واما الطعن
الخارج فيمكن ايضا على ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا يجوز وقد تقدم القول
فيه واما قولهم الظاهر ان هذه الالفاظ ليست الفاظ الرسول قلنا لما ثبت
ان الظاهر من حال الراوي العدالة وقد اخبر بانها الفاظ الرسول وجب
تصديقه فيه ظاهرا والله اعلم

الباب الثاني في الخبر الذي لا يقطع بكونه صدقا او كذبا وفيه ابواب

الباب الاول في حجية الخبر

في امامة الدليل على انه حجة في الشرع اختلف الناس فيه فالذاهبون الى جواز التعبد به عقلا والى وقوعه منهم من قال بوقوعه ومنهم من قال بامتناع وقوعه والذين قالوا بوقوع التعبد به اختلفوا على اربعة اقوال الاول انه ثبت بالدليل السمعي دل عليه واختلفوا ان الدليل السمعي ما هو فذهب الفقهاء وابن سريج منا وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان الدليل العقلي دل على وقوع التعبد به واما الجمهور منا ومن المعتزلة كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار فقد اتفقوا على ان دليل التعبد به السمع منقطعا هو قول الكرخي وجمع الثاني من الامامية اما الذين قالوا بورود التعبد به فهم فرق ثلثة الاول انه لم يوجد ما يدل على كونه حجة موجب القطع بانه ليس بحجة والثاني انه جاء في الحادثة التسمية ما يدل على انه ليس بحجة والثالث ان الدليل العقلي قام على امتناع العمل به فان الخصوم بأسرهم اتفقوا

على جواز العمل بالخبر الذي لم يعلم صحته كما في الفتوى وفي الشهادة وفي الامور الدنيوية فلنا النص والمعقول اما النص فمن وجهين الاول قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين انذروا وجه الاستدلال ان الله تعالى وجب الحذر باخبار الطائفة والطائفة ما هي عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى اوجب الحذر باخبار عدد لا يفيد قولهم العلم فقد اوجب العمل بالخبر الذي لا يقطع بصحته واما قلنا انه اوجب الحذر باخبار الطائفة لانه اوجب الحذر بانذار الطائفة والانذار هو الاخبار واما قلنا انه اوجب الحذر بانذار الطائفة لقوله تعالى وليتذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وكلمة لعل للترجي وذلك في حق الله تعالى محال واذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على المجاز وذلك لان المترجي طالب للشيء فاذا كان الطلب لازما للترجي وجب حمل هذا اللفظ على الطلب فلو لم يكن الله تعالى طالبا للحذر منهم لكان هو المرتكب للقبيح وذلك محال واما قلنا ان الله تعالى طالب للحذر منهم فلانا نعلم ان الله امر بالحذر عند انذار الطائفة واما قلنا ان الانذار هو الاخبار فلانه مبارة عن الخبر المخوف والخبر واما خلو عن الخبر المخوف فثبت ان الله تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطائفة واما قلنا ان الطائفة ها هنا عدد لا يفيد قولهم العلم لان كل بلدة فرقة والله تعالى اوجب على كل فرقة ان تخرج منها طائفة والطائفة من الشيء واحد او اثنان وقول الواحد او الاثنين لا يفيد العلم واما قلنا انه تعالى لما اوجب الحذر عند خبر الواحد الذي لا يفيد العلم وجب العمل بذلك الخبر لان قوله اذا عملوا افعلوا ورد في الواوي لم خبرا يقتضي الجزم بوقوع الفعل فاما ان لحق عليهم ذم عند سماع ذلك الخبر فلا يجب فان وجب فهو المراد من وجوب العمل بمقتضى ذلك الخبر واذا ثبت وجوب العمل بمقتضاه في هذه الصورة وجب العمل به في سائر الصور ضرورة ان لا قائل بالفرق وان لم يجب التمسك بذلك الخبر وايجابه وذلك ثابت في وقت الاذن عليه من وجوب الحذر [illegible] لم نسلم انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطائفة فما قوله تعالى لعلهم يحذرون قلنا سلمنا انه لا يمكن حمله على ظاهره فلم قلتم انه يجب حمله على فعل الحذر ولم لا يجوز حمله على ما هو دليل عليه من الدليل سلمنا وجوب الحذر عند الانذار لكن لم نسلم ان الانذار هو الاخبار وان الانذار من جنس التخويف فحمله على التخويف اولى من

من الفتوى بل هذا اولى لانه اوجب التفقه لاصل الانذار والتفقه انما يحتاج اليه في الفتوى
فان قلت الدليل على الفتوى متعذر لوجهين الاول انا لو حملناه على الفتوى لخصص
لفظ الفتوى بغير المجتهد لان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى المجتهد لكن التخصيص بغير
جائز لان الآية مطلقة في وجوب انذار المفتي وسواء كانوا مجتهدين او لم يكونوا كذلك
اما لو حملناه على رواية الخبر فلا يلزمنا ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهد فقد يروى
ايضا للمجتهد الثاني ان مرتب الفتيا وهو الذي استدل له خبر واحد لم يحل له الاستدلال به في الفتوى فقد صار
خبر مجهول وله معنى الانذار الذي كل يصح وقوع اسم الانذار على الرواية ثم بعد ذلك يعمل له
فلنا اما ان لا يقع اسم الانذار على الفتوى او يقع فان لم يقع فقد حصل الغرض من ان المراد
من الانذار الرواية لا الفتوى وان وقع لم يحمل عليه حقيقة ومجازا فالانذار كل موجب
جعله حصة في القدر المشترك وهو الايجاب المخوف وعلى هذا التقدير يكون الانذار مشتركا
للرواية والفتوى جميعا وذلك مما لا يصح قائلا فان قلت الجواب من الاول انه كما يلزم حمل
الانذار على الفتوى تخصيص لفظ الفقه وغير المجتهد لو لم يجز حمله على الرواية تخصيص
لفظ الفقه والمجتهد فما معنا على انه لو جاز العام ان يستدل بالحديث الذي لم يرد
عليه حكما انه لا يلزم علينا فعل حكم التصحيح لانه معنا لان غير المجتهد ما كلف من المجتهد
والتقليد حكما ان كان اقل كان اولى ومن الثاني انه اذا امكن المراد من اعلى القدر المشترك
بين الفتوى والرواية وجب اما مورد به اذا امكن مشتمل عليهما من صور كثيرة وكونه الوفا يقتضي
الامر له بيان بصورة واحدة فمن يكلف بصورة انه اذا امكن المطلوب او حال القدر المشترك
بين الفتوى والرواية في الوجود وذلك المشترك حاصل في الفتوى فالغالب يكون الفتوى
حجة بكافي في العمل بمقتضى المتن فلا يبقى للتخصيص له على وجوب العمل بالرواية سبيلا
لان المراد من الانذار رواية الخبر متعذر لكن لو لم يجز ان يكون المراد من رواية اخبار الاولين
وكيفية ما فعل الامة بهم لان سماع اخبارهم يقتضي الحذر عنها وعلى ما قال تعالى لقد كان في قصصهم
عبرة لاولي الالباب لو يكون المراد التنبيه على وجوب الحذر والاستدلال سلمنا ان
الآية يقتضي وجوب الحذر عند خبر الطائفة فلم قلت الطائفة اسم لعدد وله يحدد فلم
العلم قوله لعل بلثة وفوقه والخارج من الثلثة واحد لم لا يسلم ان كل بلثة
فوقه فالدليل لم الذي يدل على حالة ما ومجمل الاول انه يقال للثلثة مع فوقه واحدة
له فوق ولو كان كل بلثة وفوقه لما كانت الثلثة مع فوقه واحدة بل فوقها الفا فانه يقال

اوجب على كل فرقه ان تخرج منها طائفة للتفقه ولو كان كل بلثة فوقه لوجب
ان تخرج من كل بلثة واحدة للتفقه وذلك باطل لانا نقول سلمنا ان الطائفة هاهنا اسم
لعدد له يحدد غير انه لم قلت ان الآية يقتضي وجوب الحذر بقول عدد له يحدد غير معلوم
العلم بيانه ان الطائفة عندكم اسم للواحد والاثنين وفوقه والبضع والبضع واحد من
الجمع بلثة على ما تقدم فاذن قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الى آخره لا يدل الا على كل واحد من تلك الطوائف
بل الى مجموعها فلم قلت ان مجموع تلك الطوائف ما بلغوا واحدا متواترا سلمنا ان الآية تقتضي
وجوب الحذر عند خبر من لا يفيد قوله العلم فلم قلت انها تقتضي وجوب العمل بذلك
الخبر قلنا انا عجب بالهم في كل الترك للاحتياط حتى انه ان كان عاما يوجب عليه الرجوع
الى المفتي فان اذن له فيه جاز له العمل وان كان مجتهدا نظر في ادلة المجتهد فان وجد
فيها ما يقتضي المنع من كل الفعل امتنع منه وان وجد له العمل به [illegible]
قوله لم قلت انه يفيد وجوب الحذر قلنا لعله لوجه الاول انه لم يكن حمله على غيره
موجب حمله على الامرية قوله لم قلت ليس هاهنا مجاز اخر قلنا ان الاصل عدم المجاز فاذا
وجد هذا المجاز الواحد فالظاهر عدم سواه لما ذات الثاني ان قوله تعالى لعلهم يحذرون
يقتضي امكان تحقق الحذر منهم حتما والحذر هو التوقي من المضرة والفعل الذي يقتضي خبر
الواحد المنع منه فلا بد ان يكون مضرا في الدنيا فلا بد وان يكون مضرا في الآخرة والا لم يكن الحذر
ممكنا وله معنى المضرة الاخروية انما اذا كان عرضا لحذر عنه فوجب ان يكون بعالم
بوجوب العقاب على فعله وله معنى لغولنا خبر الواحد حجة الوجه الثالث ان قوله
تعالى لعلهم يحذرون ان لم يقتض وجوب الحذر فلا اقل من ان يقتضي حسن الحذر وذلك
يقتضي جواز العمل بخبر الواحد والخصم مكره فيما يجوز جوابه قوله لم لا يجوز ان يكون
المراد الفتوى قلنا للوجهين المذكورين احدهما انا لو حملناه عليه لزم تخصيص العام
بغير المجتهد قوله لم حملناه على الرواية لزم تخصيصه بالمجتهد قلنا له مسلم فان الخبر
كما يروى للمجتهد فقد يروى لغير المجتهد على ما مر جواز لغير المجتهد ان يتمسك به وكل خلص
به من وجوه اخر منها انه يلزم من حمله وتصدير كل واحد الى الرجوع الى المفتي
وربما عجز عنه واطلع على معناه الوجه الثاني الحمل على القدر المشترك قوله
يكفي في القول بثبوته في صورة واحدة قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه ذنب وجوب
الحذر على مستمع الانذار الذي هو القدر المشترك فوجب كون هذا القدر المشترك علة
للحكم فوجب ان يكون الحكم ثابتا اينما ثبت هذا المعنى الثاني ان قبل ورود هذه

الامة اما ان يقال كان الخبر مقبولا للفتوى وارد ا او ما كان وارد ا فان كان وارد ا
فربما يحمل هذه الحرية عليه والا كان كل واحد من غير فائدة وان قلنا انه ما كان وارد ا
وجب حمله على الخبر بالصورتين والا تطرق الاجمال الى الادلة وهو خلاف الاصل
قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من الامة اورد ابة اخبار الحولين قلنا الجواب عنه
كما تقدم عن السؤال الاول قوله لم قلت كل ملة وفرقة قلنا لان الفرقة في اللغة
عبارة عن قوم اوقوم كالقطعة من الشيء او قطع وكل شيء وحصلت الفرقة او التفرق
فيه كان فرقة فحاصل الفرقة او القطع او التقطع فيه كان قطعة وذلك قد كان
من شق العصا يقال فرق فارقا وفراقا اذا كان جدك فالفرقة في اصل اللغة يقع على كل
واحد من الجماعة بحسب قسمة الجملة على هذه الاعداد بالسلة حتى يكون خروج الطائفة
منها واجبا في جميع تلك السلة قوله يقال اوجب على كل فرقة ان تخرج منها طائفة للتفقه
لم لا يجوز ذلك على كل سلة سلة قلنا ترك العمل به في حق هذا الحكم فيبقى معمولا به في البواقي قوله
لم لا يجوز ان يكون المراد ان يبذ وجميع الطوائف فرقهم قلنا هذا باطل بقوله تعالى
اذا رجعوا اليهم لانه لا يجوز ان يقال ملك من يرجع الى ذلك الموضع الا بعد ان كان فيه وهو معلوم
ان الطائفة من كل فرقة ما صارت في حين تلك الفرقة فلا يمكن ان يقال كل طائفة يرجع
الى كل الفرقة بل انما يمكن رجوعه الى فرقته الخاصة قوله التخصيص خلاف قوله تعالى لعلهم يحذرون
ليس ضميرا لواحد او اثنين قلنا هذا باطل بالاجماع قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء
جميع الغوص فيتروع البعض على البعض قوله لم قلت انه يدل على وجوب الحذر بدل
الخبر قلنا لما تقدم وقوله يجب عليه الترك في المال ليست قرينة ان كان عليها تدل
ان ظن مجتهد اطلنا هذا الحل فان الامة لم يجوزوا له الاجتهاد وحمل الفعل على بعد ان يعلم انه
جواز ذلك الفعل من جهة المفتي ومن يعلم الفتوى لم يجب عليه المراجعة مرة اخرى
واما قوله لم لا يجوز ان يكون خبر الواحد حجة عليه فيما لم يطلب وان لم يكن دليلا لم يجب
عليه التوقف لم ينعقد الاجماع على ان الذي لم يكن دليلا لم يجب عمله عن عمل ما ثبت
له جواز عمله بدليل منفك وايضا اعلم المسئلة الثالثة لو وجب في خبر الواحد
ان لا يقبل لما كان كون خبر الفاسق غير مقبول معللا بكونه فاسقا لكنه معلل به فلم يجب
في خبر الواحد ان لا يقبل واذا لم يجب ان لا يقبل لم يجب ان يقبل لجواز ان يقبل في الجملة وهو المقصود
بيان الملازمة ان كون الراوي واحدا واحدا لم يوجد لاختصاص المبين بشيء خلوه عنه

عقلا واما كونه فاسقا فهو وصف عرضي يطرأ ويزول واذا اجتمع في المحل وصفان امرهما
لم يزد والاخر مفارق ومحال كل واحد منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان الحكم مضافا
لمحالة الى اللازم لانه كان حاصلا قبل حصول المفارق موجبا لذلك الحكم وحين
جاء المفارق كان ذلك الحكم حاصلا بسبب ذلك اللازم وتخصيص الحاصل مرة اخرى
محال فيستحيل استناد ذلك الحكم المفارق مثاله يستحيل ان يقال الميت لم يكتب
لعدم الدواة والقلم عنده لان الموت لما كان وصفا لازما وكان مستقلا
باستناع صدور الكتابة عنه استحال تعليل امتناع الكتابة بالوصف الارضي وهو عدم
الدواة والقلم واعلم ايضا انه معلل به لقوله تعالى ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبإ
فتبينوا امر بالتثبت عند كونه فاسقا والحكم المرتب على الوصف المشتق
المناسب يقتضي كونه معللا بما منه الاشتقاق ولا شك ان الفسق يناسب عدم
القبول فثبت ما ذكرنا ان خبر الواحد لو وجب ان لا يقبل لم يمتنع ان لا يقبل
خبر الفاسق بكونه فاسقا وثبت انه معلل به فخبر الواحد لم يجب ان لا يقبل
فهو اذن مقبول في الجملة ومن الناس من تمسك بالآية على وجه اخر وهو انه تعالى امر
بالتثبت بشرط ان يكون الخبر صادرا عن الفاسق والمشروط عدما بالمعنى عدم عند عدم
الشرط فوجب ان لا يجب التثبت اذا لم يوجد مجموع الفاسق فاذا جاء غير الفاسق
ولم يثبت فاما ان يجوز به الردّ وهو باطل والا لكان خبر العدل اسوأ حالا من خبر العدل
اسوأ حالا من خبر الفاسق وهو باطل بالاجماع اوجب القبول وهو المطلوب الثالث
السنة المتواترة وهي ما روى انه عليه السلام كان يبعث رسله الى القبائل
لتعليم الاحكام مع ان كل واحد من اولئك الرسل ما كانوا بالغين المبلغ الذي
ادعيتم من ابو الحسين البصري على هذه الدلالة والسؤال واقع فعال كان بعثهم
الى القبائل للفتوى او لرواية الخبر الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه ان العوام من
القبائل كانوا اكثر من المجتهدين وكانت حاجتهم الى المفتي اشد من حاجتهم الى من
يروي لهم خبر الصحيح وايضا فهب ان هذا الاحتمال ليس ظاهرا لكن لا بد من قيام الدلالة
على قطع هذا الاحتمال حتى تتم الاستدلال الثالث الاجماع على الخبر
الذي لم يقطع بصحته مجمع عليه من الصحابة فيكون العمل به حقا اما قلنا

انه مجمع عليه بين الصحابة لان بعض الصحابة عمل بالخبر الذى لم يقطع على صحته
ولم يسبه من احد منهم انكار على فاعله وذلك يقتضى حصول الحجاج العاملين
ان بعض الصحابة عمل به وجميع الاول وهو المشروى بالتواتر ان عمر السقيفة
لما احتج ابوبكر على الانصار بقوله صلى الله عليه وسلم الخمة من قريش سلموا له
صحة نقله الخبر وقوله فقال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم ولم
ولم ينكر عليه احد ولو ينقل لنا احد كيف صح عندنا خبر لم يقطع بعضنا
احد منهم ذلك علمنا ان ذلك كان الاصل المقرر عندهم كالباقى الاستدلال
بامور لم يدع التواتر فى كل واحد منها بل فى مجموعها وتعذر ان نبين ان العصابة
عملوا على وفق خبر الواحد انما يتبين انهم انما عملوا به لخبره واما المغاير المدلول
فيبانه مصور رجوع الصحابة الى خبر الصدوق فى قوله عليه السلام الانبياء
يدفنون حيث يموتون وفى قوله الخمة من قريش وقوله الخمة من قريش وفى قوله
نحن معاشر الانبياء لا نورث وما تركناه صدقة وفى حكمه فى سور من نصب الزكوات ومقاديرها
روى ان ابابكر رجع فى قوله الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة وخبر محمد بن مسلمة
وبغا عنه ايضا قضى بقضيتين من اشهن فاخبره بلال ان الله عليه السلام قضى
فيها بخلاف قضائه فنقضه روى ابن عمر كان يجعل فى الاصابع نصف
الدية وبفصل بينها فيجعل فى الخنصر ستة وفى البنصر تسعة وفى الوسطى الثانية
عشرة وفى الابهام خمسة عشر فلما روى له فى كتاب عمرو بن حزم وان فى كل اصبع
عشرة رجع عن رأيه وقال فى الجنين رجع الله امر اسمع رسول الله فى الجنين شيئا
فقال والله لتاتين بمن يشهد معك فاخبره بان الرسول عليه السلام قضى فيه بغرة فقال عمر
لو لم اسمع هذا لقضيت فيه بغيره وانه كان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها
فاخبره الضحاك انه عليه السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابى من دية
زوجها فرجع اليه وتظاهرت الرواية ان عمر قال فى المجوس ما ادرى ما الذى اصنع
بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد انى سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول اسنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية وترجم على دينهم انه ترك
رأيه فى بلاد الطاعون بخبر عبد الرحمن روى عن عمر انه رجع الى قول فاطمة

بنت قيس اخت الضحاك بن سعيد الخدرى حين قالت جيت الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم استاذنه بعد وفاة زوجى فى موضع العدة فقال عليه السلام امكثى
فى بيتك حتى ينقضى عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ بعض رواتها
فى الحال ان المتوفى عنها زوجها لا تخرج من منزل الزوج ولا تخرج ليلا ولا تخرج نهارا
ان لم تكن لها من يقوم باحوالها اشتهر عن على رضى الله عنه انه كان يحلف الراوى
وفى رواية ابى بكر بن عمرو بن حزم وابن شهاب قيل رواية المقداد فى حكم المذى رجوع
الصحابة الى قول عائشة فى وجوب الغسل عن التقاء الختانين رجوع الصحابة
الى الرجوع الى خبر ابى سعيد قال ابن عمر كنا نخابر اربعين سنة فلم نر بذلك به
بأسا حتى روى لنا رافع بن خديج فيه عليه السلام عن المخابرة قال انس كنت
اسقى ابا عبيدة وابا طلحة وابى بن كعب شرابا من فضيخ فقال حرمت الخمر فقال اوطلحة
قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت فكسرتها اشتهر عمل اهل قباء بخيار المجلس
عن الغزالى خبر الواحد قيل لو جاز ان يقال لا نرجع ان موسى صاحب الخضر ليس موسى
بنا سرائيل وما ابن عباس كذب عدو الله اخبرنى ابى بن كعب فقال خطبنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم فذكر موسى والخضر بشئ يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى
بنى اسرائيل عن ابى الدرداء انه لما باع صفوة بشئ من اوانى الذهب والفضة باكثر
من وزنه قال ابو الدرداء سمعت النبى صلى الله عليه وسلم ينهى عنه فقال معاوية لا ارى به
باسا فقال ابو الدرداء ومن يعذرنى من معاوية اخبره الرسول وهو يخبرنى عن رواية
لها ساكل بارض انا فيها فهذه الاخبار قطعوا من يحضر هذا الباب ومن طالع كتب الاخبار وجد
فيها من هذا الجنس ما لا حد له ولا حصر له وكل واحد منها اذا ذكر مع راويه الذى انفرد بنقله
فيه بين الميل وهو العمل على وفق الخبر الذى لا يعلم صحته معلوم وضرار ذلك متواتر فى المعنى
اما المغاير المخالف وهو انا نعلم اما عملوا على وفق هذه الاخبار فلم نجد فيما بيانه من وجهين الاول
لو ذهبوا الى العمل بها لاحتجوا بها فى احتجاجهم عند تعذر غيرها وقد ذكروا اشياء سمعوها من الرسول عليه
السلام ولوجب من جهة العادة والدليل ان ينقلوا ذلك اما العادة فلان الجمع العظيم اذا
استفتوا عالما بامر التبس عليهم ثم زال اللبس مع فيه لدليل سمعوه او لرأى لم يجز له ان يبدى
لهم من غير ذكر الدليل الا ويستشهد بسبب الظن يبدو التغير فى حاله وكل عاقل يعلم
ان تجارة فى الواحد لا يظهر فى كل لحن من الكلام واما الدين فلان سكوتهم مع ذكرهم كالدليل

لم يكن التعويل عليه في تحصيل المصالح ولم يجز ان يكون المصلحة
في ايقاع ذلك الفعل المظنون كون الفعل مصلحة اما ان يكون سببا
ذلك الظن او لا بسببه والاول باطل لانه لو جاز ان يوثر ظننا في صيرورة ما ليس
بمصلحة مصلحة لجاز ان يوثر ظننا مجرد التمني في ذلك حتى يحسن من الله تعالى
ان يقول اطلعت لكم في ان حكم مجرد التمني من غير دليل ولا امارة ومعلوم انه
باطل اما الثاني فمقبول اذا كان كون الفعل مصلحة ليس امرا ثابتا للفعل بل يجوز ان يكون
الظن مطابقا وان لا يكون وكون الامر كذلك في العمل الظني اذا ثبت في مقام لا يجوز مثله
وانه غير جائز واما المعتزلون على الاصل وقد بينا بطلانه بما تقدم ولا نقصد بما ذكرنا
به علم وان يقولوا على انه ما لم تعلموا ان الظن لا ينفك عن شيء من الوجوه
العقلية القاطعة المانعة من العمل بالظن في العقبى والمعاد فهو الامور
الدنيوية فان من اخبر ان هذا الطعام مسموم وحصل الظن صدقه فانه يجوز شرعا
ثم نظائرهم فيها بالجامع الدنيوي ثم بيان امتناع اللازم وايضا ينتقض بمعويل
اهل العالم على الظن في امور عديدة منها الامر بقبلة الاجتهاد والحكم بشهادة العدلين
واما التمسك بالآيات فسيأتي الجواب عنها ان شاء الله تعالى في مسئلة القياس
والله اعلم

في شرائط العمل بهذه الاخبار

هذه الشرائط اما ان يكون معتبرة في المخبر او الخبر او المخبر عنه او الخبر
المخبر به وهو مرتب على فصول تلك

في الامور التي يجب وجودها
حتى يعمل بالشاهد ان يعدل وايضا يجب ان يكون بحيث يكون اعتقاد صدقه
راجحا على اعتقاد كذبه ثم نقول لكل الامور المحسة الاول ان يكون عاقلا وان المجنون
والصبي غير المميز لم يمكنه الضبط والاحتراز عن الخلل الثاني ان يكون مكلفا
وفيه مسئلتان

رواية الصبي غير مقبولة لثلثة اوجه الاول
ان رواية الفاسق لم يقبل رواية الصبي فان الفاسق عاص لله تعالى والصبي لا عاص
الله تعالى الثاني انه لو حصل الظن بقوله فلا يجوز العمل به لما تقدم من الامور الدنيوية
الثالث الصبي ان لم يكن مميزا لم يمكنه الاحتراز عن الخلل وان كان مميزا فانه
غير معتقد فلا يحترز عن الكذب

البتة يقبل قوله في اخباره عن كونه
ذكيا لان صحة صلوة الصبي غير
او كان ميتا عند العمل بالفتوى

منطبق الذي يجوز الاقتداء به في الصلوة
موقوفة على جهة صلوة الامام

عند الرواية فلانه رواية لوجوه اربعة الاول اجماع الصحابة فانهم قبلوا رواية ابن
عباس وابن الزبير والمغيرة بن شعبة ومن بعدهم من غير نكير فقبول الباقي اجماع
الثاني العمل على احد مسماري الصبيان بحديث ذي اليدين الرواية الثالثة ان اقدامه على رواية وقت
الكثير يدل لظنه على ضبطه الحديث الذي سمعه حال الصغر الرابع اجماعنا على
انه يقبل منه الشهادة التي ضبطها حال الصغر فكذا الرواية والجامع انه حال الاداء او
مسلم عاقل بالغ محترز عن الكذب الشرط الثالث ان يكون مسلما وفيه مسئلتان

الكافر الذي لم يكن من اهل العقيدة اجمعت الامة على انه
لا يقبل روايته سواء علم من مذهبه المبالغة في الاحتراز عن الكذب او لم يعلم

المخالف من اهل العقيدة اذا كفرنا وفاقا وفاسقا وغيره هل يقبل
روايته او لا الحق انه ان كان من مذهبه جواز الكذب لم تقبل روايته وغيره هل يقبل
وهو قول الى الحسين البصري وقال القاضي ابو بكر والغزالي عند الجمهور لا يقبل
واحتجوا لسان المذهبي للعمل به عام ولم يعارض فوجب العمل به بيان ان المقتضي
قائم ان اعتقاد حرمة الكذب يزجره عن الاقدام عليه مع غلبة الظن بصدقه فوجب
العمل به على ما جئنا وبيان انه لم يعارض انعقد الاجماع على ان الفاسق الذي ليس من اهل
العقيدة لا يقبل وبينه وذلك الكفر منتف فيما هو احق للحسين اصحابنا كثيرا
من اصحاب الحديث فيلزم اجتماع سائرنا كالحسن وقتادة وغيرهم من عبيد مع علمهم بمذهبهم
والعالم من يقول بقولهم واحتج المخالف بالنقل والقياس اما النقل فقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبيت عند نبأ الفاسق وهذا الاقتضاء يأس
فوجب التبيت عند خبره واما القياس فتحصل على ان الفاسق الذي لم يكن من اهل
الصلاة لا يقبل روايته فكذا هذا الفاسق والجامع ان قبول الرواية تنفيذ القول على كل
المسلمين وهذا منصب شريف والكفر يقتضي الاذلال وبينهما مناقاة اقصى
ما في الباب ان يقال هذا الفاسق جاهل بكونه كافرا لكنه لا يصلح عذرا لانه ثم اذا كفره
جهلا اخرج ذلك الجهل وجب ردها ان حاله على الفاسق المسلم

عن الاول
ان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المعتدي على الكبيرة وعن الثاني الفرق
من الوجهين ان كفر الخارج عن الملة اغلظ من كفر صاحب الكبائر او قد ورد الشرع
فرق بينهما في امور كثيرة فقد مع ظهور الفرق لا يجوز الجمع الشرط الرابع العدالة

وهي صفة راجحة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى يحصل
بقد النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصغائر وكالتطفيف
من الحبة وبمرة بالفتح من البقلة وعن المباحات القادحة في المروة كالاكل في السوق
والبول في الشارع وصحبة الاراذل والاكثار من المزاح والضحك بحيث يعاب فاعله ان كان مما يخل
معه جرأته على الكذب ترد به الرواية وما لا فلا وشنع على هذا نوعان من الطائفة
في احكام العدالة وفيه مسائل المسئلة الاولى الفاسق اذا اقدم
على الفسق فان علم كونه مسقطا للعدالة وروايته بالاجماع وان لم يعلم كونه مسقطا فكونه فاسقا
اما ان يكون مظنونا او مقطوعا فان كان مظنونا فقلت روايته الحنفية تقبل قال الشافعي
رضي الله عنه اقبل شهادة المتهتك واحدة اذا شرب النبيذ وان كان معتقدا حله
قبلت روايته اتفاقا قال الشافعي رضي الله عنه اقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية
من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقتهم وقال الغاضي ابو بكر لا يقبل الا
ان ظن صدقه في الحال والعمل بهذا الظن واجب والمقارض الجميع عليه منتف فوجب
العمل به احتج الخصم بان منصب الرواية اعلى من منصب الغاسق فنفي ما في الباب انه تحمل
فاسقا ولكن تحمله بفسقه فسقا زائدا فامتنع احد الفسقين من قبول الرواية فقط فان
اوفى بذلك انه اذا علم كونه فاسقا دل اقدامه عليه على جرأته على الكذب
بخلاف ما اذا لم يعلم وكل الفاسق الذي لم تكثر وكل ظهر عناده
لم يقبل روايته لان المعاند يكذب مع علمه بكونه كاذبا وكل من ظهر عناده
فوجب ان لا يقبل روايته المسئلة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه روايته المجهول عن مثله
بل لا بد فيه من خبرة ظاهرة والصحة عن سيرته وسريرته وقال ابو حنيفة وابن الحكاية يكفي
في قبول الرواية الاسلام بشرط سلامة الظاهر عن الفسق لنا وجوه احدها الدليل
على العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق
من اخبرنا عدالته الظن هنا كان اقوى فنبقي في المجهول على الاصل الدليل الذي
جواز العمل به اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا غلب على الظن
انه ليس بفاسق بسبب كثرة الاختبار فيبقى فيما عداه على الاصل بيان الثاني ان عدم
الفسق شرط جواز الرواية انا قلنا ان عدم الفسق شرط جواز الرواية لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبإ فتبينوا وهو صريح في المنع من قبول رواية الفاسق انا قلنا ان عدم الفسق

لما كان شرطا لجواز الرواية وجب ان يكون العلم به شرطا لجواز الرواية لان الجهل
بالشرط يوجب الجهل بالمشروط وبيان الملازمة ان العدالة امر كامن فرع الباطن
فما اطلع عليه حقيقة بل الكل فيه الى ان يستدل بالحال الظاهرة وذلك وان يفيد
الظن لكنه يفيد الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل
قبله واذا كان كذلك لم يلزم من صلاحية الدليل عند وجود المعارض القوي صلاحيته
عند وجود المعارض الضعيف الثالث اجمعنا على انه لما كان الصبي والرق والكفر
وكونه محدودا في القذف مانعا من الشهادة لوجوم اعتبروا قبول الشهادة العلم بعدم
هذه الاشياء ظاهرا فوجب ان يكون الامر كذلك في العدالة والجامع الاحتراز عن المفسدة
المسئلة الرابعة اجماع الصحابة على رد رواية المجهول كرد عمر فاطمة بنت قيس
وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ورد علي خبر الاشجعي
في الموضحة وكان علي بن ابي طالب يحلف الراوي ثم ان احدا من الصحابة
ما اظهر انكارا على رد هؤلاء وذلك يقتضي حصول الاجماع احتج المخالف بامور
احدها انه يقبل قول المسلم لان الاصل في المسلم العدالة وفي كون الاصل حجة ما
وفي كون الطارئة الطيبة ومعنى عنه مرجوحة وله معنى وفي كون على الوصف
اذا اتى بها الناس وفي اجتماعها لا عرى عن الغفلة فكذا ها هنا وثانيها ان الصحابة
قبلت قول العبيد والنسوان لانهم عرفوهم بالاسلام وما عرفوهم بالفسق وثالثها
انه عليه السلام قبل شهادة الاعرابي على رؤية الهلال مع انه لم يظهر منه الا
الاسلام ورابعها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا والمعاني بالشرط عدم عند
عدمه فاذا لم يعلم فسقه لم يجب التثبت عن الاول لم يلزم انه لما قبل
قول المجهول في تلك الصور قبل قوله في الرواية والفرق ان منصب الرواية اعلى من
تلك المناصب فان الفوا هذه الزيادة بما قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فلنا
توكل العمل بهذا الدليل في الكفر وا لخرية فكذا ها هنا وعن الثاني لم نسلم ان الصحابة
قبلت قول الجاهل فان هذا هو نفس المسألة وعن الثالث لم نسلم انه عليه السلام
ما كان يعرف من حال ذلك الاعرابي الا مجرد الاسلام وعن الرابع لم لا يجوز
التوقف عند قيام الفسق وجب ان يعرف انه في نفسه هل هو فاسق ام لا حتى يمكنا
ان نعرف انه هل يجب التوقف في قوله ام لا والله اعلم النوع الثاني في طرق معرفة

رضي الله عنه
رضي الله عنه
رضي الله عنهم
الصلاة و
الصلاة
الصلاة و
رضي الله عنه
رضي الله عنهم

العدالة وهو امران احدهما الاختبار وقد بينا انه التزكية والمقصود هاهنا بيان
احكام التزكية والجرح وفيه مسائل المسئلة الاولى شرط بعض المحدثين
العدد في المزكي والخارج في الرواية والشهادة وقال الشافعي لا يشترط العدد
في تزكية الشاهد وفي تزكية الراوي وان كان لا بد من العدد في الشهادة الا ستفاضة بعدد
المزكي وقال فقهاء يشترط في الشهادة دون الرواية وهو الظاهر لان العدالة التي
تثبت بها الرواية لا يزيد على نفس الرواية بل شرط الشيخ لا يزيد على اصله فالواحد
ثبت بقوله اثنين وان لم يثبت الزنا الا باربعة فوكد كل بقول يقبل بتزكية العدد
والمرأة في الرواية كما يقبل قولها المسئلة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه
يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل اذ قد يخرج بما لا يكون جارحا لاحتمال
الذاهب فيه اما العدد التفاوت فيما سبب واحد وقال قوم يجب ذكر سبب التعديل
دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لاختلاف
الناس في اشياء على الظاهر فلا بد من سبب وقال قوم لا بد من السبب فيهما جميعا
اخذا بجامع كلامه القرينتين قال الشافعي ويكفي ان يجب ذكر السبب فيما الجملة ان لم
يكن وصيا في هذه المسئلة لم يصلح للتزكية وان كان وصيا وله فلا معنى للشرط والحق ان
هذا اختلاف باختلاف احوال المزكي فان علمنا كونه عالما باسباب الجرح والتعديل
اكتفينا بما علمه وان علمنا عدالته في نفسه ولم نعرف اطلاعه على مزية الجرح والتعديل
استخبرناه عن اسباب الجرح والتعديل المسئلة الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل
قدمنا الجرح فانه اطلع على زيادة لم يطلع عليها المعدل ولو نفيناها فان نفاها بطلت
عدالة المزكي اذ النفي لا يعلم الا بالاحاطة وهو محال ويقبل انسان قال الحمد لله رأيته حيا فانه
يتعارضان وعدد المعدل اذا زاد لا يمثل انه يتقدم على الجارح وهو ضعيف لان سبب
تقديم الجرح اطلاع الجارح على مزيد فلا يتوقف ذلك بكثرة العدد المسئلة
الرابعة للتزكية مراتب اربعة اعلاها ان يعلم بشهادة شاهدين او بقول هو
عدل لا قد عرفت منه كيت وكيت فان لم يذكر السبب وجهان عللنا باشتراط العدالة
كفى وللثاني ان يروي عنه خبرا واحتملوا في كونه تعديلا وجوه الحق انه ان روى عن عادته
لو صح قوله انه لا يسند عن الا رواية العدل كانت الرواية تعديلا والا فلا
او من عادته اكثر هم الرواية عن كل من سمعه ولو كلموا فيه لم يسكتوا فان سكتوا

لو عرفنا بالتتبع انه روى عنه كان عاشا في الدين فان لم يوجب على غيره
العمل لكن قال سمعت فلانا يقول كذا او صدق عنده فعله لم نعرفه بالتتبع والعدالة
قوى وكل الجهات التي مر ذكرها في القبول ورابعها العمل الخبر ان امكن حمله على الاحتياط
او العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل فلو عرف بتتبعنا انه عمل بالخبر فهو تعديل
اذ لو عمل بخبر معدل للعدل المسئلة الخامسة ترك الحاكم بشهادة لم يكن
جرحا في روايته وذلك لان الرواية والشهادة مشتركان في هذه الشرائط الا ان الرواية
امس لعموم التكليف والاسلام والعدد القوي اختصت الشهادة بامور ستة هي
غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة
فهذه الستة توجب ثلمة الشهادة لا في الرواية لان الولد لو ان يروي عن والده بالاجماع
والعبد له ان يروي ايضا والضرير له ذلك لان الصحابة روت عن زوجات الرسول
عليه السلام مع انهن في حجاب كما يشترط الخامس ان يكون الراوي
حيث لا يقع له كذب الخطأ وذلك مستند الى حصول امرين احدهما ان يكون ضابطا
والآخر ان لا يكون مهموزا اذ كون مزكيه او لا مساويا له اما ضبطه فلانه اذا عرف بقلة
الضبط لم تؤمن الزيادة والنقصان في حديثه ثم هذا الحل قسمين احدهما ان يكون مختل
الطبع جدا فيروي قادرا على الحفظ اصلا ومثل هذا الانسان لا يقبل خبره البتة والثاني
ان يقدر على ضبط مقدار الحديث دون طوله ومثل هذا الانسان يقبل منه ما عرف
كونه قادرا على ضبطه دون ما لا يكون قادرا عليه اما اذا كان السهو غالبا عليه لم يقبل
حديثه لانه يترجح انه سها في حديثه واما الذي استوى الذكر والسهو لم يترجح انه ما سها والفرق
بين ان لا يكون ضابطا وبين ان يترجح السهو ان من لا يضبط الحديث تحصل الظنون حال
سماعه ومن يترجح السهو قد يضبط الحديث حال سماعه وتحصل الامانة وقد يشذ عنه
بعارض النسيان فان قيل لم لا يجوز ان يقبل حديثه لانه لو لم يكن ضبطه او ضبطه
ثم سها عنه لم يروه مع عدالته قلنا عدالته تمنع من الكذب والخطأ وعدم السهو
فجاز ان يتصور مع عدالته ان لا يضبطه انه ضبطه وانه لم يسه فما سها عنه وجب
ان لا يقبل حديثه الفصل الثاني في الامور التي يجب شرطها حتى يحل للراوي
رواية الخبر واعلم ان لذلك امورا اعلاها ان يعلم انه قرأه على شيخه او حدثه ويتذكر
الغالب قراءته ووقت ذكر ذلك متجه في انه يجوز له روايته والاخذ به وثانيها ان يعلم انه
قرأه جميع ما في الكتاب او حدثه به ولم يتذكر الغالب قراءته ولا وقت ذكر ذلك يجوز له روايته

موافقة للقياس او مخالفة له خلافا لمن في حسبة تنها عن القياس لنا الكتاب
والسنة والعقل اما الكتاب فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا
فوجب ان لا يجب التثبت في غير الفاسق سواء كان عالما او جاهلا واما السنة
فقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي الى قوله رب حامل فقه ليس
بفقيه واما العقل فهو ان خبر العدل يفيد من التصديق توجب العمل
لما تقدم وان العمل بالظن واجب احتج الخصم بوجهين الاول قول الدليل يمنع
جواز العمل بخبر الواحد حالة الغناء اذا كان الراوي ينفرد بما الحق عما دعا على
روايته اوثق الثاني الحاصل ان لو ورد الخبر على خلاف القياس والحاصل ايضا
صدق الراوي فاذا تعارضا تساقطا ولم يجز العمل بواحد منهما وايضا فيتقدير
صدق الراوي فيلزم القطع بكون ذلك الخبر محدثا لانه اذا جرى حديث ضاني
عند الرسول عليه السلام فاذا جاء ذلك الرجل فقال عليه السلام اقتلوا الاول
علم القطعية ان الخلف والكذاب هنا منصرف الى المجمد والعامي بما نقل الواحد
منه الى متعارف الجواب عن الاول ما مر وعن الثاني ان التعارض
انما يلزم لو سلمنا صحة اصل الخبر فوله لجواز ان يستند عليه بالمعهود الى آخره قلنا
التعويل من الامرين لا يتوقف على القطع بل كل من له فطنة سليمة امكنه التفرقة
بين الامرين وايضا فان ذلك يقتضي اعتبار الفقه في رواة خبر التواتر المسئلة
الثانية اذا عرف منه الناس على امر حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلا خلاف في انه لا يقبل خبره واما اذا عرف منه الناس على خبر حديث الرسول
وعرف منه الرجوع الى خبر الرسول وجب قبول خبره على الوجه الاظهر
لانه يفيد الظن وقد مر ان متعارف يوجب العمل به المسئلة الثالثة
لا يعتبر في الراوي ان يكون عالما بالعربية وبمعاني الخبر بان يعلم الحقيقة في لفظ الرسول والحذف والعام
والخاص بل يكفيه حفظ اللفظ واذا كان كذلك حفظ القرآن ولم يعتبر ان يكون قارئا او حرا
او بصيرا او موصوفا عليه المسئلة السادسة يعتبر ان لا يروي مع ما روى الخبر واحد
واما اذا كثر من الرواة ما يخالف الطاعنة باهل الحديث فان امكن تحصيل ذلك العدد
من الرواة في كل العصور من زمان قبلت احاديثه والا توجه الطعن في الكل
لو جب كون الراوي معروف النسب بل اذا حصلت الشرائط المعتبرة

المذكورة فيه قبل خبره وان لم يعرف نسبه اما اذا كان له اسمان وعرفا بواحد منهما
جازت الرواية عنه اما اذا كان مشهورا بواحد منهما صح ويرد المزكي
ان يقول لا اعرفه المقسم الثاني في البحث عن الامور الغائبة الى الخبر عنه
اعلم ان الشرط الراجع الى المخبر عنه في العمل بخبره هو عدم دليل قاطع يعارضه
والمعارض على وجهين احدهما ان ينفي احدهما اثبته الخبر على الحد الذي اثبته الامر
كما اذا قال في احدهما فلان زان والوقت الفلاني وقال الفلاني في على الوجه الفلاني
ويعني في الثاني مزنى في ذلك الوقت وثانيهما ان يثبت احدهما ضد
ما اثبته الخبر على الحد الذي اثبته مثل ان يوجب عليه صلوة اخرى في ذلك
الوقت في حصول ذلك المكان والدليل القاطع ضربان عقلي سمعي فان كان المعارض
عقليا نظر فان كان خبر الواحد قبل ذلك الدليل فكيف كان اولى واما ان لم يقبل لذاته
فلعدم يقينه بفساده لان الدلالة العقلية غير صالحة للتخصيص
اذا كان خبر الواحد غير صالح للتخصيص في دلالته وهو صالح للتخصيص بمنشئه
فلعلنا بوقوع ذلك لاحتمال الاقدام على الكذب من السامع وانه غير جائز واما ادلة السمع
مثل الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فاعلم انه لا يستقيم عقلا ان يقول
الله تعالى اسرتكم ان تعملوا بالكتاب والسنة والاجماع ثم يوجب ان لا يرد خبر واحد
على ما نفسه فاذا ورد ذلك فتكليف عكس ما اعتبروا واحد لهذه الادلة فكل
الاجماع عرفنا ان هذا الاحتمال لم يقع لان الاجماع منعقد على ان الدليلين اذا استويا
ثم احتمل احدهما وقوع غير صالحة في الحال فانه يجب تقديم الراجح منهما هذه
الادلة الثلثة لما كانت مساوية لخبر الواحد في الدلالة واختصت هذه الثلثة بمزيد
قوة وهي كونها قاطعة في متنها لم يجز ترجيح بعضها على خبر الواحد واما ان خبر الواحد
هل يقتضي تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة فقد تقدم القول فيه
هنا ان نقول انه مشروط في هذا الموضع مع انه ليس مشروطا في خبر الواحد
اذا عارضه القياس فانا ان نكون خبر الواحد مقتضيا تخصيص القياس والقياس
يقتضي تخصيص خبر الواحد واما ان يتساقطا بالكلية فان كان الاول ثبت
حينئذ تخصيص العلة بمنع بعضها من الحكم وهو جزء جزء هذا القسم يجري مما اذا تساقطا
بالكلية وان كان الثاني كان ذلك تخصيصا لعموم خبر الواحد بالقياس وانه جائز
لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس لما كان جائزا فهنا اولى
واما الثالث وهو ما اذا كان كل واحد منهما مستقلا بالعمل مقتضيا لاثر مستقل

او سمعه احد اصحابه وهو عن النبي عليه الصلاة والسلام فنسي راويه وظن انه ذكره عن نفسه
الرابع اذا اوصله بالنبي عليه الصلاة والسلام من وجه او قفه على الصحابي اخرى
فانه يجعل متصلا على انه يجوز ان يكون سمعه من الصحابي بروايته مرة عنه عليه السلام
ومرة عن نفسه او سمعه يصله بالنبي فنسي ذلك فظن انه ذكره عن نفسه فاما
اذا ارسله او وقفه زمانا طويلا ثم اسنده او وصله بعد ذلك فانه يبعد
ان ينسى ذلك الزمان الطويل الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر به او قد نسيه
الزمان الطويل السادس من يرسل الاخبار اذا اسند خبرا هل يقبل ام يرد
اما من يقبل الارسال فانه يقبل واما من لا يقبلها فكثير منهم قبله ايضا لان ارساله
يخص بالمرسل والاسناد يوجب قبول المسند ومنهم من لم يقبله قال لان ارساله
يدل على انه انما لم يذكر الراوي لضعفه فستره له والحالة هذه خيانة واخلاف
من قبل حديث المرسل اذا اسنده كيف يقبله قال الشافعي لا يقبل مرسل ابو سيف الا بما
قال فيه حدثني او سمعت فلانا ولا يقبل الا اللفظ هو هم وقال بعض المحدثين لا يقبل
الا اذا قال سمعت فلانا وهؤلاء يفرقون بين ان يقال حدثني فلان او اخبرني فلان
يجعلون الاول دون الاعلى انه مشافهة بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين ان يكون
ويجوز ان يكون اجازه له او كتب اليه وهذا عادة لهم وان لم يكن بينهما فرق في
اللغة السابع في ان ليس لغير الراوي الحديث عن رجل يعرف باسمه
فلم يذكر ذلك الاسم وذكره باسم لا يعرف به فاذا كان فعل ذلك السلفان من يروي عنه
ليس بأهل ان يقبل حديثه فقد غش الناس ولا يقبل حديثه وان لم يذكر اسمه لصغر سنه
لانه ليس بثقة من يقول لم يكن ظاهر الاسلام في العدالة قبل هذا الحديث ومن يقول لا يقبل
محمول عند الكل بعد اسلامه فان لا يقبل المرسل فانه لا يقبله لانه لا ينكر من المجهول عند
حيث لم يذكر اسمه فيركن المرسل ومن يقبل المرسل يدعي ان عدالته لا تخفى
انه لو كان له ثقة عندي لذكر اسمه نصارى كما لو عدله والله اعلم المسألة
الثامنة يجوز نقل الخبر بالمعنى وهو مذهب الحسن البصري وابي حنيفة واتباعه
خلافا لابن سيرين وبعض المحدثين ولكن بشرائط ثلاثة احدها ان لا يكون
الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة

وله نقصان وثالثها ان يكون المترجمة مساوية للاصل في الجلاء والخفاء لان الخطأ
نادرة يقع بالحكم ونادرة بالمتشابه يحكم واسوا استأثر الله بعلمها فلا يجوز تغييرها
من وضعها الثاني وجوه الاول ان الصحابة تفاوتوا في قصة واحدة مذكورة في مجلس واحد
بالعبارة مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض فيه وذلك يدل على قولنا الثاني انه يجوز
شرح الشريع للجميع بلسانهم فاذا جاز ابدال العربية بالعجمية فبان يجوز ابدالها
بعربية اخرى ذلك ومن الضعف علم ان التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية
اقل مما هو بين العجمية الثالث روى انه عليه السلام قال اذا اصبتم المعنى فلا باس
وعن ابن مسعود انه كان اذا حدث قال قال رسول الله هكذا او نحوه او شبهه
او نحو انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن نبي الله هذه الاحاديث ما كانوا
يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في ذلك المجلس بل كانوا سمعوها مرة
وما ذكروها الا بعد العصر او العصرين وذلك يوجب القطع بتغيير وابدالها على تلك
الالفاظ الرابع في المخالف بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام رحم الله
امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب اداه اوعى كما سمعه هو اداه اللفظ المسموع
ونقل الفقه الحق هو الفقه منه معناه والله اعلم ان الحافظ ربما فطن بفصل فقهه من
غوايه اللفظ فلم يفطن له الراوي لغته ربما كان دونه في الفقه واما المعقول من
وجهين الاول انا لما جوزنا ابدال المتأخر عما استنبط من غوايه ابدله بخير مما يشبه
له اهل العصار السالفة من العلماء والمحققين نعلمنا انه لا عجب في كلما كان من غوايه
اللفظ ان يتنبه له التابع في الحال وان كان معها هذا كيف ما وجوزنا التبديل المعنى
فرع احتمل التفاوت العظيم مع ان الراوي يظن انه لا تفاوت البتة فانه لو جاز للراوي
تبديل لفظ الرسول بلفظ نفسه بجاز للراوي تبديل اللفظ الذي سمعه بلفظ نفسه
بل هذا اولى لان جواز تبديل لفظ الراوي من جواز تبديل لفظ الشارع وجاز ذلك في
الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان
اجتهد في تطبيق الترجمة لكل لفظ ينقل عن تفاوت وان قل فاذا توالت هذه التفاوتات
كان التفاوت الحاصل بين تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقى بين الكلام الاخير ومن الاول
نوع مناسبة والجواب عن الاول ان مرادي تمام معنى كلام الرجل فانه يوصف
بانه ادى كما سمع وان اختلفت الالفاظ وهكذا الشاهد والمترجم يقع عليهما
الوصف بانهما اديا كما سمعا وان كان لفظ الشاهد خلاف لفظ المشهود عليه

وقول الرسول دال على كون القياس حجة والقياس دال على هذه الاحكام
كان كتاب الله تعالى دالا على هذه الاحكام قوله الحديث يدل
على جواز الاجتهاد في زمان النبي عليه السلام قلنا وانى نحذر ويلزم منه
فان الواقعة التي لم يمكن اخبار الحكم فيها الى مدة يذهب الرجل من
اليمن الى المدينة ويرجع عينا لا يكون تحصيل النص فيها ممكنا فوجب جواز
الرجوع الى القياس قوله ذكر السنة جوابا عما يقتضي غير جائز قلنا لا نسلم
لان السنة عبارة عن الطريقة كيف كانت قوله لا يجوز نصبه للقضاء
الا بعلم بانه يعرف التمييز بين ما يجوز القضاء به وما لا يجوز قلنا المراد به
طابق معادا اى لما عزم على ان يبعثه قوله الحديث يسمح من تخصيص الكتاب
والسنة بالقياس قلنا كثير من الناس ذهب اليه قوله نقل انه عليه السلام
قال كتب الي كتب الخيل قلنا روايتا مشهورة وردوا يتحكم عن بينة لم يذكرها
احد من المحدثين فلا تعمل السنة من وجه ايضا فكيف تجوز ان يقول عليه السلام
كتب الي وقد يعوض عن الحكم ما لا يجوز تاخيره وايضا يمكن الجمع بينهما وان
ورد اني واقعة واحدة وهو ان يقال لعله انه ان احتمل التاخير وجب
عرضها وان لم يحتمل وجب الاجتهاد قوله انه مرسل قلنا هب انه كذلك لكنه مرسل
لعضده الامة بالقبول ومثله حجة عندنا قوله ورد فيها بوبه البلوي لم يوجب
بلوغه الى حد التواتر قلنا وروده فيها بوبه البلوي لم يوجب كونه متواترا بدليل
المعجزات المنقولة عن النبي عليه السلام قوله انه خبر واحد قلنا هب انه
كذلك لكن لم يثبت القطع بكون القياس حجة بل على كونه حجة قوله نحمله على
طلب الحق الخفي قلنا قوله فان لم يجد فضي في النص جليا كان او خفيا
قوله لا نسلم ان قوله فان لم يجد للعموم وقلنا الدليل على انه للعموم جواز الاستثناء
قوله لما دل الكتاب والسنة على العمل بالقياس كان الداخل على الخارج الثابت
بالقياس قلنا هب انه كذلك لكن الحكم الذي هو مدلول القياس لم يكن ثابتا فيهما
وهذا القدر يكفي في جواز ان يقال انه غير موجود في الكتاب والسنة وقول معاذ
حكمي بكتاب الله اراد به ما دل عليه الكتاب بنفسه او بواسطته او اراد به ما
دل عليه الكتاب سواء كان ذلك الدليل بواسطة كان او قول بانه اذا لم يوجد في الكتا

حكمت بما في السنة خطأ قوله نحمله على التمسك بالبراءة الاصلية قلنا البراءة
الاصلية معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد فلا يجوز
حمل قوله اجتهد عليه قوله نحمله على القياس الذي نفس الشرع على علته لعلى
ما يكون مثل قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف قلنا الشرع انما سكت
عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد وافي بجميع الاحكام ولو حملنا
على ما ذكرتموه من القياس لم يكن وافيا بجميعه عند عدم الاحكام
فكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم سكت عند قوله اقضي بالكتاب والسنة
قوله ما الدليل على الحصر قلنا الحجة الامة على الحصر قوجب القطع به

روى ان عمر سأل النبي عليه السلام عن صلاة الصائم فقال ارايت
لو تمضمضت بماء اكنت شاربه وجه الاستدلال به انه عليه السلام
القياس وذلك يوجب كون القياس حجة اما قلنا انه استعمل القياس لجواز عليه
السلام وحكمه بان القبلة مردود لا يفسد الصوم واراد هذا الكلام بدل على ان الجامع
المختصة من دون الرد رد لا يفسد الصوم واراد هذا الكلام بدل على ان الجامع
بينهما ما يفهمه كل عاقل عند سماع هذا الكلام وان لم يعمل عند الحاجة بين
ما هو المشترة المطلوبة فوجب ان لا يكون حكم المقدمة حكم المطلوب
واما قلنا انه عليه السلام لما استعمل القياس وجب ان يكون حجة لوجهين
الاول ان التاسي به واجب الثاني ان قوله عليه السلام ارايت حرج مخرج الصور
فلو لم يكن عليه السلام قد مهد عند عمر التنبيه بالقياس لما جاز له ذلك عليه الا
ترى ان الانسان لو حكم حكم مركب كتاب حاد ان يقول لمن سأل عنه النفس قد قال
الله سبحانه كذا وكذا اذا كان الكتاب حجة عنده وعند من خاطبه حجة وقد يجوز
ان يقول ذلك اذا كان هو ومن خاطبه لا يعتقدان كونه حجة وقد يقول الانسان
في حكم حكم به لو جعل القياس اصلا فيه ينتصبه مع انه من خاطبه
لا يعتقد ان كون القياس حجة [illegible] هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القطعية
عليه سلمنا ذلك لكنا نقول انه عليه السلام نبه هاهنا على العلة ومثل هذا القياس
عندنا حجة سلمنا ذلك لكنا نقول الحديث على ان العلة تجوز تجري المضمضة لكن
لقائل ان يقول لم قلت ان القياس اذا احتمل ان يقطع على احدهما
دون الاول [illegible] قوله احدهما واحد قلنا سيأتي جوابه قوله نسخه

مفهوم له باجماع القايسين سلمنا انعقاد اجماع القايسين على نوع واحد ولكن لم لا
يجوز ان يكون ذلك هو قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف اوما اذا فرضنا انه نقل
على العلة فان هذا القياس عندنا حجة سلمنا الاجماع على جواز العمل بالقياس
في زمان الصحابة فلم يجوز في زماننا والفرق ان الصحابة لما شاهدوا الرسول عليه
السلام والوحي فربما عرفوا بقرائن الاحوال ان المراد من الحكم بصورة معينة رعاية
الحكمة العامة فلا جرم جاز منهم التعدية اما غير الصحابة فانهم لما لم يشاهدوا
القرائن لم يكن حالهم كحال الصحابة فان قلت كل من جوز العمل بالقياس للصحابة
جوزه لغيرهم وقد بينت كيف يقطع بانه ليس في الامة من يقول بهذا الفرق مع وضوحه غايته انا لا نعرف احدا قاله لكن عدم العلم بالشيء
لا يقتضي العلم بعدمه واجاب ان اصحابنا ذهبوا الى ان الروايات
المذكورة في اختلافهم في مسئلة الحدود الحر والمشركة والعبد المسلم واطلع وتقدير
حد الضرب وقياس العبد على العبد وقول الصحابة بالتشبيه والرأي وما تعارض من
الاحاديث في القياس كخبر معاذ وابن مسعود وخبر الخثعمية والسؤال عن
قبلة الصائم وامر عمر لابي موسى والقياس وقول ابن عباس بالتشبيه قد بلغ
مجموعها الى حد التواتر وان من خالط اهل الاخبار والفقه وطالع كتبهم قطع
بصحة شيء من هذه الاخبار وانها بأسرها يمتنع ان يكون كذبا واذا وجد منها
ثبت صحة القول بالقياس وهذا هو الذي قاله اصحاب الاخبار الخمسة وكابر وقال
لم نسلم خروج هذا المجموع عن كونه خبرا واحدا قلنا له هب انه كذلك فانا نبين
بالبرهان المسئلة قطعية فلا يجوز ان يثبت لما يدل على انه لم تسلم انها قطعية
بل هي عندنا ظنية لان هذه المسئلة عملية والظن قائم مقام العلم في وجوب
العمل الا ترى انه لا فرق بين ان يعلم بالمشاهدة وجود الغيم الرطب المنذر
بالمطر الذي يجب التحرز عنه وبين ان يخبر به من يوجد مثل هذا الغيم بحيث لم يمكنه
مشاهدة الغيم فانه يلزمه التحرز فكذا هاهنا لا فرق بين ان يتولى النقل عن الشرع
في اما موجود بالقياس وبين ان يخبر به من ظن صدقه في وجوب العمل بالقياس وان لم يعلم صدق المخبر بذلك وهذا الجواب تام طابع للشبه بالظنية فوله على
الوجه الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من قول عمر اعرف الاشباه والنظائر الامور

معرفة ماهيته كل جليس للبايد خل تحت النقل المذكور في ذلك الجنس ما ليس منه ولا يخرج
منه ما هو منه فلنا مقدمة هذا الاطلاق وموجبه يبطل هذا الاحتمال وهو قوله الفهم
عند ما يخاطب في صدر كل عالم يبلغ في كتاب ولا سنة اعرف الاشباه والنظائر وفي
الامور عند ذلك اعمد الى احبها الى الله واشبهها بالحق فقايس وهذا يدل في هذا الكلام
عمر ان الله صرح في الامور بالقياس الشرعي وهو الجواب ايضا عن قوله لم لا يجوز ان
يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يثبت حكمه الا بالنص فنقول الوجه
الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد منه انه لا يثبت الحد بايمان احق بل يدخل تحت قوله تعالى
وورثه ابواه كما يثبت النافلة ايمان حق دخل تحت قوله تعالى موصيكم الله فلنا لا يجوز
ان يكون انكار ابن عباس على زيد لاجل استماعه من الجماد في احد الموضعين دون الثاني
لان حسن الجهاد في احد الموضعين لا يوجب القطع به في الموضع الثاني واذا ثبت
ان هذا الانكار غير متوجه على التفرقة في اطلاق الاسم الجهاد ثبت انه متوجه على
التفرقة في الحكم الشرعي فيكون ذلك نصا بالقياس الشرعي فقوله لو كان المراد
هو الحكم الشرعي لما شبهه الى مفارقة التقوى قلنا العلم احد القياس كان جليا عند
ابن عباس وكان من مذهبه ان الخفاء في مثل هذا القياس يقدح في التقوى والتقوى
فذلك محمول على المبالغة فقوله على الوجه الثالث لم قلت ان مبنى الفهم في تعظيم
الرسول يوجب اظهار النص قلنا استقراء العرف يشهد به فان من رأى حكيما عوتب
مخالفته فنه وجمع يوا فتونه على تفخيم معتزو وحد ذلك الانسان حجة
من قول ذلك الانسان المعظم فانه لا بد وان يذكر لم ذلك القول ويصرح به فقوله
انما يذكره عند الحاجة التي ذكره قلنا والحاجة التي ذكره حاصلة مطلقا
لان من يعتقد ان مذهبه ثابت بالنص فلا بد وان يعلم ان مخالفه اما ان يخالفه
لطريق او لطريق مرجوح بالنسبة الى طريقه او مساوله او راجح عليه وعلى
التقديرين الاولين كان مخالفا للنص وعلى التقدير الثالث يكون فرض
كل واحد منهما التوقف فيكون التقوى باحدهما محظورا وعلى التقدير الرابع يكون
هو مخالفا للنص فاذن ثبت ان مذهبه بالنص فانه لا بد وان يعتقد فيمن
اوفى نفسه كونه مخالفا للنص لكن مثله الماهر على مخالفة النص يستحق عقوبة
احتراز هم عنها ولا طريق الى ذلك الاحتراز الا بذكر ذلك النص وثبت ان عقوبة

انه لا يسمى الجهاد ايمانا

لا يوجب حسنه في الموضع
الثاني وسقوط العقاب عنه
في الاول ان القطع به في
احد الموضعين لا يوجب
القطع به في الموضع الثاني

مخالفة النص

تعظيمهم للرسول يوجب عليهم ان يذكروا نصوصه على الطلاق وهذا ظهر
الجواب عن قوله انه لم يجب ذكر النصوص لخفيه لان الدليل الذي ذكرناه
معارض في الكل فنقول لو انتدبوا مذاهبهم بالقياس لوجب عليهم ان يذكروها فلما لم يذكروها
من وجوه احدها ان انكارهم على مخالف النص فوق انكارهم على مخالف
القياس فلم يلزم من ترك اهل الاجتهاد بترك اعظمهما وثانيها ان الخطاء
مستغفر بعموم العلل القياسية فلا يجب التنبيه عليها وهو غير مستغفر بعموم
النصوص وذلك يقتضي وجوب التنبيه عليها فان قلت لو لم يجب التنبيه
على العلل القياسية لما حسنت الجدالات قلت ليس كل ما لا يجب لا يحسن
وثالثها ان النصوص يجب اتباعها فيجب نقلها والاجتهاد لا يجب اتباعه لان
عند اكثر المجتهدين مصيب فلا يجب نقلها ورابعها ان النصوص يمكن الاحتياط
عنها على كل حال واما الاجتهادات فقد تفقد التعبير عنها وان كانت معتبرة
للظن مثل الامارات وتتم المتعلقات داود في الجنايات ولذلك لم يتكلم المتقدمون
ان يذكروا مادة ملخصة في تقدير الغنمة بالقدر المعتبرين فان قلت البيان
فيها هذا الزمان يعبرون عن هذه الامارات قلت المتاخرون في كل علم
يلخص ما لخصه المتقدمون ومنه سلمنا انه يجب عليهم ذكر تلك الاقيسة لكن
يجب ذكرها حاصرة او تنبيها عليها لكن قد نبهنا على العلل الحاصرة في الاصول
التي ذكروها بيانه انهم اتفقوا على ان حكم قوله انت علي حرام اما ان يكون
حكم حكم الطلاق او الظهار او اليمين وعلة ذلك ظاهرة وهي ان قوله انت علي
حرام لفظ موضوع للتحريم فينوي به اذا توجه الى الزوجة لهذه المسالك
ثم ان كل واحد منهم رجح الاصل الذي اختاره فمنهم من رجح بالاحتياط فجعله
طلاقا ثلاثا ومنهم من رجح بالتشفي فجعله طلقة واحدة ومنهم من جعله ظهارا لما ثبت
له ولا في اقتضاء التحريم وبما ثبته لصراح الطلاق وكنايته ثم جعل كفارته كفارة
الظهار اخذا بالاحتياط لما ذكرنا الخلط من كفارة الظهار ومنهم من رجح بان كفارة
اليمين اقل الكفارات فتوجيهها اخذا بالاحتياط واعلم ان ذكر هذه الاصول مبني على
كتبة بنا سائهم فوله لم يتبادل انهم لو اظهروا ذلك لتعصب لوجب اشتهاره ما قلنا لان
هذه المسائل من المسائل التي تكثر وقوعها وكانت الحاجة الى معرفة حكم الله

فيها بالادلة قبل شدة وما كان كذلك فان الدواعي تتوفر على حفظ النصوص
الواردة فيها وهذا ان لم تفد القطع فلا اقل من الظن فوله لم ندع ان ذلك النصوص
لو نقلت لوجدته انت او لوجده احد ممن في هذا الزمان قلنا ندعي ضمنا ان الناقد هو
ان يكون مشتهرا في الكتب بحيث يحده كل من حاول طلبه فوله مرة ذهبت
الى انه يمين بحمل منه بقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم
تحلة ايمانكم قلنا ان قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك لا يدل على انه اذا حرم فاحلله
فانه لا يدل فما تمايدل على مذهب مسروق فما قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم فنقول ليس في الاية انه عليه السلام فال لبعض نسائه انت علي حرام او
بل ليس فيها الا انه عليه السلام حرم ما احل الله له فيجوز ان يكون قد حرم مباشرة
اليمين ان كان قد حلف انه لا يقرب جاريته بل هذا الولي لان اليمين هو الحلف بالله
وهذه شهادة فان قوله انت علي حرام ليس فيها بالله فثبت ان هذه الاية لا دلالة
فيها على حكم هذه المسالة وانما قلنا ولم نترك هذه الاية بسبب قوله عليه السلام
لمارية انت علي حرام لكان ذكرها في الباب وذلك يمنع من ذهاب كل واحد منهم في
هذه المسالة الى قولها خصوصا ان عند انكارهم على من خالف نصوصه يمنع منه
قوله من حمله على الطلقات الثلث جعله كنايات الطلاق قلنا لم قلت ان قوله انت
علي حرام ليس من صراح الطلاق ولم ادعوا على انه من كناياته فان لم يريدوا ان يقال
ان حكم هذا اللفظ حكم الصراح او الكنايات وهذا التشبيه ينفر القياس
بل انه لا نزاع انه بعد ثبوت هذه المشابهة يندرج تحت قوله تعالى اذا طلقتم النسا
وقوله الطلاق مرتان فقوله من حمله على الطلقة الواحدة فانما حمله عليها اخذا
بالمتيقن هذا اذا لم نثبت بعد ان يجعله من صراح الطلاق او كناياته ولم يتبين
من القياس قوله من جعله على الظهار فقد اجراه مجرى الظهار قلنا ان اردتم به
انه اجراه مجرى الظهار في الحكم فهذا هو القياس وان اردت غيره فبينه
قوله ان مسروقا تمسك بالبراة الاصلية قلنا لم نسلم بل قاسه على قصة من تقدمه
حكى عنه انه قال له فرق عندي بينه وبين تحريم قصعة من ثريد وانما قال مسروق
كذلك لما بين لها ان يقال انه عاصر الصحابة حين اختلفوا في هذه
المسالة او ما عاصرهم ذكر الاول فان كان الاول كانت الصحابة تاركين
للبراة الاصلية فسبب القياس ظاهر بيننا انهم ما ذهبوا الى مذاهبهم لاجل النص

وذكل يقتضي عمل بعض الصحابة بالقياس وهو مطلوب وفي هذا المقام الوذكل وان
كان النافي كان اجماعهم حجة فوله هب انهم ماذهبوا الى كل المذاهب كما هو المتحقق
فلم قلت ذهبوا اليها للقياس فلما لعل كل من قال القتحابة لم يرجعوا في كل الاقاويل الى
البراءة الاصلية والى التصوص الجلية او الحفية قال انهم عملوا فيها بالقياس وهذا
تمام الكلام في الوجه الثالث اما الوجه الرابع فوله الرابع ان حاصل اللغة ليس للقياس
فلما هذا مسلم ولكن ندعي انه في عرف الشرع اعتبر القياس وهذا ان كان خلاف الاصل
لكن الدليل قام عليه وهو انهم رتبوا عليه كل ما كثيرا في دور الراي وقد ساعدنا
خصومنا على ان المراد منه ذو القياس فلنا ان عرف الشرع يقتضي تخصيص اسم الراي
بالقياس وهذا تمام الكلام في المقدمة الاولى فوله انهم صرحوا بالعلة في الفياس قلنا نعم
ولكن التوبيخ ما ذكرنا فوله روايات الاحاد صريحة وروايات الاعتراض غير
صريحة قلنا هب انها غير صريحة لعل الكتاب صريحة حسب الدلالة المذكورة فلم
قلت انه يبقى ما ذكرتموه من الترجيح فوله لعل المنكر انما تمسكوا بالقياس قلنا الوضع
وكل ما شهد له من الامور العامة حسب لم يشتهر دليل على انه لم يقع فوله لعلهم
سكتوا خوفا قلنا استقراء حال الصحابة يفيد ظنا غالبا بسنده انعقاد هم للحجة اما
قدح النظام وغيره فقد مضى الجواب عنه في باب الاخبار فوله يجوز ان يكون سكوتهم
لعدم علمهم بكونه حقا او باطلا قلنا هب انهم كانوا متوقفين فيه في اول الامر لكن
الظاهر انه بعد انقضاء الاعصار يظهر لهم كونه حقا او باطلا فوله لعل بعضهم واحد
اعتقد ان تعيين اولى بالدفع قلنا لا بد وان يكون واحد منهم اولى بذلك ويكون الكل
في درجة واحدة وكيف كان فاجماعهم على ترك الدفع اجماع على الدفع فوله حصل
الرفع دفعة او دفعة قلنا الوصل الى كل ثابت متفاوت على ما مر فوله لا يعلم
انهم اي انواع القياس سكتوا قلنا الاجماع الظاهر حاصل في اي القياس المناسب
حجة فوله لم قلت انه يلزم من جواز العمل بالقياس للصحابة جوازه لنا قلنا الدفع
احد الامرين ويكون الاجماع حاصلا ظاهرا لهذا تمام الكلام في هذه المقدمة
واما استقصينا القول فيه سوا الاجماع وجوابه في نهاية الوصولين بعبارة لون عليها في كثير
من مسائل هذا العلم وزيدة ذكرنا ها المقاصد وقواضح كثيرة ومن هذا الكتاب فاردنا ان
نعرف مقدار توفيقاته ونظهر اقوالها وادلتها فاقول وبالله التوفيق المسلك السادس

في صور الاجماع على وجه آخر وهو قول نفاة بالضرورة اختلاف الصحابة في المسايل
الشرعية فاما ان يكون ذهابهم الى ما ذهبوا اليه لوجه لا يطرد ولا ينعكس وذكل مما علم
بالباطل وهو غير جايز او لوجه يطرد وهو اما ان يكون عقليا او سمعيا لا يجوز ان يكون
عقليا لان العقل لا دلالة له في هذه المعاني البراءة الاصلية وسيحصل ان يكون قول كل واحد
من المختلفين فيه بالبراءة الاصلية ثبت انه كان سمعيا وهو اما ان يكون نصا او ظاهرا
او غيرهما اما القياس فهو المطلوب واما النص فغير جايز لان مخالف النص مستحق
للعقاب العظيم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها وهو نعلم بالضرورة ان الصحابة منهم في المسايل الشرعية ما سمعان كل واحد منهم يعتقد
في صاحبه كونه مستحقا للعقاب العظيم سيما في تلك المخالفة واما الذي ليس بنص
ولا ظاهر فباطل لان كل من قال من الامة انهم لم يتمسكوا في تقرير اقوالهم بشيء
من النصوص الجلية والخفية ولا بالبراءة الاصلية قال انهم تمسكوا بالقياس
فلو قلنا انهم قالوا بتلك الاقاويل لشيء غير هذين القسمين كان ذكل قولا غير
قول كل الامة وهو باطل وهذه الدلالة وان كان يتوجه عليها اكثر ما يتوجه
على الوجه الذي قبله الا ان كثيرا من تلك الاسوله ساقط عنا المسلك
السابع وهو المعقول ان القياس يفيد ظن العذر فوجب جواز العمل به بيان الوصف
ان من ظن ان الحكم في الاصل معلل بكذا انه علم او ظن حصول ذكل الوصف في الفرع
وجب ان يحصل له الظن ان حكم الفرع مثل حكم الاصل وهو علم يقيني بالضرورة
حكم الله تعالى سبب للعقاب فينتج لدين ذكل الظن وهذا العلم ظن ان ترك العمل
به سبب للعقاب ثبت ان القياس يفيد ظن العذر وبيان الثاني ان العاقل يعلم
بالضرورة عقله انه لو امكنه الخروج عن التكليف ولو امكنه الجمع بينهما بان يعمل
لا محالة ترجيح احدهما على الاخر ويعلم بالضرورة ان ترجيح ما غلب على ظنه خلوه
عن المضرة اولى من ترجيح ما شك فيه على المضرة اولى من العكس ولا معنى لجواز
العمل بالقياس الا هذا القدر فان قياس ليلكم مبني على امكان ما يدل على الحكم
في الاصل وعلى علة ثم على وجود ذكل الدليل ثم على امكان ما يدل على حصول
ذكل الوصف في الفرع ثم على وجود ما يدل عليه ثم على انه يلزم من حصول ذكل
الوصف في الفرع حصول ذكل الحكم فيه ونقرر هذه المقدمات الخمس
سيأتي في الجواب ان شاء الله تعالى سلمنا حصول هذا الظن فلم قلت

العمل به واجب قوله لان ترجيح الظاهر على الضعيف على المشتمل عليه متفق عليه بين ارباب
العقل قلنا هذا مسلم لو ثبت انه لا يجب على القاضي ان يعمل بقول الشاهدين الا اذا
اذا غلب على ظنه صدقه وان يعمل في الزنا بقول الشاهدين اذا غلب على الظن
صدقهما وعند اظهرت مصلحة لا يشهد بما عنها رما حكم شرعي الفتنة وما اذا لم
الوجه الذي يغلب على الظن صدقه الدنيوية وما اذا غلب على ظن الذمي واليهودي
والنصراني فيجب هذه الاعمال الشرعية فان غلبة الظن ما عاملة في هذه الصور
ولا يجوز العمل بها فان قلت الملظنة انما تفيد الظن اذا لم تقع دلالة قاطعة على
فسادها وفي هذه الصور قامت الدلالة على فسادها فلا يبقى الظن قلت
مقابل هذا التقدير القياس الخ نفيد ظن الصدق اذا لم يوجد دليل يدل على فساده
القياس فنصير نقول ما يدل على فساد القياس جزء من المقتضي لظن الصدق فلا يكون
تأثيرها الا لم يوجد ما يدل على نفي القياس حتى يمكن ادعاء حصول ظن الصدق
وبعد انجاوزة عن المنصف يقول متى يجب الاحتراز عن الغرر اذا امكن تحصيل العلم
به واذا لم يمكن الوصول صنوج فان التي اذا امكن تحصيل العلم به فانه كنا بالظن مع جواز
كونه مخطئا اقتدار على ما هو بأمر محسوس فيشاهد بعد امعان الاحتراز عنه وهو غير جائز
بالاجماع فان مسلم ولكن انما يجوز الاكتفاء بالظن في الوقايع الشرعية اذا
تعذر انه لا طريق الى تحصيل العلم بها البتة وذلك انما يتبع لو ثبت انه لم يوجد في كتاب
الله ولا في سنة رسوله ما يدل على احكام تلك الوقايع ولم يوجد في الزمان امام معصوم
يعرفنا تلك الاحكام فان بتقدير وجود احد هذه الامور كان تحصيل اليقين
بالحكم ممكنا سلمنا انه لا طريق الى تحصيل العلم بها لكن لم قلت انه لم يوجد
ما يقتضي ظنا اقوى من الظن الحاصل بالقياس فان سلمنا وجود ذلك لكن لم قلت ان القول
بالقياس لكونه ضعيف الظنين مع القدرة على تحصيل الاقوى وانه غير جائز
ثم نقول ان دل ما ذكرتموه على صحة القياس فهنا ما يدل على فساده وهو الكتاب
والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والمعقول بالقياس تقدم بين يدي الله
وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تعلم ما ليس كذلك به علم والمعقول الحكم
في الفرع لاجل القياس قول بالمظنون لا بالمعلوم وانه منهي قال تعالى وان احكم بينهم
بما انزل الله ولا تحكم بالقياس حكم بغير ما انزل الله وايضا قال تعالى ولا تدع مع

والباس الحق في كتاب مبين ما ذكرتموه في الكتاب من نفي وفي هذه الآيات دلالة على
ابطال الكتاب على الاحكام بأسرها فان كل ما يسرع الكتاب وجب ان
لا يكون حقا وعند ذلك نقول ما دل عليه القياس ان دل عليه الكتاب فهو
ثابت بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه الكتاب كان باطلا وقوى ما
تمسكوا به من الآيات قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وجه الاستدلال
به ان القياس الشرعي لا يخلو ان يكون دليلا الحكم والوصل او ثبوت ذلك العلة
في الفرع فبتقدير ان يوجب العمل بالقياس لصدق على ذلك الظن انه مغن من الحق
وذلك يناقض عموم النفي فان قلت بشكل التمسك بهذه النصوص بالقوى والمنهيات
واما بالآيات الدالة قلت تخصيص العام في بعض الصور لا يخرجه عن كونه حجة
واما السنة فقوله عليه السلام يهدم هذه الامة برجة بالكتاب وبرجة بالسنة
وبرجة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثالث قال عليه السلام ستفترق امتي
على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال
ويحللون الحرام فان قلت خبر الواحد يعارض الدليل العقلي الذي ذكرتموه
قلت الدليل الذي ذكرتموه هو ان القياس يفيد الظن والمظنون غير الاحتراز
عنه ولا شك ان خبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد الامر من القياس لم يكن الممتثل
به للعمل وذلك يوجب الاحتراز عنه واما اجماع الصحابة فهو انه نقل عن كثير منهم
التصريح بذم القياس على ما تقدم ساقه ولم ينقل عن احد منهم الانكار على ذلك الذم
وذلك يدل على انعقاد اجماعهم على فساد القياس فان قلت هذا انما يمكن اذا نقل
جميعهم انهم اختلفوا ولم يسأل مع انه لا طريق لنا الى ذلك المذاهب الى القياس قلت
ما ذكرناه اولى لان التصريح راجح على ما ليس بتصريح واما اجماع العترة فلانا كما علم
بالضرورة بعيد صحة العلة اصحاب المعقول مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك القول
بالقياس فكذلك نعلم بالضرورة ان مذهب اهل البيت كالصادق والباقر القول
القياس وقد تقدم في باب الاجماع ان اجماع العترة حجة اما المعقول فمن وجوه
الاول لو جاز العمل بالقياس لما كان الاختلاف منهيا عنه لكنه منهي عنه فالقول بالقياس
غير جائز بيان الملازمة ان العمل بالقياس يقتضي اتباع الظنيات وذلك يقتضي وقوع
الاختلاف لا محالة والوقوع دليل على صحة ما قلناه بيان انه لا يجوز الخالفة

قوله تعالى ولا تنازعوا الخ اذ الرجل اذا قال اصنعت عائما لسواده ومقيسا عليه لم يصر سائر عبيده التشهد فضلا عما اذا امر بالقياس فاذا مال الله تعالى في الربوا في البر كيف يجوز القياس عليه فهذا كله دليل على ان الامر بمنع العمل بالقياس معقول

اما المانعون منه عقلا فقد ذكروا انهم من خصوص ذلك المنع هذا التشريع ومنهم من منعه في حق الشرائع اما الاول فهو قول النظام واحتج عليه بان مدار هذا التشريع حصل الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك ممنوع من القياس في هذا التشريع بيانه ان قول بعضهم احدها انه جعل بعض الازمنة والامكنة اشرف من بعض مع استوائهما في الحقيقة قال ليلة القدر خير من الف شهر وفضل الكعبة على سائر البقاع وانها جعل التراب طهورا مع انه ليس بمستعمل بل يزيد في تلويث الخلقة بانها مؤمن الغسل من البول والرجيع اشق منه وارغم انفا فاما عن السؤال التشريع على سائله واقوى منه ثم ياتي ارساله على البهيمة الصعبة وخامسها بعض من يرى قوله المسافر الشطر مما كان عدده اربعا وترك ما كان كصيام رمضان مع سادسها اسقاط الصلوة والصوم عن الحائض مع الوجوب عليها فمنا المعتزلة ان الصلوة اعظم قدرا من الصوم وسابعها جعل الحرة القبيحة الشوهاء محصنة والمملوكة من الجواري الحسناء لا محصنة وثامنها حرم النظر الى شعور النجوز الشوهاء مع انها لا تفتن الرجل الشاب البتة وابراج النظر الى محاسن الامة الحسناء مع انها تفتن الشيخ عاجزها فقط وسادسها التقليل وهو عن غاصب الكثير وعاجزا جلد بالقذف بالزنا ولم يجلد بالقذف بالكفر وحاد عشرها قبل توبة القاتل والكافر شاهدين ولم يقبل في الزنا الا اربعة وهو وزنيها وثانيه عشرها جلد قاذف احد الفاجر وعفا عن قاذف العدد الصغير وثالثه عشرها اوجب على العبد المتوفى عنها زوجها العدة ونزع في العدة بين الموت والطلاق مع ان حال الزوج لم تختلف فيهما ورابعة عشر جعل استبراء الامة الحائضة والمحرة المطلقة بثلث حيض من خامسة عشر تخريج الزوج من موضع الغائط مفروض تطهيره موضع اخروج ان غسل في كل المكانين اولى واذا ثبت هذا فنقول مدار القياس على ان العقود بين لما تماثلتا في الحكمة والمصلحة وجب استواؤهما في الحكم

والجمع

كل المقدمة بطلان القول بالقياس واما الذين منعوا من القياس في كل الشرائع فقد عرفت انهم بالشذوذ اقرب الفرقة الاولى الذين انكروا كون القياس طريقا الى الظن وهو باطل فقد تمسكوا بوجوه احدها ان البراءة الاصلية معلومة فالحكم الثابت اما ان يكون على وفق البراءة الاصلية او على وفقها فان كان على وفقها لم يكن القياس فائدة وان كان على خلافها كان ذلك القياس معارضا للبراءة الاصلية لكن البراءة الاصلية دليل قاطع والقياس دليل ظني والظني اذا عارض القطعي كان الظني باطلا فيلزم ان يكون القياس باطلا وثانيها ان القياس لو تم في شيء من المسائل فاذا سلمنا ان الاصل في كل امر يقاوه على ما كان اذا ثبت ذلك فنطالب ان الشرع امر بالعمل بالقياس لكن كيف يعرف انه مؤد في ذلك التكليف واذا توقف على حكم الاصل فكيف نعرف ان ذلك الحكم باق في هذا الزمان فثبت ان القياس لا يتم الا مع المساعدة على هذا الاصل اذا ثبت ذلك فنقول الحكم المثبت بالقياس اما ان يكون قياسا لا حاجة فيه الى القياس او نقول ان هذا الحكم كان معدوما في الازل والاصل في كل امر يقاوه على ما كان فنحصل الظن بذلك العدم فيكون اثبات ذلك الظن بالقياس مرة اخرى عبثا فان قلت نثبته بدليل لم يمنع من ثبوته بدليل اخر قلت نعم ولكن بشرط ان لا يشعر الدليل الاول الى الاول اما اذا اشعر اليه كان التمسك بالدليل الثاني تطويلا محضا من غير فائدة واما ان كان الحكم المثبت بالقياس ثابتا بالمنقول قد بينا ان قولنا الاصل في كل امر يقاوه على ما كان يقتضي ظن عدم ذلك الحكم في الحال فلو اقتضى القياس ثبوته في الحال مع ان القياس متفرع على تلك المقدمة لزم وقوع التعارض بين تلك المقدمة التي هي الاصل وبين القياس الذي هو الفرع ولا شك ان في مثل هذا التعارض يجب ترجيح الاصل على الفرع فوجب القطع هاهنا بسقوط القياس وثالثها لو جاز التمسك بالظن الحاصل لا ظن ان الحكم في الاصل مثل ما بالوصف وذلك الظن حاصل لما سيأتي في الباب الثاني ان مثل الحكم الشرعي حاصل فالفرقة الثانية الذين سلموا ان القياس يفيد الظن لكنهم قالوا لا يجوز التكليف باتباع الظن قالوا لان الظن قد يخطيء وقد يصيب فالمؤدي اما ان يجوز ان يكون خطاؤه كذلك عذرا وجائزا الفرقة الثالثة الذين قالوا يجوز التكليف باتباع الظن لكنه غير جائز هاهنا قالوا لان الحكم بالقياس اعتماد على اخبار

البيانين مع القدرة على اعلاهما وذلك غير جائز وانما قلنا انه اقتصار على
احدى البيانين لانا نسلم بالضرورة ان تنصيص صاحب الشرع على الحكم
اظهر في باب البيان من التفويض الى القياس وانما قلنا ان مع القدرة على اعلاهما
لا يجوز اسناد في التنصيص على احكام القواعد الكلية واحترزنا بهذا عن
الشهادة والفتوى وقيم المتلفات وارش الجنايات والتمثيل بالحادثات في
معرفة القبلة والمراض والرياح والامور الدنيوية فان هذه الاشياء مختلفة
باختلاف الاشخاص والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها
كالتنصيص على ما لا نهاية له وهو محال وانما قلنا ان الاقتصار على احد البيانين
مع القدرة على اعلاهما غير جائز لانه اذا لم يقع البيان على اقصى الوجوه حسن من
المكلف ان يحمل عدم التبين على صورة البيان لا على تقصير نفسه فانه حينئذ يحال
البيان اذا حانة العذر للمكلف فيكون كالتلفظ بتلك المفسدة في الوجوب الجواب
اما النقوض فقد كفونا ان الدليل الشرعي لما قام على عدم الاقتضاء لم يكن
للظان ان يبني الظن قوله فحينئذ يصير عدم الدليل المبطل للقياس جزأ من المقتضي
قلنا ليس كذلك لان وجوده يمنع من عمل المقتضي فكان عدمه جزأ من المقتضي فان الذي
يمنع الشيء من الزوال لا يصير بعدمه جزأ من المقتضي للزوال لاستحالة كون العدم
جزأ من علة الوجود قوله جواز الرجوع الى الظن في الشرعيات متروك بعد و
التمكن من تحصيل العلم قلنا لا نسلم فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس
باستفراغ الجد الوسع على الكمال والحرج على المجتهد فالوجدان مستقصي في طلب
العلم لا يدل الحال من ان يرجح احد الطرفين على الاخر لانتفاء ترك التفحص
وصريح العقل يشهد بانه لا يجوز ترجيح المرجوح فتعين ترجيح الراجح وهو م
الجواب اتفاعن الحمار والمعصوب وانا المماثلة فنقول اما التمثيل بالحادثات
فالجواب عنها ان الدلالة لما دلت على وجوب العمل بهذا الظن صار كان الله
تعالى قال بما ظننت ان هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا
انكم مكلف بذلك الحكم وحينئذ يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة واما الحادثة
فهي معارضة بالحادثة الدالة على العمل بالقياس وهي ان الوقت ان يضرب الحجام
الى بعض اعضائه والنبي عن نوع اخر واما اجماع الصحابة فقد سبق الجواب واما اجماع

العترة فمنوع وروايات الامامية معارضة بروايات الزيدية فانهم ينقلون عن
الائمة جواز العمل بالقياس قوله العمل بالقياس يستلزم وقوع الاختلاف قلنا
وكذا العمل بالادلة العقلية والنصوص يستلزم وقوع الاختلاف فما هو جوابكم هناك
فهو جوابنا هاهنا قوله لو قال لوكيله اعتق فانا السواد فانه لا يعتق عليه كل سوداء
قال انه لو صرح مع ذلك فقال قيسوا عليه سائر عبيدي لم يعتق سائر عبيده ولو نص
الله على الحكم ثم قال قيسوا عليه فالاتباع في جواز القياس فظهر الفرق بين
الصورتين والسبب فيه ان حقوق العباد مبنية على الشح والحصة للكثرة عادتهم
وسوء ظنونهم عند وفاتهم وامانتهم فشدد الشارع في ذلك ولم يجوز القياس
الشرع رعاية المصالح المعلومة والخصم انما يترك ذلك في صورة قليلة وورود
الصور النادرة على خلاف الغالب لا يقدح في حصول الظن كالبيع الرطب اذا الم
بطريانه والحديث يقدح ذلك في ظن نزول المطر منه قوله البراءة الاصلية معلومة
والقياس دليل ظني والظن لا يعارض اليقين قلنا ينتقض ذلك بخبر الواحد والفتوى
والشهادة فانها تفيد الظن ويجوز العمل بالظن في الامور الدنيوية قوله القياس
اما ان يرد على ما حكم الاصل او خلافه قلنا ينتقض بالامور المذكورة قوله
الظن قد يخطئ وقد يصيب قلنا ينتقض بالامور المذكورة قوله الاخذ بالقياس
اخذ بالظن وهو ترك العلم قلنا لا نسلم بل هو اخذ بالعلم لما ذهب اليه
كذلك فلم لا يجوز فان قالوا الادلة لطف والتكليف واجب قلنا الكلام على هذه القاعدة
سبق في باب الاجماع على الاستقصاء مسئلة قال النظام النص على علة الحكم
يفيد العلم وبه قال العنبري وهو قول الخوارج وجماعة من الفقهاء ومنهم من انكره
وهو المختار وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة علة في الفعل لم يكن
التنصيص عليها تعبدا بالقياس وان كانت علة في الترك كان التنصيص
عليها تعبدا بالقياس لنا ان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون
العلة هي المسكرية وان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون قيدا ونحن مصافا الى
الخمر منتشرا في العلة واذا احتمل الامر ان لم يجز القياس لا عند امر مستنبط
بالقياس فان قيل لم لا نسلم ان قيد كون الاسكار في ذلك المحل يحتمل ان يكون
جزأ من العلة قلنا الوجوزنا ذلك لم نأمن ان يجوز مثله في العقليات حتى يقول
هذه الحركة انما اقتضت التحريك لعينها بل لهذا المعنى او الحركة العالمة

لهذا الحمل لم تكن علة للتحريم كيف وقد سلمنا امكان كونه معتبرا في الجملة لكن العرف يدل على سقوط هذا القيد عن درجة الاعتبار لان العاب اذا قال لغيره لا تاكل هذه الحشيشة لانها قاتلة فانه يفهم منه النهي عن اكل كل حشيشة يكون سما واذا ثبت ذلك في العرف ثبت في الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن سلمنا انه غير ساقط في العرف الا ان الاغلب على الظن سقوطه لان علة الحكم وجب ان تكون مناسبة الحكمة وهو مفسدة في كون المسكر انما هو لهذا الحمل لا بذاته بل منشأ المفسدة كونه مسكرا فقط فاذا غلب على ظننا ذلك وجب الحكم به احترازا عن الضرر المظنون سلمنا ان الغاء هذا القيد غير وارد لكن ذلك انما يقتضي لما اذا قال الشرع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار لم يسبق ذلك الاحتمال سلمنا ان دليلكم ممنوع من القياس لكن هاهنا ما يدل على جوازه فان قول الشرع حرمت الخمر لانه مسكر يقتضي اضافة الحرمة الى الاسكار وذلك يدل على ان العلة في الاسكار لو جبان يترتب الحكم عليه اينما وجد واما من قوله من الفعل والترك قال ان من تركل اكل زمانة لخمر وضعا وجب عليه ان يتركل اكل كل زمانة حامضة اما من اكل زمانة لخمر وضعا لم يجب عليه ان يتركل اكل كل زمانة حامضة والجواب قوله هذا الاحتمال قائم في الحركة قلنا ان ثبت بالحركة شيء اخر سوى ما هو كذلك الاحتمال نسلم انه مفيد في ابطال ما ذكرناه والا فلا نسلم ان مجرد احتمال قوله العرف يقتضي الغاء القيد قلنا ذاك انما عرف بالقرينة وهي ان مشقة تمنع من تناول كل ما يقتضي مرارة اظن قلت لان هذا المعنى حاصل في العلة المنصوصة قوله الغالب على الظن الغاء هذا القيد قلنا هبان الامر كذلك لكن انما يلتفت الى الفرع بالحاصل لانه غلب على ظننا كونه في معناه ثم الدليل دل على وجوب الحاقه بالاصل المظنون فحسب يجب علينا ان نحكم في الفرع بمثل حكم الاصل ولكن هذا هو الدليل الذي دل على كون القياس حجة فلا تخصيص على علة الحكم لم تقتض اثبات مثله في الفرع مع الدليل الدليل على وجوب العمل بالقياس قوله لو صرح بان العلة هي الاسكار لم يبق فيه هذا الاحتمال قلنا في هذه الصورة نسلم انه انما حصل الاسكار حصل الحرمة بموجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل حال ولكن العلم بحكم بعض تلك الحال

ملحق اعن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض وعاء الاخر اصلا الاولى من العكس فلا يكون هذا قياسا بل انما يكون قياسا لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا لجاز ان يكون المسلم بثبوت هذا الحكم في الخمر اصلا للعلم به في البعض ومتى قال على هذا الوجه اندفع الاحتمال المذكور وقوله ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يقتضي اضافة الحرمة الى نفس المسكار قلنا لم نسلم فلعل قيد يكون الاسكار وصفا مستدعيا في العلية على ما حققناه وقوله من ترك اكل زمانة حلوة وجب عليه ترك اكل الكل قلنا لم نسلم لجواز ان يكون الداعي له الى الترك له مطلق حموضة الرمان بل حموضة هذا الرمان وحموضة هذا الرمان غير حاصلة في سائر الرمانات سلمنا ولكن لم نسلم ان كل واحد من الفعل والترك قوله من اكل زمانة حلوة وجب عليه ان يتركل اكل كل زمانة حامضة قلنا ذاك لانه ما اكلها لمجرد حموضتها بل لاجل حموضتها مع بقاء الحلاوة التي هي خلاف المعتاد عن الرمان وعلى هذا فقد وجد الفعل وهذه القيود ما لم توجد في اكل الزمانة الثانية مسلم الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون ظاهرا جليا وقد لا يكون كذلك وقولهم كنا سلمنا تحريم الضرب على تحريم التافيف ومن الناس من قال المنع من التافيف منقول بالعرف عن موضعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى لما مر فحينئذ ان الاصل المنع من التافيف لوجد لعلة بحسب الموضوع اللغوي او بحسب الموضوع الشرعي والاصل بالعلة الضرورة لان التافيف غير الضرب فالمنع من التافيف لم يكن مستفادا من الضرب والحاقه به قياسا لان النقل العرفي في خلاف الاصل وانما ثبت هذا النقل في العرف لما حصل من الملكة الراسخة على عدة وهان بنى الجلاد عن ضعفه والضعفاء يهوان كل ما يرد بفعله واذا ابطلت دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم الضرب مستفاد من القياس اصحح المخالف باسوارا حدهما او كان ذلك مستفادا من القياس لوجب ان لا يقول بعضهم القياس ان لا يعلم ذلك وثانيهما انه يلزم ان لا يعلم العالم حرمة ضرب الوالد منه الله عن القياس الشرعي وثالثها اجمعنا على ان قوله فلان لا يملك حبه يفيد في العرف انه لا شيء له البتة وكذا قولهم لا يملك بقيرا طا قطميرا يفيد انه ليس له شيء البتة وان كان النقير في اهل اللغة عبارة عن النقرة التي على ظهر النواة والقطمير عبارة عما في شق النواة وكذا قولهم فلان موء من على قنطار فانه يفيد في العرف كونه مسلما على الجملة وانا حكمنا في هذه الالفاظ بالنقل

الوفي لتسارع الفهم الى هذه المعاني الوفيه فوجب ان يكون تحريم الفاضيخ
موضوعا في الدوننا لمنع من الابتداء لتسارع الفهم اليه والجواب عن
الاول ان القياس قد يكون يقينيا وقد يكون ظنيا اما الحول فمن علم علة الحكم
في الاصل ثم علم حصول مثل تلك العلة في الفرع فانه لا بد وان يعلم ثبوت الحكم
في الفرع واما الباقي فكما اذا كان احدى المقدمتين او كلتاهما مظنونة والقياس
في هذه المسئلة من النوع الاول فلا جرم لم يكن الخلاف في صحة القياس وانما هو
في هذا القياس وهذا هو الجواب بعينه عن الباقي اما الثالث فقوله ليس لقائل
حبة بعيد بل لا بد وان يكون من الحبة ما هو اكثر من الحبة بوجه ما وانما
ما نقص عن الحبة فلا يتمرض له كلامه واما النقير والقطمير فقد حكما فيه
بالنقل العرف للضرورة ولا ضرورة في مسئلتنا واما قوله فلان من وزن على القطار
فانما يفيد كونه موزونا على ما دون القنطار لان ما دون القنطار داخل في القنطار
فاما ما هو فوقه فلا يدخل فيه مسئلة ثبوت الحكم في الاصل اما ان يكون يقينيا
او لا يكون فان كان يقينيا استحال ان يكون الحكم في الفرع اقوى منه لانه ليس
من الممكن درجة اما اذا لم يكن يقينيا فثبوت الحكم في الفرع اما ان يكون اقوى
من ثبوته في الاصل او مساويا له او دونه مثال الاول قياس تحريم الضرب على تحريم
الف اف فان تحريم الضرب وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم الف الذي هو الاصل
ومثال الثاني قوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم فانا نقيس عليه
ما اذا بال في اكوز مثقوب في الماء الراكد ولا تفاوت بين الحكم في الاصل والفرع
وهذا هو الذي يسمى بالقياس في معنى الاصل ومثال الثالث جميع الاقيسة
التي تشتمل لفظها على بيان احكامها واما مراتب التفاوت فهي بحسب مراتب الظنون
ولما كانت مراتب الظنون غير محصورة فكذا القول في مراتب هذا التفاوت

القسم الثاني في الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة لحكم الاصل

عرفت ان حاصل القياس يرجع الى اصلين احدهما ان الحكم في محل النص معلل
بالوصف الفلاني وثانيهما ان ذلك الوصف حاصل في الفرع والاصل الاول اعني
ما ذكرناه هما بالبحث والتدقيق والكلام في هذا القسم مرتب على مقدمة وابواب
اما المقدمة ففي تفسير العلة في هذا الموضع قال بعض القياسيين اما ان يكون
المراد من العلة ما يكون مؤثرا في الحكم او ما يكون داعيا للشرع الى اثباته او ما يكون

موجبا للحكم او معرفا له واما العلة بمعنى الحول باطلة والرابع لا يدخل تحت قدرة
المكلف انه هل يصح ام لا اما الاول وهو الموجب فهو باطل من وجوه احدها
ان حكم الله تعالى على قول اهل السنة يجب ان يكون خطابه الذي هو علة لامره القديم
والقديم يمتنع تعليله فضلا ان يقال بعلة محدثة واما على قول من يقول الاحكام
امور عارضة للافعال علة بوقوع تلك الافعال على جهات مخصوصة فهو قول
المعتزلة في الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناه وثانيها ان الواجب هو
الذي يستحق العقاب على تركه واستحقاق العقاب وصف يتوقف لا محالة منافيه
لعدم الاستحقاق وتركه هو ان لا يفعله وهو عدمي فلو كان ذلك الاستحقاق
معللا بهذا الترك لكان الوجود معللا بالعدم وهو محال فان قلت لم لا يجوز
ان يقال القادر لا يتعلل عن فعل الشيء وفعل ضده فاذا ترك الواجب فقد فعل
ضده فاستحقاق العقاب معلل بفعل ضده قلت هذا لا يستقيم على رأي
ابي هاشم وابي الحسين وابينا عما لانه يجوز عندهما خلو القادر من الاضداد
والترك وايضا فعل الضد لو لم يستلزم الاخلال بالواجب لم يستلزم استحقاق
الذم والعقاب ولو فرضنا وقوع الاخلال بالواجب من غير فعل الضد لاستلزم
استحقاق الذم والعقاب فعلمنا ان المستلزم بالذات لهذا الاستحقاق هو
ان لا يفعل الواجب لا فعل ضده وثالثها ان الادلة الشرعية لو كانت موجبة
في الحكم لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة وقد حصل هذا الاجتماع والعلة
غير موثرة سلمنا ان الازمة ان الحكم مع علته المستقلة واجب الحصول وما كان
واجب الحصول ما كان واجب الحصول لذاته لا يكون واجبا لغيره فاذا
اجتمع عليه علل مستقلة كان لكونه مع هذا منقطع الاثر
وبالعكس يلزم استغناؤه عن الكل حال احتياجه الى الكل وهو محال سلمنا
استناده بعضهم الى ما ذكرتم وارتدعا او لم يرتدعا فان الحكم هاهنا
واحد لامتناع اجتماع المثلين وعند ترجيح واحد فانه لا يكون استناد احد
الحكمين الى احدى العلتين اولى من استناده الى العلة الاخرى ومن استناد
الحكم الاخر اليها فيعود الى كون كل واحد من الحكمين معللا بكل واحدة من
العلتين وهو محال لو ادى بعضهم ان كون الفعل بعد العدم ان منعا موجبا لم

لم يستحقا من الذم والعقاب والقصاص لو كان معللا بكونه مخالفا عبد اعدوانا
والعبد وانه صفة عدمية لجاز معنا هاانها غير مستحقة لزم ان يكون العدم
جزء من علة الامر الوجودي وهو محال فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا
العدم شرطا لصدور الامر عن المؤثر قلت لم يجز عليه العلة ما قد سلف
قبل حصول هذا الشرط ثم حدث عند حصوله فذلك لعلية امر حادث ولحدوثه
من مؤثر وهو الشرط فلو جعلنا الشرط عدميا لزم جعل العدم علة لذلك الحادث وهو
محال ومن الفقها من مال الى هذه الاشكالات انما يتوجه على من يجعل هذه الاوصاف
علامة مؤثرة لذواتها وهذه الاحكام ومن لم يقل بذلك بل كونها علالا لهذه الاحكام
امر ثابت بالشرع نعني لم توجب الاحكام لذواتها بل لان الشارع جعلها موجبة هذه
الاحكام وهذه هو الذي عول عليه الغزالي رحمه الله في شفاء الغليل ومثاله ان
اردت جعل الزنا موجبا للرجم ان الشرع قال مهما رايتم انسانا يزني فاعلموا انه
اوجبت رجمه فهذا صحيح ولكن يرجع حاصله الى كون الزنا معرفا لذلك الحكم
وهو غير ما نحن فيه وان اردت ببيان الشرع جعل الزنا موثرا في هذا الحكم
فهو باطل لوجهين الاول انه معترف بان الحكم ليس الا خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين وذلك هو كلامه القديم فكيف يعقل كون الصفة الحادثة موجبة
للشيء القديم سواء كانت تلك الموجبية بالذات او بالجعل الثاني ان الشارع اذا
جعل الزنا علة لحكم وذلك الجعل ان لم يقصد عنه امر البتة لم يكن جاعلا البتة
فان صدر عنه القصد فذلك الامر اما ان يكون هو الحكم او ما يوثر في الحكم او لا يوثر
فيه فان كان الصادر هو الحكم كان المؤثر في الحكم هو الشارع لا الوصف
وقد مر ان المؤثر هو الوصف هذا خلف وان كان الصادر ما يوثر في الحكم
كان ذلك ايضا الشرع في اخراج ذلك المؤثر من العدم الى الوجود ثم انه بعد وجوده يوثر
في الحكم لذاته فيكون موجبا لذاته لا بالشرع وان كان الصادر لا الحكم ولا
ما يوثر فيه البتة لم يحصل الحكم عند ذلك فلم يكن جاعلا الشرع ذلك
الوصف موجبا لذلك الحكم وقد مر رد كل هذا جملة التفسير الثاني الذي
وهو الحق بقيت ايضا موجب لان الغاء لما صح منه فعل الشيء وفعل ضده
لم يترجح ما علله للشيء على ما علله لضده الا اذا علم ان لاحدهما مصلحة فذكر

العلم هو الذي له جعله صالحا للغاء وما علل لهذا الصفة بدلا عن كونه ما علالا لذلك
الضد فذلك العلم موجب لذلك الما علله وموثر فيها فمن قال اكلت للشبع كان
معناه وذلك اذا عرفت هذا فنقول هذا في حق الله تعالى محال لوجهين الاول ان
كل من يفعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص يتوجه
ذلك على الله تعالى محال انما قلنا ان فعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض
لانه اما ان يكون حصول ذلك الغرض وله حصوله بالنسبة اليه في اعتقاده
على السواء او ما ان يكون احدهما اولى به من اعتقاده فان كان الاول استحال ان يكون
عرضا للعالم بصدور ترجيح بعض الجائزات على بعض الثاني كان حصول
تلك الاولوية معللا بفعل ذلك الغرض وعلل ما كان علة لما علل غيره وما يكون واجبا
لذاته يستحيل حصول ذلك الكمال غير واجب لذاته فهو ممكن العدم لذاته فلا يكون محال الله
تعالى صفة واجبة له بل ممكنة الزوال عنه تعالى الله عنه علوا كبيرا فان قلت
حصول ذلك الغرض وله حصوله بالنسبة اليه تعالى على السوية لكن بالنسبة
الى غيره لم لا يجوز ان يقال يجوز ان يفعل لاجل الغرض يعود اليه بل الغرض يعود
الى العبد قلنا كونه تعالى فاعلا للفعل الذي هو اولى بالعبد لكونه غير
فاعل له ان يتساويا بالنسبة اليه تعالى من جميع الوجوه او لا يتساويا فان
كان الاول استحال ان يكون ذلك داعيا له تعالى الى الفعل وانما فكيف يعقل
هذا مع ان المعتزلة يقول لوجوه يفعل الحسن الذم ولما كان مستحقا للمدح والعبد
سفيها غير مستوجب للالهية وان كان احدهما اولى به عاد الاشكال الاول
لان البديهة شاهدة بان الحكيم ليس الجلب المنفعة او دفع المضرة والمنفعة عبارة
عن اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة عبارة عن الالم او ما يكون وسيلة اليه
والوسيلة الى اللذة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذة وحصول
الوسيلة الى الالم مهروب عنها بالعرض والمهروب عنه بالذات ليس الا الالم
فيرجع حاصل الغرض والحكمة الى تحصيل اللذة ودفع الالم واللذة الحوالله
تعالى قادر على تحصيلها ابتداء من غير توسط غيره من الوسائط والالم الحوالله تعالى
قادر على دفعه ابتداء من غير توسط من الوسايط واذا كان الامر كذلك استحال
ان تكون ما علل به لاجل تحصيل اللذة ودفع الالم لاجل الشيء الا ما يكون معللا
بشيء آخر واذا كان يلزم من عدم ما لزم من علة عدم كل ما يقوم مقامها لم يكن

العلة حاصلة البتة وهذا الطريق عليها ان نعين الغراب وصور الباب ليس
علة لوجوب القتل والحدس والحكم فاذا ثبت هذا نقول لما لم يكن فاعله الله
تعالى لتحصيل اللذات ودفع الآلام متوقفة البتة على وجود هذه الوسائط ولكن
اتفقنا عليه الوسائط متوقفة عليها عليه لتلك اللذات والآلام استحال تعليل
احدهما بالآخر واذا ابطل التعليل بطل كونها داعية لما بينا ان الداعي علة العلة
العلة الفاعلة التفسير الثالث للعلة المقرون مشتمل انه اتفقا باطل لانا اذا قلنا
الحكم في المحل معلل بالعلة العقلية استحال ان يكون مرادنا من العلة المعرف
والا لكان معنى الكلام ان الحكم في المحل ما حصل بها حصل بتوسط الوصف
العقلي وذلك باطل لان علية الوصف لذلك الحكم لا يعرف الا بعد معرفة ذلك الحكم
فكيف يكون الوصف معرفا له والجواب اما المعتزلة فانهم يفسرون العلة
المؤثرة تارة بالموجب وتارة بالداعي ونحن نجيب الى الجواب عن هذه الشبهات
التي تقدمت والكلام في ذلك طويل اما اصحابنا فانهم يفسرون بالمعرف فاما قوله
الحكم معرف بالنص فلم يمكن كون الوصف معرفا له قلنا ذلك الحكم الثابت في
محل الوفاق فرد من افراد ذلك النوع من الحكم بعد ذلك يجوز قيام الدلالة على كون
ذلك الوصف معرفا لهذا الفرد آخر من افراد ذلك النوع من الحكم وعلى هذا التقدير لا يكون
ذلك معرفا للمعرف الا واحد بناء ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك الحكم لما
ان الدليل لا ينفك عن المدلول الباب الاول

في الطرق الدالة على علية الوصف في المحل وهي جزء البيض والحماة والمناسبة
والدوران والسبر والشبه والطرد وتنقيح المناط واموراخر اعتبرها قوم
وهي عندنا ضعيفة الفصل الاول في النص وهو ينقسم باقسام يكون والحاقه على
العلية ظاهرة صائبة قاطعة او محتملة اما القاطع فاما يكون صريحا في الموثرية وهو
قولنا لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا او من اجل انه كذا واما الذي لا يكون
قاطعا فالفاء نحو قوله الذي وان والباء واما اللام فكقوله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اللام
ليست صريحة في العلية ويدل عليه وجوه الاول انها بدخل على العلة فيقال ثبت هذا
الحكم لعلة ولو كان اللام للعلية لكان ذكر كل واحد منهما تكرارا والتكرار لا يفيد شيئا
لجميع كثير من الجن والانس وبالاجماع لا يجوز ان يكون ذكر بعض الدلائل قول الشاعر
لدوا للموت وابنوا للخراب ليست اللام هنا للغرض السابع بقال اصلي

لله تعالى ولا يجوز ان يكون ذات الله غرضا فاما اهل اللغة صرحوا بان اللام
للتعليل فلم يحتج واذا ثبت ذلك وجب القول بكونها مجازا في هذه الصور وانا بينا
ان قوله الفاسقين الطاعنين والحاقهم وعروني وانها الله وكقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله
واعلم ان اصل الدلالة ان ذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى
الحاق فصل هذا لحسن استعارة هذه العبارة الفصل الثاني في الايماء وهو
خمسة انواع النوع الاول ترتيب الحكم على العلة بحرف الفاء وهو على وجهين
الاول ان يدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله عليه السلام في
المحرم الذي وقصت ناقته لا تغطوا رأسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا الثاني
ان يدخل الفاء على الحكم ويكون العلة متقدمة وذلك اما على وجهين احدهما ان يكون
الفاء داخلة على كلام الشارع مثل قوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واذا
قام الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الحديث ان يدخل على رواية الراوي كقول الراوي سها النبي
عليه السلام فسجد وذلك ما يعرف قرائن احوال الاول الحكم المقترن على الوصف
مشعر بكون الوصف علة سواء كان الوصف مناسبا لذلك الحكم او لم يكن مناسبا له
وقال قوم لا يدل على العلية الا اذا كان مناسبا لها وجه دليل الاول ان الرجل اذا
قال احكموا الجهال واستخفوا بالعلماء وبستفتح هذا الكلام في العرف على ان
الذي كان الاستفتاح جاء لاجله منه انه حكم بكون الجاهل مستحقا
للاكرام فجعله والعالم مستحقا للاستخفاف لعلمه او لا نفهم منه انه جعل
الجاهل مستحقا للاكرام والعالم مستحقا للاستخفاف والثاني باطل لان الفاعل
قد يستحق الاكرام لجهة اخرى غير نسبه او نحاعته او سوابق حقوقه والعالم
قد يستحق الاستخفاف لعنفه او سبب اخر واذا بطل هذا القسم ثبت الاول وذلك
يدل على ان ترتيب الحكم على الوصف يفيد كون الوصف علة للحكم سواء كانت
المناسبة او لم تكن فاما لم يجوز ان يقال لو استصباح انما جاء لان
الجهال مانع من الاكرام والعالم مانع من الاستخفاف فلما امر باكرام الجاهل
فقد زالت الحكمة مع قيام المانع والجواب ان الحكم في هذا المثال محذوف
فلم قلت انه في سائر الصور يجب ان يكون كذلك فان الجواب عن الاول انا بينا
انه قد ثبت استحقاق الاكرام مع الجهل فوجب ان لا يكون الجهل مانعا لان المانع
مخالفة الاصل وعن الثاني انه لما ثبت ما ذكرناه في بعض الصور وجب القول

وفي كلام المصنف والحدود منع الاشتراك في هذا النوع من التركيب والاستدراك خلاف الاصل الوجه البالغ في المسألة انه لا بد لنا الحكم من علة والعلة اما الوصف اما الحدوث فلان انه لو ثبت الحكم بدون العلة والعالم لكان عبثا وهو على الله تعالى محال واما الثاني فلان غير هذا الوصف كان موجودا واما المعلوم بانه كان معدوما وما يوجب حدوثه بقاء ذلك العدم على ما سيأتي في تقرير هذا الاصل واذا بقي على العدم امتنع ان يكون علة فثبت ان غير هذا الوصف يمتنع ان يكون علة فوجب ان يكون العلة ذلك الوصف

النوع الثالث فقد ذكرنا ان دخول الفاء يقع على ثلثة اوجه ولا يمتنع ان يقول الشارع ابلغ في افادة العلية من قول الراوي لعنه يجوز ان يتطرق الى كلام الراوي من الخلل ما لا يجوز تطرقه الى كلام الشارع اما القسمان الباقيان فينتسبه ان يكون الذي يتقدم العلة منه على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية من القسم الباقي لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة لان الطرد واجب في العلل والعكس غير واجب فيها **النوع الثاني** ان يشرع الشارع الحكم عند علمه بصفة الحكم بينه فعلم انها علة الحكم كما اذا قال لقائل يا رسول الله افطرت فيقول عليك الكفارة فعلم ان الكفارة وجبت لاجل الافطار وانما قلنا ان ذكر المشعر بالعلية لاجل قوله عليك الكفارة كلام بعيد لان انا نجد كثيرا من السؤال فاذا ذكر عقيب السؤال يعتقد ان انما ذكره جوابا عن السؤال واما اذا ذكره جوابا عن السؤال كان السؤال معادا في الجواب فيصير التقدير افطرت فاعتق وحينئذ يخرج هذا النوع الاول فان [illegible] في ان هذا الكلام صالح لان يكون جوابا عن ذلك السؤال لكن لا نسلم ان مثل هذا الكلام اذا ذكر عقيب السؤال يجب ان انه ذكره ليكون جوابا عن ذلك السؤال فانه ربما ذكره جوابا عن سؤال اخر او لغرض اخر وجواب هذا السؤال كان العبد اذا قال لسيده دخل فلان دارك فيقول له السيد اشتغل بشأنك فانك وهذا الغضب لو لم يذكر ابطال هذا الاحتمال بما قاله بعضهم من انه لو لم يكن هذا الكلام جوابا عن ذلك السؤال لجاز تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز لاحتمال انه عليه السلام علم انه لا حاجة بذلك المكلف الى ذلك الجواب في ذلك الوقت فلا يكون اعراضا عن السؤال عن الجواب تاخير البيان عن وقت الحاجة سلمنا ان ما يقوله الرسول جوابا عن السؤال مستقرا بالتعليل فلم قلتم ان الذي زعم الراوي انه جواب عن السؤال

مستقر به بالتعليل فلم قلتم ان الذي زعم الراوي انه جواب عن السؤال مستقر به لاحتمال انما استنبطه الحكم من علة والعلة الحكم من علة والعلة الحكم من علة والجواب عن الاول ان الاحتمال الذي يصلح ان يكون جوابا عن السؤال اذا ذكر عقيب السؤال فانما يذكر جوابا عنه والصورة التي ذكرتموها نادرة والنادر مرجوح وعن الثاني ان العالم يكون الكلام المذكور بعد السؤال جوابا عنه اولا يكون جوابا عنه امر ظاهر يعرف بالضرورة عند مشاهدة المتكلم ولا يفتقر الى نظر وفكر

النوع الثالث ان يذكر الشارع في الحكم وصفا ولم يكن موجبا لذلك الحكم لكن في ذكره فائدة وهذا يقع على اقسام اربعة احدها ان يدفع السؤال المذكور في صورة الاشكال بذكر الوصف كما روي انه عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على فلان وعندهم هر فقال عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يذكر فلعل الطواف بين انه في ظاهر الحال لم يكن لذكره عقيب الحكم بظاهر فائدة وثانيها ان يذكر وصفا في محل الحكم لحاجة انه ذكره اما فعلم انه انما ذكره لكونه موثرا في الحكم كما روي عنه عليه السلام قال بئر بضاعة وما طهور وما نتنها ان يغفر الشيء عليه السلام على وصف الشيء المسؤل عنه كقوله عليه السلام اينقص الرطب اذا جف قال نعم فقال فلا اذن فلو لم يكن بعضا نه لا يصلح علة في المنع من البيع لكن المغفور عليه فائدة وهذا انما يدل على العلية من حيث الجواب بالفاء واما بعدها ان يقرر الرسول عليه السلام على حكم ما يشبه المسؤل عنه ويبنيه على وجه الشبه فنعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك كقوله عليه السلام لو رؤسا له عن قتلة الصائم اذا ات لو مضمضت منه ماء ثم تجنبه فانه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لا تتم بحصول ما هو اثر المطلوب منها النوع السابع ان يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة فنعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان احدهما ان لا يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فانه قد يفيد بيان ان ارث الورثة فانا قال القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه موثرا في الحرمان علمنا انه العلة في نفي الارث وثانيهما ان يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه احدها ان يقع التفرقة

وفي كل العقود والحدود مع الحاكم في هذا النوع من التركيب والاشتراك خلاف الاصل
الوجه البالغ في المسئلة اعلم بدلهنا الحكم من علة وعلة الحكم هذا الوصف اما الاول
فلانه لو ثبت الحكم بدون العلة والداعي لكان عبثا وهو على الله تعالى محال واما الثاني
فلان غير هذا الوصف كان معدوما والعلم بانه كان معدوما يوجب ظن
بقاء ذلك العدم على ما سيأتي تقريره فاذا ثبت هذا الاصل واذا بقي على العدم امتنع ان يكون
علة فثبت ان غيره يمتنع ان يكون علة فوجب ان تكون العلة ذلك الوصف
الفرع الثاني قد ذكرنا ان دخول لفا في يقع على بلغه او جه وعلى مثل اذا قول
الشارع ابلغ في افادة العلم من قول الراوي لانه يجوز ان ينظر ان في كلام الراوي
من الخلل ما لا يجوز نظيره في كلام الشارع اما الفصلان الباقيان فينشبه ان
يكون الذي يتقدم العلة بنه على الحكم اقوى في الحكم شعارا بالعلية من القسم الثاني
لان استعارة العلة بالمعلول اقوى من استعارة المعلول العلة لان العلم واجب
في العلل العكس غير واجب فيها النوع الثاني ان يشرع الشارع الحكم
عند علة بصفة الحاكم بنه فنعلم انها علة الحكم كما اذا قال لقائل ما رسول الله
افطرت فنقول عليك الكفارة فنعلم ان الكفارة وجبت له جل الله فطار واما قولنا
ان ذلك منعرب العلية لان قوله عليك الكفارة كلام يصلح ان يكون جوابا عن ذلك
السؤال فاذا ذكر عقيب السؤال تقيد ظن انه انما ذكره جوابا عن السؤال واما
ذكره جوابا عن السؤال كان السؤال كالمعاد في الجواب فيصير التقدير افطرت
فاعتق وحينئذ يلحق هذا النوع بالنوع الاول فان [illegible] لا نزاع في ان هذا الكلام
صالح لان يكون جوابا عن ذلك السؤال لكن لا نسلم ان مثل هذا الكلام اذا ذكر عقيب
السؤال يحيل ظن انه ذكره ليكون جوابا عن ذلك السؤال فانه ربما ذكره جوابا
عن سؤال اخر او لغير اعراض عن جواب هذا السؤال كان يعلم اذا قال لسيده
فلان دخل فيقول له السيد اشتغل صائما فانك وهذا مضمون لا يمكن ابطاله
هذا الاحتمال بما قاله بعضهم من انه لو لم يكن هذا الكلام جوابا عن ذلك السؤال
لبان تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز لاحتمال انه عليه السلام علم
انه لا حاجة بذلك المكلف الى ذلك الجواب في ذلك الجواب فلا يكون اعراضا عن
السؤال عرفا فلو لم يجز تاخير البيان عن وقت الحاجة سلمنا ان ما يقوله الرسول
جوابا عن السؤال المستقل بالتعليل فلم قلتم ان الذي زعم الراوي انه جواب عن السؤال

مستقل به بالتعليل فلم قلتم ان الذي زعم الراوي انه جواب عن السؤال مستقل به بالتعليل
انما استنبط الحكم على الراوي فظن عالم بكون جوابا جوابا فلم قلت الجواب عن قول
ان الاكثر ان الكلام الذي يصلح ان يكون جوابا عن السؤال اذا ذكر عقيب السؤال
فانما يذكر جوابا عنه والصورة التي ذكرتموها نادرة والنادر مرجوح وعن الثاني
ان العلم بكون الكلام المذكور بعد السؤال جوابا عنه او ليس جوابا عنه امر
ظاهر يعرف بالضرورة عند مشاهدة المتكلم ولا يفتقر الى نظر ودقيق
النوع الثالث ان يذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لكان
في ذكره فائدة وهذا يقع على اقسام اربعة احدها ان يدفع السؤال المذكور
في صورة الاشكال بذكر الوصف كما روي انه عليه السلام امتنع من الدخول على
قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على فلان وعندهم هر فقال عليه السلام انها
ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم والطوافات فلولم يكن ذلك معلوما لنا بنص او
في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة فدل على ان يذكر وصفا في
محل الحكم لحاجة الى ذكره ابتداء فنعلم انه انما ذكره لكونه موثرا في الحكم كما روي
عنه عليه السلام قال بمرة طيبة وماءطهور وتارتها ان يقرر النبي عليه السلام
على وصف الشيء المسؤول عنه كقوله عليه السلام اينقص الرطب اذا جف
قال نعم قال فلا اذن فلولم يكن ينقصانه ما ليس علة في المنع من البيع لم يكن للتقرير
عليه فائدة وهذا النصا يدل على العلية من حيث الجواب بالفاء ورد بعلما
ان يقرر الرسول عليه السلام على حكما يشبه المسؤل عنه ويبنه على وجه
الشبه فنعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك كقوله عليه السلام لو وقع سؤاله
عن فضلة الصائم اذا ت لو تمضمض عبثا ثم تحفنه فنبه هذا على انه لا يفسد
الصوم بالمضمضة والقبلة لانه قد تحصل بما هو اقوى المطلوب منهما النوع
الرابع ان يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة فنعلم انه لولم يكن
ذلك الوصف علة لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان احدهما ان لا يكون احد هما
مذكورا في الخطاب كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فانه قد يعدم بيان
ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث فرق بينه وبين جميع الورثة بذكر
القتل الذي يجوز كونه موثرا في الارث علمنا انه العلة في نفي الارث وثانيهما
ان يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه احدها ان يقع التفرقة

بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله عليه السلام فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف
شئتم يدا بيد بعد فيه عن بيع التمر بالتمر متفاضلا فدل على ان اتحاد الجنس
علة في جواز البيع وتارة بينها ان يقع التفريع بالفاء كقوله تعالى والذين هم
حافظون ومنها ان يقع بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون ورابعها ان يقع
بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى لم يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان التقييد موثر فاحذوا مؤاخذة ومنها
ان يستانف احد الشيئين بذكر وصفة من صفاته بعد ذكر الحد ويكون
تلك الصفة مما يجوز ان يكون كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان وراعى
ان الاعتماد في هذين النوعين على انه لا بد لتلك التفرقة من سبب والبحث عن ذكر ذلك
الوصف من فائدة فاذا جعلنا الوصف سببا للتفرقة حصلت الفائدة النوع
الخامس النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه علينا فنعلم ان العلة في ذلك الشيء
كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه
لما اوجب علينا السعي ونهانا عن البيع علمنا بانه لولم يكن النهي عن البيع لكونه مانعا
من السعي لكان ذكره وهذا الموضع غير جائز فذلك يدل على انه انما نهانا عنه
لانه يمنع من الواجب وكتحريم الطائفين فان العلة فيه كونه مانعا من الاعظام الواجب
فهذه جملة اقسام الامارات في الظاهر وهذه الاقسام وان دل على العلية
لكن قد يترك هذا الظاهر عند قيام الدليل عليه مثاله قوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان فظاهره يدل على ان العلة هي الغضب لكن لما علمنا ان
الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضاء وان الجوع
المبرح والالم المبرح يمنع علمنا ان علة المنع ليست الغضب بل تشويش
الفكر وقولنا من يقول الغضب هو العلة لكونه مشوشا خطاء لان الحكم
لما دار مع مشوش الفكر وجودا وعدما وانفصل عن الغضب وجودا وعدما
وليس من التشويش والغضب ملازمة اصلا لان تشويش الفكر قد يوجد
حيث لا غضب والغضب قد يوجد حيث لا تشويش علمنا انه ليس بينهما ملازمة
وحينئذ نعلم انه لا يمكن ان يكون الغضب علة بل العلة انما هو التشويش
فقط والا فانه يجوز اطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاقا لاسم
المسبب على السبب ويجب ان يعلم ان الذي به يضرب اللفظ عن ظاهره

لا بد وان يكون اقوى وجهات القوة ستأتي في باب الترجيح ان شاء الله تعالى

الفصل الثالث في اثبات علية الوصف بالمناسبة وهو مرتب على تمهيد امور الاول في المقدمات وفيه مسائل

المسألة الاولى في تعريف المناسب سمي الاول اعني الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا او ابقاء وقد يشعر هذا التحصيل بجلب المنفعة ومن الابقاء بدفع المضرة لان ما فقد ابقاؤه فانه اتلفه مضرة وابقاؤه دفع للمضرة ثم هذا التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فاما ان يكون دنيويا او دينيا او المنفعة عبارة عن اللذة او ما يكون طريقا اليها والمضرة عبارة عن الالم او ما يكون طريقا اليه واللذة في حقها اما ادراك الملائم والالم ادراك المنافي والصواب عندي انه لا يجوز تحديدها لما تمهد من اظهر ما يجده الحي من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما وبين غيره وما كان كذلك تعذر تعريفه بما هو اظهر منه العالم انه الملائم لاغراض العقلاء في العادات فانه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة اي الجمع بينهما في سلك واحد ملائم وهذه اللحية تناسب هذه العمامة اي الجمع بينهما ملائم والتعريف الاول قول من يعلل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الثاني قول من يأباه

المسألة الثانية في تقسيم المناسب وذلك من وجهين الاول كون المناسب مناسبا اما ان يكون حقيقيا او اقناعيا اما الحقيقي فنقول اما ان يكون لمصلحة يتعلق بالدنيا او لمصلحة يتعلق بالاخرة

اما القسم الاول فنورد على ثلثة اقسام لان دعامة تلك المصلحة اما ان يكون في محل الضرورة او في محل الحاجة او في محل التحسين والزينة فالذي في محل الضرورة هي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس وهو حفظ النفس والمال النسب والدين والعقل اما النفس فهي محفوظة بشرع القصاص وقد بينا الله تعالى عليه بقوله ولكم في القصاص حياة واما المال فهو محفوظ بشرع الضمانات والحدود واما النسب فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الزنا لان المزاحمة على الوطء تفضي الى اختلاط الانساب المفضي الى انقطاع التعهد عن الاولاد وفيه التعرض على الفوت بالتعدي والتغلب وهي مجلبة للفساد والتقاتل واما الدين فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والمقاتلة مع اهل الحرب وقد بينا الله تعالى عليه بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فهو محفوظ بتحريم المسكر وقد بينا

الله تعالى عليه بقوله ليموت بينكم الدواوة والبغضاء فهذه الخمسة هي المصالح المفيدة
واما التي لمحل الحاجة فكمثل الولي من زوج الصغيرة فان مصالح النكاح غير
مضرورية له في الحال لان الحاجة اليه بوجه ما حاصلة وهو تقييد الكمرة الذي
لوفات فربما فات له الجدل واما التي لا يكون في محل الضرورة والحاجة فهي التي تجري
مجرى التحسينات وهي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن التيم وهذا اعلى
فيمن منه ما يقع له على معارضة قاعدة معتبرة وذلك كتحريم تناول القاذورات
وسلب اهلية الشهادة عن الرقيق لما مل الخامنصب سني والرقيق نازل القدر
فالجميع بينهما غير ملائم ومنعا ما يقع على معارضة معتبرة وهو مثل الكتابة فانها
وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الرجل عاله وذلك غير
معقول واما الذي يكون مناسبا لمصلحة ستأتي بالاخرة فهي الحكم المذكورة في معارضة
التقسيم فهذب الاختلاف فان مستفيها سعادة الاخرة فنرجع الاول
ان كل واحدة من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم وقد يقع
فيه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الطبوت وقد استقصى
امام الحرمين في ابطال هذه الاقسام ونحن نكتفي بواحد قال رحمه الله فذكر يا
ان حفظ النفوس يشرع القصاص من باب المناسب الضروري فما نعلم قطعا
انه من هذا الباب شرع القصاص في المثقل فانا كما نعلم انه لو شرع القصاص
في الجملة لوقع الردع والزجر فكذلك نعلم انه لو شرع القصاص في المثقل لحصل
الردع والزجر وشاهدي الامر الذي كل من يرد قتل انسان فانه يعدل عن الحديد
الى المثقل دفعا للقصاص من نفسه اذ ليس في المثقل زيادة مؤثرة ليست في الحديد
بل كان المثقل اسهل من الحديد وعند هذا قال لا حرج في كل سرع رأيي
فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص في المثقل قال واما اعجاب وقطع
وقطع الايدي باليد الواحدة فانه يحتمل ان يكون من هذا الباب لكنه لا
يظهر كونه منه اما وجه الاحتمال فلانا لو لم نوجب قطع الايدي باليد الواحدة
لتأدى الامر الى ان كل من اراد قطع يد انسان سعى شريك لدفع القصاص
عنه فيبطل الحكمة المرعية لشرع القصاص واما انه لا يظهر كونه من هذا الباب
فلانه محتاج فيه الى الاستعانة بالغير وقد لا يساعده الغير عليه فليس وجه
الحاجة في شرع القصاص هنا مثل وجه الحاجة في شرعه في المنزف فاما الباب

الحد فنا عي فهو الذي يظهر في اول الامر كونه مناسبا لكنه اذا بحث عنه من الوجه
يظهر انه غير مناسب مثاله تعليل الشافعية تحريم بيع الجزر والجبنة والجوز بجامعهما
وبيان الطيب والتنزين عليه ووجه المناسبة ان كونه جنسا يناسب اذ الحاجة منه
بالمال في البيع اعزاز له والجمع بينهما متناقض وهذا وان كان يظهر في الظاهر
انه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه جنسا معناه انه لا يجوز الصلوة
معه والمناسبة البينة بين استصحابه في الصلوة وبين المنع من وجوده القسم
الثاني الوصف المناسب لما ان يعلم ان الشارع اعتبره او يعلم انه ألغاه او لا يعلم
واحد منهما اما القسم الاول فهو على اقسام اربعة لانه اما ان يكون نوعه معتبرا في نوع
ذلك الحكم او في جنسه او يكون جنسه معتبرا في نوع ذلك الحكم او في جنسه مثال تأثير
النوع في النوع انه اذا ثبت ان جوهرية السكر اقتضت حرمة الخمر كان الحشيشة ملحقا
بالخمر لانه لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين اذا اختلف المحلان والمختلف المحال
لا يقتضي ظاهرا اختلاف الحالين مثال تأثير النوع في الجنس ان الاخوة من الاب
والام يقتضي التقدم في الميراث فيقاس عليه التقدم في النكاح فالاخوة من الاب
والام نوع واحد في الموضعين الا ان ولاية النكاح ليست مثل ولاية الارث لكن بينهما
مجانسة في الجملة ولا شك ان هذا القسم دون القسم الاول في الظهور لان المعارضة بين
القالين بحسب اختلاف المحلين اكثر من المعارضة بين نوعين مختلفين ومثال تأثير الجنس
في النوع استواء قضاء الصلوة عن الحائض قليلا بالمستحاضة فانه ظهر تأثير جنس المشقة
في استواء قضاء الصلوة وذلك مثل تأثير المشقة في السفر في استواء قضاء الركعتين المسافرتين
مثال تأثير الجنس في الجنس قليل الاحكام بالحكم الذي لا يشعر بها اصول حنيفة
مثل ان عليا رضي الله عنه اقام الشرب مقام القذف في اقامة الحد الثمانين التي هي مقام
على اقامة الصلوة بالمراة مقام رجلين في الحرمة مع اعلان الحنفية مراتب قائم اوصاف
الاحكام كونها محكما لم ينقسم الحكم الى المحرم والواجب والمندوب والمكروه والواجب
ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة ينقسم الى صلوة وغيرها والصلوة ينقسم
الى فرض ونفل فالظاهر تأثيره في الفرض اخص مما ظهر تأثيره في الصلوة وما ظهر تأثيره
في الصلوة اخص مما ظهر تأثيره في العبادة وكذا في باقي الوصف اعم اوصاف
كونه وصفا بناء على الاحكام حتى يدخل فيه الاوصاف المناسبة وغير المناسبة
واخص منه المناسب واخص منه المناسب الضروري واخص منه هو كذا ذكر

في ضبط التفويض وبالجملة فما لم يوصل فانا لم نسلم ان الذات المشتمل اليها اذا دخل الذات المشتمل اليها وكل ما كان الذات المشتمل اليه اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى وكل ما كان الوصف والحكم اخص كان ظن ذلك الوصف معتبرا اوحى وذلك لان الحكم اذا كان خاصا فيكون لحصوله مقدمات جلية بان يكون اعم منه واما المناسب الذي علم ان الشارع الغاه فهو غير معتبر اصلا واما المناسب الذي لم يعلم ان الشارع الغاه او اعتبره فذلك اما ان يكون بحسب اوصاف اخص من كونه وصفا مصلحيا او لا بالوصف وكونه وصفا مصلحيا مشعور له بالاعتبار وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة واعلم ان محل واحد من هذه الاقسام الاربعة مع كثرة مراتب العموم والخصوص قد يقع في كل واحد من هذه الاقسام الخمسة المذكورة في التقسيم الاول وتحصل هناك اقسام كثيرة جدا ويقع فيها بينها المعارضات والترجيحات ولم يمكن ضبط القول فيها لكثرتها وانا قد اتينا على جملتها بقي القسم الثالث الوصف باعتبار الملايمة وشهادة الاصل عليه اربعة اقسام احدها ان يكون مؤثرا له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه فهذا متفق على قبوله بين القائسين وهو كقياس المتغلب على الجارح في وجوب القصاص بخصوص كونه قتلا عمدا عدوانا حتى يكون قياسا مناسبا وهو ايضا مؤثر بعموم جنسه في عموم العقوبة وثانيها مناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل فهذا مردود بالاجماع ومثاله حرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده ولو قدرنا انه لم يرد فيه نص وثالثها مناسب ملائم لا يشهد له اصل معين بل له اعتبار بمعنى انه اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه من نوعه وهو المصالح المرسلة ورابعها مناسب مستند له اصل معين ولكنه غير ملائم اي مستند نوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه كمعنى الاسكار فانه يناسب تحريم تناول المسكر صيانة للعقل وقد شهد لهذا المعنى الجنس بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر انواع جنسه فهذا هو المسمى بالمناسب الغريب مثاله في ان المناسبة لا تبطل بالمعارضة والدليل عليه ان كون الوصف مناسبا انما يكون لكونه مشتملا على جلب منفعة او دفع مضرة وذلك لا يبطل بالمعارضة اما الاول فظاهر واما الثاني فيدل عليه وجوه والاولى المناسبين المتعارضين اما ان يكونا متساويين او احدهما ارجح من الاخر فان كان الاول لم يكن بطلان احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يسقط كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان المقتضي لعدم كل

واحد منهما وجود الاخر والعلة لا بد وان يكون حاصلة مع المعلول فلو كان كل واحد منهما موثرا في عدم الاخر لزم ان يكونا موجودين حال حكمهما معدومين وذلك محال واما ان لا يسقط واحد منهما بالاخر فحال التعارض وذلك هو المطلوب واما ان كانت احدى المناسبتين لغوا فهناك لا يلزم التناقض ايضا لانه لو لزم التناقض لكان لما بينهما من المنافاة لكنا بينا في القسم الاول انه لا منافاة بينهما لو بنيا اجتماعا واذا ارادت المنافاة لم يلزم من وجود احدهما عدم الاخر الثاني ان المفسدة الراجحة اذا عارضت معارضة بمصلحة موجوحة فاما ان تنتفي من الراجح لاجل المرجوح حتى لو لم يكن كذلك لاجل الملازم ان يكون المفسدة المعارضة مرجوحة مساوية للمفسدة الخالصة عن شوائب المصلحة وكل باطل بالضرورة والاول اقتضاء باطل لان الحد الذي يندفع من المفسدة بالمصلحة يكون مساويا لذلك للمصلحة ومقدار التقسيم الاول وعند ذلك لقد دس المتنبي وبين بانه ليس اندفاع احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يندفع كل واحد منهما بالاخر وهو محال او لا يندفع واحد منهما بالاخر وهو المطلوب وايضا فليس اندفاع بعض اجزاء الطرف الراجح بالطرف المرجوح وبقاء بعضه اولى من اندفاع ما عرض لهذا وبقاء ما عرض لذلك لاجل ان ذلك لا حاجة منا وبقي الحقيقة الثالث وهو انه تفرع على التسليم اثبات الاحكام المختلفة نظرا الى الطهارة المختلفة مثل الصلاة في الدار المغصوبة فانها مرجحة اما صلاة سبب الثواب ومن حيث انها غصب سبب العقاب والجهة المقتضية للثواب مشتملة على المصلحة والجهة المقتضية للعقاب مشتملة على المفسدة وعند كل تقول المجتهد والمصلحة اما ان يشاء بانها لا يكون احداهما راجحة على الاخرى فعلى تقدير التساوي يندفع كل واحد منهما بالاخرى فلا يبقى له مصلحة ولا مفسدة ويجب ان لا يترتب عليه لا مدح ولا ذم ولا فرضنا ان بنينا على هذا اختلف واركان احدى الجهتين راجحة كانت المرجوحة معدومة فيكون الحاصل اما المدح وحده او الذم وحده وقد فرضنا خصوصها ما هذا اختلف ولعلم ان هذا الوجه مبني على قول الفقهاء الصلوة في الدار المغصوبة عبادة من وجه معصية من وجه والسرايع العقلاء يقولون في فعل معتبر ان الاشتمال به مصلحة في حق له ولما فيه من المفسدة الفلانية وله صحة اجتماع وبحمي

المصلحة والمفسدة والمطامح هذا الكلام القسم الثاني من هذا الفصل في اقامة الادلة على ان المناسبة والاثر على العلية مقبول المناسبة تفيد ظن العلية والظن واجب العمل به بيان الحول من وجهين الحول ان الله تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد وهذا مصلحة فنحصل من انه تعالى انما شرعه لهذه المصلحة فهذه مقدمات بيانها بالدليل اما المقدمة الحولى فالدليل عليها وجوه احدها ان الله تعالى خصص الوقائع المعينة بالاحكام المعينة لمرجح او لا لمرجح و القسم الثاني باطل والا لزم ترجيح الطرف من على الحرف لمرجح وهو محال فثبت القسم الحول فذلك المرجح اما ان يكون عايدا اليه تعالى او الى العبد والحول باطل باجماع المسلمين فتعين الثاني وهو انه تعالى انما شرع الاحكام لمرجع عايد الى العبد العايد الى العبد اما ان يكون مصلحة العبد او مفسدته لو اما لو يكون مصلحة له ولا مفسدة والقسم الثاني والثالث باطل بالنقل والعقل فبقي الاول فثبت انه تعالى انما شرع الاحكام لمصالح العباد وثانيها انه تعالى حكيم باجماع المسلمين والحكيم لا يفعل الا لغرض فان من يفعل لا لمصلحة كان عابثا والعبث على الله محال للنص الاجماع والمعقول اما النص فقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وما خلقت هذا باطلا ما خلقتها عابثا الا بالحق واما الاجماع فقد اجمع المسلمون على انه تعالى ليس بعابث واما المعقول فهو ان العبث سفه والسفه نقص والنقص على الله تعالى محال فثبت انه لا بد من مصلحة وذلك المصلحة ترجع عودها الى الله تعالى لما ثبت فلا بد من عودها الى العبد فثبت انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وثالثها انه تعالى خلق الاموات مكرما للعباد ومبشرا بالعود تعالى وقد ترسابق ذكره ومن كرم احد انه يسعى في تحصيل مطالبه كان ذلك السعي ملاما له فعال العقلاء مستقبلنا بما يليم فاذن ظن كون المطلوب مكرما مشرفا مقتضى ظن الله تعالى لا يشرع الا ما يكون مصلحة لعبده وابضا ان الله تعالى خلق الاموات للعبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم اذا امر عبده بشيء فلا بد وان يدفع عنه وعلته ويسعى في تحصيل ما فيه ودفع المضار عنه ليتمكن فارغ البال فيتمكن من الاشتغال بما امر به والاجتناب عما نهى عنه فاذن كونه مكلفا يقتضي انه تعالى لا يشرع الا ما يكون مصلحة له وخامسها النصوص الدالة على ان مصالح العباد ودفع المضار عنهم مطلوبة

الشرع

قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقال خلق لكم ما في الارض جميعا وقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقال لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وساد سها انه تعالى وصف نفسه بكونه شكورا وغفارا رحيما بعباده وبان رحمته وسعت كل شيء وما شرع ما لا يكون للعبد فيه مصلحة لم يكن ذلك رحمة ولا رافة فهذه الوجوه السبعة دالة على ان الله تعالى ما شرع الاحكام الا لمصلحة العباد ثم اختلف الناس بعد ذلك اما المعتزلة فقد صرحوا بتعليل هذه المقام وكشفوا القناع عنه وقالوا ان الله يفعل لغرض وابعة تعالى فعل العبث ويفعل العبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على حكمة مصلحة وغرض واما الفقهاء فانهم يصرحون بان الله تعالى انما شرع هذه الاحكام لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ولو سمعوا هذا الغرض لكفروا ثم مع انه لا معنى لتلك اللام الا الغرض وامثالهم يقولون انه وان كان لا يجب على الله رعاية المصالح الا انه تعالى لما بفعل ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه واحسانا لا وجوبا فهذا هو الكلام في تقرير هذه المقدمة اما المقدمة الثانية وهو ان هذا الفعل مشتمل على هذه الحكمة من المصلحة فنظر اولا انا حكمنا بعلية الوصف اذا ثبت كونه كذلك اما المقدمة الاولى وهي انا علمنا انه لا يشرع الحكم الا لمصلحة وعلمنا ان هذا المعنى مصلحة حصل الناظن ان الداعي له تعالى الى شرع ذلك الحكم هو هذه المصلحة فقد استدلوا عليه من وجهين الحول وهو ان المصلحة المقتضية لشرع هذا الحكم اما هذه المصلحة او غيرها لجايز ان يكون غيرها لكن ذلك الغير اما ان يقال انه كان مقتضيا لهذا الحكم في الحول او ما كان مقتضيا له والحول باطل والا لكان الحكم ثابتا في الحول لان المعلول لا يتاخر عن العلة بدون الممكنات محال فتعين الثاني وهو انه ما كان مقتضيا لهذا الحكم في الحول وذلك يفيد ظن استمرار هذا السلب لما سنبين ان شاء الله تعالى ان العلم بوقوع امر على وجه مخصوص يقتضي ظن بقاءه على ذلك الوجه ابدا واذا ثبت ظن ان غير هذا الوصف ليس علة لهذا الحكم ثبت ظن ان هذا الوصف هو العلة لهذا الحكم وعن ما اورد علينا الفارق الثاني ان العلم بكون الحاكم حكيما مع العلم بان هذا الحكم منه هذه الحكمة من الحكمة يفيد في الشاهد ان كل حكم انما شرع ذلك الحكم لتلك الحكمة واذا كان كذلك في الشاهد وجب ان يكون في الغائب مثله بيان المقام

الصلاة و

الشرع قال

الاول انا اذا اعتقدنا في ملك البلد انه لم يفعل فعلا الا لحكمة فاذا رايناه يدفع ماله الى فقير وعلمنا ان فقره يناسب دفع المال اليه ولم نخطر ببالنا صفة اخرى فيها مناسبة تدفع المال اليه غلب على ظننا انه انما دفع المال اليه لفقره نعم لو تذكر انه يجوز ان يكون لم يعرض سوى ما ذكرناه لكنه يجوز مرجوح لم يقدح في ذلك الظن الغالب اما اذا ظهر وجهان من المناسبة مثل ان علمنا ان ذلك الفقير تقيا عالما فانا نتساوى الوجهان في القوة لو سئلنا على انه اعطاه لهذا الوصف لوجدنا كلا الوجهين جميعا فثبت ان العلم بكون الفاعل حكيما مع العلم بحصول حكمة معينة في الحكمة ومع الغفلة عن سائر الجهات يقتضي ظن ان ذلك الفاعل انما فعل لتلك الحكمة بيان المقام الثاني ان في الشاهد اذا ورد ذلك الظن مع حصول تلك العلمين وجود ولو حيا والدور دليل العلة ظاهرا يحصل ظن ان العالم بكون الفاعل حكيما مع العلم باحتمال هذا الفعل على جهة مصلحة ومع الغفلة عن سائر الجهات علة لحصول الظن بان ذلك الحكم انما وقع لذلك الفعل لتلك الحكمة والعلة انما حصلت حصل العلم فاذا حصل ذلك الظن في افعال الله تعالى واحكامه وجب ان يحصل ظن انه تعالى انما شرع ذلك الحكم لتلك المصلحة فثبت هذا ان المناسبة يفيد ظن العلية الوجه الثاني في بيان ان المناسبة يفيد ظن العلية ان نسلم ان افعال الله تعالى واحكامه متنع ان تكون معللة بالدواعي والاغراض ومع هذا فنقول ان المناسبة تفيد ظن الغلبة ويدل ان المرجح للمالك دون الوصف الملائم ان كان من فعل العبد عاد التقسيم الاول وان كان من فعل الله تعالى فلما ان يجب الترجيح عند حصول ذلك المرجح من الله تعالى او لا يجب فان وجب عاد الامر الى ان الله تعالى فاعل مختار يجب الفعل عنده ما يوجب المصلحة ومع هذا الامكان يقول الظن بان الله تعالى راعى المصلحة وان لم يجب كان حصول المرجح مع ذلك المرجح ممكنا ان يكون وان لم يكن فينقل الكلام الى مرجح اخر فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الوجوب فيعود الى ما ذكرنا فان قلت عند حصول المرجح يصير الترجيح اولى بالوقوع لكنه لا ينتهي الى حد الوجوب قلت حصول المرجح وحصوله مع ذلك القدر من الاولوية لان كانا ممكنين فلنفرض وقوعهما فنسبة ذلك القدر من الاولوية الى الترجيح والترجح على السواء فاختصاص احد زمان حصول ذلك الاولوية بالوقوع دون الزمان الثاني يكون ترجيحا للممكن المساوي من غير مرجح وهو محال لانا نتكلم الان تفريعا على هذه المقدمة فثبت ان القول بانتفاء التخصيص الى المخصص يمنع من تعليل

بان احكام الله تعالى لا تعلل بالاغراض اما المقدمة الثانية من اصل الدليل وهي ان المناسبة لما افادت ظن العلية وجب كون ذلك القياس حجة فالدعاء وهذه على ما ذكرنا ان العمل بالظن واجب لما ان فيه دفع الضرر عن النفس فهذا تمام الكلام في تقرير الدليل قال فصل لا نسلم انه تعالى يشرع الاحكام لمصلحة العباد وقوله تخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين لا بد وان يكون لمرجح وذلك المرجح ممتنع ان يكون عائدا الى الله تعالى فلا بد وان يكون عائدا الى العبد قلنا لما ان ندعي التخصيص لا بدله من مخصص فعل ولا ندعي ذلك وعلى التقدير ان لا نسلم كفى القول بتعليل احكام الله تعالى بالمصالح اما على القول بان التخصيص لا بدله من مخصص فلان افعال العباد اما ان يكون واقعة بالله تعالى ابتداء او بالعبد فان كان الاول كان الله تعالى فاعلا للكفر والمعصية ومع القول بذلك يستحيل القول بانه لا يفعل الا ما يكون مصلحة للعبد وان كانت واقعة بالعبد فالعبد الفاعل للمعصية مثلا اما ان يكون متمكنا من تركها او لا يكون فان لم يكن متمكنا من تركها وذلك القدرة والداعية من خلق الله تعالى فكان الله تعالى قد فعل في العبد ما يوجب المعصية ومنع عقلا انفكاكه عنها ومع هذا لا يمكن القول بان الله تعالى يراعي مصالح العباد وان كان العبد متمكنا من تركها منقول لما كان كونه تاركا لها للمعصية وتاركا لها امرين ممكنين لم يترجح احدهما على الاخر الا المرجح لنا ان نتكلم الان تفريعا على تسليم هذه المقدمة فنقول المرجح ان كان من فعل العبد عاد التقسيم الاول وان كان من فعل الله تعالى فلما ان يجب الترجيح عند حصول ذلك المرجح من الله تعالى او لا يجب فان وجب عاد الامر الى ان الله تعالى فاعل مختار يجب المعصية ومع هذا الامكان يقول ان الله تعالى راعى المصالح وان لم يجب كان حصول المرجح مع ذلك المرجح ممكنا ان يكون وان لا يكون فينقل الى مرجح اخر فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الوجوب فيعود الى ما ذكرنا فان قلت عند حصول المرجح يصير الترجيح اولى بالوقوع لكنه لا ينتهي الى حد الوجوب قلت حصول المرجح وحصوله مع ذلك القدر من الاولوية لان كانا ممكنين فلنفرض وقوعهما فنسبة ذلك القدر من الاولوية الى الترجيح والترجح على السواء فاختصاص احد زمان حصول تلك الاولوية بالوقوع دون الزمان الثاني يكون ترجيحا للممكن المساوي من غير مرجح وهو محال لانا نتكلم الان تفريعا على هذه المقدمة فثبت ان القول بانتفاء التخصيص الى المخصص يمنع من تعليل

افعال الله واحكامه بالمصالح واما ان القول بالتخصيص لا يفضي الى المحذور
يمنع من القول بتعليل افعال الله واحكامه بالمصالح فذلك مما هو بين ان تعليل
افعال الله واحكامه بالمصالح باطل وهذا الطالم كما انه اعترض على ما قالوه فهو
دلالة قاطعة ابدا في المسألة وبه يبطل ما اورد سائر الوجوه التي عولوا عليها في هذه الدلالة
طنينة وما ذكرناه برهان قاطع ثم نقول ان ما ذكرته على تعليل احكام الله وافعاله
بالمصالح فهذه الدلالة قاطعة مانعة منه وعلى جميع وجوه الاول انه خالق افعال العباد
وكل ممنع من القول بانه تعالى يراعي المصالح اما علمنا انه خالق افعال العباد
لوجوه احدها انه لو كان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل
افعاله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان فعل العبد واقع على كيفية
مخصوصة وكميه مخصوصة مع جواز وقوعه على تلك الكمية والكيفية فلا بد ان
يكون ذلك الاختصاص لمخصص اذ لو عقل الاختصاص لا لمخصص فليعقل اختصاص
حدوث العالم بوقت معين وقدر معين مع جواز وقوعه على كل الوجوه
لا لمخصص وذلك يقتضي القدح في دلائل اثبات الصانع فثبت انه لا بد لفعل
العبد من مخصص والتخصيص مسبوق بالعلم فان التخصيص عبارة عن القصد
الى ايقاعه على ذلك الوجه والقصد الى ايقاعه على ذلك الوجه مسبوق
بالشعور بذلك الوجه فان الفاعل عن الشيء استحال منه القصد الى ايقاعه
فثبت انه لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل افعاله واما
قلنا انه غير عالم بتفاصيل افعاله لان التام الباعث مع انه لا يحفظ بباله
من تلك التفاصيل بل البقطان يفعل افعالا كثيرة مع انه لا يحفظ بباله
كيفية تلك الافعال فان من فعل حركة بطيئة مد تلك البطء اما ان يكون عبارة
عن تخلل السكنات او عن كيفية قائمة بالحركة فان كان الاول فانا نعلم ان الحركة
البطيئة تأخذ في بعض الاجزاء حركة وفي بعضها سكونا مع انه لم يحفظ بباله
ذلك وان كان الثاني كان قد فعل حركة وفعل فيها عرضا آخر هو ذلك البطء
له درجات مختلفة فوقوعه فعل عرضا مخصوصا في عدد من الجزء مع جواز ان
يحصل سائر مراتب البطء مع انه لم يحفظ بباله شيء من ذلك فعلمنا انه قد يفعل
ما لا يحفظ بباله ثبت بهذه الدلالة ان العبد غير موجد الثاني ان المعدوم
العبد معدوم والله تعالى صحيح وقوعه بقدرة الله انا قلنا ان معدوم

العبد معدوم لله تعالى لانه في نفسه ممكن والممكان مصحح للمقدورية وانا قلنا لما
كان معدوم والله تعالى واجب وقوعه بقدرة الله تعالى لانا نوقدرة العبد
صالحة للايجاد فاذا فرضنا ان محل واحد منها اراد ايجاده وصممت مجتمع على ذلك
الفعل مع ان كل مستقلان بالايجاد وذلك محال لان الوقوع المؤثر المستقل يصير
واجب الوقوع وكل ما كان واجب الوقوع في نفسه استحال استناده الى غيره وحينئذ
يلزم ان يستغني كل واحد منهما عن كل واحد منهما فيلزم انقطاع ذلك الفعل عنهما
حال استناده اليهما معا وهذا محال الثالث اذا فرضنا ان العبد اراد تحريك الجبل حال
ما اراد الله تسكينه فاذا كانت قدرة العبد مستقلة بالايجاد وقدرة الله
تعالى كذلك لكل واحد منهما على الآخر فاما ان يمتنع وقوع الاخر فاما ان يمتنعا
وهو محال لان المانع من وجود كل واحد منهما وجود الآخر والمانع حاصل
حال الامتناع فيلزم وجودهما عند عدمهما او يقع احدهما فيلزم حصول الضدين
وهو محال فان قلت انا قوى بمعنى انها مؤثرة في امور اخر وهو ترجيح احد قدرة
العبد اما فيما يرجع الى التأثير وذلك المقدور الواحد مستقل التفاوت لان كل
مقدور شيء واحد فلا تفاوت واذا لم يكن هو نفسه قابلا للتفاوت استحال
وقوع التفاوت في التأثير فيه الرابع لو قدر العبد على بعض الممكنات لقدر على
الكل لان المصحح للمقدورية ليس الا الامكان وهو نفسه واحد فيلزم من
الاشتراك فيه الاشتراك في المقدورية لكنه عين قادر على كل الممكنات لانه
لا يقدر على خلق السموات والارضين فوجب ان لا يقدر على ايجاد البنية فثبت
بمجموع هذه الوجوه ان العبد غير موجد لفعاله بل موجدها هو الله تعالى
واذا كان كذلك فكل ما حصل من الكفر والمعاصي فهو من فعل الله تعالى ولا يمكن
ان نجاب على اهل العالم الكفر والمعاصي ومع هذا القول لا يمكن القول بان الله
تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة العبد فان قلت هب ان الله تعالى هو الخالق
لفعل العبد ولكن المكلف مختار في اختيار الكفر والايمان والله تعالى اجرى عادته
بانه يخلق الشيء على وفق اختيار المكلف فان اختار الكفر خلق فيه الكفر وان اختار
الايمان خلق فيه الايمان فنقول المفسدة هو اختيار المكلف فلم قلت حصول
اختيار الكفر بدلا عن اختيار الايمان ان كان من فعل المكلف فلم قلت ان الله تعالى لا يكون
تعالى فاعلا لكل افعال العباد وان كان من الله تعالى فعند يطل الاختيار وجه

الاشكال الدليل الثاني على انه لا يجوز تعليل افعال الله تعالى واحكامه بالمصالح
ان التقدير على الكفرة لم يتقدر على الايمان لزم الجبر وذلك يقدح في رعاية المصالح وان
قدر عليهم فلا يخلو اما ان ينتهي الى مرجح وداع يفعل الله بفعل الله تعالى وعند ذلك
حصول ذلك المرجح يجب وقوع الكفر فيكون الجبر لازما وذلك يقدح في رعاية
المصالح ويقرر هذا الوجه قد تقدم الدليل الثالث انه وقع تكليف ما لا يطاق
وذلك يمنع من القول برعاية المصالح بيان الاول من وجوه احدها انه كان من علم
انه لا يؤمن فصدور الايمان منه يستلزم انقلاب العلم جهلا وهذا الانقلاب محال
والمفضي الى المحال محال فكان هذا التكليف تكليفا بالمحال وثانيها انه اما ان تساوى
حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر والاول محال
لان الاستواء اذا دام يكون حاصلا امتنع الرجحان فالامر بالترجيح حال حصول الاستواء
امر بالجمع بين الضدين والثاني محال لان حال الترجيح يكون الراجح واجب الوقوع
والمرجوح ممتنع الوقوع فحال الرجحان ان كان مامورا بترجيح المرجوح كان مامورا
بالجمع بين الضدين وان كان مامورا بترجيح الراجح كان مامورا بايقاع الواقع وكل
ذلك تكليف ما لا يطاق وثالثها العقدة اذا حصلت في العبد فاما ان يؤمر بايقاع
الفعل في ذلك الزمان او في الزمان الثاني والاول محال لانه اذا وجد المقدور في
ذلك الزمان فلو امر الله تعالى العبد بايقاعه في ذلك الزمان كان هذا امرا بايجاد
الموجود وانه محال لانه في الزمان الاول لما لم يكن متمكنا من الفعل البتة كان امره
بالفعل امرا لمن لا يقدر فان قلت انه ما امر في الحال بايقاع الفعل في الحال
حتى يلزم ما قلتم بل امر في الحال بان يوقعه في الزمان الثاني قلت هل الفعل
يوقعه مفهوم زايد على الفعل في الحال ام لا يكن له مفهوم زايد بل كل ما نعقل ان الله امر
في الحال بايقاع الفعل في الزمان الثاني الا انه اعلمه في الحال بانه لا بد وان يكون في الزمان
الثاني بحيث يصدر عنه الفعل فهو في هذا الزمان ما حصل الا ايقاع فاما الحاصل
فلا يحصل الا في الزمان الثاني فهو عود الامر الاول انه امره بايقاع الفعل حاله فوقوعه وان
كان يقوله كل يوقعه مفهوم زايد على مفهوم الفعل فذلك الزايد هل حصل قبل
الزمان الاول او ما حصل فان حصل في الزمان الاول وقد امر في الزمان الاول بايقاعه
تحصيلا بالامر كونه مامورا بالشيء وحال حصوله لعدم الحصول في الزمان الاول بل في الزمان
الثاني عاد ما ذكرنا من ان الحال في الزمان الاول اعلام في الزام والالزام لا يحصل الا

في الزمان الثاني فيعود ما ذكرنا انه امر بايقاع الفعل حال وقوعه وايضا ان الله
تعالى قال ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك الذين
اخبر الله عنهم بهذا الخبر كانوا ماموربن بالايمان او لا فان كانوا ماموربن بالايمان بقضاء الله تعالى
في كل ما اخبر عنه فاذن كانوا ماموربن بان يصدقوا الله تعالى في اخباره عن انهم
لا يصدقون البتة وذلك تكليف ما لا يطاق وحاصل ما بينا ان تعلق العلم بحصول
الحادث اذا خلق الله فيه داعية يلجأ الى فعله الحاضر وبالجملة فاذن يلجأ الى
فعل الكفر فاذا كلف بالايمان كان ذلك تكليفا ما لا يطاق وساد سها ان الله
تعالى امر بمعرفته وذلك تكليف ما لا يطاق لان الامر بالشيء يوجب توجه على العبد
حال كونه عارفا بالله تعالى ولا في هذه الحالة فان كان الاول كان العارف
ماء موراً بتحصيل المعرفة فيكون ذلك امرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان الثاني
فحال كونه غير عارف بالله يستحيل ان يكون عارفا بامر الله تعالى لان المحال يستحيل
ان يعرف الله لما توجه عليه الامر كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وسابعها
انا امرنا بالترك والامر بالترك انما يفيد اذا كان المامور قادرا على الفعل فلا معنى
لهذا الترك الا انه بقي معدوما كما كان والعدم المستمر لا قدرة لنا عليه وبيانه
من وجهين احدهما ان العدم في الحاضر والعتيدة موقوفة فالجمع بينهما متناقض
وثانيهما انا العدم لما كان مستمرا لم يكن للقادر فيه اثر في البقاء محال
فان قلت الترك عندي امر وجودي وهو فعل ضد الفعل لان التارك في الحال
تارك لان الواحد شاغل نفسه بوجود ضد الفعل فهو مقدور له ضد ما لو امر به في ذلك الوقت
بفعل ضده لكنا قد امرنا بفعل شيء لا نعرف له ضدا فلو امر به في ذلك الوقت
ما لا يطاق فثبت بهذه الوجوه السبعة وقوع تكليف ما لا يطاق ولما كان
ذلك يقدح في تعليل الافعال الله تعالى احكامه بمصالح العباد الدليل الرابع ان
تخصيص خلق العالم بالحين الذي حدث فيه دون ما قبله او ما بعده يستحيل
ان يكون معللا بغرض لان قبل حدوث العالم لا وقت ولا زمان بل ليس الا العدم
المحض ويستحيل ان تحصل في العدم المحض وقت يكون مبتدأ المصالح او وقت اخر
يكون منشأ المفاسد الدليل الخامس ان السموات والكواكب المتحيزة وقعت
العباد والارضين بمقاديرها المعينة لو جوز ان يكون وقوعها لغرض فاما ان يقال
انه لو زاد في خلق الفلك الاعظم مقدار جزء لا يتجزأ فانه لا يتغير بسبب ذلك شيء

من مصالح المكلفين وله من مفاسدهم الذليل السادس انه تخلق الكافر الفقير
بحيث يكون في الدنيا مزايل عمره الى الخوف والمحنة وفي الاخرة يكون مستحقا
العذاب ابدا الآبدين وهو الخامس وانه تعالى كان عالما من الازل الى الابد
انه اذا خلقه وكلفه بالايمان فانه لا يستفيد من الخلق والتكليف الا زيادة
المحنة والبلاء وتكليف بقال انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة للمكلفين
الدليل السابع انه تعالى خلق الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب حتى ان
بعضهم يقتل بعضا وبعضهم يظلم بعض ولقد كان تعالى قادرا على ان يخلقنا
في الجنة ابتداء ولو فعل ذلك لاستغنينا بالمستلذات الحاضرة عن التجارة فان قلت انه
تعالى انما فعل ذلك ليعطيه العوض في الاخرة وليكون تفضلا فلم اختار
فلت اما العوض فلا عطاء ابتداء لكان اولى واما التفضل فاي عاقل يرضى
بان يقال انا نحسن اليك هذا الخير ان ليكون تفضلا فذلك لخسيس ان الدليل
الثامن ان الوجوه المذكورة في اول هذا القسم على انه يستحيل ان يكون نحن من
افعاله واحكامه معللا بالمصالح فظاهر هذه الوجوه انها تفيد ان الغالب في
افعال الله تعالى رعاية مصالح العباد واذا كان كذلك لم يبعد على الظن
ان احكامه معللة بمصالح العباد فانا اذا رايتا شخصا يكون الجلب افعاله
رعاية المصلحة ثم رايناه يحكم بحكم غلب على ظننا اشتمال ذلك الحكم على مصلحة
اما اذا رايتا شخصا يكون غالب افعاله عدم الالتفات الى المصالح ثم رايناه يحكم
بحكم لم يغلب على ظننا اشتمال ذلك الحكم على المصلحة البتة هذا في حق الانسان
الذي يكون محتاجا في رعاية المصلحة اما الله سبحانه وتعالى لما كان منزها
عن المصالح والمفاسد بالكلية ثم رايتا ان الغالب في افعاله انها تكون مصلحة
للعباد كيف يغلب على الظن كون احكامه معللة بالمصالح سلمنا ان احكامه
معللة بالمصالح وان هذا الفعل مصلحة من هذا الوجه فلم قلت ان هذا القدر
يفيد ظن ان ذلك الحكم معلل بهذه المصلحة اما الوجه الاول فانه مبني على
ان الاستصحاب يفيد الظن واما الوجه الثاني فانه مبني على ان الدوران يفيد
الظن والكلام في هذين الوصفين سيجيء ان شاء الله تعالى ثم نقول على الوجه الثاني
خاصة لم قلت لما حصل الظن في المثال المذكور وجب حصوله في حق الله
تعالى قوله الدوران يفيد الظن قلنا لكن بشرط ان لا يظهر وصف اخر في

في الحوادث هنا وقد وجد وبانه من وجهين الاول وهو انا انما حكمنا بذلك
في حق الملك بان طبعه يميل الى جلب المصالح ودفع المفاسد وذلك في حق الله
تعالى مفقود والثاني ان المعتبر ليس دفع عموم الحاجة المخصوصة فمن عرف
الملك انه يراعي هذا النوع او ذاك لم يجزم بحصول الظن ان عرض الملك من هذا
الفعل هذا المعنى او ذاك اما عادات الله تعالى في رعاية اجناس المصالح
لو انواعها مختلفة ولذلك قد يكون الشيء مباحا في عقولنا وان كان حسنا
عند الله تعالى وقد يكون بالعكس فلهذا المعنى نقطع الان بنسخ جميع
الشرايع الواردة في زمان موسى وعيسى عليهما السلام وتحسين مثلها وان
كان التفاوت بينه غير معلوم لنا الان واذا كان كذلك ظهر الفرق بين
المقدورين سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولكم لكنه معارض بامور احدها
ان افعال تعالى واحكامه لو كانت لدفع حاجة العبيد لكانت الحاجات
غير محصورة وهو باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الحاجات
المختلفة مشتركة في اصل كونها حاجة ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فما به امتاز كل نوع من انواع الحاجة عن النوع الاخر منها
لو حاجة واذا كان كذلك كان التعليل بكونه حاجة يوجب سقوط تلك الزوايد
عن التعليل واذا بطل الحكم بمسمى الحاجة الذي هو القدر المشترك بين كل انواعه
فاذا كان ذلك المسمى علة للشرع ما يصلح ان يكون فعاله لزم من هذا كون جميع
الحاجات مدفوعة ولما لم يكن كذلك علمنا ان التعليل بالحاجة غير جايز
وثانيها ان تعليل احكام الله تعالى بالمصالح يفضي الى مخالفة الاصل وذلك
لان العادات التي كانت مشروعة في زمان موسى وعيسى عليهما السلام كانت
واجبة وحسنة في ذلك الزمان وصارت قبيحة في هذا الزمان فلا بد وان يكون
ذلك لانه حصل شرط في ذلك الزمان لم يحصل الان او وجد الان مانع ما كان
موجودا في ذلك الزمان لكن يوقف المقتضي على وجود الشرط او تحليل حكمه
لاصل المانع خلاف الاصل وثالثها ان الحكم اما ان يكون معللا بنفس المصلحة
او بالوصف المشتمل على الحكمة والاول باطل لان الحكم غير مشروط
فلا يجوز ربطه الا بحكم مثله والثاني باطل لان الوصف اما ان يكون علة
للحكم لا شتماله على تلك المصلحة فعود الامر الى كون المصلحة علة لعلة

لعلية الوصف فيعود المحذور المذكور والجواب قد بينا ان احكام الله تعالى
مشروعة لاجل المصالح واما الوجوه العقلية التي ذكرتموها فهي لو صحت لقدح
في التكليف والكلام في القياس فيسأل اشارة فرع على القول بالكلام فكانت تلك
الوجوه غير مسموعة في هذا المقام هذا هو الجواب المعتمد الكافي في هذا المقام عن
كل ما ذكروه واما الفرقان اللذان ذكروهما بين الشاهد والغائب فذلك انا
نفرج في قول من يقول يجب عقلا تعليل احكام الله بالمصالح اما من يقول ان ذلك غير
واجب على الله ولكنه فعله على هذا الوجه تفضلا واحسانا فذلك القول لا يتم
في قوله واما المعارضات المذكورة في الجوبة فهي ممنوعة بكون وصف العلة معللا
بالتعارض والجواب عن جميع ما ذكروه قائم فيها والله اعلم

الفصل الرابع في الشبه

في الوتر وهو ان يكون الوصف موثرا في جنس الحكم في الاصول دون
وصف آخر فيكون اولى بان يكون علة من الوصف الذي لم يوثر في جنس ذلك الحكم وهو في
عينه وذلك كالبلوغ الذي يوثر في رفع الحجر عن المال فهو مؤثر في رفع الحجر عن النكاح
دون الجنونة لما ثبت ان الوثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر وكقولهم اذا تقدم الاخ
من الاب والام على الاخ من الاب في الميراث فينبغي ان يتقدم في ولاية النكاح فان
قيل لم قلتم ان اثر الاخوة من الاب والام في التقدم في الارث اثر في التقدم
في النكاح قلنا ذكرنا انه سبق ذكر المناسبة او بان يقال الحاق الفارق بين الاصل
والفرع الحاقا هو ملغى وعند هذا يظهر ان حده الطريقة لا ينتهي الى بعيد
الرجوع الى طريق المناسبة وطريق التاثير

الفصل الخامس في الشبه

والسبر وهي ستة في اثباته اما الماهية فقد ذكروا في تعريفها وجهين الاول ما قاله القاضي
ابو بكر رحمه الله فقال الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم بذاته واما ان لا يناسبه
بذاته لكنه يكون مستلزما لما يناسبه بذاته واما ان لا يناسبه بذاته ولا يستلزم
ما يناسبه فالاول هو الوصف المناسب والثاني الشبه والثالث الطرد الملغى
الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالتعرية تاثير جنسه القريب
في الجنس القريب لذلك الحكم واما ان لا يكون كذلك الاول هو الشبه لانه من
حيث انه عرف مناسب يظن انه غير معتبر في عين ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير
جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يكون
استناد الحكم اليه اقوى من ظن استنادها الى غيره واعلم الشافعي رضي الله عنه

يسمي هذا القياس قياس علة الاشباه وهو ان يكون الفرع واقعا بين اصلين
فاذا كانت مشابهته لاحد الاصلين اقوى من مشابهته للاخر الحق بالاول
بالحكم وعن الثاني بالنفي اما الذي يقع به الاشتباه والحكم عن الشافعي انه كان يعتبر الشبه
في الحكم كمشابهة العبد المقتول للحر والبهائم والمملوكات وعن ابن علية انه
كان يعتبر الشبه في الصورة كرد الخلسة الغائبة الى الصاوغ الحاضر
في عدم الوجوب والحق انه متى حصلت المشابهة فيما يظن كونه علة للحكم او مشارا
لما هو علة له صح القياس سواء كان ذلك في الصورة او في الحكم

النظر الثاني في انه حجة

فقال القاضي ابو بكر ليس بحجة لنا انه يفيد ظن العلية فوجب العمل به بيان
الاول انه لما ظن كونه مستلزما للعلة كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك
في العلة وعلى التفسير الثاني انه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما
هذا الوصف واما غيره ثم رأينا ان جنس هذا الوصف اقوى في جنس ذلك الحكم من غيره
هذا المعنى في سائر الاوصاف فلا شك ان سبيل الغالب الحاق سائر احكامه الى ذلك الوصف
اقوى من سبيله الى اسناده الى غيره ذلك الوصف واذا ثبت انه يفيد الظن وجب ان
يكون حجة لما بينا ان العمل بالظن واجب واحتج القاضي بوجهين الاول ان
الوصف الذي سميتموه بالشبه ان كان مناسبا فهو معتبر بالاجماع وان كان غير
مناسب فهو الطرد المردود بالاجماع الثاني ان المعتمد في اثبات القياس على عمل الصحابة
ولم يثبت عنهم انهم تمسكوا بالشبه والجواب عن الاول لم نسلم ان الوصف اذا
لم يكن مناسبا كان مردودا بالاجماع بل لم لا يكون مناسبا اذا كان مستلزما
للمناسب او عرف بالتعرية تاثير جنسه في الجنس القريب لذلك الحكم فهو عندنا غير
مردود وهذا اول المسالة وعن الثاني انا نقول في اثبات هذا النوع من القياس على عموم
قوله تعالى فاعتبروا او على ما ذكرنا من انه يجب العمل بالظن والله اعلم

الفصل السادس في الدوران

ومعناه ان يثبت الحكم عند ثبوت وصف وينتفي
عند انتفائه وذلك يقع على وجهين احدهما ان يقع وذلك في صورة واحدة فان
العصير الذي يكون مسكرا في اول الامر لم يكن خمرا فلما حدث وصف الاسكار
فيه حدثت الحرمة فلما صار خلا وزالت المسكرية بقيت الحرمة والثاني
ان يوجد ذلك في صورتين وعندنا انه يفيد ظن العلية وقال قوم من المعتزلة
انه يفيد يقين العلية وقال الجرجاني انه لا يفيد يقين العلية ولا ظنها لنا وجهان

الاول ان هذا الحكم لا بد له من علة وعلته اما هذا الوصف الذي حدث معه
او غيره والاول هو المطلوب والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير كان موجودا
قبله فان كان موجودا قبله وما كان هذا الحكم موجودا لزم تخلف الحكم عن
العلة وهو خلاف الاصل وان قلنا ما كان موجودا فالاصل في الشيء بقاؤه على
ما كان فحصل ظن انه بقي كما كان غير علة واذا حصل ظن ان غيره ليس بعلة
حصل ظن كون هذا الوصف علة لاستحالة قال فان قلت ذلك الحكم كان دائما مع
حدوث ذلك الوصف وجودا وعدما فلذلك دار مع حدوث تغير وذلك الوصف
ومع حدوث حصول ذلك الوصف في ذلك المحل فوجب اذ يكون تغيره وحدوثه
في ذلك المحل معتبرا في العلية وذلك يمنع من التعدية قلت تغير الشيء معناه انه
ليس غيره وهذا امر عدمي اذ لو كان موجودا لكان ذلك الموجود مساويا للسابق
التغيرات القائمة بسائر الذوات في كونه تغيرا وممتازا عنها بخصوصيته
فيلزم ان يكون للتغير تغير اخر الى غير النهاية وهو محال واما حصول الوصف
في ذلك المحل فيستحيل ان يكون امرا وجوديا والا لكان ذلك الوصف صفة لذلك الوصف
وكونه وصفا للوصف ذاهب عليه ولزم التسلسل واذا ثبت ان التغير امر عدمي
والحصول في المحل المعين امر عدمي استحال كونه علة ولو جاز علة اما انه
لا يكون علة فلان قولنا في الشيء انه علة نقيض لقولنا انه ليس بعلة وقولنا
ليس بعلة يصح وصف المعدوم به في الجملة ووصف المعدوم لا يكون موجودا
فقولنا ليس بعلة امر عدمي وقولنا علة مناف لقولنا ومناقض العدم ثبوت فلزم
علة امر ثبوتي فلو وصفنا العدم به لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو
نفي محض وهو محال واما انه لا يجوز ان يكون جزء علة فلانا لو فرضنا حصول سائر
الاجزاء دون هذا الجزء والواحد فاما ان يحصل العلية او لا يحصل فان حصلت
العلية كان سائر الاجزاء دون هذا الجزء تمام العلة فلا يكون هذا الجزء
جزء العلة وان لم يحصل العلية عند عدم هذا الجزء وحصلت عند حصوله
كانت العلية انما حدثت لاجل هذا الجزء فهو الجزء علة تامة لعلية العلة
وقد عرفت ان العدم لا يكون علة فوجب ان لا يكون العدم جزءا من العلة وهو
المطلوب الوجه الثاني في ان الدوران يفيد ظن العلية هو ان بعض الدورانات
يفيد ظن العلة فوجب ان يكون كل دوران مفيدا لهذا الظن بيان الاول

ان من ادعى باسم فغضب يكون الغضب مع الدعاء بذلك الاسم حاصلا هناك فظن
انه انما غضب لاجله ادعى بذلك الاسم وذلك الظن انما حصل من ذلك الدوران فهذا
اذا فتش لم يعتمد عليه ذلك قالوا لاجل انا بينا ان الغضب مع الدعاء بذلك الاسم
مرة اخرى ينعدم فيكون الظن بالدوران بيان الثاني قوله تعالى اذا يأتي بالعدل
والاحسان والعدل هو التسوية وان تحصل التسوية الدورانات الاربعة اشتركها
في افادة الظن واجيب الممكن ان يقال الاول ان بعض الدورانات لا يفيد
ظن العلية فوجب ان لا يفيد شيء منها ظن العلية بيان الاول انه مهما وجد احدهما ان
العلة والمعلول فقد يكونان مختلفين نفيا واثباتا فالدوران مشترك من الجانبين
والعلية غير مشتركة من الجانبين لان المعلول لا يكون علة العلية وثانيها ان
الفصل لا بد وان يكون مساويا للنوع اذ الواجب حكما فالدوران كما حصل
مع العلة التي هي النوع حصل مع الفصل الذي هو جزء العلة مع ان جزء العلة ليس
بعلة وثالثها ان العلة قد تكون مقتضيا والمعلول مقتضى فالدوران حاصل مع شرط العلة
حاصل مع مشروط العلة مع انه ليس بعلة ورابعها ان العلة قد تكون لها معلولان
اما معا عند من يجوز ذلك او على التعاقب فالدوران حاصل مع علة العلة ومعلول
المعلول ومعلول العلة مع انها ليست علة هناك الرابعة وخامسها ان الجوهر الفرد
مثلا زمان تغيرا واثباتا ومدة الله تعالى وصفاته كذلك وكل واحد من صفاته
مع سائر الصفات حدث كل واحد عليه هناك وسادسها ان الجواهر في مثل زمان
تغيرا واثباتا كالبنوة والبنوة والمولى والعبد ومع كون احدهما علة للآخر
لان العلة متقدمة على المعلول والمضاف ان معا وقد ينتفي عن المتقدم وسابعها
ان المكان والمتحيز والحركة والزمان لا ينفك كل واحد منها عن الخلو مع عدم العلية
وثامنها ان الجهات الست لا ينفك بعضها عن البعض مع عدم العلية وتاسعها
ان علم الله تعالى هو الوجود كل معلوم وجود او عدما فانه لو كان المعلوم جوهرا
لعلمه جوهرا ولم يكن المعلوم جوهرا فانه تعالى لا يعلمه جوهرا فانا لم نعلم الواجب
وجودا وعدما مع انه يستحيل ان يكون احدهما علة للآخر اما انه لا يكون العالم
علة للمعلوم فلان شرط كونه علما ان يتعلق بالشيء على ما هو به فلم يكن
المعلوم في نفسه واقعا على ذلك الوجه استحال ان يتعلق العلم به على ذلك الوجه
فما لم يتعلق العلم به على ذلك الوجه مشروطا بوقوعه على ذلك الوجه فلو كان

ولو لم يكن

وتوقعه على ذلك الوجه متوقفا على تعقل العلم به لزم الدور واما انه يستحيل ان
يكون المعلوم علة للعلم فلان علم الله تعالى علة لذاته واجبة الوجود
وما كان كذلك يستحيل ان يكون معلولا علة مثلا انه وجد الدوران
ها هنا بدون العلية ثم ان الله تعالى متعلق بما لا نهاية له من المعلومات فهينا
دورانات لا نهاية لها بدون العلة وعاشرها ان الاعراض عند اعراها البسيطة
لا يبقى منها الالوان والاستكال يحدث حالا بعد حال غير بقي ذلك اللون
وذلك الاستكال عرض كل الجسم مغايرت الالوان والاستكال وسائر الاعراض
عن جميع الاجسام وحين حدث فيه لون واستكال حدث سائر الاعراض
في جميع اجسام العالم فقد حصلت هذه الدورانات الكثيرة بدون العلية
وحادي عشرها ان الفلك اذا تحرك تحرك جميع اجزائه فحركة كل
واحد من اجزائه انما حدثت عند حدوث حركة جميع اجزائه وحين كانت
تلك الحركة معدومة عند كل كانت حركات سائر الاجزاء معدومة
فقد حصلت هذه الدورانات الكثيرة بدون العلية وثاني عشرها
ان جميع الحيوانات تتنفس ولا شك ان كل واحد منها اما ان يتنفس مع
كون الجنين متنفسا او عقيبه بلحظة قليلة فقد وجدت هذه الدورانات
بدون العلية وثالث عشرها ان الحركة كما لوجود الوصف وجود لوعدما
فقد دار بعدما مع تغير الوصف وخصوص المحل وخصوص نوعه في الزمان
المعين والمكان المعين وسائر ما ذكرناه في بعض للعلية لما ذكرنا انها امور عدمية
والعدم غير صالح للعلية ورابع عشرها ان الحدة دار مع الحدوث وجودا وعدما
والرائحة الفاغية في الخل دارت مع الحموضة وجودا وعدما مع انه لا علية
هناك واعلم انا لو اردنا استقصاء القول في الدورانات المتنوعة عن العلية
لطال الكلام ولكن بما ذكرناه كفاية وانما قلنا ان بعض الدورانات
لما انفك عن العلية وجب ان لا يحصل غلن العلية في شيء منها لانه اذا حصل
دوران ما منفكا عن العلية فلو قدرنا ان دورانا آخر يستلزم العلية لكان
كونه يستلزم للعلية اما ان يتوقف على انضمام غيره اليه او لا يتوقف
فان توقف كان المستلزم للعلية هو المجموع والحاصل من الدورات ومن
كل الغير هذه الدوران وحده وكلامنا الآن في الدوران وحده وان لم يتوقف

مع ان مبنى الدوران حاصل في الموضعين جميعا لزم ترجح احد طرفي الجائز على
الآخر لا لمرجح وهو محال هذا تمام تقرير هذا الدليل الوجه الثاني وهو الذي
عول عليه المتقدمون في القدح قالوا الحاصل واحد فليس طرفا في عليه الوصف
بالحدوث واما الحدوث فانه غير معتبر في العلل الشرعية واذا كان كل
واحد منهما لا يدل على العلية كان مجموعهما ايضا كذلك والجواب
عن الاول ان ذلك انما يقدح في قولنا ان تعقل الدوران وحده يوجب ظن العلية
ونحن لا نقول به بل ندعي ان الدوران يفيد ظن العلية بشرط ان لا يقوم عليه
دليل يقدح في كونه علة واذا اقتضى الدليل القوي على هذا الوجه سقط ما ذكروه
من الاستدلال وعن الثاني لم قلت ان كل واحد منهما لما لم يفد ظن العلية وجب
في المجموع ان لا يكون كذلك فانا نعلم ان حال المجموع قد يكون مخالفا لحال كل
واحد من اجزائه الفصل السابع في التقسيم والسبر التقسيم
اما ان يكون منحصرا في النفي والاثبات او لا يكون والاول هو الذي يقال انه حاصر
اما ان يكون معللا او لا يكون وان كان معللا فاما ان تكون معللة بالوصف الفلاني او
بغيره وبطل ان لا يكون معللا او يكون معللا بغيره ذلك الوصف سيقبل ان يكون
بذلك الوصف وهذا الطريق عليه التعويل في معرفة العلل العقلية وقد توجد
ذلك ايضا في الشرعيات كما يقال اجمعت الامة على ان حرمة الزنا في الزنا معللة واجمعوا
ان العلة اما المال او القوت او الكيل او الطعم وبطل التعليل بالثلاثة الاول فتعين
الرابع وكما يقال اجمعت الامة على ان علة الحجر معللة اما الصغر او البكارة والاول
باطل والا لدامت الولاية في الثيب الصغيرة كلها لما ثبت لقوله عليه السلام الثيب
احق بنفسها من وليها فتعين التعليل بالبكارة اما التقسيم المنتشر فكما اذا لم يوجد
الا جواب بل مقتصر على ان يقول حرمة الزنا في الزنا اما ان تكون معللة بالقطع او الكيل او القوت
او المال والكيل باطل الحاقا بالقطع فتعين التعليل به فان قيل لم نسلم ان حرمة الزنا
معللة فان من الاحكام ما لا يطلب له العلة عبدا معللة والحوم التسلسل
واذا ثبت هذا لم يجز ان يقال هذا من محلة ما لا يطلب سلمنا كونه معللا فلا الدليل
على الحصر فان ثبت لو وجد وصف اخر لعرفه الفقيه بالمجانسة بالعلة العلة عرفه
لكنه ستوفر والجواب انه مهما لم يدل على عدم الوجود سلمنا الحصر لكن لم سلم
مساواها سلمنا مساواة المعروفات فلم لا يجوز ان يعلل المجموع وضعين او ثلثة مختلفة واحدة

سلمنا استناد سائر الاقسام معزد الدور مكا لكن لم لا يجوز ان يتقسم هذا القسم الباقي الى
قسمين ويكون العلة احدهما فنقاوم الجواب لم لا يجوز ان يتداخل وان التقسيم
المنتشر لا يفيد اليقين لكنا ندعي انه يفيد الظن اما قولك لم لا يجوز ان لا يكون هذا الحكم
معللا عندنا لما سبق في باب المناسبة ان الدليل العقلي والسمعي دلت على تعليل
احكام الله تعالى بالحكم والمصالح فكان هذا الاحتمال مرجوحا قوله ما الدليل على
الحصر قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان المناظر لو لم يناظر ولم يجتهد الناظر
وبحث عن الجمع والفرق ولم يطلع الا على القدر المذكور ووقف على صفة كلها الاعلى
الوصف الواحد فانه لا شك ان حكم قائلة بوجوبها ذلك الحكم بذلك الوصف اقوى من ربطه
بغيره ذلك الوصف واذا حصل الظن وجب العمل به واذا ثبت ذلك ما حق المجتهد
وجب ان يكون الامر كذلك في حق المناظر لانه لا معنى للمناظرة الا اظهار ما هو
الحكم الثاني لو سلمنا انه لا بد من الدليل على الحصر فنقول لم لا يجوز ان الاوصاف
كانت معدومة وكانت بحيث يصدق عليها انها لا توجب هذا الحكم والاصل
والاصل في كل امر بقاؤه على ما كان نعم هذا التقدير يفيد ظن عدم سائر الاوصاف
فيحصل ظن الحصر ومطلوبنا هذا التقدير قوله لانسلم فساد سائر الاقسام قلنا
بيان فساد هاجميع المفسدات من النقض وعدم المناسبة وانواع الخيالات بلى
لم يكن فساد ما عداها هنا بعدم المناسبة لانه حينئذ يحتاج الى ان يعلم
ما يدعيه علة من هذا المفسد وذلك لم ينفع الخصم مناسبة وتوجيه وكل ما يستفتى
عن طرفة السبر قوله لم لا يجوز ان يكون الجميع هو العلة قلنا لانعقاد الاجماع
على ثبوت الحكم حيث لو يوجد الجميع قوله لم لا يجوز ان يكون العلة طما محصوصا
قلنا الحق كل من اعتبر العلم بغير طما محصوصا فكان القول به خرقا للاجماع

الفصل الثامن في الضرر والمراد منه الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا وله
مستقل بالمناسبة اذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل
النزاع وهذا هو المراد من الطرد او الجريان فهو موثول كثيرون من فقهائنا ومنهم من مانع
فقال حمادا بنا الحكم حاصلا مع الوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية احتجوا
على المقدمة الاولى بوجهين احدهما ان استقراء الشرع بدل على ان المناظر في كل باب
ملحق بالغالب فاذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم
ثم رأينا الوصف حاصلا في النزع وجب ان نستدل به على ثبوت الحكم اخذا بالدليل

الصورة الواحدة بسائر الصور وتابينهما انا اذا رأينا في سائر الغائبي وانما على باب
الحيض غلبة ظننا كون الغائبي في دار الحيض وما ذاك الا ان مقارنة تلك سائر الصور
اذا دلت على مقارنتها في هذه الصورة المعينة واحتج المخالف بامور قولها ان
الحكم اذا عبارة عن كون الوصف بحيث لو يوجد الحكم او يوجد معه الحكم وهذا
لم يثبت الا اذا ثبت ان الحكم حاصل معه في الفرع فاذا لم يتم ثبوت الحكم في الفرع
بكون ذلك الوصف علة وبيننا عليه بكونه معلوم الوزم الدور وهو باطل وتابينها
ان الجمع المحدود والجوهر مع العرض وذات الله مع صفاته حصلت المقارنة
فيهما مع عدم العلية والجواب عن الاول انا لا نستدل بالمصاحبة في كل
الصور على العلية حتى يلزم الدور بل نستدل بالمصاحبة في كل صورة على الفرع
على العلية وحينئذ لا يلزم الدور وعن الثاني ان عامة كلامكم حصول الظن
في بعض الصور منعكسا عن العلية وهذا لا يقدح في دلالته على العلية ظاهرا
كما ان الغيم الرطب دليل المطر ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدح
في كونه دليلا على انها الثالث سبره التوران والتابين والثالث اقوى كل واحد
منها عن العلية وهو اضعف التقسيمين وقفنا حتجوا عليه بانا اذا علمنا ان
الحكم لا بد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف وقدرنا خلو ذهنه عن
سائر الاوصاف فان علمنا بانه لا بد للحكم من علة مع علمنا بوجود هذا الوصف
يقتضيان اعتقاد كون هذا الحكم معللا بذلك الوصف اذ لو لم يقتض ذلك
لكان ذلك اما لان الجهل لا يسند وكل حكم الى شيء او لان الجهل انما يسنده الى شيء
آخر والاول محال لان اعتقاد انه لا بد من علة منافض لعدم اعتقاد الاستناد
والثاني محال لان استناد الحكم في كل الاعيان الى كل الاوصاف مستور حاضر
الذهن بعينه كل الوصف ويحقق ذلك حال طلو الذهن عن الشعور بعينه كل الوصف
محال فثبت بهذا ان مجرد ذلك لا يفيد بين بقتضيان ظن العلية بل عند الشعور
بوصف آخر نزول في كل الظن وكل الشعور به غير كالمعارض لما يقتضي ذلك الظن
ونفي المعارض لا يدل على المستدل حجة المنكرين من وجهين الاول انا لا نجوزه
بفتح باب الهذيان كقولهم غذاء الحافظة تابع لما سبق الغطرة على جنسه فلا يجوز
ان يكون النجاسة بوكالدهن وقال بعضهم في مسئلة المس طويل مستفرق فلا

يستغرق الوصف جنسه كالبول الدائم لان نفس الوصف المعين للعلية مع كونه
مساويا للمسألة المتنازع فيها في الذات يجوز التعليل به فكذلك ما يستلزمه
خلقت امتاهوا الصلوة واتبعوا الشهوات والجواب عن الاول ان ذلك الملازم يدل
على جعل ما له بصورة المسألة لانا نقول بموجبه والمقارنة بعيد فلن العلية كما شرطنا
ان لا تتعلق بالمآل وصف اخر هو اولى بالاعتبار ولكن هذا الشرط ساقط عن العلل
لان نفي المعارض ليس من وظيفته وفي هذين المثالين انما تعلل ذلك لان العلم الضروري
حاصل بوجود اخر هو اولى بالاعتبار من الوصف المذكور فانا نعلم علما لا يكون الشك
لرجاء عين من ان الحماسة علمنا هذا الوصف اولى بالاعتبار من كونه صحيحا لاحتواء
على جنسه طار ثبات فهل يلغى في الفرع وفي مثل هذا التعليل خطور وصف اخر
بالبال فلا لان ذلك الوصف الاخر اما ان يكون مستندا الى الفرع او لا يكون
فان كان مستندا الى الفرع لم يبق ما لان عنا عما صار العلة للمزوم وقيام معزوم
اخر هذا الحكم لا يمنع من كون ما ذكرته معرفا له وان لم يكن مستندا الى الفرع
كان التعليل الوصف الذي ذكرته اولى لما ثبت بالقياس في قوله تعالى فاعتبروا
والامر للقياس لانه ما هو من ضروراته ومن ضروريات القياس تعليل حكم الوصف بعلة
مستندة به وكان التعليل به اولى من التعليل بما ذكره الخصم الحكم الان يذهب
الخصم وصفا اخر ويعتد به الى فرع اخر غير الفرع الذي وقع الخلاف فيه وهذا كما ترى
على العاقل الاشتغال بالترجيح والجواب انا بينا ان مجرد المقارنة دليل العلية
فما هو الحامل على القول به مجرد التحكم

الفصل التاسع في تنقيح المناط

قال الغزالي رحمه الله الحامل للمنصوص عن علته قد يكون باستخراج
الجامع وقد يكون بالغاء الفارق وهو ان يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا
وكذا وذلك لغا فلا بقي له في الحكم اثر فلو اشتركا الاصل والفرع في ذلك الحكم
وهذا هو الذي يسميه اصحابنا الى حنيفة بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس
واعلم ان هذا يمكن ايراده على وجهين احدهما ان يقال هذا الحكم لا بد له من موثر
وذلك الموثر اما الفرق الذي اشتركا الاصل والفرع فيه او القدر الذي به امتاز الاصل
عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى بنص او اجماع والاول هو العلة فيلزم من حصوله
في الفرع ثبوت الحكم فيه فهذا طريق استخراج العلة بطريق الاستدلال
قلنا حكم الاصل لا بد له من علة وفي ما ذكره الاستدلال لا ذكره الامتياز والثاني باطل

فنعين الاول وهو المدعى الاستدلال حاصل في الفرع فعلة الحكم حاصلة في الفرع فيلزم
تحقق الحكم في الفرع وهذا هو طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت اصلا وتانيها
ان يقال هذا الحكم لا بد له من محل ولا يمكن ان يكون ما به الامتياز جزءا من محل
هذا الحكم فالمحل هو القدر المشترك فاذا كان ذلك المحل حاصلا في الفرع
وجب ثبوت الحكم فيه مثاله يقال ما به امتاز الافطار بالاكل عن الافطار بالوقاع
ملغى فمحل الحكم هو المفطر فاينما حصل معنى المفطر وجب حصول الحكم وهذا
الوجه ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت الحكم في المفطر بنوعه في كل مفطر
فانه اذا صدق ان هذا الرجل طويل صدق ان الرجل طويل لان الرجل جزء من
هذا الرجل ومعنى حصول المركب حصول المفرد ثم لا يلزم من صدق قولنا الرجل طويل
صدق قولنا كل رجل طويل فكذا ها هنا

الفصل العاشر في الطرق الفاسدة

وهو طريقان الاول قال بعضهم الدليل على ان هذا الوصف علة عجز الخصم
عن افساده وهو ضعيف لانه ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة
اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد بل هذا الوجه لما ثبتنا كل
ما لا نعرف دليلا على فساده ومتى ثبت ما ادعاه انه علة وهو باطل ما لم يثبت
كل ما لا نعرف دليلا على صحته ومتى ان لم يثبت ما لا نعلمه له وهو حق الباقي قال
بعضهم هذا الذي ذكرته عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فوجب وجوده
قوله فاعتبروا وما قيل هذا تشويه بين الاصل والفرع فيكون مما موره به لقوله تعالى
ان الله يامر بالعدل وهذا ضعيف لانا لا نرى فيما قصي ما في الباب عموم اللفظ
وخاتمين الا تنس وتخصيص العموم والاجماع جائز واجمع السلف على انه لا بد
من دليل على تعيين الوصف للعلية والتحكم ان نذكر هذا الاجماع الثالث
الدائر في الطرق الدالة على ان الوصف لا يجوز ان يكون علة وهو اربعة النقض
وعدم التاثير والقلب والمعارضة

الفصل الحادي عشر النقض

وفيه مسائل

مسألة وجود الوصف مع عدم الحكم يقدح في كونه علة له وقع
الاكثرون ان علية الوصف اذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في علته
وزعم آخرون ان علية الوصف وان ثبتت بالمناسبة او الدوران لكن اذا دل الدليل
الحكم عنه لما لم يقدح في علته ما اذا كان المخلص له لما لم قال اكثرون
على انه يقدح في العلة ومنهم من قال لا يقدح ايضا لنا وجوه الاول ان استثناء

الى العلة للحكم اما ان يعتبر فيه انتفاء المعارض او لا يعتبر فان اعتبر لم يكن علة الا عند انتفاء المعارض وهذا يقتضي ان الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس تمام العلة بل جزء منها وان لم يعتبر فسواء حصل المعارض او لم يحصل كان الحكم حاصلا وذلك ينافي في كون المعارض معارضا فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف الانتفاء على انتفاء المعارض قوله هذا يدل على ان الحاصل قبل انتفاء المعارض ما كان تمام العلة بل جزءا منها قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون هذا العدم شرطا لتاثير العلة في الحكم تقديره ان العلة انما ان تعتبر بالمؤثر او الداعي او المعرف اما المؤثر فاما ان يكون فاعلا او موجبا اما الفاعل فيجوز ان يتوقف صحة تاثيره على انتفاء المعارض لموانع احدها ان الفاعل في الازل يحال ان الفعل حاله اولى او الازل ما قبل له والجمع بينهما يحال فلا يتوقف صحة تاثير قدرة الله تعالى في الفعل على نفي الازل له والعدم الذي لا يجوز ان يكون جزءا من الموثرات الحقيقية فهو اولى ان لا يشترط صحة التاثير وثانيها ان استناد الفاعل الى الموثر يقتضي القصد ولا يكون شرطا ان لا يحصل فاعلا واخواتها في استناد العدم الى الموثر جزءا من الموثر الحقيقي وثالثها القدرة لو صح فيها تعلق التاثير في المحل الا بشرط عدم البياض فيه والعدم لا يكون شيئا اما الموجب فهو ان النقيض لو وجب بشرط عدم المانع وسلمنا ان ذلك لا تنافي توجب الاثر وكل شرط عدم الحجاب له واما الداعي فلم اعطى انسانا الفقير شيئا لاجل انه يثيبه الله على ذلك فاعطيه انه هو دون ان يعدم كون الاول موجودا لم يكن جزءا من المقتضي في اعطاء الاول لانه حين اعطى الفقير الاول لم تكن الثيبوبة حاضرة بالبال فضلا عن عدمها وما لا يكون حاضرا بالبال لا يكون جزءا من الداعي معلمنا ان عدم كون الاول موجودا لم يكن جزءا من المقتضي واما المعرف فالعلم المخصوص دليل على الحكم وعدم المخصص ليس جزءا من المعرف والا كان يجب ذكره عند الاستدلال لحدوث العالم بما ذكرنا ان عدم المعارض وان كان معتبرا الا انه ليس جزءا من العلة سلمنا انه جزء ولكن مع الخلاف في هذه المسألة الى بحث الفعل فما فائدة قوله لئن من جواز تخصيص العلة ومن لم يجوزه لا يقول بان انتفاء العلة للحكم لا بد فيه من ذلك العدم والحق ايضا سلمنا ان المثال لو ذكر ما ذكر التقييد في اسناد التعليل لاستقامت العلة فلم قلتم انه في ذلك التقييد العدمي هل يسمى جزءا من العلة ام لا ومعلوم ان ذلك لا فائدة فيه والجواب عند بنا انه لو توقف اقتضاء العلة للحكم على

انتفاء المعارض لم يكن الحاصل عند وجود المعارض تمام العلة بل جزءها فاذا لو كان كذلك لم يصح جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود قلنا ان سمينا العلة بالموجب او الداعي امتنع جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود وحينئذ له نقول ان عدم المعارض جزء العلة بل نقول انه يدل على انه حدث امر وجودي انضم الى ما كان موجودا قبل وصارة كل المجموع علة تامة فلم يلزم من قولنا العلة التامة اذا وجدت حال عدم المعارض ان يجعل عدم المعارض جزء العلة وان سمينا العلة بالمعرف لم يمتنع جعل القيد العدمي جزءا من العلة هذا التقسيم كما انا نجعل انتفاء المعارض جزءا من المعرف لما له الجمهور على الصدق فقوله لو كان عدم المخصص جزءا من المعرف لوجب على المستدل بالعام المخصوص عدم المخصصات قلنا لم لا يجوز التمسك بالعام الا بعد طلب عدم المخصصات فاما انه لم يجب الذكر فلما بينا ان ذلك يتعلق باوضاع اهل الجدل والتمسك بها في اثبات الحقائق غير جائز قوله انه يصير الخلاف لفظيا قلنا لا نسلم فانا اذا سمينا العلة بالداعي او الموجب لم يجعل العدم جزءا من العلة بل كان كاشفا عن حدوث جزء العلة ومن يجوز التخصيص لم يقل بذلك وان سمينا بالمعرف طهر الخلاف في المعنى اثنا لان من اثبت العلة بالمناسبة حتى عرف كل القيد العدمي وان وجد فيه مناسبه مع العلة والا ابطلها ومن يجوز التخصيص لم يطالب المناسبة البته من هذا القيد العدمي الحجة الثانية في المسألة انه لا بد وان يكون من يكون المقتضي مقتضيا اقتضاء حقيقيا بالفعل ومن يكون المانع مانعا حقيقيا بالفعل منافاة بالذات وشرط هذا ان احد الضدين انتفاء الضد الاول لا يجوز ان يكون انتفاء الضد الاول لطريان الا احق والاولى الا ترى انه لما كان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضي عن ان يكون مقتضيا بالفعل لم يجز ان يكون خروجه عن كونه مقتضيا بالفعل لم يحل تحقق المانع بالفعل والا لدور فاذن المقتضي انما خرج عن كونه مقتضيا لم بالمانع بل بذاته وقد انعقد الاجماع على ان ما يكون كذلك فانه لا يصلح للعلية الحجة الثالثة الوصف وجد في الاصل مع وجود الحكم وفي صورة التخصيص مع عدم الحكم ووجوده مع الحكم فلا يقتضي القطع بكونه علة لذلك الحكم لكن وجوده مع عدم الحكم صريح التخصيص يقتضي القطع بانه ليس علة لذلك الحكم هناك ثم ان الوصف الحاصل في الفرع كما انه

مثل الوصف الحاصل في الاصل فهو ايضا مثل الوصف الحاصل في صورة التخصيص
فليس الحاقه باحدهما اولى من الحاقه بالباقي ولما انتفى ذلك علمنا ان ما ليس
فيه مانع الحكم عليه بالعلية وقال المحتجون الحاصل في الوصف المناسب مع الاقتران
ان يكون علة بعد فرق اذا ثبت ان الحكم متعلق به وصورة وعن ثاني تلك الصورة
على ابو يصلح ان يكون ما نعا وجب اضافة ذلك التعلق على المانع عملا بذلك
الاصل اجاب المانعون بان الاصل ترتب الحكم على المقتضي حيث لم يترتب
الحكم عليه وجب الحكم بانه ليس بعلة عملا بهذا الاصل فصار هذا الاصل معارضا
للاصل الذي ذكرتموه واذا تعارضا وجب الرجوع الى ما كان عليه الحال او الوقف عند
العلية قال المحتجون الذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه من الوجهين الاول انا لو اعتبرنا ان هذا
الوصف غير مؤثر لما ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران لان كل واحد منهما صالح
ان يكون علة بانفراده فاذا لم يكن احدهما علة لم يكن الآخر علة والا لكان
الوصف الواحد علة مستقلة وغير مستقلة وهو محال الثاني انا لو اعتبرنا ان هذا
الوصف غير مؤثر لما ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران لان كل واحد منهما صالح
ان يكون علة بانفراده فاذا لم يكن احدهما علة لم يكن الآخر علة والا لكان
الوصف الواحد علة مستقلة وغير مستقلة وهو محال الثالث انا لو اعتبرنا ان هذا
الوصف غير مؤثر لما ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران لان كل واحد منهما صالح
ان يكون علة بانفراده فاذا لم يكن احدهما علة لم يكن الآخر علة والا لكان
الوصف الواحد علة مستقلة وغير مستقلة وهو محال الرابع انا لو اعتبرنا ان هذا
الوصف غير مؤثر لما ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران لان كل واحد منهما صالح
ان يكون علة بانفراده فاذا لم يكن احدهما علة لم يكن الآخر علة والا لكان
الوصف الواحد علة مستقلة وغير مستقلة وهو محال الخامس انا لو اعتبرنا ان هذا
الوصف غير مؤثر لما ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران لان كل واحد منهما صالح
ان يكون علة بانفراده فاذا لم يكن احدهما علة لم يكن الآخر علة والا لكان
الوصف الواحد علة مستقلة وغير مستقلة وهو محال السادس انا لو اعتبرنا ان هذا
الوصف غير مؤثر لما ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران لان كل واحد منهما صالح
ان يكون علة بانفراده فاذا لم يكن احدهما علة لم يكن الآخر علة والا لكان
الوصف الواحد علة مستقلة وغير مستقلة وهو محال السابع انا لو اعتبرنا ان هذا
الوصف غير مؤثر لما ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران لان كل واحد منهما صالح
ان يكون علة بانفراده فاذا لم يكن احدهما علة لم يكن الآخر علة والا لكان
الوصف الواحد علة مستقلة وغير مستقلة وهو محال الثامن انا لو اعتبرنا ان هذا
الوصف غير مؤثر لما ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران لان كل واحد منهما صالح
ان يكون علة بانفراده فاذا لم يكن احدهما علة لم يكن الآخر علة والا لكان
الوصف الواحد علة مستقلة وغير مستقلة وهو محال التاسع انا لو اعتبرنا ان هذا
الوصف غير مؤثر لما ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران لان كل واحد منهما صالح
ان يكون علة بانفراده فاذا لم يكن احدهما علة لم يكن الآخر علة والا لكان
الوصف الواحد علة مستقلة وغير مستقلة وهو محال العاشر انا لو اعتبرنا ان هذا
الوصف غير مؤثر لما ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران لان كل واحد منهما صالح
ان يكون علة بانفراده فاذا لم يكن احدهما علة لم يكن الآخر علة والا لكان
الوصف الواحد علة مستقلة وغير مستقلة وهو محال

من تعليل ذكر الشفاء بعد والمقتضي يقتضي تعليله ايضا بالمانع فجواز ان يدل على الدليل
الواحد دليلان احدهما وجودي والآخر عدمي وعند الباقي ان ما ليس المانع ليس شيء
اعدام شيء لان ذلك يستند عن سابقه الوجود وجاعتنا الحكم بوجد البتة فيقع
اعدامه فعلم ان المستند الى المانع ليس الا ذلك العدم والسابع ان جواز تخصيص
العلة بوجوه احدها ان دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها كدلالة العام على جميع
افراده وكما ان تخصيص العام لا يقدح في كونه حجة فكذا تخصيص العلة وثانيها
ان اقتضاء الوصف لذلك الحكم في ذلك المحل اما ان يتوقف على انتفاء ذلك الحكم في ذلك
المحل الآخر او لا يتوقف والاول محال لانه ليس توقف احدهما على الآخر اولى من
العكس فيلزم انتفاء كل واحد منهما الى الآخر فيلزم الدور وان لا يتوقف واحد منهما
الى الآخر فحينئذ لا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر فلا يلزم من انتفاء كون
الوصف مقتضيا لذلك الحكم وهذا المحال انتفاء كونه مقتضيا لذلك الحكم في المحل
الآخر وثالثها الفقهاء اجمعوا على جواز ترك العمل بمقتضى الدليل في بعض الصور
لقيام دليل اقوى من الاول مع انه يجوز التمسك بالاول عند عدم المعارض
فان الانسان يلبس الثوب لدفع الحر والبرد ثم اذا تعرض لبعض المباحات قال له طالم
ان لبست هذا الثوب فطلقت فانه يترك العمل بمقتضى الدليل الاول في هذه الصورة
وان كان يعمل بمقتضاه وغيرها واذا ثبت حسن ذلك العادة وجب حسنه في الشرع
لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ورابعها وهو ان العلة
الشرعية امارة لوجود الحكم وغير الموجود لا يعلم كونه علة لا محتمل عن كونها امارة لانه
ليس من شرط كون الشيء امارة على الحكم ان يستلزم معه دائما فان الغيم الرطب امارة
المطر ثم عدم المطر في بعض الاوقات لا يقدح في كونه امارة وخامسها ان
الوصف المناسب بعد التخصيص يفيد ظن ثبوت الحكم فوجب العمل به بيان الاول
انا اذا عرفنا من الانسان كونه متحركا مما مطلوب الاقفاء غلب على ظننا حركة قدمه
وان لم نحضر بالفعل وذلك لان ما هيته الحيوانية فضلا عن عدديتها تقتضي ان يحرك احد
الى الانسانية مع ما انضم الى الشرط يفيد ظن حركة القدم ان عدم كونه حيوانا لم يوجد او
من المقتضي لهذا الظن قلنا اذا كان كذلك فانما حصلت الانسانية حصل ظن حركة
القدم اذا ثبت انه يفيد ظن الحكم وجب العمل به لان العمل بالظن واجب وسادسها
ان بعض الصحابة قال تخصيص العلة ردي عن ابن مسعود انه كان يقول هذا

في نسخة

رضي الله عنه حكم معدول به عن القياس وعن ابن عباس مثله وما ينقل عن احد انه انكره كما عليه وذكر
يفيد انعقاد الاجماع وسياتي انه وجد في الاصل المناسبة مع الاقتران في ثبوت الحكم
وفي صورة التخصيص المناسبة مع الاقتران في اسناد الحكم فلو اضفنا في صورة التخصيص
اسناد الحكم الى انتفاء المقتضي كما تركنا العمل بذينك الاصلين لكنا عملنا باصل واحد وهو ان
الاصل ان يكون عدم الحكم لعدم المقتضي فلو اضفنا في صورة التخصيص اسناد الحكم
الى حضور المانع كما عملنا بذينك الاصلين وخالفنا اصلا واحدا وهو ان يكون عدم
الحكم لعدم المقتضي ومعلوم ان مخالفة الاصل الواحد اهون من مخالفة اصلين اولى
عن الاول ان نقول ما الجامع ثم الفرق ان دلالة العام المخصص على الحكم وان كانت
موقوفة على عدم المخصص الا ان عدم المخصص امر عام لان العام ما لا يمنع
الحكم اما العلة فان دلالتها موقوفة على عدم المخصص فرع لكل العام والعلة
العلة على جميع التقديرات اما اولا فلان منهم من منع كون القيد العدمي جزءا من
علة الحكم الوجودي والذي جوزوه قالوا انما يجوز ذلك شرط ان يكون مناسبا لا
جزء وجب ذكره في اول الامر ليعرف انه هل يصلح لان يكون جزء العلة الحكم
ام لا وعن الثاني انا لا نسلم ان العلة بالموجب او الداعي كما سلف منا بل نقول
في محل ان يكون علة لذلك الحكم وفي جميع المحال لان العلة انما توجب الحكم لما هي
ومقتضى ماهيته الواحدة امر واحد فان كانت تلك الماهية موجبة لذلك الحكم
في موضع وجب حكمها عند كل ما في كل المواضع والجواب عن الثالث انه لا نزاع في ان الاصل
كذا لكن في انه مقطوع من الفرق بين الاصل والفرع وصورة التخصيص متحد على العلة
وهو ما اقام الدلالة على فساد ذلك وعن الرابع ان الظروف الامارة انما يعتد ظن
الحكم اذا غلب على الظن انتفاء ما يلازمه انتفاء الحكم فان من راى الغيم الرطب في
الشتاء بدون المطر وبعض الاوقات ثم راه مرة اخرى فانه لا يغلب على ظنه نزول
المطر واذا غلب على ظنه انتفاء الامر الذي لاجله منه عدم المطر المرة الاولى
وذلك لا يقدح في قولنا وعن الخامس انه مسلم لكنا نقول انه ينقطع من الفرق
بين الاصل وصورة التخصيص متحد على العلة وعن السادس هب انهم قالوا بذلك
لكنهم لم يقولوا التمسك بذلك قياس جامع ام لا وعن السابع ما ذكروناه في المحة
الثالثة من جانبنا والله اعلم

له في تحصيله دفع النقض هذا الحكم

الاباحة الامرين احدهما المنع من حصول غاية تلك الاوصاف فمن جوز النقض قال
المنع من عدم الحكم فيها اما النقض الاول فعليه اجابات احدها المستدل اذا امتنع من
وجوب الوصف في صورة النقض ليمكن المعترض من الدليل على وجوده فيها لانه انتقال
الى مسئلة اخرى على اول قال المعترض ما دللت به على وجود المعنى في الفرع يقتضي وجوده
في صورة النقض لان الوقوع لما كان دليلا على وجود العلة في الفرع لما كان دالا
الوصف عليه للحكم فربما كان الدليل الدال على السوال الذي بدا به في غيره وثانيها ان المنع من وجود
الوصف في صورة النقض انما يكون لوجود قيد في العلة يدفع النقض وذلك القيد
اما ان يكون له معنى واحدا او معنيان فان كان بمعناه واحدا فاما ان يكون نوعا لاحتراز به
ظاهرا والا يجوز السوال الظاهر وقد بينا فيما عرضت فيقتضي الى السبر فيقضيه الى
المناسبة غير وارد لانا قد بينا عن حدث وازالة المناسبة لا يكون عن حدث سوال المنع وقولنا
في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه كالبيع ولا ينتقض الخامة
لانها بيعت معاوضة المناسبة مع الاقتران في ثبوت الحكم وفي صورة التخصيص المناسبة
مع الاقتران في انتفاء الحكم فلو اضفنا في صورة التخصيص انتفاء الحكم الى انتفاء المقتضي
لكنا تركنا العمل بذينك الاصلين لكنا عملنا باصل واحد وهو ان الاصل ان
يكون عدم الحكم لعدم المقتضي اما ان لو اضفنا في صورة التخصيص انتفاء الحكم
الى حضور المانع كما عملنا بذينك الاصلين وخالفنا اصلا واحدا وهو اولى من
احالته على عدم المقتضي عن الاول ان نقول ما الجامع

لست معاوضة كتابة عنه ان قيل ما ان كان اللفظ له معنيان وما ان يكون
مقولا عليهما بالتواطؤ او بالاشتراك الاشتراك التواطؤ قولنا عباده مشتركة بين قضاء
الفوائت الجمعة كالصلوة منتقض بالحج فانه يشترك زيد وعمرو

قوله النكرة

في الفرض الجمعة كالصلوة

قوله

قولنا النكرة يقول على النكرة في الازمان وعلى النكرة في الاشخاص
والاظهر هو الاول وهو مرادنا هاهنا قال الاشتراك قولنا جمع في القروء
الواحد فلا يكون مستعملا كما لو وطئها ثالثا في قرء واحد مع الرجعة بين الطاهرين
يقتضي الوطئها في الحيض قلنا اردنا بالقروء الطهر وثالثها انه هل
يجوز دفع النقض بتعدد الوصف اما الطارد وان فقد جوزوه واما منكرو الطرد

في الوجه ولكن شاهان في الفرع بواسطة اتفاق الامامين مثال الثاني قولهم لو سمع الغائب عقد معاوضة ينعقد مع الجهالة بالعوض كالنكاح فيثبت الغائب فلا شفعة فيه وخيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذا ان الحكمين غير متباينين في الاصل لانه اجتمع في النكاح الغبطة وعدم الخيار لكن لم يكن اجتماعهما في الفرع وقال بعضهم هذا النوع من القلب غير مقبول لان دلالة الوصف على ثبوت الحكم لما بواسطة اظهر من دلالته على انتفاء الحكم بواسطة واعلم انه يقع في هذا النوع شيء يسمى قلب التسوية مثاله ان يقول الحنفي في طلاق المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقول الغالب فوجب ان يستوي حكمهما بقاء واثباته حتى لا يقع طلاق المختار وبعضهم قدح فيه بان قال الحاصل في الاصل اعتبارهما شاهدا في الفرع عند الغالب عدد وتوهما معا فكيف تحقق التسوية جوابه ان عدد الاختلاف بين الحكمين حاصل في النوع والاصل لكن في الفرع في جانب العدم وفي الاصل في جانب الثبوت وذلك لا يقدح في الاشتراك في اصل الحكم

الفصل الرابع في القول بالموجب وحده

تسليم جعله المستدل موجب العلة مع استثناء الخلاف فيه وهو يقع في جانب النفي على وجه وفي جانب الثبوت على وجه اخر اما في جانب النفي فاذا كان المطلوب نفي الحكم واللازم من دليل المعلل كون شيء معين غير موجب لذلك الحكم كما قال الشافعي في المتعلل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول السائل ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص فلم لا يمنع وجوب القصاص بسبب اخوتهم ان المستدل لو تبين بعد ذلك انه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع كان منقطعا ايضا لانه ظهر انه ما ذكر الدليل لم يذكر احد اجزاء الدليل واما في جانب الثبوت فكما اذا كان المطلوب اثبات الحكم فقرة الفرع واللازم من دليل المعلل ثبوته في صورة ما من الصور كما لو قال في وجوب الزكاة في الخيل حيوان المسابقة عليه فتجب الزكاة فيه قياسا على الابل فقال الحنفي وجهه انه يجب فيه زكوة التجارة والحلاق واقع في زكوة العين ومقتضى ذلك وجوب اصل الزكوة

الفصل الخامس في القرب والطاعة

وفيه مسئلتان مسئلة يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين جاز يجوز ابطاله وفيه مسئلتان مسئلة يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين منعه معتزلة خلافا لبعضهم لنا ان الردة والقتل والزنا كل واحد منها لو انفرد كان مستقلا باقتضاء القتل

ثم انه يصح اجتماعها متعاقبا متى كان كل واحد منها لو كان على الانفراد حاصلا لها جميعا فان قيل لم نسلم ان هناك حكما واحدا بل احكاما كثيرة فان حل القتل بسبب الردة غير حل القتل بسبب القتل والدليل عليه وجهان الاول ان الاول اذا عاد الى الاسلام زالت الاباحة الحاصلة بسبب الردة وثبتت الاباحة الحاصلة بسبب القتل والزنا اذا عفا ولي الدم زالت الاباحة الحاصلة بسبب القتل وثبتت الاباحة الحاصلة بسبب الزنا الثاني وهو ان القتل المستحق بسبب القتل يجوز العفو عنه لولي الدم والقتل المستحق بسبب الردة لا يمكن الولي من استيفائه وذلك يدل على تغاير الحكمين سلمنا ان الحكم واحد فلا نسلم انه يمكن حصوله عند الاسباب الثلثة دفعة واحدة ولم لا يجوز ان يقال انه لا بد وان حصل منها قبل حصول البواقي مسبب يكون الحكم حاصلا على الشائع سلمنا امكان حصوله دفعة واحدة لم لا يجوز ان يقال انها باسرها مشتركة في وصف واحد والعلة هو ذلك المشترك فيكون علة الحكم شيئا واحدا سلمنا انه ليس هناك قدر مشترك لكن لم لا يجوز ان يقال كون كل واحد منها علة مستقلة اضافة الغير فاذا وجد الغير الى شرط الاستقلال بالعلية فحينئذ لم لا يكون كل واحد منها علة تامة عند الاجتماع بل يضاف كل واحد عند الاجتماع جزء العلة والمجموع هو العلة التامة سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على تعليل الحكم الواحد بعلتين لكن لم قلتم انه ممتنع وجوه بطلانه الاول ان جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين يفضي الى نقض العلة وذلك باطل على ما مر فما افضى اليه مثله بيان الملازمة انه اذا كان للحكم الواحد علتان كثيرة فاذا وجد منها واحدة حصل الحكم ثم وجدت العلة الثانية بعد ذلك فهذه الثانية اما ان توجب حكما مثل الحكم الاول او بخلافه او لا توجب حكما اصلا والاول يقتضي اجتماع المثلين وهو محال والثاني والثالث يوجبان النقض لانه وجدت تلك العلة من غير وجود الحكم الثاني ان العلة الشرعية موثرة بجعل الشرع ايانا موثرا في ذلك الحكم فاذا اجتمع على المعلول الواحد علتان فلا بد ان يكون كل واحد من العلتين موثرا في بعض ذلك الحكم او في كله والاول محال اما لو كان كل واحد من العلتين موثرا في بعض الحكم الواحد لم يتبعض واما ثانيا فلان ذلك البعض لكل واحد من العلتين من ان يكون موجبة للحكم واما ثالثا فلان

على هذا التقدير معلل كل واحدة منهما غير معلل بالاخرى واما الثاني فباطل انما لان الحكم الواقع باحدى العلتين استحال وقوعه بالاخرى لاستحالة ايقاع الواقع الحاصل ان العلة لا بد وان تكون مناسبة للحكم ولو كانت علة لحكمين لجاز تناسبهما المتنافيين فيلزم كون النوع الواحد مساويا بالمختلفين والمتساوي للمختلفين مختلفين فالشيء الواحد يكون مخالفا لنفسه وهو محال والجواب قوله لو تساوى وحدة الحكم فلما الدليل عليه ان ابطال المتخصص الواحد امر واحد وهذا الامر الواحد اما ان يكون ممنوعا عنه من قبل الشرع بوجه ما او لا يكون ممنوعا عنه بوجه ما والاول هو الحرمة والثاني هو الحل فاذا كانت الحرمة واحدة كانت اذالتها اشارا واحدة فكان الاذن في تلك الاذالة واحدا فان قلت الفعل الواحد يجوز ان يكون حراما من وجه حلالا من وجه واذا كان كذلك جاز ان تتعدد الحلل لتعدد وجوه مباشرة الواحد مباح للاعمى من حيث انه مرتد ومحرم من حيث انه قاتل قلت القول بان الفعل الواحد حلال من وجه حرام من وجه غير معقول لان الحلال بقول الشرع ممتنع من جهة الشارع لانه منعه عليك لعلة فعله اصلا وهذا المعنى انما تحقق اذا لم يكن فيه وجه يقتضي المنع اصلا بل ليس من شرط الحرمة ان تكون حراما من جميع جهاته لان الظلم حرام مع ان كونه حادثا ومصنوعا حرمته لا تقتضي الحرمة اذا ثبت ذلك فنقول حمل الدليل على هذا الوجه يستحيل ان يتعدد لان هذا الحلال يستحيل ان يتعدد والعلم بذلك ضروري قوله الدليل على التعدد انه لو اسلم ذلك احد الحلين وهو قاتل فنحن لا نسلم انه بزوال احد الحلين يزول كون ذلك الحل معللا بالردة فان الامر الحاصل من نفس الحل بل بوصف كونه معللا بالردة فان قلت اذا كان ذلك الحل باقيا سواء وجدت الردة او زالت كان ذلك الحل عين ثبات نفسه عن الردة وهو النوع المطلوب لم يكن معللا به قلت لما حاصل العلة عندي عبارة عن المعرف وذلك يحتمل هذا الاشكال قوله والجواب لم نسلم ان احد الحلين زال لم لا يجوز ان يقال بل هو متلبس بالحل بعد زوال الردة لان الحل السبب زال احتساب ذلك الحكم لان ذلك السبب قائما ان بزول الحكم بنفسه فهذا مجموع قوله لا نسلم جواز اجتماع هذه العلل فلما عدم معارضة لانه لا منافاة بين وجود هذه الامور بحيث اجتماعها ونحن بينا الكلام على تقدير وقوع ذلك الجائز بقوله العلة هي القدر

المشترك من كل هذه الامور قلنا هذا باطل لان الامة مجمعة على ان الحيض من حيث انه حيض مانع من الوطي وهذه العدة والاحرام فالقول بان العلة هي القدر المشترك خلاف هذا الاجماع واما بيانا بان الحيض وصف حدثي والعدة امر شرعي والامر الحقيقي لا يشارك الامر الشرعي الذي هو عبارة عن امر ما فلم يكن هذا القدر هو العلة المنع من الوطي لا يقتضي العلم والرد قوله شرطا كون كل واحد منهما علة مستقلة عدم الواحد قلنا هذا باطل لان الامة مجمعة على ان الحيض يمنع من الوطي شرعا وذلك يقتضي ان يكون علة سواء وجد ذلك المعنى عدم الاخر او لا اما المعارضة الاولى فجوابها ان الحكم الحاصل بالعلة السابقة انما يمتنع حصوله بالعلة اللاحقة اذا اقتضينا العلة بالمؤثر واما اذا اقتضيناها بالمؤثر فلم قلت انه يمتنع واما الثانية فهي مبنية على ان ما لا يكون مؤثرا في الحكم لذاته يجعله الشارع مؤثرا فيه وقد تقدم ابطال هذه القاعدة واما الثالثة فلا نسلم ان المناسبة شرط العلية قوله لو سلمنا حاصل لم يجز ان يشترك الحكمان في جهة واحدة قلم ان العلة تناسبهما بحسب ذلك الوجه الواحد واعلم انه يمكن ان من الاحكام ما يجوز ان يسقط عنها بعض من هذه الاسولة وهو ما اذا جمعت بين الامرين وجهة اجمل واشمل وحملته في جانب المرتفع دفعة واحدة فانها تخرج عليك لذلك الحكم وهما لا وجه له في هذه الصورة اكثر تلك الاسولة مسألة الحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين والدليل عليه وجهان الاول ان الانسان اذا اعطى فقيرا درهما احتمل ان يكون الداعي له الى الاعطاء كونه فقيرا فقط او درهما فقط او مجموعهما او كونه فقيرا فقط او مجموعهما او مجموع الامرين منهما وهذه الاحتمالات اربعة متنافية لان قولنا الداعي له الى الاعطاء هو الفقر لم يمتنع ان يكون غير الفقر داعيا اوجزء من الداعي واذا كانت هذه الاحتمالات متنافية فان دلت على حد التساوي امتنع حصول كل واحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونه علة وان ترجح بعضها فذلك الترجح يحصل بامور وراء المناسبة والاسئلة لان ذلك مشترك بين الاربعة وحينئذ يكون الراجح هو العلة دون المرجوح الثاني ان الصحابة اجمعوا على قبول العرني لدى عمر بالشاور عبد الرحمن في قصته المجموعة قال ابو مؤدب ولا ادري عليك بالشاور فقال علي ان لم يجتهد فقد فشكر ان اجتهد فقد اخطأ ادري عليك العرني وجه الاستدلال به ان عبد الرحمن شبهه بالمادب المباح وان عليا عرف بينه وبين سائر المادبات بان المادب الذي كان من جنس المحرمات لا يجوز فيه المبالغة المنتهية الى حد الاتلاف

وذلك يدل على اجماعهم على قبول الفرق وهو يقدح في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين والله اعلم

الفصل الثالث في بيان انه من مبنيات العلة مع انه ليس كذلك وقبل الخوض في تلك الاشياء نذكر تقسيمات العلة

التقسيم الاول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم اما ان تكون امرا وجوديا او عدميا والوجودي اما ان يكون جوهرا او عرضا والعرض اما ان يكون حقيقيا او اضافيا او سلبيا او مركبا من هذه الاقسام وهي الصفة الحقيقية مع الاضافية او مع السلبية او الاضافية مع السلبية او الحقيقية مع السلبية او الحقيقية مع الاضافية والسلبية مثال التعليل بالصفة الحقيقية فقط قولنا مطعوم وكيل ربوي باشاء الاضافية قولنا مكيل وكيل ربوي باساء السلبية قولنا في طلاق المدخول بها يرض به فلا يقع مثال الحقيقية مع الاضافية قولنا بيع صدر من اهل في المحل مثال الحقيقية مع السلبية قولنا قتل بغير حق مثال الحقيقية والاضافة والسلبية معا قولنا قتل عمد عدوان مثال الوصف الشرعي قولنا في المشاع يجوز بيعه فيجوز رهنه مثال العرفي قولنا في بيع الغائب انه مشتمل على جهالة مجتمعة في العرف سمي الاسم قولنا في النبيذ انه مسمى بالخمر فيحرم شربها احتصر من الغيب واعلم ان التعليل يجوز مستنبط المحل بكون علة قاصرة ويجب ان يكون بالجزء الذي به يمتاز ذلك المحل عن غيره والا لحصل الحكم في ذلك المشارك فتقصر العلة قاصرة متعدية وان كان بيله مستدية ويجب التعليل بالجزء الذي به يشارك غيره والا لم توجد تلك العلة في غيره فتقصر العلة المتعدية قاصرة

التقسيم الثاني العلة والحكم اما ان يكونا ثنويين او عدميين وهذان القسمان لا نزاع في صحتهما واما ان يكون الحكم عدميا والعلة ثنوية وهو الذي يسميه الفقهاء تعليلا بالمانع واختلفوا في انه هل من شرطه وجود المقتضى

التقسيم الثالث العلة اما ان تكون فعلا للمكلف كالقتل الموجب للقصاص او لا يكون كذلك والاول هو الذي اختاره عبد الجبار عندنا البطل الرابع الوصف المجهول علة اما ان يكون لذاته الموصوف كالكون البر مطعوما او لا يكون كذلك بل يكون لمعنى وذلك المعنى اما ان يكون ضروريا بحسب العادة وهو مثل انقلاب العصير خمرا او الخل خلا او لا يكون وهو اما ان يكون مستقلا باختيار اهل الدنيا كالكون البر مكيلا او باختيار الشخص الواحد كالزوجة والقتل

التقسيم الخامس العلة اما ان تكون ذات اوصاف كقولنا في المثل عبد ذكر عدو فان

لم يكون كقولنا التفاح مطعوم ويكون ربويا

التقسيم السادس العلة قد تكون وجه المصلحة كالكون الصلوة ناهية عن الفحشاء والكون الخمر موقعة للعداوة وقد تكون امارة المصلحة كما اذا جعلنا جهالة احد البدلين علة في فساد البيع مع انا نعلم ان فساد البيع في الحقيقة معلل بما يقع بالجهالة من تعذر التسليم الخبري ان جواز البيع حيث لم يقع الجهالة من صحة التسليم كبيع صبرة من الطعام مشاهدة البعض لصحة تسليمها وان كان مجهول القدر

التقسيم السابع الوصف قد يعلم وجوده بالضرورة كالكون الخمر مسكرة او نظرا وذكرنا ان يعلم بالضرورة كونه من الدين كالكون الجماع في نهار رمضان مفسدا للصوم وقد لا يكون كذلك وامثلته ظاهرة

مسئلة اختلفوا في جواز التعليل بعلل الحكم والحق ان العلة اما ان تكون امرا وجوديا او عدميا فان كان الاول صح التعليل بعلل الحكم سواء كانت العلة مخصوصة او مستنبطة لانه قد استفاد في ان يقول الشرع حرمت الربا في البر لكونه بر او يعرف كون البر مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان محل الحكم علة للحكم لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا لاساءة وذلك محال لوجهين الاول ان المفهوم من كونه فاعلا غير المفهوم من كونه قابلا والثاني ان الفاعل لا بد وان يكون مغايرا للمفعول لان يكون احدهما داخلا في الآخر او خارجا عنه والشيء لا يكون داخلا في نفسه ولا خارجا عن نفسه فان كان الاول كان ذلك الشيء مركبا في نفسه والجزء الذي هو محل للفاعلية غير الجزء الذي هو محل للقابلية فلا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وان كان الثاني كان هذان الامران الحاصلان من تلك الماهية لاحقين لها وكل لاحق معلول فيعود الامر في ان المفهوم من كون تلك الماهية علة لاحد اللاحقين غير المفهوم من كونه علة للآخر الموجود بكون الكلام في هذين المفهومين كالاول فيلزم التسلسل وهو محال وان كان احدهما داخلا في الماهية والآخر خارجا عنها لزم كون الماهية مركبة لان كل ما له جزء فهو مركب ويلزم ان يكون اما الفاعلية نفسها او الفاعلية جزء من الماهية وذلك محال لان الفاعلية والقابلية نسبة بين الماهية وبين غيرها والنسبة بين الشيء وغيره خارجة عن الماهية والخارج عن الشيء لا يكون داخلا فيه فلا يمكن ان يكون الفاعلية والقابلية داخلة في الماهية والثاني وهو ان نسبة الفاعل الى المفعول نسبة له ونسبة المفعول الى الفاعل نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد نسبة الى الشيء الواحد موثرا وقابلا

لزم كون النسبة الواحدة موصوفة بالوجوب وبالامكان معا وهو محال فان قلت
قد بينا في كتبنا العقلية ما في هذين الوجهين من الجمل العلة ولما ان كانت العلة متوقفة
لرجحان ان يكون محل الحكم علة للحكم لان العلة المتوقفة هي التي توجد وغيرها مورد
النقض وخصوصية مورد النقض يصلح حصولها في غيره لان النقض لم يكون نفس
غيره مثل الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرا منضبطا جاز التعليل به لما
الذي لم يكون كذلك مثل الحاجة الى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي
يسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا في جواز التعليل به والحق جوازه لنا اذا
ظبنا استناد الحكم المخصوص في مورد النص الى الحكمة المخصوصة فمن حصول
الحكم في تلك الصورة وهو الغلب بالظن واجب على ما تقدم وفان قيل لم نسلم
انه لو حصل غلبة الظن بالحكم في الاصل تلك الحكمة لم حصل غلبة حصول تلك الحكمة
في صورة اخرى انه يلزم من حصول مثل حكم الاصل في تلك الصورة الاخرى
لكن النزاع في ان ذينك الظنين هل هو ممكن الحصول ام لا وانتم ما دللتم على جوازه
ونحن نمنع امكانه مرة وجوبه اخرى ان الحكم اما ان يعلل بالحاجة المطلقة
او بالحاجة المخصوصة والاول باطل لان كل حاجة معتبرة والا لما انتفت
باطل لان الحاجة امر يظن فلا يمكن القطع على تفاوتها واختيار كل واحد من
مراتبها التي لا نهاية لها من الطرفة الاخرى واذا تعذر تعيينه تعذر التعليل بذلك
المعين لانا لم نوضح تعليل الحكم بالحكمة لما مع تعليله بالوصف وهذا جائز
فذاك غير جائز بيان الملازمة ان شرع الحكم لو كان يكون لفائدة عائدة
الى العبد لانتفاء الداعي على ان الشرائع مصالح اما وجودا كما هو قول المعتزلة
او تفضلا كما هو قول اذا كان كذلك فالموثر الحقيقي في الحكم هو الحكمة اما
الوصف فليس موثرا البتة وانما جعل موثرا لاشتماله على الحكمة التي هي الموثرة
اذا ثبت هذا فنقول لو امكن اسناد الحكم الى الحكمة لما جاز اسناده الى الوصف
لان كل ما يقدح في اسناده الى الحكمة يقدح في اسناده الى الوصف لان الفارق
في الاصل قادح في الفرع وقد يوجد ما يقدح في الوصف ولا يكون قادحا في الحكمة
لان القادح في الفرع قد لا يكون قادحا في الاصل فاسناد الحكم الى الوصف مع امكان
اسناده الى الحكمة تكثير لان كان الظن طريق عدم حاجة البدن وانه لا يجوز ولما بينا
انه جاز التعليل بالوصف علمنا انه انما جاز تعذر التعليل بالحكمة الثالث لو جاز

التعليل بالحكمة لوجب طلب الحكمة والطلب غير واجب فالتعليل غير جائز
بيان الملازمة ان المجتهد ما امر بالقياس عند فقد النص الا لتحقق الحكمة في المحل عند
وجدان العلة وقد يمكنه وجدانها الا بعد الطلب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فاذن طلب العلة واجب فاذا كانت الحكمة علة كان طلبها واجبا بيان
ان طلب الحكمة غير واجب لما الحكم لها يعرف الا بواسطة معرفة الحاجات
والحاجات امور باطنة لا يمكن معرفة مقاديرها الا بمشقة شديدة وتجب ان لا يكون
هذه المعرفة واجبة لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج السابع ان اشتراط
الشريعة يدل على ان الحكم معللا بالاوصاف لما بالحكم لانا لو فرضنا حصول الوصاف
كالنكاح والبيع والهبة عارية عن المصالح استدت الاحكام الباهرة لو فرضنا حصول
المصالح دون هذه الاوصاف لوجب بها الاحكام الملائمة لها ولذلك يدل لها ظاهرا
على امتناع التعليل بالحكمة الخامس الدليل على انتفاء العلة المتقدمة قوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفنا في الوصاف الخفية الظاهرة وهاهنا الحاجة ليست
كذلك فيبقى على الاصل السادس ان الحكمة تابعة للحكم لان حصول الزجر تابع
لحصول المناصر عنه الشيء يستحيل ان يكون متاخرا عن الشيء فالحكم لا يكون علة للحكم والجواب
قوله ما الدليل على جواز ان يحصل للظن ان الحكم في المحل معلل بالحكمة قلنا
النزاع في ان المناسبة طريق كون الوصف علة والمعنى بذلك ان يستدل بكون الوصف
مشتملا على المصلحة على كونه علة لكن الدليل على صحته استناد على
مطلق المصلحة او استناد على مصلحة معينة والاول باطل والا لكان كل وصف
مشتملا على مصلحة كيف كانت علة لذلك الحكم ولما بطل القسم الاول تعين الثاني
فنقول اما ان يمكن الاطلاع على المصلحة المخصوصة او لا يمكن فان امتنع الاطلاع على
المصلحة المخصوصة امتنع الاستدلال بكون الوصف مشتملا عليها على كونه علة
لان العلم باشتمال الوصف عليها موقوف على العلم بها وحيث امتنع هذا الاستدلال
علمنا ان الاطلاع على خصوصيتها ممكن وهذا الظن ظهر الجواب عن قوله المصالح
امور باطنة فلا يمكن الاطلاع عليها قوله لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز بالوصف
قلنا التعليل بالحكمة وان كان راجحا على التعليل بالوصف من الوجه الذي ذكرتم لكن التعليل
بالوصف راجح على التعليل بالحكمة من وجه آخر وهو سهولة الاطلاع على الوصف
وعسر الاطلاع على الحكمة فلما كان كل واحد منهما راجحا من وجه مرجوحا

من وجه حصل الاستواء وقوله لو صح التعليل بالحكمة لوجب طلبها قلنا نعم وان اختلفنا
وجوبا تعليل الحكم بالحكمة لكنا اتفقنا على ان كون الوصف علة للحكم
معللا بالحكمة فان لم يتضمن ذلك وجوب طلب الحكمة فقد بطل قوله ان
اتضمن وجوب طلبها فقد بطل قوله ايضا قوله الاستدلال على تعليل الحكم بالوصف
لها بالحكم قلنا لا نسلم بل التعليل بالحكمة حاصل في صور كثيرة مثل التوسط
في اقامة الحدود للملك وغيره الزاجر وحفظ الغرض من الفعل الاسبر والكثير قوله
الثاني للقياس قام دليل العلم به في الوصف لظهوره قلنا الحكمة علة لطلب
الوصف فاولى الجواز ان يكون علة للحكم قوله الحكمة مؤثرة الحكم قلنا
في الوجود اختيارا حتى لا في الذهن ولهذا قيل اول الفكر اخر العمل تكملة اخرى
في اول المسئلة الحكمة علة للعلية العلة فاولى ان يكون علة للحكم بيانه ان الوصف
لو كان مؤثرا في الحكم لكان له شأن به على جلب نفع او دفع ضر وكونه علة معللا بهذه
الحكمة فان لم يكن للعالم بتلك الحكمة المخصوصة استحالة التوصل الى جعل الوصف
علة وان امكن ذلك وهو مؤثر في الحكم والوصف ليس مؤثرا كان اسناد الحكم
الى الحكمة المقارنة التي هي المؤثرة اولى من اسناده الى الوصف الذي هو في
الحقيقة ليس مؤثرا مسئلة يجوز التعليل بالعدم خلافا للبعض الفقهاء
لنا انعقد حصول الحكم مع بعض العدمات والدوران مفيد ظن العلية والظن
واجب العمل به احتج على ان العدم لا يصلح للعلية بامور احدها ان العلية مناقضة
للعلية المحمولة على العدم والا فعليه عدمية فالعلية بنوتية فلو حملناها
على العدم كان النفي المحض موصوفا بالصفة الوجودية وهو محال اذ ذلك لما امكننا
ان نستدل بكون الجدار كثافة وحصوله في الحيز على كون الموصوف بهذه
الصفات موجودا وهو سفسطة وثانيها ان العلة لو تعذر ان تستمر عالية لم
يكن علة سواء اريد بها المعرف او المؤثر او الداعي والتعذر عبارة عن كون كل احد من المتعذرين
مخصوصا في نفسه بحيث لو كان تعذر هذا حاصلا لذكرنا لا تعذر ذلك حاصلا
لهذا وهذا غير معقول في العدم المقرون لانه نفي محض وانه لو جاز وقوع التعذر فيه
لجاز ان يقال المؤثر في العالم عدم وجودي ليست اصول ذات معدومة على ما ذهب
اليه العالمون بان المعدوم شيء وكون ذلك عدما ثابت بالالزام ان يجعل النفي
المحض الذي لا يكون ذاتا ولا عينا ولا امرا من الامور مؤثرا في العالم او ذلك

تم بسعد باب اثبات الصانع تعالى الله عن ذلك وتاليها ان العدم اما ان يكون
عاريا عن النسبة من كل الوجوه او لا يكون فان كان الاول لم يكن له اختصاص بذات
دون ذات ووقت دون وقت فلا يجوز جعله علة لحكم معين في وقت معين
وفي شخص معين وان كان له انتساب بوجه ما كان ذلك الانتساب امرا ثبوتيا
ضرورة كونه نقيضا للا انتساب فيلزم وصف العدم بالوجود وهو محال ورابعها
ان المجيب اذا اعتذر عن علة الحكم لم يجب عليه سبر اوصاف العدم بها فانها غير مناسبة
مع انه يجب عليه سبر كل وصف يمكن كونه علة وذلك على ان الوصف العدمي لا يسلم
للعلية وخامسها قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى والعدم نفي محض فلا
يكون من سعيه فوجب ان لا يترتب عليه حكم لان كل حكم للانسان يسبب اما
جلب نفع او دفع ضر ثبت ان الوصف العدمي لو امكن ان يكون علة فانما يكون
الامتناع عن الفعل عدما مع انه قد يكون مأمورا به ويكون منشأ المصالح والمفاسد
قلت الامتناع عن الفعل عبارة عن امر ينعله الانسان يترتب عليه عدم ذلك
الشيء سلمنا ان الامتناع ليس عدما سلمنا والجواب عن الاول ما ذكروه
من الدلالة على ان العلة صفة ثبوتية معارض بدليل آخر وهو انها لو كانت ثبوتية
لكانت من عوارض ذات العلة فكانت مفتقرة الى تلك الذات وكانت ممكنة فكانت
مفتقرة الى العلة وكانت علة العلة لتلك العلة زايدة عليها ولزم التسلسل ومن
الثاني مسلم انه لو كان العلة متعذرة عالما لم يكن علة لكن لا نسلم ان التعذر يستند الى
كون المتعذر ثبوتا فان عدم احد الضدين عن المحل يصح حلول الضد الاخر فيه
وعدم ما ليس بضد ليس كذلك وايضا عدم اللازم وعدم ما ليس بلازم لا يقتضي
ذلك فقد حصل الاستبانة العدمات ومن الدال ان العلة عدم مخصوص
قوله فالمخصوصية صفة عامة بالنفي المحض قلنا لا نسلم ان الخصوصية
امر ثبوتي فانها لو كانت امرا ثبوتيا لكانت في نفسها امرا مخصوصا فلزم التسلسل
وعن الرابع لو نسلم ان المجتهد لو بحث في السبر والتقسيم عن الاوصاف العدمية
سلمنا ذلك ولكن اسقاط هذا التكليف لتعذره فان العدمات غير متناهية
وعن الخامس انا نعلم بالضرورة كوننا مكلفين بالامتناع فدل على ان العدم
قد يكون سعيا قوله الامتناع عبارة عن فعل ترتب عليه ذلك العدم قلنا

لو كان الامتناع عن الفعل عبارة عن فعل يترتب عليه العدم لكان المنع عن الفعل فاعلا لوجود ذلك محال مسئلة لما تبين من التعليل بالعدمات امتناع التعليل بالاوصاف الاضافية صحيح بناء على ان العدم لا يكون علة لانا قلنا انما عدمات لان مسمى الاضافة ليس امرا وجوديا واذا لم يكن المسمى وجوديا امتنع ان يكون شيء من الاضافات الخصوصية وجوديا انما قلنا ان مسمى الاضافة ليس امرا وجوديا لانه لو كان هذا المسمى وجوديا لكان اما حاصلا هذا المسمى كان وجوديا فاذا قام فيما في اضافة ما كونها امرا وجوديا كانت له حالة صفة لمحل فكان حاصلا في ذلك المحل وكان مسمى الاضافة حاصلا في حلول تلك الاضافة في ذلك المحل فاذا كان المسمى امرا وجوديا كانت اضافة الاضافة امرا وجوديا زائدا على الاضافة الاولى الى غير النهاية وهو محال فثبت ان مسمى الاضافة يمتنع ان يكون وجوديا واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون شيء من الاضافات الخصوصية وجوديا لان الاضافة الخصوصية ماهية مركبة من الاضافة ومن الخصوصية فلو كانت امرا وجوديا لكان الوجودي اما قيد الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم والثاني ايضا باطل لان خصوصية الاضافة صفة للاضافة فلو كانت الخصوصية امرا ثبوتيا لزم حلول الموجود في المحل المعدوم وهو محال فثبت ان سبب الاضافات يمتنع ان يكون موجودا فهو معدوم والتعليل بالعدم غير جائز على ما تقدم مسئلة يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي خلافا لبعضهم لنا ان الاقدام يفيد ظن العلية فاذا جعل في الحكم الشرعي جعل ظن العلية واحتج المانعون بامور احدها ان الحكم الشرعي الذي هو حكم علة متقدما على حكمه متقدما على الحكم الذي جعل معلولا ومحتمل كونه متقارنا فعلى تقدير التقدم لم يصلح للعلية والا لزم خلو العلة عن حكمه وعلى تقدير التأخر لم يصلح للعلية لان المتأخر لا يكون علة للمتقدم وعلى تقدير المقارنة يحتمل ان يكون العلة هو وان يكون غيره فلم يجز ان يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة ولا شك ان العبرة في الشرع بالغالب لا بالنادر فوجب الحكم بانه ليس بعلة وثانيها ان نفسر العلة اما بالمعرف او الداعي او الموزر فان فسرناه بالمعرف امتنع تعليل حكم الاصل بحكم الفرع لان المعرف لحكم الاصل هو النص او غيره واما الداعي والموزر

فباطلان لان من يقول بالموجب والداعي يقول الموجب الداعي جهات المصالح والمفاسد فالقول بان الحكم الشرعي موجب او داع جزء للاجماع وهو باطل والا لتعذر ان يكون الوصف علة لتقدم العلة على المعلول وتقدم احد الجزءين على الاخر يوجب معلولا واحدا يكون مرة العلة مجموع فلا يجوز ان يكون الحكم الشرعي علة وبيانه ان الشرع اذا اثبت حكمين في صورة واحدة فليس لاحدهما مزية على الاخر في الوجود والاعتبار والعلة مع ذلك ليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس واما ان يحكم بكون كل واحد منهما علة للاخر وهو محال او يكون واحد منهما علة للاخر وهو المطلوب والجواب عن الاول لا نسلم ان تقدم الحكم يوجب ان لا يصلح للعلية لان المراد من العلة المعرف والمتأخر يجوز كونه معرفا للمتقدم وعن الثاني انا نفسر العلة بالمعرف قوله الحكم وفعل المتعرف لا يتعرف بالمتعرف قلنا سيأتي الجواب عنه في مقدمة الباب الثاني وعن الثالث لا نسلم ان التقدم شرط العلية على ما بيناه وعن الرابع انه يجوز كون كل واحد منهما علة لصاحبه بمعنى كون كل واحد منهما معرفا لصاحبه فرع اذا جوزنا تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل يجوز تعليل الحكم الحسي بالحكم الشرعي ومثاله ان يطلب اثبات الحرمة في الشرب بالسكر والطلاق وهل النكاح بشرط كونه جائعا قيد والحق انه جائز لان المراد من هذه العلة المعرف وقد رأينا جميع جعل الحكم الشرعي بمعنى الامر الحقيقي مسئلة يجوز التعليل لاوصاف العدمية وهي الشرف والخسة والكمال والنقصان ولكن شرط على احدهما ان يكون مضبوطا متميزا عن غيره والا فان يكون معلولا لما عطف بالفاء لاحتمال الوقات فانه لو لم يكن كذلك لجاز ان لا يكون ذلك الوصف حاصلا في زمان الوقوع عليه الاستدلال وحده لا يجوز التعليل به مسئلة يجوز التعليل بالمركب عند الاكثرين وقال قوم لا يجوز لان المناسبة مع الاقتران او الدوران يفيد ظن العلية يوجب العمل به احتج المنكرون بامور ثلثة احدها ان جواز التركيب في العلة يوجب تطرق النقض الى العلة العقلية واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل ماهية مركبة فان عدم كل واحد من اجزائها يعد عليه بتلك الماهية لان كون الماهية علة صفة من صفات الماهية وتحقق الصفة يتوقف على تحقق الموصوف واذا كان كذلك كان عدم كل واحد من اجزاء الماهية علة بانه لعدم عليه تلك الماهية فاذا عدم جزء من اجزائها وقد عدمت العلية فانا عدم بعد ذلك جزء آخر لكن عدم هذا الجزء الثاني

علة لعدم علية تلك الماهية لان ذلك قد حصل عند عدم الجزء الاول فلا يحصل
مرة اخرى عدم الجزء الباقي وقد حصل عدم جزء الماهية مع انه لم يترتب عليه عدم
عليه تلك الماهية فقد وجد المقتضي للعلة العقلية لان يكون عدم جزء الماهية
علة لعدم علية الماهية امر حقيقي سواء كانت عليه الشيء عقلية او وضعية
فان قلت فهذا لا يقتضي ان لا يكون في الوجود ماهية مركبة لان عدم
كل واحد من اجزائها علة مستقلة لعدم تلك الماهية فيعود المحال قلت
ليست الماهية امرا وراء مجموع تلك الاجزاء فلم يكن عدم تلك الاجزاء علة لعدم
اخرا لماهية الماهية في حكم زايد على ذات الماهية وعدمها معلل بعدم كل واحد
من اجزاء الماهية فظهر الفرق وثانيها ان يكون الشيء علة لغيره صفة لذلك الشيء
سواء حصلت له تلك الصفة لذاته او بالجعل فاذا كان الموصوف بالعلية امرا مركبا
فاما ان يقال حصلت تلك الصفة تامة في الكل واحد من تلك الاجزاء وهو محال واما
لو قلنا انه يلزم من حصول الصفة الواحدة في المحال الكثيرة وهو محال واما ثانيا
فلانه يلزم من كون كل واحد من تلك الاجزاء علة تامة لانه لا معنى لكون الشيء علة الا
حصول العلية فيه واما ان يقال حصل في كل واحد من اجزاء العلة جزء من تلك العلية
وهذا ايضا محال لانه يقتضي انقسام الصفة العقلية حتى يكون للعلية ثلث ونصف
وربع وذلك محال وما ثبت ان كل واحد من تلك الاجزاء لما لم يكن علة عند انضمامها
اليه ان يكون قد حدث امر لم يكن او ما كان عند ذلك فان حدث امر ما فالمقتضي لحدوث
ذلك الامر اما كل واحد من تلك الاجزاء او مجموعها فان كان الاول كان كل واحد
من تلك الاجزاء مستقلا باقتضاء ذلك الامر فيستقل اقتضاء العلة فوجب ان يكون كل واحد منها
علة تامة وذلك محال وان كان الباقي كان الكل في اقتضاء ذلك المجموع لذلك
الامر الحادث محالا لان في اقتضاء ذلك المجموع للعلية يلزم ان يكون بين اسطقسية
حدوث امور آخر ولان التسلسل وهو محال وان قلنا انه لو حدث امر لم يكن حاصلا
فتلك الاجزاء حالة الاجتماع في حالة الانفراد لكنها حالة الانفراد ما كانت علة فكذا
عند الاجتماع والجواب عن الاول ان التعقل انما يلزم لو جعلنا عدم جزء الماهية
علة لعدم علية الماهية وهو بناء على كون العدم علة معدوم ممنوع ومن الثاني
العلية ليست صفة ثبوتية والا لزم التسلسل على ما بيناه وانما لم يكن صفة ثبوتية لما تقدم
القول بانها اما ان تحل كل واحد من الاجزاء تامة او تنقسم بحسب انقسام اجزا

الماهية ومن الثالث انه منقوض بكل واحد من العشرة فانه ليس بعشرة وعند اجتماعها
يكون المجموع عشرة فكذا ما هنا وعن الوجه الثاني بقول الشارح الشيرازي رحمه الله
عن بعضهم انه قال لا يجوز ان يتعاقب على سببه واحد وهذا التصريح لا اعرف له صحة
البتة الثالث في الفرق بين جزء العلة ومحلها وشرط ذات العلة وشرطها
وقبل الخوض فيه لا بد من حد الشرط وذكر وا فيه وجهين الاول ان الذي يلزم
من عدمه عدم الحكم ولا يكون جزءا من العلة المالي وهو الذي يلزم من عدمه
معدومية ذاتية لوجود الحكم اذا عرفت ذلك فمن الناس من انكر هذا الفرق
وهم المعتزلة القائلون بالتحكيم والمحكمون لتخصيص العلة واحتجوا عليه بان العلة
الشرعية ما يكون معرفا للحكم وهو انما يكون معرفا للحكم عند اجتماع كل القيود
من الشروط والاضافة الى المحل والمحل فيكون كل واحد من هذه القيود جزءا
من المعرف فيكون جزءا من العلة بلى لا نكرار بعض هذه القيود اقوى في الوجود
من بعض فان الفعل له ذات وحقيقة ثم له صفة وهي اضافته الى الفاعل وله
المفعول وذات الفعل اقوى في الوجود من هذه الاضافات فحينما يحصل اليه وقد يكون
بعض تلك القيود مناسبا دون البعض او يكون بعضها اقوى في المناسبة من بعض
ولكن مع تسليم هذا التفاوت فالمعتبر في تعريف الحكم هو المجموع وحينئذ
لا يبقى من جزء العلة ومن شرطها فرق وفائدة هذا البحث انه اذا صدر من بعض
تلك الاجزاء عن انسان وصدر الباقي عن انسان آخر فان كانت تلك الاجزاء
متساوية في القوة والمناسبة استند كلاهما في الفعل الى الفاعل الجزء الاقوى
وهذه الفائدة حاصلة سواء سميناه جزء العلة او شرطها ومن الناس من سلم الفرق
وزعم ان العلة انما تعرف عليتها بالنص او بالاستنباط فان كان الحول او العذر
الذي دل النص على كونه شاطا للحكم هو العلة وسائر القيود التي عرف
اعتبارها بدليل منفصل جعلها شرطا وان كان الملك فالذي يكون شاطا
هو العلة والذي يعتبر في تحقيق المناسبة ولا يكون شاطا فيضا فهو جزء
العلة والذي لا يكون مناسبا ولا جزءا منه فهو الشرط هذا اذا اعرفنا عليه
الوصف بالمناسبة اما اذا اعرفنا عليه بسائر الطرق لم يظهر هذا الفرق والله
اعلم مسئلة اتفقوا على انه لا يجوز التعليل بالاسم القليل كخبر الخمر ان الرب

له نسلم بل نكشف عن المنع من استعمال القياس معلنا ولكنا نكشف عن حكمة الحكم سلمناه لكنه منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة فرع اختلفوا في ان الحكم ورد النص ثابت بالنص او بعلة النص فقالت الحنفية لا يمكن تثبيته بالعلة لان الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يكون طريقا الى المعلوم واجابنا جوزوه والخلاف لفظي لانا نبني هاهنا العلة امرا اماريا يغلب على الظن ان الشرع اثبت الحكم عنده جلبه وذلك مما لا يمكن انكاره مسئلة للقياس ان لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافا لبعض المعتزلة احتج من نصره بانه لو جوز التعليل بالصفات المقدرة لجاز ان يقال ان الملك اذا ورث ماله فوهبه الملك معنى معقد شرعي في الحال اثره اطلاق التصرفات وورثه قالوا الملك الحادث يستدعي سببا حادثا وذلك هو قوله بعت واشتريت وهاتان الكلمتان مركبتان من الحروف المتوالية وكل واحد تلك الحروف لا يوجد الا عند وجود الحروف الاخر فما من لبس لهاتين الكلمتين وجود حقيقي لكن لهما وجود تقديري وهو ان الشارع قدر بقاء تلك الحروف الى حين حدوث الملك ضرورة انه لا بد من وجود السبب حال حصول المسبب وقد يذكرون هذا التقدير في جانب الدين يقولون ان من عليه الدين يكون ذلك الدين مقدرا في ذمته واعلم ان هذا الكلام من جنس الخرافات لان الوجوب اما ان يكون مضافا للوجود تعلق خطاب الشرع على ما هو مذهبنا او يكون الفعل في نفسه بحيث يكون للاخلال به مدخل في استحقاق الذم على ما هو قول المعتزلة فان كان الاول امكن ان يقال الخطاب حاجة الى معنى يحدث يكون علة له لان ذلك التعلق قد زال فكيف يكون معللا بالمحدث وان كان الثاني فالموجب للحكم جهات المصلحة والمفسدة فلا حاجة فيه الى بقاء الحروف وايضا فالحد يجب ان يكون على وفق الواقع والحروف لو وجدت بجميعها لخرجت عن ان تكون علة لما قلتم فقد زال الشرع بها الحروف التي حصل منها قوله بعت واشتريت لم يحصل عندها جميعا هذا الكلام واما عند زوال المال عن الذمة فهو ساقط فجاز ان لا يبقى له معنى له الا ان الشرع مكنه اما في الحال وهو المستقبال بان يعطيه بذلك العقد من المال فهذا معقول شرعا وعرفا فاما التقدير في الذمة فهو من الترهات التي لا حاجة الى العقل والشرع اليها مسئلة العلة قد يكون لها حكم واحد وهو ظاهر وقد يكون حكمها اكثر من واحد وذلك الاحكام اما ان يكون

متماثلة او مختلفة غير متضادة او مختلفة متضادة والاول اما ان يكون في ذات واحدة او في ذاتين والاول محال لامتناع اجتماع المثلين والثاني جايز وهو كالفعل الذي حصل بفعل زيد عمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما واما الثاني وهو ان يوجب احكاما مختلفة غير متضادة فهو جايز كتحريم الخمر والميسر والمحيض والصوم والصلوة بالحيض واما الثالث وهو ان توجب العلة احكاما متضادة فلا علم اما ان نوقف اجتماعها لها على شرط او لا نوقف فان كان الاول فالشرط اما ان لا يجوز اجتماعهما او يجوز فان لم يجز جاز ان يكون العلة موجبة طلبين متضادين عند حصول شرطين لا يجتمعان وان كان يجوز اجتماعهما فيجوز ان لا يحصل اذا اجتمعا لكن العلة بامتناعها اولى من اقتضائها لاحكم توجب ان يقتضيهما جميعا وهو محال لانه يقتضي واحدا منهما وحينئذ يخرج العلة عن ان يكون علة وهذا البيان يظهر ايضا انه لا يجوز ان نوقف اضافة العلة معلولها المتضادين على شرط الثاني ان من شرط العلة اختصاصها بمن له الحكم والا فركن ما اقتضاه حصول الحكم لشيء اولى من اقتضايه لغيره الثالث ان ايضا معلولها قد يكون موقوفا على شرط مثل ان نافانه لو وجب الزوج الا بشروط الوجعان وقد لا يكون ظهور الواع العلة قد يكون علة لاثبات الحكم في الحال ومنعا كالعدة في منع الحكم وقد يكون علة في الوجود والاحتفاظ والضياع في النكاح وقد يكون العلة قوية على الدفع فتحمل الوقع مثل العدة والردة فانهما يدفعان النكاح ولو ارتفعا نه وقد يكون قوية عليهما مسئلة قد يستدل بذات العلة على الحكم وقد يستدل بعليه العلة على الحكم فالاول مثل ان يقال قتل عمد عدوان فيكون موجبا للقصاص والثاني ان يقال القتل العمد العدوان سبب لوجوب القصاص وقد وجد فيجب القصاص والاول صحيح والثاني فاسد لانه فرق من ماهية القتل وبين كونه سببا للقصاص فانه قد يتخلف كونه سببا مع الذهول عن السببية وقد يتخلف السببية مع الذهول عن كونه سببا والسببية امر اضافي والوجود اضافية يتوقف ثبوتها على ثبوت كل واحد من المضافين فقد يدعى كون القتل سببا لوجوب القصاص يتوقف على ثبوت القتل وثبوت وجوب القصاص لان قولنا هذا سبب لذاك يستدعي تحقق هذا وتحقق ذاك حتى يحكم على هذا بكونه سببا لذاك واذا كان دعوى السببية يتوقف على ثبوت الحكم لزم لو اسندنا ثبوت الحكم من ذكر السببية لزم

الدور وانه محال فعلمنا انه لا يمكن الاستدلال بعلية الوصف وسببيته على ثبوت
الحكم بمعارضة تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي لم يتوقف على بيان
ثبوت المقتضي لذلك الحكم وهذه المسألة من تفاريع جواز تخصيص العلة فانا
ان لم نجوزه امتنع الجمع بين المقتضي والمانع اما اذا جوزناه جاز هذا الجمع
انه غير ممتنع لدليلين الاول ان الوصف الوجودي اذا كان مناسبا للحكم العدمي
او كان دائرا معه وجودا وعدما حصل ظن ان ذلك الوصف علة لذلك العدم والظن
حجة الثاني ان بين المقتضي والمانع معاندة ومضادة والشرع لم يقوى بعضه بل بضعف
به فاذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه فلان يجوز ذلك عند قوته وهو حال
عدم المقتضي كان اولى واصح المخالف بامور احدها انا اذا علمنا انتفاء الحكم
بالمانع فالمطلب اما عدمي مستمر او عدمي متجدد والاول باطل لان العدم المستمر
كان حاصلا قبل حصول هذا المانع بل قبل الشرع والحاصل قبل تشتغل تعليله
بالحاصل بعد والثاني تسليم للمقصود لان عدم الحكم لم يحصل فيه التجدد الا
اذا امتنع من الدخول في الوجود بعد ان كان بمرصة الدخول في الوجود وذلك
لا يتحقق الا عند قيام المقتضي وبيانه ان انتفاء الحكم لو انتفاء المقتضي اظهر
عند العقل من انتفائه بحضور المانع واذا كان كذلك فاما ان يكون ظن تحقق
انتفاء المقتضي مثل ظن تحقق وجود المانع او اقوى منه او اضعف منه فان كان
الاول امتنع تعليل عدم الحكم بوجود المانع لان عدم المقتضي ووجود المانع
لما استويا في الظن واجتمع عدم المقتضي بمزية وهي ان اسناد عدم الحكم
اليه اقوى من ظن اسناده الى وجود المانع كان ظن تعليل عدم الحكم بعدم
المقتضي اقوى من تعليله بوجود المانع والاقوى راجح فيلزم ان لا يجوز تعليل عدم
الحكم بالمانع واما ان كان ظن عدم المقتضي اظهر فالتقريب المذكور اظهر فاما
ان كان ظن عدم المقتضي مرجوحا بالنسبة الى وجود المانع فظن العدم انما
يكون مرجوحا لو كان ظن الوجود راجحا وذلك يدل على ان التعليل بالمانع
يتوقف على بيان وجود المقتضي وهو المطلوب وبالجملة ان التعليل
بالمانع يتوقف على بيان للمقتضي عرفا فيتوقف عليه شرعا اما الاول فلان من
قال الطير انما لا يطير لان القفص يمنعه فهذا التعليل موقوف على العلم
بكون الطير حيا قادرا فان تقدير موت الطير يمنع تعليل عدم الطيران القفص

وكذا من علل عدم حضور زيد في الدار بحضور عمرو لم يمكنه ان يبتدي بيان
انه كان قادرا على الحضور والا فمع ذلك التعليل عرفا واما الثاني فلانه يعلم
قبلا وما وراء المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله
قبيح وربما ان عدم المقتضي مستلزم لعدم الحكم فلو حصل عدم المقتضي
لم يمتنع اسناد ذلك العدم الى وجود المانع لان تحصيل الحاصل محال فثبت
انه لا يبعد وان وجود المقتضي والجواب عن الاول ان العلة الشرعية
مركبة والمعرف بحصول تاخيره عن المؤثر قوله انما يصير الحكم شرعيا اذا كان بحيث
لو سكت الشرع لثبت قلنا نحن لم نعني بكون هذا الوصف شرعيا انه لو لم يرد الامر
قبل الشرع وذكر حاصل بعد دون ما قلتموه وعن الثاني ان مجرد النظر الى وجود المانع
يقتضي ظن عدم الحكم بعد دون الاحتمالات الى الاقسام الثلثة التي ذكرتموها
وعن الثالث لم نسلم ان ظن اسناد عدم الحكم الى وجود المانع يتوقف على العلم
بوجود المقتضي عرفا لما بينا اذا علمنا وجود سبع في الطريق فهذا القدر يكفي
في حصول ظن انه لا يحضر وان كان لا يخطر ببالنا في ذلك الوقت سلامة اعضائه
ولم يجعل هذا القدر دليلا لنا ابتداء سلمنا ان مجرد النظر الى المانع يفيد ظن عدم
الحكم عرفا لكنه معارض بما ذكرناه من الوجوه الاربعة وعن الوجه الاول ان تاثير الدليل والامارات على الشرع
الواحد لا يسلم انه خلاف الاصل فرع ان سلمنا ان التعليل للمانع متوقف
على وجود المقتضي ولكن لم لا جاز ان يكون المقتضي موجودا في الفرع وحينئذ يلزم عدم الحكم
في الفرع فقد حصل المقتضي وان كان المقتضي موجودا في الفرع لكنه انما سقط تاثيره
بحصول المصلحة ودفعا لحاجته وهذا المعنى قائم في الاصل فيلزم ثبوت المقتضي
في الاصل واذا ثبت ذلك فقد صح جواز تعليل عدم الحكم فيه بالمانع مسئلة
قال بعضهم وجود الوصف الذي يجعل علة في الاصل لا بد وان يكون متفقا عليه
وهذا ضعيف لانه لما امكن اثباته بالدليل حصل الغرض بل الحق ان ذلك قد يكون معلوما
بالضرورة وقد يكون بالبرهان النظري وقد يكون معلوما بالامارة الظنية وهذا
آخر الكلام في العلة وبالله التوفيق

القسم الثالث في المباحث المتعلقة بالحكم والاصل والفرع وفيه مسائل

الباب الاول في مباحث الحكم

الفصل الاول في مباحث العدم

مسئلة اتفق المتكلمون على صحة العدم

في العقليات ومنه نوع يسمونه الجامع الغائب بالشاهد فانا لو لم نجد من جامع عقلي
والجامع اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقولنا اصحابنا
اذا كانت العالمية شاهدا صفة للعالم وجب عقليا ان تكون كذلك واما الجمع
بالحد فكقولنا الغائب حد العالم شاهدا مرلم العالم فيجب طردا لحد عاما واما الجمع
بالشرط فكقولنا العالم مشروط بالحيوة شاهدا فكذلك غائبا واما الجمع بالدليل فكقولنا
التخصيص والاحكام يدلان على الارادة والعلم شاهدا فكذلك غائبا واعلم انه
لما كان الجمع بالعلة اقوى الوجوه وجب علينا ان نتكلم فيه فنقول ان اصحابنا و
القياس على معدومين احدهما ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا وثانيهما ان تلك
العلة حاصلة هنا مما في الصورة الاخرى فهاتان المقدمتان ان حصل العلم
بهما حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وان حصل الظن بهما حصل ظن ثبوت الحكم
في الفرع واما قولنا انه يلزم من حصول العلم بتلك المقدمتين حصول العلم بالنتيجة وذلك
لانه اذا ثبت ان ذلك المعنى موثر في ذلك الحكم ثبت ذلك الحكم في صورة اخرى
متى كون ذلك المعنى موثرا في ذلك الحكم في تلك الصورة اما ان يتوقف ذلك الحكم
كونه حاصلا في تلك الصورة او كونه غير حاصل في هذه الصورة واما ان لا يتوقف فيها
ذلك فان كان الاول لم يكن ذلك المعنى تمام العلة لان مرادنا من قولنا العلة كل ما لا
بد منه في الموثرية فاذا كان لا بد من قيد كون هذا المعنى هناك او قيد كونه ليس هاهنا
فذلك المعنى لم يوجد تمام العلة بالتفسير الذي ذكرناه وان كان الثاني فنقول
الموثر حصل في الاصل مستلزما للحكم وفي الفرع غير مستلزم للحكم مع ان العلم
حاله البتة في الصورتين لا بحسب وجود شيء عنه ولا بحسب انتفاء شيء اليه
فلو رجحنا ترجيح احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال
فثبت بهذا البرهان الباهر انه يلزم من العلم بتلك المقدمتين حصول العلم
بثبوت الحكم في الفرع اذا ثبت هذا فنقول ان تعذر حصول هاتين المقدمتين
في العلم غليا كان القياس حجة فيها فان قيل حاصل الكل انهما ذكرتموه هو الاستدلال
بحصول العلة على الحلول وليس هو بقياس قلت بل هذا هو القياس بعينه اذا
وانما الحكم حاصلا في صورة معينة ثم قامت الدلالة على ان الموثر في ذلك الحكم
هو الوصف الفلاني ثم قامت الدلالة على ان ذلك الوصف حاصل في هذه
الصورة الثانية لزم القطع بحصول الحكم في الصورة الثانية فهل تحصيل

العلمين هاهنا من المقدمتين امر صعب وذلك لانا وان بينا ان الحاصل في النوع مثل الحاصل
في الاصل فالمثلان لا بد وان يشتركا في التعين والهوية والا فهما لعينين ذلك وذلك يمنع
هذا من ان يكون حكم احدهما عين حكم الاخر فالاثنان واحد هذا خلف ولما حصل
التغاير بالتعين والهوية فلعل ذلك التعين في احدهما بين جزء العلة لو شرط الحكم
وفي الجانب الاخر يكون مما ينافي العلية ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع واعلم
ان لقائل ان يقول في تعيين العلة احد هما التسليم الذي لا يكون مخصوصا فلا يمكن
العلم بوجوده وجوابه ان قالوا اجتهدنا في طلبه فما وجدناه وعدم الوجدان بعد
الاستقصاء في الطلب يدل على عدم الوجود كالمبصر اذا طلب شيئا في الدار ونظر
الى جميع جوانبها فما وجده قطع بالعدم وهذا ضعيف لانه موجود ما
عرفنا بعد الطلب والقياس على نظائرها فاس من غير جامع ومتقدم وذكر الجامع
فهو اثبات القياس بالقياس وهو باطل وثانيها الدوران الخارجي وقد تقدم بيان انه
لا يفيد الظن فضلا عن القطع وثالثها الدوران الصريح فقد حكى بعضهم عن بعضها كون
التكليف امرا بالمحال عرف بطلانه وان لم نعرف شيئا آخر وحتى لم نعرف كونه امرا بالمحال
لم نعرف بطلانه وان عرفنا سائر صفاته فان العلم بالنفي دائما يمتنع ان يكون امرا بالتكليف
في الذهن فهذا الدوران الذهني يفيد الجزم بان الموثر في النفي هو نفس كونه امرا
بالتكليف فنقول هذا مدخول من احد هما انه لما لزم من العلم بكونه
امرا بالتكليف العلم بصفته لزم ان يكون كونه امرا بالتكليف علة لتلك الصفة والثاني
انه لما لزم من العلم بسائر صفاته العلم بكونه منفيا وجب ان لا يكون سائر
صفاته علة لكونه منفيا وانتم مناقضون في هذين المقامين فانكم تبدعون الدلالة عليهما
فان العلم بهما ليس من العلوم الضرورية كالعلم بان الواحد نصف الاثنين
ومارايت احدا من المحققين ذكر ويقرر بعد ذلك في المقامين شيئا على ان الاول
منقوض بجميع الاضافات فانا نعلم ان الشخص ابا علما كون شخصا آخر
ابا وكذا ابا الناس مع انه يستحيل ان يكون كون هذا ابا لذلك علة لكون ذاك
ابا لهذا الاخر المضافين معا والعلم بمثل الحلول والحال لا يكون قبلا واما الثاني
فانه لا يمكن القطع بانا اذا عرفنا سائر صفاته فانه لا يحصل العلم عند ذلك
بكونه منفيا اذ آخر ما في كل صفاته فليس ممكنا ان نقطع بانا عرفنا كل
صفاته فانا اذا جوزنا ان يكون له من الصفات ما لم نعرفها جوزنا في بعض

كل الصفات التي لا نعرفها ان نحب عند العلم به العلم بكونه منجا ومع هذا التجويز لا يلزم
هذه المقدمة سلمنا انه لا يلزم من العلم بسائر الصفات العلم بكونه منجا فلم يدل هذا
القدر على ان سائر الصفات لا يجوز ان يكون موثرة في الفتح واعلم ان الكلام في هذه
المقدمتين ما مر وذهب من الفلاسفة فانهم زعموا ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
فعلى هذا كل ما كان علة للفتح يلزم من العلم به العلم بالفتح وزعموا ان العلم
اليقيني بوجود المعلول لا يحصل الا من العلم بعلته فلما لزم الجزم بالفتح عند
العلم بكونه امرا ان تكليف علمنا ان علة الفتح ذلك ولكنا قد بينا في كتبنا
العقلية دلائلهم على هاتين المقدمتين وبينا ضعفها وسقوطها فلا نعيدها هاهنا
وبالله التوفيق وعلة الحي جواز القياس في اللغات وهو قول ابن برهان
ونقل ابن جني في الخصائص انه قول اكثر علمائنا الدرية كالشافعي وابي علي الفارسي
واما الكذابة اصحابنا وجود الحقيقة فينكرونه لبنا وجود الدول اما بيانا ان
عصيرا العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة العارضة فاذا حصلت تلك الشدة وسمي خمرا
فاذا زالت الشدة وسمي خلا ثم اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فحصل
ظن ان العلة لذلك الاسم هو الشدة خمرا بيانا الشدة حاصلة في النبيذ فحصل
ظن ان علة هذا الاسم حاصلة في النبيذ ويلزم من ظن حصول علة الاسم ظن
حصول الاسم واذا حصل ظن انه مسمى الخمر وعلمنا او ظننا ان الخمر حرام حصل
ظن ان النبيذ حرام والظن حجة توجب الحكم بحرمة النبيذ فان قيل
الدوران انما يفيد ظن العلية بناء على احتمال العلية وهاهنا لم يوجد الاحتمال لانه ليس
من شيء من الوصف ما يوهن من المعاني مناسبة اصلا فما سبيل ان نكون شيء من المعاني
داعيا للامر فانا نمنع ان تسميته بذلك الاسم واذا لم يوجد احتمال العلية هاهنا لم يكن
الدوران هاهنا مفيدا لظن العلية سلمنا انه حصل ظن العلية ولكن انما يلزم من حصول
العلة في الفرع حصول ذلك اذا ثبت ان تلك العلة انما صارت علة لان الشرع
جعلها علة اما اذا قال اعتقت غانما السواد فاذا اعتقان له عبد اخر اسود
لم يعتق عليه لان ما جعله الحسان علة لحكم لا يجب ان يقع عليه الحكم
انما وجد ذلك انما هاهنا لم يلزم من كون الشدة علة لذلك الاسم حصول الاسم حيث
ذلك الاسم انما حصلت الشدة الا اذا عرفنا ان واضع الاسم هو الله تعالى
واجاب عن الاول انه لو لم يكن جعل المعنى علة للاسم اذا امرنا العلة

بالداعي اما الموثر اما اذا اشرنا اليها بالمعرف فلا يمتنع كما ان الله تعالى جعل الدلوك
علة لوجوب الصلوة لا بمعنى كون الدلوك موثرا او داعيا بل بمعنى المعرف فكذا هاهنا
وعن الثاني انا بينا ان اللغات توقيفية الباقي وهو الذي اعتمد عليه المازني والاول
الفارسي انه لا خلاف من اهل اللغة ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا
القول في جميع وجوه الاعراب فان كل ضرب منها اختص باسم انفرد به وانا بينا
ذلك الا بيانا تاما فلم لم يصح ان بعض الفاعلين يسمى واسمه ولم ذلك علم انه اوقع
كونه فاعلا واختصب كونه مفعولا فان بانت كيف يصح ذلك وقد وجد
المفعول غير منتصب والفاعل قد لا يرتفع بيانه من قلب حكم
الحكم عن العلة مما لم يقدح في العلية عند من يقول بتخصيص العلة ومن لا يقول
به يحمل ذلك العدد الذي حدث عن العلة الثالث وهو ان اهل اللغة اجمعوا
على ان اسم الفاعل انما يرتفع لكونه شبيها بالفاعل في استناد الفعل اليه ولم يزل
فرق الصاحبة من الكوفيين والبصريين مطلعون في الحكم الاعرابية بان هذا
يشبه ذاك في كذا فوجب ان يشبهه في الاعراب واجاب اهل اللغة عن المباحث
اللغوية بحجة الرابع ان يتمسك بعموم قوله تعالى فاعتبروا فانه يتناول كل
الاقيسة واعتمادهم في العزم على ان المعاني المناسب الا نقلا فامتنع جعل
المعنى علة للاسم بخلاف الاحكام الشرعية فان المعاني قد تناسبها كما بينا
سقوط هذا العزم واحتج المخالف بامور احدها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء
دلت الاية على انه ابتدأ بوضعها توقيفية فيمتنع في شيء منها ان تثبت بالقياس وثانيها
ان اهل اللغة نص جوا وقالوا ليس لو يجز القياس كما اذا اجمعت على
تسوده ثم قال فيسوا فانه لا يجوز القياس فاذا لم يجز القياس عند التصريح
بالامر بالقياس فلان لا يجوز ذلك مع انه لم ينقل عن اهل اللغة نص في ذلك
كان اولى وثالثها ان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم في الاصل والتعليل
الاسماء غير جايز لانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وبين شيء من المسميات واذا لم
يصح التعليل لم يصح القياس الثاني ورابعها ان واضع اللغات بنا في جواز القياس
فانهم سموا الفرس لاسوداد هو لم سموا الحمار الاسود به وسموا الفرس الابيض
اشهب ولم سموا الحمار الابيض به وسموا صوت الفرس صهيلا وصوت الحمار
نهيقا وصوت الكلب بناحا ايضا فالقارورة انما سميت بهذا الاسم

لاجل الاستقراء ان ذلك المعنى حاصل في الخياط والحداد مع انه لا شيء من ذلك
والخمر انما سميت هذا الاسم لمخامرتها العقل اي المخامرة حاصلة في الانبوب
وغيره وليس كذلك والجواب اما عن السؤال الاول انه ليس في الامة انه متى علم
آدمي كل الحد جاز له قياسا ويجوز ان يكون علم البعض توقيفا والبعض تنبيها بالقياس
ولهذا يجوز ان يدرك احدهم توقيفا ونحن نعلمها قياسا كما ان جماعة الصحابة قد
تدرك حشفا وقد تدرك حنطة واما عن السؤال الثاني انا نسلم بانه نقل الينا بالتواتر عن اهل
اللغة انهم جوزوا القياس الا تري ان كتب النحو والتصريف والعروض مشتملة على جملة من
الاقيسة واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاقيسة فانه لا معنى لاجماع الامة الا ان لا يكون
تفسيق القائل والاخذ بالاقوال المخالفة لتلك القوانين فان اجماعا معلوما بالتواتر عن الصحابة
ما افتوا قط الا بمقتضى العلة بالمدرك العقلي والمناسب وحينئذ لا يقدح
عدم المناسبة فيه وعن الثالث ان اقتضاء قول الصحابي حكما اصوليا لا يجري
القياس فيها وذلك لا يقتضي في اصول القياس كما ان الاستقراء لما ذكرناه في
الشرع لا يجري القياس فيها لم يدل ذلك على المنع من القياس في الشرع مسئلة
المشهور انه لا يجوز اجراء القياس في الاسباب والدليل عليه انا اذا قسنا اللواط
على الزنا في كونه موجبا للحد فاما ان نقول ان كون الزنا موجبا للحد امر وصفي
مشترك بينه وبين اللواط واما ان لا نقول بذلك فان كان الاول كان الموجب للحد
هو ذلك المشترك وحينئذ يخرج الزنا واللواط عن كونه موجبا لان الحكم لما
استند الى القدر المشترك استحال مع ذلك استناده الى الخصوصية كل واحد منهما
فاذن شرط القياس بقاء حكم الاصل في القياس في الاسباب ينافي حكم الاصل بخلاف
القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك
بينه وبين الفرع واما ان قيل كون الزنا موجبا للحد ليس امرا جليا وصفيا مشتركا بينه
وبين اللواط حتى يصح القياس فهذا ايضا لا يقدح في القياس من الجامع فان قلت
الجامع بين الوصفين لا يكون له تاثير في الحكم بل التاثير في كل واحد من الوصفين واما الحكم
فانما يحصل من الوصف قلت هذا باطل لان ما يصلح لعلية العلة كان
صالحا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة مسئلة الحكم الذي يطلب
اثباته بالقياس اما الشرعي الاصلي او الحكم اللغوي المعلوم او المظنون فلنتكلم في هذه
الثلثة وقبل الاخذ في الكلام اعلم ان النقل الاصلي هل يمكن التوصل اليه بالقياس او لا بعد

اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق انه يستحيل فيه قياس العلة
لان قياس العلة اما قياس الدلالة لانه لا يمكن ان يستدل بعدم رابط على وجود حاصه على
عدمه واما ان يستند قياس العلة فلان الاستقراء الذي حاصل قبل الشرع فلا يجوز
تعليله بوصف وجودي وعدمي وذلك ولقائل ان يقول هذا السؤال لا معنى له على المذهب
الذي اخترناه لان الدليل من المدلول جائز واعلم ان هذا الكلام مختصر ما بعده وبيانه ان
قولنا حكم شرعي نحترز به عن القياس اللغوي والعقلي وقولنا العلم بعدما حتى نسوي
في انه هل يجوز استعمال القياس فيه وعندي ان هذا الخلاف لا معنى له في
الجواز الشرعي فانه لا يمكن تحصيل اليقين بعلة الحكم لحصول اليقين بان تلك العلة
حاصلة في هذه الصورة لحصول العلم اليقيني بان حكم الفرع مثل حكم الاصل الذي ثبت
بالنص وانه هل يمكن تحصيل هذين اليقينين في الاحكام الشرعية ام لا وامّا
الذي طريقه الظن فلا نزاع في جواز استعمال القياس فيه مسئلة
اختلفوا في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات بالقياس ام لا فقال الحنفي والكرخي
يجوز ونفى الكرخي عليه انه يجوز اثبات الصلوة بالحاجب بالقياس واعلم
ان هذا الخلاف يمكن حمله على وجهين الاول ان يقال اصلوة بالحاجب لو كانت
مشروعة لوجب على النبي عليه السلام ان ينبهنا بها لئلا يخلو اهل الزمان
الى حين يصير ذلك معلوما لنا قطعا فانا لم نكن نعلم ذلك علمنا ان القول بها باطل والثاني
ان يقال انا لو ندري انها لو كانت مشروعة لحصل العلم بها يقينا ولكنا مع ذلك نمنع
من استعمال القياس فيه اما الاول فهو باطل لانه يفضي عند وجوب مع انه لم
يعلم وجوبه قطعا فان قلت اذا جوزت في ذلك ان لا يبلغ مبلغ التواتر
فلعله عليه السلام اوجب صوما وسؤالا ولم ينقل ذلك بالتواتر قلت المعتمد
في نفيه الاجماع واما الثاني فحكم مختص به اذا جاز ان لا كتفائه بالظن فلا يمكن
بالقياس ثم انا نستدل على جوازه بعموم قوله تعالى فاعتبروا وبانه يفيد غلبة الظن
فيكون العمل به واجبا مسئلة مذهب الشافعي انه يجوز اثبات التقديرات
والكفارات والحدود بالرجم والاقيسة وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز
وحاصل الخلاف انه هل في الشريعة محله من المسائل يسلم انه لا يجوز استعمال
القياس

منها وليس كذلك بل يجب البحث عن كل مسئلة امنة هل يجوز القياس فيها ام لا لما ثبت
بالتسلسل بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فقول معاذ اجتهد مع ان الرسول عليه
السلام وصوبه على اطلاقه وبانه يجب العمل بالظن المظنون فان ادعوا انه لم يمكنا
وجدان العلة في هذه المسائل فذاك انما يظهر بالبحث عن كل واحدة من هذه
المسائل فان وجدنا العلة منها صح القياس والا فلا وكل هذا المعنى غير محتمل
هذه المسائل بل كل مسئلة لم يجد العلة منها اخذ فيها بالقياس واعلم ان السائل
ذكر مسائل منها في هذا الباب فقال اقل الحدود وقد كفت اليتيم فيها
حتى تقدم له الدستان فانهم يحدون الزاني المشهود عليه بحد
رجمه بالدستان مع انه على خلاف العقل فلان العقل يدل عليه بما ذكرناه العقل
كان اولى واما الكفارات فقد قاسوا الوقاع على الخطاء بالاكل على الخطاء بالوقاع
وقاسوا قتل العبد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد بقوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان قلت ليس هذا بقياس
واما استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق الملغاة قلت اكم سالم
تقولوا ان الحكم في الاصل يجب ان يكون معللا اما الذي به الاشتراك بين الاصل
والفرع او الذي به الامتياز باطلان لجواز ان يكون معللا بما هو به
الامتياز وجب التعليل بما به الاشتراك ويلزم من حصوله كل المعنى في الفرع
حصول الحكم وهو فهذا نفس القياس واستخراج العلة بطريق السبر
والتقسيم واما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقدير ما يكم في الدلو
والبيد واما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا فان الاقتصار على الاخبار في الاستباحة
من غير الرخص ثم حكموا بذلك في كل المباحات نادرة كانت او معتادة
وانتهوا فيها الى وجوب استعمال الاحجار وقالوا ايضا الماء سفره يبيح خمس
فاشتوا الرخصة بالقياس مع ان القياس يمنع منها لان الرخصة اعانة والمعصية
لا تناسب الاعانة احج الحصى بقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات
والقياس لا يفيد القطع فحصل السنة واما المقدرات نحو كالنصب في
الزكوة والمواقيت في الصلوة وقالوا المعقول لا يهتدي اليها واما الرخص

فقالوا الشارع مراد الله تعالى فلا يهتدي الى مراده واما الاستقذارات فلا فانها
على خلاف الاصل لكونها مستغنية بالنص الثاني للضرر والجواب عنها
انها يشكل بالمسائل التي ذكرها السائل ثم نقول هذه الادلة خصت بخبر الواحد
فانه يجوز اثبات هذه الاشياء بخبر الواحد مع انه لا يفيد العلم وما لا يحل به
صار خبر الواحد مخصصا لما قام في القياس الخاص فوجب تخصيصه بالقياس
مسئلة قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ما طريقه العادة والخلقة كالقيء
للمرضع واكثر ما يوجد في النفاس واكثره واقل الحيض واكثره لا يجوز اثباته بالقياس
لان اسبابها غير معلومة له قطعا ولا ظاهرا فوجب الرجوع فيها الى قول العلماء
مسئلة الامور التي لا يتوصل العباد اليها لا يجوز اثباتها بالقياس كعدد ان النبي
عليه السلام واراد دخول عليه السلام مكة صلى او عدوه فان امثال هذه
الامور مطلب لتعرف له ليعلم هل فعلوا ما يكون الحكم كذلك فيها بالظن مسئلة
القياس اذا ورد بخلاف النص فالنص اما ان يكون متواترا او احادا فان كان متواترا فالقياس
ان تضمنه كان مردودا وان خصصه فقد ذكرنا الخلاف فيه في باب العموم وان كان
احادا فهو ايضا اذا ورد الخبر الواحد على خلاف القياس وقد طرحنا الحال فيه في باب
الخبر مسئلة جهور التقيد بالمنصوص على كل الشرع فانه قال ان نص الله على
على احكام الافعال على الجملة وبين تفصيلها فيها كما اذا نص على حرمة الربوا في كل
مطعوم وقد دخل فيه كل مطعوم واما التقيد بالقياس في الحال فمن الناس لم يجز
الا بعد ثبوت الحكم في الاصل لكن احكام الاصول شرعية لان العقل لا يدل الا على
البراءة الاصلية فما عداها لا يثبت الا بالشرع فلو كانت تلك الاحكام ثبتت بالقياس
لزم الدور وهو محال الباب الثاني في الاصل
اعلم ان الحكم في المقيس عليه اما ان يكون على وفق قياس الاصول او على خلاف قياس الاصول
فلنذكر حكم كل واحد من هذين القسمين ثم نذكر ما نظن انه شرط في هذا الباب
مع انه ليس بشرط القسم الاول في شرائط الاصل اذا كان حكمه على وفق
قياس الاصول وفي مسئلة الدوران ثبوت حكم الاصل لان القياس عبارة عن تشبيه الفرع
بالاصل في الحكم وذلك لا يمكن الا بعد ثبوت الحكم في الاصل الثاني ان يكون

وفي الله عنه

وفي الله عليه

الطرق الى معرفة ذلك الحكم سمعيا وهذا ظاهر على مذهبنا من ان جميع الاحكام
لا تعرف الا بالسمع اما على مذهب من يثبت هذه الاحكام عقلا فقد احتجوا
عليه بانه لو كان ذلك الطريق عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع
عقليه وكان القياس عقليا لا سمعيا وهذا ضعيف لان ثبوت الحكم في الفرع
يتوقف على ثبوت الحكم في الاصل وعلى كون ذلك الحكم معللا بالوصف الفلاني
وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فيتقدر ان يكون المعرفة الحاصلة عقليه
محتمل ان يكون الباقيان سمعيتين وحينئذ لا يمكن معرفة حكم الفرع الا
بمقدمات سمعيه والمبنى على السمعي هو سمعي فيكون ثبوت الحكم في الفرع سمعيا
الثالث ان لا يكون طريق ثبوت الحكم في الاصل هو القياس لان العلة اما
ان يلحق الاصل الغائب بالاصل البعيد اما ان يكون هو الذي يلحق الفرع بالاصل
القريب او غيرهما فان كان الاول لم يكن رد الفرع الى الاصل البعيد قياسا بل ذكر
الاصل القريب لغوا وان كان الثاني لزم تعليل حكم الاصل القريب بعلتين وهذا
محال اما اولا فلانا بينا ان تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين محال واما
ثانيا فلانه لا يمكننا اثبات الحكم في الاصل القريب الا بان يتوصل اليه بالعلة
الموجودة في الاصل البعيد وحينئذ نقول ذلك العلة امتنع تعليله
بالعلة الموجودة في الفرع لان تلك العلة انما عرفت بعد ان عرف تعليل الحكم
بعلة اخرى ومتى عرف ذلك كانت العلة الثانية عدم الاولى فيكون التعليل
به ممتنعا السابع ان لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل دليلا يمنعه على
حكم الفرع والا لم يكن جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس
الخامس لا بد وان يظهر كون ذلك معللا بوصف معين لان رد الفرع اليه
لا يصح الا بهذه الواسطة السادس انا لو اوجبنا ان لا يكون حكم الاصل متاخرا
عن حكم الفرع وهو كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لان النية في التيمم
انما ورد بعد الجهد والحرج ان يقال لو لم يوجد على حكم الفرع دليل الا
ذكر القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل لزم ان يقال
كان الحكم حاصلا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق وما كان حاصلا

السنة فيكون ذلك كالنسخ واما ان وجد قبل ذلك دليل اخر سوى القياس يدل
على ذلك الحكم جاز فان تراد ف الادلة على المدلول الواحد غير محال
القسم الثاني اذا كان الحكم في المقيس عليه مخالفا لقياس الاصول فقال قوم
من الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا وقال الكرخي لا يجوز الا
لاحد ى خصال ثلث احدها ان يكون قد نص على علة ذلك الحكم لان النص
عليه كالتصريح بوجوب القياس عليه وثانيها ان يجمع الامة على تعليله
وان اختلفوا في علته وثالثها ان يكون القياس عليه موافقا للقياس على اصول
اخر والحق ان يقال ما ورد بخلاف قياس الاصول اما ان يكون دليلا مقطوعا
به او غير مقطوع به فان كان مقطوعا به كان اصلا بنفسه لان مرادنا
بالاصل في هذا الموضع هذا فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب
ان يرجح المجتهد بين القياسين بوكده انه اذا لم يمنع العموم من تخصيصه
فاولى ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى
من القياس على العموم احتج الخصم بان الحبوب تخرج من القياس وارد
فيه وما عداه باق على قياس الاصول والجواب انه اذا اخرج ما
ورد فيه ودلت امارة على علته اقتضى اخراج ما شاركه في تلك العلة ثم ليس ان لا يخرج
لشبهه بالمنصوص عليه اما اذا كان غير مقطوع به فاما ان يكون علة حكمه
منصوصة او لا يكون منصوصة فان لم تكن منصوصة فلا كان القياس عليه
اقوى من القياس على الاصول فلا اشبهه وان القياس على الاصول اولى من القياس
عليه لان القياس على ما طرق حكمه معلوم اولى من القياس على ما طرقه غير
معلوم ولئن كانت منصوصة فالجواب انه يتساوى القياسان لان القياس
على الاصول مختص بان طرق حكمه معلوم وان كان طرق علته غير معلوم
وهذا القياس طرق حكمه مظنون وطرق علته معلوم فكل واحد منهما قد اختص
بحظ من القوة القسم الثالث فيما جعل شروطا لهذا الباب مع انه ليس شرطا
وهو بحسب الاول وهم عمل السني انه لا يقاس على الاصل حتى يفهم دلالته
على جواز القياس عليه وهذا باطل من جهة لوجوه احدها ان عمومات
فاعتبروا يلقى هذا الشرط وثانيها انا اذا علمنا ان الحكم في الاصل معللا بوصف
ثم ظننا او علمنا حصوله في الفرع حصل ظن ان حكم الفرع مثل حكم الاصل والعمل

بالظن واجب وبانها ان الصحابة حيث استعملوا القياس في مسئلة الجد والجد
وغيرها لم يعتبروا ذلك الشرط الذي ذهب اليه الجرجاني ان شرط الاصل انعقاد
الاجماع على كون حكمه معللا وثبوت النص على عين تلك العلة وعندنا ان هذا
الشرط غير معتبر والدليل عليه الوجوه الثلاثة المذكورة الثالث قال فنقول الاصل
المخصوص بالعهد لا يجوز القياس عليه حق قالوا في قوله عليه السلام خمس
يقتلن في الحرم لا يقاس عليه والجواب من وجوه الثالثة احتج بان تخصيص
ذلك القدر بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وايضا جواز القياس عليه يبطل
ذلك التخصيص والجواب يبطل ذلك بجواز القياس على الاسباب السنة
في عشر ربع الفصل وهذا ايضا دليل في او المسئلة الباب
الثالث في الفرع وشرطه ان يوجد فيه مثل علة الحكم في الاصل من غير تفاوت
البتة لا في الماهية ولا في الزيادة والنقصان لان القياس عبارة عن نقرة الحكم
من محل الى محل والنقرة لا تحصل الا اذا كان الحكم الثابت في الفرع مثل الثابت
في الاصل قال فهذا يقتضي ان لا يكون قياس العكس حجة قلت
قد بينا في اول كتاب القياس ان قياس العكس عبارة عن التمسك بالملازم ابتداء
ثم اثبات مقدمته الشرطية بقياس الطرد واما الامور التي اعتبرها قوم
في الفرع مع انها ليست معتبرة فهي ثلثة الاول قال بعضهم يجب ان يكون حصول
العلة في الفرع معلوما او مظنونا وهذا باطل للنص والحكم والمعقول اما النص
فقوله عليه السلام اذا رأيتم عمر يسلك فجا سلك الشيطان فجا غير فجك وامر
ان الزاه السريه اذا ظهر عند القاضي فحبي بوجوب الحد مع انه لم يعلم وجود
الزنا الا من الطريق الذي هو شهادة الشهود وهي تفيد العلم واما المعقول فلانه اذا
حصل ظن كون الحكم معللا بذلك الوصف حصل ظن ثبوت ذلك الوصف
في الفرع حصل ظن ان الحكم في الفرع مثل الحكم في الاصل والعمل بالظن واجب مطلقا
على ما بيناه الثاني قال ابو هاشم الحكم في الفرع يجب ان يكون مما ثبت جملة حتى يدل
القياس على تفصيله ولولا ان السنن وردت بتحريمات الجد جملة والحدا استعمال
الصحابة القياس في تورث مع الاخوة وهذا باطل لان ادلة القياس تخذف
هذا القيد الثالث ان لا يكون الفرع منصوصا عليه وهو على قسمين لان
الحكم الذي دل النص عليه اما ان يكون معلقا بالحكم الذي دل القياس عليه

الصلاة و

الخالف

او لا فالاول جائز استدلال القياس فيه عند الاكثرين لان تراوف
الادلة على المدلول الواحد جائز ومنعه بعضهم استدلالا بان معاذا انما عدل
الى الاجتهاد بعد فقدان النص ويدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده ايضا
فالدليل سقوط جواز العمل بالقياس كونه اتباعا للظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا
ترك العمل به بنا اذا لم يوجد النص للضرورة فبقي حال وجود النص على مقتضى
الاصل والجواب عن الاول ان قصة معاذ دالة على ان التمسك
بالقياس عند فقدان النص جائز فاما عند وجود النص فلا دليل فيه على جوازه
فلا يلزم بطلانه وعن الثاني ما تقدم مرارا ان العمل بالقياس ليس على خلاف الدليل
خاتمة هذا الباب هاهنا نوع اخر من القياس يستعمله اهل الزمان وهو
ان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لان ثبوته في الفرع وجب
ان يكون ثبوته لاجل المعنى الفلاني لمناسبته واقتران الحكم به وذلك المعنى حاصل
في الاصل فلو ثبت الحكم فيه لثبت ان الحكم لو ثبت في الفرع لثبت في الاصل
فلما لم يثبت في الاصل وجب ان لا يثبت في الفرع ويمكن ان يذكر ذلك على وجه اخر
اشد تلخيصا وهو ان يقال ثبوت الحكم في الفرع يقتضي ثبوت المحذور فوجب ان
لا يثبت اما قلنا انه يقتضي ثبوت المحذور فلانه لو ثبت الحكم في الفرع لكان اما ان يكون معللا
بهذا الوصف الذي يشترك الفرع والاصل فيه او لا يكون معللا به فان كان الاول
لزم التعليل بالعلل المتغيرات في الاصل وان كان الثاني لزم النقض لان المناسبة
والاقتران دليل العلية فحيث وجدا وجب العلية فوجب النقض وهذا اخر كلامنا
في القياس وبالله التوفيق الكلام في العلل الترجيح وهو مبني
على اربعة اقسام القسم الاول في التعادل وفيه مسئلتان مسئلة
اختلفوا في انه هل يجوز تعادل الامارتين فمنع الكرخي منه مطلقا وجوزه
الباقون ثم المجوزون اختلفوا فحكمه عند قوم التخيير وعند القاضي ابي بكر مناوا في
عمل ايهما هو بمنزلة حكم التخيير وعند بعض الفقهاء حكمهما التساقط
فنقول يجب الرجوع الى مقتضى العقل والمختار ان نقول لا يخلو اما ان
يتعبدنا بحكمين متنافيين او بفعلين متنافيين والحكم اما ان يكون
فيهما او فيما حاوا واجبا واما ان يكون في فعلين متنافيين والحكم اما ان يكون
التوجه الى الجهتين فيخلب في ظننا احدهما جهة القبلة اما القسم الاول

لو جاز في الجملة لكنه غير واقع في الشرع اما انه جائز في الجملة فلانه يجوز ان يحدث
تحلان بالنفي والاثبات ويستوي عندهما ان يأتي وصف يجعلهما بحيث يكون لاحدهما
مزية على الاخر واما انه في الشرع غير واقع فالدليل عليه هو انه لو تعادلت اماراتان
على كون هذا الفعل محظورا ومباحا فاما ان يعمل بهما معا او يتوقف معا او يعمل
باحدهما دون الثانية والاول محال لانه يقتضي كون الفعل الواحد في الوقت الواحد
من الشخص الواحد محظورا مباحا وهو محال والثاني ايضا محال لانهما حكما شاقان
بنفسيهما بحيث لا يحمل الفعل بهما البتة كان وضعهما عبثا والعبث غير جائز على الله
تعالى واما الثالث وهو ان يعمل باحدهما دون الاخرى فاما ان يعمل باحدهما
على التعيين او على التخيير والاول باطل لانه ترجيح من غير مرجح فيكون
ذلك تحكما في الدين بحت والتشهي وانه غير جائز والثاني ايضا باطل لما ذكرناه
بين الفعل والترك فقد اخلا الفعل فيكون هذا ان رجحنا الاماراة الاباحة تعينها
على اماراة الحظر وذلك هو القسم الذي تقدم ابطاله فثبت ان القول بتعادل
الاماراتين وتحكيم متناقضين في الفعل واحد يفضي الى هذه الاقسام الباطلة
فوجب ان يكون باطلا فان قيل لم لا يجوز العمل باحدى الاماراتين على التعيين
اما قولها اخيرا فلانها اخذا بالاحتياط سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون مقتضى التعادل
هو التخيير وقوله القول بالتخيير اباحة للفعل يكون كذلك ترجيحا لاماراة الاباحة
قلنا لم نسلم ان القول بالتخيير اباحة بيانه انه يجوز ان يقول الله تعالى اني مخير
في الحاقك باماراة الاباحة او باماراة الحظر فاني متى الحقتك باماراة الاباحة فقد
ابحت الفعل لك وان الحقتك باماراة الحرمة فقد حرمت الفعل عليك فهذا لا
يكون اذنا في الفعل والترك مطلقا بل اباحة له في حال وحظرا له في حاله اخرى
ومثاله في الشرع ان المسافر مخير بين ان يصلي اربعا وقصرا وبين ان يتوك ركعتين
فالركعتان واجبتان ومخير في تركهما بشرط ان يقصد الترخص وايضا من اسجد
لاجنبية دراهم على غيره وقال له قصدت قتلك بدرهمين ان قبلت والا فقبل
واهبت بالاجنبية قبلت الاجنبية عن الدين الواجب فان شاء قبل الصدوقة
واني بدرهمين وان شاء ان يأتي بالاجنبية عن الواجب فلك اني سلمنا اذا سمع قوله
تعالى وان تجمعوا بين الاختين حرم وعليه الجمع بين الملكين واما المجوز له
الجمع اذا قصد الفعل هو حسب الدليل الثالث وهو قوله تعالى الا ما ملكت

ايمانكم كما ان عثمان رضي الله عنه احلهما آنة وحرمتهما اخرى سلمنا ذلك لكن هذه
الدلالة انما تم عند تعارض اماراة الحظر والاباحة اما عند تعارض اماراة الحظر
والوجوب اذا قلنا بالتصويب لم يلزم ترجيح احدهما على الاخرى فدليلكم على
امتناع التعادل غير متناول لهذا التصوير سلمنا فساد القول بالتخيير فلم لا يجوز
التساقط قوله لانه عبث قلنا لم نسلم ولم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى فيه
فيه حكمة حقيقة لم يطلع عليها وانما يلزم ان لا يتعادل في نفس الامر صنع
كل صانع وقوع التعادل بحسب اذهاننا فاذا جاز ان لا يكون التعادل الذهني
عبثا فلم لا يجوز ان لا يكون التعادل الخارجي عبثا الضمام ما ذكرناه بشكل عما اذا
افتى مفتيان احدهما بالحل والاخر بالحرمة واستويا في علم المستفتي ولم
يوجد المرجحان فانهما بالنسبة الى العامي كالاماراة والجواب
عوله باخذ احدهما لانه احوط انه انما ثبت قلنا ان جاز الترجيح فانتفى الاحتياط
في وجوده سلمنا التعادل وان لم يجز فقد بطل كلامك قوله لم قلت ان التخيير
اباحة قلنا لان المحظور هو الذي منع من فعله والمباح هو الذي لم يمنع منه
واذا حصل الاذن في الفعل فقد ارتفع الحجر فلا يبقى حظر البتة وهذا معنى الاباحة
لا ذلك قوله ذلك الفعل محظور سلمنا ان باخذ باماراة الحظر ومباح سلمنا ان
باخذ باماراة الاباحة قلنا هذا انما يلزم ترجيح احد الاصلين على الاخر وهو اماراة الاباحة
واماراة الحظر اما ان يتوقف على ذات الفعل وماهيته باعتبار واحد وليس كذلك
بل تتوقف اماراة الاباحة على الفعل المقيد بقيد وتتوقف اماراة الحظر على الفعل المقيد
بقيد اخر فان كان الثاني كان ذلك مغايرا لهذه المسالة التي نحن فيها الى هذه
المسالة حتى تتوقف احدى الاماراتين على اباحة شيء واحد وحظره وعلى التقدير
فانه قد قامت اماراة الاباحة على شيء واماراة الحظر على شيء اخر فانا نحكم بانا لو اخذنا
الاخذ باماراة الحرمة نحرم الفعل عليه فمعناه ان اماراة الحرمة قائمة على
حرمة هذا الفعل حال الاخذ باماراة الحرمة واماراة الاباحة قائمة على
اباحة هذا الفعل حال عدم الاخذ باماراة الحرمة فالاماراتان انما قامتا على
شيئين متباينين غير متلازمين على شيء واحد وكلامنا في قيام الاماراتين

على حكمين متنافيين في شيء واحد او في شيئين متنافيين من جنس واحد على شيء واحد
وكلامنا في امارتين على حكمين متنافيين في شيء واحد او في شيئين واحد ابطل
هذا القسم ثبت القسم الاول وهو ان امارة الحظر وامارة الاباحة متنافيتان على اذا
الفعل باعتبار واحد فان رفعنا الحجر عن فاعله الفعل حكمان ذلك اما ان يكون
تحقق احدى الامارتين بعينها او ان لا يرتفع حكمان ذلك حظرا فيكون تحقق
الاخرى بعينها الوجه الثاني في الجواب ان نقول ما الفوائد التي احدى الامارتين
ان منعتم هذا الحد فما عنيتم بها فان اردتم بها العلم فانا اذا لم نكن ما هية كان اعتقاد
وجودها جهلا واينما يتغير من الكلام فانا اذا حصل العلم بانه لا وجود لها كان ذلك
العلم وجود منع حصول اعتقاد الوجود ان منعتم هذا الحد فالعزم على الاتيان
بمقتضاها فذلك العزم اما ان يكون عزما جازما بحيث يفضل بالفعل لا محالة
او لا يكون كذلك فان كان الاول كان الفعل في ذلك الوقت واجب الوقوع فيه
وهذه الاباحة والحظر لا يمكن ان يكون ذلك اذا في اتباع ما يجب وفي عدم اتباع ما
ما يجب وقوعه وان كان الثاني وهو ان يكون العزم عزما فارغا فانا هنا نجوز ان الراجح
له اذا عزم عزما فارغا على الترك فلو اراد الرجوع عن هذا العزم وقصد الاقدام
على الفعل جاز له ذلك فعلمنا ان ما قاله فاسد فقوله هذه الدلالة لو سلمت عند تعارض
امارتي الوجوب والحظر فلما لم قلت بالوقف وايضا فالاباحة منافية للوجوب والحظر
عند تعادل امارتي الوجوب والحظر لو حصلت الاباحة لكان ذلك قولا بشيئا فلما
واثنا بالحكم لم يدل عليه دليل اصلا قوله لو لم يجز ان يكون في الشيء الواحد حكمه
حقيقة قلنا لان المقصود من وضع الامارة ان يتوسل به الى المدلول فاذا كان
هو في ذاته بحيث يمتنع التوسل به الى الحكم كان خاليا عن المقصود الحاصل منه
وذلك معنى للعبث الا ذلك وهذا غير لازم في وضع الشارع في امكان ان لا يكون الاحتمال
لما كان حاصلا في نفس الامر لم يكن واضعه عالما بذلك عالما بالخصوص والتخصيص
ما انتفعنا به اما اذا كان الرجحان مفقودا في نفس الامر كان الواضع عالما بذلك فلا
ان الشارع العالم وهو بتعادل الامارتين في متنافيين متنافيين واحكم واحد منهما
جائز ومعناه التخيير والدليل على جوازه وقوعه في صور احدها قوله عليه السلام

في زكوة الابل في خمس واربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين
فقد ملك اربع خمسينات وخمس اربعينات فان اخرج الحقتين فقد ادى الواجب
اذ عمل بقوله في كل خمسين حقة وان اخرج بنات اللبون فقد عمل بقوله في كل
اربعين بنت لبون وليس احد الفعلين اولى من الاخر فيخير وثانيها من دخل
الكعبة فله ان يستقبل اي جانب شاء لانه كبيت فعل مستقبل شيا من الكعبة
وثالثها ان الولي اذا لم يجد من اللبن الا ما يسد رمق احد رضيعيه ولو قسمه
عليهما او ضيعهما لماتا ولو اطعم احدهما مات الاخر فهنا هو مخير بين ان يطعم
هذا او ذاك او ذاك فهناك هذا واما سبيل الى التخيير وراءها ان شرط
الحكم في الفعلين المتنافيين يقتضي اجتناب الضدين وذلك يقتضي اجتناب
فعل كل واحد منهما بدلا عن الاخر واجتناب الجمع على سبيل التخيير بان امارة
وجوب كل واحد من الفعلين اقتضت وجوبه على وجه لو سع الاخل لانه
والتخيير بينهما وبين ضده يسوغ الاخلال به فالقول بالتخيير مخالف لمقتضى
الامارتين [illegible] ان امارة وجوب الفعل يقتضي وجوبه
فقط ما المنع من الاخلال به بعمل كل جائز موقوف على عدم الدلالة على قيام
غيره مقامه فاذا كان كذلك لم يكن التخيير مخالفا لمقتضى الامارتين
هذا التعادل ان وقع للانسان في علم نفسه كان حكمه فيه التخيير وان وقع
للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما شاء كما يلزمه ذلك
نفسه وان وقع للحاكم وجب عليه التخيير بين الحاكم بنصب لقطع الخصومات
فلو خير الخصمين لم ينقطع خصومتهما لان كل واحد منهما يختار الذي هو اوفق
له وليس كذلك المفتي فان [illegible] فعل الحاكم ان ينفذ في الحكومة حكم
احدى الامارتين اذا كان قد قضى منهما من قبل بالامارة الاخرى فانه
لم يمتنع ذلك عقلا كما يجوز لمن استوى عنده جهتا القبلة ان يصلي مرة الى
جهة ومرة اخرى الى جهة اخرى الحاد منع منه دليل شرعي وهو ما روي انه
عليه السلام قال لحي في كل خمس شاة فنقض في شيء واحد خمسين خمسا فقضى فيما
عن عمر انه قضى في المسألة الحمارية خمسين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقض

مجموعان يكون ذلك ليس لمعادلة الامارتين بل لانه غلب في المرة الاولى قوة تلك
الامارة وفي المرة الثانية قوة هذه الامارة مسئلة اذا نقل عن المجتهد
قولان فاما ان يوجد له في المسئلة قولان في موضع واحد او موضعين فان وجد
القولان في موضعين بان يقول في كتاب بتحريم الشيء وفي كتاب آخر بتحليله
فاما ان يعلم التاريخ او لا يعلم فان علم التاريخ فالثاني منهما رجوع عن الاول ظاهرا
وان لم يعلم التاريخ حكي هذه القولان وله ان يحكم عليه بالرجوع الى احدهما بعينه
وان وجد القولان في الموضع الواحد بان يقول في المسئلة قولان فاما ان يقول
عقيب هذا القول ما يستمر ستقوية احدهما فيكون ذلك قوله لان قول المجتهد
ليس له ما يرجح عنده وان لم يقل ذلك فيها هنا من الناس من قال انه يستفتى
القديم لانا ابطلنا ذلك وايضا فيستقر مذهبه بقوله في المسئلة قولا واحدا وهو
القديم وله قولان بل الحق ان ذلك يدل على انه كان متوقفا في المسئلة ولم يظهر له
وجه ترجيح فانه المتوقف في المسئلة له يكون له فيها قول واحد فضلا عن القولين
اما اذا لم نعرف قوله في المسئلة وعرفنا قوله في نظيرها فهل يحمل قوله في نظيرها
قوله له فيها فنقول ان كان بين المسئلتين فرق يحوز ان يذهب اليه فانه يحمل
بان تولد في المسئلة كقوله في نظيرها لجواز ان يكون قد ذهب الى الفرق وان لم
يكن بينهما فرق البتة فالظاهر قوله في احدى المسئلتين قوله في الاخرى
فاما الاقوال المحكية عن الشافعي رضي الله عنه فمنها على وجه احدها ان يكون
قد ذكر في كتبه القديمة شيئا وفي كتبه الجديدة شيئا آخر وان الناس نقلوهما
دفعة واحدة وجعلوهما قولين له فالمتأخر منا متأخر كما تأخر المتقدم وهذا
النوع من التصرف يدل على علو شأنه في العلم والدين اما على العلم فلانه يعرف به
انه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث والنظر واما على الدين فلانه
يدل على انه متى لاح له الدليل على ظهوره وانه ما كان متعصبا لمذهبه
قوله وترويج مذهبه بل كان سعيا بطلبه ارشاد الخلق الى سبيل الحق
وثانيها ان يكون قد ذكر فيه قولين في موضع واحد ونص على الترجيح كقوله
في بعض ما ذكر فيه قولين وهذا القول وهذا اولى وبالحق اشبه وايضا فقد نرى

على احدهما ويترك التفريع على الآخر فيسلم ان الذي فرع عليه اقوى عنده وايضا
فمن عادته في آخر كلامه على الترجيح لكن المطالع قد لا يتتبع كلامه الى الآخر
وقد يمل فلا ينتبه لما وضع الترجيح وبالجملة ان يقول في هذه المسئلة قولان
ولم يبين حال الترجيح البتة وهنا احتمالات احدها انه قال في هذه المسئلة
قولين ولم يقل في احدهما قولين يمكن ان يكونا قولين لبعض الناس واذا ذكرهما ليناظر
الناظر في كتابه على ما اخذهما ويتضح القول منهما لكل واحد منهما وعليهما واحد منهما
لم يذكرهما فربما خطر بالبال انسان وجه في قوته الحاجة لم يمكنه القول به لظنه
انه قولان حادث خارق للاجماع فاذا نقله عرف ان المصير اليه ليس خرقا للاجماع
ثم جاء الناقل فجعلهما قولين للشافعي فهذا لم يكن عيبا على الشافعي بل على الناقل فان
الشافعي لم يقل في شيء قولين فاما قولين فاذا احرز الراوي بكونهما قولين للشافعي
كان العيب على الناقل وان نبه هو على ما ذكره الشافعي بقوله فيه قولان ان في المسئلة احتمالين
يمكن ان يقول بهما وليس كذلك اذا كان ما سوى ذينك القولين ظاهر البطلان
فاما اذا كان القولان قويين بحيث يمكن نصرة كل واحد منهما بوجوه جلية
ظاهرة ولم يقدر على تمييز الحق منهما عن الباطل الا الراسخ في التحقيق فلا جرم اوردها
بالذكر دون سائر الوجوه الممكنة وكما انه يجوز ان يقال التخصيص الذي في الدنيا انما
مسكوت عنه للمكلين الذي لم يقطع انه فاطم والمراد الصلاحية له الوقوع
فكذا هاهنا ثم انه لم يرجح احدهما على الآخر فانه لم يظهر له فيه وجه الترجيح
ونقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني انه قال
لم يصح عن الشافعي قولان على هذا الوجه الا في سبع عشرة مسئلة اقول
وهذا يدل ايضا على كمال تعصبه في العلم والدين اما العلم فلان كل من كان
اعوص نظرا واوفر فكرا واكثر مباحثة بالوصول والفروع وانع وفورا على
شرائط الادلة كانت الاشكالات عنده اكثر واما المصير على الوجه الواحد طول
عمره في المباحث الظنية بحيث لا يتردد فيه فذاك لا يكون الا من جمود والطبع
وقلة الفطنة وكلال القريحة وعدم الوقوف على شرائط الادلة والاعتراضات
واما الدين فهو ان عند الاول انه لما لم يظهر له فيه وجه الرجحان لم يستحق من
الاعتراض بعد العلم بانه مستقل بالترجيح والمدافعة بل صريح بتحديد
ما هو عاجز فيه وذلك لا يصدر الا عن الذين لم يتمكنوا من كيفية وقد نقل عن عمر

رضي الله عنه اعترافه بعدم العلم في كثير من المسائل وجميع المسلمين عدا ذلك
من مناقبه وفضائله فكيف جعلوه عيبا هاهنا الثاني وهو انه لا يقال انه الى الآن
اعرف هذه المسألة بل وجد الجملة واقفة بين اصليين يتذكر وجهه وتنزعها منها
وكيفيه اشتباهها فتمام لما لم يظهر له الرجحان تركها على تلك حالها لكونه لم يكن
له على التفكر بعد ذلك وحينئذ فليس هو من المجتهدين على طالب الترجيح وهو احد
الثلاث بالدين الحنيف والعقل الرصين والعلم الكامل بل من انصف اعترف بالحق
علم ان ذلك مما يدل على رجحان حاله على حال صاحبه المجتهد بين في العلم والدين
والله اعلم القسم الثاني في مقدمات الترجيح وفيه مسائل مسألة
الترجيح تقوية احد الطريقين على الآخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويطرح الآخر
واما العمل بالطريقين لانه لا يصح الترجيح حينئذ لانا لو رجحنا احدهما طريقين
لوجب العمل بالاخر ايضا لانه لا يصح ترجيح الطرفين على ما ليس بطرفين مسألة
ذكر قوم انه يتعين العمل بالراجح ويحرم العمل بالمرجوح وقال عند التعارض يتخير
المجتهد او التوقف لنا وجوه الاول اجماع الصحابة على العمل بالترجيح فانهم قدموا
خبر عائشة في التقاء الختانين على قول من روى انما الماء من الماء وخبر من روت
مرارا واجماعهم كان بصحيح جبانا على ما روى ابو هريرة ان من اصبح جنبا فلا صوم له
وقوى على خبر ابن عمر لما لم يحلفه وحلف غيره وقوى خبر ابي موسى في انه مستدل
بموافقه ابي سعيد الخدري الثاني ان الظنين اذا تعارضا لم يترجح احدهما
على الآخر كان العمل بالراجح متنعا عرفا فيجب شرعا لقوله عليه السلام ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثالث انه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح
وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بداهة العقول واصحح الملكي ما مر من
الاول ان الترجيح لو اعتبر في الامارات لاعتبر في البينات في الحكومات لانه
لو اعتبر لجازت العلة في اعتباره ترجيح الاظهر على الظاهر وهذا الملفق فاسد
هاهنا الثاني ان الماء قوله تعالى ما عتبروا وقوله عليه السلام نحكم بالظاهر يقتضي
التعارض بين الخبرين عن الاول والثاني ان ما ذكروه دليل لغوي
وما ذكرناه قطعي والقطعي لا يعارض القطعي مسألة الترجيح لا يجري
في الادلة القطعية لوجهين الاول ان شرط الدليل القطعي ان يكون مركبا من
مقدمات ضرورية او لازمة عنها لزوما ضروريا اما بواسطة واحدة او بوسائط

بيان كل واحدة منها ذلك ثم هذا الوجه الثاني لا يتم عند اجتماع علوم اربعة احدها
العلم الضروري بجميع المقدمات اما ابتداء او باستناد لو تناهينا العلم الضروري
بصحة تركيبها وبالنتها العلم الضروري بحصول النتيجة عنها وربما يعرفها العلم
الضروري بان ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري فهذه العلوم
الاربعة يستحيل حصولها في النقيضين بما لا نلزم القدح في الضروريات
وهو سفسطة واذا استحال ثبوتها امتنع التعارض الثاني ان الترجيح عبارة
عن التقوية والعلم المفيد لا يقبل التقوية لانه ان قارنه احتمال النقيض ولو على
البعد لم يكن علما وان لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية مسألة
اشتهر في الالسنة ان العقليات لا تحوي الترجيح وبناء هذا على تحصيل ما ان
لو تكلف العوام تحصيل العلم بالمعتقدات بالدليل منعوا منه وهو باطل عند ارباب
على سبيل التقليد لم يمتنع تطرق التقوية اليه مسألة مذهب الشافعي
حصول الترجيح بكثرة الادلة وقال ابو حنيفة لا تحصل في صور المسألة ترجيح
احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة لنا وجهان الاول ان الامارات متى كانت
اكثر كان الظن اقوى ومتى كان الظن اقوى تعين العمل به بيان الاولى وجوه
احدها ان الرواة اذا بلغوا في الكثرة احد احصل العلم بقولهم فاذا كانت الامارة
الى ذلك الحد اكثر وجب ان تكون افادتها صدقهم اقوى وثانيها ان قول
كل واحد منهم يفيد قدرا من الظن فاذا اجتمعوا استحال ان لا يحصل
لا ذلك العدد الذي كان حاصلا بقول الواحد والا فقد اجتمع على الخبر
الواحد موجبان مستقلان وهو محال فاذن لا بد من الزيادة وثالثها ان
احتمال العدد عن تعمد الكذب اكثر من احتمال الواحد وكذا الغلط والنسيان
على العدد ابعد ورابعها ان احتمال الغافل عن كذب يعرف اطلاع غيره
عليه اكثر من احتماله عن كذب لا يتفق لغيره وخامسها انا اذا لو منا
دليلين متعارضين نتساويان في القوة فاذا لو جد دليل اخر يساوي
احدهما فيجب عمله بدون ان يكون زائدا على ذلك الآخر لان مجموعهما
اعظم من كل واحد منهما وكل واحد منهما مساو لذلك الآخر والاعظم من
المساوي اعظم وسادسها اجماع الصحابة على ان الظن الحاصل بقول الاثنين
اقوى من الظن الحاصل بقول الواحد فان الصديق لم يعمل بخبر المغيرة

في مسئلة الجدّ حتى شهد له محمد بن مسلمة وعمر لو يقبل خبر ابي موسى حتى شهد له
ابو سعيد الخدري فاعلم ان للكلّ الرواة اقوائية الظن والا لما كان كذلك
فثبت هذا الوجود ان الظن اقوى فوجب ان يتعين العمل وذلك انا اجمعنا
على جواز الترجيح بقوة الدليل وجواز الترجيح بقوة الدليل اما كان لزيادة
القوة في احد الجانبين وهذا المعنى حاصل في الترجيح بكثرة الادلة بل اذا كان
الترجيح بالقوة حصلت الزيادة مع المزيد عليه في محل واحد والترجيح بالكثرة حصلت الزيادة
في محل والمزيد عليه في محل آخر والعلم الضروري حاصل بانه لما ادى الذكل الوجه
الثاني في المسئلة ان مخالفة كل دليل خلاف الاصل فاذا وجد في احد الجانبين
دليلان وفي الجانب الآخر دليل واحد فقد حصلت مخالفة الدليلين اكثر من مخالفة
من مخالفة الدليل الواحد فاستوى الجانبان في قدر من الحذف ورجح احدهما
بعد ذلك بامر آخر فهو في الطرف الآخر فلو لم يحصل الترجيح لكان ذلك ترجيحا
لذلك القدر الزايد من الحذف بغير معارض وانه غير جائز فوجب الحكم
بالخبر والقياس اما الخبر فقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ما يدل
على ان المعتبر اصل الظهور وان الزيادة عليه ملغاة فترك العمل به في الترجيح
بقوة الدليل لان هناك الزيادة مع المزيد عليه حاصلة في محل واحد فلذلك
احتمل ان يكون اقوى منها حالة تفردها بخلاف الترجيح بكثرة الدليل فان
هناك الزيادة في محل والمزيد عليه في محل آخر فلا يحصل كمال القوة واما القياس
فاجمعنا على انه لو حصل الترجيح بالكثرة في الشهادة وهو في الفتوى فكذا اعاها
وايضا اجمعنا على ان الخبر الواحد لو عارضه القياس فانه يكون راجحا
على القياس وذلك يدل على ان الترجيح لكثرة الادلة

واجوبة

عن الاول ان ذلك انما ترك العمل به في الترجيح بالقوة فوجب ان يترك العمل
في الترجيح بالكثرة لان المعتبر قوة الظن وهي حاصلة في الموضعين اما قوله
ان الترجيح بالقوة تحصل الزيادة مع المزيد عليه في محل والاجتماع اثر
قلنا عن تسلم انه وان كان محل الزيادة مغايرا لمحل الاصل لكن يجوز عما يوثر
في تقوية الظن بانه اذا اخبرنا مخبر عدل لغوي واقعة حصل على ما اذا اخبرنا
ان صاحبه ذلك الظن اقوى فاذا اخبرنا ثالث صار اقوى وهكذا الى القوة بما يزداد

٤٠٥

بازدياد المخبرين حتى ينتهي الى العلم فعلمنا ان ما ذكروه من الفرق لا يقدح في
كونه مقويا للظن واما فصل الشهادة فعند مالك يحصل الترجيح فيها بكثرة
الشهود ثم الفرق ان الدليل يأبى اعتبار الشهادة بحجة لما فيه من توهم الكذب
والخطاء ونعتقد القول على شخص مثله اذا اعتبرنا ها حصل للخصومات
توجب ان تعتبر حجة على وجه لا ينقضي الى تطويل الخصومات لئلا يعود على
موضوعه بالنقض فلو اجرينا فيه الترجيح بكثرة العدد لزم تطويل الخصومة
فانهما اذا اقاما الشهادة من الجانبين على السوية كان لاحدهما ان يستهل القاضي
الثاني بعد واحضر الشهود فاذا استهل فرأ منها بعد انقضاء المدة كان للآخر
ان يفعل ذلك وهلم جرا الى ان لا ينقطع الخصومة البتة فاسقط الشرع
اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور واما الترجيح بكثرة المعنيين فقد
جوزه بعض العلماء واما قوله الخبر الواحد يفيد وعلى القياسات الكثيرة فلنا
ان كانت اصول تلك القياسات شتى واحدا فالخبر الواحد يفيد وعليها وذلك لان
تلك القياسات لا تتغاير الا اذا علمنا حكم الاصل في كل قياس بعلة اخرى والحق
ان كل ذلك محال لما مر ان انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين
فاذا علمنا ان الحق منها ليس الا الواحد لم يحصل هناك كثرة العلة اما ان
كانت اصول تلك القياسات كثيرة فلا نسلم انه لا يحصل الترجيح

مسئلة اذا تعارض دليلان فالعمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه
اولى من العمل باحدهما دون الباقي لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه
دلالة تابعة الدلالته على كل مفهومه دلالة اصلية فاذا عملنا بكل واحد
منهما من وجه دون وجه فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية واذا عملنا باحدهما
دون الباقي فقد تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك ان الاول اولى فثبت
ان العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما من كل
وجه دون الباقي اذا اظهر ذلك فنقول العمل بكل واحد من وجه انواع ثلثة
احدها الاشتراك والتوزيع ان كان قبل التعارض بعلل وذلك وانما ينقضي
بكل واحد منهما احكاما فيتمكن كل واحد منهما في بعض الاحكام وانما لا يتمكن الجانبان
اذا تعارضا بعمل كل واحد منهما ان يعمل بعض المقصود لقوله عليه السلام اذا اختلفتم

عن خير الشهداء قيل نعم يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله
عليه السلام ولم يفشوا الكذب حتى يشهد قبل ان يستشهد فيحمل الاول في
حقوق الله تعالى والثاني في حقوق العباد مسـألة اذا تعارض دليلان
فاما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عام والاخر خاص وكل واحد منهما
عام من وجه وخاص من وجه اخر وعلى التقديرات الاربعة فاما ان يكونا معلومين
او مظنونين او احدهما معلوما والاخر مظنونا وعلى التقديرات كلها فاما
ان يكون المتقدم معلوما او المتاخر معلوما او لا يكون واحد منهما معلوما فلنذكر
احكام هذه الاقسام القسم الاول ان يكونا عامين فاما ان يكونا معلومين
او مظنونين او احدهما معلوما والاخر مظنونا النوع الاول ان يكونا
معلومين فاما ان يكون التاريخ معلوما او لا يكون فان كان معلوما فاما ان يكون
المدلول قابلا للنسخ او لا يكون فان قبله جعلنا المتاخر ناسخا للمتقدم سواء كانا
ايتين او خبرين او احدهما اية والاخر خبرا متواترا فان قلت فما قول
الشافعي هاهنا مع ان مذهبه ان القران لا ينسخ بالخبر المتواتر ولا بالعكس قلت
هذا التقسيم لا يفيد الا انه لو وقع لكان المتاخر ناسخا للمتقدم والشافعي يقول
لم يقع ذلك فليس بين مقتضى هذا التقسيم وبين قول الشافعي منافاة وان كان
مدلولاهما غير قابل للنسخ فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر هذا اذا علم
تقدم احدهما على الاخر اما اذا علم انهما تقارنا فان امكن التخيير فيهما تعين القول
به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير ولا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر
بقوة الاسناد لما عرفت ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا يجوز الترجيح ايضا
بما يرجع الى الحكم بكون احدهما حاظرا او مثبتا حكما شرعيا لانه يقتضي طرح
المعلوم بالكلية وانه غير جائز واما اذا لم يعلم التاريخ فههنا يجب الرجوع
الى غيرهما لانا نجوز في كل واحد منهما ان يكون هو المتاخر فيكون ناسخا للاخر
النوع الثاني ان يكونا مظنونين فان نقل تقدم احدهما على الاخر كان المتاخر
ناسخا وان نقلت المقارنة او لم يعلم شيء من ذلك وجب الرجوع الى الترجيح
فيعمل بالاقوى وان تساويا كان التعبد فيهما بالتخيير النوع الثالث ان يكون احدهما
معلوما والاخر مظنونا فاما ان ينقل تقدم احدهما على الاخر او لا ينقل ذلك

ثم يفشوا

وكان المعلوم هو المتاخر كان ناسخا للمتقدم وان كان المظنون هو المتاخر
لم ينسخ المعلوم وان لم يعلم تقدم احدهما على الاخر وجب العمل بالمعلوم
لانه ان كان هو المتاخر كان ناسخا وان كان هو المتقدم لم ينسخه المظنون
وان كان مقارنا كان المعلوم راجحا عليه لكونه معلوما القسم الثاني
من الاقسام الاربعة ان يكونا خاصين والتفصيل فيه كما في العامين من غير تفاوت
القسم الثالث ان يكون كل واحد منهما عاما من وجه خاصا من وجه كما في قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين مع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وكما في قوله عليه السلام
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عليه السلام عن الصلوة
في الاوقات الخمسة المكروهة فان الاول عام في الاوقات خاص في صلوة
القضاء والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات فهذان العمومان اما ان يعلم
تقدم احدهما على صاحبه او لا يعلم فان علم وكانا معلومين او مظنونين او
كان المتقدم مظنونا او المتاخر معلوما كان المتاخر ناسخا للمتقدم وعلى قول
من قال العام ينسخ الخاص المتقدم لانه اذا كان عندهم ان العام المتاخر ينسخ الخاص
المتقدم فالذي ثبت كونه اعم من اللفظ المتقدم اولى بان يكون ناسخا وان كان المتقدم
معلوما والمتاخر مظنونا لم يجز عندهم ان ينسخ الثاني الاول ووجب الرجوع فيهما
الى الترجيح فاما من يقول ان العام المتاخر يبنى على الخاص المتقدم والخاص المتاخر
يخرج بعض ما دخل تحت العام المتقدم فاللائق بمذهبه ان لا يقول في شيء من هذه
الاقسام بالنسخ بل يذهب الى الترجيح لانه ليس تخصيص عموم المتاخر بخصوص المتقدم
حتى يخرج من المتقدم ما دخل تحت المتاخر اما اذا لم يعلم تقدم احدهما على
الاخر فان كانا معلومين لم يجز ترجيح احدهما على الاخر بقوة الاسناد ولكن يجوز
الترجيح بما يتضمنه احدهما من كونه محظورا او مثبتا حكما شرعيا لان الحكم بذلك
طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على الاخر اطراح الاخر بخلاف ما اذا
تنافيا من كل وجه فانه لو رجح احدهما على الاخر لاطرح الاخر واما ان كانا
مظنونين جاز ترجيح كل واحد منهما على الاخر بقوة الاسناد وبما يتضمنه الحكم
واذا لم يترجح فالحكم التخيير واما ان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا جاز
ترجيح المعلوم لكونه معلوما فان ترجح المظنون عليه بما تضمنه الحكم حتى حصل

الشارع كان الحكم ما قلناه القسم الرابع اذا كان احدهما عاما والاخر
خاصا فان كانا معلومين او مظنونين وكان الخاص متاخرا كان ناسخا للعام
المتقدم وان كان العام متاخرا كان ناسخا للخاص المتقدم عند الحنفية وعندنا
انه يبني العام على الخاص وان وردا معا خص العام بالخاص اجماعا وان جهل التاريخ
فعندنا يبني العام على الخاص وعند الحنفية يتوقف فيه وان كان احدهما معلوما
والاخر مظنونا فعندنا يعتبر امر تقدم المعلوم على المظنون الا اذا كان المعلوم عاما
والمظنون خاصا ووردا معا وذلك مثل تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد
والقياس وقد ذكرنا اقوال الناس فيهما في باب العموم القول في تراجيح الاخبار
ترجيح الخبر اما ان يكون بكيفية اسناده او بوقت وروده او بلفظه او بحكمه او بامر
خارج من ذلك القول في الترجيح الحاصلة من الاسناد واعلم ان الترجيح اما ان
يقع بكثرة الرواة او باحوالهم اما الترجيح بكثرة الرواة فمن وجهين احدهما ان الخبر
الذي رواته اكثر راجح على الذي لا يكون كذلك وقد تقدم بيانه الثاني ان يكون
احد الخبرين اعلى اسنادا لانه مهما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط
اقل ومهما كان كذلك كان احتمال الصحة اظهر واذا كان اظهر وجب العمل
به فعلو الاسناد راجح من هذا الوجه لكنه مرجوح من وجه اخر وهو كونه نادرا
اما الترجيح الحاصلة باحوال الراوي فهي اما بالعلم او الورع او الذكاء او الشهرة
او زمان الرواية او كيفية الرواية اما الترجيح الحاصلة بالعلم فهي على وجوه
احدها ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه وقال قوم هذا الترجيح
انما يعتبر في خبرين مرويين بالمعنى اما المروي باللفظ فلا والحق انه يقع به الترجيح
مطلقا لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما
لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب نزوله فحينئذ
يطلع على الامر الذي يزول الاشكال اما غير العالم فانه لا يميز بين ما يجوز
وما لا يجوز فينقل القدر الذي سمعه وربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال
وثانيها اذا كان احدهما افقه من الاخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باحتراز
الافقه عن ذلك الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الذي هو اضعف عنه وثالثها
اذا كان احدهما عالما بالعربية كانت روايته راجحة على من لم يكن كذلك

ذلك

لان الواقف

لان الواقف على اللسان يتمكن من التحفظ عن مواقع الزلل ما لا يقدر عليه غير العالم
به ويمكن ان يقال بل هو مرجوح لان الواقف على اللسان يعتمد على معرفته فلا يبالغ
في التحفظ اعتمادا على خاطره والجاهل باللسان يكون خائفا فيبالغ في التحفظ ورابعها
رواية الاعلم بالعربية راجحة على رواية العالم بها لما ذكرناه من الوجه ما تقدم في الافقه
وخامسها ان يكون احدهما صاحب الواقعة فيما يروي فيكون خبره راجحا ولهذا
اوجبنا الغسل بالتقاء الختانين بحديث عايشة في ذلك ورجحناه على رواية غيرها
عن النبي عليه السلام الماء من الماء لان عايشة كانت اشد علما بذلك ورجح الشافعي
رواية ابي رافع على رواية ابن عباس في تزويج ميمونة لان ابا رافع كان السفير في ذلك
فكان اعرف بالقصة وسادسها رواية من جالس العلماء اكثر ارجح وسابعها
رواية من جالس المحدثين اكثر ارجح وثامنها ان يكون طريق احدى الروايتين
اقوى وذلك اذا روى ما نقل عنه اللبس كما اذا روى انه شاهد زيدا ببغداد وقت
الصبح والاخر روى انه شاهده وقت الظهر بالبصرة فطريق هذا اظهر والاستناد
على الاول اكثر اما الترجيح الحاصلة بالورع فهو على وجوه احدها ان رواية
من ظهرت عدالته بالاختبار راجحة على رواية مستور الحال عند من يقبلها وثانيها
رواية من عرفت عدالته بالاختبار اولى من رواية من عرفت عدالته بالتزكية
اذ ليس الخبر كالمعاينة وثالثها ان رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع كثير
اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع قليل ورابعها ان رواية من عرفت عدالته
بتزكية من كان اكثر بحثا عن احوال الناس واطلاعا عليها اولى من رواية من عرفت
عدالته بتزكية من لم يكن كذلك وخامسها ان رواية من عرفت عدالته بتزكية
الرجل الاعلم الاورع اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية العالم الورع وسادسها
رواية من عرفت عدالته بتزكية العدل مع ذكر اسباب العدالة اولى من رواية
من زكاه المعدل بدون ذكر اسباب العدالة وسابعها المزكي اذا زكى الراوي
بان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما اذا زكاه بان روى خبره وثامنها
رواية العدل الذي لا يكون صاحب البدعة اولى من رواية العدل المبتدع سواء
كانت تلك البدعة كفرا في التاويل او لم يكن اما الترجيح الحاصلة بسبب

الذكاء وفي على وجوه احدها رواية الحافظ ضبطا والحافظ نسيانا ايا ما عمد على روايته
من لم يكن كذلك وثانيها اذا كان احدهما اشد ضبطا كالثقة اكثر نسيانا والاقل
يكون ضعف ضبطا كالثقة اقل نسيانا او تركن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث
منع من قبول خبره على ما بيناه في باب الاخبار والقرب الثاني ان لا تعارض ثالثة ان يكون احدهما
اقوى بحفظ الفاظ الرسول عليه السلام ومعانيه فان الحجة في الجميع فيه ليست الا
في كلام الرسول عليه السلام ورابعها ان يجزم احدهما ويقول الاخر كذا او قال كذا
اطرح خامسها ان يكون الراوي قد اختلط عقله وبعض الاوقات ثم لا يعرف انه روى
هذا الخبر حال سلامة العقل او حال اختلاله وسادسها اذا كان احدهما احفظ
لنفظ الحديث وعول الاخر على المكتوب فالاول اولى لانه ابعد عن الشبهة وفيه
احتمال اما الترجيح لها صلة بسبب جهة الراوي فامور احدها ان يكون من كبار
الصحابة لدينه كما منعه من الكذب فكذا منعه العالي منعه عنه ولذلك كان
على مخالفه اولى وثانيها ان يقبل رواية المصدين عن غير المصلف وثالثها التدليس سبب
المرجوحية ورابعها اصاحب الواحد من النسبة الى صاحب الجمع ورابعها
رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهول النسب وخامسها ان يكون في
رواية احد الخبرين رجال اكثر اسماء وهو باسماء وفي وضعفاء ويصعب التمييز فيترجح
عليه الخبر الذي لم يكون كذلك اما الترجيح الراجع الى زمان الرواية
فامور احدها اذا كان قد تقدم احدهما رواية الحديث في زمان الصبي وغير زمان
الصبي فروايته مرجوحة بالنسبة الى روايته من لم يروه الا في زمان البلوغ وثانيها
اذا كان احدهما قد تحمل الحديث في زمان لم يرو الا حالة البلوغ فهو مرجح
بالنسبة الى من لم يتحمل الا بروايته في الكبر وثالثها ما احتمل فيه هذان الوجهان
كان مرجوحا بالنسبة الى من لم يوجد ذلك فيه واما الترجيح الراجع
الى كيفية الرواية فامور احدها ان يقع الخلاف في احدهما انه موقوف على الراوي
او مرفوع الى الرسول عليه السلام وهو المتفق على كونه مرفوعا اولى وثانيها
ان يكون احد الخبرين منسوبا اليه قوله والاخر اجتهاده بان روى انه وقع ذلك
في مجلس الرسول عليه السلام فلم ينكر عليه فالاول اولى لانه اقل احتمالا وثالثها

الصلاة

ان يذكر احدهما سبب نزول ذلك الحكم ولم يذكره الاخر فيكون الاول راجحا لانه
يدل على انه كان له من الاهتمام بمعرفة ذلك الحكم ما لم يكن للاخر وبرابعها
ان يروي احدهما الخبر بلفظه والاخر بمعناه او يحتمل ان يكون قد رواه بمعناه
فالاول راجح وخامسها ان يروي احدهما حديثا ما صدره الحديث الاول فيترجح
على ما لم يكن كذلك وسادسها اذا اكثر راوي الاصل فقد ذكرنا فيه تفصيلا
وكيف كان فهو مرجوح بالنسبة الى ما لم يكن كذلك وسابعها ان يكون المرسل
فاذا ارسل احدهما واسند الاخر فعندنا المسند اولى وقال عيسى بن ابان المرسل
اولى وقال العامري عبد الجبار ستة وبان لنا انه اذا ارسل فعدالته معلومة لواحد
واحد وهو الذي روى عنه واذا اسند صارت عدالته معلومة للكل لانه يكون
كل واحد منكلما من البحث عن اسباب جرحه وعدالته ولا شك ان من لم يظهر عدالته
الا لرجل واحد يكون مرجوحا بالنسبة الى من ظهرت عدالته لكل احد لاحتمال
ان يكون قد خفي حال الرجل على انسان واحد ولكن يمكن ان يخفى حاله عن الجميع
ان اسند اولى احتج الخالف بامرين الاول ان الثقة لا يقول قال الرسول
ذلك فحكمه عليه بالتعديل والتعريم وشهادته الحد وهو قاطع لو كان قاطع بذلك
بخلاف ما اذا اسند الحديث وذكر الواسطة فانه لم يحكم على ذلك الخبر بالصحة
ولم يزد على حكاية ان فلانا رجع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك فكان
الاول اقوى الثاني روى ان الحسن قال اذا حدثني اربعة نفر من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم بحديث توافقهم وقلت قال رسول الله فاخذ بحديث نفسه
انه لا يستجيز هذا الا طلاق الا عند قوة الوثوق والجواب

عن الاول ان قول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون اجواد على ما مر
لانه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد وهو محمل وغير جائز توجيه حمل على ان المراد
منه اني اظن ان رسول الله قال واذا كان كذلك كان الاسناد اولى من الارسال
لان في الاسناد تحمل عن احد الا لكل وفي الارسال لا تحمل ذلك الا للواحد
وهذا هو الجواب بعينه عن الوجه الثاني فرجحان الاول لرجحان المرسل
على المسند فانما يصح لو قال قال رسول الله اما اذا لم يقل ذلك بل قال عن النبي فالظاهر
انه لم يترجح لانه في معنى قوله روي عن الرسول عليه السلام الثاني رجح قوله والجواب
المذكور فيما سلف الاعتماد وفيه احتمال القول في الترجيح الراجع
الى حال ورود الخبر وهي ثمانية الاول ان يكون احدى الروايتين او الخبرين مدينا الاخرى

مكيا ما مد في مقدمة ابن القاب في المكيات ما كان قبل الهجرة والمدني لما حالة مقدم وعليها
اما المكيات فمتاخرة عن المدنيات مقابلة والتفصيل يلتحق بالكتابين فتحصل على الرجحان
الباقي الخبر الذي يظهر وروده بعد نزول الرسول وعلو شانه راجح على الخبر الذي
لا يدل على ذلك لان علو شانه كان في اخر امره فالخبر الوارد في هذا الوقت تحصل
فيه ما يقتضي تاخره عن الاول والدولي ان يفصل ضعفا لان دل الاول على علو
الشان والثاني على الضعف ظهر بتقدم الاول على الثاني اما ان يدل الثاني لدعلى
القوة والاول على الضعف ممنوع بل يجب تقدم الاول عليه الثالث ان يكون راوي
احد الخبرين متاخرا الى سلام وبعلم ان سماعه كان بعد سلامه وراوي الخبر الثاني
متقدم الاسلام فيتقدم الاول لانه اظهر تاخرا والاولى ان يفصل ومقال المتقدم
اذا كان موجودا مع المتاخر لم يمتنع ان يكون روايته متاخرة عن رواية المتاخر
فاما اذا علمنا انه مات المتقدم وقبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم
متقدمة على روايات المتاخر فهنا يحكم بالرجحان لان الظاهر يقضي بالغلب الا ان
لم يحصل اسلام الراويين معا كاسلام خالد وعمرو بن العاص لكن يعلم ان سماع احدهما
بعد اسلامه وقد يعلم ذلك في سماع الاخر متقدم الاول لانه اظهر تاخرا الخامس ان يكون
احد الخبرين مورخا تاريخ متقدم والاخر يكون خاليا عن التاريخ فيتقدم الاول لانه اظهر
تاخرا من حاله ما روى انه عليه السلام في مرضه الذي توفي فيه خرج فصلى بالناس قاعدا
والناس قيام فهو ان اقتضى جواز اقتدا القيام بالقاعد فورد عليه السلام قال انما جعل
الامام فاعدا فصلوا قعودا اجمعين فهنا يقتضي عدم جواز ذلك فرجحنا الاول لانه
كان في اخر احوال الرسول عليه واما الثاني فمحتمل انه كان قبل المرض السادس
ان يكون احدهما موقتا بوقت متقدم والاخر يكون خاليا عن الوقت فيتقدم الحال لانه
اشبه بالتاخر السابع ان يكون حادثة كان الرسول عليه السلام يتلفظ فيها بحكم حرما
لم عن العادات القديمة ثم خفف فيها نوع تخفيف فيرجح التخفيف على المغلظ لانه
اظهر تاخرا وهذا ضعيف لاحتمال ان يقال بل يرجح المغلظ على التخفيف لان
عليه السلام ما كان يغلظ الا عند علو شانه وذلك متاخر الثامن عمومان
متعارضان احدهما اورد ابتداء والاخر على سبب فالاول اولى لان من الناس من
قال الورود على السبب مخصص به ولا يمنع لكن ذلك وان لم يجب فلا اقل من ان يفيد
الترجيح واعلم ان هذه الوجوه في الترجيح ضعيفة ووجه تفيد الحاقها ضعيفا
في الرجحان القول في التراجيح الراجعة الى اللفظ وهي وجوه

احدها ان يكون اللفظ في احدهما بعيدا عن الاستعمال وفي الاخر قريبا والاخر فصيح
فمن الناس من يرد الاول لانه عليه السلام كان افصح العرب فلا تكون تلك الحالة
ومنهم من قبله وحمله على ان الراوي رواه بلفظ نفسه وكيف ما كان فاجمعوا
على ترجيح الفصيح عليه وتارة يقال بعضهم يقدم الافصح على الفصيح وهو
ضعيف لان الفصيح لا يجب في كل كلامه ان يكون كذلك ولذلك نرى تفاوتا
في فصاحة ايات القرآن وثانيها ان يكون احدهما عاما والاخر خاصا فيقدم
الخاص على العام وقد تقدم دليله في باب العموم وثالثها ان يكون احدهما
حقيقة والاخر مجازا فمنهم من قدم المجاز لان دلالة الحقيقة اظهر وهذا
ضعيف لوجهين الاول ان المجاز الغالب اظهر دلالة من الحقيقة المرجوحة
والثاني ان المجاز الذي هو المستفاد اظهر دلالة من الحقيقة فانك لو قلت
فلان يحجر متواتر قوي دلالته من قولك يحجر ورابعها ان يكون حقيقة نص
الا ان احدهما اظهر في المعنى بالكثرة فالقليل لو كان دليله اقوى والكثير من دليل
غيره ويجري هنا كل ما ذكرناه في ترجيح الخبر نظرا الى حال الراوي
وسادسها ان يكون وضع احدهما للمسمى متفقا عليه ووضع الاخر مختلفا فيه
وسابعها الذي يحتاج الى اضمار مرجوح بالنسبة الى ما لا يحتاج اليه
وثامنها ان الذي يدل على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولى مما يدل عليه
بالوضع اللغوي وهنا تفصيل فان اللفظ لما شرع لمعناه صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعي
اولى من حمله على المعنى اللغوي فاما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد
اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم وليس
للشرع وهذا اللفظ اللغوي عرف شرعي فلا نسلم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي
لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي شرعي مما واما الثاني فهو شرعي
وليس لغوي ولا يصير في النقل على خلاف الاصل فيكون اللغوي اولى وتاسعها
اذا تعارض فيجوز ان فالذي يكون اكثر شبها بالحقيقة اولى وايضا اذا تعارض
خبران ولم يمكن العمل باحدهما الا بمجاز ورد والاخر يمكن العمل به بلا مجاز واحد
كان هذا راجحا على الاول لانه اقل مخالفة للاصل وعاشرها ان يكون احدهما
داخله التخصيص والاخر لم يدخله يقدم الذي لم يدخله التخصيص
مبحث تام مسماه والحقيقة مقدمة على المجاز وحادي عشرها ان يدل احدهما

على المراد من وجهين والمتأخر من وجه واحد يقدم الاول لان الظن الحاصل منه اقوى وثانى عشرها ان يكون احد الحكمين مذكورا مع علته والاخر ليس كذلك فالاول اقوى ومن هذا القبيل ان يكون احدهما مقرونا بمعنى مناسب والاخر يكون معللا بمجرد الامر فيكون الاول اولى وثالث عشرها ان يكون احدهما منصوصا على الحكم مع اشتماله على الاخر والاخر ليس كذلك فالاول اولى لما فيه من التنبيه على المنبه والمنبه عليه جميعا لان اعتبار علة اشارة الى وجود علة جامعة مثاله قول الحنفية فى قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر حكم بطهارة محل قابل وعندنا فى المنبه على قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفى المنبه به فى مسئلة تغليب الخمس على قوله ادوا الخمس من كل اربعين درهما ان يكون دلالة احدهما على حكمه ورد دلالة الاخر لا يكون مؤكدة فيقدم الاول كقوله عليه السلام فى تحاكمهما باطل باطل باطل وخامس عشرها ان يكون احدهما منصوصا على الحكم مع ذكر المقتضى لصدوره كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد مر على ما لا يخفى لان النطق بدل على ترجيح ذكر على صدوره لان تقديمه يقتضى النسخ مرة وتقدم صدوره يقتضى النسخ مرتين فيكون الاول اولى وسادس عشرها ان يكون احد الدليلين مقررا بشرع قد بدا به فقدم على ما لا يكون كذلك كقوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وكذا القول لو كان التهديد فى احدهما اكثر وسابع عشرها ان يكون احد الدليلين يقتضى الحكم بواسطة والاخر يقتضيه بغير واسطة فالثانى مرجح على الاول كما اذا كانت المسئلة ذات صورتين فالحال اذا من الكلام فى صورة وامام الدليل فالمقتضى اذا اقام الدليل على ثلاثة فى الصورة الثانية ثم توصل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع فيقول الحال دليلى ماح على ذلك لان دليلى بغير واسطة ودليلك بواسطة فيكون الترجيح معى لان كثرة الوسائط الظنية يقتضى كثرة الاحتمالات فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يقل الاحتمال فيه وثامن عشرها المنطوق مقدم على المفهوم اذا جعلنا المفهوم حجة لان المنطوق اقوى دلالة على الحكم من المفهوم والقول فى التراجيح الراجعة الى الحكم وهى من وجوه خمسة ١٢ ل اذا كان كل واحد من الخبرين مقررا للحكم الاصل والثانى يكون ناقلا فالاول اولى لان عدم ترجيح المقرر وقال الجمهور من اذا صوليين انه ترجيح الناقل لنا ان حمل الناقل

على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته فلو جعلنا المبيح مبقيا ما على الناقل لكان وارد احتياج الى ما يحتاج اليه لما فى ذكر الوقت بعرف ذلك الحكم بالعقل ولو قلنا ان المبيح وارد بعد الناقل لكان وارد احتياج يحتاج اليه فكان تأخره عن الناقل اولى من الحكم بتقدمه عليه واحتج الجمهور على ترجيح بوجهين الاول ان اعتبار الناقل اولى لما فيه بيانها دمته ما لا يعلم الا منه واما المبيح فان حكمه معلوم بالعقل فكان الناقل اولى الثانى ان الناقل يكون اثبات الحكم بعد نفيه والمبيح لما نبه انه لا حكم العقل فقط فى الحال يكون المقرر مناقضا لكلام الشرع لان الناقل اذا حكم العقل ثم المقرر اذا حكم الناقل مرة اخرى وهو خلاف ما لو تأخر الناقل عن المقرر لان حكم الناقل حينئذ يكون مرة واحدة وهو اولى مما ذكرناه فى الدليل وهو انا لو جعلنا المبيح متأخرا لكنا قد استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما لكنا قد استفدنا منه ما لا يستقل العقل بمعرفته لان ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل مقيدة بعدم دليل السمع فاذا وجد دليل سمعى دليل العقل فلا يكون دليل السمع مزيلا لحكم العقل بل مبينا له غاية فلا يكون ذلك خلاف الاصل وايضا فاذا ذكر كل واحد منهما معارض بوجه اخر وهو انا لو جعلنا المبيح متقدما لكان المنسوخ حكما ثابتا بدليلين ودليل العقل ودليل الخبر ويكون هذا استصحاب الحال لانه يكون ذلك حكما ثابتا بالدليل الاقوى الا ضعف وهو معين جائز واما على الوجه الذى قلناه فلا يكون المنسوخ الا حكما واحدا والله اعلم قال ذهب الحنفية الى العمل بالناقل على ما ذكره الجمهور وذهب المبيح على ما ذكره جمهور ارباب الترجيح قلنا قال القاضى عبد الجبار انه ليس من ارباب الترجيح واستدل عليه وحين الدول انا نعمل بالناقل على انه ناسخ والعمل بالناسخ ليس من ارباب الترجيح الثانى انه لو كان العمل بالناقل ترجيحا لوجب ان يعمل بالخبر الاخر لوجوده لان من حكم على خبرين وعلمنا احدهما على الاخر ومعلوم انه لولا الخبر الناقل لكنا انما حكمنا بموجب الخبر الاخر لدلالة العقل لما جاء الخبر وكان ان يجاب عن الاول انا لا نقطع على ان الناقل عرى الاصل بل انما نحكم بانه ناسخ وانما نقول الظاهر ذلك مع جواز خلافه فيما لان دخل ارباب الاصول وهذا الترجيح ومن الثانى انه لولا الخبر الناقل لعملنا بموجب الخبر الاخر لدلالة الخبر الاخر ان نجعله ناسخا حكما شرعيا والحكم الشرعى ما يتبع الشرع ولو انه بعد ورود الخبر صار حكما شرعيا والحال انه كان كذلك الثانى قال القاضى عبد الجبار الخبران اذا كان احدهما نفيا والاخر اثباتا وكان مقترنين فانهما سواء ويجب

لذلك امثلة بلنه احدها ان يقتضي العقل حظر الفعل ثم ورد خبران في اباحته وجوبه وثانيها ان يقتضي العقل وجوب الفعل ثم ورد خبران في حظره واباحته وثالثها ان يقتضي العقل اباحة الفعل ثم ورد خبران في وجوبه وحظره واعلم ان هذا مستقيم على مذهبنا في ان العقل غير مستقل بشيء من الاحكام بالنفي والاثبات بل ذلك كله مستفاد من الشرع وحينئذ لا يكون لاحد هذا من منع على الاخر اما على مذهب المعتزلة فلا بد لذلك من بيان في كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة اما القسم الاول وهو ان يكون احدهما عقليا وهو اباحته فهو يشارك الوجوب في جواز الفعل ويخالفه في جواز الترك ويشارك الحظر في جواز الترك ويخالفه في جواز الفعل فهو يشارك كل واحد من الوجوب والحظر بما به يخالف الآخر اذا عرفت هذا فنقول اذا اقتضى العقل حظر الفعل فقد اقتضى جواز الترك فهذا لا شك فيه لكن ما صدق عليه انه محظور صدق عليه انه يجوز تركه فاذا جاء خبر الاباحة والوجوب فالاباحة انما تأتي الوجوب من حيث ان الاباحة تقتضي جواز الترك فمن حيث انها تقتضي جواز الفعل لكن جواز الترك كما عرفت حكم عقلي فثبت انه لا بد في النفي والاثبات هاهنا من كون احدهما عقليا واما المثال الثاني وهو اذا اقتضى العقل الوجوب وجاء خبران في الحظر والاباحة فالكلام فيه كما في المثال الاول واما المثال الثالث وهو اذا اقتضى العقل الاباحة ثم جاء خبران في الوجوب والحظر فنقول لما ثبت ان الاباحة لا بد وان يشارك كل واحد من الوجوب والحظر بما به يخالف الآخر فاذا كانت الاباحة مقتضى العقل لزم ان يكون الوجوب مقررا لحكم العقل من وجه ونافيا له من وجه اخر وكذا القول في الحظر فهاهنا ايضا لا بد في النفي والاثبات المتواردين على امر واحد ان يكون احدهما عقليا واذا ثبت انه لا بد في النفي والاثبات من كون احدهما عقليا رجع الترجيح الى ما تقدم من ان الناقل يرجح على المبقي هذا اذا كان مقتضى العقل الحظر ورد خبران في الاباحة والوجوب فالاباحة يشارك الحظر من وجه ويخالفه من وجه اخر فخبر الاباحة يقتضي نفي حكم العقل من وجه والنقل من وجه واما الوجوب فانه يخالف الحظر والتقدير ان معنا ما يكون الوجوب مقتضيا للنقل من وجهين فيرجح الخبر الدال على المبقي على خبر الوجوب من وجه واحد في الدال على الناقل فان قيل ولم لا يقال ان اقتضى العقل الوجوب وجاء خبران في الاباحة والحظر واما اذا اقتضى العقل الاباحة وجاء خبران في الوجوب والحظر فنقول احدهما يشارك الاباحة من وجه ويخالفها من وجه اخر فاذن كل واحد منهما

يدل من وجه مبقى من وجه فيحصل التساوي ولا يحصل الترجيح الثالث اذا تعارض خبران في الحظر والاباحة وهاهنا شوهد عيسى بن ابان ابيحا يستويان وقال الكرخي وطائفة من الفقهاء خبر الحظر راجح لحصول الترجيح بالحظر بالخبر والحكم اما الخبر فقوله عليه السلام جميع المحرمات من الدماء والاموال اولى من طلب الحلال وقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولان درء المفسدة اولى من جلب المصلحة واما الحكم فلان من طلق احدى نسائه وشبهها محرم عليه وطي جميع نسائه وكذلك لو اعتق احدى امائه واما المعقول فهو انه دار بين ان يرتكب الحرام او يترك المباح وترك المباح اولى فكان الترجيح للحظر واحتجوا هاهنا بما ان قالت ولم يمتنع ايضا ان يكون مبيحا لانه يكون باعتقاده الحظر معتقدا ما على ما لا يأمن كونه جهلا قلت انه اذا استوى الحظور والمعتقد في كون احدهما مدلولا عليه بالخبر والباقي اعتقاد اباحته فليس احدهما اولى من الآخر فوجب التساقط والرجوع الى ما يقتضيه العقل من الاباحة والتخيير وهو قول عيسى بن ابان واحتج الكرخي بان الحظر اولى من الاباحة من ثلاثة اوجه الاول ان دفع المضار اولى من جلب المنافع والثاني ان الحظر يستوي فيه الحول وغيره والاباحة لا يستوي فيها الحول وغيره والثالث ان الحظر على وفق الاصل والاباحة على خلاف الاصل والخبر الموافق للاصل راجح على الخبر المخالف للاصل الخامس الذي ذكره عند ذكر المثلث له عند بعض الفقهاء وذكره المتكلمون وجه الحول من وجوه احدها ان الحظر ضرر ويكون شرعه على خلاف الاصل والباقي له على وفق الاصل فيكون الباقي له راجحا وثانيها ان ورود الخبر في الحظر يوجب الحظر وذلك ينفي القائل بان مقدمة فيه واذا حصلت الشبهة سقط القول عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات وثالثها اذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوته في اصل الشرع فلان يسقط بتعارض الخبرين في الحلال وليس بمتعذر له ثبوت اولى الوجه الثالث في الترجيح الحاصلة بالامور الخارجة وهي من وجوه احدها الترجيح بكثرة الرواة وقد سبق القول فيه وثانيها ان يقول بعض ائمة الصحابة قولا يعمل بخلافه فهو الخبر لو كان حقا او عليه وهذا عند البعض يجعل على نسخه او انه اذا عمل به اذا لم يعلم له ناسخا وعلى الثاني لا يجعل على ذلك كما اذا عمل منه خبر واحد كذلك كان راجحا عليه وثالثها اذا عمل احدهما اكثر السلف من الخبر فتعارضهم

قال عيسى من ابان يجب ان يحمله لان الاكثر يوقعون للصواب ما لم يوقنوا له الخلاف
فقال الجرجاني لا يحمل الترجيح لانه لا يجب تقليدهم وربما ابان خبر الواحد خلافه
البلوى كونه مرجوحا اما لو احتمل الخلاف المجتهدين في قبوله اولى كونه مما يعم به البلوى
ان يوجب التفرج فيه قال الثالث من افادة الموجوحية واعلم ان بعض ما يرجح به الظهور
قد يكون اقوى من بعض فيتفق اذا استوى الظنان في كمية وجوه الترجيح ان يستويا
الكيفية فان كان احد الظنين اقوى كيفية وجب العمل به وان كان احد الظنين
اكثر كمية واقل كيفية والجانب الذي خرج على العكس منه وجب على المجتهد ان يقابل
ما في احد الظنين بما في الجانب الاخر ويعتبر حال قوة النظر والكلام في قوة كثير
من وجوه الترجيحات طريقة الاجتهاد المسئلة الرابع في ترجيح الاقيسة
وهي اما ان يكون بحسب ماهية العلة او بحسب ما يدل على وجودها او بحسب ما يدل
على علتيتها او بحسب ما يدل على ثبوت الحكم في الاصل او بحسب ماهية ذلك الحكم
او بحسب محل ذلك الحكم او بحسب احكامها او بحسب امور منفصلة عن كل ما
الاول الترجيح المعتبر بحسب ماهية العلة معقول اما بيان ان الحكم الشرعي اما
ان يكون معللا بالوصف الحقيقي او الحكمة والحاجة او بامر عدمي او بالوصف
الاضافي او بالوصف التقديري او بالحكم الشرعي وعلى كل التقديرات فالعلة اما
ان تكون مفردة او مركبة من قيدين او اكثر واحتجوا بعضهم في الترجيح الواقعة
في احد الباب على امرين احدهما ان كلما كان اشبه بالعلل العقلية فهو راجح على ما لا يكون
كذلك لان العقل اصل النقل والفرع كلما كان اشبه بالاصل كان اقوى ثانيها
ان كل ما كان متفقا عليه فهو اولى مما يكون مختلفا فيه وكل ما كان الخلاف
فيه اقل فهو راجح على ما يكون الخلاف فيه اكثر والسبب فيه ان وقوع الخلاف
فيه يدل على حصول الشك والشبهة وهذان الحاجزان ضعيفان بعد الخلل
واحد وهو ان ما كان متفقا عليه فهو اولى مما يكون مختلفا فيه وذلك لان المقدمة
اذا كانت مجمعا عليها كانت يقينية والقياس الذي يكون بعض مقدماته يقينيا
وبعضها ظنيا اقوى من الذي يكون كل مقدماته ظنيا لان احتمال الخلل
اقل مما في الثاني ومتى كان احتمال الخلل اقل كان الظن اقوى اذا عرفت هذا
الاصل فلنرجع الى التفصيل وفيه مباحث احدها التعليل بالوصف الحقيقي
اولى من التعليل بسائر الاقسام لان جواز التعليل بالوصف الحقيقي مجمع

عليه بين القايسين والتعليل بسائر الاقسام مختلف فيه فيكون القياس الذي يكون
الحكم فيه اصله معللا بالوصف الحقيقي اقوى مما لا يكون كذلك وثانيها التعليل
بالحكمة اولى من التعليل بالعدم وبالوصف الاضافي وبالحكم الشرعي وبالوصف
التقديري اما بالعدم فلان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل
العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعي الى شرع الحكم في الحقيقة
هو المصلحة لا العدم واذا كانت العلة هي المصلحة لا العدم واذا كانت العلة
هي المصلحة لا العدم كان التعليل بالمصلحة اولى من التعليل بالعدم فان
فهذا يقتضي ان يكون التعليل بالمصلحة اولى من التعليل بالوصف كان الواجب
ذلك لان الوصف ادخل في الضبط من الحاجة فلهذا المعنى رجح الوصف على المصلحة
والعدم المحض لا يفيد الا اذا اضيف الى الوجود فهو في نفسه غير مضبوط
فالعدم ليس بمؤثر في الحقيقة وليس بضابط في نفسه فظهر الفرق واذا ثبت
ان التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالعدم وقد ثبت ان الاضافات ليست امورا
وجودية لزم ان يكون التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالاضافات واما انه اولى
من الحكم الشرعي والوصف التقديري فلان التعليل بالحاجة تعليل بنفس المؤثر
وهذا اقرب من التعليل بغيره وترك العمل به في الوصف الحقيقي للاجماع وقد بينه
اشبه بالعلل العقلية فيبقى في هذه الصور على اصله وثانيها التعليل بالعدم
اولى ان يقال بالحكم الشرعي يحتمل ان يقال العدم اولى لانه اشبه بالعدم الحقيقي
وان يقال بل الحكم الشرعي اولى لانه اشبه بالموجود وراعى التعليل بالعدم
اولى بالصفات التقديرية لانه اشبه هو الاول لان المقتضي معدوم واعطى حكم الموجود
لكل ما كان في المعدوم من الجهة ذات فهو حاصل في المقتضي مع مزيد تحذور اخر
وهو انه مع كونه معدوما اعطي حكم الموجود فكان العدم اولى وخامسها التعليل
الحكم الوجودي بالعلة الوجودية اولى من تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي
ومن تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي والحكم الوجودي بالوصف العدمي
لان كون العلة والمعلول كذلك من يستدعي تقدير كونهما موجودين فانا نعلم ان العلة
والمعلولية وصفان تتوقف تحققهما على الموجود لكن اذا قدر الممدوم موجودا
وتعليل العدم بالعدم اولى من العكس الباقيين للمشابهة واما ان تعليل العدم بالوجود

اولى من تقليل الوجود والعدم وفيه نظر وساد سها التقليل الحاكم الشرعي اولى من التقليل
بالعلة المركبة لان الاختلاف في المفرد اقل منه في المركب لان المفرد اما وجد وجد بتمامه
او عدم لعدم تمامه اما المركب فليس كذلك فان المركب من تسعة مثلا قد يختلف في
جانب الوجود باختلاف ثلثة وهو ان يوجد هذا الجزء بدلا عن ذلك ويوجد ذلك
بدلا عن هذا او يوجد الجميع وكذا القول في جانب العدم والمركب من تسعة يمكن
يوجد فيه اختلافات تسعة في جانب الوجود وتسعة في طرف العدم ومعلوم ان ما
كان الاختلاف فيه اقل كان اولى فهذه وجملة الترجيحات العائدة الى ماهية العلة

القسم الثاني في الترجيحات العائدة الى ما يدل على ذات العلة موجودة اعلم ان
العلم بوجود الذات اما ان يكون بديهيا او حسيا او استدلاليا والاستدلال اما ان
يفيد العلم او الظن وعلى التقديرين ذلك الدليل اما ان يكون عقليا محضا او نقليا
محضا او مركبا منهما فلنتكلم في هذه الاقسام ونقول اما اذا كان الطريق
مفيدا لليقين سواء كان بديهيا او حسيا او استدلاليا يفيد سواء فانه
لا يقبل الترجيح وكلام ابي الحسين يدل على انه يقبل لان القطعيات لا تقبل
الترجيح كما تقدم وان خالف الغزالي ابو حامد الغزالي الطوسي لان الغزالي
لا يقبل الشك والشبهة والنظري يقبل ذلك فان النظري واجب الحصول
عند حصول جميع مقدماته المنتهي له كان البديهي واجب الحصول عند حصول
تصور طرفيه وكان النظري يزول عند زوال احد الامور التي لا بد في حصول مجموع
مقدماته المنتهي له فكذا الضروري يزول عند زوال احد التصورات التي لا بد
له منها فلا فرق لان وجوب الحضور عند حضور موجباته في البابين بلى الفرق
ان النظري يتوقف على امور كثيرة بما يتوقف عليه الضروري فلا جرم وكان
زوال النظري اكثر من زوال الضروري فاما في وجوب الوجود وامتناع العدم
عند حضور كل ما لا بد منه فلا فرق بين الضروري والنظري لبنته اما اذا كان
الطريق الدال على وجود العلة ظنيا فقد قبل كل الاعتبارات الممكنة لذلك
النظر اذا كان القياس قويا لان المقدمات متى كانت اقوى كان احتمال الخطاء
اقل ومتى كان احتمال الخطاء اقل كان على الصواب اقرب واعلم ان هذا الكلام
على عمومه ليس بحق لان الظن يقبل التفاوت في القوة والضعف فاذا وضعنا

فاذا فرضنا دليلا حاكما بمقدماته قليلة الجزء كل واحدة منها كانت مظنونة
ظنا ضعيفا فاورد دليلا آخر ظنيا معارضا للاول ومقدماته كثيرة الجزء كل
واحدة منها كانت مظنونة ظنا قويا فالقوة الحاصلة من احاد الجانبين بسبب
قلة الكمية تقتضي معارضة من الجانب الاخر بسبب قوة الكيفية وقد تكون
قوة الكيفية في احد الجانبين لا يقوم قوة الكمية في الجانب الاخر حتى ان
الدليل الظني الذي يكون مركبا من مائة مقدمة قد تفيد ظنا اقوى من الظن الحاصل
من الدليل المركب من مقدمتين فلا بد من اعتبار هذا التفصيل الذي ذكرناه
اذا عرفت هذا فنقول الدليل الظني الذي على وجود العلة اما ان يكون نصا او اجماعا
او قياسا اما النص والطاهر فانه كما في الاول ولا يتسلسل بل ينتهي الى النص او الاجماع
اما النص فطرق الترجيح فيه ما تي يعد في القسم من هذا الكتاب واما الاجماع
فان كانا قطعيين لم يقبل الترجيح وان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا لم يقبل
الترجيح لان الاجماع المعلوم مقدم على المظنون واما اذا كانا مظنونين فهذا
يقع على وجهين احدهما الموجبات الخلاف فيها عند المجتهد من كل اجماع
الذي تحدث عند قول البعض وسكوت الباقين فانا بينا الاجماع المقبول مظنون
الوجود فهذان القسمان في محل الترجيح واما الذي يقال ان احدهما منفق عليه
والاخر مختلف فيه فان اورد به عدم الاختلاف في احدهما ووجوده في الاخر
فذلك ليس من باب الترجيح لان تقديم المعلوم على المظنون قطعي وان نفي الدليل الاخر
في احدهما وكثرته في الاخر فالاسلم ان هذا القدر يوجب الترجيح ولنختم هذا
الفصل بشيء وهو انه اذا تعارض قياسان وكان وجود الاصل الذي جعل علة
لحكم الاصل في احد القياسين معلوما وفي الاخر مظنونا كان الاول راجحا
لما بينا ان القياس الذي يعلم مقدماته معلوما راجح على ما كل مقدماته مظنون

القسم الثالث الترجيحات الحاصلة بسبب الطرق الدالة على علية الوصف
في الحصل اما الدليل النقلي او العقلي اما الدليل النقلي فاما ان يكون نصا او ظاهرا اما النص
فقد يكون بحيث لا يحتمل غير العلية وهو الفاظ التنبيه وهي قولنا العلة كذا او لسبب
كذا او لاجل كذا فهذا مقدم على جميع الطرق العقلية واما الذي يحتمل غير
العلية ولكنه ظاهر فيها فهو الفاء الثلثة وهي اللام وان واما وحروف اللام
مقدم على ان والفاء لان اللام ظاهر جدا في التعليل واما الفاء فان فعند يكون لما بعده

ولفظ الباء فقد يكون للالصاق حقيقة كما كتبت بالقلم وقد يفيد كونه محكوما به كقولك
انا افتخر بالعلم هرا ما حيث يأتي له للالة ولو ان يكون محكوما به فكان مراده فالاولى انه
لو لم يجز ان يقال قلته بحسابه وبجنايته واما الباء وان فانها بعد فرضه احتمال
اما الاولى آت فتعينها احتمالا احدهما ان دلالة الباء على طلبه الوصف في الحاصل لا يتوقف
على كونه مناسبا لكون الوصف الذي يكون مناسبا راجح على ما لا يكون كذلك وثانيها
ان باء الدلالة المفسدة راجح على باء الدلالة الطبيعة لما عرفت ان الدليل الذي يعرض معه ما
يقتضي والبعض ظني راجح على ما لا يكون كل مقدماته طنيه واما اذا ثبت عليته
الوصفين بباء خبر الواحد فوجوه الترجيح فيما اذ كرناه وفي باب خبر الواحد
والشهادة الجميع هو ان تقول اما ان ما ظهرت عليته بالباء راجح على ما ظهرت عليته
بالوجوه العقليه من المناسبة والدوران وهذا فيه نظر وذلك لان الباء لما لم يوجد
فيه لفظ يدل على العليه فلا بد وان يكون الدال على عليته امرا اخر سوى اللفظ وامارات
عدم ما يدل على عليتها الا احد امور ثلثة المناسبة والدوران والسبر
على ما مر مشروحا في ذلك في باب الامارات واذا ثبت ان الامارات لا تدل الا بواسطة احد
هذه الطرق الثلثة كان الاصل في محالة اقوى من الفرع فكانت كل واحد من هذه
الثلثة اقوى من الامارات ورابعها انا قد ذكرنا ان اقسام الامارات خمسة وكل واحد من
تلك الاقسام يندرج تحته اقسام كثيرة فاستقصاء القول في هذا الباب يقتضي ان يتكلم
في تفاصيل كل واحد من تلك الاقسام الخمسة مع صاحبه ثم يتكلم في كل واحد من اقسام
تلك الاقسام مع ما يشاركه في جنسه ومع ما هو خارج عن جنسه لانه لا يمتنع
ان يكون احد الجنسين اقوى من الجنس الاخر وقد يكون بعض انواع الضعيف اقوى
من بعض انواع القوي لما تقرر كما انا قد ذكرنا ان الطرق العقليه فقد
ذكرنا منها سته وهي المناسب والمؤثر والشبه والدوران والسبر والطرد
فلنتكلم في تفاصيل هذه الاجناس ثم في تفاصيل كل واحد من هذه الاجناس
اما تفاصيل هذه الاجناس ثم في تفاصيل كل واحد من هذه الاجناس اما تفاصيل
هذه الاجناس فنقول اصح احد هذه المناسبة اقوى من الدوران وقال قوم الدوران
اقوى وغيروا عن فكر ان العلة المطردة المنعكسة اقوى مما لا يكون كذلك لنا
ان الاجماع انما يوثر في الحكم لمناسبته فالمناسبة علة للعلية والمدار تابع
الوصف في الحكم لدوارنه معه فالدوران في الحقيقة ليس من لوازم العلية

لان العليه اذا كانت اخص من المعلول كانت العليه منفكة عن الدوران فقد بطل الدوران
عن العليه كما في الصور التي عددناها في باب التدوار واذا كان كذلك كان الاستدلال
بالمناسبة على العليه اقوى من الاستدلال بالدوران عليها احتج المخالف بوجهين
الاول ان العلة المطردة المنعكسة اشبه بالعلل العقليه فتكون اولى والثاني انهم اجمعوا
على صحة المطرد المنعكس ومن الناس من انكر العلة التي لا يكون منعكسة اجيب
عن الاول انا لم نسلم ان العكس راجح في العلل العقليه وقد بينا ان كذلك العقليه سلمنا
ذلك ولم نسلم ان الاشبه بالعلل العقليه اولى وعن الثاني ان ذلك يقتضي ترجيح المناسب
المطرد المنعكس على المناسب الذي لا يكون مطردا ولا منعكسا ولا نزاع لنا ولا يقتضي ترجيح
الدوران المنفك عن المناسبة على المناسب المنفك عن الدوران فانه اذا وجد الدوران
بدون المناسبة فقد لا يحصل العليه كواحة الحجم مع حرمتها وانا بينا المناسبة اولى
من الاثر لانه لا معنى للاثر الا انه حوز انا تاثير هذا الوصف في نوع هذا الحكم او في جنسه
وكون الشيء مؤثرا في نوعه او جنسه يوجب كونه موثرا في اشخاص ذلك النوع او ذلك الجنس اما كونه مناسبا هو الذي
لو جعله صار الوصف موثرا في الحكم فكان الاستدلال بالمناسبة على العليه اقوى
من الاستدلال بالاثر عليها وانا لنا ان يكون قاطعا في مقدماته او مظنونا
في مقدماته او قاطعا في بعض مقدماته دون بعض فان كان قاطعا في كل مقدماته
كان العمل به متعينا وليس هذا يترجيح اما اذا كان مظنونا في كل مقدماته مثل
ان يدل دليل ظني على ان الحكم معلل ودليل ظني على ان العلة اما هذا الوصف
او ذاك وهذا ظني على ان العلة ليست ذاك الوصف فحاصل هاهنا ظن ان العلة
ليست الا هذا الوصف فهنا العمل بالمناسبة اولى من العمل بعدم الشبه وذلك
لان الدليل الدال على هذه المقدمات الثلث التي لا بد منها في السبر اما النص
او الاجماع او الطرق العقليه فان كان هو النص صارت تلك المقدمة منفسة وقد
فرضنا انها ظنية هذا ظن وان كان اجماعا فقد عرفت ان الاجماع مرجوح بالنسبة
الى المناسبة واما الطرق العقليه فالمناسبة اولى من غيرها لان المناسبة مستلزمة
لتاثير العليه والسبر لا ينفع العليه الا بعد مقدمات كثيرة فالمشتمل على
المقدمات اما المناسبة او غيرها فان كان الاول كانت المناسبة اولى لما السبر
لان في اثبات الحكم بالمناسبة بناء على المناسبة الواحدة في الحاصل وفي السبر
لا بد من ثلث مقدمات والكثرة دليل المرجوح سواء كان الثاني كانت المناسبة
اولى لان المناسبة علة للعليه العلة وغير المناسبة ليس كذلك فالتفصيل

بالمناسبة على الغلبة او قولنا اما ان كان السبر مظنونا في بعض المقدمات مقطوعا
في البعض عاد الترجيح المذكور في تلك المقدمات المظنونة وان بعد المناسبة
اقوى من الشبه والطرد وذلك واضح لحاجة بد الى الدليل على هذا هو الظاهر في تراجيح
هذه الطرق السبعة العقلية بحسب الجنس واستكمل القول في انواع كل واحد منها

مسئلة ترجيح بعض المناسبات على بعض اما ان يكون امورا عائدة الى ماهياتها
او بامور خارجة عنها اما القسم الاول فصفوته ان عرفت ان كون الوصف مناسبا
اما ان يكون لجلب مصلحة دنيوية او دفع مفسدة دنيوية اما ان يكون في محل الضرورة
او في محل الحاجة او في محل الزينة والفتنة وظاهر ان المناسبة التي من باب الضرورة
راجحة على التي من باب الحاجة والتي من باب الحاجة مقدمة على التي من باب الزينة
ثم قد عرفت ان المناسبة التي من باب الضرورة خمسة وهي مصلحة النفوس والعقول
والاديان والانساب والاموال فلا بد من بيان كيفية ترجيح بعض هذه الاعضاء
على بعض ثم عرفت ان الوصف المناسب للحكم قد يكون نوعه مناسبا لنوع الحكم وقد يناسب
جنسه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يناسب جنسه جنس الحكم والكلام
في تقدم بعضها على بعض معلوم من الاقسام الثلاثة الاخيرة والمثال في الثالث فيما كالمتعارضين
في تقدم بعضها على الرابع ثم الجنس قد يكون نوعا وقد يكون صنفا والمناسبة المتولدة
من الجنس القريب متقدمة على المتولدة من الجنس البعيد ثم المناسبة في حد واحد
من هذه الاقسام قد تكون جلية وقد يكون خفية اما الجلي فهو الذي يلتفت الذهن
اليه في اول سماع الحكم كتعليل علية السلام له بقضاء الغضبان الذي هو عين ما نحن
فانه بمجرد سماع هذا الكلام الجائع الغضبان انما منع من الحكم كونه مانعا
من استيفاء الفكرة واما الخفي فهو الذي لا يكون كذلك ولا شك في تقدم الجلي على
الخفي واما القسم الثاني وهو ترجيح بعض المناسبات على بعض بامور خارجة
عنها فذلك على وجوه احدها ان المناسبة المتأيدة بسائر الطرق اعني الاقسام الثلاثة
والسبر صحيحة على ما لا يكون كذلك وترجع حاصله الى الترجيح بكثرة الادلة
وثانيها المناسبة الخالية عن المعارض راجحة على ما لا يكون كذلك لان المناسبة
وان كانت لا تبطل بالمعارضة لكنها مرجوحة بالنسبة الى ما لا يكون معارضة
وثالثها التي تناسب الحكم من جميع وجوه على ما لا تناسب الا من وجه واحد
وخلية فاخرة وايضا وكلما كانت الجهات اكثر كانت ارجح
للدوران الحاصل في صورة واحدة راجح على الحاصل في صورتين لان احتمال الخطاء

في الدوران الحاصل في الصورة الواحدة اقل من احتماله في الدوران الحاصل في صورتين
ومتى كان احتمال الخطاء اقل كان الظن اقوى فان الدوران العصير يكون مسكرا في
الزمان الاول ظن مكون مسكرا في الزمان الثاني وهذا ظن ضعيف لجواز ان الحكم
من ذات الحموضة فيها هنا تقطع بان شيئا من الصفات الباقية من الحوال الثلاثة
لا يصلح لتعليل عدم الحكم بالطرد ووجود العلة بعد الحكم واما الدوران في الصورتين فهو
كما يقول الحنفي في مسئلة الحلي كونه ذهبا موجب للزكوة لان التبر الخالص ذهبا
وجبت الزكوة فيه والتبر الخالص لما لم يكن في حالة تجب الزكوة فيه فيها هنا لم يكن التعدد
وعليه الصفات الباقية مثل ما ذكرنا في الصورة الاولى فثبت ان احتمال الخطاء في
الصورة الاولى اقل فكان الظن فيها اقوى [illegible] وقد ذكرنا ان النسبة قد
يكون شبهيا للحكم الشرعي وقد يكون شبهيا للصفة واختلفوا ان الراجح والمختار
الصفة في الصفة اولى لانها اشبه بالعلل العقلية العمل في التراجيح الحاصلة
بسبب ذلك الحكم في الاصل مثل هذا الطريق لا شك انه يكون شرعيا من دلائل الطريق
اما ان يكون في القياسين المتعارضين قطعيا او ظنيا او يكون في احدهما قطعيا وفي
الاخر ظنيا فان كان قطعيا فيهما معا استحال الترجيح وذلك اذا عورض دليلان كانا قاطعين
فالدليل عليهما اما ان يكون لفظيا او اجماعا او قياسا فان كان لفظيا او اجماعا
الاجناس ثم في تفاصيل انواع كل واحد من هذه الاجناس اما البحث الاول فمشتمل
على مسئلتين احدهما لو تعارض القياس الذي علت الحكم في اصله بالاجماع اقوى من الذي
علت الحكم في اصله بالدليل اللفظي لان الدليل اللفظي يحتمل التخصيص والتأويل
والاجماع لا يقبل وهذا مشكل لما حبينا ان الاجماع فانما اثبتناه بالدليل
اللفظي فالفرع كيف يكون اقوى حالا من الاصل [illegible] تفريع في كتاب القياس ان الحكم في الاصل المجوز ان يكون مستنبطا بالقياس وان
كان قد جوزه قوم والمجوزون لا تفرع اصل القياس الذي علت الحكم في اصله
بالقياس لان ذلك القياس لا يتفرع على قياس جر الى عين القياس بل لا بد من انتهائه
الى اصل علت حكمه بالنص واذا كان كذلك فالنص اصل للقياس والاصل راجح
على الفرع لجواز الخطاء في تعاصيل انواع كل واحد من هذه الاجناس الثلاثة
المنقول اما الدليل اللفظي فاما ان يكون متواترا او احادا فان كانت متواترة
لم يمكن ترجيح بعضها على البعض الجائز يرجع الى المتن وان كانت احادا فالكلام

ترجح بعضها على البعض كما في المتن وبما في الاسناد وكل الوجوه قد ذكرناها وما تقدم
فلا فائدة في الاعادة وبالجملة فكلما كان ثبوت الحكم في الاصل اقوى كان القياس اولى
فان ثبوت حكم الاصل في احد القياسين مقطوعا به وفي الاخر مظنونا كان الاول
اولى لما تقدم وان القياس الذي بعض مقدماته مقطوع والبعض مظنون راجح
على كل مقدماته مظنون وايضا فاذا اثبت الحكم في احد الاصلين بما حجتموه انه
غير راجح على ما ثبت بما ذكرتموه لكل شروط القياس فاما ان لا تثبت الحكم
في الاصلين بحجة الواحد فالذي هو مدلول حقيقة اللفظ راجح على ما هو مدلول
مجازه العموم الترجيح [illegible] بسبب كيفية الحكم وهو على وجوه احدها
القياس الذي يوجب حكما شرعيا راجح على ما يوجب حكما عقليا لان القياس
دليل شرعي فيجب ان يكون حكمه شرعيا وقد تقدم ان تقدم العلة المثبتة للحكم الشرعي
على المثبتة للحكم العقلي لزم النسخ مرتين ولو قدمنا تقدم العقلي لزم النسخ مرة
واحدة [illegible] كيف يجوز ان يستدرج من اصل عقلي علة شرعية
يجوز ذلك اذا لم يستفد عنه الشرع بل يستخرج العلة التي لا طريق الا شفاء عنه الشرع
اما اذا كان احد الحكمين شرعيا والاخر عقليا او كانا شرعيين معقول انما يستويان لكنا ذكرنا
في باب ترجيح الاخبار انه لا يجوز ان يكون احدهما عقليا وايضا الترجيح يكون احد
الحكمين قوة الفرع حتى لو اتفق ان يكون احدهما شرعيا او عقليا فان كان شرعيا فهو راجح
على الاباحة لانه شرع وان اخذنا احوط اعوزه ان كان عقليا فانه حظر اجمعة
الوجهان وكونه عقليا جهة المرجحية فيجب الترجيح الى ترجيح احوط بدليل
الحظر والاباحة من كون احدهما عقليا على ما تقدم ومنها ان يكون حكم احدى العلتين
العين وحكم الاخرى الدين فالتعليل الاول اولى لان العين من يد قوية والدين على
وفق الاصل وبالجملة اذا كان حكم احدهما في الفرع اسقاط الحد وحكم الاخرى
اثباته فالمسقط اولى لان شبهته في الاصل [illegible] للحدود
يثبت حكما شرعيا والدارئ يثبت حكما عقليا والمثبت للحكم الشرعي اولى
لان الشرع اذا ورد بالاسقاط صار الاسقاط حكما شرعيا ولذلك لا يجوز نسخه الا
بنسخ حكم الشرع وحاصلها الترجيح بكون احد حكمي العلة لازما من حكم الاخرى
نحو ان يكون حكم احدهما الندب وحكم الاخرى الاباحة فالمثبت للندب
اولى لان في الندب معنى الاباحة ومن زيد عليه فكانت اولى اذا كانت الزيادة

شرعية وساد سعها العلة اذا كان حكمها الطلاق كانت راجحة لما ثبت من قوة الطلاق
وسابعها القياس على الحكم الوارد على وفق قياس الاصول اولى من القياس على الحكم
الوارد بخلاف قياس الاصول وعلته كون الاول متفقا عليه والثاني مختلفا فيه والان
الاول جار عن المعارض والثاني مع المعارض فكون الاول اولى وثامنها القياس على
اصل اجمعوا على تعليل حكمه اولى مما لم يكون كذلك وعلته ان على التقدير الاول
يكون احدى مقدمات القياس مقطوعة وهي كون الحكم في الاصل معللا فيكون
ذلك القياس راجحا على ما لا يكون شيء من مقدماته مقطوعا بها صورة الترجيح بشهادة
الاصول الحكم فيه واراد بشهادة الاصول ان يكون جنس ذلك الحكم ثابتا بالاصول المقطوع
بوجوده دلالة الكتاب والسنة والاجماع على ذلك الحكم وهذه ان كانت صحيحة
فهي الى الاصل اشارت الحكم فلا يجوز الترجيح بها وان سلمنا احتمال استنادها جاز ترجيح
القياس الموافق لها على ما لم يقع الترجيح بكون القياس قد ثبت انه اعون مقاصد الرسول عليه صلى الله عليه وسلم
السلام وكذلك اذا عضدت العلة علة اخرى كما رجح اخبار الاحاد بعضها
بعض وحادي عشرها ان يكون من ثبوت الحكم من النوع محذورا كتخصيص عموم او ترك
العلة بظاهر او ترجيح مجاز على حقيقة وقد بين هذا الترجيح وبين ما ذكرناه في
من شهادة الاصول فان الحكم الشرعي قد يكون بحيث يوجد في الشرع اصول تشهد
بصحته واصول اخر تشهد ببطلانه فالقوة الحاصلة بسبب وجود الاصول
التي تشهد بصحته تعارض القوة الحاصلة بسبب عدد ما تشهد ببطلانه ومن هذا القبيل
ان يكون الحكم لو ثبت للعلة في بعض الصور فان ترجح تخصيص العلة بسلم ان العلة
المطردة اولى من المخصوصة [illegible] بسبب مكان العلة
وهو اما الاصل او الفرع او مجموعهما اما الاصل فان تشهد للعلة الواحدة اصول
كثيرة او ذلك لان شهادة الاصل دليل على كون تلك العلة معتبرة وكل شهادة
دليل مستقل بالترجيح بالشهادات الكثيرة ترجح بكثرة الدلائل واما الفرع فيه
صورا حداها ان العلة المتعدية اولى من القاصرة عند الاكثرين خلافا لبعض الشافعية
لنا ان المتعدية اكثر فائدة فوجب ان تكون اولى خلافا لبعض الشافعية
لنا المتعدية اولى فكانت اولى [illegible] بيان التقدمة فرع الحصة والفرع لا يقوى
الاصل [illegible] كلية فقد دل على قوتها اذا كانت فروع اخرى

العلتين اكثر من الاخرى قال بعضهم هو اولى وقال اخرون لا يحصل به الرجحان بمجرد
الوطن انما اذا اكثرت فروعها اثرت فوايدها فكانت اولى وان قلت انما تكون
اولى اذا اكثرت فوايدها الشرعية واكثر فروعها يرجع الى كثرة ما خلق الله من
ذوات النوع وليس لكل امر شرعي ذات كثرة ووجود الفرع ليس امرا شرعيا لكل الفروع
لما كثرت لزم من جعل هذا الوصف علة كثرة الاحكام فكان اولى احتج الاخرون
بوجوه الاول لو كان احد العلتين اولى من اخيها لكان العمل باحدهما
اولى من اخيها الثاني التعدية فرع صحة العلة والعلة اولى لانه توقف صحتها على التعدية
لزوم الدور الثالث كثرة الفروع يرجع الى كثرة ما خلق الله تعالى من ذوات الفرع وليس
ذلك امرا شرعيا فلا تكون كثرة الفروع موجبا لرجحان احد العلتين على الاخرى
انا لا نسلم ان العمل باحد الطريقين اولى لجواز ان لا يتمكن المجتهد الا من احدهما
اما العلة فاذا لم تقبل الترجيح وترجح احدهما اوجب طرح الاخرى فكل ما يصلح
ما يقال فائدة اولى ومن الثاني والثالث ما تقدم وثانيها ان العلة اذا كانت منشأ الحكم
في محل الفروع فهي راجحة على ما ثبت الحكم في بعض الفروع وسبب الرجحان ان
الدال على الحكم في كل الفروع يجري مجرى الادلة الكثيرة لمن يعتمد بدل على كل واحد
منها وايضا فانه على ثبوت الحكم في كل واحد من تلك الفروع يقتضي ثبوته في البواقي
ضرورة ان لا قايل بالفرق فهذه العلة العامة قايمة مقام الادلة الكثيرة واما
العلة الحاصلة بالصورة الواحدة فهي دليل واحد فقط فكان الاول اولى واما الرابع
فلان الاصل والفرع معا فيوجب كون العلة مردودا الفرع الى ما هو من جنسه والاخرى رد
الفرع الى خلاف جنسه مسالة قياس الضعيف اهلي على القوي اولى من قياسه على
سايبوه الدوالي الاتحاد من حيث الجنسية ثابت بينهما وهذا اخر الدلايل في الترجيح
الركن الرابع الاجتهاد والنظر وماهية الاجتهاد والمجتهد والمجتهد فيه
وحكم الاجتهاد الركن الاول الاجتهاد هو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع
في اي فعل كان يقال استفرغ وسعه في حمل الحمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه في
النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع والنظر فيما يلحقه فيه لوم مع
استفراغ الوسع فيه وهذه سبيل مسايل الفروع ولذلك اسمى هذه المسايل مسايل
الاجتهاد والدالة فيها مجتهد اوليس هذا محال الاصول الركن الثاني في المجتهد

وفيه مسايل المسالة قال الشافعي رضي الله عنه يجوز ان يكون في احكام
الرسول ما صدر عن الاجتهاد وهو قول ابي يوسف رحمه الله وقال ابو علي وابو هاشم
الله لم يكن متعبدا به وقال بعضهم كان له ان يجتهد في الحروب واما احكام الدين فلا
يتوقف اكثر المحققين في الكل اما المثبتون فقد احتجوا بامور احدها قوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وكان عليه السلام اعلى الناس بصيرة واكثرهم
اطلاعا على شرائط القياس وما يجب ويجوز منها وكل مندرج تحت الامر فكان
ماموراً بالقياس فكان فاعلا له والاندراج في عمومه وثانيها انه اذا غلب على
ظنه كون الحكم في الاصل معللا بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة
اخرى فلا بد وان يظن حكم الله تعالى في الفرع مثل حكمه في الاصل وترجيح الراجح
على المرجوح من مقتضيات بداية العقول على ما قررناه في كتاب القياس
وهذا يقتضي ان يجب عليه العمل بالقياس وثالثها ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل
بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها
فلو لم يعمل الرسول عليه السلام بالاجتهاد مع ان امته عملوا به لكانت امته افضل
منه في هذا الباب وانه غير جايز [illegible] فهذا يقتضي ان له ان يعمل بالرسول الى
بالاجتهاد لان ذلك افضل وايضا فانا نجب اتباعه فلو لم يجز له العمل بالاجتهاد
لعلى منه لكنه وجد منه فكان يستدرك الاحكام وحاد هذا المنصب لو تجرد منصبا
قال الجواب عن الاول ان ذلك غير ممكن لان العمل بالاجتهاد مشروط بالنقص
على احكام الاصول واذا كان كذلك فقد دار العمل في كل الشرع بالاجتهاد وعن
الثاني ان الوحي وان كان على درجة من الاجتهاد لكن لما سبق منه تحمل المشقة في
استدراك الحكم ولا يظهر منه الوقوف فيه الخاطر وجودة القريحة واذا كان هذا
نوعا من الفضيلة لم يخل الرسول عليه السلام عنه بالكلية وايضا قوله
عليه السلام العلماء ورثة الانبياء وهذا يوجب ان تثبت له درجة الاجتهاد لغيره امته
اذ لو ثبتت لكل العلماء لكان الرسول اولى بها وكل من قال [illegible] المراد منه
لكان الشرع قد [illegible] انه تقييد من غير دليل ورجحانها ان بعض المشتق مضافة
الى الرسول عليه السلام ولو كان الكل بالوحي لم يمتنع لكل احد اضافة مزيد فائدة كما ان
الشافعي اذا اثبت حكما بالنص الظاهر الجلي الذي لا يفتقر فيه الى اجتهاد لا
يقال ان ذلك مذهب الشافعي فلا يقال مذهب الشافعي وجوب الصلوات الخمس

له الاجتهاد فالحق عندنا انه لا يجوز ان يحكم وقال قوم يجوز بشرط ان لا
يقر عليه لنا انا مامورون باتباعه في الحكم لقوله تعالى فلا وربك لا يومنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم الاجتهاد في التعيين حرجا مما قضيت فلو جاز عليه
الخطا لكنا مامورين بالخطا وذلك باطل في كونه خطا احتج المخالف بقوله تعالى عفا
الله عنك لم اذنت لهم وهذا يدل على انه اخطا بها اذن لهم وقال تعالى في اساري
بدر لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم وقال عليه السلام
لو نزل عذاب من الله لما نجا منه الا ابن الخطاب وهذا يدل على انه اخطا في اخذ
الفداء ولانه تعالى قال قل اما يشرشلكم فما جاز على غيره جاز عليه ايضا وقال
النبي عليه السلام قال انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من غيره فمن
قضيت له بشي من حق اخيه فلا ياخذ فانما اقطع له قطعة من النار فلو لم يجز
ان يقضي لاحد الخصمين لم يجز هذا ولانه يجوز ان يغلط في فعاله فيجوز ان يغلط
في افوال كغيره من المجتهدين والجواب عن هذه الوجوه مذكورة في
الكتاب الذي صنفناه في عصمة الانبياء عليهم السلام فلا فايدة في الاعادة

مسئلة

اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد الرسول عليه السلام
فاما في زمان الرسول عليه السلام فالمختار انه قبل الغاية التي لا يمكنه له امره له في
الفقه ثم نقول المجتهد اما ان يكون بحضرة الرسول عليه السلام او كان غايبا عنه
اما الاول بحضرته فيجوز لغيره الاجتهاد عقلا لانه لا يمتنع ان يقول الرسول
له لقد اوحي الي الكما مورين باجتهاد وما مورين بان تعملا على وفق ذلك وهو
من احاله عقلا واحتج عليه بان الاجتهاد في معرض الغلط والضرر امن منه
وسلوك السبيل المخوف مع العدة على سلوك السبيل المامن قبيح عقلا وجوابه
ان الشرع لما قال له انت مامور بان تجتهد وتعمل على وفق ذلك كان امنا من
الغلط لانه بعد الاجتهاد يكون اتيانا بما امر به اما وقوع التعبد به فمنعه ابو
علي وابو هاشم واجازه قوم بشرط الاذن وتوقف فيه الاكثرون واحتج
المانعون بوجهين الاول ان الصحابة لو اجتهدوا في عصره كما اجتهدوا بعده لنقل
كما نقل اجتهادهم بعده الثاني ان الصحابة كانت تفزع في الحوادث الى الرسول
عليه السلام ولو كانوا مامورين بالاجتهاد لم يفزعوا اليه واجمع القايلون بالوقوع

ناما الذي عنيته بضرب اجتهاد فانه يضاف اليه فكذا هنا اما الذي
يدل على انه كان يجتهد في امر الحروب انه اجتهد في اخذ الفداء من اساري بدر وكان
راجعا في تلك الحادثة ودلك لا يكون الا مع الاجتهاد واجمع الطاعنون بامور
احدها قوله تعالى وما ينطق عن الهوى وثانيها ان بعض اصحابه راجعه في
منزل نزله وقال ان كان هذا بوحي من الله فالسمع والطاعة والا فليس هو بمنزل
مكيده فدل هذا على جواز مراجعته في اجتهاده ولا يجوز مراجعته في احكام
الشرع فيلزم ان لا يكون ما هو اجتهاده وثالثها ان الاجتهاد لا يفيد الا الظن
وانه عليه السلام كان قادرا على ملتقيه من الوحي والقادر على تحصيل العلم لا يجوز
له الاكتفاء الظن كالمقدر على الصلاة لا يجوز له ان يصلي الا مجتهدا فيها ورابعها
ان الله عليه السلام في الحكم كفر لقوله تعالى فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك
فما شجر بينهم والمخالف في هذه المسايل الشرعية لا يكفر فالرجل اذا اجتهد واخطا
فيها فله اجر واحد لحكم النص المتواتر فيه ولا يكون تكفيره وتخاسيها
لوجازلة العمل باجتهاده حالا توقف في شي من الاحكام على الوحي لان حكم العقل
في الكل كان معلوما له وطرق الاجتهادات كانت معلومة له عند وقوع الواقعة
التي ما نزل عليه فيها وحي فكان ما مورا بالاجتهاد فكان بعض الاوقات قد اتى
نزول الوحي لكنه عليه السلام توقف فيها كما في مسالة الظهار واللعان وما شابهها
لو جاز له الاجتهاد لجاز لجبريل عليه السلام ذلك وحسمه لا يعرف الا هذا الشرع
الذي جاء به الى محمد عليه السلام من عند الله تعالى او من اجتهاد جبريل عليه السلام
والجواب عن الاول ان الله تعالى سمى قال له مهما ظننت كذا فاعلم
ان حكمي كذا فهذا العمل بالظن يكون عملا بالوحي لا بالهوى وعن الثاني انه يدل
على جواز مراجعته في الراي والحروب والاحكام خارجة عن ذلك وعن الثالث
انا انما نجوز الاجتهاد فيما لم يوجد فيه نص من الله تعالى واذا ان كذلك لم يكن
متمكنا من معرفة الحكم بالنص وعن الرابع انه لا يمنع ان يقال الحكم وان كان
مظنونا الا انه عليه السلام لما افتى به وجب القطع به كما قلنا في الاجماع
الصادر عن الاجتهاد وعن الخامس ان العمل بالاجتهاد مشروط بالعجز عن درك
النص فلعله عليه السلام كان يصبر مقدارا ما يعرف به ان الله تعالى لم ينزل فيه
وحيا وعن السادس انا لا نسلم وقوع الاجماع مسئلة اذا جوزنا

بامور الدول انه عليه السلام حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل
مقاتليهم وسبي ذراريهم فقال لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة بقوله
عليه السلام لعمرو بن العاص عقيب ابرامه امرا انهى عما امرهما ان حكما بين
حصمين ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنه واحدة الثاني
انه عليه السلام كان مامورا بالمشاورة بقوله تعالى وشاورهم وكما فيه من ذلك
الجواز الحكم على حسب اجتهادهم والجواب عن الاول لعله قد
اجتهادهم في حضرة الرسول عليه السلام فلم ينكر القلة وايضا فقد نقل اجتهاد
سعد بن معاذ وعمرو بن العاص وعن الثاني لعلهم فزعوا اليه لظالم يظهر
لهم فيه وجه الاجتهاد او لعلهم تركوه لصعوبته وسهولة وجدان النص
وعن الثالث وهو خبر سعد وعمرو انه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في
في مسئلة علمية وهذه المسئلة متعلق لها بالعلم وعن الرابع ان ذلك في
الحروب ومصالح الدنيا لما في احكام الشرع ولما الغائب عن حضرة الرسول
عليه السلام فلا شك في جواز ان يعبده الله بالاجتهاد لا سيما عند تعذر الرجوع
وضيق الوقت واما وقوع التقييد به فقال به الاكثرون والاعتماد فيه
على خبر معاذ مسئلة في شرائط المجتهد اعلم ان شرط الاجتهاد
ان يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالدلايل الشرعية على الاحكام
وهذه الملكة مشروطة باموراحدها ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ
ومعناه لانه لو لم يكن كذلك لكم يفهم منه شيأ ولما كان اللفظ قد يفيد معناه لغة
عرفا وشرعا وجب ان يعرف اللغة والالفاظ العربية والشرعية وثانيها
ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان مجردا وما
يقتضيه مع قرينته ان وجدت معه قرينة لانه لو لا ذلك لما حصل الوثوق
بخطابه لجواز ان يكون عنى به غير ظاهره مع انه لم يبينه قالت المعتزلة وذلك
انما يعرف بحكمة المتكلم وبعصمته والحكم بحكمة الله تعالى مبني على
العلم بانه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بغناه عنه واما اصحابنا فانهم قالوا
السيئ وان كان قبيحا لوقوع قطعا لكنه قد يقطع بانه لا يقع فانا نجوز الثعلب
ماجنون حمارا وانقلاب الجدران ذهبا وقولا للانسان الميت لم لا يجوز دفعه

ومع ذلك فيقطع بانه لا يقع فوزانها هنا غض ان جنون الله تعالى كل سيئ والكذب
تعالى خلق فينا علما بديهيا بانه لا ينبغي هذه الالفاظ الاطوارها فلذلك امنا
من وقوع الخلل وثانيها ان يعرف مجرد اللفظ ان كان مجردا وقرينته ان كان
معه قرينة لانا لو لم نعرف ذلك لجوزنا في المجرد ان يكون معه قرينة تصرفه
عن ظاهره ثم القرينة قد تكون عقلية وقد تكون سمعية اما العقلية
فانها بين ما يجوز ان يراد باللفظ مما لا يجوز واما السمعية فهي المدلول
التي تقتضي تخصيص العموم في الاعيان وهو المسمى بالتخصيص او في الاوقات
وهو النسخ او التي تقتضي تعميم الخاص وهو القياس وحينئذ يجب ان
يكون عارفا بشرائط القياس ليميز ما يجوز عما لا يجوز ثم هذه الدلالة السمعية
غائبة عنا فلا بد من نقلها والنقل اما تواتر او احاد فلا بد وان يكون عارفا بشرائط
كل واحد منهما ثم عند الاحاطة بانواع الدلالة لا بد وان يكون عارفا بالجهات
المعتبرة في التراجيح فان قالوا فاذكروا لنا العلوم التي يحتاج المجتهد اليها
قلنا قال الغزالي رحمه الله مدارك الاحكام اربعة الكتاب والسنة والاجماع
والعقل فلا بد من العلم بهذه الاربعة ولا بد معها من اربعة اخرى احدها ان
واثنان موخران فهذه ثمانية لا بد من شرحها فاما كتاب الله تعالى فلا بد
من معرفته وفيه خمسة فنان احدهما انه لا يشترط معرفة جميعه بل ما يتعلق
منه بالاحكام وهو خمس اية او نحو ثانيهما انه لا يشترط حفظها بل ان يكون
عالما بها بان فهمها حتى يطلبها عند الحاجة اليها عند الحاجة واما السنة فلا بد
من معرفة الاحاديث التي يتعلق بها الاحكام وهي مع كثرتها مضبوطة في
الكتب وفيه الصنفان المذكوران اذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الاخبار
بالمواعظ واحكام الاخرة والثاني انه يلزمه حفظها بل ان يكون عنده
اصل صحيح مستمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام واما الاجماع فينبغي ان
يكون عالما بموافقة الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وطريق ذلك ان لا
يعلم الا سيئ موافق قول واحد من العلماء المتقدمين او يغلب على ظنه انه وافقه
متولدة في هذا العصر ولم يكن على الاجماع بنا خوض واما العقل فيعرف
البراءة الاصلية ويعرف انا مكلفون بالتمسك بالاحاد وردما يعرفنا عنه وهو
نص او اجماع او قياس على شرائط الصحة فهذه هي العلوم الاربعة واما
العلمان المتقدمان فاحدهما علم شرائط الحد والبرهان على الاطلاق وثانيهما

معرفة النحو واللغة والتصريف لان شرعنا عربي فلا يمكن التوصل اليه الا بفهم
كلام العرب وما لا يتم الواجب المطلق فهو واجب كما بينا من هذه العلوم من القدر
الذي يمكن به المجتهد من معرفة الكتاب والسنة فاما العلم الثاني فاحد ما
يتعلق بالكتاب وهو علم الناسخ والمنسوخ والاخر السنة وهو علم الجرح والتعديل
ومعرفة احوال الرجال واعلم ان البحث عن احوال الرجال في زماننا هذا مع طول
المدة وكثرة الوسايط امر كالمتعذر فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الذين
اتفق الخلق على عدالتهم كالبخاري ومسلم واشباههما وقد ظهر مما ذكرنا ان الزام العالم
للمجتهد علم اصول الفقه واما سايل العلوم وتفريعاته في نحو الكلام الكلام ففي بعضها
سلمنا لو فرضنا انسانا جاء بالاسلام بعد الهجرة بمكدة الا ان استدلال الدلايل الشرعية
على الاحكام واما تفاريع الفقه فلا احتياجه اليها الا هذه المقادير ولذلها المجتهدون
بعد ان زاد واتعبوا الاجتهاد فكيف يكون شرطا فيه والعلم ان الانسان كلما كان اكمل
في هذه العلوم التي لا بد منها في الاجتهاد كان صعبه في الاجتهاد اعلى واتم واضبط
القدر الذي لا بد منه على التعيين كالامر المتعذر مسئلة الخ انه
يجوز ان يحصل صفة الاجتهاد في فرد دون فرد في مسئلة دون مسئلة خلافا
لبعضهم لان الغالب في الحادثة من الوقايع ان يكون اصلا في الواقعين دون المشاكلة
والمجانسات فمن عرف ما ورد من الابواب والسنن والجوامع والقياس في باب الوقايع
وجب ان يمكن من الاجتهاد في تلك الباب اقول لعله خلا منه شئ ولكن
الناظر لا يعجزه به كما ان المجتهد المطلق وان بالغ في الطلب فانه يجوز ان يكون
قد شذ عنه اشياء الركن الثالث المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي
ليس فيه دليل قطعي واحترزنا بالشرعي عن العقليات وسايل الكلام ويقولنا
ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اجمعت عليه
الامة من جليات الشرع وقال ابو الحسين البصري المسئلة المجتهد فيها وهي
التي اختلف فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية وهذا ضعيف لان جهاذ
اختلاف المجتهدين فيها شرط وطبكون المسئلة اجتهاديه فلو عرفنا كونها اجتهادية
باختلافهم فيها لزم الدور الركن الرابع حكم المجتهد فيه مسايل مسئلة
ذهب الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري الى ان كل مجتهد في المسئلة اصولية
مراده من ذلك مطابقة الاعتقاد فان مراده ان لكل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده
نفي الحرج والخروج عن عهدة التكليف واتفق جمهور العلماء على فساد هذا القول لمخالفة

الجمهور اصولا لما دل ان الله تعالى وضع على هذه المطالب ادلة قاطعة ومكن
العقلاء من معرفتها فوجب الاجتهاد في تحصيل هذه المعرفة لان العلم الثاني انما يعلم بالضرورة
انه عليه السلام اظهر المعجزات على ايديهم وتحداهم على عقايدهم وقايل
بعضهم وكان يكشف عن موتى ويحيي منهم ويقتله ونعلم قطعا ان الملحد لا يقدر على
مما يقبل واما الملحد كثيرة مقابلة عن فواد بن الهيثم يقلد ابا علي ابن خواهر زاده رسول
عليه السلام وصدقه الثالث التسلسل يقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل
للذين كفروا من النار وقوله تعالى ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم وعلى
الجملة ذم المكلفين لرسول الله من الكفار مما لم ينص من الكتاب والسنة
اجاب الخصم عن الاول بانا نسلم انه تعالى وضع على هذه المطالب ادلة قاطعة
ولكن العقلاء من عرفتها او كيف لا نقول ذلك ونرى الخالق مختلفين في الاديان
والعقايد من زمان وفاة الرسول عليه السلام واذا نظروا في ادلة المخالفين في هذه
المسايل وانصفوا لم يجدوا احدا منهم مكابرا فاذا لم يقطع العقلاء بفساده سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان لا يعتبر كونهم مامورين بالعلم ولم لا يجوز ان يقال انهم
امروا بالظن الغالب سواء كان مطابقا او غير مطابق وعلى هذا التقدير يكون
الاتي به معذورا ثم الذي يدل على ان التكليف لم يقع الا بالظن الغالب وجهان
الاول ان المعين التام المتولد من الدليل المركب من المقدمات التي عليه تركيا معلوم
الصحة بالبديهة ان امكن فوعن ذا وجد الا نفي به الا الفرد بعد الفرد فلا يجوز ان
يكون ذلك تكليفا لكل الخلق لانه عليه السلام قال بعثت بالحنفية السهلة السمحة
واي حرج فوق ان يكلف الانسان في الساعة الواحدة معرفة ما هو الخالق عن معرفته
في خمس مائة سنة والثاني انا كما نعلم بالضرورة ان الصحابة كانوا مصيبين
في دقايق الهندسة والحيلة والارثماطيقي نعلم بالضرورة انهم كانوا عالمين
بهذه المدلة والدقايق والجواب عن شبهات الفلاسفة مع انه عليه
السلام حكم بصحة ايمانهم فدل ذلك على ان التكليف ما وقع بالعلم سلمنا انهم كانوا عالمين
في هذه الاصول فلم قلت انه يحتمل فيه معاقب ودعوى الاجماع فيه غير جايز
لانه دعوى للاجماع في عين محل الخلاف وعن الثاني انه عليه السلام كان يقاتلهم
لجهلهم بالحق او لصدهم على ترك العلم وطلب المعرفة الاول ممنوع والثاني مم فانه
عليه السلام لما بالغ في ارشادهم الى الحق ثم انهم لم يلتفتوا الى بيانه واستقبلوا

بالليل والطريب واصروا على ترك الطلب فتلهم فاما من بالغ في الطلب والبحث
ولكن عجز عن الوصول فلم قلت انه عليه السلم قال مثل هذا الانسان سلمنا انه قاله
لكن لم قلت انه لابد وان يكون مقاما وعن الثالث انه ذم الكافر والكفر في اللغة
هو الستر والستر صفة الله في حق المعاند الذي عرف الدليل ثم انكره او في حق
المقلد المسمر الذي يعرف من نفسه انه لا يعرف الدليل على صحة الشيء ثم انه
يقول به فاما العاجز المتوقف الذي بالغ في الطلب فلم يصل فانا لا نكون سلمنا
انه ظهر عنده فلا يكون كافرا ثم احتجوا على صحة قولهم بانه تعالى رحيم كريم
واسقاط احكام الشرع مما يدل على ان الغالب على الشرع هو التخفيف والمسامحة
حتى انه لو احتاج المجاهد ان يتعب في نفسه او في ماله في طلب الماء سقط عنه
فرض الوضوء واي ذنب اليتيم فهذا الرحيم الكريم كيف يليق بكرمه ورحمته وعظيم
فضله ان يعاقب من افنى طول عمره في الفكر والبحث والطلب هذا حاصل كلام
الجمهور اذا عرفت هذا فنقول انعقاد الاجماع على مذهبهم قبل حدوث هذا الخلاف
مسألة اختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية
وضبط المذاهب فيه على سبيل التبسير ان يقال المسألة الاجتهادية اما ان يكون
لله تعالى قبل الاجتهاد فيها حكم معين او لا يكون فان لم يكن لله تعالى فيها
حكم فهذا قول من قال كل مجتهد مصيب وهم جمهور المتكلمين منا كالاشعري
واقاضي ابي بكر ومن المعتزلة كابي الهذيل وابي علي وابي هاشم واتباعهم
ثم لا خلو اما ان يقال انه وان لم يوجد في الواقعة حكم لله تعالى وجد ما هو اولى
حكم الله تعالى عليهم لما حكم الله به واما ان لا يقال بذلك ايضا والاول هو القول
بالاشبه وهو منسوب الى اكثر من المصوبين والثاني وهو قول الخاص
من المصوبين اما ان قلنا ان في الواقعة حكما معينا عند الله تعالى فذلك
الحكم اما ان لا يكون عليه امارة ولا دلالة او عليه امارة ولم يدل عليه دلالة او
عليه دلالة اما القول الاول وهو انه حصل الحكم لكن من غير امارة ولا دلالة فهو
قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين ونقل عن الشافعي انه قال في كل واقعة طاهر
واحاطه ومحرما كلفنا باقتحاطه وهذا ذهول الرأي لان الحكم مثل هذا من عثر عليه
الطالب بالاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ثم اخطأ عنه اجر واحد
وذلك لا اجر على ما تحمل من الكد في الطلب لا على نفس الخيبة اما القول الثاني وهو

ان عليه دليلا ظنيا فمما ايضا قولان احدهما ان المجتهد لم يكلف باصابته لخطأه
وعوضه فلذلك كان الخطأ بعذورا وساجورا وهو قول كافة الفقهاء وينسب الى الشافعي
وابي حنيفة وثانيهما انه مأمور بطلبه اولا فان اخطأ وظن على ظنه شيئا خرج فهاك
يتغير التكليف ويصير مأمورا بان يعمل بمقتضى ظنه وليسقط عنه الاثم تخفيفا
اما القول الثالث وهو ان عليه دليلا قاطعا فهؤلاء اتفقوا على ان المجتهد مأمور
بطلبه لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم والعقاب ام لا
فذهب بشر المريسي الى انه يستحق الاثم والباقون اتفقوا على انه لا يستحق الثاني انه
هل ينتقض قضاء القاضي فيه قال الاصم ينتقض وقال الباقون لا ينتقض فهذا تفصيل المذاهب
والذي نذهب اليه ان الله تعالى جعل كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا قاطعا
وان المخطئ فيه معذور وقضاء القاضي لا ينقض فلنتكلم اولا في ان الله تعالى في
كل واقعة حكما معينا فنا وحجه الاول ان احد المجتهدين اذا اعتقد رجحان امارة
الحادثة على الثبوت والمجتهد الثاني اعتقد رجحان الامارة الدالة على العدم فقد
احدهما بان الاعتقاد من يعني عنه بيان الاول ان احد الامارتين اما ان تكون راجحة
على الاخرى او لا يكون فان كانت احداهما راجحة على الاخرى كان اعتقاد رجحانه صوابا
واما اعتقاد رجحان الجانب الاخر فيكون غير مطابق للمعتقد فيكون خطأ وان لم تكن احداهما
راجحة على الاخرى كان كل واحد من الاعتقادين غير مطابق للمعتقد فعلى التقديرين
لا يكون الاعتقاد ان مطابقين لان احدهما يكون مخالفا للمعتقد فثبت ان كل مجتهد ليس
بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد وهذا احدى صور الخلاف فان كان مقصوده جاز
وان اراد به بيان ان الكل ليس بمصيب بمعنى انهم ما اتوا بما كلفوا به قلنا الدليل عليه ان
الاعتقاد الذي لا يكون مطابقا للمعتقد جهل والجهل والجهل اجماع الامة غير
مأمور به فثبت انصاف الكل ليسوا بمصيبين بمعنى الاتيان بما امروا به وان
لا نسلم ان احد الاعتقادين خطأ قوله لان احدهما اعتقد فيما ليس براجح انه
راجح وذلك خطأ قلنا اعتقد فيما ليس براجح كونه راجحا في نفسه او كونه راجحا على ظنه
مع تسليم ان المجتهد لا يعتقد كون امارته راجحة على امارة صاحبه في نفس الامر
ولكنه يعتقد كونها راجحة على ظنه والرجحان في ظنه حاصل فكان الاعتقاد مطابقا

بالزيادة عليه واما الا يكون المراد له فان كان الاول وجب ان يكون من لم يصل اليه
الدليل مخطئا ومن وصل اليه يكون مصيبا وهذا خلاف الاجماع لانعقاد الاجماع
من الامة حدا عصيانيا في الاجتهاد بحيث ان المجتهد متى لم يصل اليه كان مخطئا
وغير معذور ومتى وصل اليه كان مصيبا واما الثاني وهو ان لا يكون هناك حكم معين
فحينئذ لا يكون التخطئة عند بعض المراتب اولى من بعض واما الاحكام اصلا فلا يكون العامل
بالظن كيف كان ولو من الشعبذي مصيبا وهذا باطل بالاجماع لو يكون مخطئا الا اذا كان
وصل الى النهاية الممكنة وهو المطلوب الطرف الثالث المجتهد مستدل بشيء على شيء
والاستدلال عبارة عن استحضار العلم بالشيء متوقف على وجود ذلك الشيء والاستدلال
بامور يلزم من وجودها وجود المطلوب واستحضار العلم بالشيء متوقف على وجود ذلك الشيء
والاستدلال متوقف على وجود الدليل وجودا بهذا على الشيء متوقف على وجود الدلول لان
طلب شبهه بينه وبين المدلول والشبه بين الامرين متوقفه في الثبوت على ثبوت كل واحد منهما
فوجود المطلوب متوقف على الاستدلال بعد امور اثنين والظن متاخر عن الاستدلال لانه يتبعه
واثر فلو كان الحكم لا يحصل الا بعد الظن لكان المتقدم على المتاخر متاخرا عنه وهو محال
فرات وهو مسلك الطرف الرابع المجتهد مطلوب والطالب لابد له من
مطلوب متفرع على وجود طلب ولابد من ثبوت حكم يطلبه الطالب واذا كان
كذلك كان محالا ان لا حكم لله تعالى في الحادثة مخطئا ما نقله لانسلم ان المجتهد يطلب حكم الله تعالى
بل انما يطلب غلبة الظن وشاهد من كان على ساحل البحر يريد ان يركب فانه يطلب غلبة ظنه بالسلامة
ليس له ان يركب وان غلب على ظنه الهلاك حرم عليه الركوب وقبل حصول الظن لا حكم لله
تعالى عليه وانما حكمه يترتب على ظنه بعد حصوله فهو يطلب الظن لا باحثه
والتخريج قلت المجتهد اما ان يطلب الظن كيف كان او ظنا صادرا عن النظر في
امارة والنظر في الامارة متوقف على وجود الامارة ووجود الامارة متوقف على وجود المدلول فثبت ان
طلب الظن موقوف على وجود المدلول فحينئذ لو كان وجود المدلول
متوقفا على متوقف على حصول الظن لزم الدور وهو احد امرين ما قررناه في
الطريقة الثالث واصحح القائلون بانه لا حكم لله تعالى في الواقعة ما اخترناه
لو كان في الواقعة حكم لكان اما ان يكون عليه دليل قاطع وهو الكتاب والسنة المتواترة بين

ما يفيد الظن ومن ما يفيد اليقين ولا يكون والقسمان باطلان فبطل القول بثبوت
الحكم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان انه لا يجوز ان يكون عليه دليل لانه لو كان
كذلك لكان التكليف متعلقا من تحصيل العلم والظن به كان تكليفا بغير ما انزل الله تعالى فيلزم تكفيرا لمن لم يحكم بما انزل الله تعالى فاولئك
هم الكافرون وسمعه بقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله تعالى فاولئك هم الفاسقون
فالقطع بانه من اهل النار لانه يكون تاركا لما امر الله به وتاركه المامور به عاصيا
لقوله تعالى ان عصيت امري والعاصي من اهل النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
يدخله نارا خالدا فيها واما احتجت الامة على نفي هذه اللوازم علينا انه ليس على الحكم
دليل قان قلت هذه العمومات مخصوصة لان ادلة هذه الاحكام غامضة
فيكون التكليف بالتباعها حرجا وذلك نفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
قلت عموم ادلة هذه الاحكام مزيد على عموم ادلة المسائل العقلية
مع كثرة عدد مسائلها وكثرة الشبه فيها وكان القطع فيها كفرا وضلالا فكذا
هاهنا واما قولنا انه لا يجوز ان لا يكون عليه دليل لانه لو كان كذلك لكان التكليف
به تكليف ما لا يطاق وانه غير جايز مبني على ما ذكرنا فساد القسمين ولزم من
فسادهما القطع بانه لا حكم في الواقعة بانه لا حكم في الواقعة البتة وانما لو وجد
الحكم لوجد عليه دليل قاطع لكن قد وجد دليل قاطع فوجب ان لا يوجد الحكم
البتة بيان الملازمة وهو ان تقدير وجود الحكم اما ان لا يوجد عليه دليل او لا يوجد
فان لم يوجد عليه دليل البتة كان التكليف بذلك الحكم تكليفا بما لا يطاق وان وجد
عليه دليل فذلك الدليل اما ان يكون مستلزما لذلك المدلول قطعا وظاهرا او لا
قطعا ولا ظاهرا والقسمان الاخيران باطلان اما انه لا يجوز ان لا يستلزم لا قطعا ولا
ظاهرا فلانه لو لم يفد ظاهرا فلان الذي يكون كذلك احتمال ان يتوصل به الى ثبوت
المدلول واما انه لا يجوز ان يستلزمه ظاهرا فلان هذا الدليل اما ان يكن وجوده
بدون المدلول لا يمكن فانه لو يكن مستلزما له قطعا لا ظاهرا وان يكن وجود
الدليل بدون ذلك المدلول ممكنا بعض العمومات فلو استلزمه في صورة اخرى فلا نخلوا
اما ان تتوقف صيرورته مستلزما له على انضمام قيد اليه او لا يتوقف فان توقف
على انضمام قيد اليه كان المستلزم للمدلول ذلك المجموع لا ذلك الذي فرضناه اولا دليلا

وانما يتوقف على انضمام قيد اليه فذلك السيء اشارة بعدمه على المدلول والخبر
يستلزمه من غير انضمام قيد اليه لانا نعلم ولا بالضرورة انه قد يوجد محال احد طرفي
الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال واذا ثبت ان المستلزم هو ذلك المجموع
وذلك المجموع ان امكن انفكاكه عن المدلول لما استحال ان يستلزم المدلول الا
لبعد اخر فاما ان تسلسل وهو محال او ينتهي الى شيء صح انفكاكه عن المدلول
فحينئذ يكون ذلك الشيء ليلا قطعيا لا ظاهرا وان قلت الدليل الظاهري هو
الذي يستلزم كون المدلول راجح الوجود او اولوية غير منتهية الى الوجوب وهذا
المعنى يحصل ولو لمرة ايضا قلت الاولوية التي تنتهي الى حد الوجوب ممتنعة
لان مع تلك الاولوية ان امتنع العدم فذاك هو الوجوب وان لم يمتنع فتلك الاولوية ممكن
حصولها مع الوجود تارة ومع العدم اخرى فوجحان احدهما على الاخر ان وقف
على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل الا امكانيا في الرجحان وان لم يقف لزم
رجحان الممكن من غير مرجح وهو محال فثبت بهذا البرهان القاطع ان الذي لا يستلزم
الشيء قطعا استحال ان يستلزمه بوجه من الوجوه قطعا ولا ظاهرا فثبت انه
لو وجد في الواقعة حكم لكان عليه دليل قاطع ولما انعقد الاجماع على انه ليس
كذلك علمنا انه ليس في الواقعة حكم البتة وثالثها ان الامة مجمعة على ان المجتهد
مامور بان يعمل على وفق ظنه وكما يجب شكر الله تعالى لانعامه امروه فاذا كان مامورا
بالعمل بمقتضى ظنه فاذا كان ظنه كان صوابا لانه يقطع انه عمل بما امره الله فوجب
ان يكون كل مجتهد مصيبا وانما بطل هذا لوجوه الواقعة حكم معين لكان ما عداه
باطلا ولو كان كذلك لزم امور اربعة احدها يلزم ان يكون من الصحابة ان يفتي
بعضهم بعضا مع علمهم بكونهم مخالفين لهم في ذلك مع ان المتكبر من ذلك متكبر من
ذلك المتكبر من ترويح الباطل وانه غير جائز لكنه قد وقع ذلك روي ان ابا بكر
رضي الله عنه ولى زيدا مع انه كان مخالفا له في الجهر وولى عمر رضي الله عنه شريحا
مع انه كان مخالفا له في كثير من الاحكام وثانيها يلزم الا يمكنه من الفتوى وقد
كانوا يفعلون ذلك وثالثها كان يجب ان تقضي الحكام بخلافهم وان نقض الواحد
حكم نفسه الذي رجع عنه لان كثيرا منهم قضى بقضايا مختلفة لكنه لم ينقل
عن احد منهم انه نقض حكم غيره ولا حكم نفسه عند رجوعه عنه ورابعها انهم

اختلفوا في الربا والفروج والخطا في ذلك كون كسر الدينار لحق من ازده كمن
غيره بعنوان الباطل من المثل واخذ المال ومن ان يستلزم باخذ المال وصرفه الى علي
المستحق ابتداء في نوبته ليس ذا وجوب نفسي فاعلمه والبراءة عنه وقد اتى بما هو مجزئ عنه
من هذه الوجوه الاربعة علمنا انه لا حكم في الواقعة اصلا وان قلت لم لا
يجوز ان يقال كان ذلك الخطا من باب الصغائر فلم يجز وجوب الامتناع من الولاية
والمنع من الفتوى وقد البراءة قد اتفق سلفنا انه كبيرة قلم لا يجوز ان يقال هذه
الامور انما يلزم لو حصل لها هذه المسايل طريق مقطوع به اما اذا كثرت وجوه
الشبه وتزاحمت جهات التاويلات والترجيحات صار ذلك سببا للعذر وسقوط
اللوم علما صحة دليلا كما لكنه معارض بوجوه الاول ما روي عن الصحابة الصريح
بالتخطية روي عن ابي بكر انه قال في الكلالة اقول فيها برايي ان كان
صوابا فمن الله وان كان خطا فمني واستغفر الله وعن عمر انه حكم حكما فقال
له بعض الحاضرين هذا والله الحق فرد حكمه عمر اخر فقال الذي حكمت هذا والله
الحق فقال عمر له ان عمرا لا يعلم انه اصاب الحق لكنه لا يالو اجتهادا وقال ابن مسعود
لكتابته اكتب هذا ما راى عمر فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمنه وقال علي
لعمر في قصة المجعضة لو قاربوك فقد غشوك وان اجتهدوا فقد اخطاوا
وقال ابن مسعود في المنوضة اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان
خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان ونقل ان جماعة الصحابة خطاوا
ابن عباس في اكثر العول وقال ابن عباس لا اسقى الله زيدا في ان الصحابة اختلفوا
فضل العقل كما نهى عنه وقالت الانصار منا امير ومنكم امير وكانوا مخطئين لحضرة
قوله عليه السلام لهم سلمان منا اهل البيت ومنزلة لم يكن الخطا اظهار البراءة والتفسيق
بل كذا هاهنا الثالث اختلفوا في ان مانع الزكوة هل يقاتل وقضى عمر في الخالية
المعترفة بالزنا بالرجم وكارخ لذلك على خلاف النص ولم ير ان يفسق عمر فكذا
ها هنا فاما قوله في الوجه الرابع انهم اختلفوا في الدماء والفروج والخطا فيها
كبيرة قلنا لا نسلم وانه لما لم يمتنع ان يكون الاقوال المختلفة صوابا على مذهبك
فلم لا يجوز ان يكون الخطا فيها صغيرا وقوله ولا فرق من القتل والغصب ابتداء
ومن التمكين منها بالفتوى الباطل قلنا لا نسلم ولو سلمنا لم يجز ان يكون شك في
ذلك مما يشبه الدليل يسبب سقوط العقاب والتفسيق قلت اما الجواب

على الاول فلما الذي يدل على انه لو كان خطأ لكان من الكبائر لان الصغائر وان اذا كثرت لم تبلغ حد الكبائر الا بالموازنة فيكون عاصيا فيكون مستحقا للنار وهو المطلوب وعلى الثاني فلخروج عن الادلة وكثرة الشبه هاهنا اقول اما في المسألة الاولى مع ان المخطئ فيها كافر او فاسق وعن الثالث ان قول تارك الدراية والتفتيش مع التمكين من الفتوى والعمل بقول من هو اعلى منه الذي يعلم عنهم التسرع بالفتيا فلا يبعد ان التوفيق وقد تقدم صرفه الى كون الخطأ صغيرا لما بينا فساده فاذن لا طريق في التوفيق الا صرف ما نقلناه الى قسم آخر وهو ان لا نذهب الى تصويب كل مجتهد في كل الاختلافات في المسائل الشرعية حتى يصير ما ذكرتموه الما اشتركوا في عدم الخطأ في كل الاختلافات فيصير كما ذكرناه فصل الخطية على اذا وجد في المسألة نص قاطع او علم بها اذا استفرغ المجتهد في وجوه الاستدلال فقوله ان كل مجتهد فانه ان اراد بكونه مخطئا في معناه ان استفرغ في وجوه النظر والاستدلال فمن الله وان قصر فمن الشيطان واما المعارضة الثانية بجوابها ان الاضداد ما سمعوا ذلك الحديث فالجواب لم يسمعوا التفسيق والبراءة بخلاف هذه المسائل فان كل واحد من المجتهدين عرف جهة صاحبه واطلع عليها فلو كان مخطئا لكان مصرا على الخطأ بعد اطلاعه عليه فلا يزال احد الرابعين من الاشعرية وهذا هو الجواب ايضا عن اختلافهم في باقي الزكوة ومقصد المجموعة قوله على الوجه الرابع لما جاز ان يكون المذاهب المختلفة في الدماء والفروج حقة فلم لا يجوز ان يكون الخطأ فيها صغيرا او كبيرا قلنا قد ذكرنا الدليل على ان الخطأ في هذا الباب لا بد وان يكون كبيرا فانه روى انه عليه السلام قال من سقى في حرم سلم ولو بسوط كتبت له حسنة ولو الفيه مكتوب من صنيه ابيس يئس رحمة الله فهذا وامثاله من الاحاديث التي لا نجد لها حدا يدل على انه لو كان المعنى في هذه الوقائع مخطئا لكان خطاه كبيرة لا صغيرة وخامسها لو كان المجتهد مخطئا لما حصل القطع بكون الخطأ فيه مغفورا وقد حصل ذلك فهو غير مخطئ بيان الملازمة انه لو حصل القطع بكونه مغفورا لكان ذلك اما لان يعلم الله تعالى كونه مخطئا بطريق يلزمه فعله او لا يعلم ذلك فان لم يعلم ذلك كان السابق عن النظر الزائد فلم يكن مكلفا بفعله واذا لم يكن مكلفا بفعله لم يستحق العقاب بتركه فلا يكون مخطئا وقد فرض مخطئا هذا خلف وان جوزنا كونه مخطئا بطريق يلزمه فعله اما ان يعلم في تلك الحالة انه مغفور له اخلاله بذلك النظر الزائد او لا يعلم ان يعلم ذلك

لم يجب لان المجتهد له يعلم الموت الذي اذا اتى اليها عند لم يبق ما بعدها فانه ان اقدم على اول الحوادث لم يفعل له ما بعده وان مر سنة حتى اتى بها الا يجوز ان لا يفعل له ما بعدها ولا تتميز له بعض تلك الحوادث من بعض وانه لو عرف ذلك الموت لكان معزى بالمعصية لانه يعلم انه لا مطمع عليه في ترك النظر الزائد مع كونه شاقا عليه مع انه لا يعرف تلك الحوادث واذا لم يعرف فيها جواز ان لا يفعل له اخلاله بما بعد عامر النظر وجواز ان ما في كل محل من المجتهدين انهم وانهم المخطئة التي يغفر لهم ما بعد عامر في ذلك يجوز كونهم غير مغفور لهم مع انه لو كان مخطئا لما حصل القطع بكونه مغفورا والكلية حصل القطع بذلك له هو انه قوام لدين محمد الصحابة الى يوسنا هذا على ان ذلك مغفور فعلنا ان المجتهد ليس مخطئا وسادسها قوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم خبر النار في تقليد اعيان الصحابة وكان اصحابه مختلفين في المسائل فلو كان بعضهم مخطئا كان الحكم والمجتهد لكان قد حث على الخطأ والمصير اليه وانه لا يجوز وسابعها قوله عليه السلام اذا تاب الاجتهاد على السنة والسنة على الكتاب اصبت حكم بتصويب مطلقا ولم يفصل بين حالة وحالة فعلنا ان المجتهد مصيب على الاطلاق في الجواب عن الاول ان على الحكم دليلا ظاهرا فلا نسلم قوله لم يكلف بالحكم به ومنعه بالآيات فانا عند ان المجتهد قبل الخوض في الاجتهاد كان تكليفه ان يطلب ذلك الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب عليه ذلك الدليل الظاهر واذا اجتهد واخطأ لم يصل الى ذلك الحكم وغلب على ظنه شيء آخر فتغير التكليف في حقه وصار مامورا بان يعمل بمقتضى ظنه وعلى هذا التقدير يكون حاكما بما انزل الله تعالى لا بغير ما انزل الله فسقط ما ذكروه من الحد الاول وهذا الجواب هو الجواب ايضا عن الحجة الثانية لا نسلم ان المجتهد بعد ان اجتهد وغلب على ظنه ان الحكم هذا فانه مكلف بان يعمل بمقتضى ذلك الظن وحكم الله تعالى في هذه الحالة في حقه ليس الا ذلك لان لو لم يجز ان يقال انه قبل جوازه في الاجتهاد كان ما مورا بذلك الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب عليه الدليل الكلية بعد الاجتهاد وقوع الخطأ غير الكلف وما ذكروه لا ينفي هذا الاحتمال وايضا فهذه الدلالة معارضة بما اذا كان النص موجودا في المسألة والمجتهد طلبه ولم يجده ثم غلب على ظنه بمقتضى القياس خلاف ذلك الحكم فان تكليفه

في هذه الحالة ان يقال ينتفي ذلك القياس مع انعقاد الاجماع على كونه مخطئا في هذه الصورة فما اجعلوه جوابا عن هذه الصورة فهو جوابنا عما قالوه واعلم ان المصورة من منع من التخطئة في هذه الصورة فالمعتمد ما قدمناه وهو الجواب ايضا عن الوجه الثالث الذي ذكروه لانه انما يجب الدوام والتمسك ان لو كان ما ظنا بغير حكم الله لكنه عندي بعد الخطإ ما كلف بان يظن بمقتضى ظنه فيكون ظنه حكما لله تعالى فلا دوام في شيء مما ذكروه وعن الرابع ان الموت الذي عنده حكم بكونه مغفورا هي ان يأتي به بعد وعليه من غير تقصير وعن الخامس انه معارض بمثله عليه السلام من اجتهد واخطأ فله اجر واحد ايضا في خبر واحد وما ذكرناه دليل بل قاطعة فلا يحصل التعارض وهو الجواب عنه من الوجه السادس واعلم انا نريد ان نتكلم في تنزيع القول بالتصويب مسئلة الذين قالوا ليس في الواقعة حكم معين منهم من قال بالتشبيه الذي بعضناه ومنهم من لم يقل به وهو الحق لنا ان ذلك التشبيه اما ان يكون هو العمل بالقوي من الامارات او غيره فان كان الاول فالقوي من الامارات اما ان يكون موجودا او لا يكون فان كان موجودا فاما ان يكون موجودا لوقوع الاجماع على وجوب العمل بالقوي من الامارات فحينئذ يكون الحكم بذلك التشبيه ايضا موجودا لما فرضنا ان ذلك التشبيه هو نفس القوي من الامارات واما ان لا يكون التشبيه هو العمل بالقوي من الامارات فاما ان يكون مفسدة او مصلحة او لا مفسدة ولا مصلحة والاول باطل لانه ليس في الامة احد يقول انه يجب ان يكون في كل واقعة حكم لو نص الله على الحكم لنص عليه مع انه يكون مفسدة واما الثاني وهو ان يكون مصلحة فاما ان يجب على الله تعالى رعاية المصالح او لا يجب فان وجبت عليه التنصيص على ذلك الحكم ليتمكن المكلف من استيفاء تلك المصلحة وان لم يجب عليه رعاية المصلحة جاز منه تعالى ان ينص على غير ذلك الحكم وذلك يعطل القول بانه لو نص على الحكم لما نص الا عليه واما الثالث وهو ان يكون ذلك التشبيه لا مصلحة ولا مفسدة فهذا ايضا ممكن لو قلنا انه لا يجب عليه رعاية المصلحة وكل من قال بهذا القول قال انه لا يتعين عليه ان يحكم على وجه معين بل انه ان حكم كفى منه وذلك يمنع من القول بتعين التشبيه احتج القائلون بالتشبيه بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فاخطأ فله اجر واحد صرح بالتخطئة

وهذه التخطئة ليست لاجل مخالفة حكم واقع لانا قد دللنا على انه لا حكم فلا بد وان يكون لاجل كونه مخالفا لما هو حكم مقدر وهو الذي سميناه اما للمعقول فهو ان المجتهد طالب الطالب لا بد له من مطلوب وليس المطلوب معينا وفوعا وجب ان يكون معينا مقدرا والجواب ان ذلك الذي سميتموه تشبيها ان كان هو العمل بالقوي من الامارات فهو حق وهو مرادنا وان كان غيره مع ان الله تعالى لم ينص عليه والدوام عليه دليله ولما ورد فليس بحكم لله تعالى بل هو مجرد ظن ربما يكون مخطئا بالعدول عنه وكيف ينتقض ظنه اذا لم يظفر بما لو ظفر به اصابته ولا سبيل له الى اصابته وهذا هو بعينه الجواب عن الوجه المعقول

مسئلة القائلون بان المصيب واحد احتجوا بان القول بتصويب الكل يفضي الى وقوع منازعة لم يكن قطعها وهذا كما اذا تكافأ رجل امرأة فكانا مجتهدين ثم مال احدهما بان ترجح عنده ظن صحة نكاحها والمرأة حنفية ترى في الكتابيات ان مواضعة الدرهم تمكن من بضعها من نفسها بالوطء والمرأة مأمورة بالامتناع وهذه منازعة لم يكن قطعها فقال المعتزلي هذا الاشكال وارد علينا ايضا فان اهل الخضر مكلفون باصابة الحق واذا اخطأوا فالله تعالى يعذرهم ويغفر لهم خطأهم فهذا الذي اورد علينا هو بعينه وارد علينا ونحن نقول في بيان الحوادث القائلة بالمكافئين لظن الحق لها مدارج فيها فنقول الحادثة اما ان تنزل بمجتهد او بمقلد فان نزلت بمجتهد فاما ان يتمكن من الاجتهاد او لا يتمكن فان استفتى عند الحادثة فاما ان يجد من يفتيه او لا يجد فان لم يجد فاما ان يتمكن من الاجتهاد او لا يتمكن فان تمكن من الاجتهاد فاما ان يكون في مجلس الحاكم او في مجلس الشارع وفي كل اصطلحا عليه او رجعا الى حاكم يفصل خصامهما ان وجدا ان لم يوجد وضيا بحكم بينهما ومتى حكم لم يكن لهما الرجوع عنه وان لم يرجعا الى الحاكم فالصلح بينهما كما ذكرنا من مسئلة الكتابيات فاما ان رجعا الى من يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن فان الحاكم لا يجوز له ان يحكم لنفسه على غيره بل يحكم من ينتفي بينهما وان كان مقلدا فان كانت الحادثة مختصة بهما على ما ادعوه عليه الفتوى فان اختلفوا عمل بفتوى الاعلم في الورع فان استووا تخير بينهما وان كانت بحيث ينزل على كل واحد منهما حكم فسيأتي في المجتهدين مسئلة في ان المجتهد اذا اجتهد واجتهاده ففيه بحثان احدهما ان المجتهد كيف يعمل اما في حق نفسه فالذي عليه فتواه كيف يعمل اما الدليل فنقول المجتهد اذا افضى اجتهاده الى

ان الخلع فسخ فنكح امراة خالعها ثلثا ثم تغير اجتهاده فاما ان يكون قد قضى القاضي
بصحة ذلك النكاح قبل تغير اجتهاده او ما قضى بذلك فان كان الاول لم يلزمه
فراقها لان حكم القاضي لما اتصل به قد تأكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان كان الثاني لزمه
فراقها لانه لا يجوز له امساكها على خلاف اجتهاده اما الثالث وهو ما اذا سأل العامي ذو جته
بفتوى المفتي ان الخلع فسخ ثم اذا تغير اجتهاد المفتي فالصحيح انه يجب عليه فراقها
كالو تغير اجتهاد مشتبه عليه القبلة في اثناء الصلوة فانه يتحول الى الجهة الاخرى بخلاف
قضاء القاضي فانه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر واعلم ان قضاء القاضي لا ينقض
بشرط ان لا يخالف دليلا قاطعا فان خالفه نقضناه والله اعلم الكلام في المفتي
والمستفتي وما يتطرقه تبيان المفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء الفصل الاول في المفتي
وفيه مسائل مسـألة اذا افتى المجتهد مرة بما اداه اجتهاده اليه ثم سئل ثانيا عن
تلك الحادثة فاما ان يكون ذاكرا الطريق الاجتهاد الاول او لا يكون فان كان ذاكرا له فهو
مجتهد ويجوز له الفتوى وان نسيه لزمه ان يستأنف الاجتهاد فان اداه اجتهاده
الى خلاف فتواه في الاول افتى بما اداه اجتهاده اليه ثانيا ثم الاحسن به ان يعرف
من استفتاه اولا انه قد رجع عن ذلك القول لان ذلك المستفتي انما يعمل على قوله فاذا ترك
هو قوله بقي عمل المستفتي به بعد ذلك عملا من غير موجب روي ان ابن مسعود كان
يقول في تحريم ام المراة انه مشروط بالدخول بالمراة فلقي اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه
بذلك وقال سألت اصحابي فكرهوا واما ان لم يستأنف الاجتهاد لم يجز له الفتوى ولقائل
ان يقول لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به اولا كان طريقا قويا حصل
له الان ظن ان ذلك الفتوى حق فجاز له الفتوى لان العمل بالظن واجب مسـألة
اختلفوا في ان غير المجتهد هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن الغير فنقول لا يخلو اما ان يحكي
عن ميت او عن حي فان حكى عن ميت لم يجز الاخذ بقوله لانه لا قول للميت بدليل
ان الاجماع لا ينعقد مع خلافه حيا وينعقد مع موته وهذا يدل على انه لم يبق
له قول بعد موته فان قلت فلم صنفت كتب الفقه مع فناء اربابها قلت
لفائدتين احدهما استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء
بعضها على بعض والاخرى معرفة المتفق عليه من المختلف فيه قلنا لا بد ان يقول
اذا كان الراوي عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روى للعامي

قوله حصل للعامي ظن صدقه ثم كان المجتهد عدلا ثقة عالما بذلك يوجب ظن صدقه
في ذلك الفتوى وحينئذ يتولد من هذين الظنين للعامي ظن ان حكم الله تعالى ما روى
له هذا الراوي الحي عن ذلك المجتهد الميت والعمل بالظن واجب فوجب على العامي العمل
بذلك وايضا فقد انعقد الاجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى
لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة واما ان حكى عن حي من اهل الاجتهاد
فاما ان يكون سمعه منه مشافهة او يرجع فيه الى كتاب او حكاية حاك فان سمعه منه
مشافهة جاز له ان يعمل به وجاز ان يقبل الغير ايضا بقوله ولهذا يجوز للمراة ان تعمل
في حكم حيضها بحكاية زوجها عن المفتي ويرجع على الحكاية المعتادة عن الرسول
عليه السلام وان كان الذي ان يرجع في ذلك الى حكايات من يوثق بقوله فحكم ذلك حكم
السماع وان رجع الى كتاب فان كان كتابا موثوقا به جرى مجرى المصنف وجواب
المفتي فانه يجوز العمل به والا فلا لكثرة ما يتفق من الغلط الفصل الثاني
في المستفتي مسـألة يجوز للعامي ان يقلد المجتهدين في فروع الشرع خلافا لمعتزلة
بغداد وقال الجبائي يجوز ذلك فيما كان من مسائل الاجتهاد دون ما ليس من مسائل الاجتهاد
لنا وجهان الاول اجماع الامة قبل حدوث المخالف لان العلماء في كل عصر لا ينكرون
على العامة الاقتصار على مجرد اقاويلهم ولا يلزمونهم ان يسألوهم عن وجه اجتهادهم
الثاني العامي اذا نزلت به حادثة من الفروع فاما ان لا يكون مأمورا فيها بشيء وهو باطل
بالاجماع لانه يلزمه الرجوع الى قول العلماء فالخصم يلزمه الرجوع الى الاستدلال
واما ان يكون مأمورا فيها بشيء وذلك اما بالاستدلال او بالتقليد والاستدلال باطل
لانه اما ان يكون هو التمسك بالبراءة الاصلية او التمسك بالادلة السمعية والاول باطل
بالاجماع والثاني ايضا باطل لانه لو لزمه ان يستدل لم يخل من ان يلزمه ذلك حين كمل
عقله او حين حدثت له الحادثة والاول باطل لوجهين ان الصحابة ما كانوا يلزمون
من لم يشرع في طلب العلم ولم يطلب رتبة المجتهدين اول ما كمل عقله وثانيهما
ان وجوب ذلك عليه يمنعه من الاشتغال بامور الدنيا وذلك سبب لفساد العالم والثاني
ايضا باطل لانه يقتضي ان يجب عليه اكتساب صفة المجتهدين عند نزول الحادثة
وذلك غير مقدور ولقائل ان يقول على هذا الوجه القائلون بانه لا يجوز التقليد
في الشرع لا يقولون بالاجماع ولا بخبر الواحد ولا يجوز التمسك بالظواهر المحتملة
واذا كان كذلك سهل الامر عليهم بانهم قالوا انه تقرر في عقل كل عاقل ان الاصل

والذات الباحثة في المصالح الحرمة فان جاز في بعض الحوادث منع قاطع الدلالة وجب
ترك ذلك الاصل العقلي كلما به وان لم يوجد ذلك وجب الابقاء على حكم العقل اذا ثبت
هذا فنقول اذا وقفت له وافقنا على ان يكون فيه نفي من الذكاء او يكون في غاية
البلاهة فان كان فيه نفي من الذكاء عرف حكم العقل فيه وان كان في غاية البلادة
بنيه المنفي على حكم العقل وليس لاحد ان يقول انه مشغول بذلك يمنعه عن
عمل المعاش لانه اذا جاز ان يكلفه بمعرفة الادلة الدقيقة في مسائل الاصول
ولم يمنعه ذلك عن المعاش فكيف يمنعه معرفة هذا القدر عن طلب المعاش
ثم اذا سمعوا العامي حكم العقل بان على الواقفة نص يوجب ترك العمل بحكم
العقل قاطع المتن قاطع الدلالة لشبهة المنفي عليه ولا حاجة في فهم مثل هذا النص
الى تعب يمنعه عن عمل المعاش وان لم يوجد مثل هذا النص وجب عليه العمل
بحكم العقل علمت ان المنع من التقليد انما يصعب على قول من يوجب العمل العامي
وحيز الواحد انما من لا يقول بذلك فلا صعوبة عليه البتة واما فقد الدلالة فلم تحت
توجب القول بجواز التقليد في مسائل الاصول فانا نعلم ان الوقوف على تلك الدلائل
لا يحصل الا بعد المكث الكثير ونحن نعلم من حال الصحابة انهم ما كانوا يلزمون من
لم يسلم على العقائد والاركان بتعلمها والبحث عن تحصيل هذا العلم
بيع من الاشتغال بامر المعاش احيانا بان الذي يجب على المكلف معرفته
ادلة التوحيد والنبوة على طريق الجملة فاما على طريق التفصيل فمعرفة تلك الادلة
على سبيل الجملة امر سهل هين يحصل لمن يسعى في تحصيله بادنى اجتهاد في شروع الشرع
فانه لا بد فيه من علوم كثيرة لا يحصل شيء منها الا بعد زمان طويل
اذا سلمنا لهم الفرق بين صاحب الجملة وصاحب التفصيل وعند ذلك ان هذا
الفرق باطل وذلك لان الدليل اذا كان مثل موكبا من مقدمات عشرة فالمستدل
كان عالما بها يسيرا وجب حصول العلم النظري له محالة وامتنعت الزيادة
عليه لان تلك المقدمات العشرة اذا كانت مستعملة بالبداهة فلو انضمت
مقدمة اخرى اليها استحال ان يكون لها اثر في انتاجه واما ان لم يحصل العلم بامرها
مثل ان يحصل العلم بتسعة منها ولم يحصل بالمقدمة العاشرة معلومة بالضرورة
ولما الدليل كانت مقبولة على سبيل التقليد فتكون النتيجة المتولدة من مجموع
تلك العشرة تقليدية لا محالة فثبت ان الفصل بالدليل لا يقبل الزيادة والنقصان

البتة مثاله انهم يقولون ان صاحب الجملة كما يمكنه الاستدلال بحدوث الحوادث في
العالم من الوعد والبرد والحر والبرد على وجود الصانع فنقول هذا لا يكفي لانا نقول
هذه الحوادث لا بد لها من موجود فكل الموجود يجب ان يكون لها على مختارا اما المقدمة
الاولى فمعلومة للعموم واما الثانية فغير معلومة للعموم فانه ما لم يثبت ان ذلك ليس
الا الموجب لم يجب اسناده الى الاختيار واذا قطع العامي بان ذلك الموجب يجب
ان يكون مختارا من غير دليل دله عليه كان مقلدا في هذه المقدمة واذا كان مقلدا
فيها لم يكن عالما في النتيجة وايضا اذا رأى حدوث فعل خارق للعادة على يد مدعي
النبوة ولم يقطع عند ذلك بصدقه كان ذلك تقليدا لان قبل الدليل يجوز ان يكون ذلك الحادث
ليس فعلا لله تعالى بل خاصيته لنفس الرسول وخاصيته لدعواه او فعلا من افعال الجن
ويتعذر ان يكون فعلا لله تعالى لكن يجوز ان لا يكون لله تعالى فيه غرض وان كان له فيه غرض
جاز ان يكون ذلك الغرض شيئا سوى التصديق فاذا قطع العامي بان ذلك الفعل الخارق
للعادة لا بد ان يكون دالا على صدق المدعي من غير دليل يدل على ان مساق هذه الكلام
كذا مقلد لان مستند هذه المقدمة فلم يكن عالما في النتيجة انصاف ظهر بهذا استناد
ما قالوه من الفرق بين صاحب الجملة وصاحب التفصيل وبهذا القدر يبطل قول احد
امرين اما القائل بان الاحاطة بادلة اصول الدين على التفصيل ما دته فنها شيء سهل
هين وذلك مكابرة واما ان يقال فيه يجوز التقليد كما جوزوه في شروع الشرع
بالتقليد فحينئذ لا سبيل بينهما فرق البتة واحتج منكروا التقليد في شروع الشرع
بامور احدها قوله تعالى وان يقولوا على الله ما لا تعلمون وقال تعالى
ذم اهل التقليد بقوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون
العلم بصحة هذه المقدمات موقوف على العلم بصدق الرسول عليه السلام فالعلم
بصدقه موقوف على العلم بهذه المقدمات فلو توقف العلم بهذه المقدمات على العلم
بصدقه لزم الدور وهو محال وثالثها قوله عليه السلام اجتهدوا فكل ميسر لما
خلق له امرنا بالاجتهاد مطلقا وسادسها ان العامي اذا اقلد لزمه العمل بالمفتي
ومنصبه فيكون باعثا للمفسدة وسابعها انه لو جاز التقليد في شروع الشرع
لكان ذلك لانه مطا حصلت امارات توجب ظن صدق المدعي وهذا المعنى قائم في

الاصول وجب الاكتفاء بالمتيقن في كل اصل ايضا والجواب عن الاول انه مشروط بحكم ظن وجب العمل به كما في الاحوال الدنيا وفي قيم المتلفات وارش الجنايات ونحو ذلك والقياس ان نقول جواز العمل بهما وعن الساد س ذكر الفرق الذي تقدم واما الدليل على ان العامي له ان يقلد في مسايل الاجتهاد وغيرها يسايل الاجتهاد انا لو كلفناه ان يفصل بين المسايل لكنا قد كلفناه ان يكون من اهل الاجتهاد لانه انما يفصل بينهما اهل الاجتهاد فيعود المحذور المذكور والجواب انا نختار الشق الاول من مسايل الاجتهاد فانا نحقق فيها واحدا فاحدا وقد بينا ان تقليد في جملة المحقق والمرتفع لكن مسايل الاجتهاد فان كل قول فيها حق والجواب انه لا يلزم ايضا في مسايل الاجتهاد ان كل مجتهد المخطيء ومقصر في اجتهاده او يسمه خلاف اجتهاده فانه يلزم ان يكون معذورا في عمل ما يعتقده المفتي قلنا وقد ذكرنا الامرين في تقليده فيما نحن فيه وان كان غير مصيب مسئلة في بيان ما لا يجوز له الاستفتاء استوى على انه لا يجوز له الاستفتاء الا اذا غلب على ظنه ان من يفتيه من اهل الاجتهاد ومن اهل الورع وذلك انما يكون اذا رآه منتصبا للفتوى في مشهد الحاق ويرى اجتماع المسلمين على سواله وامتثال اقواله لانه لا يجوز للعامي ان يسال من ظنه غير عالم او عالما غير ورع واما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فما هنا يجب وهو ان اهل الاجتهاد في اعلامهم واورعهم لان ذلك اطرق لقوة ظنه فجرى مجرى قوة ظن المجتهد وقال الخوارزمي يجب عليه الاجتهاد لان العلماء في كل عصر ينكرون على العوام ترك النظر في احوال العلماء ولو تركوه هذا الاجتهاد واما ان يحصل ظن الاستواء مطلقا او ظن الرجحان مطلقا او يتردد بين كل واحد منهما على ما حكيناه من وجوه دون وجه فان حصل ظن الاستواء مطلقا فانه اما ان يتبادر احدهما الى ان يقال هذا لا يجوز وقوعه كما لا يجوز استواء الحادث والمحدث والاحسن ان يقال يجوز الوقوع بسقط عنه التكليف لانا جعلنا له ان يعمل بما يشاء واما اذا حصل ظن الرجحان مطلقا فسيأتي الكلام عليه واما اذا حصل ظن رجحان كل واحد منهما على صاحبه من وجه دون وجه فما هنا سواء احدهما ان يكون سويا في الدين ويتفاضلا في العلم فهذا هو من يخيره ومنهم من يوجب الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب لمزيته وهذا متقدم في الامامة في الصلوة وثانيهما ان يكون سويا في العلم متفاضلا في الدين فما هنا وجب الاخذ بقول الادين وثالثهما ان يكون احدهما ارجح في دينه والاخر في علمه فقيل يخير بين الاخذ بقول الادين والاقرب ترجيح الاعلم لان الخطر شديد من جهة الامر بالشيء فان قلت العامي قد اقتصر

بالظواهر وقدم المفضول على الفاضل فان جاز له ان يحكم بغير بصيرة في ترجيح بعض العلماء على بعض فلا يجوز له ان يحكم في نفس المسئلة ما يتبع له ابدا والا فما الذي فرق بين الامرين قلت من عرف له طبيب ماهر وآخر طبيب فاسق فان جاز له دواء بما به كان متبعا مقصرا ولو تتبع طبيب فربما كان ذلك في ليلة طبيبان وقد اختلفا في الدواء فحالة الافضل حينئذ مقصر اما انه يعلم ان احدهما افضل من الاخر بخبر او اشتهار او اخبار به ما ذكان المفضول له وما اذا تاف عبد عليه الظن فكذلك في حق العامي يعلم الافضل السامع والقرائن دون البحث عن نفس العلم والعامي اهل له فلا سبيل ان يخالف الظن الشهي والله اعلم مسئلة الرجل الذي تزل به الواقعة اما ان يكون عالما مبرزا او عالما بلغ درجة الاجتهاد او عالما بلغ درجة الاجتهاد فان كان عالما مبرزا جاز له الاستفتاء على ما تقدم وان كان عالما بلغ درجة الاجتهاد فالاقرب انه يجوز له الاستفتاء وان كان عالما بلغ درجة الاجتهاد فان كان قد اجتهد وغلب على ظنه حكم فما هنا اجمعوا على انه لا يجوز له ان يقلد خالفه ويعمل بطريق غيره واما اذا لم يجتهد فما هنا وقد اختلفنا فذهب اكثر اصحابنا الى انه لا يجوز للعالم تقليد العالم البتة وقال احمد بن حنبل واحق بن راهويه وسفيان الثوري يجوز مطلقا ومن الناس من فصل وقد ذكرنا فيه وجوها احدها انه يجوز لمن ليس له اهلية تقليد الصحابة ولا يجوز تقليد غيرهم وهو القول القديم للشافعي ثانيها انه يجوز تقليدا العالم للاعلم وهو قول عيسى بن ابان وثالثها انه يجوز التقليد فيما خصه دون ما يعنى به ورابعها انه يجوز له فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد لفاتة الوقت وهو قول من سرح لنا وجهان الاول وان هذا المجتهد امر بالاجتهاد في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولم يات به فيكون تاركا للمامور به فيكون عاصيا فيستحق النار والعمل به في حق العامي لعجزه عن الاجتهاد فيبقى حكمه في حق المجتهد الثاني انه متمكن من الوصول الى حكم المسئلة بفكرته فوجب ان يحرم عليه التقليد كما في الاصول والجامع وجوب الاحتراز عن الضرر المحتمل عند القدرة على الاحتراز عنه فان قلت المعتبر في الاصول التمكن وانه لا يحصل بالتقليد بخلاف الفروع فان المعتبر فيها الظن وقد حصل له بالتقليد ولذلك جاز للعامي ان يقلد في الفروع دون الاصول رابعها ما ذكره قوم منهم بعض شيوخنا العامي فانه لا يجوز خلافه وان كان ممكنا من معرفة الحكم فانه لا معنى للتقليد سوى انه يجب العمل عليه من غير حجة وينتقض عليهما من دنا من الرسول عليه السلام

فانه يمكن من الوصول الى حكم المسئلة مع انه يجوز له ان يسأل من اخبر عن الرسول عليه السلام

قلت اما الجواب عن الاول فنقول انا اوجبنا على المكلف تحصيل القدر الذي

قادر والدليل انما صار موجبا عليه تحصيله احترازا عن الخطأ المحتمل وهذا المعنى حاصل في

مسئلتنا لان المكلف والدليل المبين للظن الاقوى حاصل فوجب عليه تحصيله احترازا عن

الخطاء المحتمل في الظن الضعيف وعن الثاني انا قد دللنا على ان العلم الذي تبقى

القاضي به لا يمكن تحقيقه بالاجتهاد لم نكن العمل به تقليدا الى غير ذلك والدليل وعن الثالث

انا لا نسلم جواز ان لا كتفا السؤال عن هذا الرسول عند القدرة على السؤال عنه احتج

المخالف بامور احدها قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والعالم قبل ان

يجتهد لا يعلم فوجب ان يجوز له السؤال وايضا قوله تعالى اطيعوا الله والطيعوا الرسول

واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر لان امر غير يتناول العامي والعالم وانما قوله تعالى

فلولا نفر من كل فرقة الآية اوجب الحذر عند انذار من تقدم والدين مطلقا فوجب على

العالم قبوله كما وجب على العامي ذلك وثالثها اجماع الصحابة روى ان عبد الرحمن

بن عوف قال لعثمان ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين مع انهم كانوا

مجتهدين ومع ذلك لم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا فان قلت

ان عليا خالف فيه قلت انه لم ينكر جواز ذلك لكنه لم يقبله ونحن لا نقول

بوجوب حتى يصير ذلك وخامسها انه يسوغ فيه الاجتهاد فجاز لمن لم يكن عالما

به تقليد من علمه كالعامي والجامع وجوب العمل بالظن بقول المفتي وساد سها انا سلمنا

على انه يجوز للمجتهد ان يسأل خبر الواحد عن مجتهد آخر بل عن عامي وانما جاز

ذلك لاعتماد على عقله ودينه فهما اذا اخبر المجتهد عن منتهى اجتهاده بعد

استفراغ الوسع والطاقة فلان يجوز له العمل به كان اولى وسابعها ان المجتهد اذا

ادى اجتهاده الى العمل بفتوى مجتهد آخر فقد حصل له ظن ان حكم الله تعالى

ذلك وذلك يقتضي ان يحصل له ظن انه لو لم يعمل لاستحق العقاب فوجب ان يجب

العمل به دفعا للضرر المظنون والجواب عن الاول ان غاية الآية تقتضي وجوب

السؤال وانه غير واجب بالاتفاق وايضا نقول تعالى ان كنتم لا تعلمون تقتضي ان

يجب للمجتهد بعد اجتهاده واستنفاد وسعه ان يعمل اجتهاده وليس بعمل الرجل هو ظان

والاجماع لا يجوز ذلك وايضا فانه امر السؤال وليس فيه تعيين ما عنه السؤال

فنقف تحمله على السؤال عن وجه الدليل وعن الثاني ان الآية وان دلت على وجوب

الطاعة

الطاعة لكنها تدل على وجوب الطاعة على كل شئ فنقف تحملها على وجوب

في القضية والاحكام والدليل على ان الآية لا تتناول محل النزاع انها لو تناولته لوجب

ذلك التقليد والاجماع التقليد غير واجب وعن الثالث ان الآية تدل على وجوب

العمل عند انذار كل منذر وكل انذار ونحن نقول بالموجب فانا نوجب العمل به وانيته

وعن الرابع انه يحتمل ان يكون المراد من رواة الشيعين طريقهما في العدل والاضبط

والاتقياد والبعد عن جهد الدنيا وعن الكاسر ان الفرق هو ان العامي عاجز بمجرده العمل

بالتقليد والعالم ليس بعاجز وعن السادس ان المفتي انما يبني اجتهاده على خبر واحد

فانا نسلم ذلك اذا كان الاحتمال فيه اقل مما اذا قلد فيه غيره وعن السابع

ان مجرد الظن واجب العمل به لكن اذا لم يقم دليل سمعي يصير قطعا عنده وما ذكرناه

من الدلائل السمعية يوجب العدول عن هذا الظن مسئلة لا يجوز التقليد

في اصول الدين للمجتهد ولا للمقلد وقال كثير من الفقهاء يجوز لنا ان نحصل العلم

في اصول الدين واجبا على الرسول عليه السلام فوجب ان نجب علينا انما قلنا انه كان

واجبا على الرسول لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وانما قلنا انما وجب عليه

وجب ايضا على استدلوا له تعالى فاتبعوه فان قيل سلمنا انه يمكن

اصحاب العلم بالله وذلك لان المأمور ان لم يكن عالما بالله فمحال ان لا يكون

عالما بالله استحال ان يكون عالما بامر الله وحال ما منع كونه عالما بامر الله يمتنع

كونه مأمورا من قبله والمحال ان ذلك كله تكليف بما لا يطاق وان كان عالما بالله استحال

امره به لان تحصيل الحاصل محال سلمنا ان الرسول كان مأمورا بذلك فلم قلت يلزم

كون الامة مأمورين به وما ذكر تموه من الدليل انما دل على امور احدها ان الاعداء الى

الخلق الجاني كان يحسن منه ان يلفظ بكلمة الشهادة وكان الرسول عليه السلام يحكم

بعصمة اتباعه وما ذاك الا التقليد وثانيها ان هذه الدلائل لا يمكن الاطلاع عليها

الا بعد ممارسة شديدة ولهم لم يعلموا سوا شئ من هذه العلوم فيمتنع اطلاعهم عليه

واذا كان كذلك تعين التقليد وثالثها انه عليه السلام لم يقل لاحد من تلفظ

بكلمتي الشهادة هل علمت حدوث العالم وانه تعالى محدث ولا موجب فدل

هذا على ان خطور هذه المسايل بالبال غير معتبر في الايمان لا تقليدا ولا علما

وسلم سؤال في المسئلة على طريقة اخرى فقال اجمعنا على انه لا يجوز الا

تقليد المحق لكنه لا يعلم صحته الا اذا عرف بالدليل ان ما يقوله لحق فاذن لا

يجوز له ان يقلد المجتهد ان يستدل ومتى صار مستدلا امتنع كونه مقلدا فيما يجوز ان يعارض التقليد في الشرعيات فانه لا يجوز له تقليد المفتي اذا كان المفتي يفتي بناء على دليل شرعي فان قلت العلم فيه كاف فان اخطأ كان ذلك الخطأ مغفورا عنه قلت فالمجتهد لا يجوز له في مسائل الاصول واعلم ان هذه المسئلة اعني جواز التقليد مذكورة في كتبنا الكلامية والخلاف في هذه المسئلة ان يعتمد على وجه اخر وهو ان يقال دل القرآن على ذم التقليد فوجب ان لا يجوز التقليد في الشرعيات فوجب صرف ذلك الذم الى التقليد في الاصول والله اعلم واذ قد فرغنا من هذه المقدمات فلنشرع في تفسير الالفاظ الواردة في هذه الآية

المسألة الاولى

قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا

اعلم ان هذه الآية من اصعب الآيات على المعتزلة لان ظاهرها يدل على ان كل ما في الارض فهو مخلوق لله تعالى وان كل ما في الارض فهو مخلوق لاجلنا وهذا يقتضي ان لا يكون شيء من المعاصي في الارض لان كل ما في الارض فهو مخلوق لاجلنا وكل ما كان مخلوقا لاجلنا وجب ان لا يكون شيء من المعاصي في الارض وهذا يقتضي ان لا يكون شيء من المعاصي مخلوقا لله تعالى وهذا مذهب المعتزلة وهو باطل بالدلائل القاطعة العقلية والنقلية

اما العقلية فهي ان الداعي الى الفعل لا بد وان يكون مرجحا لوجود الفعل على العدم والا لكان وجود الفعل عند حصول الداعي كعدمه عند عدم الداعي ولكان الفعل واقعا لا لمؤثر وهو محال وحينئذ نقول ذلك المرجح لا بد وان يكون من الله تعالى لانه لو كان من العبد لافتقر في حصوله الى مرجح اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان المرجح لوجود الفعل من الله تعالى وعند حصول المرجح يجب الفعل والا لعاد التقسيم الاول فيه فثبت ان عند حصول الداعي يجب الفعل ومن المعلوم ان الداعي لا يحصل الا بخلق الله تعالى فثبت ان الفعل لا يحصل الا بخلق الله تعالى

واما النقلية فقوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى قل كل من عند الله وقوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله تعالى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء وقوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه وقوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة وقوله تعالى ولو شاء ربك لاتى كل نفس هداها وقوله تعالى ولو شاء ربك ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من امن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد وقوله تعالى ولو شاء ربك لهدى الناس جميعا وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعلهم امة واحدة ولا يزالون مختلفين وقوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين وقوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه وقوله تعالى ولو شاء ربك لاتى كل نفس هداها وقوله تعالى ولو شاء ربك ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من امن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد وقوله تعالى ولو شاء ربك لهدى الناس جميعا وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعلهم امة واحدة ولا يزالون مختلفين

ولو شاء ولكن لم يكن مع وجودها وقت وجود هذا الخطاب لان قوله تعالى وخلق لكم خطاب مشافهة مختص بالحاضرين سلمنا انه يدل على اختصاصها بالكن قوله تعالى الله سما في السموات والارض ينافي ذلك والجواب الدليل على ان اللام لعود المنفعة قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال عليه السلام الطعام الطعم لك والثانية عليك وقال له غنمه وعليه غرمه وبقي هذا الكلام لك وهذا عليك غاية ما في الباب انها جاءت في سائر المواضع لمطلق الاختصاص فنقول لو جعلناه حقيقة في الاختصاص النافع امكن جعله مجازا في سائر الاختصاص حينئذ من الاختصاص النافع والضار ولا يلزم الكل والجمع بين الحقيقة والمجاز على ما يصح جعله مجازا عن لازمه اما لو جعلناه حقيقة لسائر الاختصاص لم يكن الاختصاص النافع لازما لان الخاص لا يكون لازما للعام فاذا لم يجعل اللزوم لم يحسن جعله مجازا عنه واما قول اللغاة اللام للتمليك فلم يرد به حد الحقيقة الملك والله اعلم الغرض من ايراد هذا الاختصاص النافع وهو عين ما قلناه قوله لو سلمنا ان قوله خلق لكم يدل على الاباحة فلم قلت ان هذا النفع حاصل لكل مكلف من نفسه فانه يمكنه ان يستدل بنفسه على الصانع تعالى واذا حصل له هذا النفع من نفسه كان تحصيل هذا النفع من غيره ممتنعا لان تحصيل الحاصل محال وكان قليلا جدا قوله اللام داخلة على الخلق فلم قلت انها كذلك قلنا الخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوق الله وسلمنا ان الخلق غير المخلوق لكن لا نسلم ان المكلف في صفة الله تعالى فوجب ان يكون المراد ما هنا من الخلق المخلوق قوله مقابلة الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الفرد بالفرد قلنا لا نسلم ان هذه مقابلة الجمع بالجمع بل هذا جمع محرف كما في تلك الدار الواحدة للشخصين فكما ان ذلك يصح تعلق حق كل واحد منهما لا بجزء معين من الدار بل بجميع اجزاء الدار فكذا ههنا قوله كلمة في تتناول الاماكن في اطراف الارض قلنا لا نسلم بدليل قوله تعالى انى جاعل في الارض خليفة قوله هب انه ثبت هذا الحكم في الابتداء فلم قلت انه يدوم قلنا لان الحاصل فيما مضى ثبت بقاؤه قوله هذا الاختصاص عرض فلا يبقى الدوام قلنا لكن حكم الله تعالى في صفته ذهي واجبة الدوام قوله هب انه ثبت هذا الحكم للحاضرين بهذا الخطاب فلم قلت انه ثبت في حقنا قلنا لان الله تعالى لما حكم بذلك في حق هؤلاء فقد حكم به الرسول فيما في حقهم واذا حكم بذلك في حقهم وجب ان يكون قد حكم به في حقنا لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الكل قوله

هذا معارض بقوله تعالى له ما في السموات قلنا التعارض انما يحقق لو ثبت
الاختصاص بالموصوفين بمعنى واحد واحوال الاول الذي ادعاه في حقنا هو الانتفاع
النافع وذلك حق الله تعالى بكل حال فاذن لا تعارض لذلك اختصاص ليس البتة
الخلق والاجتهاد المسلك الثاني قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج
لعباده والطيبات من الرزق الكل لله تعالى على من حرم زينة الله فوجب ان لا تثبت
حرمة زينة الله واذا لم تثبت حرمة زينة الله امتنع ثبوت الحرمة في فرد من افراد
زينة الله تعالى لان المطلق جزء من المقيد فلو ثبتت الحرمة في فرد من افراد زينة الله تعالى
لثبتت الحرمة في زينة الله تعالى وذلك على خلاف الاصل واذا انتفت الحرمة بالكلية
ثبتت الاباحة المسلك الثالث قوله تعالى احل لكم الطيبات وليس المراد
من الطيب الحلال والا لزم التكرار فوجب تفسيره بما يستطاب طبعا وذلك يتحقق
حال الانتفاع باسرها المسلك الرابع الضياع وهو انتفاع بالمضرة فيه
على المالك قطعا ولا حظ للمنتفع ظاهرا فوجب ان لا ينتفع كالاستضاءة بضوء السراج
والاستظلال بظل جدار الغير انما قلنا انه لا ضرر فيه على المالك لان المالك هو الله
تعالى والضرر عليه محال واما على العباد فقد كان معدوما والاصل فيما كان كذلك العدم
ترك العمل به فيما لو فرض اتفاق الخصم على كونه منتفعا فيه فكيف في غيره على ما لا يخفى
فان قيل فهذا يقتضي القول باباحة كل المحرمات لان ما علم انتفع بها
ولا ضرر فيها على المالك ويقتضي سقوط التكاليف باسرها والاشكال في فساده
ايضا قال الغزالي على الاستضاءة والاستظلال غير جائز لان المالك لو منع من الاستضاءة
والاستظلال لقبح ذلك منه والله تعالى لو منع من الانتفاع لم يقبح والجواب
عن الاول انا اجمعنا على انه يقول لنا لا ضرر علي في انتفاعكم ظاهرا وهو هنا في فعلنا
فمن الله عنده وتركنا امر الله به ضررا ما على قول المعتزلة فلانه لو لا الاشتمال
النعاد والتزكي على حكمة لما حسن النهي الا لما جاز ورود النهي هاما عندنا
فلان الله تعالى لما توعد العقاب عليه كان شبيها على الضرر فلم يكن وارد علينا
وعن الثاني انه لا يجب ان يكون النفع مساويا للاضرار من كل الوجوه بل يكفي حصول
المساواة فيه من الوجه المقصود المسلك الخامس وهو انه تعالى خلق الحيوان
اما لحكمة او لا لحكمة والثاني باطل لقوله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما
بينهما لاعبين وقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولان الفعل الخالي عن الحكمة

عبث والعبث لا يليق بالحكيم واما الاركان فلما قدمنا انها لحكمة فذكر الحكمة اما عود النفع اليه
او الينا والاول محال لاستحالة الانتفاع عليه فتعين انه تعالى انما خلقها لينتفع بها المحتاجون
وهذا معنى ان يكون الله تعالى وحده من الخلق نفع المحتاج واذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب
الحصول اينما كان فان منع عنه فانما منع لانه تحقيب يلزمه رجوع ضرر الى محتاج
واذ انهانا الله تعالى عن بعض المنتفعات علمنا انه تعالى انما منعنا عنها لعلمه باستلزام
المضار اما في الحال او في الاستقبال ولكن ذلك على خلاف الاصل وبيت ان الاصل
في المنافع الاباحة وهذا النوع من الكلام هو الذي يطبع الفقهاء والقصاص وان كان
عديم القبول فيه لكن نفع الدنيا قول الاعتزالي الاساس الاصل الثاني وهو ان الاصل في المنافع
الحرمة هذا ما يتدعي تحصيل احد هذا النحو عن ناهية الضرر والثاني في اقامة الدلالة
على حرمته اما الاول فقد قالوا الضرر الواقع بالقلب لان الضرب يسمى ضررا وفوت منفعه
الانسان يسمى ضررا والشتم والاستخفاف يسمى ضررا فهذا يدل على ان جعل اللفظ
اسما مشتركا بين هذه الضرور دفعا للاشتراك والواقع بالقلب يسمى ستزلا فوجب جعل
اللفظ حقيقة فيه فان قيل نعني بالواقع بالقلب الغم والحزن وهما امر آخر
والاول باطل من وجوه ثوب انسان او احرق داره وكان له لذة فلا عن
هذه الحالة يقينا الحزن مع انه لم يوجد الغم والحزن وان عنيت به شيئا آخر
فبينه ثم لئن سلمنا ان الاستعمال دليل كون الضرر واقعا بالقلب لم لا يكون من مشتركات مواضع
الاستعمال قلنا هذا مسلم لكن لم قلت انه مستعمل في الواقع بالقلب بل هاهنا مشترك
آخر وهو فوت النفع بما الدليل على ان ما ذكرتموه اولى مما ذكرناه والذي يدل على ان
ما ذكرناه اولى لان المنع مقابل الضرر والنفع تحصيل المنفعة فوجب ان يكون
الضرر وان لا منفعة واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون حقيقة فيما ذكرتموه دفعا
للاشتراك سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان الضرر واقع بالقلب لكنه معارض بوجهين
الاول ان من احرق دار انسان وكان له لذة فلا عن هذه الحالة يقينا الضرر مع انه لم يوجد
هناك واقع بالقلب لان الواقع بالقلب لا يحصل الا بعد الشعور به الثاني في قوله تعالى قل
انفقتم من خير فللوالدين والاقربين وقوله تعالى ما ينفقون قل العفو وقوله تعالى
مع انها نزلت في شيء معين فالقائمة لا تنحصر فيما ذكروه بدليل انه ثبت ان الضرر يقع بالقلب
والجواب ان القلب اذا انالم الدهر وحزن لم يصدر الغم والحزن في الباطن وانما
صدر القلب الى الباطن انما يكون لانعصار القلب في نفسه وانصبابه لعضو القلب ومولد له

فان اى عضو عصرته فانه يحصل منه الم القلب فالمراد من الم القلب تلك الحالة الحاصلة
له عند الانحصار وظهور ان الم القلب مغاير للغم وان كان زائلا وعبر شكر عنه فاما
مزحرق ثوبه انسان فانما تمال الضرب على معنى واحد هما فى عرفه لحصول الضرر بالحالة
وهو فى الحقيقة اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا قوله لم قلت انه لا يستدرك سواء قلنا ان
المستدرك الاخر كان معدوما او الاصل بقاؤه على العدم قوله تفوت النفع ايضا يشترك
قلنا لا يجوز حمله على سعي الضرر لان البيع والهبة حصل فيهما تفويت النفع لان البايع فوت
على نفسه والاسقاط بعين البيع مع ان ذلك لا يسمى ضررا قوله الضرر فى مقابلة النفع انما
هب انه كذلك لكن النفع عبارة عن تحصيل اللذة او ما يكون وسيلة اليها والضرر
عبارة عن تحصيل الالم او ما يكون وسيلة اليه واما الاية فنقول لا نسلم ان الاستاثر مشعر
فى الدنيا والاخرة بل الذي يشعر فى الاخرة عبادتها فان السوال للعفاء والفاقى
فى ايامه الدلالة على حرمة الضرر والمعتمد فيه قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار
فى الاسلام والكلام على التمسك بهذا الخبر اما اعتراضا وجوابا مشهور فى الخلافيات
والله اعلم المسئلة الثانية واستصحاب الحال الحقنا عندنا انه حجة وهو
قول المزني وابي بكر الصيرفي من فقهايا خلافا للجمهور من الحنفية والمتكلمين
لنا ان العالم تحققوا مرة فى الحال بمعنى ظن بقايه فى الاستقبال والعمل بالظن واجب ولا
معنى لكونه حجة الا ذلك واما قولنا ان العالم تحققوا مرة فى الحال بمعنى ظن بقايه فى
الاستقبال لان الباقي فى مستغني عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح
الوجود بالنسبة الى المفتقر اليه اما قولنا ان الباقي فى مستغني عن المؤثر فلانا لو فرضنا له
مؤثرا فذلك المؤثر اما ان يقال انه صدر عنه اثر او ما صدر عنه اثر والثاني محال لان
فرض المؤثر بدون الاثر تعطيل واما الاول فنقول اما ان يكون شيا ما كان موجودا او
كان موجودا فان قلنا انه ما كان موجودا كان المؤثر حادثا لانا بينا ان كون شيا ما كان حاصلا
موجودا كان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال ثبت ان الباقي مستغني عن المؤثر
واما قولنا ان الحادث مفتقر اليه فلان اجماع المسلمين بل اجماع جمهور العقلا
منعقد عليه والاستقصاء فيه مذكور فى كتابنا المسمى بالخلق والبعث واما قولنا
ان المستغني عن المؤثر راجح بالنسبة الى المفتقر اليه لو جمعين الجواز وهو ان المستغني
عن المؤثر لا بد وان يكون له وجود او فى اذ لو لم يكن له وجود سواء بالعدم استحال
الرجحان الحاصل فكان يلزم اسناده الى المؤثر لكنا فرضناه مستغنيا عنه

هذا

هذا خلف فاذن وجود الباقي راجح على عدمه واما الحادث فليس احد طرفيه
راجحا على الاخر اذ لو كان راجحا لاستحال افتقاره الى المرجح والا كان ذلك المرجح
مرجحا لما هو فى نفسه مترجح فكان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال فثبت ان الباقي فى حالة
البقاء الوجود وان الحادث ليس اولى بالوجود فلا معنى لظن وجوده والحاصل ان
وجوده اولى من ثبوت الباقي فى حالة الوجود بالنسبة الى الحادث الفاني وهو اولى
الباقي فى لا بعدم له عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود المانع
فقد يعدم ايضا عند عدم المقتضي وما لا يعدم لا بطريق واحد يكون اولى بالوجود
فما يعدم بطريقين اولى ولا معنى لظن الحاصل ان اولى بالوجود وانما قلنا ان العمل
بالظن واجب لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر ولانه لو لم يجب لزم جواز ترجيح
المرجوح على الراجح وانه غير جايز فى جملة المعتمد ولان العمل بالقياس وخبر
الواحد والفتوى وسايرا لطنون المعتبرة انما وجب ترجيحها للاقوى على
الاضعف وهذا المعنى قايم هنا فيلزم ثبوت الحكم هنا ايضا وهو وجوب
العمل به فان قيل لم لا يجوز ان العالم تحقق امرا فى الحال يسمى ظن بقايه فى
الاستقبال قوله لان الباقي فى مستغني عن المؤثر قلنا اما المعنى يمنع لكن الباقي فى مستغني
عن المؤثر ان عنيتم به ان كونه باقيا مستغني عن المؤثر فممنوع وايضا فهو
منا قض لقولكم الحادث معتبر الى المؤثر لان كونه باقيا ليس حاصلا حال
حدوثه فيحصل فى الزمان الثاني فهو امر حصل بعد ان لم يكن فيكون حادثا
فاتفق اعترافنا بان الحادث لا بد له من مؤثر وان عنيتم بقولكم الباقي فى مستغني
عن المؤثر شيا اخر فبينوه لنطلع فيه ثم لنا عن الاستفساد فلا يجوز ان يقال
الباقي له مؤثر ولذلك المؤثر اثر فقوله ذلك المؤثر اما ان يكون شيا ما كان حاصلا
او كان حاصلا قلنا لم لا يجوز ان يقال انه ما كان حاصلا وذلك لانه لا معنى لبقايه
الا حصوله فى هذا الزمان بعد ان كان حاصلا فى زمان اخر قبله لعدم حصوله
فى هذا الزمان ما كان حاصلا بل عند حصول هذا الزمان فاذن كونه باقيا امر حادث
فاثر المبقي هو ذلك الامر فان قلت فعلى هذا التقدير يكون اثر المبقي
امرا حادثا فلا يكون مبقيا بل محدثا قلت مرادنا من قولنا الباقي
مستغن عن المؤثر حصوله فى الزمان الثاني فلا بد فيه من شيء اخر وقد ثبت
ذلك لانه لم يكن باقيا ما لم يحصل فى الزمان الثاني وحصوله فى الزمان الثاني

سلمنا الموثر فلم لا يجوز ان يستمر ايضا وعليه كونه باقيا الحاصل وقد ذكرنا انه ثبت عن
الواقع بذلك الموثر امر مستمر او حدوث عن شيء خارج عن المقصود سلمنا
فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يقال انه شيء كان حاصلا بذلك الموثر قوله تحصيل الحاصل
محال قلنا سلمنا تحصيل الحاصل انما يحصل عن الذي كان موجودا في الزمان الاول
حادثا في الزمان الثاني فلم لا يجوز ان ذلك محال لكن لم قلت ان استناد الباقي الى الموثر
يوجب ذلك فان ضبيث به ان الوجود الذي صدر عليه في الزمان الاول انه انما ترجح
لهذا الموثر صدر عليه في الزمان الثاني ايضا انه ترجح لهذا الموثر فلو قلت ان ذلك
محال سلمنا انا ذكرنا شيئا يدل على استغنا الشيء حال بقائه عن الموثر لكن ما هذا
ما تعارضه وذلك لان هذا الباقي في حال بقائه يمكن وكل ممكن فله موثر فالباقي في حال
بقائه موثر انما قلنا انه ممكن لانه في زمان حدوثه ممكن والا لوجب استناد الحادث
وامكانه من لوازم ماهيته وما كان من لوازم الماهية كان واجب الحصول في
جميع زمان تحقق الماهية وكان الامكان حاصلا في زمان البقاء وانما قلنا ان الممكن
مفتقر الى الموثر لان الممكن قد استوت طرفاه وما كان كذلك افتقر الى المرجح
فان قلت لم لا يجوز ان يقال الامكان انما يحوج الى الموثر بشرط الحدوث
وهذا الشرط فاينت في زمان البقاء فلا يحقق الافتقار قلت لا يجوز جعل
الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود
الشيء بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود وثبوت له وصفة الشيء
متوقفة على الشيء فالحدوث متوقف على الوجود فلو جعلنا حدوث الشيء
الذي حوجنا الموثر اليه لتاخر عن علة احتياجه اليه فلو كان الحدوث
معتبرا في ذلك الاحتياج لكان علة او جزء علة او شرط علة لزم الدور وهو
محال سلمنا استغنا الباقي عن الموثر وانقياد الحادث اليه فلم قلت المستغني حال على
المفتقر قوله في الوجه الاول ان الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى قلنا معنى
للظن الا اعتقاد انه اولى قلنا ان سلمنا هذه الاولوية ان الوجود عليه ممتنع لعدم
ما يظن ان هذا الباقي يحتاج اليه ان سلمنا به امرا اخر فلا بد من بيانه فان قلت
المراد منها ترجيح موصلة بين الامرين الذي هو سببي الامكان والتعين اللازم
من التعيين الذي هو سببي الضرورة قلت هذا محال لان مع ذلك الوجود
من الاولوية ان مع التعيين هو الضرورة وقد فرضنا انه ليس كذلك فان لم يمتنع مع

ذلك الوجود من الاولوية بصح عليه الوجود تارة والعدم اخرى فحصول
احدهما بدلا عن الاخر ان توقف على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل قبله كافيا
في تحقق الاولوية وان لم يتوقف كان شبيه ذلك الوجود من الاولوية الى طرف الوجود
والعدم على السوية فترجح احدهما على الاخر لا لمرجح زايد يكون موجبا لاحد
طرفي الممكن على الاخر وهو محال واما الوجه الثاني فغاية ما في الباب انه يمكن
تحقق عدم الحادث بطريقين ولا يمكن تحقق عدم الباقي في الا بطريق واحد فلم
قلت ان هذا القدر يقتضي ان يكون الباقي راجحا في الوجود على الحادث سلمنا
ان ما ذكرتموه يقتضي رجحان الباقي على الحادث من ذلك الوجه لكن يقتضي
عدم الرجحان من وجه اخر بيانه وهو ان الشيء لا يصير وعليه كونه باقيا الا اذا
حصل في الزمان المخصوص في الزمان من حادث فاذا لم يكن وجود الحادث راجحا
فالتوقف على ما لا يكون راجح الوجود لم يكن هو بنفسه راجح الوجود بل وان لا يكون
الباقي في راجح الوجود سلمنا ان الباقي في راجح الوجود ولكن لم يصر كونه باقيا
لا حقيقة كونه راجح الوجود وهو انما يعتد في علته انه باقي اذا حصل في الزمان
الثاني والحاصل انا ما لم نعرف وجوده في الزمان الثاني لم نعرف كونه راجح الوجود
وانتم جعلتم رجحان وجوده دليلا على وجوده في الزمان الثاني فيلزم دورا
سلمنا ان الباقي راجح في الوجود للحادث على الحادث فلم قلت بحصان يكون
راجحا عليه في الظن فانه لهذا مرجح ليس سلمنا حصول هذا الظن وان الاعتداد به واجب
ولكنه معارض بدليل اخر وهو ان التمسك بالاستصحاب وهو ان ما ثبت بيقين
الوقت يحكم فاما ان يقال انا سوى بينهما في الاستواء اليهما فيما يقتضي ذلك الحكم
اولى لم يكن كذلك فان كان الاول ثبوتا مرة وان كان الثاني كان ذلك تسوية بين
الوقتين في الحكم من غير دليل وانه باطل بالاجماع والجواب قوله
ما المراد من قولكم الباقي في مستغني عن المؤثر قلنا لا شك ان الباقي هو الذي
حصل في زمان بعد زمان كان هو بعينه حاصلا في زمان الخروج منه وهذا
يقتضي ان تكون الذات الحاصلة في هذا الزمان غير الذات الحاصلة في
الزمان المتاخر اذا ثبت هذا فنقول هذه الذات الذي صدر وعليها انما حصلت
بعينها في الزمان الثاني انما لم تحصل فيها في الزمان الثاني اما لم يكن حاصلا
في الزمان الاول لو لم يحصل فان كان الاول كان الامر المتجدد مغايرا للذات الباقية

يكون الباقي في الحقيقة هذه الذات لهذه الكيفية المتجددة فتحتاج عند ذلك الشيء الذي هو الباقي في الحقيقة استناده الى المؤثر حال بقائه وعلى هذا التقدير لا يكون استناد تلك الكيفية المتجددة الى المؤثر فاندفع ما قلنا انه لو تحدث في الزمان الثاني امر متجدد بد الحاصل في الزمان الثاني ليس الا الذات التي كانت حاصلة في الزمان الاول فعلى هذا التقدير يبطل قولهم ان كونه باقيا كيفية حادثة فالحاصل منه الى المؤثر ثبت ان على التقديرين السؤال ساقط فقوله حصوله في الزمان الثاني كيفية زايدة على الذات وهي منتقرة الى المؤثر قلنا هذا باطل وسنبين بطلانه مفصولا غير مدرج في دليلنا اما انه باطل فلان حصوله في الزمان الثاني لو كان كيفية زايدة على الذات لكان حصول ذلك الزايد في ذلك الزمان كيفية اخرى فيلزم التسلسل وهو محال ولان الدور قد يصدق عليه انه باق فلو كان تحققه في الزمان الثاني كيفية يثبوته لزم افتقار الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو بمعنى محض وانه محال واما ان يتقرر بثبوته فالمقصود حاصل وقد كان حصوله في الزمان الثاني لما كان امرا حادثا كان استناده الى المؤثر لاسناد الحادث الى المؤثر لا للباقي وكلامنا ليس الا في الباقي في قوله ما الذي نعني بتحصيل الحاصل قلنا نعني به المعنى الذي حكم العقل عليه بانه كان حاصلا فمتى لم يحكم عليه بان حصوله الآن لاجل هذا الشيء وهذا محال بالبديهة لانه لما كان حاصلا فمتى لم يكن قلنا اعطاه الان هذا المؤثر حصوله الان فقد حصل لمن ما كان حاصلا وانه محال قوله الباقي في حال بقائه ممكن وكل ممكن فمستند قلنا لا نسلم ان الممكن انما يستند الى المؤثر بشرط كونه حادثا قوله الحادث متاخر قلنا لا نريد به ان كونه حادثا شرط للاستناد بل نريد به ان كونه بحيث لو وقع بالمؤثر كان حادثا شرط للوقوع فالافتقار الى المؤثر وكونه بهذه الحيثية امر مقدر وقولهم ما المراد من الاولوية قلنا درجة متوسطة بين الاستاوي والترجيح المانع من النقيض فقوله هذا محال لانه يقتضي ترجيح احد المتساويين على الآخر قلنا لم نسلم ان ذلك ممتنع مطلقا بل ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث فقوله على الوجه الثاني لو قلت انه لما امكن حصول عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا قلنا لان عدم حدوث الحادث الذي هو عدم الباقي قد يصدق عليه انه

باق لانه لم يحدث واما عدم الباقي بعد حدوثه فذلك يساوي ان عدمه بعد وجوده مشروط بوجوده فاذا كان الوجود مساويا لما كان العدم بعد الوجود مساويا فاذا كان عدم حدوث الحادث المتاخر عن عدم الباقي في بعد وجوده والكثرة موجبة للظن ثبت ان عدم الحادث غالب على عدم الشيء بعد بقائه والمعنى للظن الا ذلك واعلم انه يمكن ان يستدل لهذه النكتة ابتداء فنقول كونه باقيا يتوقف على الحدوث وحصوله في الزمان الثاني يكون باقيا في الزمان الثاني يتوقف على الحدوث الذي ليس براجح والمتوقف على المتوقف على المرجوح ليس براجح فلما لزم ان لو كان حصوله في الزمان الثاني كيفية وجوده حادثة وقد دللنا على استحالة ذلك لزم ان يكون حصوله في الزمان الثاني محالا فلا نقول لما ثبت ان الحدوث مرجوح فالذات اذا كانت حادثة فعند ذلك السؤال اذ ان احدهما الذات والآخر حصول الذات في ذلك الزمان واما اذا كانت الذات باقية فالحادث امر واحد وهو حصوله في ذلك الزمان اما الذات فليست حادثة في نفسها فاذن الحادث مرجوح من وجهين والباقي من وجه واحد فوجب ان يكون الباقي راجحا على الحادث من هذا الوجه قوله ما لم يتوقف كونه باقيا على ثبوت رجحانه قلنا لا حاجة الى ذلك بل نقول هذا الذي وجد لان لا يمتنع عقلا ان يوجد في الزمان الثاني وان يعدم لكن رجحان الوجود راجح على احتمال العدم من الوجه الذي ذكرناه فالعالم بوجوده في الحال ينبغي اعتقاد رجحان وجوده على وجه ما في الحال فاذن العالم بالوجود يستلزم العالم بوجوده في الحال وعلى هذا التقدير يسقط الورود قوله يجب ان الباقي راجح على الحادث في الوجود الخارجي قلنا لم قلت يجب ان يكون راجحا عليه في الوجود الذهني قلنا لان الاعتبار الذهني مطابق للاعتبار الخارجي ولو كان مخالفا قوله التسوية بين الزمانين ان لم يكن التباين كان ذلك تسوية بين الزمانين من جميع الوجوه قلنا التباين يرجع الى امر واحد وهو التشوع وليس يلزم من عدم ورود ذلك بعينه عدم الدليل بالكلية بل نحن سوينا بين الزمانين في الحكم بناء على ما ذكرنا من ان العلم بثبوته في الحال ينفي ظن بقائه على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب واعلم ان القول بالاستصحاب امر يدين به في الدين والشرع والعرف اما الدين فلانه لما ثبت الحال بالاجماع او بالنص او بالعقل وجب الحكم ببقائه في المستقبل لان الاصل في الثابت البقاء ولا سبيل اليه الا بواسطة المعجزات والمعنى بالمعجز الامر الخارق للعادة ولا يحصل الخارق للعادة الا

عند تقرر العادة وامعنى للعادة الا ان العلم بوجوده قوعه على وجه مخصوص في الحال
يعني اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه وهذا هو عين الاستصحاب
واما في الشروع فلانا اذا عرفنا ان الشروع تعقد بالاجماع او بالقياس او بعكس من
الاحكام فلا يمكننا العمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم طريان الناسخ فان علمنا
ذلك فلا فظ اخر اقتران به الى اعتقاد عدم الناسخ فان كان ذلك اللفظ اخر تسلسل
الى غير النهاية وهو محال فلا بد وان تنتهي اخر الامر الى التمسك بالاستصحاب وهو
ان علمنا ثبوته في الحال يعني ظن وجوده في الزمان الثاني وايضا فالفقها
باسرهم على حجية احتلامهم اعتمادا على انا متى تيقنا حصول شئ وشككنا
في حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن وهذا عين الاستصحاب لانهم يجرونها الباقي
على حدوثه الحادث واما العرف فلان من خرج من داره وترك اطباره فيها
على حالة مخصوصة كان اعتقاده انها باقية على تلك الحالة التي تركها عليها
ما جعل ذلك اعتقادا لتغير تلك الحالة ومن غاب عن بلده فانه يكتب الى احبابه
واصدقائه في الامور التي كانت موجودة حال حضوره وما ذاك الا ان اعتقاده
في بقاء تلك الامور راجح على اعتقاده في تغيرها بل لو تاملنا لقطعنا بان اكثر
مصالح العالم ومعاملات الخلق مبنية على القول بالاستصحاب فرع من قال
الثاني لا دليل عليه ان اراد به ان العلم بذلك العدم الاصلي يوجب كون دوامه
في المستقبل فهذا حق كما بيناه وان اراد به غيره فهو باطل لان العلم بالشئ
او الظن به لا يحصل الا لموثر المسئلة الثالثة في الاستصحان الحنفي
عن الحنفية القول بالاستصحان محا انفوهم انكروا ذلك عليهم لظنهم انهم يعنون
به الحكم من غير دليل والذي حمله المتاخرون في محمله وجهان الاول قال
الكرخي الاستصحان هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم
به في نظايرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول وهذا يدور
عليه ان يكون العدول من العموم الى التخصيص ومن المنسوخ الى الناسخ استصحابا
الثاني قال ابو الحسين الاستصحان تول وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل
لهذه الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الظاهري على الاول قال ويلزم
عليه العدول عن العموم الى القياس المخصص لان العموم لفظ شامل ويلزم عليه
ان يكون اقوى القياسين استصحانا لان الاقوى ليس في حكم الظاهري على الاضعف

فان كان ظاهريا فهو استحسان فان قلت فقد قال محمد بن الحسن في غير
موضع من كتبه تركنا الاستحسان للقياس كما في قوا بة السجدة في الحج السجود فالقياس
يقتضي ان يحتوي بالركوع والاستحسان الاحتوي به لانه سجد لها رسول الله قال القياس
هذا الاستحسان اذا كان اقوى من القياس فكيف تركه واذا لم اقوى منه فقد بطل
قلت ذلك المنقول انما يسمى استحسانا لانه وان كان الاستحسان وجه
اقوى من القياس وجه لكن الاقتضاء القياس في اخر صار ذلك المجموع اقوى من
الاستحسان كما في المسئلة التي ذكرتموها فان الله تعالى اقام الركوع مقام
السجود في قوله ارجعوا راكعا وانا نقول هذا امر يزيد هذا الوجه الذي ذكره ابو الحسين
واعلم ان هذا يقتضي ان يكون الشروعية باسرها استحسانا وذلك لان مقتضى العمل
هو البراءة الاصلية وانما يتوصل ذلك الدليل اقوى منه وهو ضرر او اجماع او
قياس وهذا الاقوى يسمى حكم الظاهري على الاول فيلزم ان يكون الكل استحسانا
وهم لا يقولون بذلك لانهم يقولون تركنا القياس للاستحسان وهذا يقتضي ان
يكون القياس مغايرا للاستحسان فما الواجب ان يعتاد في الحد شيء اخر فيقال ترك
بوجه من وجوه الاجتهاد مغاير البراءة الاصلية والعموم اللفظية لوجه
اقوى منه وهو في حكم الظاهري على الاول اذا عرفت هذا فنقول انه لا نزاع
على انكار الاستحسان وهذا الخلاف اما ان يكون في اللفظ او في المعنى لا يجوز
ان يكون في اللفظ لانه قد ورد القرآن والسنة والفاظ سائر المجتهدين بعده
اللفظة اما القرآن فقوله تعالى وامر قومك يا خذوا باحسنها متبعون احسنه
واما السنة فقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
واما الفاظ سائر المجتهدين فلان الشافعي قال في باب المتعة استحسن ان يكون
للمتزوج ربعها وفي باب السبع استحسن ان يثبت للسبع الشفعة الى بلد ايام
وقال في المكاتب استحسن ان يتوكل عليه شئ فثبت بهذا ان الخلاف ليس في
اللفظ واما الخلاف في المعنى وهو ان القياس اذا كان قائما في صور للاستحسان
وفي سائر الصور ترك العمل به في صور الاستحسان وبقي معمولا به في غير
تلك الصورة فهذا القول خصص بعض العلة وهو مذهب الشافعي وجمهور المحققين باطل
وقد تقدمت هذه المسئلة فظهر ان القول بالاستحسان باطل والله اعلم
المسئلة الرابعة الحنفان قول الصحابي ليس بحجة وقال مؤمن انه حجة مطلقا

ومنهم من فصل وذكر وافيه وجوها احدها انه يجوز ان يخالف القياس وثانيها
ان قول ابي بكر وعمر حجة فقط وثالثها ان قول الخلفاء الاربعة اذا اجتمعوا حجة
لنا النص والاجماع والقياس اما النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار
وذلك يدل على جواز التقليد واما الاجماع فهو ان الصحابة اجمعوا على جواز مخالفة كل
واحد من احاد الصحابة فانهم كانوا يقولون لابي بكر وعمر على من خالفهما ولا كل واحد منهما
على صاحبه فيما هو اجتهادي لاختلافهما واما القياس فهو انه متى كان من احاد الحكم
بطريقه فوجب ان يجوز عليه التقليد كما في المقول واحترزنا بقولنا مخالفة يوجب
احدهما قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء
للاقتداء باي واحد كان منهم وذلك يقتضي ان يكون قوله حجة وثانيها ان يوجب
اتباع كل واحد منهم يوجب اتباع ابي بكر وعمر للخبر والاجماع اما الخبر فقوله
عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واما الاجماع فلي عبد
الرحمن بن عثمان الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فقبل ولم ينكر واحد ذلك
على عثمان وكان ذلك بمحضر اكابر الصحابة فكان اجماعا وثالثها ان يوجب
اتباع ابي بكر وعمر وحدهما وجب اتباع الخلفاء الاربعة لقوله عليه السلام
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله عليكم بالاسواد الاعظم
وبانها ان الصحابي اذا قال ما يخالف القياس فلا بد له من اتباع الخبر والجواب
عن الاول ان قوله بايهم اقتديتم خطاب مشافهة فلعله لذلك كان خطابا للعوام
وعن الثاني ان السنة هي الطريقة وهو عبارة عن الامر الذي يواظب الانسان
عليه فلا تناول ما يقوله الانسان مرة واحدة وعن الثالث انا نقول بموجبه
فنجوز الاقتداء بهما في جميع ما خالفا فيه القياس بموجب الاجتهاد وانما
فلو اختلفا كما اختلفا في التسوية في العطاء فيما يتبع وعن الاجماع ان قول
عثمان معارض بردّ علي وعن الرابع ان الصحابي لعله قال ما خالف القياس
لغير بعثه دليلا مع انه في الحقيقة ما كان دليلا فلم يتعارض قياسان والصحابي
مع احدهما فيصير الترجيح بقول الصحابي واما حمله حجة فلا نزاع الا اولا
اختلف قول الشافعي في الصحابة فقال في العدد يجوز تقليد الصحابي اذا
قال قولا ولم يشتهر ولم يخالف وقال في موضع اخر يقلد وان لم يشتهر وقال
في المجدد يقلد التابعي الصحابي كما لا يقلد عالما اخر وهو الموثوق بدينه والدليل

المذكورة مطروحة في الكل فان قلت كيف لا يفرق بينهم وبين غيرهم مع
شمول الله تعالى ورسوله عليهم حيث قال الله رضي الله عنهم ورضوا عنه وقال السابقون
الاولون الى قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه وقال عليه السلام خير القرون قرني قلت
هذا قول بما يوجب حسن الاعتقاد فيهم ولا يوجب تقليدهم بل يجب ان يعتقد انها
في حق الصحابة مع اجماع الصحابة على جواز مخالفتهم قال عليه السلام لو وزن ايمان
ابي بكر بايمان العالمين لرجح وقال ان الله تعالى ضرب الحق على لسان عمر وقال
والله ما سلكت فجا الا سلك الشيطان فجا غير فجك وقال في علي اللهم ادر الحق
مع علي كيف دار وقال رضيت لامتي ما رضي لها ابن ام عبد وقال لابي بكر
وعمر لو اجتمعتما على شيء ما خالفتكما وكل ذلك لا يوجب الاقتداء
الثالث في تعارض القول القديم للشافعي رضي الله عنه وهي مسألة احدها
قال الشافعي في كتاب اختلاف الاحاديث روي عن علي انه صلى في ليلة ستة
ركعات في كل ركعة ست سجدات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به فانه لا مجال
للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفا وثانيها قال في موضع قول الصحابي
اذا انتشر ولم يخالف حجة قال الغزالي وهو ضعيف لان السكوت ليس
بقول فاي فرق بين ان ينتشر او لم ينتشر والعجب من الغزالي انه قسّم بمثل
هذا الاجماع في القطع على ان خبر الواحد حجة والقياس حجة وثالثها ان الشافعي
على انه اذا اختلفت الصحابة فالائمة الاربعة اولى فان اختلفت الائمة فقول
ابي بكر وعمر اولى وكل ذلك للاحاديث المذكورة ورابعها نقرة موضع
اخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا على زيادة علمه تقوى
اجتهاده ويبعده عن التقصير وخامسها ان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة
فقد اختلف قول الشافعي فقال مرة الحكم اولى لان العناية به اشد وقال
مرة الفتوى اولى لان مكونهم من الحكم محمول على الطاعة وسادسها هل
يجوز ترجيح احد القياسين بقول الصحابي والحق انه في مجال الاجتهاد فربما
يتعارض قياس والصحابي في احد الجانبين فنميل نفس المجتهد الى موافقة الصحابي
ويكون ذلك الغلبة على ظنه وسابعها اذا احمل الصحابي لفظ الخبر على احد
معنييه منهم من جعله ترجيحا وقال الغاضي ابو بكر اذا لم يقبل عامي ذلك

قصد الوصول بتقويته شاهدها لو كرر ذلك ترجيحا المسئلة الخامسة اختلفوا
في انه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبي او لغيره احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقط
يجوز وهو قول ابن عمر ابن سريج وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعي
في امتناعه وجوازه وهو المختار وصحة هذا التوقف انه يظهر الا يكون اوضاع
على اوامر له القاطعين لها الا لما نقول فقد تعلقوا بامارة مما يدل على امتناع وقوعه
واحزي مما يدل على عدم وقوعه اما الوجه الاول فتقريره ان من اجاز هذا
التكليف اما ان يجوز التعبد بالاجتهاد مما يتبين به المصلحة او يجعل الفعل مصلحة في نفسه
ثم يختار المكلف والاول باطل لوجهين احدهما ان على هذا التقدير يستقل التكليف
لان المكلف متى قال ان اجتهدت فافعل وان لم تجتهد فلا تفعله فهذا يخرج الراحة
الفعل وتاركه ان المكلف لا ينفك عن الفعل والترك ما جوز تكليف المرء ما لا يمكنه
الانفكاك عنه بخلاف التعبير في الكفارات الملك فانه يمكنه الانفكاك عنها اجمع
واما الثاني فقوله اطلب من وجوه اربعة احدها انه اما ان يجوز له الحكم على الوجه في
الحوادث الكثيرة في الحادثة والحادثة والحوادث مما لا يمتنع حصول الاصابة بالظن
في الاشياء الكثيرة وهذا لا يجوز ان يقال لانه اكثر مصيبك
الحاما طابق توبيخ القرآن والجاهل اخبره فانك لا تخبر الا بالصدق ولو جاز ما ذكرناه
لبطلت دلالة الفعل المحكم على علم فاعله وبطلت دلالة اخبار الغيب على
النبوة واما الوجه الثاني وهو ان يجوز ذلك في القليل دون الكثير فنقول
لم كان من جوزه في القليل يجوزه في الكثير ومن منع منه في الكثير منع منه
في القليل فالقول بالفرق خرق الاجماع وتاركها وهو انا نجعل القصد
الى الفعل اذا علم او ظن كونه حسنا فلابد وان نتبين لما الحسن عن القبيح
مثل الاقدام على الفعل فاذا لم يتقدم هذه الامارة المميزة كان التكليف
باختيار الحسن جوز القبيح تكليفا بما لا يطاق فان قلت انا نتبين
الحسن والقبيح بان يقال له قد علمنا انك لم تختر شيأ الا وهو حسن قلت
هذا انما يفيد اذا علم ان حسنه يوجد بفعله له وهو اذا فعله زال التكليف عنه
فالحاصل ان التمييز بين الحسن والقبيح لابد وان يكون سابقا على الاختيار والا
وقع التكليف بما لا يطاق واذا قال الله تعالى له انك لا تحكم الا بالصواب

فما هنا التمييز بين الحسن والقبيح لا يحصل الا بعد النقول والذي الذي يجب ان
يكون متقدما ليس هو الذي يجب ان يكون مما اخبر انها توجب له الحكم
فلا لا تحكم الا بالصواب لجاز ان يكلفه بقصد قول النبي وتدبر المستحيل من غير دليل
البته بل كله الى رأيه ويجاز ذلك في الاجتهاد فيقول اجتهد فانك لا تخبر الا حق ويجاز
ان يصيب في مسائل الاصول من غير تعلم البته ويجاز ان يفوض اليه تبليغ احكام الله تعالى
من غير وحي من الله عليه وكل ذلك باطل بالاجماع ورابعها الوجه الذي ذكره العالم الجاذي في
حق العامي وبالاجماع لم يجز انا الذي يدل على عدم الوقوع فامران الاول لو كان
النبي عليه السلام مأمورا بان يحكم على وفق ارادته من غير دليل لما كان منهيا عن
اتباع هواه لانه لا معنى لاتباع الهوى الا الحكم بما يميل قلبه اليه من غير دليل البتة
كان منهيا عن اتباع الهوى لقوله تعالى ولا تتبع الهوى وما يطلق عن الهوى ان يحكم بما
مال قلبه اليه فلا يكون ذلك اتباعا للهوى قلت فعلى هذا التقدير صار اتباع
الهوى في حقه غير ممكن ولو كان كذلك لم ينه عنه الثاني لو قيل له احكم فانك لا تحكم
الا بالصواب لما قيل له لو فعلت كذا لكان قبيحا له عنا الله عقل اذ ذات لم قلت
ذكر في حقه واما مواضع ذلك تعالى بامور بعضها يدل على الوقوع وبعضها يدل على الجواز
فقط اما الدال على الوقوع فاما ان يدل على وقوع ذلك من رسولنا او على وقوعه من غيره
اما الاول فقد ذكر موسى فيه وجوها مشروحة الاول مناديه عليه السلام وادي يوم فتح مكة
ان اقواما من ثقيف من ثمانية وان ابي سروح وان وجدتموها متعلقين باستار الكعبة
فاقتلوه من تقول باستار الكعبة فهو امن ثم عفا عنهم ان ابي سروح لشفاعة عثمان ولو كان
الله امر بقتله ما قبل شفاعة احد فيه الثاني روي انه لو جد وحي آخر ما انزل
الوحي له علامات كانوا يعرفونها وما ظهر في ذلك الوقت شيء من ذلك وانها
انه قال يوم الفتح ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض فهي حرام بحرمة الله
الى يوم القيامة لم تحل لاحد قبلي ولا بعدي فجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال الا الاذخر فهذا
الحكم ما كان بالوحي لانه لو كان بالوحي لظهر علامة من نزول الوحي وانها نادى بها بحضرة
بعد الفتح استفاض ذلك فينا المسلمون عند كل احد فاخبر ابن شهاب عن سعود بن العباس
عن عبد المطلب شفيعا اجعله مهاجرا الى الفتح وقال الشفع حتى لو حضر بعد الفتح وادعى
انه لما قال الشفع وطوت جاءه بيت الشفع وانشد له

يقدم العقل على سمعه ما على بالوا ما ظن كونه متصلا به قبل ان يفعل ما قبل الدال كما ذكرنا و
الجواب لهم امر من الحق تقدم على التفصيل واما الوجه الثالث والرابع فجوابهما ان الله تعالى
لما نص على ذلك لم يتصور بان المكلف قد يخطأ فيها الصواب فلم قلت لا يجوز ورود الامر
بمباشرة ارادته وليس اذا لم يلتزم موسى ذلك لم يجز لغيره التزامه واما الوجهان الذين
تمسكوا بهما في الوقوع فالجواب عنهما ان قوله تعالى لموسى عليه السلام انك انت الحكم انما هو الجواب
لعله ورد في زمان متأخر عن زمان منعه وقد ذكرنا هذا قبل واما الوجوه
العشرة التي تمسكوا بها سوى ما في الوقوع فضعيفة لاحتمال ان يقال ورد الوحي بها قبل
تلك الوقايع مشروطا بمثل ان يقال لو استفتى احد شيئا فانا سنفتي له بكذا وكذا الا ترى
في سائر العهود سلمنا انه ما كان ذلك بالوحي فلعله كان بالاجتهاد وهذا الاحتمال لا يمنع
قول الخصم واما قوله تعالى لما حرموا اسرائيل على نفسه فلنا احتمل ان يكون حرموه ذلك
على نفسه بالنذر او بالاجتهاد ويكون اثبات التحريم بالنذر جائزا في شرعهم واما
الوجه الحادي عشر الذي تمسكوا بها في الجواز فجوابه انه مبني على ان الواجب في
خصال الكفارة واحد معين عند الله تعالى وقد بينا بطلان ذلك واما الوجهان اللذان
تمسكا على تشبيه سورة بصورة وقد عرفت ان ذلك لا يفيد اليقين وقد بينا فساد كل
ضعف ادلة القاضي عبد الجبار على ان الحق ما ذهب اليه الشافعي من التوقف الى السادس
هذا مذهب الشافعي انه يجوز الاجتهاد في اثبات الحد حضورا على الحد غيابا قال
ما فيه فانه حكى اختلاف الناس في مدة الهودجي فمنهم من قال يسأل عنها في المدة المسلم
ومنهم من قال بل يرجع نصف دية المسلم ومنهم من قال بل يرجع الملك منها فورثتي
الله عنه اخذ بالاقل واعلم ان هذه القاعدة مفرعة على اصلين الاجماع
والبراءة الاصلية اما الاجماع فلانا لو قدرنا ان الامة انقسمت الى اربعة اقسام
احدها يوجب في الهودجي مثل دية المسلم وثانيها يوجب النصف وثالثها يوجب
الثلث ورابعها لا يوجب شيئا لم نقل بالاخذ بما قل واجبا لان ذلك الحمل قول
بعض الامة وذلك ليس حجة اما اذا لم يوجد هذا القسم الرابع كان القول بوجوب
الثلث قولا لكل الامة لان من اوجب كل دية المسلم فقد اوجب ثلثها ومن اوجب
النصف فقد اوجب الثلث ايضا ومن اوجب الثلث فقد قال بذلك فيكون اجماعا
الثلث فوجب القول به كل الامة فيكون حجة واما البراءة الاصلية فلانا بينا ان دل على عدم

والاكثر ترك العمل به في الثلث لدلالة الاجماع على وجوب اليسير الباقي كما كان وهذه
النكتة شريفة في الحكم اقل ما قيل في عدد ركوع الجمعة على من قال بالسبعين فانه ورد شيء من
ذلك كان الحكم ما جعله الشارع حجة الى ان قام ما قبل وهذا السر لما اختلف الناس
في العدد الذي به ينعقد الجمعة فقال مالك يلزم اربعون وقال احمد وقال طائفة بالشافعي
لو باشرة اقل ثلثة ولم يجد فيه دليلا سمعيا فكان الاخذ به اولى من الاخذ بالبراءة
الاصلية وكذلك اختلفوا في عدد الغسل من ولوغ الكلب فقال بعضهم سبعة وقال
اخرون ثلثة والشافعي لم يأخذ الا قال لانه وجد في الاكثر دليلا سمعيا فان قلت
لم لا يجوز ان يقال يجب الاخذ باكثر ما قيل فيه لانه قد ثبت في الذمة حق واختلفت
الامة في الكمية فقال قوم هو كل الدية وقال اخرون بل نصفها وقال اخرون بل ثلثها
فاذا لم نحصل اجماع واحد من هذه الاقوال الثلثة سمعية شاقطت فلا تشغل ذمة
الذمة بالقدر الاعتيادي الكل به المسلم فوجب القول به لتحصل الخروج عن العهدة
بالقين والجواب انه لما كان الاصل براءة الذمة امتنع الحكم بكونها مشغولة الا
بدليل سوى اذا لم يوجد دليل سوى الاجماع والاجماع لم يثبت الا في اقل المقادير لم يثبت
شغل الذمة الا بذلك الاقل فان قلت هب انه لم يوجد دليل سوى الاجماع
لكنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فلعله ثبت في الذمة حقوق اريد من اقل
ما قيل واحكام زعة الاحتمال فاما لم يثبت الخروج عن العهدة باليقين الزائد الاكثر
ما قيل قلت لما لم يوجد دليل سوى الاجماع والاجماع لم يدل الا على
اقل ما قيل كان الزائد على ذلك لقد ولو ثبت لثبت من غير دليل وذلك غير جائز
لانه تصرف في الشرع بما لا يطابق وايضا فان الله تعالى تعبدنا بالعمل بالبراءة الاصلية
اذا لم يوجد دليلا سمعيا يصرفنا عنها فاذا لم يوجد دليل سوى دليل على الزيادة علينا
ان الله تعالى تعبدنا بالبراءة الاصلية وحينئذ يحصل القطع بانه لا يجب الا ذلك
القدر الذي هو اقل المقادير المسألة السابعة قال فهو يرجب على الخالف
الاخذ بأخف القولين للخبر والمعقول اما الخبر فقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام لا ضرر في الاسلام
وقوله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وكذلك ذكرنا في شرح الشافي المفتاح واما
المعقول فلانه تعالى في حق كفر والعبد محتاج فتصور واذا وقع التعارض بين هذين

الجانبين كان التفاضل على حاسب الكثرة العددية والى هذه على حاسب الحاجة الفقير
وربما قالوا بالاخذ بالاخف احذا بالاقل فوجب العمل به واعلم ان هذا المذهب برجع
حاصله الى الاخذ بالاحوط لان الاخذ في الاكثر احوط وقد تقدم الكلام فيه فاما
قوله الاخف بالاخف اخذ بالاقل قلنا هذا ضعيف لانا انما اوجبنا الاخذ بالاقل اذا كان
ذلك الجزء من الاقل كما ذكرناه من المثال فان الثلث جزء من النصف ومن الكل
فالموجب للكل او النصف موجب الثلث بمعنى وجوب الثلث هذا الطريق مجمعا عليه
اما اذا كان الاخذ ليس جزءا من ماهية الاقل لم يضبوه وقال يكون موجب الاخذ اعتدال
لقوله عليه السلام الحق يقيل مرواباطل خفيف وذلك وهذه الدلالة ضعيفة لانه
يلزم من قولنا كل حق يقبل ان يكون كل مقبل حقا والامر قولنا الباطل خفيف ان
يكون كل خفيف باطلا وهما هنا طريقة اخرى سهلة وهي انا طريقة الاحتياط وهي انا
الاخذ بالاكثر ما قيل او بالاقل لما تقدم والكلام فيهما فلا فايدة في الاعادة
المسئلة الثامنة الاستقراء المطلوب هو اثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض
جزئياته مثاله قول اصحابنا في الوتر انه ليس بواجب لانه يودي على الراحلة والمنفي
من الواجب يودي على الراحلة اما المقدمة الاولى فبالاستقراء واما الثانية
فتبينها بالحس فرادى وهو انا رايناها الفرض والواجب والحد وسايراصناف الواجبات لا يودى
على الراحلة فحكمنا على كل واجب بانه لا يودي على الراحلة وهذا النوع لا
يفيد القطع لانه يحتمل ان يكون الوتر واجبا خالفا سايرالواجبات في هذا الحكم
ولا يمتنع عقلا ان يكون حكم بعض انواع شيء مخالفا لحكم النوع الاعم من ذلك الجنس وهذا
يفيد الظن ارجح الاظهر انه لا يفيده الا بدليل منفصل ثم سقد يرجع حصول الظن بوجوب
الحكم بكونه حجة لقوله عليه السلام اقترب الظاهر المسئلة التاسعة في
المصالح المرسلة اعلم ان المصلحة بالاضافة الى عبادة الشرع ثلثة اقسام احدها
ما شهد الشرع باعتباره وهو القياس الذي تقدم واسوسه وثانيها ما شهد الشرع
ببطلانه مثاله قول بعض العلما كبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان عليك صوم
شهرين متتابعين زاجرا بعين ما ذكر عليه حيث لم يامره باعتاق رقبة قال لو امرته بذلك
لسهل عليه واستخف اعتاق رقبة في قضاء شهوته واعلم ان هذا باطل لانه حكم على
خلاف حكم الله تعالى في المصلحة عليها الانسان بحسب راية فمتى اذا عرف ذلك من شرع

العلما لم يحصل الثقة للملوك بمقتواهم وظنوا ان كلما يفتون به فهو شرع متبع
بالراي الثالث ما يشهد له اصل معتاد ولا يناقض نصا معينا وقد تقدم وقد ذكرنا
في كتاب القياس ان المناسبة اما ان تكون في محل الضرورة او الحاجة اما السنة فثالثها
الغزالي الواقع في محل الحاجة او التتمة فلا يجوز الحكم بها بمجرد المصلحة لا بمجرد
مجرى وضع الشرع بالراي واما الواقع في رتبة الضرورة فلا يبعد ان يعد في ادلة اجتهاد
مجتهد ومثاله ان الكفار اذا اترسوا بجماعة من اساري المسلمين ولو كففنا عنهم لعمدوا
واستولوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولو رميناالترس لقتلنا مسلما ثم
يذب دوننا وهذا لا عهد به في الشرع ولو كففنا لسلطانا الكفار على جميع المسلمين
فيقتلونهم ويستولون على البلاد فيجوز ان يقول قائل هذا الحكم ومتعلق الحكم حال فيه قط
كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ المسلم الواحد قال واما اصبغونا
هذه المسئلة لاستدلالها على ثلث اوصاف وهي انها ضرورية قطعية كلية واحترزنا
بقولنا ضرورية عن المناسبات التي تكون في رتبة الحاجة او التتمة وبقولنا قطعية
عما اذا لم نقطع بتسلط الكفار علينا اذا لم نقصد الترس فان هذا لا يجوز القصد الى
الترس وكذلك لو قطع المذبوطة فالة من مخذة لا يجوز وانما لا نقطع بانه يصيب ذلك سببا
للنجاة وبقولنا كلية نحو ما لو ترس الكافر في قلعة بمسلم فانه لا يجوز رمي الترس اذ لا يلزم
من مدرء استيلاء على تلك القلعة مفاسد بعدد كل المسلمين وكذا اذا كان جماعة في سفينة
ولو طرحوا واحدا منهم والا غرقوا جملة هو فيها هذا لا يجوز لان ذلك ليس امرا كليا
فهذا محصل ما قاله الغزالي ومذهب مالك ان التمسك بالمصالح المرسلة جايز واحتج
عليه بان قال الكل حكم يعود امرها ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة او مفسدة
خالية عن المصلحة او يكون خاليا عن المصلحة والمفسدة بالكلية او يكون مشتملا
عليهما معا وهذا على ثلثة اقسام لانهما اما ان يكون متعادلين او يكون المصلحة راجحة
فهذه اقسام ستة احدها ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة وهذا لا بد وان
يكون مشروعا لان المقصود من الشرايع رعاية المصالح وانها ان يستلزم مصلحة
راجحة وهذا لا بد وان يكون ايضا مشروعا لان درك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير وثالثها ان يستوي الامران وهذا يكون عبثا فوجب ان لا يشرع ورابعها
ان يخلو احد الامرين فهذا ايضا يكون عبثا فوجب ان لا يكون مشروعا وخامسها ان يكون
مفسدة خالصة وهذا لا يكون مشروعة وسادسها ان يكون ما فيه من المفسدة راجحة

على ما فيه من المصلحة وهو ايضا غير مشروع لان المفسدة الراجحة واجبة الدفع
بالضرورة وهذه الاحكام المذكورة في هذه الاقسام الستة كالمعلوم بالضرورة لقيام
دين الانبياء وهي المقصود من وضع الشرايع بالكتاب والسنة والحاق ما لم يرد فيه
نادرة بحسب القريب ونادرة بحسب الاحكام الشرعية على نحو هذا الذي ذكرناه غاية
ما في الباب انا نجد واقعة داخلة تحت احد هذه الاقسام وقد لا يوجد لها في الشرع
ما يشهد لها بحسب جنسها القريب لكن قد يوجد ما يشهد للشرع بحسب جنسها البعيد
اعني كونه خالصا عن المصلحة او المفسدة او غالب المصلحة او المفسدة فظهر انه قد يوجد
مناسبة لا وجود في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار اما بحسب جنسها القريب او جنسها
البعيد اذا عرفت هذا وجب القطع بكون حجة المعقول والمنقول المعقول فلانا اذا
قطعنا بان المصلحة الفلانية خلية عن مفسدة تربو عليها او مساوية لها وقد ذكرنا ان هذه المصلحة
معتبرة شرعا والعمل بالظن واجب لقوله عليه السلام اعتمد الظاهر ولما ذكرنا ان الترجيح
الراجح على المرجوح من مقتضيات المعقول وهذا يقتضي القطع بكونه حجة واما
المنقول فالنص والاجماع اما النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاستدلال
بكونه مصلحة على كونه مشروعا هجاوزة توجب دخوله تحت النص واما الاجماع
فهو ان من تتبع احوال صحابة الصحابة قاطعا ان هذه الشرائط التي نعتبرها
فقها الزمان في تحقيق المناط الاقتباسية والشرائط المعتبرة في العلة والحصر والنوع ما
كانوا يلتفتون اليها بل كانوا يراعون المصالح لعلمهم بان المقصود من الشرايع رعاية المصالح
فدل مجموع ما ذكرنا على جواز التمسك بالمصالح المرسلة المسئلة العاشرة
الاستدلال بعدم ما يدل على الحكم على عدم الحكم طريقة عول عليها بعض الفقهاء وتحريرها
ان الحكم الشرعي لا بد له من دليل والدليل اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد
واحد من هذه الثلثة فوجب ان لا يثبت الحكم انما قلنا ان الحكم الشرعي لا بد له من
دليل فلان الله تعالى لو اوجب علينا شيئا ولم يضع عليه دليلا لكان ذلك تكليفا بالمحال
وانه غير جايز وانما قلنا ان الدليل اما نص او اجماع او قياس لان الثلثة اوجه احدها
قسمة معاذ فانها تدل على انحصار الادلة في الكتاب والسنة والقياس ودنا
فيه للاجماع لدليل منفصل وسيق في البابين على انحصار الادلة الدالة
على الاحكام كانت معدومة في الازل وقد بينا ان الحصر في كل متحقق بينا وهو على
ما كان فهذا الدليل يقتضي انه لا يوجد شيء من ادلة الاحكام ترك العمل به في النص

والاجماع والقياس فوجب ان يبقى ما عداها من الثلثة على الاصل وهو القائل انه لو
حصل نوع احد من الادلة لكان ذلك من الامور العظام وان ما يجب الرجوع اليه
في الشرع نفيا واثباتا في الوقايع الحاضرة والمستقبلة لا شك انه من الامور العظام
فلو كان ذلك موجودا لوجب اشتهاره ولو كان كذلك لعرفناه بعد البحث والطلب
فلما لم نجد شيئا من ذلك علمنا عدمه والاصل الانحصار واما قلنا انه لم يوجد واحد
من هذه الثلثة اما النص فلوجهين احدهما انا اجتهدنا في الطلب فما وجدنا
وهذا القدر عذر في حق المجتهد بالاجماع فوجب ان يكون عذرا في حق المناظر
لانه لا معنى للمناظرة الا بيان ما يحل به الحكم وقد بينا انه لو وجد في المسئلة
لعرفه المجتهد ورد ظاهرا ولو عرفوه لما حكموا على خلافه ظاهرا حيث حكموا
بخلافه علمنا عدمه واما الاجماع فهو مبني لان المسئلة خلافية ولا اجماع مع
الخلاف واما القياس فمبني لوجهين احدهما ان القياس لا بد فيه من اصل والحصل
هو الصورة الفلانية والفارق الفلاني موجود ومع الفارق لا يمكن القياس
الثاني منها في الباب ان يقال لو امكن القياس على صورة اخرى فتوانا بعد الطلب
لوجدنا ما يمكن القياس عليه اذ هذه الصورة وهذا القدر عذر في حق المجتهد
فوجب ان يكون عذرا في حق المناظر على ما بينا وثانيهما ان ما يتوصل اليه الحصول كانت
معدومة فوجب انتفاؤها على العدم وتمسكنا بالاستصحاب هذا اتمام ترتيب هذه الدلالة
واعلم ان كل مقدمة لا يمكن تشبيه الدليل الا بها فلو كانت تلك المقدمة مستفادة
بالانتاج كانت المسئلة بها في اول الكلام اولى وبدأنا باحد هذه الدلالة فلم يمكن تشبيتها
الا باحد ي مقدمتين احدهما ان عدم الوجدان بعد الطلب يدل على عدم الوجود
وثانيهما ان الحكم الفلاني في محل عدم ما يتوصل الى تحصيله من طريقنا به على العدم وهاتان
المقدمتان لو صحتا لكانتا مستفادتين بانتاج المطلوب فانه يقال في اول المسئلة
الحكم الشرعي لا بد فيه من دليل ولم يوجد الدليل فما اجتهدت في الطلب وما
وجدته وذلك يدل على عدم الوجود او يقال ولم يوجد الدليل لان هذه الدلايل
كانت معدومة في الاول والاصل فكل معدوم هو على العدم واذا ثبت هذا
فنقول حصل ظن عدم الدليل وكل من حصل له ظن عدم الدليل مع ظن انه لو وجد لعرفه
مع ظن ان لو وجد ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب فنقول بهذه الدلالة

على هذا الوجه اقل مقدمات واشد تحصيلا فكان ايرادها على هذا الوجه اولى
فان قيل قوله الدليل اما نص او اجماع او قياس قلنا هذا الحصر على قولك
لك ذكرت هذه العبارة دليلا في هذه المسئلة الشرعية وليست بنص ولا
اجماع ولا قياس وعند هذا يلزم احد المحذورين وهو انا ان لم نكن هذا الكلام
دليلا في المسئلة حتى يتم الحصر او يبطل الحصر حتى يتم هذا دليلا في المسئلة
فان قلت الكلام عليه من وجهين احدهما انا نحول دليل الحكم
الشرعي اما نص او اجماع او قياس ومدلول دليلي انتفاء الصحة وان هذا الانتفاء
كان حاصلا قبل الشرع فالاستصحاب عندنا يكفي اختيار اصل امر لا يتوقف معرفته على
الشرع فلا يكون شرعيا وثانيهما انا لم نسلم ان الاجماع لم ينعقد
على انه متى لم يوجد شيء من هذه الاشياء وجب نفي الحكم فيكون الدليل على الحقيقة
هو الاجماع قلت اما الجواب عن الاول فهو انه لما ثبت انتفاء الصحة
لزم ثبوت البطلان ضرورة فعند القول بالوقف فيكون كلامك دليلا على البطلان
بواسطة دلالته على انتفاء الصحة فيكون دليلا على حكم شرعي فيعود المحذور
المذكور وعن الثاني ان الاجماع لم يدل على عدم الصحة ابتداء بل يدل على انه مهما
عدم النص والاجماع والقياس لزم عدم الحكم فيكون الاجماع دليلا على ان عدم
هذه الثلثة دليل عدم الحكم وعدم هذه الثلثة معارض بعدم الثلثة فيعود
الكلام المتقدم السؤال الثاني انك جعلت عدم دليل الثبوت دليل العدم فلم
تجعل عدم دليل العدم دليل الثبوت امره فان لم يقل به فقد ناقض لان نسبة
دليل الثبوت الى الثبوت كنسبة دليل العدم الى العدم فان لزم من عدم دليل
الثبوت عدم الثبوت لزم من عدم دليل العدم عدم العدم وان لم يلزم هاهنا
لم يلزم هناك ايضا اذ لا فرق فان قلت في المثل وان اعترف بذلك لزم المحذور
من وجهين احدهما ان عدم دليل العدم دليل على عدم العدم وعدم العدم
وجود فعدم دليل العدم دليل على الوجود فقد حصل سوى النص والاجماع
والقياس دليل اخر على الوجود فيبطل حصره والثاني وهو انه اذا كان
عدم دليل العدم دليلا على الوجود لزم انتفاء الوجود الامتناع عدم وعلم
دليل العدم وعدم العدم وجود فاذن لا يلزم انتفاء الوجود الا بوجود دليل

العدم لكنك لو ذكرت دليل العدم لاستغنيت عما ذكرت من الدلالة السؤال الثالث
انك اقتصرت في النفي على عدم الوجدان فهذا الطريق ان صح وجب الحكم به فمن
نفى القياس لاجل ما حاصل فيه وان لم يصح لم يجز التعويل عليه وهذا المقام فان قلت
انما تعرضت لنفي قياس معين لان المخالف يعتقده قياسا وليلا وليس في الصورة
ما يعتقده دليلا قلت المخالف كما يعتقد في قياس كونه حجة له فكذلك
قد يعتقد في بعض النصوص كونه حجة له فكان التعرض للامرين السؤال السابع
لم قلت انه لما وجد الفرق بين الصورتين بعد القياس وذلك لان الفرق انما
يكون قادحا لو لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين فاما اذا كان جائزا احتمل كون الحكم
في الاصل معللا بالوصف الذي عندي الى الفرع وبالوصف الذي لم يوجد اليه معا فلا
يكون ذلك قادحا في القياس السؤال الخامس ان هذا النظر لا ينفك عن الغلبة
فان المستدل اذا اقال مثلا في بيع الغائب لا نص ولا اجماع ولا قياس في صحته
فوجب ان لا يثبت صحته فيقال له ولم لا يجوز ان يقال لم لا يجوز بيع هذا
البيع على المشتري او يجوز ان اخذ الثمن من المشتري على البياض حكم شرعي ولا يثبت
الا بنص او اجماع او قياس ولم يوجد ذلك فوجب ان لا يثبت والجواب
هذه الدلالة لا تتم الا مع التمسك بان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان وانه
انما يجوز العدول عن هذا الاصل اذا وجد دليل اوجب العدول عنه وذلك
الدليل اما ان يكون النص او اجماعا او قياسا وعلى هذا الوجه يسقط السؤال وذلك
لانا نقول مثلا في مسئلة بيع الغائب لما كان قبل جريان هذا البيع كان المبيع ملكا
للبائع والاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان الحاصل ان التمسك بهذا الاصل
عند وجود نص او اجماع او قياس دال على خلافه ولم يوجد واحد من هذه
الثلثة فلم يوجد ما يوجب العدول عن التمسك بذلك الاصل واذا كان كذلك
وجب الحكم ببقاء ما هو عليه ما كان وحاصل الكلام انا انما ادعينا الحصر فيما
يدل على تغيير الحكم من معنى الاصل والحكم الذي ادعيته من هذا القبيل ليس من باب
تغيير الحكم الا هو من باب ابقاء ما كان على ما كان فلم يذكر ادعاء الحصر في تلك
الصورة قادحا في صحة هذه الدلالة واذا عرفت هذا فالعادة الصحيحة
عند هذا الدليل ان يقال حكم الشرع ابقاء ما كان الحاذا وجدت دلالة شرعية
مغيرة والدلالة المغيرة اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد واحد من هذه

في ذكر الحكم لا يكون مستندا الى تلك العلة وقد فرضناه مستندا اليه وهذا خلف
وخامسها ان الحكم لو ثبت في هذه الصورة للعلة لكان الصورة الفلانية لا يتقرر ثبوته وفي
الصورة كذا وكذا لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته وهذا المعنى قائم هناك فيلزم ثبوت
الحكم هناك فلما لم يوجد هناك وجب ان لا يوجد بها وسادسها ان هذا الحكم كان علته باقية
الازل الى الابد لكان يتقرر ثبوته في اوقات مقدرة غير متناهية فوجب ان يحصل في تلك الاوقات
امور متناهية اكثر من تلك الاوقات المتناهية والكثرة مظنة الطرف فوجب ان يكون الحكم في تلك الاوقات
المتناهية مثل الحكم في تلك الاوقات الغير المتناهية وقد بينا ان الحرج ينفي ما يشرع لدفعه
ينتفي الضرر والضرر منتف بالنص وانما قلنا انه ينتفي الضرر لانه لو لم ينتف الضرر لكان تكليفا
الى ان ينتهي خلافه كان واقعا في الضرر لانه ان فعل ما خلافه استحق العقاب وان لم يفعل
ضرر بترك المواظبة فثبت كونه ضررا فوجب ان لا يكون مشروعا لقوله عليه السلام لا ضرر
وثانيها ان هذا الحكم لو ثبت بدليل لكان ذلك الدليل اما ان يكون هو الله تعالى او غيره والاول باطل
لان ذلك الدليل اما ان يكون هو الله تعالى او غيره والاول باطل لان الله تعالى لا يرضى بوقوع
الحكم ولا جائز ان يكون الحرج الذي نفاه الله تعالى عن الشهود اذا عاد الكلام وارتكاب
فقد كان معدوما او الحاصل بها وهو الاعذار فلان شرط كونه دليلا ان يوجد فيه ان
وان وجد له وصف كونه دليلا فان كونه دليلا مشروط بعدم وصف هو نقيض الامرين
وهي ان لا يكون دليلا مع احدهما والمتوقف على الامرين مرجوح بالنسبة اليه
ما يتوقف على امر واحد فان كونه دليلا مرجوح والظن وجب ان لا يكون دليلا واما
ان كان الحكم وجود بالنظر الكلية فيه وجوه احدها ان المجتهد الخلاف الذي فوجب
ان يكون حقا لقوله عليه الصلاة والسلام ظن المؤمن لا يخطئ ترك العمل
بعد ظن العوام كذلك ظنون تعم لا يستند الى وجه صحيح فيترك بعمومه لانه في حق

ظن المجتهد — تقول المجتهد المثبت معارض لقول المجتهد
النافي — قول المثبت اولى لان قول المثبت ناقل وحكم
العقل وقول الناقل في حكم العقل وقد ذكرنا في باب التراجيح
ان الاول اولى وايضا فالنافي يحتمل انه انما نفى لانه وجد له
الظن المعتبر [illegible] لم يوجد له فلم يثبت ومدرك وجود

الظن

الظن لا يكون مثل خلاف المثبت فانه لا يمكنه الاثبات الا عند وجود
الثبوت فانه لو لم يوجد له هذا الظن لكان كلما يا العقل على العقل واذا
كان كذلك ثبت ان قول المثبت اولى من قول النافي وثانيها ان يقول ثبت
الحكم في الصورة الفلانية لتحصيل ثبوته هاهنا وبانه مالا يتم الواجب الا به فهو واجب
اما الاية فمن وجوه احدها قوله تعالى فاعتبروا دلت الاية على الامر بالعبور
والاستدلال بثبوت الحكم في محل الوفاق على ثبوته في محل الخلاف مجاوزة فكانت
داخلة تحت الامر وثانيها قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان والعدل
هو التسوية والله تعالى امر بالتسوية وهذا تسوية فيكون داخلا تحت الامر
واما الخبر فانه عليه السلام شبه القبلة المخمضة في حكم شرعي
عليها اصابته الحكم بالحكم لقوله تعالى وانتموه وهذا النوع من
صوره فيجب ان يكون داخلا تحت الامر واما الاثر فهو ان ابا بكر رضي الله عنه
بالعقد قاس عمر رضي الله عنه ابا موسى بالقياس في قوله الامور بامثالها فاذا ثبت انهما
تعادلا ذلك وجب علينا مثله لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر واما المعقول فهو ان غير محل الوفاق يشتمل الحكم هنا فاذا ثبت
لما حققه ومصلحته وذلك المعنى قائم هاهنا فوجب الشرع الحكم هناك
يكون وروده هاهنا وانما اجمعنا على ان الحكم بما وقع عالم الله تعالى
ثبت ولو شاء ان لا يثبت الحكم لما ثبت لمصلحة وهذا الحكم يتقدر
الثبوت يحصل النوع مصلحة للعباد وان يشتركا في قدر مشترك
المشترك وذلك يقتضي ثبوت الحكم وايضا بعد ان هذا الحكم بتقدير
الثبوت يتضمن تحصيل مصلحة المكلف ودفع حاجته فوجب ان
يكون مشروعا لان جهة كونه مصلحة جهة الدعاء الى الشرعية
فلو لم يجب عن الدعاء الى الشرعية لكان ذلك الخروج لمعارض الاصل
عند المعارض وهو ما سبق ان احد المجتهدين قال بثبوت الحكم والاخر
قال بعدمه ولما تعارض القولان فالثبوت اولى لان المسلمين اجمعوا
على ان اذا ورد خبران احدهما ناقل عن حكم العقل والاخر مبقى له قال الناقل

المثبتة فلو توهم الدلالة المفقودة فوجب ابقاء ما كان على ما كان فاذا قلت التمسك
باستصحاب الاصل كان في هذا حاجة الى هذا التطويل قلت هذا ظن والمجتهد
ومعلوم ان المجتهد لا يجوز له التمسك باستصحاب حكم الاصل الا اذا بحث واجتهد في
طلب هذه الادلة المفقودة فاذا لم يجد في الواقعة سببا منها حل له بينه وبين الله تعالى
ان يحكم بمقتضى الاستصحاب خلافا لمن قبل البحث عن وجود هذه الدلايل المفقودة لم يجز
له التمسك بالاستصحاب اصلا فاذا ثبت ان الامر في المجتهد كذلك وجب ان
يكون في حق العامي كذلك لانه لا معنى للناظرة المشروعة الحيران وجد للمجتهد
واما الجواب عن السؤال الثاني فهو ان الاستدلال بعدم المثبت على العدم اولى
من الاستدلال بعدم الثاني على الوجود وبيانه من وجوه احدها ان استدلال بعدم
الثاني على الوجود لزمنا اثبات ما لا نهاية له وهو محال وثانيها انا نستدل بعدم
ظهور الاعجاز على يد الانسان على انه ليس بنبي كما نستدل بعدم ما يدل على انه ليس برسول
على كونه رسولا وثالثها انا لا نعقل ان فلانا ما نهى عن التصرف في ماله فانه كان
ما دونا في التصرف ونقيض انه نهاذن في التصرف في ماله فاكون ممنوعا
ورابعها ان دليل العدم على حسب ما يليق به دليل العدم ودليل الوجود
سلمنا انه ليس احد الطرفين اولى من الاخر لكن ذلك يقتضي ان يتعارضا
او يتساقطا وحينئذ يبقى مقتضى الاصل وهو بقاء ما كان على ما كان
واما السؤال الثالث فهو ليس سؤال المعلم بل هو مبني على التواضع والاصطلاح
كما يليق الخوض في امثاله بالكتب العلمية واما السؤال الرابع فجوابه انا بينا في
هذا الكتاب انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين وان سؤال
الفرق سؤال فاسد واما السؤال الخامس فساقط لانا لم نقل انه يلزم من عدم
النص والاجماع والقياس بقاء ما كان على ما كان لجواز ان لا يكون الاصل في الثابت
استمراره على ما كان بمعارضة الخصم انما يلزم لو ثبت ان الاصل في الشيء
ان يبقى على ما كان ولما كان ذلك باطلا كانت معارضته باطلة المسئلة
الحادية عشرة في بيان وجوه من الادلة ممكن التمسك بها في المسايل
الفقهية ان الحكم الملتزم اثباته اما ان يكون عدميا او وجوديا فان كان عدميا
امكن ان يذكر فيه عبارات احدها ان نقول هذا الحكم كان معدوما وكل ذلك
يقتضي ظن بقائه على العدم والعمل بالظن واجب اما قولنا انه كان معدوما فان

المحكوم عليه كان معدوما في الازل فوجب ان لا يكون الحكم ثابتا في الازل
لان ثبوت الحكم من غير ثبوت المحكوم عليه عبث وسفه وهو غير جايز على الله تعالى
فان قلت فعلى هذا يقتضي ان يكون كلام الله حادثا قلنا لا نسلم ان مرادنا من الحكم
كون الشخص مقولا له افعل او لا تفعل بل هذا الفعل وهذه السمة لعافيتك والمعلوم
بالضرورة ان هذا المعنى لم يكن متحققا في الازل واما بيان انه لما كان معدوما
فلم يتحقق له العدم في طرفي زمان ما على ما بيناه في مسئلة الاستصحاب وثانيها انه
لو ثبت الحكم لثبت بدلالة اما امارة او لا بدلالة والاول باطل لان الامارة مجموعة على انها ليست في هذه
المسايل الشرعية دلالة قاطعة والثاني ايضا باطل لان اتباع الامارة اتباع للظن وهو
غير جايز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقول على ما لا يعلم وقوله تعالى
ام يقولون على الله ما لا تعلمون وثالثها ان الوثوب الحكم لو ثبت لكان لمصلحة او لا لمصلحة
والثاني محال وهو غير جايز على الله تعالى لان لا يخلو اما ان يكون المصلحة عايدة الى
الله او الى العبد والاول محال لامتناع النفع والضرر عليه والثاني ايضا محال لان
المصلحة لا معنى لها الا اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمفسدة لا معنى لها الا الالم
او ما يكون وسيلة اليه والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء فيكون توسط الحكم الشرعي عبثا
وهذا القول في المفسدة بعد الدليل ينفي شرع الحكم ترك العمل بما فيه نفع او دفع
فيبقى المحل على ما كان قبل الحكم وثالثها ان هذه الصورة تفارق الصورة الفلانية
التي ثبت هذا الحكم فيها بوصف مناسب فوجب ان يفارقها في هذا الحكم بيان المفارقة في
الوصف المناسب بما ذكرناه وبيان ان في صورة الفلاني وصف مناسب له الحكم دون هذه
الصورة وبيان ان هذا القدر يمنع من المشاركة في الحكم وذلك لان هاتين الصورتين
لو اشتركتا في الحكم لكان اما ان يكون الحكم الثابت في الصورتين معللا بالوصف المشترك بين
الصورتين او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم الغاء الوصف المناسب المعتبر الذي
الاصل به وانه غير جايز وان كان الثاني لزم تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين وهذا
غير جايز لان استناد احد ذينك الحكمين الى الغلبة اكثر من استناده الى الاخرى فاذا كان
الذي يقابله استناده اضعاف ذلك المانع لا الى ما هيته اخرى فاذا لم يكن لذاته ولا
لوازم ذاته كان الحكم لنفسه غنيا عن العلة والغني عن الشيء لا يكون مستفادا البته فوجب